# ILUMINURAS

v. 28 n. 74 (2026)



Imagem: Sandra Maria Costa dos Passos Colling. 2026. Produzida em técnica mista.

## Memória e trajetórias de mulheres: experiências, narrativas e resistências

biev

E-ISSN 1984-1191

# SUMÁRIO

**APRESENTAÇÃO**
Sandra Maria Costa dos Passos Colling
Cristian Leandro Metz

**ENTRE PORTAS ABERTAS: MEMÓRIA COLETIVA E FORMAÇÃO DE SI EM NARRATIVAS BIOGRÁFICAS DE UM ALOJAMENTO UNIVERSITÁRIO**
Adriana Nunes de Souza

**DA ESCRAVIDÃO À IMPRENSA: A TRAJETÓRIA DA NORDESTINA JOANNA MARIA DO ROZARIO COSTA (1828–1891)**
Aldenize da Silva Ladislau

**TRAJETÓRIAS, MEMÓRIAS E LIDERANÇA FEMININA: EXPERIÊNCIAS DE GESTORAS NO PROGRAMA REPLANTANDO VIDA (CEDAE)**
Alice da Cruz Rios
Gustavo Paiva Guedes e Silva

**FILANTROPIA E ARTE: TRAJETÓRIAS FEMININAS E MEMÓRIAS SILENCIADAS NO ABOLICIONISMO AMAZÔNICO DO SÉCULO XIX**
Aline Brasiliense dos Santos Brito
Vergas Vitória Andrade da Silva

**AFETO, MEMÓRIA E A TRAJETÓRIA DOS ADORNOS FEMININOS**
Aline Lima Carlos
Ana Claudia Maynardes

**VOZES EM CÍRCULO: NARRATIVAS E ESCREVIVÊNCIAS DE MULHERES NEGRAS NA EDUCAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS**
Elaine Regina do Carmo
Bethania Medeiros Geremias

**NARRATIVAS DA MEMÓRIA DA TRAJETÓRIA PROFISSIONAL, NA INTERSEÇÃO DO GÊNERO E DA GERAÇÃO**
Carolina Castellitti

**TRAJETÓRIAS DE MULHERES NEGRAS TRANSFORMADORAS DE PRÁTICAS DE ENFRENTAMENTO AO RACISMO OBSTÉTRICO NO BRASIL**
Ariana de Souza Rodrigues dos Santos
Claudia Mora

**MÃE BAIXINHA DA OXUM: MEMÓRIA E TRAJETÓRIA NA EXPANSÃO TRANSNACIONAL DO SANTO DAIME E UMBANDA**
Cleris Renata Gomes Golzio

**A INVISIBILIDADE DE MÃES NA UNIVERSIDADE: *"É COMO SE NÓS NÃO EXISTÍSSEMOS, COMO SE SER MÃE NÃO FOSSE UM AGRAVANTE PARA A QUEDA DO NOSSO RENDIMENTO"***
Daiane Pereira Soares
Kássia Mota de Sousa
Jailson José Gomes da Rocha

**LAS "MEMORIAS TEXTILES" DEL PAÑUELO Y LA ARPILLERA: OBJETOS Y PRÁCTICAS DE MEMORIA EM LAS LUCHAS DE MUJERES EM EL CONO SUR**
Fabiana Rivas Monje

**PRÁTICAS DE CUIDADO COMO POLÍTICA DE FORTALECIMENTO COMUNITÁRIO: A TRAJETÓRIA DE UMA LÍDER COMUNITÁRIA NEGRA**
Sofia Rezende Paes
Isabela Saraiva de Queiroz

**EXPERIÊNCIA URBANA E CARREIRA NO COMÉRCIO SEXUAL: UMA NARRATIVA BIOGRÁFICA**

Juliana Cavilha Mendes Losso

**A DOCÊNCIA NEGRA COMO UM ATO DE RASURA E RESISTÊNCIA: MEMÓRIAS E TRAJETÓRIA DE PROFESSORA ANA CÉLIA DA SILVA**

Laís da Silva Avelar

**A MEMÓRIA COMO ARQUIVO DECOLONIAL: EPISTEMOLOGIAS DE MULHERES NEGRAS, SABERES ANCESTRAIS E RESISTÊNCIA**

Léslie Amanda da Silva

Gislaine Aparecida Valadares de Godoy

Célio Juvenal Costa

**MULHER MOÇAMBICANA ENTRE A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE: O ESPÓLIO PATRIARCAL E A LUTA PELO EMPODERAMENTO NUMA HISTÓRIA DE POLIGAMIA EM PAULINA CHIZIANE**

Lísia de Lurdes Zamba

Tonito Francisco

**FRAME E SILÊNCIO: MEMÓRIA E APAGAMENTO DAS TRAJETÓRIAS DE MULHERES NA ANIMAÇÃO CONTEMPORÂNEA**

Gabrielly Hand Mello

Ana Felix

Natacha de Souza

**ENTRE O ARQUIVO E A PRISÃO: IMAGENS DOMÉSTICAS DO CÁRCERE POLÍTICO DE INÊS ETIENNE ROMEU**

Thais Blank

Patricia Machado

**ENTRE TEMPO E DIREITO: NARRATIVAS DE TRABALHADORAS DOMÉSTICAS NA DURAÇÃO DA VIDA**

Rosangela Schulz

Paula Rieth de Oliveira Huf

**TRAJETÓRIAS DE VIDA E TRABALHO DE TRABALHADORAS TRANSFEMININAS**

Rafael Paulino Juliani

Rosemeire Aparecida Scopinho

**A COSMOPOLÍTICA DAS MALUNGAS IYALODÊS NOS QUILOMBOS DE SALVATERRA, ARQUIPÉLAGO DO MARAJÓ/PA**

Rovanne Rodrigues Dantas

**TRAJETÓRIAS DE MULHERES ARTISTAS GORDAS: CORPO, MEMÓRIA E PRÁTICAS DE RESISTÊNCIA NO CAMPO DA ARTE**

Ruth Tainá Aparecida Piveta

Leonardo Lemos de Souza

**“UMA PARTEIRA QUE FALA, ESCREVE E ENSINA”: TRAJETÓRIA E RESISTÊNCIA EPISTÊMICA DE SUELY CARVALHO**

Sandy Swamy Silva do Nascimento

**ROSAS QUE ECOAM NO TEMPO: A TRAJETÓRIA DE LUCIANA DE OLIVEIRA DIAS E A CONSTRUÇÃO COLETIVA DE SABERES**

Sara França Eugênia

Érika Costa Silva

**MULHERES, CULTURA DOS CUIDADOS E MOVIMENTO BEGUINO (EUROPA, SÉCULOS XII-XIII)**

Sendy Santana Domingues

Paulo Fernando de Souza Campos

Patrícia Martins Montanari

**A MULHER NEGRA NO EXERCÍCIO DO MAGISTÉRIO**
Simone Barboza de Carvalho

**ENTRE CORPOS E TERRITÓRIOS: NARRATIVAS E PRÁTICAS FEMININAS NO PARQUE DA LAGOA**
Sofia Vezzaro Taiarol
Vera Regina Tângari

**O CORPO POLÍTICO NA DEFESA PESSOAL: UMA ANÁLISE FEMINISTA CRÍTICA**
Camila de Almeida Nava
Tainá Arouck Damasceno Maia Farrielo

**ARTE, GÊNERO E TERRITÓRIO: ARTISTAS MULHERES E A INSURGÊNCIA ESTÉTICA NA BAIXADA FLUMINENSE**
Tamara Campos
João Paulo Ovidio e Beatriz Roza

**NA RUÍNA DO CORPO, A REDENÇÃO DO ESPÍRITO: MEMÓRIA E TRAJETÓRIA DE MULHERES NO CUIDADO DE HANSENIANOS**
Ariadne Marinho
Thiago Costa

**MEMÓRIAS ROMPIDAS, RESISTÊNCIAS TECIDAS: TRAJETÓRIAS DAS FILHAS SEPARADAS PELA HANSENÍASE NO BRASIL**
Regina de Paula Medeiros
Thiago Pereira da Silva Flores
Mariana dos Santos Cruz

**MULHERES NEGRAS E OS CARGOS ADMINISTRATIVOS NA JUSTIÇA FEDERAL EM ALAGOAS: INTERSECCIONALIDADE E OS LIMITES DAS AÇÕES AFIRMATIVAS**

Julianna Valentino Silva

Wellyngton Chaves Monteiro da Silva

## RELATOS DE PESQUISA

**DA INFÂNCIA MALVADA AO ENCONTRO COM O SAGRADO: TRAJETÓRIAS E HISTÓRIAS DO CAMPO NO NORDESTE E NA AMAZÔNIA DO SÉCULO XX BASEADAS NAS VIVÊNCIAS DE DONA SOCORRO**

César Martins de Souza

Dalva Maria da Mota

Roselany de Oliveira Correa

# Apresentação

**Sandra Maria Costa dos Passos Colling**

Universidade Feevale - BIEV/UFRGS, Brasil
Porto Alegre, RS
sandracolling@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3094-1111

**Cristian Leandro Metz**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (BIEV), Brasil
Florianópolis, SC
crismetz@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2294-5932

**O Dossiê "Memória e trajetórias de mulheres: experiências, narrativas e resistências"** permite o encontro de diversas áreas de conhecimento e linhas de pesquisa em interface com a Antropologia, Ciências Sociais, Educação, entre outras, com suas perspectivas teóricas, procedimentos metodológicos e territórios, com o interesse comum em compreender as experiências de mulheres e os modos pelos quais suas memórias, saberes, práticas e trajetórias são produzidos, narrados, preservados e ressignificados. Ao colocar as experiências femininas no centro da reflexão, o dossiê dialoga com uma perspectiva que compreende a memória e as trajetórias como dimensões fundamentais para a interpretação dos processos históricos, sociais e culturais, especialmente quando se trata de experiências que permaneceram à margem dos registros e narrativas hegemônicas.

A diversidade dos artigos reunidos pode ser compreendida, inicialmente, a partir da relação entre memória e vida social. Em Maurice Halbwachs (2006), a memória não se restringe a uma experiência individual, pois é construída e reconstruída nas relações que os sujeitos estabelecem com os grupos dos quais participam. As lembranças encontram, portanto, referências nos grupos, nos lugares, nas relações e nas experiências compartilhadas. Essa compreensão permite aproximar os diferentes trabalhos que recuperam histórias de mulheres por meio de narrativas orais, entrevistas, histórias de vida, documentos, fotografias, objetos, arquivos familiares, práticas culturais e registros institucionais. A memória aparece, assim, como uma construção social que possibilita preservar experiências, reelaborar acontecimentos e produzir sentidos sobre o passado a partir do presente.

Essa perspectiva está presente em diferentes formas de memória mobilizadas pelos artigos selecionados. Há memórias familiares associadas a objetos herdados, memórias relacionadas às experiências profissionais e educacionais, memórias de mulheres negras, memórias vinculadas a territórios quilombolas, memórias políticas e prisionais, memórias de práticas religiosas, memórias de trabalho e cuidado e memórias inscritas em imagens e materialidades. Os adornos femininos herdados, por exemplo, são compreendidos como arquivos afetivos de trajetórias familiares; as arpilleras e os lenços produzidos por mulheres em Santiago e Buenos Aires constituem formas materiais de produção e transmissão de memórias coletivas; e fotografias preservadas no acervo de Inês Etienne Romeu participam da construção da memória do encarceramento político durante a ditadura civil-militar brasileira.

Se Halbwachs possibilita pensar a memória em sua dimensão coletiva e relacional, Gilberto Velho (2003, 2006, 2008) contribui para compreender as trajetórias como processos construídos na relação entre indivíduos, contextos sociais, projetos e campos de possibilidades. A trajetória, nessa perspectiva, não é entendida como um percurso previamente determinado, mas como uma construção que se desenvolve diante das possibilidades e limites colocados pelas circunstâncias sociais. O conceito de projeto permite ainda compreender que os sujeitos atribuem sentidos às experiências vividas e orientam suas ações a partir de expectativas e possibilidades de futuro. A relação entre trajetória, projeto e campo de possibilidades torna-se especialmente produtiva para a leitura deste dossiê, no qual diferentes mulheres narram percursos marcados por deslocamentos, escolhas, enfrentamentos, rupturas, permanências e reconstruções.

Os artigos percorrem, nesse sentido, diferentes trajetórias femininas: mulheres que atuaram na imprensa e no movimento abolicionista, mulheres negras na educação e na docência, trabalhadoras domésticas, trabalhadoras transfemininas, mulheres gestoras, estudantes mães, mulheres envolvidas em práticas de cuidado, lideranças religiosas e comunitárias, mulheres que enfrentaram situações de violência e mulheres cujas experiências estão vinculadas a territórios tradicionais. A trajetória individual, portanto, não é apresentada como uma história isolada, mas como possibilidade de compreender relações sociais e processos históricos mais amplos. A experiência singular permite aproximar-se das estruturas e dos contextos nos quais essas mulheres constroem seus projetos, reelaboram suas identidades e produzem estratégias diante das possibilidades que encontram.

A diversidade territorial dos estudos reforça essa compreensão. As pesquisas percorrem diferentes regiões brasileiras, passando pela Paraíba, Pará, Minas Gerais, São Paulo, Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, Mato Grosso do Sul e Alagoas, além de estabelecerem diálogos com experiências latino-americanas, africanas e europeias. Em vez de constituir apenas uma localização geográfica, os territórios aparecem como dimensões constitutivas das experiências: lugares de pertencimento, trabalho, circulação, memória, conflito, cuidado, sociabilidade e produção de saberes. A trajetória de uma mulher, nesse sentido, também é uma trajetória pelos espaços que habita, percorre, transforma e nos quais constrói relações.

Ao pensar as relações entre indivíduo e sociedade e, particularmente, as formas de sociabilidade e a experiência da vida nas grandes cidades, Simmel (1979) permite compreender a cidade como espaço de encontros, deslocamentos, diferenças, tensões e produção de experiências. Os sujeitos urbanos participam de múltiplas relações e circulam por diferentes mundos sociais, produzindo formas particulares de pertencimento e interação. Essa perspectiva dialoga com os artigos que acompanham experiências femininas nos espaços urbanos, nos deslocamentos entre cidades, nas relações de trabalho e na ocupação dos espaços públicos.

A experiência urbana e laboral de uma mulher que exerceu o trabalho sexual em diferentes cidades de Santa Catarina e do Paraná, por exemplo, permite observar como deslocamentos, saberes, estratégias e relações sociais constituem uma trajetória marcada pela circulação entre diferentes contextos urbanos. De maneira distinta, o estudo realizado no Parque da Lagoa, evidencia como mulheres produzem sentidos de pertencimento, fruição e cuidado a partir de suas experiências cotidianas no espaço público, ao mesmo tempo em que vivenciam questões relacionadas à segurança e à permanência. Em ambos os casos, a cidade deixa de ser apenas cenário e passa a ser compreendida como parte da própria experiência social.

Ao voltar-se para as maneiras pelas quais os sujeitos utilizam, percorrem e ressignificam os espaços e as estruturas que lhes são apresentadas, Certeau (1998) permite pensar o cotidiano como lugar de práticas, invenções e apropriações. As “maneiras de fazer” evidenciam que os sujeitos não apenas ocupam espaços e instituições, mas desenvolvem modos próprios de utilizá-los, percorrê-los e produzir sentidos. Essa perspectiva é particularmente pertinente para as pesquisas que acompanham deslocamentos, práticas de cuidado, ocupação dos espaços públicos, experiências de trabalho, estratégias de resistência e formas cotidianas de existência.

A partir dessa aproximação, as trajetórias femininas apresentadas no dossiê podem ser compreendidas não somente pelas grandes estruturas sociais que as atravessam, mas também pelos gestos cotidianos, pelas escolhas, pelos deslocamentos, pelas redes de relações e pelas estratégias construídas diante das situações vivenciadas. O cotidiano torna-se, assim, espaço de criação e negociação. As experiências de mulheres gestoras em instituições predominantemente masculinas, as práticas de cuidado de mulheres negras, as estratégias mobilizadas por trabalhadoras transfemininas, as experiências de estudantes mães e as práticas de autodefesa feminista

revelam diferentes formas de agir e produzir possibilidades dentro de contextos que apresentam limites e desigualdades.

A relação entre memória, trajetória e cotidiano também se manifesta nos estudos sobre trabalho e cuidado. As trajetórias de trabalhadoras domésticas articulam gênero, cuidado, informalidade, formalização e cidadania, evidenciando como transformações legislativas interferem nos projetos e nas memórias construídas ao longo da vida. As experiências das beguinas medievais, por sua vez, recuperam práticas femininas de cuidado e sua dimensão histórica, místico-religiosa e social. Em diferentes temporalidades, os artigos mostram que o cuidado constitui uma prática social que atravessa trajetórias, relações e formas de organização da vida.

A educação constitui outro importante espaço de construção de trajetórias. As experiências de mulheres negras na educação de jovens e adultos e na docência, assim como as vivências de estudantes mães na graduação, revelam instituições atravessadas por diferentes relações sociais e, simultaneamente, constituem espaços nos quais as mulheres elaboram experiências, produzem conhecimentos, retomam projetos e constroem formas de resistência. Sob a perspectiva de Velho, essas experiências podem ser compreendidas a partir da relação entre trajetórias e projetos; em diálogo com Certeau (1998), podem também ser observadas nas práticas cotidianas por meio das quais os sujeitos se movimentam dentro das instituições e constroem suas próprias maneiras de fazer.

A dimensão histórica do dossiê igualmente se amplia quando as experiências de mulheres são relacionadas aos processos sociais de diferentes épocas. A trajetória de uma mulher nascida escravizada que alcançou posição de administração em uma tipografia e direção de um periódico na Paraíba oitocentista, assim como as trajetórias de mulheres que participaram do movimento abolicionista em Belém, permite recuperar presenças femininas em espaços políticos, culturais, associativos e intelectuais. De forma semelhante, as trajetórias de mulheres vinculadas ao cuidado de pessoas com hanseníase, no antigo Asilo-Colônia São Julião, possibilitam observar relações entre instituição, doença, isolamento, cuidado e memória na segunda metade do século XX.

As experiências de mulheres negras constituem ainda uma dimensão significativa do dossiê. Os artigos percorrem contextos de educação, docência, saúde, cuidado, trabalho, territórios quilombolas e participação institucional, evidenciando como as trajetórias são atravessadas por diferentes formas de desigualdade e

enfrentamento. A partir dos conceitos de memória coletiva, trajetória e práticas cotidianas, essas experiências podem ser compreendidas não somente como registros de acontecimentos passados, mas como processos nos quais as mulheres reelaboram suas histórias, constroem pertencimentos, preservam saberes e produzem novos sentidos para suas experiências.

Os territórios tradicionais também evidenciam essa articulação. No quilombo de Salvaterra, no arquipélago do Marajó, memória, saberes ancestrais, cuidado com a terra, economia solidária, medicina tradicional e ocupação institucional aparecem associados a processos de reexistência e defesa do território. Nessa perspectiva, a memória não se limita à recordação: ela se mantém presente em práticas, conhecimentos e modos de viver. O passado é continuamente atualizado nas ações do presente, enquanto as práticas cotidianas contribuem para a continuidade de saberes e formas coletivas de existência.

Mais do que reunir narrativas distintas, os textos permitem perceber aproximações entre experiências que, embora situadas em diferentes tempos e lugares, são atravessadas por questões recorrentes: os processos de silenciamento e visibilização, as disputas de memória, a construção de identidades, a transmissão de saberes, as experiências de trabalho e cuidado, os deslocamentos, a ocupação de espaços públicos e institucionais e as diferentes formas de resistência. As trajetórias individuais, nesse sentido, não se encerram na dimensão biográfica. Elas provocam e tensionam de modo a perceber relações sociais, modos de vida e processos históricos mais amplos.

Ao reunir essas pesquisas, o dossiê reafirma a memória como campo de produção de conhecimento e como espaço no qual passado e presente se encontram. Narrativas, objetos, imagens, documentos, práticas, territórios e saberes tornam-se caminhos para acessar experiências femininas e compreender os sentidos que lhes são atribuídos. Ao mesmo tempo, revelam que lembrar é também construir, selecionar, compartilhar e transmitir, fazendo da memória uma dimensão fundamental da vida social.

A expressiva procura pelo dossiê “Memória e trajetórias de mulheres: experiências, narrativas e resistências”, acompanhada da diversidade temática e da qualidade dos trabalhos submetidos, revelou a amplitude e a atualidade das pesquisas que vêm sendo desenvolvidas em torno das experiências, memórias e trajetórias de mulheres. Diante da riqueza das contribuições recebidas e da impossibilidade de reunir,

em uma única edição, a totalidade de estudos que dialogam com a proposta, tornou-se necessário organizar o dossiê em duas partes.

Esta primeira parte reúne um conjunto de artigos que, por diferentes perspectivas, metodologias e campos de investigação, colocam em evidência experiências femininas situadas em distintos tempos, espaços e contextos sociais. Na sequência, uma segunda parte dará continuidade a esse percurso, acolhendo outro grupo de pesquisas igualmente significativo, de modo a contemplar a diversidade e a riqueza das investigações que responderam à chamada. Mais do que uma divisão editorial, essa organização expressa a vitalidade de um campo de estudos que permanece produzindo novas perguntas, recuperando memórias, trazendo à cena trajetórias muitas vezes invisibilizadas e ampliando as possibilidades de compreender e narrar as experiências das mulheres.

**Referências**

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 11-25.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VELHO, Gilberto. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

**Crédito da imagem das capas**

*Sorver* – De autoria de Sandra Maria Costa dos Passos Colling – Técnica mista, 2026.

# Entre portas abertas: memória coletiva e formação de si em narrativas biográficas de um alojamento universitário

*Between open doors: collective memory and self-formation in biographical narratives from a university residence hall*

**Adriana Nunes de Souza**
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil
Seropédica, RJ
adriananunessouza@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1919-3338

*Recebido em: 29 de março de 2026*
*Aceito em: 29 de agosto de 2026*

**Resumo:**

Este artigo a partir de uma abordagem etnográfica autobiográfica analisa a sociabilidade vivida no alojamento estudantil da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro como um espaço formador de identidades individuais e coletivas, no qual memória, materialidade e convivência operam como dispositivos centrais de produção de pertencimento. Dialogando com Halbwachs, vemos a memória socialmente construída, enquanto com Rocha e Eckert pensamos a memória coletiva como duração, fabulação e experiência imaginada. As reflexões de Reinheimer permitem analisar a residência estudantil como uma forma social moralmente regulada, nas quais se ensaiam processos de inclusão /exclusão. O texto também contextualiza a experiência do alojamento no processo de expansão e diversificação institucional da UFRRJ, destacando os impactos das políticas de acesso e permanência sobre o perfil discente. Ao articular memória, trajetória e materialidade, sustento que o alojamento não se reduz a uma política assistencial, mas configura um corpo coletivo no qual experiências individuais se tornam narráveis e inteligíveis produzindo marcas nas trajetórias das ex-moradoras.

**Palavras-chave:** Memória Coletiva. Trajetória. Alojamento Estudantil. Etnografia. Materialidade.

**Abstract:**

Using an autobiographical ethnographic approach, this article analyzes the sociability experienced within the student housing at the Federal Rural University of Rio de Janeiro (UFRRJ) as a space that shapes individual and collective identities—a space where memory, materiality, and daily coexistence serve as central mechanisms for fostering a sense of belonging. Drawing on Halbwachs, we view memory as socially constructed, while, following Rocha and Eckert, we conceive of collective memory as duration, fabulation, and imagined experience. Reinheimer's reflections allow us to examine student housing as a morally regulated social form, within which processes of inclusion and exclusion are enacted. The text also contextualizes the housing experience within the broader process of institutional expansion and diversification at UFRRJ, highlighting how policies regarding access and retention have shaped the student profile. By interweaving memory, personal trajectory, and materiality, I argue that student housing is not merely a form of social assistance; rather, it constitutes a collective body in which individual experiences become narratable and intelligible, leaving a lasting imprint on the life paths of former residents.

**Keywords**: Collective Memory. Trajectory. Student Housing. Ethnography. Materiality.

## Introdução

Este artigo analisa como a sociabilidade vivida no alojamento estudantil da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) constitui identidades individuais e coletivas, produzindo formas específicas de pertencimento, memória e reconhecimento mútuo. Mais do que um espaço de moradia temporária, o alojamento emerge, nas narrativas e lembranças compartilhadas por suas ex-moradoras, como um território de experiências, no qual práticas cotidianas, rituais informais, afetos, conflitos e materialidades operam como dispositivos centrais na produção de sentidos sobre si e sobre o outro. Como propõe Patrícia Reinheimer (2026), interessa pensar o papel das coisas na constituição de estilos de vida, compreendendo, por exemplo, a roupa não como um elemento isolado, mas como parte de uma teia mais ampla de materialidades que conformam modos de existir no mundo. No alojamento, são essas coisas aparentemente banais: o sofá da sala, a ausência de televisão, os quadros pendurados que participam ativamente da produção de pertencimento e distinção.

A experiência do alojamento se configura como um espaço atravessado por jogos de memória, deslocamentos identitários e reconfigurações constantes do tempo social. O "antes e depois" da vida no alojamento, frequentemente mobilizado nas narrativas, não indica apenas uma passagem biográfica individual. Aponta também a inscrição dessas pessoas em um regime coletivo de temporalidade que produz marcas duráveis na forma como essas mulheres se perceberão. Além disso, uma forma de narrar e se reconhecer como parte de um mesmo grupo. Tornar-se *ruralina*[1], assim como *ficar haribô*[2] em determinados espaços do campus, não era apenas uma questão simbólica abstrata, mas, como sugere Patrícia, fazem parte de um aprendizado material e corporal compartilhado (Reinheimer, 2026).

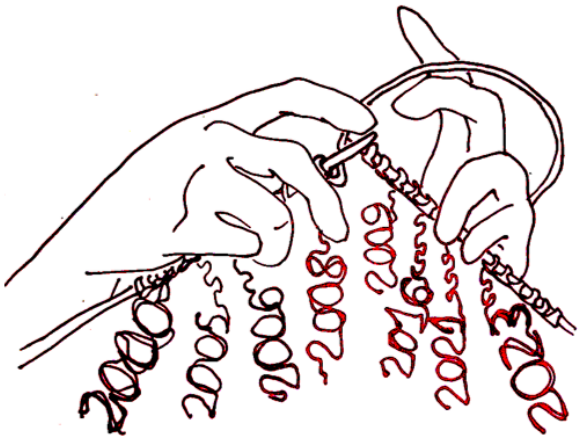
Inspirada pela proposta de Rocha e Eckert (2013), este artigo se insere no campo da etnografia da duração, compreendendo a memória coletiva como um processo ativo, narrativo e imaginativo, no qual o tempo vivido e o tempo pensado se sobrepõem. As

[1] Expressões informais, gírias e jargões universitários serão destacados em itálico e, quando necessário, acompanhados de breves notas explicativas ou contextuais. *Ruralina* e *ruralino* são os termos pelos quais os estudantes da UFRRJ se identificam, expressando um sentimento de pertencimento e a construção de uma identidade coletiva. A ideia de que o ruralino sabe se virar, é desenrolado, relaciona-se à percepção de que a distância da universidade favorece o desenvolvimento de autonomia e capacidade de adaptação.

[2] *Ficar* haribô refere-se ao processo pelo qual estudantes, ao ingressarem na UFRRJ, passam a se aproximar da filosofia agroecológica e a incorporar elementos de um estilo de vestimenta associado à cultura hippie.

autoras propõem pensar as cidades e, por extensão, seus espaços institucionais e domésticos como campos de fabulação, nos quais os sujeitos produzem "topologias fantásticas" a partir da experiência cotidiana.

**Figura 1**-Tempo fio.




Fonte: Adriana Nunes de Souza. 2026.

Se a etnografia da duração convida a abandonar a ilusão de um tempo linear, também este texto não se submeterá à disciplina dos calendários. Ainda assim, para não perder o fio da meada (ou você, leitor), situarei o arco temporal que orienta esta escrita. O desenho acima reúne algumas das datas mobilizadas no vai e vem deste artigo: 2000, ano que, segundo as memórias reunidas, indica o início do *Fest Girl*, festa organizada pelas meninas do alojamento, da qual trataremos mais adiante; 2006, último ano anterior ao período de expansão universitária relativo ao REUNI[3]; 2008, minha primeira aproximação com o alojamento estudantil; 2009, meu ingresso na UFRRJ; 2016, marco temporal utilizado para o balanço do número de novos cursos criados; 2017, ano da trigésima edição do *Fest Girl*; e 2019, quando o artista visual PV Dias produziu as artes para as camisas do evento, com representações de Ivone Lara e Tina Turner. O percurso alcança meu retorno à UFRRJ, no mestrado, em 2021, e se encerra, provisoriamente, em 2023, com o último *Fest Girl* realizado até então. Não se trata, contudo, de uma narrativa cronológica, a memória prefere o ofício do fio: enreda, desfaz, retorna e

[3] O REUNI (Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais) foi instituído pelo Decreto nº 6.096, de 24 de abril de 2007, durante o segundo mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, como política pública federal voltada à expansão e à reestruturação das universidades federais brasileiras.

aproxima tempos, os acontecimentos são contados pelas relações que estabelecem entre si. Dialogando com Maurice Halbwachs (1990), parto do pressuposto de que a memória é sempre socialmente construída. Lembrar o alojamento é pensar com e a partir dos outros. Assim, ao compartilhar fragmentos dessa memória coletiva, o objetivo é compreender como a sociabilidade do alojamento produz identidades participando ativamente da construção do sujeito, funcionando como suporte simbólico para a elaboração de trajetórias individuais e coletivas no interior da universidade e para além dela.

## Desenvolvimento

### Espacialidade e suas impressões

Havia algo que eu sabia antes mesmo de saber que faria Ciências Sociais: eu queria ir para a Rural. Antes de antropóloga, me defino como *ruralina*. O curso surgiu da observação de um professor de geografia do ensino médio: "*Nossa, é a sua cara fazer Ciências Sociais.*" Como eu não sabia o que era a minha cara, achei ótimo! E o bom é que ele acertou. Minha irmã, Rachel, já morava na UFRRJ; cursava Engenharia Agronômica e naquele ano muitos cursos novos de humanas seriam inaugurados, inclusive o de Ciências Sociais. A Rural se desenhava, então, como uma linha de saída: sair da casa dos meus pais aos dezessete anos, atravessar um portão, mudar de chão. Fui com fome. Antes de qualquer trâmite oficial, decidi conhecer o lugar onde ela morava, o F4: Feminino 4. Um prédio que se anunciava pelo tamanho, pela repetição das janelas, pelo modo concreto como ocupava terreno.

Ao atravessar a porta de entrada, o corpo registrou primeiro o ar. Um cheiro que vinha do chão, das paredes, dos cantos, nada parecia circular. Metal, algo orgânico, algo animal? O corredor se estendia reto, comprido, ladeado por portas iguais, numeradas, uma após a outra. Muitas bicicletas ao lado das portas. Várias só ferrugem, abandonadas há quatro graduações atrás, no mínimo. O piso cinza, a luz branca de hospital vinda de cima, daquela que deixa qualquer sombra em lugares errados, até as adolescentes de dezessete anos, respirando colágeno, tinham olheiras naquela luz. Não havia marcas pessoais nesse trajeto. Portas azuis, paredes branco-sujas. O quarto dela era o último do corredor e parecia não chegar. Eu estava muito animada, passeando naquele corredor

que conduzia, mas não acolhia. Não era limpo o suficiente para parecer asséptico, nem gasto o bastante para parecer com vida. Dentro do quarto, a mesma lógica. Camas alinhadas, cada uma com seu espaço definido, sua escrivaninha, sua prateleira, sua porta do armário. Nada ali indicava escolha; tudo parecia resultado de uma decisão anterior, tomada por alguém distante. Eu estava observando, enquanto por dentro me atravessava aquela agitação típica de quem chega: o impulso de gostar, de se adaptar, de reconhecer pessoas como interessantes antes mesmo de conhecê-las e querer parecer interessante também.

Esse primeiro contato com o F4, em 2008, se inscreveu como uma experiência espacial que, com o tempo, passou a organizar outras memórias. Para Halbwachs, "a estabilidade do alojamento e de seu aspecto interior impõem ao próprio grupo a imagem apaziguante de sua continuidade" (HALBWACHS, 1990: 132). Mesmo quando ocorrem mudanças, a chegada de novas estudantes, a saída de outras, pequenas alterações no uso do espaço, uma nova doação vinda da família de alguém, esses espaços se tornam marcos temporais significativos, organizando tanto a composição do grupo quanto suas narrativas. Em seus relatos a mim, minha irmã confessava uma vivência marcada por muitos conflitos e alguns afetos; o cheiro, ela mesma havia dito, não lhe agradava. Pergunto-me se, sem essas informações prévias, minha caminhada até seu quarto teria produzido as mesmas impressões. Quando efetivamente passei para a universidade no ano seguinte, minha irmã, já estava prestes a se formar, logo, tinha uma posição privilegiada por conta das informações da rede. Dessa forma, me levou em outro quarto, em outro alojamento, para pedirmos uma vaga pra mim, segundo ela: seria a minha cara! Pelo visto, eu era uma adolescente que não tinha nenhum problema em seguir o que me mandavam. Era o F2, em frente ao F4. O corredor conservava a mesma arquitetura do outro, o mesmo molde burocrático; diferia, contudo, no ar que se respirava. Ali havia um cheiro composto de velhice, cera e comida sendo feita. Qualquer pessoa do interior, quiçá qualquer brasileiro, sente-se em casa com cheiro de alho e cebola sendo refogados. É uma das unanimidades do nosso povo.

Nesse alojamento, as bicicletas ficavam fora do prédio, e de várias portas escapavam sons de músicas distintas, plantas na entrada das portas, portas enfeitadas com adesivos e outros ornamentos mostrando a personalidade de cada quarto. Avancei alguns passos e detive-me na porta 109. Minha irmã bateu. Atendeu-nos uma moça de expressão séria, contrastando seus traços doces com voz grave, parecia a guardiã

daquele território. Minha irmã disparou: "*Oi, Julia, essa é minha irmã Adriana*." Acrescentei que gostaria de ver sobre a vaga. Julia respondeu: *"Ahhh, sim. O que você gosta de ouvir?"* Falei: The Corrs (uma banda adolescente que havia lançado um acústico do qual eu estava viciada). A sorte que eu sempre tive apareceu: ela entendeu *The Doors*. Sorriu de leve e disse: "*Entra aí*". Hoje penso, ainda bem que eu não disse Britney Spears!

Lá dentro, explicou-me que havia vaga sim, mas que antes era preciso compreender o funcionamento da casa. Disse-me que ali eram *rock and roll*, que eram uma comunidade, palavra que, naquele contexto, significava sobretudo um sistema minucioso de regras. Havia o dia da faxina, o dia da cozinha; cada uma cozinhava em seu turno, pois não frequentavam o bandejão (restaurante universitário). As compras eram feitas em conjunto; havia, inclusive, o dia do mercado. As funções se sucediam com método administrativo, organizado por tretas anteriores de muitos anos. Convém dizer que eu ainda não tinha vaga alguma. Não fora designada àquele quarto; estaria, como dizíamos, *acochambrada*[4] no quarto. O que estava buscando era uma chance de adaptar-me àquelas regras e, então, enfrentar a sanha burocrática de efetivamente obter a vaga.

A reflexão proposta por Reinheimer (2023) no livro *Desenhando coisas e afetos, a casa que construímos, a casa que nos constrói*, muito ancorada nas formulações de Mary Douglas do artigo *The idea of a home: a kind of space* (1991), insere a casa como uma forma social relacional, processual e moralmente regulada. Nesse enquadramento, a casa se define por sua capacidade de articular vínculos, coordenar presenças e estabilizar sentidos compartilhados ao longo do tempo. Trata-se, assim, de uma comunidade, onde se ensaiam formas de pertencimento, autoridade e exclusão que extrapolam o espaço doméstico e se projetam sobre coletividades mais amplas: a casa como realização de ideias. O lar materializa valores morais, concepções de ordem, hierarquias e noções de correção comportamental. Ao habitar um espaço coletivo, os sujeitos não apenas compartilham infraestrutura, mas também aderem a uma ideia de casa que orienta autorizações e interdições. Conflitos domésticos, portanto, não são

[4] Acochambrar era um termo de uso corrente entre os moradores da residência estudantil para designar o ato de acomodar provisoriamente um estudante em um quarto sem que ele ocupasse oficialmente a vaga. A expressão "tô acochambrado" também era muito comum para designar a condição daquele que permanecia hospedado de maneira informal, aguardando a regularização de sua situação ou a disponibilização de um quarto.

apenas disputas interpessoais, mas embates entre diferentes concepções do que aquela casa deve ser.

E, apesar de tudo ter uma aparência fechada e cheia de regras que o *bichão* (como é chamado quem acabou de entrar) deveria cumprir, também havia muito compartilhamento: "*aí, se você não sabe fazer faxina, a gente ensina; se não sabe cozinhar, a gente faz junto no começo*", porque todo adolescente chega apalermado, dizendo que não sabe fazer nada. E eu não posso negar que realmente foi lá que aprendi a fazer uma boa limpeza. Minha primeira "faxina" no banheiro durou trinta minutos. Passei aquele paninho com desinfetante *mequetrefe*[5] querendo terminar a tarefa e ir beber, ao que Julia me disse quando viu o resultado: "*Meu amooooor, isso não é faxina."*. Ali, tudo era coletivo, a limpeza, a sujeira e os conflitos. Trotes, embates de ideias, atritos de personalidade. Havia uma hierarquia entre o *bichão* e a veterana, que às vezes se manifestava em pequenas violências ritualizadas, quase sempre naturalizadas. Mas essa hierarquia não era fixa. Era móvel, escorregadia. Bastava atravessar certos ritos, sobreviver aos primeiros choques de sair da barra da saia da mãe, para que o lugar ocupado começasse a mudar. No alojamento, essa experiência era intensa. Às vezes bonita, às vezes exaustiva. Estávamos vivendo também um momento de transição da própria universidade. Antes, predominavam as futuras engenheiras, agrônomas, florestais. De repente, começaram a chegar: cientistas sociais, jornalistas, psicólogas. Gente de outra geração, outras ideias, outros jeitos de ocupar o mundo. E isso bagunçava tudo em uma ambiguidade de sentidos.

[5] *Mequetrefe* é aqui empregado no sentido de algo ordinário, pouco eficaz, de qualidade duvidosa. O termo acrescenta à descrição da faxina uma dose de autodepreciação retrospectiva: à época, eu ainda não sabia que aquela passada de pano estava mais próxima de um gesto simbólico de limpeza do que de uma faxina propriamente dita.

**Figura 2-** (1) Fim de tarde no alojamento 109, em 2016; (2) alojamento 101 no mesmo ano, com as portas abertas para o corredor, evidenciando a intensa circulação de pessoas; (3) desenho de 2017 representando Amanda enfeitando a porta do quarto ao lado com margaridas do mato, no dia da defesa de TCC de Fernanda Puchineli.




Fonte: Acervo da autora.

## Transformações institucionais da UFRRJ

Essa transformação no cotidiano do alojamento e na composição dos seus moradores não era fortuita, mas expressão de um processo mais amplo de reconfiguração institucional da UFRRJ. A partir dos anos 2000, especialmente com a adesão ao REUNI, a universidade ampliou significativamente sua oferta de cursos, incorporando áreas das Ciências Humanas e Sociais e diversificando o perfil discente, historicamente vinculado às ciências agrárias (DA COSTA SILVEIRA, 2011). Esse movimento foi acompanhado pela expansão das matrículas, pela adoção de políticas de ação afirmativa e pelo ingresso majoritário de estudantes oriundos de escolas públicas e de famílias de baixa renda, mudando a concepção da universidade que inicialmente foi pensada para uma elite agrária (tendo até a lei do boi em que uma porcentagem de vagas era destinada aos filhos de fazendeiros) e firmando uma universidade mais voltada para profissionalização de jovens das regiões circundantes. Entre 2006 e 2019, a UFRRJ passou de 6.684 para cerca de 24 mil matrículas, praticamente triplicando seu corpo discente, enquanto o número de cursos de graduação aumentou de 28 (2006) para 57

(2016), com forte crescimento nas áreas de Ciências Humanas e Sociais. Em 2009, ano do meu ingresso, 67,2% dos estudantes foram oriundos de escolas públicas e 78,2% possuíam renda familiar per capita de até 1,5 salário mínimo, o que intensificou a pressão sobre as políticas de permanência, especialmente a moradia estudantil. (OLIVEIRA, 2022). Nesse contexto, o alojamento passou a concentrar estudantes de trajetórias sociais, geracionais e acadêmicas distintas, tornando-se um espaço central de convivência, conflitos e construção de pertencimentos (DO NASCIMENTO, 2019). Mais do que infraestrutura, esses espaços operam como dispositivos de hospitalidade pública, nos quais se articulam acolhimento, sociabilidade e redes de apoio fundamentais para a permanência acadêmica (DE MATTOS et al., 2025), ao mesmo tempo em que participam da produção de uma identidade territorial e afetiva própria da UFRRJ, forjada na circulação de corpos, saberes e experiências diversas (LIMA; DA SILVA, 2020). Na Rural, fica muito claro que a experiência do alojamento não se limitava a um espaço de assistência; ela funcionava como um campo de negociações sociais e afetivas, disputado inclusive por aqueles que poderiam optar por outros lugares. O campus, com suas árvores e espaços arborizados, constitui um microcosmo dentro de Seropédica, verdadeiro oásis.

**Figura 3-** Conjunto de fotografias pessoais realizadas na UFRRJ em diferentes anos, reunidas para evidenciar os atrativos da moradia estudantil no campus. A ausência de registros da cidade de Seropédica no acervo pessoal para fazer um comparativo diz muito.



Fonte: Acervo da autora.

Ao retornar para o mestrado, em 2021, fui ávida para encontrar novamente o alojamento, mas agora ele estava quase deserto. A ausência de pessoas transformou o espaço: os corredores frios, a falta de café, a ausência de música e de vozes denunciavam um deslocamento das práticas que antes o animavam. Bater na porta e não encontrar ninguém era também perceber o desaparecimento das rotinas coletivas que estruturavam o lugar. Até a última visita, a porta de entrada para o corredor estava trancada, materializando o esvaziamento. O alojamento, que outrora fora altamente disputado, era agora um campo de memórias e de presenças ausentes. Conversei com algumas estudantes: preferiam ir e voltar todo dia para a casa dos pais ali pela região; outras mais antigas informaram que, após a pandemia, a procura pelo alojamento diminuiu muito e com o vazio propagou-se um sentimento de insegurança. Não cheguei a investigar essas causas. Contudo, me pareceu um contrassenso, pois fazer faculdade é sobre livros, teorias que expandem a cabeça, mas também é sobre convivência. É viver longe dos pais, longe do quarto de sempre, longe do conhecido. É aprender a existir com o que é diferente e, muitas vezes, com o que incomoda.

**Fest Girl, memória e fabulação**

O quarto onde vivi não era exatamente um quarto. Era um organismo vivo, um pequeno sistema de sobrevivência afetiva. Eram três portas sempre abertas, 101, 102 e 109, formando um complexo triangular onde tudo circulava: corpos cansados, colchões, dinheiro emprestado, roupas, comida, segredos. Se alguém precisava dormir, dormia. Se precisava de ajuda, havia. Como sintetiza Patricia Reinheimer (2026) através da ideia inicial de Ingold (2015), as trajetórias femininas carregam consigo a marca das alianças, afetos, amores, compartilhando suas artimanhas com redes de apoio que constroem o mundo como malhas, diferente das trajetórias masculinas que são comumente apresentadas como individuais. Mas, junto com o acolhimento, vinha a cobrança, o olhar atento, a vigilância difusa, a exigência constante de enquadramento. Talvez tenha sido ali, naquele emaranhado de portas abertas, que compreendi que crescer não é apenas sair de casa, mas aprender a habitar espaços coletivos sem desaparecer dentro deles. Uma das obrigações centrais daquele universo era a organização do *Fest Girl*, a última grande festa do período, realizada após a época das optativas. As meninas do alojamento organizavam o evento, que foi conhecida durante alguns anos como a única festa feminista da Rural. Se, nos primeiros momentos, o *Fest Girl* se vinculava a um feminismo mais liberal, centrado sobretudo na liberdade sexual e na afirmação da posição da mulher, gradualmente passou a incorporar discussões sobre classe, raça e desigualdade, aproximando-se de um feminismo interseccional. Essa transformação pode ser observada, inclusive, nas camisas da festa. Em cada edição, uma mulher estampava o evento. A primeira camisa, Betty Boop foi em 2005; depois, imagens de mulheres sem referência a uma figura específica; em seguida, nomes como Janis Joplin, Rê Bordosa, Rita Lee, Dorothy, Carmen Miranda, Elis Regina, Gal Costa, até chegar a Dilma Roussef, Carolina Maria de Jesus, Tina Turner, Dercy Gonçalves, Elza Soares, Dona Ivone Lara. Também se percebe uma mudança estética significativa. As primeiras camisas eram bastante rudimentares. Com a entrada de estudantes de Belas Artes e o acúmulo de experiências com tecidos, empresas de serigrafia e diferentes processos de produção, os desenhos foram se tornando mais elaborados. Entre erros e acertos, constituiu-se um saber prático que não apenas aprimorou a qualidade das estampas, mas também passou a incorporar a assinatura de quem as produzia. Em 2019, por exemplo, duas das camisas foram desenhadas por PV Dias, artista paraense já consagrado

internacionalmente. Destaco, ainda, a arte comemorativa dos trinta anos do *Fest*, criada por Pamela Simioni, ex-moradora do quarto 109. A composição representa a sala dos nossos quartos, um espaço compartilhado de convivência, e traz, sobre a mesa, um quadro com o desenho de Mary Brow, companheira que, embora não tenha estudado na Rural, teve seu filho como estudante e chegou a morar por um período no quarto. Mary havia falecido naquele mesmo ano em que comemorávamos o trigésimo *Fest*. A presença da imagem dela, junto à representação da nossa sala, confere à arte uma dimensão especialmente simbólica. Nesse desenho enxergamos afeto e vínculos que se constituem para além da experiência universitária, torna-se, assim, parte de uma narrativa coletiva de convivência.

**Figura 4 -** (1) Camisetas do evento Fest Girl em diferentes edições; (2) fotografia de 2011, durante o evento, com participantes segurando exemplares antigos utilizados na decoração; (3) artes produzidas por PV Dias para as camisas de 2019, com representações de Ivone Lara e Tina Turner; (4) estampa comemorativa da trigésima edição, em 2017, executada por Pamela Simioni, moradora que na época fazia o curso de Belas Artes da UFRRJ.




Fonte: Acervo da autora.

Para Rocha e Eckert narrar essas histórias é construir um patrimônio etnológico que se transforma em espaço afetivo e poético, lugar de destemporalização do tempo. Para as autoras, o espaço não é apenas um suporte físico; ele participa ativamente da

forma como os sujeitos sentem, lembram e constroem quem são. No caso do espaço urbano, e por extensão do alojamento universitário, o imaginário atua como força organizadora, oferecendo uma sensação de estabilidade identitária mesmo diante da instabilidade da vida social. A memória coletiva, nesse sentido, pertence ao domínio de uma função fantástica, insubordinada à ação corrosiva do tempo. É por meio dela que se torna possível o retorno aos tempos vividos e a construção de uma continuidade simbólica que organiza a descontinuidade das lembranças empíricas, assegurando à experiência humana uma sensação de permanência (ROCHA; ECKERT, 2013: 32). Assim, a memória coletiva constitui a base do sentimento de pertencimento, fundamental para a continuidade do corpo coletivo de uma comunidade urbana, fazendo das formas de vida social depositárias de sentido para seus habitantes. É nesse quadro que o alojamento se afirma não apenas como moradia, mas como corpo coletivo. As práticas cotidianas, regras, rituais, festas e desordens produzem sentidos compartilhados e sustentam processos de identificação. Como observam Rocha e Eckert (2013), o nosso eu interior descobre seu lugar no mundo ao participar da identidade de uma coletividade; toda identidade se concretiza por meio da participação na cultura, e os próprios conceitos de identidade e cultura emergem conjuntamente. No alojamento, aprendia-se a ser estudante, moradora, parte de um grupo, pertencimentos que não eram dados, mas negociados diariamente.

A organização do *Fest Girl* tornava visível esse processo. Articular um evento que, em geral, acontecia na CAUR, espaço de convivência e de eventos do Centro Acadêmico da Universidade Rural, e que, em algumas edições, precisou ser deslocado por diferentes impedimentos, exigia negociações, por vezes diretas até com a reitoria. Em uma dessas ocasiões, obtivemos autorização para realizá-lo em frente à prefeitura, dentro da própria Rural. Um processo de ocupação de espaços com festa. Reunir músicos, montar a estrutura e fazer tudo isso sem recursos financeiros, apoiando-se exclusivamente no chamado *sambarilove ruralino*[6], constituía um exercício coletivo de autonomia, articulação e de construção de uma identidade narrativa. Para que isso fosse possível, as histórias precisavam ser constantemente contadas e recontadas.

[6] *sambarilove ruralino* era uma expressão dada a ideia de um fazer-ruralino: uma mistura da malandragem carioca com a hospitalidade mineira, capaz de transformar improviso em competência e acolhimento em estratégia de sobrevivência. Uma espécie de superpoder social.

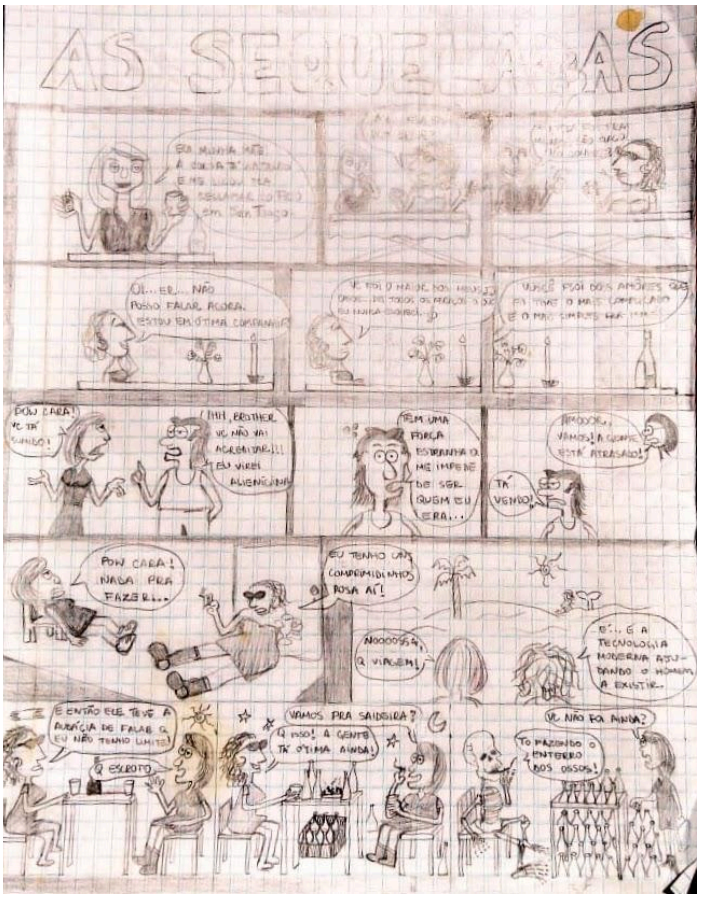
**Figura 5 -** (1) Registro do primeiro Fest Girl, realizado em 2005 no alojamento, cada quarto era um ambiente da festa; (2) e (3) fotografias de edições posteriores realizadas no CAUR.



Fonte: Acervo da autora.

Havia todo um folclore doméstico e a fabricação do comum através dessas festas ou excessos. Tudo operava como um sistema de histórias coletivo, no qual episódios vividos, mal compreendidos ou amplificados pela memória passavam a constituir referências identitárias. O *complexo* (como chamamos os três quartos) aparece, assim, como um território simbólico próprio com regras flexíveis, personagens recorrentes e uma ética interna. Como Verônica (ex moradora do 102) sintetiza: "*O complexo só atraía maluco, foi assim que fui parar lá*". Não se trata de autodepreciação, mas de reconhecimento: o "maluco" aqui é o sujeito que quer viver em outras regras, então, narrar era uma forma de existirmos juntas sendo esse ato de lembrar sempre coletivo. As histórias nunca vêm sozinhas: uma puxa a outra, corrige, exagera, acrescenta detalhes. "*Não sei quanto tempo exatamente se passou*"; "*Quer dizer, acho que foi assim*". A incerteza não enfraquece o relato, ela o fortalece. O esquecimento parcial é parte do estilo poético do grupo. Algumas dessas histórias viravam tirinhas cujo título era A*s sequeladas*, infelizmente, das primeiras tirinhas produzidas, temos apenas a primeira com conservação ruim.

**Figura 6** - primeira tirinha: As Sequeladas desenhada. Data de 2010 e narrava ocasiões e piadas que aconteciam no cotidiano.




Fonte: Acervo da autora.

Mas as mais recentes consegui escanear algumas...como a do gato... um dia, apareceu uma menina da Bahia pedindo vaga no quarto. Discurso bonito, energia boa, *vibe flower power*. O detalhe: um gato no colo, recebendo carinho constante. Quando perguntaram onde o gato ficaria, ela respondeu com serenidade absoluta: *Ô flor, fica tranquila. Meu gato é reikiano.* Silêncio. Ela explicou que o gato era iniciado em Reik, que os fluidos dele eram curativos, e que, portanto, não haveria problema algum. No fim, indicaram um quarto pacifista e tudo deu certo. Mas a frase ficou. Durante meses, tudo no *complexo* passou a ser explicado com a sentença definitiva: "*não tem problema é fluido reikiano*".

**Figura 7 -** Tirinha do caso "gato reikiano", pertencente à série As Sequeladas.




Fonte: Acervo da autora.

O gato nos conecta a outro folclore o do *Resgate da Panela de Pressão*. Luar era um gato preto, que estava mal, então algumas meninas o acolheram, só que nosso quarto de alojamento não comportava um gato, era tudo muito fluido e aberto para um compromisso desse tipo e quando finalmente apareceu alguém para adotá-lo, a despedida virou comemoração. Pâmela chegou triunfante com duas garrafas de conhaque Presidente e uma Coca-Cola. Era um dia quente, fim de semana, o tipo de tarde que pede decisões ruins. Pois no final de semana, a Rural ficava extremamente vazia. Depois da primeira garrafa, alguém lembrou da panela de pressão. E da vassoura. Ambas presas no 102 fechado há dias, porque as moradoras tinham viajado. Olharam para a porta. Olharam uma para a outra. A ideia surgiu. Uma cadeira no corredor, um salto da Pâmela (nossa integrante paulista de belas artes e professora de ioga), e pronto: havia uma entrada improvisada pelo vão em cima da porta. A Débora, caiçara estudante de licenciatura do campo, tentou ir atrás, mas ficou entalada, uma perna no quarto, outra no corredor, o corpo suspenso entre o possível e o ridículo, as outras riam sem conseguir ajudar. A missão foi um sucesso. Panela resgatada. Vassoura salva. Farra comemorativa

feita com a panela como se fosse um troféu olímpico. No dia seguinte, a ressaca chegou acompanhada de hematomas épicos nas coxas da Débora.

**Figura 8 -** (1) Aquarela rápida feita no dia como provocação ao quarto 102 e (2) desenho da Flavinha segurando seu grande troféu: a panela de pressão! Naquele dia teve feijão.



Fonte: Acervo da autora.

Pensando sobre todas essas construções, Rocha e Eckert (2013) compreendem os espaços urbanos como portadores de uma dimensão fabulatória. Eles guardam mistérios, abrigam segredos e deixam o domínio da indiferença para se tornarem expressão do poder do pensamento. As cidades comportariam, assim, topologias fantásticas, reveladas pelos habitantes no ato de narrar, em uma dialética temporal na qual o tempo pensado e o tempo vivido se sobrepõem (ROCHA; ECKERT, 2013: 23).

Relato da Vanessa, Vav Floresteira, minha outra veterana junto da Julia,

> Eu conversei com a Lagarta (Fernanda), e ela me repassou a memória dela. Nesse sentido, ela deu a dica de conversar com várias amigas daquele período. Ela lembrou que realmente foi uma das fundadoras e que o Complexo, pelo que ela entende, começou na primeira festa, o primeiro fest girl, que surgiu a partir da comemoração dos aniversários das amigas que faziam aniversário antes de julho: ela mesma (Lagarta), Mary Brown (que não morava no quarto era mãe de um aluno mas frequentadora assídua) e Aurora. Havia ainda mais uma menina, cujo nome ela não lembra, e depois se

> juntou também uma aniversariante do 102. Assim, acabaram se reunindo os quartos 101, 102 e 109. Eu achava que eram apenas o 101 e o 109, mas não: foi essa junção que marcou o início, nesse momento de celebrar uma festa entre as aniversariantes. Houve também a participação de um daqueles amigos que a gente sempre tem, que esteve presente na história do Complexo, e que sugeriu o nome fest girl. Ela não lembra se foi o Dick, o Lulu ou o Bola 7, mas eu tenho a impressão de que foi o Dick. Enfim, eu não estava lá nesse momento. Depois, elas foram comemorar esse aniversário, e foi a partir daí que começou toda essa fraternidade dos quartos, que surgiu justamente através de uma festa de aniversário. Ela também comentou que participa de um grupo das veteranas mais antigas e que vai trocar essa ideia com as meninas de lá. A partir disso, a gente pode levantar os nomes, eu pedi os nomes da época, e seria interessante procurar essas pessoas e conversar com elas para resgatar as memórias. A partir desse conjunto de relatos, você consegue chegar a um consenso e tirar suas análises, sabe? É isso, Adri. Um beijo grande, espero que esteja tudo bem por aí. Saudade.

Nessa fala podemos ver vários indícios do que Halbwachs nos demonstra de como o tempo da memória é socialmente construído. Em nenhum desses relatos (e em muitos outros que sei contar com riqueza de detalhes) eu não estava. Mas sei desse saber compartilhado e de alguma forma isso molda também minha identidade. Nesse relato vemos que as próprias contadoras da história sugerem conversar com várias pessoas, fazem esforço pra lembrar, mas "*talvez não seja assim*", acabam contactando outras memórias, lembrando junto das situações, mas acreditam ser importante resgatar essas memórias. Foi assim também que Renata começou seu relato o qual irei esmiuçar mais abaixo...

> Oi, aqui é *Renatona*, eu fiz Floresta, morei na 101 de 1993 a 2000. Vou tentar lembrar um pouco do começo do *Fest Girl*, porque a memória já não está essa maravilha, né? Conversei com algumas pessoas e a gente estava na dúvida sobre o primeiro ano. Não sei se foi 2000 ou 2001, não tenho certeza.

A hesitação de Renata quanto ao ano de origem do *Fest Girl* evidencia que a memória não se apresenta como um arquivo individual estável, capaz de restituir o passado de maneira integral. "*Não sei se foi 2000 ou 2001*", afirma, depois de mencionar que conversou com outras pessoas sobre a questão. A lembrança é, assim, reconstruída na relação com aqueles que compartilharam a experiência. Mais do que

recuperar uma data exata, esse movimento da depoente revela a necessidade de recorrer ao grupo para recompor aquilo que permanece da experiência passada. Em termos halbwachianos, a memória individual encontra no grupo as referências que tornam possível sua reconstrução. Para o autor, há a necessidade de uma comunidade afetiva, pois a memória individual depende da memória coletiva e do vínculo com um grupo social. Ele exemplifica com uma viagem feita com amigos: algumas lembranças só existem em relação aos outros, enquanto outras, mais pessoais, surgem sem a participação deles. No entanto, mesmo essas memórias individuais se apoiam, de forma indireta, nas experiências compartilhadas e na estrutura do grupo. O autor enfatiza que, para que lembranças sejam efetivamente reconstruídas, não basta a recordação isolada; é necessário que haja um fundo comum de experiências e referências sociais, permitindo que as memórias individuais se conectem com as dos outros. (1990: 33-36)

> Sei que a gente começou a conversar a respeito um tempo antes, a fazer planos. Os meninos faziam festas na sacada, no corredor, festas com todo mundo, com as portas abertas e tal. Quando a gente fazia festa no quarto feminino, tinha que ser dentro do quarto, de porta fechada, para não incomodar ninguém. E, como o 101 sempre foi muito movimentado, sempre teve uma frequência intensa de gente, muitos amigos, muita gente, começou a ficar meio apertado. Aí, um dia, a gente estava conversando: "*Ah, por que a gente não tenta fazer uma festa no corredor, que nem os meninos fazem?*" E aí começou todo o processo. O que eu lembro é que a gente marcou numa sexta-feira, acho que era final de período, e avisou todas as moradoras. Juntamos os quatro quartos que eram mais próximos e de frente uns para os outros, o 101, 102, 109, 110. Fomos a todos os outros quartos, batemos em todas as portas, avisamos e marcamos a festa para uma sexta-feira. Tenho quase certeza de que era final de período, então não tinha tanta gente assim. E a gente fez a festa no corredor. Os quatro quartos ficaram com as portas abertas: a banda ficou no 109, a bebida acho que ficou no 101 ou no corredor... Não lembro de muitos detalhes. Eu vou procurar com mais calma. Sei que tenho essas fotos. E aí foi isso. A ideia era juntar os nossos amigos, a nossa galera, e fazer uma festa no corredor do feminino. Foi daí que surgiu o *Fest Girl*. O nome, inclusive, foi dado por um amigo. Uns dizem que foi um, outros dizem que foi outro. Não vou dizer exatamente quem foi porque não tenho mais essa certeza. Mas começou com alguém falando: "Ah, festa das meninas". "A festa das girls". E aí virou *Fest Girl* e ficou. A partir daí vieram as camisas. Eu já tinha me formado, mas trabalhava em São Paulo e sempre

> tinha o *Fest Girl*. Eu dava o meu jeito e ia pra Seropédica. E a gente criou aquilo justamente por conta dessa ideia de fazer uma festa no corredor feminino, porque os meninos podiam e a gente não podia, e deu super certo.

O espaço não é simplesmente cenário. O corredor, a sacada, os quartos e as portas abertas ou fechadas organizam diferenças entre grupos. Há uma memória de uma experiência feminina no alojamento que se constitui em relação a outro grupo, o masculino. A própria origem do *Fest Girl* aparece como uma resposta a essa diferença: *"Ah, por que a gente não tenta fazer uma festa no corredor, que nem os meninos fazem?", "os meninos podiam e a gente não podia"* Então, o *Fest Girl* também é uma apropriação de um espaço-prática. O corredor, passa a ser reivindicado pelas mulheres e com a ajuda dos amigos homens. Halbwachs demonstra que o espaço não é um suporte, ele recebe a marca do grupo e vice-versa. (HALBWACHS, 1990: 133). O corredor atua como a transição do quarto em direção aos outros espaços e sujeitos, acompanha, portanto, uma mudança na própria escala do grupo: o que antes se restringia ao âmbito privado do quarto passa a ocupar uma área compartilhada. O espaço físico participa ativamente da constituição dessa experiência coletiva e de sua posterior rememoração. Assim, a memória do *Fest Girl* conecta-se indissociavelmente ao lugar onde foi gestada, um ambiente que moldou, por décadas, a forma como as gerações seguintes de moradoras habitariam esse corredor de portas abertas.

**Figura 9** - O corredor do F2 como espaço de convivência, no primeiro Fest Girl em 2000 e depois em diferentes momentos (e gerações) até 2019.



Fonte: Acervo da autora.

Renatona continua seu relato:

> Enquanto eu frequentei o *Fest*, que era a nossa galera, era no quarto. No décimo *Fest Girl* que eu fui, já foi na CAUR. Aí já mudou um pouco a configuração e perdeu a essência para mim. As meninas que estavam comigo também tiveram a mesma sensação. E, nesse décimo *Fest*, nós já fomos com as nossas crianças. A gente deixou as crianças dormindo na mala da Parati e a gente foi pra esbórnia *Fest Girl* na CAUR. Mas mudou muito, porque aí a festa abriu para a Rural inteira. Antes eram só os amigos do 101, do 109, do 102, do 110. Depois abriu para geral. Tinha cerveja vendida, pulseirinha, umas coisas que não eram exatamente o que a gente tinha pensado no começo. O que a gente tinha pensado era curtir com nossos amigos com mais conforto, com mais espaço, usando o corredor. E é isso.

Como já saliente, para Halbwachs, a permanência dos espaços ajuda a manter a continuidade dos grupos e de suas memórias. Mesmo quando as pessoas mudam, o espaço continua ali, guardando marcas das experiências vividas. Por isso, as mudanças no espaço também podem marcar diferentes momentos da história de um grupo. O autor mostra ainda que a memória coletiva está ligada aos lugares onde as pessoas vivem e convivem. Ruas, casas, bairros e outros espaços fazem parte das relações sociais e das lembranças construídas ao longo do tempo (HALBWACHS, 1990: 132-134). Essa ideia pode ser pensada também para o alojamento da Rural. Embora não seja uma cidade, o alojamento, com seus quartos, corredores, regras, grupos e formas próprias de ocupação, constitui um espaço institucional importante de convivência e de construção de tradições. As estudantes mudam, mas os hábitos podem permanecer enquanto outras estudantes tiverem contato com essas formas de pertencimento. Com esse mote sobre permanências e impermanências, podemos entender, com Halbwachs, como o sentimento individual vai se amalgamando ao espaço. Seguindo com o relato da Renatona:

> O 101 é maravilhoso. Tenho ele tatuado. Foi uma das melhores épocas da minha vida. A gente era muito, muito feliz no quarto. Quando eu entrei, eu peguei três gerações de 101. Quando eu entrei, as minhas veteranas foram saindo, aí a mulherada que foi meio que entrando comigo e depois que as minhas veteranas saíram e ainda peguei as *bichos*, ainda um pedacinho, porque eu morava em Seropédica depois de formada. Morei em Seropédica um tempo, então convivi com a galera durante um bom período. Quando eu

> entrei, a gente tinha cozinheira para fazer a nossa comidinha. A gente *rachava* tudo. Tudo no 101 era dividido. Toda a comida era dividida, os armários sempre foram abertos. Nunca teve cadeado em armário, tranca em geladeira, nome em pote, nada disso. A gente sempre dividiu tudo. E sempre funcionou super bem. A gente era bem chato para deixar alguém entrar. A gente tinha as nossas avaliações. Não era fácil morar no 101, mas era muito bom. E eu espero que continue para todo sempre, que o *Fest Girl* continue. E é isso. Eu resumi num podcastzinho básico. Beijos para todas.

"*O 101 é maravilhoso. Tenho ele tatuado*." A fala de Renata sintetiza como o corpo atua como extensão do espaço físico: o quarto não é apenas lembrado, mas verdadeiramente incorporado. Ele opera como o que Halbwachs (1990, p. 142) conceitua como quadro espacial, um suporte relativamente estável no qual relações, práticas e afetos se sedimentam. São as vivências tecidas naquele espaço que o tornam memorável. "*Quando eu entrei, eu peguei três gerações de 101* [...]*as minhas veteranas foram saindo, aí a mulherada que foi meio que entrando comigo e depois que as minhas veteranas saíram e ainda peguei as bichos...*" O quarto é uma moldura de continuidade entre gerações, permitindo que diferentes turmas se percebam como parte de uma mesma história social.

Ademais, o espaço material inscreve uma forma específica de organização coletiva e solidariedade cotidiana: "*Tudo no 101 era dividido. Toda a comida era dividida, os armários sempre foram abertos. Nunca teve cadeado em armário, tranca em geladeira, nome em pote, nada disso.*" Aqui aparece algo que o autor permite perceber muito bem: o espaço material incorpora uma determinada forma de organização social. (HALBWACHS, 1990, p. 134-135). Armários abertos, ausência de cadeados, comida compartilhada, sem nomes nos potes: são objetos e práticas materiais que expressam uma determinada relação entre os moradores. O interessante é que Renatona não precisa explicar teoricamente o que era aquela comunidade. Ela a descreve através de suas coisas. A memória do 101 é também uma memória de seus objetos e de suas formas de uso. Essas características aparecem como indícios de uma determinada organização coletiva.

"*A gente tinha as nossas avaliações*" a comunidade, mesmo que afetiva, não era simplesmente harmônica. Esse trecho impede uma romantização do 101: "*A gente era bem chato para deixar alguém entrar. A gente tinha as nossas avaliações. Não era fácil*

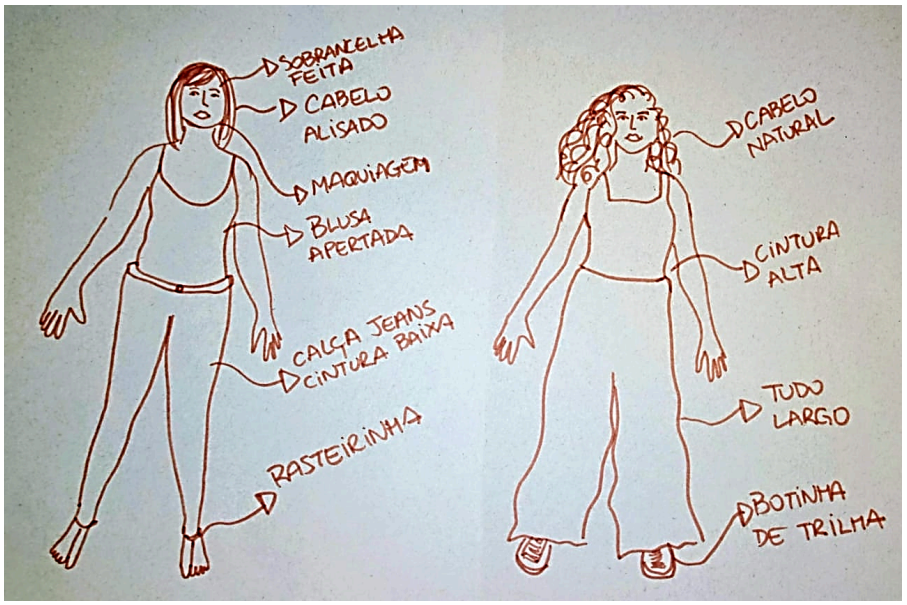
*morar no 101, mas era muito bom*." O grupo era acolhedor internamente, mas tinha mecanismos de seleção e controle de pertencimento. O sentimento de pertencimento não eliminava as fronteiras; ele dependia delas. O "nosso" implica um "fora. "*A gente era bem chato para deixar alguém entrar*", afirma. A mesma abertura interna descrita pela ausência de cadeados e pela partilha dos bens coexistia, portanto, com uma separação anterior a quem iria aderir aqueles costumes.

**Organização moral da casa**

Para Halbwachs (1990) e Rocha e Eckert (2013), tempo e espaço são fundamentais para a memória, pois são eles que organizam os quadros sociais nos quais as lembranças se fixam. Ao lembrar, as pessoas criam tempos e espaços específicos ligados à experiência vivida, e é nesse processo que a memória coletiva se forma, reunindo acontecimentos compartilhados. "A vida urbana é descrita pelos sujeitos-personagens que narram as suas experiências cotidianas nas cidades modernas, superpondo os tempos imaginados a partir de um fragmento vivido" (Rocha e Eckert, 2013: 29). Nesse sentido, os espaços podem ser interpretados por meio de suas "regiões morais" e "províncias de significado", reveladas pelas falas e pelos itinerários cotidianos de seus habitantes (Rocha e Eckert, 2013: 220). O tempo da memória é elaborado a partir das identidades, redes e instituições mediadas pelo cotidiano. O esquecimento ocorre quando essas relações se rompem ou quando determinadas ideias deixam de ter importância para a ação coletiva. A memória do *Fest Girl* narrada por Renatona não se organiza em torno de uma festa, mas em torno de uma comunidade e dos espaços que essa comunidade ocupou. O que aparece como uma história de festas é, nesse relato, uma história de deslocamentos: do quarto para o corredor, do corredor para a CAUR, da "*nossa galera*" para a Rural inteira. A transformação espacial acompanha a transformação do grupo e, consequentemente, transforma também aquilo que pode ser reconhecido como a "essência" da experiência. Mesmo com todos os excessos narrados anteriormente, era o cotidiano que nos moldava, silencioso e persistente. Nas roupas que usávamos, nos modos de compartilhar ideias, nos objetos que ocupavam o espaço comum. Como lembra Reinheimer (2026), objetos, roupas e ambientes domésticos constituem estilos de vida, mediando relações, identidades e performances coletivas. No

alojamento, a ausência de TV, o sofá vermelho que, no início, me parecia horroroso e que depois passei a achar deliciosamente almodovariano[7], o café que eu tomava *melado* e, aos poucos, aprendi a tomar sem açúcar, e até a fase em que todas se tornaram vegetarianas faziam parte das nossas formas de sociabilidade. Pequenos rituais incorporados gradualmente ao folclore interno. A vestimenta *pouco arrumada* assumia uma dimensão ritual e performativa, capaz de sinalizar pertencimento, tanto geracional quanto político.

**Figura 10** - banho de alojamento! Em menos de um semestre eu desfilava um novo estilo (ainda bem) pelos bosques da rural.



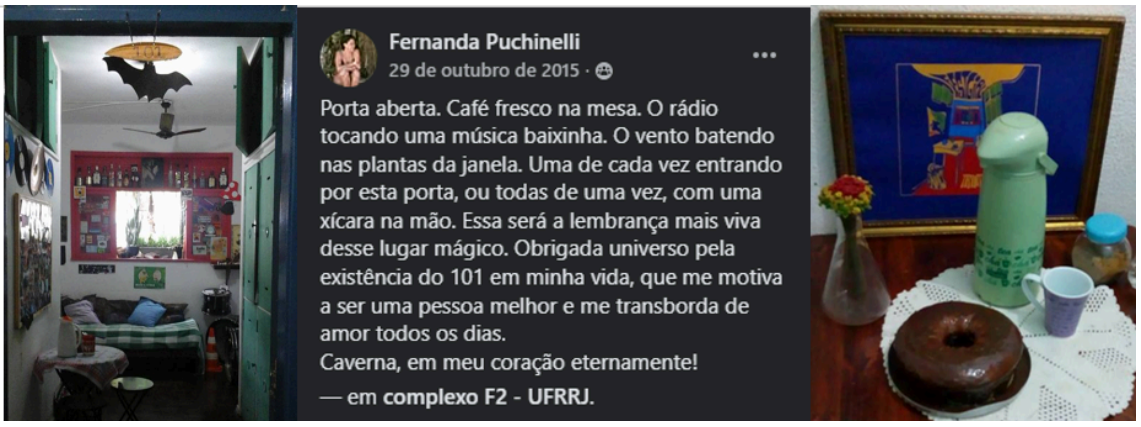

Fonte: Acervo da autora.

Um exemplo dessa formação cotidiana são as lembranças nostálgicas com o café. Nas narrativas do complexo, o café não aparece como um simples hábito alimentar, mas como um marcador simbólico capaz de condensar tempo, espaço e relações sociais. Ele surge como imagem de desejo e de retorno imaginado a um recinto comum: "*eu queria agora estar ouvindo vinil no 109, o Lucas apertando um cigarro pra nós, rolando um rango gostoso no 102, um café quentinho saindo no 101…*". A enumeração de lugares, pessoas e gestos revela que o café não está isolado; ele compõe uma cena coletiva, sensorial e afetiva. Esse tipo de evocação provoca respostas

[7] é uma referência ao cineasta espanhol Pedro Almodóvar, conhecido pelo uso de cores saturadas e contrastantes, cenários intensos e uma estética visual marcada pelo excesso e pelo drama.

corporais e emocionais imediatas, a memória do café é sentida no corpo. Esse ritual está inserido em uma dinâmica de circulação contínua de pessoas: "*aquele entra e sai de gente falando pra caramba… alguém voltando com paiero do padeiro*[8]*, alguma criança chorando no corredor*". Nesse fluxo, o café funciona como ponto de ancoragem, algo que permanece enquanto tudo se move. Mesmo figuras periféricas à convivência íntima, como o segurança, são incorporadas ao ritual: "*o guarda vindo comer bolo e elogiar o som maneiro*". O café, sempre convidativo, dilui fronteiras entre "dentro" e "fora" produzindo uma sociabilidade ampliada. Todos sabiam que podiam passar no complexo para tomar *um cafezin*. A memória coletiva se fortalece também pela partilha do que não foi vivido por todos igualmente. Amandinha, que dorme enquanto a noite acontece, acorda integrada ao grupo por meio do café: "*dormiu na festa e acordou tomando café com a gente perguntando o que rolou durante a noite*". O café atua, aqui, como dispositivo narrativo, permitindo que as experiências circulem e se tornem comuns, mesmo para quem não esteve presente em todos os momentos. Fazer café torna-se, assim, sinônimo de cuidar da rede. O momento partilhado exige presença, assim como outras práticas do grupo.

**Figura 11 -** (1) Foto do 101 mostrando a mesa com garrafa térmica de café e porta aberta para o corredor, evidenciando a permeabilidade entre espaço privado e coletivo; (2) relato de Fernanda, ex-moradora do alojamento 101, publicado em rede social em 2015; (3) Foto da mesa do 109, com quadro que é o teste de impressão de estampa produzido por Pamela em 2017.




Fonte: Acervo da autora.

[8] Figura mítica que ficava no corredor do alojamento masculino vendendo bala, cigarra e biscoito. Ironicamente, não vendia pão.

## Conclusão

Talvez seja possível dizer, ao fim, que a casa, este conjunto de paredes, objetos, vozes e silêncios, não abriga vidas, mas as fabrica lentamente. No *Complexo*, tornar-se parte do espaço significava aprender seus ritmos, reconhecer os gestos mínimos que, dia após dia, davam forma a um modo particular de estar junto. Assim, seguindo Reinheimer (2023), compreende-se que a identidade não se instala de uma vez, nem se impõe; ela se infiltra, discreta, no corpo e na memória, enquanto se compartilham cafés, roupas, horários, incômodos e afetos. Pertencer, ali, era uma prática contínua, uma disposição para viver segundo a cadência que a casa sustentava. A exclusão de certas pessoas, seja por escolha própria, seja pela recusa do grupo, não representa apenas a saída de um espaço físico, mas a perda do direito de participar da narrativa comum que aquele lar produz sobre si mesmo. Trata-se, portanto, de uma dimensão ética e performática do cotidiano.

A memória, como nos lembra Halbwachs (1990), não repousa no interior isolado de cada sujeito. Ela se apoia nos outros, nos lugares, nos hábitos compartilhados, no caso do *Complexo*, o tempo não se organiza em linhas retas, mas em retornos: lembranças que reaparecem, cenas que se sobrepõem, fragmentos que insistem. O vivido e o pensado se misturam, e é nessa mistura que a experiência ganha espessura. Rocha e Eckert (2013) nos ajudam a perceber que esses espaços são também lugares de fabulação. O Complexo, assim como a cidade, transforma-se em território imaginado, tecido por narrativas que excedem sua materialidade. As histórias do *Fest Girl* revelam como o ordinário se torna simbólico, e como, a partir do cotidiano, os sujeitos produzem sentidos duráveis sobre quem foram e sobre quem se tornaram. Mesmo depois do fim do espaço, algo dele permanece: uma forma de lembrar, de narrar, de reconhecer-se. É nessa duração sutil, feita de restos, afetos e repetições, que o *Complexo* continuará a existir.

**Figura 12** - Fotografias na escada de entrada ao F2: (1) registro durante o primeiro Fest Girl, em 2000; (2) imagem realizada no dia seguinte à última edição do evento, em 2023.



Fonte: Acervo da autora.

## Referências

DA COSTA SILVEIRA, Ana Lúcia. *A profissionalização ilusória das massas: o Reuni e a UFRRJ como exemplos*. O Social em Questão, Rio de Janeiro, n. 25/26, p. 303-321, 2011.

DE MATTOS, Kaiza Binotti; CESAR, P. H.; FRANK, F. B.; VERAS, O. do N.; MOREIRA, S. A. *Hospitalidade pública no alojamento estudantil da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*. Revista DELOS, s.l., v. 18, n. 63, p. e3802, 2025. Disponível em: https://ojs.revistadelos.com/ojs/index.php/delos/article/view/3802. Acesso em: jan. 2026.

DO NASCIMENTO, Patrícia Lima. *Trabalho, educação e assistência estudantil: reflexões sobre o convívio discente no alojamento universitário e seus desdobramentos na permanência acadêmica.* Humanidades & Inovação, Palmas, v. 6, n. 9, p. 197-201, 2019.

DOUGLAS, Mary. *The idea of a home: a kind of space*. Social Research, New York, v. 58, n. 1, p. 287-307, 1991.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *A narrativa e a captura do movimento da vida vivida.* Iluminuras, Porto Alegre, v. 47, p. 1-18, 2002. Disponível em: http://www.iluminuras.ufrgs.br/artigos/2004-09-movimento-da-vida-vivida.pdf. Acesso em: jan. 2026.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Revista dos Tribunais, 1990.

INGOLD, Tim. Estar vivo. *Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 2015.

OLIVEIRA, Olivia Chaves. *Política de cotas e modificações no perfil socioeconômico e cultural do estudante da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.* In: LOPES, Laura Corsini; SOUZA, Josaviera de; RODRIGUES, Dorie Edson do Socorro (org.). Educação como prática de liberdade: políticas, trabalho e educação. Manaus, FUA; ANPED, 2022. p. 173.

REINHEIMER, Patricia. *Identidade nacional como estratégia política*. Mana, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 153-179, 2007.

REINHEIMER, Patricia. *Os tecidos de Olly e alguns vestígios da urdidura na tecelagem do mundo.* dObra[s] – revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda, [S. l.], v. 19, n. 46, p. 116–137, 2026. DOI: 10.26563/dobras.v19i46.1980. Disponível em: https://dobras.emnuvens.com.br/dobras/article/view/1980. Acesso em: 23 set. 2026.

REINHEIMER, Patricia et al. (org.). *Desenhando coisas e afetos: a casa que construímos, a casa que nos constrói*. 1. ed. Florianópolis, Renunciado Publicações, 2023.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. *Etnografia da duração: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas*. Porto Alegre, Marcavisual, 2013.

# Da escravidão à imprensa: a trajetória da nordestina Joanna Maria do Rozario Costa (1828–1891)

*From slavery to the printing press: the trajectory of Joanna Maria do Rozario Costa (1828–1891), a woman from northeastern Brazil*

**Aldenize da Silva Ladislau**
Universidade Federal da Paraíba, Brasil
João Pessoa, PB
denize.silva2015@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0000-4003-9055

*Recebido em: 17 de abril de 2026*
*Aceito em: 22 de julho de 2026*

**Resumo:**

A capital da Província da Parahyba do Norte foi local de uma experiência subversiva conduzida por Joanna Maria do Rozario Costa. Ela que nasceu escravizada, após o falecimento do companheiro, o tipógrafo José Rodrigues da Costa, se torna uma das principais administradoras dos negócios da produção de impressos, inclusive de jornais. Assim, a partir da sua trajetória pretende-se investigar a atuação na direção do periódico O Publicador que circulou na segunda metade do século XIX, bem como sua administração como co-proprietária da Tipografia deixada como herança aos seus filhos. Para tanto, será feito um cruzamento de dados obtidos nas fontes: jornais, registros de batismo e óbito e processos judiciais. O referencial teórico utilizado trata da presença das mulheres na imprensa do século XIX, a partir dos estudos da História Cultural, das Mulheres e Imprensa. São de grande utilidade as pesquisas de Constância Duarte (2017), Socorro Barbosa (2009), e Thayná Peixoto (2023), que trabalham os impressos como fonte e/ou objeto de estudo.

**Palavras-chave:** Mulheres. Imprensa. Século XIX.

**Abstract:**

The capital of the Province of Parahyba do Norte was the site of a subversive experiment led by Joanna Maria do Rozario Costa. Born into slavery, after the death of her partner, the typographer José Rodrigues da Costa, she became one of the main administrators of the printing business, including newspapers. Thus, based on her trajectory, this study aims to investigate her role in directing the periodical O Publicador, which circulated in the second half of the 19th century, as well as her administration as co-owner of the printing press left as an inheritance to her children. To this end, data obtained from the following sources will be cross-referenced: newspapers, baptismal and death records, and court proceedings. The theoretical framework used deals with the presence of women in the 19th-century press, based on studies of Cultural History, Women, and the Press. The research of Constância Duarte (2017), Socorro Barbosa (2009), e Thayná Peixoto (2023), who use printed materials as a source and/or object of study, is of great use.

**Keywords**: Women. The press. 19th century.

## Introdução

Falar de gente negra, escravizada, atuando no espaço que por muito tempo foi dominado pela gente branca, livre e masculina, é um exercício historiográfico que demanda uma metodologia específica. Isso porque quando se trata de fontes relacionadas às pessoas negras, sobretudo mulheres, a escassez e a dispersão de fragmentos sobre suas trajetórias de vida tomam conta da pesquisa. Por um longo tempo, suas experiências de vida foram transformadas em "aspectos de existência ofuscados pelo trabalho compulsório" (Davis, 2016: 19). Existindo em tal zona do não ser (Fanon, 2020). Neste caso, as experiências vivenciadas por Joanna foram localizadas em um ambiente público por fazer parte do corpo editorial e administrativo de uma empresa onde eram produzidos diversos impressos, sobretudo, jornais.

Para acessar sua história de vida, adotou-se como procedimento metodológico a análise de diferentes fontes. Nos jornais da Paraíba, seu nome circulou no periódico *O Publicador* (1864-1889) e em *O Estado da Parahyba* (1891). Ambos eram impressos na Typografia dos Herdeiros de José Rodrigues da Costa. No primeiro, ela atuou de forma ativa em questões administrativas do jornal, como cobrar ao Tesouro Provincial pelo pagamento das publicações que fazia para o governo vigente da época. Já no segundo, foi descrita como co-proprietária da empresa herdada por seus filhos no anúncio de seu falecimento, ocorrido em 1891.

Por meio de documentos religiosos, especificamente o registro de óbito, foi possível identificar seu ano de nascimento, a causa de sua morte e a ajuda que recebeu da Irmandade de Nossa Senhora das Mercês no pós-morte. Esta irmandade direcionava favores e era formada por pessoas pardas. Seu filho Francisco Godinho também recebeu auxílio da referida irmandade nos preparativos para o enterro. Este é um indício de que Joanna poderia pertencer ao grupo de mulheres de cor assistencializadas por uma irmandade religiosa na Cidade da Parahyba[1].

Mas sobre sua condição jurídica, apagada da redação dos periódicos que imprimia na tipografia e também no registro de óbito, o processo para continuar como tutora dos seus filhos e dos bens que herdaram após o falecimento de José Rodrigues da Costa é uma pista da posição que ela ocupava na sociedade paraibana, quando vivia

[1] Cidade da Parahyba era como chamava-se o que hoje conhecemos por João Pessoa – capital do Estado da Paraíba. O Estado da Paraíba era denominado no século XIX como Província da Parahyba do Norte.

como propriedade de uma senhora de escravizados. Até completar entre 19 e 22 anos Joanna foi considerada uma pessoa escrava. Sua filha Calecina Rodrigues da Costa também nasceu nesta mesma condição, sendo alforriada no dia seguinte ao nascimento.

Dessa forma, pode-se notar a dispersão de fontes comentada anteriormente sobre os fragmentos de vida de uma pessoa como Joanna. Cada tipo de documento revela um aspecto de sua trajetória e atuação como uma mulher liberta que conseguiu adentrar e permanecer por mais de 40 anos no universo dos letrados. E não é qualquer espaço de letramento, haja vista que a tipografia no século XIX era lugar de encontro não somente daqueles que lá trabalharam, mas de outras pessoas que passaram por lá para entregar informes, cartas e demais escritos para composição e, em seguida, impressão.

Ademais, a leitura bibliográfica também integra o arsenal de fontes. No livro *A Typografia do Beco da Misericórdia*, publicado em 1978, o autor e memorialista Eduardo Martins discorre sobre o fundador e algumas das pessoas que trabalharam nesta empresa. Também menciona quais eram os impressos produzidos. Mais de 30 anos depois, a dissertação intitulada *José Rodrigues da Costa: um tipógrafo na Parahyba do Norte*, de Thayná Peixoto (2017) traria novamente à cena historiográfica os trabalhos desenvolvidos pelo fundador da tipografia (que levava seu nome) e também criador do primeiro jornal a circular de forma diária na Cidade da Parahyba, ao qual denominou como *O Publicador*. Nas duas obras, Joanna é citada como companheira do tipógrafo José, bem como tutora dos filhos entre os anos 1866 a 1873. Todavia, não foram esses os papéis que a fizeram ter destaque em seu tempo. Ela exerceu papel importante na condução dos negócios impressos como administradora da tipografia. Por isso, é necessário visibilizar sua experiência como uma mulher liberta, nordestina[2] e letrada.

Como referencial teórico-metodológico foram utilizados estudos de autores ligados ao campo da História Cultural e da história das Mulheres na Imprensa. A começar pelo roteiro de análise da imprensa periódica indicado por Heloisa Cruz e Maria Peixoto: *Na oficina o historiador: conversas sobre história e imprensa* (Cruz; Peixoto, 2007), em que demarcam os processos de identificação do periódico, seu projeto gráfico e editorial.

[2] A Parahyba do Norte fazia parte das "Províncias do Norte" no período do século XIX. Assim, a opção pelo uso do termo "Nordestina" não se refere à nomenclatura da região no referido período, mas faz parte de uma escolha para aproximar e visibilizar as experiências de mulheres fora da concentração das pesquisas nas atuais regiões Sul e Sudeste.

Heloisa Cruz e Maria Peixoto (2007) alertam para o fato do/a historiador/a analisar a materialidade dos jornais a partir de três pontos principais: a identificação do periódico (por meio do qual identifica-se o título, subtítulo, datas-limites da publicação, periodicidade, local de venda, preço e classificação na instituição); o projeto gráfico (que se refere à diagramação, capa, quantidade de páginas por edição, quais e quantas seções, colunas e artigos); e o projeto editorial (ao analisar o projeto editorial, procura-se pelos objetivos e público alvo ao qual o jornal está destinado, as redes de contato e os posicionamentos políticos que envolvem os bastidores da redação do impresso). Estes pontos discutidos pelas autoras foram investigados e por meio deles foi possível localizar a atuação de Joanna Maria do Rozario Costa na atividade tipográfica.

Outrossim, há estudos realizados na Paraíba e em diferentes localidades do Brasil acerca da presença das mulheres nos impressos, como dos autores: Fernanda Benzerril (2013), que reúne as mulheres publicistas nos jornais do Norte brasileiro em sua pesquisa; Elaine Dias (2011), que trabalha com a representação da mulher escravizada nos anúncios de jornais da Paraíba; além de Constância Duarte (2017); Thayná Peixoto (2017; 2023); Eduardo Martins (1978), entre outros, que também fazem uso dos jornais como fonte e objeto de estudo. Estes trabalhos trataram de discutir sobre as dinâmicas do mercado editorial não só da província paraibana, como também de outras localidades do império brasileiro. São pesquisas que ajudam na compreensão do contexto histórico-social em que Joanna esteve imersa na Cidade da Parahyba e apontam para o caráter excepcional de sua experiência enquanto uma mulher negra, liberta a conduzir a produção e venda de periódicos.

O artigo está dividido em três seções: a primeira discute a ausência e a recente inclusão sobre a presença das mulheres exercendo ofícios no mundo dos impressos a partir da perspectiva historiográfica. Na segunda seção, a trajetória de Joanna Maria do Rozario é destacada como o fio condutor para discutir a atuação de mulheres e/ou mulheres forras nordestinas na produção de impressos. Por fim, na terceira e última seção será analisado o jornal em que Joanna exerceu o papel de co-proprietária e administradora. Por fim, serão apresentadas as considerações acerca do estudo sobre as experiências históricas protagonizadas pela tipógrafa paraibana.

**Mulheres na imprensa oitocentista e mulheres na historiografia**

Joanna faz parte de um conjunto de mulheres as quais devem ser reconhecidas também como sujeitos constituídas de historicidade. A sua experiência de vida é parte dos debates vinculados à defesa de direitos, mas também ao reconhecimento, validade e valorização de sua atuação na vida pública. Neste sentido, Diva Muniz destaca que "escrever a História das Mulheres, reconhecer sua historicidade, atende à carência de todo ser humano de localizar-se em seu tempo" (Muniz, 2018: 148). A autora destaca duas mudanças principais que contribuíram com o campo de estudos da História das Mulheres no Brasil: a primeira teria ocorrido por volta da década de 1980 – momento em que foram produzidos trabalhos no sentido de discutir a exclusão das mulheres na escrita da História. A segunda grande mudança data do início do século XXI. Dos anos 2000 para cá, os trabalhos protagonizam suas trajetórias, ao desafiar o caráter secundário como temática de pesquisa. Da invisibilidade, são elevadas a categoria principal de análise.

Quando se pensa em História das Mulheres na Imprensa, algumas obras devem fazer parte da lista de leituras prioritárias, pois se tornaram fundamentais para a compreensão deste campo de estudos. É o caso, por exemplo, do livro organizado por Constância Lima Duarte, intitulado *Imprensa feminina e feminista no Brasil – século XIX, Dicionário Ilustrado*, publicado em 2017. Trata-se de uma extensa busca por jornais dirigidos ou destinados ao público feminino e compilado em formato de dicionário ilustrado, pois além de informações sobre os jornais, tipógrafas, redatoras, editoras, há imagens do suporte impresso, quando possível.

São exemplos de mulheres citadas por Constância Duarte (2017) na condução do jornalismo oitocentista: Francisca Senhorinha da Motta Diniz, que foi criadora e redatora do jornal carioca *A Primavera* (1880); Maria Augusta Generoso Estrella, junto com sua colega Josepha Agueda, fundaram nos Estados Unidos o jornal chamado *A Mulher*, no período em que lá estudavam no final dos anos 1870; Pórcia Constância de Mello, que atuou entre 1888 e 1890, em Recife (PE). Exerceu atividades como Professora, dirigiu a Tipografia Dona Pórcia Constância e foi a responsável pelas edições do jornal *A República*, *A Rosa* e *O Larousse*, órgão do Partido Católico e da Sociedade de Homens de Letras (1890); Narcisa Amália, outro nome importante para a História das Mulheres na Imprensa. Ela praticou a escrita poética, era jornalista e

defendia o abolicionismo. Considerada a primeira jornalista profissional brasileira. Traduziu pequenos textos para os periódicos *Astro Resendense*, o *Monitor Campista* e o *Correio Fluminense.* Em 1872 publicou seu primeiro livro de poemas intitulado *Nebulosas*.

Em 2023, Constância Lima Duarte publicou o II volume do *Dicionário Ilustrado*, desta vez para visibilizar a presença das mulheres na imprensa feminina e feminista do século XX. Além de jornais, as revistas ganham mais destaque em sua obra, como *Fon-Fon!* (1907-1958); *A Cigarra* (1914-1975); *A Vida de Minas* (1915); *Revista da Semana* (1916-1955); *O Futuro das Moças* (1917-1918) entre outras. O principal conteúdo divulgado por estas revistas girava em torno de questões sobre o corpo feminino, moda e vida doméstica. Assim, verificava-se matérias discutindo produtos para tratamento de beleza, a inclusão de imagens representando figuras femininas, conselhos para as jovens e as senhoras de como se vestir, bem como lições que se deveria ter com o cuidado da casa e família.

Uma outra perspectiva poderia ser encontrada em periódicos subversivos, estes lutavam pela causa feminista, a exemplo do jornal *Voz feminina* (1900-1901) – redigido por Clélia, Zélia e Nícia Corrêa Rabello, na cidade de Diamantina, em Minas Gerais. As responsáveis pelo impresso "discutiam política e defendiam a igualdade entre mulheres e homens, principalmente no que se referia à educação e ao sufrágio" (Duarte, 2023: 26). Ainda na primeira metade do século XX, outro jornal importante para a presença do feminismo brasileiro, denominado *Tribuna Feminina* (1917-1924) tratou de divulgar as ações de um grupo composto por 27 mulheres que exigiam ser reconhecidas como cidadãs. Elas fizeram parte do Partido Republicano Feminino. O impresso servia como o meio de comunicação mais viável naquele período para fazer circular os ideais de emancipação das mulheres.

Em 2022, Constância Duarte organizou a coletânea sobre a história de mulheres brasileiras esquecidas pela história, na qual o título principal é *Memorial do Memoricídio*. Este é apenas o primeiro volume e o recorte escolhido é bem amplo. Há verbetes biográficos de escritoras do século XVIII (Teresa Margarida da Silva e Horto, Bárbara Heliodora, Beatriz Brandão), século XIX (Nísia Floresta, Joana Manso, Alba Valdez, Gilka Machado) e século XX (Henriqueta Lisboa, Antonieta de Barros,

Carolina Maria de Jesus)[3]. Ao explicar o uso do termo "memoricído" no título da obra, Constância Duarte justifica que:

> Chegamos ao cerne do problema: aquelas que ousaram exibir o brilho de seu intelecto e romperam os limites impostos pelo poder patriarcal, publicando livros e fundando jornais, tornaram-se depois ilustres desconhecidas porque foram sistematicamente alijadas da memória e do arquivo oficial. Foram – em outras palavras – vítimas de memoricídio, conceito que designa o assassinato da memória e de uma cultura [...] No caso das mulheres, memoricídio pode também designar o processo de opressão e negação da sua participação ao longo da história, pois, ao eliminar a memória de luta e resistência ao patriarcado, a História impôs o silêncio e a invisibilidade às pioneiras, registrando apenas a timidez e o confinamento dos jovens oitocentistas ao lar, como a sugerir que as mulheres brancas não tiveram vida pública antes do século XX (Duarte, 2022: 16).

O acesso ao letramento fez com que estas mulheres conseguissem transitar na cultura impressa, não somente como consumidoras, mas também no papel de produtora do conteúdo que saía dos prelos. "A leitura lhes deu consciência do estatuto de exceção que ocupavam no universo de mulheres analfabetas, da condição subalterna a que o sexo estava submetido, e propiciou o surgimento de escritos reflexivos e engajados" (Duarte, 2017: 14). Sobre a instrução de mulheres, os periódicos podem ser considerados um dos meios não formais de espaço de educação. De acordo com Mônica Jinzenji, "a imprensa periódica, vista como agente da história e não simplesmente como registro dela, comporta vários sentidos específicos [...]" (Jinzenji, 2010: 22). O redator de *O Mentor das Brasileiras*, por exemplo, justificava a existência do jornal pelo seu caráter de educar as leitoras mulheres e incutir valores morais ou "virtuosos".

No livro *Cultura impressa e educação da mulher no século XIX*, Mônica Yumi Jinzenji discute o caráter educativo dos jornais e a produção da mulher virtuosa e patriota. Para a autora, "o esforço de definir a mulher virtuosa era acompanhado da defesa de certas qualidades como castidade, moderação, instrução, patriotismo, gosto pelo trabalho e a crítica a outras, como o luxo, a vaidade, o ócio" (Jinzenji, 2010: 173). Assim, a ideia veiculada nos jornais sobre a cidadania virtuosa, endereçada

[3] Estes nomes são apenas alguns das mulheres mencionadas no Dicionário.

principalmente às mulheres, esteve relacionada a conotação religiosa associada ao ser virtuoso e a ideia de civismo.

Em *Da feminilidade oitocentista*, escrito por Elisa Maria Verona (2013), é discutido o outro lugar possível às mulheres no ambiente urbano. No contexto vivenciado a partir das mudanças "modernizantes" ocorridas durante o reinado de D. Pedro II, as mulheres puderam desempenhar novos papéis sociais. Escravizadas, mulheres livres e pobres eram presença frequente nas ruas desde o período colonial, onde podiam ser vistas exercendo atividades de trabalho. Mulheres brancas, escreviam, editavam livros e jornais, também atuavam, eram professoras, proprietárias de variados tipos de lojas comerciais.

Na dissertação *Vitrine De Papel: As Mulheres No Periódico Paraibano O Publicador (1864-1869),* defendida por Aldenize Ladislau (2022), identificou-se que na Cidade da Parahyba, como era chamada a então capital da província paraibana, mulheres praticavam diferentes ofícios na cena pública. No jornal *O Publicador* foram localizadas oito atrizes mencionadas nos anúncios das peças de teatro apresentadas entre os anos 1864-1869, são elas: Olimpia Augusta de Oliveira, Clelia de Carvalho, Emilia Bernardina de Pontes, Virginia, Maria da Gloria, D. Leopoldina, D. Eugênia Camara e D. Jesuina.

Segundo Aldenize Ladislau, "a presença feminina no *O Publicador* tem mais visibilidade na seção de anúncios, lugar de divulgação da oferta de trabalhos e promotora de negociações envolvendo a venda, compra ou aluguel de bens materiais" (Ladislau, 2022: 65). Elas também estavam presentes na luta pelo fim da escravidão. Maria Barbara Gomes de Souza Gayoso presidiu a Sociedade Caridade de São João Evangelista em 1864 – considerada a primeira instituição abolicionista da Cidade da Parahyba. Esta sociedade concedia, por meio de alianças tecidas com e entre os sócios, a carta de alforria aos cativos, bem como auxílio às pessoas desamparadas, como os órfãos. Entre os sócios havia a participação de mulheres:

> A associação aceitava entre seus sócios homens e mulheres de outras províncias e países. Em uma de suas publicações, aparece uma lista dos sócios instaladores da Sociedade na Parahyba, entre os nomes destacam-se as mulheres paraibanas, incluindo a fundadora: 1- Anna Paulina Rodrigues Chaves; 2- D. Maria Francisca de Moura Reis; 3- Anna Alexandrina de Lima Mindello; 4- Anna Genoveva Rodrigues da Silva; 5- Maria Barbara Gomes

> de Souza Gayoso; 6- Clementina Gomes de Sousa Shalders; 7- Luiza Gomes de Souza (Ladislau, 2022: 119)[4].

Em relação às mulheres escravizadas, a imprensa visibilizou sua força de trabalho enquanto uma propriedade de senhores e senhoras escravocratas. Seus nomes são descritos em anúncios de fuga, venda ou aluguel. Importante notar que, especificamente neste mesmo jornal, onde eram publicadas matérias sobre a venda de pessoas cativas, havia três mulheres trabalhando em sua impressão. Duas delas alforriadas e proprietárias da folha e da tipografia. Mãe e filha: Joanna Maria do Rozario Costa e Calecina Rodrigues da Costa. A terceira mulher é Elysia dos Anjos Rodrigues da Costa, filha e irmã das libertas. Ela nasceu livre porque, provavelmente, sua mãe Joanna vivia na condição de pessoa liberta quando de seu nascimento em 1850. Mas como foi possível uma mulher que por anos foi propriedade de outra pessoa se tornar uma tipógrafa na Parahyba do Norte?

## Joanna Maria do Rozario Costa: uma tipógrafa nordestina

Em 1847 Joanna Maria do Rozario possuía 19 anos quando deu à luz a sua primeira filha a quem chamou de Calecina Rodrigues da Costa. Calecina foi descrita no assentamento de batismo como uma "parvula parda", "filha da escravizada Joanna" e "alforriada no dia seguinte ao seu nascimento" (Autoamento de Petição, 1873). Na folha de batismo não foi revelada a identidade do pai. Contudo, a partir do cruzamento entre as fontes, matérias publicadas em jornais que circularam no ano de 1866 mencionaram a vinculação entre José Rodrigues da Costa e Joanna Maria do Rozario. Este foi o ano em que José faleceu e as notícias sobre sua morte citavam os filhos que teve em vida com a companheira Joanna:

> Callecina Rodrigues da Costa, Elysia dos Anjos Rodrigues da Costa, e José Rodrigues da Costa, penhorados da mais profunda gratidão para com todas as pessoas, que se dignaram assistir à encommendação e acompanhar ao cemiterio os espolios mortaes de seu, sempre com dor lembrado **pai José Rodrigues da Costa**, lhes agradecem com reconhecimento, e rogam ás mesmas, o obsequio de praticarem o acto de caridade de assistir ás missas,

[4] Foi mantida a grafia utilizada no período do século XIX em todas as citações documentais deste artigo.

> que na igreja da Misericordia pretendem mandar celebrar no dia quinta feira 15 do corrente ás 6 horas da manha pelo repouso eterno do mesmo finado. Aos amigos e parentes de seu dito finado pai dirigem os mesmos agradecimentos, e rogam igual caridade. Parabyba 12 de novembro de 1866 (*O Publicador*, 1866, n. 1253, p. 4. Grifos meus).

José Rodrigues da Costa foi o fundador da Tipografia que levava o seu nome, bem como responsável por criar o diário *O Publicador* em 1862. Quando conheceu Joanna Maria do Rozario, ela ainda vivia sob a condição de mulher escravizada. Sua proprietária era a senhora Dona Francisca Maria do Espirito Santo. Portanto, em se tratando de condições socioeconômicas, temos a seguinte ambientação: na década de 1840 um homem branco e livre encontrava uma mulher escravizada vendendo seus quitutes[5] nas ruas da Cidade da Parahyba. Ele um tipógrafo, dono dos meios de produção de impressos – jornais, livros, boletins. Juntos seriam os pais de Calecina Rodrigues da Costa (1847-?), Elysia dos Anjos Rodrigues da Costa (1850 - entre 1865-1866); José Rodrigues da Costa Junior (1854-?); Francisca Rodrigues da Costa (1857-?); Francisco Rodrigues Godinho (1860-1865); Julia Austriberta Rodrigues da Costa (1865-?) e Joana Ignacia Rodrigues da Costa (1866-?).

É importante destacar que apenas Calecina nasce na condição de escravizada herdada pela via materna. Os demais filhos nascem como pessoas livres. Provavelmente, Joanna teria conseguido sua Carta de Alforria quando possuía entre 19 e 22 anos, antes do nascimento de sua segunda filha chamada Elysia. Dessa forma, a sua aproximação e a manutenção de uma relação conjugal (não sacramentada pela Igreja Católica) com um homem branco, livre e proprietário de um meio de comunicação poderoso como a tipografia, deve ter sido fundamental para a conquista da alforria. Ainda não foi encontrado nenhum documento que detalhe a forma como ela obteve a liberdade. São os registros de batismo de suas duas filhas mais velhas que a descrevem primeiro como escravizada e, na segunda maternidade, como uma liberta.

Foram, portanto, pelo menos 19 anos vivendo experiências como propriedade de outra pessoa. A condição de escravizada de Joanna pode ter influenciado na forma como adquiriu o conhecimento das primeiras letras. Na Parahyba do Norte, a presença de negros e/ou escravizados na instrução pública chegou a ser proibida pelo Regulamento

[5] Segundo Peixoto (2017), acredita-se que Joanna Maria do Rozario Costa possa ter sido uma "escrava de ganho".

da Instrução Pública de 1852, ao decretar que: "nas aulas publicas não são admittidos os escravos e os pretos africanos, ainda que sejam libertos ou livres, e os não vaccinados" (Parahyba do Norte, Regulamento da Instrução Pública, 1852).

Em janeiro de 1860, um novo regulamento ampliava a proibição da oferta de instrução aos escravos, legislando não apenas sobre a instrução pública, como também secundária e particular. Chama atenção a proibição atingir aos escravizados que conseguiram a alforria, condição apresentada neste período por Joanna Maria do Rozario e Calecina. Surya Aarnovich Pombo de Barros argumenta que "pesquisas vêm destacando a existência de escravos e ex-escravos letrados em diferentes províncias, desde o período colonial, o que indica que as leis imperiais estavam regulando (ou tentando regular) práticas já existentes" (Barros, 2017: 70).

Na obra *Escravos e o Mundo da Comunicação: Oralidade, Leitura e Escrita no Século XIX*, publicada por Marialva Barbosa em 2016, há vários exemplos e indícios do letramento de pessoas escravizadas. A autora analisa os processos comunicacionais a partir da circulação de impressos, sob a forma de cartas, bilhetes, inventários, procurações, entendidos por ela enquanto material da "escrita do cotidiano". Para Barbosa:

> Muitos, entretanto, mesmo sem saber manejar os códigos escritos, eram letrados: sabiam contar; eram capazes de exercer o ofício de carpinteiro e pedreiro, para os quais é indispensável o conhecimento dos códigos numéricos; podiam ser mestres chapeleiros; exerciam o ofício de vendedores; impressores; enfim, diversas profissões para as quais os códigos letrados são fundamentais. Mesmo que não conheciam as letras fixadas em suportes duradouros sabiam a sua importância: afinal, o que lhes concedia a liberdade era uma carta plena de inscrições [...] Através de vestígios múltiplos que o passado deixou inscritos no presente, pode-se remontar a relação dos escravos com o mundo da leitura e da impressão no século XIX (Barbosa, 2016: 15).

Por meios diversos, como ter convívio com pessoas alfabetizadas, participar das rodas de leitura, samba, revoltas, e afazeres diários da cozinha de uma casa, os cativos e cativas puderam acessar os códigos de letramento daquela sociedade (Ladislau, Rodrigues, 2025). Na Parahyba do Norte foram encontrados os seguintes indícios de letramento de pessoas escravizadas: "Annucio. Fugio no dia 3 de fevereiro do corrente

anno o escravo Domingos, cabra, de idade de 22 annos [...] *O dito escravo toca viola e canta em sambas*" (*O Liberal Parahybano*, n. 00038, p. 4, 1879. Grifos meus); "Annuncios. Tendo fugido da casa do abaixo assignado no dia 4 do corrente as onze horas do dia, um menino de idade de 15 annos, de nome José Lourenço da Rocha, de côr preta, cabelos carapinhos, sêcco do corpo, *sabe ler e escrever*", (*O Publicador*, n. 00850, p. 4, 1865. Grifos meus). E apesar de raro, há indícios do gênero feminino também: "Anuncio Mulher que *saiba comprar e cosinhar o diário* de uma casa (*O Publicador*, n. 01239, p. 4, 1866. Grifos meus). "Annuncios. Manoel José Baptista, declara que não se responsabiliza por qualquer *divida contrahida por sua escrava, e previne ainda mais que só se confie nos mesmos bilhetes, quem tiver perfeito conhecimento da lettra*" (*A Regeneração*, n. 00030, p. 4, 1861. Grifos meus).

Estes anúncios mencionados acima formam um conjunto de indícios acerca de escravizados/as acessando o universo dos letrados. São práticas que contradizem o que era posto por legislações que foram acionadas no governo vigente da Parahyba do Norte para, de alguma forma, proibir a presença destas pessoas no espaço da instrução pública. No entanto, emergiam outros ambientes favoráveis para o letramento de escravizados/as. O próprio jornal se tornou suporte para o aprendizado da leitura. As aulas particulares em casas de professores ou na moradia dos proprietários seriam os outros ambientes descompromissados de seguir legislações contrárias ao letramento dos cativos.

Teria Joanna Maria do Rozario adquirido o conhecimento das primeiras letras por meio de aulas particulares? Estas supostas aulas aconteciam em sua casa, na casa de sua proprietária? Ou ela só foi ter o conhecimento da leitura e escrita após contrair relacionamento afetivo com José Rodrigues da Costa – o pai de seus filhos? Aliás, por viver em um ambiente em que se praticava trabalho intelectual, como o de produção de livros e jornais, Joanna teria acesso ao letramento "refinado", por poder conhecer os processos de escrita, composição, impressão e venda dos impressos.

Em 1866 seu companheiro José Rodrigues da Costa falece e deixa a tipografia e o jornal *O Publicador* como os principais bens de herança para os filhos. Entretanto, como ainda nenhum deles naquele momento alcançava a idade de 21 anos (como estabelecia o Juíz de Órfãos), a responsabilidade de zelar pela vida e os bens dos herdeiros ficou sob responsabilidade de Joanna por meio do processo de tutoria. O Juizado de Órfãos caracterizava-se como instituição jurídica com a função de

"regulamentar a proteção, administração própria e dos bens dos menores, primeiramente até os 25 anos de idade, e após a resolução de 31 de outubro de 1831, passa a ter o limite de 21 anos" (Cardozo; Fleck; Scott, 2011: 13).

Além de ser a responsável por enviar requerimentos ao tesoureiro da província relativos aos pagamentos das publicações oficiais no periódico que produzia, uma outra matéria revela as ações de Joanna na tomada de decisões como a então provedora da família. A publicação informa equívocos envolvendo os herdeiros de José R. da Costa:

> *Joanna Maria do Rosario Costa, avisa aos donos de estabelecimentos commerciaes d'esta praça*, que, qualquer objecto que d'esta data em diante mandar comprar para *sua casa* será pedido por *documento de seu proprio punho*, que será devolvido juntamente com a conta quando lhe fôr apresentada para ser devidamente paga, não se responsabilisando por conta alguma que não vier documentada. Outrosim, previne aos Srs. pharmaceuticos que, de ora em diante as receitas medicas que enviar aos seos estabelecimentos para serem aviadas, *irão competentemente assignadas com o seu nome*, e aquellas que não forem não as aviem por não lhe pertencerem. A acima mencionada faz esta declaração por haver pago ao Sr. Antonio Thomaz a importancia de umas receitas que se achavão em seu estabelecimento em nome dos herdeiros de José Rodrigues da Costa, cujas receitas forão procedentes da casa da Sr.ª Carolina. Visto, pois, esta celebridade**,** *a mesma resolveu fazer o presente. Parahyba 13 de abril de 1869* (*O Publicador*, 1869, n. 1961, p. 3).

Por duas vezes ela declara o grau de letramento que possuía, visto que afirma assinar documentos de "próprio punho", revelando assim seu conhecimento de primeiras letras (saber ler, escrever, contar).

Na imprensa o nome de Joanna foi localizado sendo citado pela última vez no periódico *O Estado da Parahyba*, em fevereiro de 1891. Ao noticiar o falecimento desta, a redação do jornal a descreve como "co-proprietaria" – papel até então ofuscado na historiografia paraibana que destacou a figura do pai e dos/as filhos/as, "esquecendo-se" da presença da viúva alforriada na condução dos trabalhos tipográficos:

> D. Jonana Maria do Rosario Costa. Falleceu ante-hontem pela manhã, na edade de 63 annos. victima de antigos padecimentos, a virtuosa senhora cujo

> nome encima estas linhas. *Sendo uma das co-proprietarias da oficina em que ora se imprime a nossa folha* hem se comprehendo quanto devemos sentir o seu infausto passamento, que veio encher de cruciante dor o coração dos seus- dignos filhos, nossos intelligentes empregados. A sua familia pois, apresentamos sinceras condolencias, com especialidade a Exm.ª Sr.ª D. Calecina Rodrigues da Costa. distincta administradora da nossa officina (*O Estado da Parahyba*, 1891, n. 168, p. 2. Grifos meus).

Outros exemplos podem ser citados sobre a presença de viúvas oitocentistas na condução do comércio editorial. O caso da viúva Roma na província de Pernambuco é um deles. "Com a morte de Luiz Roma, a tipografia passou a ser chamada 'Typ. da Viuva Roma e Filhos' ou 'Typographia Imparcial da Viúva Roma'. A viúva assumiu a tipografia do marido no período onde se imprimiam panfletos revolucionários" (Todelo Braga, 2019, p. 126). Em contextos internacionais há outros exemplos de mulheres tipógrafas durante o século XIX. Margherita Dall'Aglio (1758-1841): é um nome importante para história das mulheres na imprensa. Em 1808, na itália, ela imprimiu e publicou a edição do *Manual Tipográfico* escrito por seu viúvo Giambattista Bodoni, um dos mais importantes tratados sobre tipografia da época. Após a morte do marido assumiu a direção das oficinas e continuou a atuar como tipógrafa (Usandizaga, 2018).

Outro grande nome quando se fala de mulheres exercendo o ofício de tipógrafa é o de Emily Faithfull (1835-1895), ativista dos direitos das mulheres, editora e gráfica. Publicou seu único romance *Change Upon Change* em 1868, na *Victoria Press*, localizada na cidade de Londres. Por sua vez, Augusta Lewis Troup (1848-1920), sindicalista, tipógrafa e jornalista americana, criou a *Women's Typographical Union* em outubro de 1868, em Nova York, para atuar em favor dos interesses dos associados ligados à tipografia e à impressão.

Sobre mulheres, e mulheres de cor exercendo a escrita nos jornais do século XIX, a historiografia do Brasil aponta a presença atuante de senhoras como: Maria Firmina dos Reis (1825-1917), a mais reconhecida delas, visto que são muitos os trabalhos que a mencionam como referência de uma mulher de cor presente na composição das publicações de periódicos maranhenses.

De acordo com Maria Helena Machado, ela foi "representante de uma prosa abolicionista no Brasil e fundadora da literatura afro-brasileira" (Machado, 2024: 91). Escritora e professora, colaborou no jornalismo maranhense ao publicar romances e

poesias. O romance Úrsula foi publicado em 1859. Os periódicos *A Verdadeira Marmota*, *O Domingo* e *A Imprensa* registraram a presença dos escritos de Maria Firmina dos Reis. Como educadora foi pioneira na criação de uma escola de primeiras letras, mista e gratuita.

Por sua vez, Luciana de Abreu (1847-1880) praticou as atividades de professora e Romancista. Logo após o seu nascimento foi abandonada na Roda dos Expostos da Santa Casa de Misericórdia em Porto Alegre, em uma manhã de julho de 1847. Em 20 de dezembro de 1873, na tribuna do Parthenon Literário, entraria para história ao fazer um poderoso discurso sobre a emancipação da mulher. A *Revista Parthenon Literário* produziu a impressão do seu discurso e o fez circular em Porto Alegre.

Auta Henriqueta de Souza (1876-1900), órfã de pai e mãe aos três anos, mudou-se para Recife (PE) onde foi criada pelos avós maternos. Na juventude chegou a namorar o paraibano João Leopoldo da Silva Loureiro. "Sua carreira como poetisa se deu por volta dos 17 anos de idade, quando passou a escrever e declamar seus poemas no Clube do Biscoito, associação que reunia jovens intelectuais" (Cardoso, 2023: 166). Seus poemas foram publicados em vários jornais e revistas do século XIX, bem como circularam em diferentes províncias, a exemplo de *Oásis e Revista* (RN), *A Gazetinha* (PE), *A República*, *A tribuna*, *Oito de Setembro* (RN), *A Mensageira* (SP), e *O Paiz* (RJ). O único livro que escreveu intitulado *Horto* foi publicado em 1900.

Estas mulheres colaboram com a hipótese de que, apesar de serem exceções, foi possível a presença de mulheres escravizadas, negras, livres e também "nordestinas" no processo de produção da circulação da palavra escrita por meio dos impressos no século XIX. Ainda que a trajetória de Joanna Maria do Rozario Costa, como uma viúva proprietária da empresa tipográfica, tenha ficado por muito tempo apagada da historiografia, sua história deve ser visibilizada, debatida e ampliada pela e para a sociedade.

## Jornal *O Publicador*

**Figura 1** – Configuração de *O Publicador*



O PUBLICADOR.

ANNO V.—1866. SABBADO 15 DE DEZEMBRO NUMERO 1280.

ANNUNCIO DO PUBLICADOR.

Pede-se aos Srs. assignantes que se esquecerão de pagar as suas assignaturas, virem quanto antes a esta typographia satisfazel-as até hoje 15 do corrente mez, do contrario se lhes suspenderá a entrega deste jornal.

PARTE OFFICIAL.

Fonte: *O Publicador*, 1866, n. 1280, p. 1.

A imagem acima trata-se da primeira página do jornal *O Publicador*, veiculada em 15 de dezembro de 1866, sob a então recente direção de Joanna Maria do Rozario Costa. A atuação de Joanna Maria do Rozario no universo tipográfico esteve intimamente ligada à produção de diversos jornais, sobretudo, ao *O Publicador*. Fundado pelo pai de seus filhos em 1862, este jornal foi pioneiro da circulação diária na década de 1860. Teve como um dos principais redatores o Padre Lindolfo José Correia das Neves[6]. Desde o início de sua circulação, o tipógrafo José Rodrigues da Costa

[6] Jornalista, Padre, Advogado, Deputado Provincial, Presidente da Câmara Provincial e Geral (representante da Parahyba na Corte), Secretário de Governo, Procurador Geral da Tesouraria da Fazenda, Professor de Filosofia e Álgebra do Lyceu Paraibano. Sócio fundador do Instituto Histórico e Geográfico de Olinda, Membro da Sociedade Auxiliadora do Instituto Nacional; agraciado com a Comenda da Ordem Imperial da Rosa, em 21 de março de 1860. Escreveu os livros: *Jesus Cristo e os filósofos*; *A vida humana*; *O plágio* e *Ensaios filosóficos*. Fonte: Disponível em: https://aplpb.com.br/cadeira-no-28/ Acesso em: 05/01/2026; (Barbosa, 2009: 109); (*O Publicador*, 1867, n. 1320, p. 1); (*O Publicador*, 1867, n. 1371, p. 3); (O *Publicador*, 1868, n. 1645, p. 1); (*Jornal do Recife*, 1879, n. 152, p. 2).

conseguiu torná-lo um jornal oficial do governo vigente. Assim, *O Publicador* se consolidou por cerca de três décadas como um jornal diário e o único presente na Cidade da Parahyba a divulgar (oficialmente) os informes administrativos da cidade.

Até outubro de 1866, ao que foi possível constatar nas fontes, *O Publicador* foi produzido por mãos predominantemente masculina, branca e livre. Após o falecimento do dono do jornal, este cenário muda. As herdeiras principais passam a ser três mulheres, a sua companheira Joanna Maria do Rozario Costa (alforriada entre os seus 19 e 22 anos), e as filhas Calecina Rodrigues da Costa (mulher descrita como parda e alforriada no dia seguinte ao seu nascimento), Elysia dos Anjos Rodrigues Rodrigues da Costa (descrita como mulher parda e livre). Elas seguiram na direção do jornal até o fim de sua circulação, que veio acontecer no ano de 1886.

Portanto, *O Publicador* circulou por cerca de 24 anos na Capital, de 1862 até 1886. De acordo com Thayná Peixoto, "foi um dos jornais que permaneceu mais tempo em atividade na Paraíba imperial. Teve como proprietário o tipógrafo José Rodrigues da Costa e, posteriormente, passou para as mãos dos seus herdeiros" (Peixoto, 2017: 17). As edições utilizadas nesta pesquisa foram encontradas na Hemeroteca Digital localizada no *site* da Biblioteca Nacional Digital do Brasil, onde há edições dos anos entre 1864 a 1869. Dessa forma, não foi possível trabalhar as décadas de 1870 e 1880 a partir de edições do próprio *O Publicador*, pois a existência das páginas deste período são desconhecidas nos acervos consultados. Entretanto, há outros jornais que circulavam durante estas três décadas que mencionam notícias relacionadas ao periódico e as pessoas que lá trabalhavam. Assim, é possível encontrar indícios da permanência de Joanna na condução da Tipografia dos Herdeiros de José Rodrigues da Costa e no jornal *O Publicador* por meio das notícias que circulavam nestes outros jornais.

Desde a sua criação de *O Publicador*, em 1862, publicava-se diariamente à custa de 1$000 rs por mês. Os anúncios dos assinantes eram pagos a 40$ rs por linha, e 100$ rs a quem não fosse assinante. A partir da edição n. 547 do ano de 1864, este valor passa a ser cobrado por trimestre, ao custo de 3$000 rs até o ano de fechamento do periódico. A configuração deste impresso é dividida em quatro páginas e três colunas em cada edição (Peixoto, 2023).

A configuração e os valores de assinatura no jornal *O Publicador* não sofreu grande alteração após a presença das mulheres na direção dos jornais. Inclusive, os nomes delas, principalmente o de Joanna, não foi mencionado em nenhuma matéria da

década de 1860 como a proprietária do jornal. Houve um certo silenciamento de gênero e de cor dessas mulheres no que se refere a atuação como tipógrafas e como mulheres que exerciam atividades importantes como editoras e compositoras de impressos.

**Considerações Finais**

A Paraíba amarga uma ausência na historiografia em que os sujeitos históricos pertencentes ao gênero feminino pouco e, em algumas obras, não aparecem de forma alguma no exercício de atividades ligadas ao campo da produção de impressos. Exemplos desse silenciamento podem ser constatados no livro "*Imprensa feminina e feminista no Brasil: Século XIX, dicionário ilustrado*", publicado em 2017 e organizado por Constância Lima Duarte. Neste precioso trabalho, há a indicação de que pelo menos 143 jornais circularam no período imperial e estiveram sob a direção ou direcionados às mulheres. Embora a coletânea não tenha mencionado periódicos da Paraíba, havia nesta província, durante a década de 1860, o jornal *A Borboleta: jornal recreativo, jovial e poético* sendo produzido com a finalidade de "distrair as bellas jovens e os amáveis leitores" (*A Borboleta*, 1860, p. 1), além de *O Publicador* e *O Parahybano* (décadas de 1860 a 1890)[7] que foram dirigidos por mulheres negras: Joanna, Calecina e Elysia.

No "*Dicionário mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade – Biográfico e Ilustrado*" (Brazil; Schumaher, 2000) são mencionadas experiências de mulheres em atividades públicas na Paraíba, mas também não é referenciado o feito das herdeiras de José Rodrigues da Costa que administravam e exerciam o trabalho intelectual na composição da tipografia da família.

A justificativa do silenciamento na perspectiva histórica em torno de mulheres ocupando as páginas de jornais como escritoras, redatoras ou até mesmo proprietárias é dada pela escassez de fontes. O que realmente é um fator presente no caso da Paraíba. No entanto, a metodologia aplicada no sentido de ampliar e confrontar as fontes fez com que um leque de possibilidades se abrisse e fosse possível encontrar a presença atuante de Joanna na imprensa.

Joanna morre um ano antes da venda da tipografia dos herdeiros. Pelo menos se considerarmos a data de encerramento das atividades a partir de 1892. A sua inserção na tipografia é validada oficialmente após o reconhecimento como tutora pelo Juizado de

[7] A *Gazeta da Parahyba* também apresenta referências às leitoras que consumiam o jornal semanalmente.

Órfãos. Ela não foi incluída como uma das herdeiras, apenas os filhos. Mas foi responsável por administrar os bens da prole por cerca de sete anos, oficialmente. Finalizado o tempo que poderia ser a tutora dos filhos, ela permanece administrando os negócios da família. Desse modo, sua trajetória se mostrou duradoura e profícua na direção dos negócios impressos da segunda metade do século XIX.

**Referências**

*A Borboleta*, Província da Parahyba, 1860.

*A Regeneração*, Província da Parahyba, 1861.

*ACERVO DA HEMEROTECA DIGITAL DA BIBLIOTECA NACIONAL*. Disponível em: www.memoria.bn.br. Acesso em 14 de mar. de 2026.

ASSENTOS DE BATISMO, 1833-1866 - ARQUIVO ECLESIÁSTICO (AEPB)-. Disponível em CD-ROM. *Resultado da Pesquisa do Projeto Gente Negra na Paraíba Oitocentista: redes sociais e arranjos familiares, coordenado pela Prof. Dra. Solange P. Rocha (DH/PPGH/NEABI)*. PIBIC/CNPq/PRPG/UFPB-2009-2011.

*AUTOAMENTO DE UMA PETIÇÃO DE TUTORIA DE JOANNA MARIA DO ROSÁRIO COSTA*. Acervo do Cartório Monteiro da Franca, Parahyba, 1873.

BARBOSA, Marialva. *Escravos e o mundo da comunicação: oralidade, leitura e escrita no século XIX*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Maud X, 2016.

BARBOSA, Socorro de Fátima. *Pequeno Dicionário dos Escritores/Jornalistas da Paraíba do Século XIX: de Antonio da Fonseca a Assis Chateaubriand.* João Pessoa, 2009.

BARROS, Surya Aaronovich Pombo de. *Universo letrado, educação e população negra na Parahyba do Norte (século XIX).* Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

BRAZIL, Érico Vital; SCHUMAHER, Maria Aparecida. *Dicionário mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade – Biográfico e Ilustrado.* Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2000.

CARDOSO, Maria Lívia Farias. AUTA DE SOUZA: *Poesia afro-feminina no século XIX*. Kwanissa, São Luís, v. 06, n. 14, p. 164-176, jan./jul., 2023.

CARDOZO, Fleck; SCOTT, A. *Juízo dos Órfãos em Porto Alegre*. Revista Justiça e História. Porto Alegre, 04 de jan. 2011. Disponível em: http://www.tjrs.jus.br/export/poder_judiciario/historia/memorial_do_poder_judiciario/m

emorial_judiciario_gaucho/revista_justica_e_historia/issn_1677065x/v9n17n18/O_JUIZO.pdf. Acessado em: 14 jan. 2026.

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. *Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa*. Projeto História*:* Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, *[S. l.]*, v. 35, n. 2, 2009. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2221. Acesso em: 12 mar. 2026.

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

DUARTE, Constância Lima (org.). *Memorial do memoricídio: escritoras brasileiras esquecidas pela história*. Belo Horizonte: Editora Luas, 2022.

DUARTE, Constância Lima. *Imprensa feminina e feminista no Brasil – século XIX, Dicionário Ilustrado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

DUARTE, Constância Lima. *Imprensa feminina e feminista no Brasil – século XX, Dicionário Ilustrado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2023.

FANON, Frantz. *A experiência vivida do negro*. In: FANON, Frantz. Pele negra, Máscaras brancas. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 1-225.

*Gazeta da Parahyba*, Província da Parahyba, 1889.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras: 1989.

JINZENJI, Mônica Yumi. *Cultura impressa e educação da mulher no século XIX*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

LADISLAU, Aldenize da Silva; RODRIGUES, Israela Helena Alves. *A trajetória de Callecina Rodrigues da Costa: de escravizada à editora, redatora e administradora de periódicos (Parahyba do Norte - 1847-1897)*. In: SANTOS, Amanda Ribeiro ... [et al] (orgs.). Anais da II Jornada de Estudos em História e Literatura (vol. 1) [recurso eletrônico]: "a lingua é minha pátria": narrativas que constroem identidades nacionais. Belo Horizonte: PUC Minas, 2025, p. 367-379.

LADISLAU, Aldenize. *Vitrine de Papel: as mulheres no periódico paraibano.* O Publicador (1864-1869). Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Paraíba/UFPB. João Pessoa, 2022.

MACHADO, Maria Helena P. T. *A árvore genealógica de Maria Firmina dos Reis: escravidão, gênero e maternidade*. In: GOMES, Flávio; VIANA, IAMARA (Orgs.). Vidas Impressas*:* intelectuais negras e negros na escravidão e na liberdade. – 1ª Edição, São Paulo: Selo Negro, 2024.

MUNIZ, Diva. do C. Gontijo. *Sobre História e Historiografia das Mulheres*. Caderno Espaço Feminino, 31(1). v.31, n1, 2018.

*O Estado da Parahyba*, Província da Parahyba, 1891.

*O Liberal Parahybano*, Província da Parahyba, 1883; 1884.

*O Parahybano,* Província da Parahyba, 1892.

*O Publicador*, Província da Parahyba, 1864-1869.

PEIXOTO, Thayná Cavalcanti. *José Rodrigues da Costa: um tipógrafo na Cidade da Parahyba (1848-1866)*. João Pessoa: Mídia Editora, 2017.

PEIXOTO, Thayná Cavalcanti. *O Publicador (1862-1886): circuito de comunicação do primeiro jornal diário da Parahyba do Norte*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais/ UFMG. Belo Horizonte, 2023.

Toledo Braga, Carolina de. *Viuvez e cotidiano das mulheres em meados dos Oitocentos (Pernambuco, 1842-1853)*. Dissertação (mestrado) -Universidade Federal Fluminense, Niterói – RJ, 2019.

USANDIZAGA. *Mulheres e tipografia: anônimas com nome (2018*). Disponível em: https://www.usandizaga.com/design/mujeres-y-tipografia/. Acesso em: 03/08/2025.

VERONA, Elisa Maria. *Da Feminilidade Oitocentista*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

# Trajetórias, memórias e liderança feminina: experiências de gestoras no Programa Replantando Vida (CEDAE)

*Trajectories, memories, and women's leadership: experiences of managers in the Replantando Vida Program (CEDAE)*

**Alice da Cruz Rios**
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
alice.rios@aluno.cefet-rj.br
https://orcid.org/0000-0003-4718-5906

**Gustavo Paiva Guedes e Silva**
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
gustavo.guedes@cefet-rj.br
https://orcid.org/0000-0001-8593-1506

*Recebido em: 1 de abril de 2026*
*Aceito em: 23 de julho de 2026*

**Resumo:**

A presença de mulheres em cargos de liderança evidencia a persistência de desigualdades nas relações de gênero no mundo do trabalho. Este artigo analisa as trajetórias de duas mulheres gestoras vinculadas ao Programa Replantando Vida (PRV), iniciativa desenvolvida pela Companhia Estadual de Águas e Esgotos (CEDAE) em parceria com a Fundação Santa Cabrini (FSC), voltada à ressocialização de pessoas privadas de liberdade em regime aberto ou semiaberto. A partir das narrativas dessas gestoras, o estudo examina como suas experiências profissionais são atravessadas por dinâmicas institucionais historicamente marcadas pela predominância masculina, evidenciando desafios, negociações e estratégias mobilizadas no exercício da liderança. As experiências analisadas revelam, ainda, processos de continuidade e transmissão de saberes e práticas de gestão, expressos na passagem da liderança entre as gestoras. Metodologicamente, trata-se de um estudo qualitativo, do tipo relato de experiência, baseado em entrevistas não estruturadas realizadas em junho de 2024.

**Palavras-chave:** Memória. Relações de Gênero. Narrativas de Trabalho. Liderança Feminina. Ressocialização.

**Abstract:**

The presence of women in leadership positions reveals the persistence of gender inequalities in the world of work. This article analyzes the trajectories of two women managers involved in the Replantando Vida Program (PRV), an initiative developed by the State Water and Sewage Company (CEDAE) in partnership with the Santa Cabrini Foundation (FSC), aimed at the social reintegration of individuals deprived of liberty in open or semi-open regimes. Based on the narratives of these managers, the study examines how their professional experiences are shaped by institutional dynamics historically marked by male predominance, highlighting challenges, negotiations, and strategies mobilized in the exercise of leadership. The findings also reveal processes of continuity and transmission of managerial knowledge and practices, expressed in the transition of leadership between the managers. Methodologically, this is a qualitative study, in the form of an experience report, based on unstructured interviews conducted in June 2024.

**Keywords**: Memory. Gender Relations. Work Narratives. Women's Leadership. Social Reintegration.

## Introdução

Este estudo parte da compreensão de que as trajetórias de mulheres no mundo do trabalho são atravessadas por relações de gênero historicamente construídas, que influenciam suas experiências, oportunidades e formas de atuação profissional. Ao privilegiar memórias e narrativas de mulheres gestoras, busca-se compreender como suas vivências se constituem como espaços de resistência, adaptação e construção de identidade em contextos marcados por desigualdades de gênero.

A sociedade brasileira dividiu rigidamente os papéis de trabalho por gênero, com as mulheres relegadas ao espaço doméstico e os homens como provedores financeiros. As mulheres desempenhavam múltiplos papéis domésticos e tinham acesso limitado ao mercado de trabalho, restrito a profissões consideradas adequadas, como magistério e enfermagem. Nas últimas décadas, transformações socioeconômicas, movimentos feministas, reformas legislativas e maior acesso à educação permitiram que mais mulheres ingressassem no mercado de trabalho.

No entanto, Nogueira (2006) argumenta que raramente se encontram mulheres em altos cargos no poder político ou econômico, com homens alcançando essas posições mais facilmente, mesmo quando menos qualificados. Além disso, existe uma disparidade entre o número de mulheres com formação profissional e aquelas que conseguem posições de destaque. As mulheres enfrentam desafios distintos dos homens ao alcançarem a liderança, com as esferas profissional e pessoal sendo interligadas, refletindo a complexa realidade da dupla jornada, elemento que atravessa suas trajetórias ao longo da vida.

Diferenças entre homens e mulheres nas organizações são muitas vezes vistas como fraquezas, mas devem ser encaradas como vantagens e oportunidades, ajudando a superar barreiras que limitam o papel feminino. Kanan (2010) destaca a necessidade de questionar normas e práticas sociais que restringem a participação feminina nas esferas de poder. Segundo Arruda, Chrisóstomo e Rios (2010), líderes devem adaptar-se às novas realidades em um contexto de globalização e mudanças constantes, o que também se expressa nas experiências vividas por mulheres em suas trajetórias profissionais.

Neste contexto, o presente estudo analisa as trajetórias e memórias de duas mulheres gestoras do Programa Replantando Vida (PRV), buscando investigar como

Márcia Silva Pieroni e Rosemeire Moraes da Silva contribuíram para o êxito do programa, liderando um dos processos de ressocialização de apenados na Companhia de Águas e Esgotos (CEDAE). A pesquisa adota a metodologia de relato de experiência e fundamenta-se na teoria de gênero e organizações de Joan Acker, examinando de que maneira essa atuação impactou tanto suas trajetórias pessoais quanto profissionais, a partir das narrativas construídas sobre suas experiências no trabalho.

Ao dar centralidade às narrativas dessas mulheres, o estudo busca conferir visibilidade a experiências frequentemente silenciadas, contribuindo para a compreensão das dinâmicas de gênero no trabalho a partir das trajetórias vividas. Nesse sentido, as experiências relatadas permitem evidenciar como desigualdades estruturais se manifestam no cotidiano profissional, revelando estratégias de enfrentamento, adaptação e resistência construídas ao longo de suas trajetórias.

Este artigo está organizado da seguinte forma: a Seção 2 apresenta o Programa Replantando Vida: Contexto e Importância. A Seção 3 discute as Perspectivas Femininas em Gênero, Trabalho e Liderança. Na Seção 4, são exploradas as teorias de Joan Acker sobre as Desigualdades de Gênero nas Organizações. A Seção 5 detalha a metodologia empregada na pesquisa. A Seção 6 é intitulada Márcia Silva Pieroni: Pioneirismo e Legado. A Seção 7, Resiliência e Superação: A Trajetória de Rosemeire Moraes da Silva. Por fim, a Seção 8 apresenta as conclusões da pesquisa e sugestões para pesquisas futuras.

## Replantando Vida: Contexto e Importância

A sociedade brasileira abriga uma das maiores populações prisionais do mundo, enfrentando altas taxas de lotação e reincidência (Marques Abreu et al., 2022). Segundo Soares Filho e Bueno (2016) e Ochoski (2021), os detentos, em grande parte, enfrentam vulnerabilidade econômica, exclusão social e cultural, permanecendo renegados pela sociedade mesmo após o cumprimento de suas penas, configurando um contexto social no qual diferentes trajetórias profissionais e experiências de trabalho se desenvolvem, inclusive aquelas protagonizadas por mulheres em funções de gestão.

Esse abandono se reflete na falta de dignidade e respeito com que são tratados e na ausência de clamor social significativo por políticas estatais eficazes de

ressocialização. Como resultado, os apenados são frequentemente desumanizados e privados de oportunidades reais de reabilitação e reintegração (Soares Filho, Bueno, 2016).

A iniciativa denominada Programa Replantando Vida, promovida pela empresa estatal de economia mista CEDAE, em parceria com a FSC, que é a responsável pela supervisão das atividades laborais no sistema prisional do estado do Rio de Janeiro, configura-se como um espaço institucional no qual se desenvolvem práticas de trabalho e experiências profissionais atravessadas por múltiplas dimensões sociais, incluindo aquelas relacionadas às trajetórias de mulheres em posições de liderança. O programa visa que apenados em regime aberto ou semiaberto atuem como agentes de reflorestamento (Corrêa, 2018).

Segundo Marques de Abreu et al. (2022), o PRV implementa uma estratégia em que detentos são recrutados, treinados e remunerados para desempenharem funções relacionadas à restauração ambiental, abrangendo desde a coleta de sementes até a gestão dos recursos hídricos. Como parte do PRV, os participantes recebem uma remuneração pelo serviço prestado, que engloba o salário mínimo nacional, auxílio para transporte e alimentação, além do benefício de remição, onde um dia de pena é reduzido a cada três dias de trabalho. Além disso, o programa oferece ainda o Curso de Formação de Agentes de Reflorestamento através da parceria técnico-científica com a Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) (Ochoski, 2021).

No que concerne à ressocialização, dentre os benefícios identificados pelos apenados no PRV para suas vidas, destaca-se o fortalecimento do senso de responsabilidade, a profissionalização e a valorização dos vínculos familiares (Marques de Abreu, 2022).

Em suma, Marques de Abreu (2022) conclui que o PRV não apenas contribui para a integração econômica dos participantes, mas também desempenha um papel importante na sociedade. Nesse contexto, o programa se configura como um espaço relevante para a análise de trajetórias profissionais, permitindo compreender como experiências de trabalho são construídas e ressignificadas, inclusive por mulheres que atuam em posições de gestão em um ambiente marcado por desafios sociais e institucionais. Assim, o PRV destaca-se como uma iniciativa que promove não apenas a ressocialização e o desenvolvimento econômico, mas também a sustentabilidade ambiental, bem como a construção de experiências e percursos profissionais situados.

## Perspectivas Femininas em Gênero, Trabalho e Liderança

Esta seção aprofunda-se nas perspectivas femininas sobre gênero, trabalho e liderança, destacando as dinâmicas multifacetadas que influenciam as trajetórias profissionais e pessoais das mulheres. Examina como essas dinâmicas moldam suas vivências no trabalho e contribuem para a formação de suas identidades profissionais.

### Gênero

Ao longo dos anos, as mulheres têm alcançado progressos substanciais no mercado de trabalho. No entanto, as desigualdades ocupacionais de gênero, enraizadas historicamente, ainda permanecem (Cembranel; Floriano; Cardoso, 2020). Como destaca Tedeschi (2012), "nascer homem ou mulher, a partir das construções e representações na história, não foi um dado neutro, e hoje ainda não é, em nenhuma sociedade".

O termo "gênero" inclui fenômenos políticos, sociais e culturais que influenciam as experiências femininas nessas esferas. Derivado do inglês "gender", o termo designa um grupo de pessoas de um ou outro sexo e é usado para referir-se à construção social desigual que estabelece hierarquias entre os sexos e suas repercussões (Kanan, 2010). Neste contexto, "o gênero é a principal forma de significar as relações de poder. As mudanças ocorridas nas relações sociais correspondem às transformações nessas representações de poder" (Silva, Paschoalotto; Endo, 2020), as quais se manifestam concretamente nas vivências das mulheres no trabalho.

De acordo com Santos e Diógenes (2019), apesar dos avanços nos estudos de gênero que mostram como as mulheres foram historicamente subjugadas a papéis domésticos e inferiores, ainda existem mecanismos que mantêm a desigualdade no mercado de trabalho. Para os autores, ainda existem estruturas que perpetuam a desigualdade no mercado de trabalho, como discriminação salarial, segregação ocupacional e o "teto de vidro", uma barreira invisível que impede mulheres e minorias de alcançarem posições de liderança e altos cargos, apesar de suas qualificações e competências. Esses fatores perpetuam a desigualdade de gênero,

mesmo com o aumento da participação feminina no mercado, repercutindo diretamente em suas trajetórias profissionais.

Além disso, as mulheres que alcançam posições de liderança enfrentam desafios significativos ao tentar equilibrar suas responsabilidades profissionais e pessoais. Muitas vezes, essas mulheres assumem uma tripla jornada de trabalho, lidando com suas funções profissionais, cuidados domésticos e familiares, o que dificulta tanto suas conquistas quanto a consolidação de suas carreiras (Canabarro; Salvagni, 2015), evidenciando como essas desigualdades se expressam nas experiências vividas ao longo de seus percursos profissionais.

**Trabalho**

No contexto das atividades humanas, Krawulski (1998) define trabalho como qualquer ação realizada pelo ser humano, independentemente de sua natureza ou campo. Ainda segundo o autor, essa definição abrangente implica que, em termos práticos, "trabalho" refere-se às atividades destinadas a garantir tanto a sobrevivência quanto a realização pessoal.

Na perspectiva de Ribeiro e Léda (2004), a categoria trabalho não pode ser considerada natural ou a-histórica. O trabalho está impregnado de subjetividade e inserido em um contexto econômico, político e social diversificado, levando os indivíduos a terem experiências muito distintas, as quais se expressam de maneira particular nas vivências de homens e mulheres no mundo do trabalho.

Assim, enquanto as mulheres são associadas a tarefas domésticas invisíveis e desvalorizadas, os homens recebem funções mais qualificadas e valorizadas no espaço público. Essa divisão de gênero do trabalho é justificada com base na "natureza" e perpetua estereótipos culturais (Tedeschi, 2012), repercutindo diretamente nas experiências e percursos profissionais das mulheres.

É importante observar que o trabalho doméstico e a esfera privada relacionam-se com o reconhecimento do papel das mulheres na economia. Bruschini (2007) nota que, inicialmente, o IBGE não reconhecia as atividades domésticas das mulheres como trabalho econômico, classificando-as como parte da População Economicamente Inativa (PEI). No entanto, essa visão mudou, passando a reconhecer o esforço dessas atividades como trabalho não remunerado.

Segundo Tedeschi (2012), a divisão de gênero do trabalho está profundamente associada às representações sociais que vinculam o trabalho à identidade masculina, enquanto as mulheres são vistas como "temporárias" no ambiente profissional. A educação diferenciada para meninos e meninas reforça essa segregação, preparando os meninos para o mercado de trabalho competitivo e as meninas para os papéis no lar e na família, o que contribui para a manutenção de desigualdades ao longo de suas trajetórias no trabalho.

Cembranel, Floriano e Cardoso (2020) apontam que, apesar dos avanços das mulheres no mercado de trabalho, as desigualdades de gênero persistem. Tedeschi (2012) observa que as mulheres ainda estão marginalizadas em posições centrais, especialmente na política e na economia. A diferença sexual, que resulta em sujeição feminina e dominação masculina, é legitimada por discursos dominantes em várias esferas, como economia, política, legislações e demandas dos empregadores e sindicatos. Segundo o autor, esses discursos reforçam a divisão das tarefas entre os sexos, opondo atividades domésticas às públicas e o lar ao trabalho externo, demonstrando que essas distinções são construções sociais.

## Liderança

O tema da liderança atrai grande interesse tanto de líderes quanto de liderados (Bergamini, 1994). A liderança é uma categorização estudada há muitas décadas para entender o processo social de uma organização e a capacidade de um líder em influenciar seus liderados para alcançar metas (Santos; Diógenes, 2019).

Em relação à liderança feminina, fenômenos culturais têm historicamente colocado as mulheres em posições de lideradas e de submissão, dificultando seu acesso e participação na liderança e administração de organizações. Consequentemente, o número reduzido de gestoras indica que ainda existem barreiras significativas a serem superadas (KANAN, 2010). Esses obstáculos, tanto internos quanto externos, têm sido gradualmente diminuídos ao longo dos anos (Metz, 2014), embora ainda se manifestem nas experiências profissionais de mulheres que ocupam ou buscam posições de liderança.

Santos e Diógenes (2019) discutem as dificuldades das mulheres em cargos de

liderança devido aos estereótipos de gênero. Para os autores, os homens são vistos como autoritários e individualistas, enquanto as mulheres são consideradas emotivas. A dedicação masculina é destacada, mas nas mulheres é esperada; além disso, os homens não são criticados por não ajudar, mas as mulheres são. Liderar homens, especialmente os mais velhos, é desafiador para elas, que enfrentam resistência. Além disso, as mulheres em liderança são menos comuns, o que aumenta a vigilância e as críticas sobre suas ações, resultando em maior pressão, preconceitos, ofensas e até assédio, o que impacta diretamente suas vivências no trabalho.

Canabarro e Salvagni (2015) destacam que as mulheres enfrentam uma tripla jornada de trabalho, sendo responsáveis pelo emprego, pelos cuidados com os filhos e pelos afazeres domésticos, o que dificulta suas conquistas profissionais e carreiras gerenciais. Segundo os autores, mesmo qualificadas, elas têm menos oportunidades de crescimento devido ao modelo de liderança masculino. As mulheres em cargos de liderança buscam equilibrar trabalho e vida pessoal, muitas vezes sentindo culpa por não conseguirem dar atenção suficiente à família, o que evidencia as tensões presentes em seus percursos profissionais.

A pesquisa de Cembranel, Floriano e Cardoso (2020) detalha os fatores que impedem as mulheres de ascenderem a posições de liderança, a seguir:

**Maternidade:** A licença-maternidade e a presença de filhos reduziam a participação das mulheres no mercado de trabalho, enquanto os homens se envolviam mais profissionalmente.

**Desigualdade Salarial:** Segundo pesquisa do IBGE de 2018, entre 2012 e 2018, mulheres no Brasil ainda ganhavam entre 22% e 88% menos que os homens, apesar de terem maior escolaridade e ocuparem altos cargos.

**Ambição Profissional**: Esperava-se que as mulheres fossem modestas e evitassem falar de suas ambições profissionais, o que dificultava a promoção de suas habilidades e a liderança de equipes masculinas. Em contraste, os homens podia expressar abertamente suas aspirações e eram admirados por isso.

**Aparência:** A aparência influenciava a carreira das mulheres, que sentiam a necessidade de masculinizar-se para serem levadas a sério. A associação de promoções a atributos físicos e casos amorosos desvalorizava suas conquistas profissionais.

**Resistência à Liderança Feminina:** Mulheres líderes enfrentam resistência cultural e são vistas como empáticas e bondosas, enquanto os homens são associados à

confiança. Mulheres precisam ter desempenho superior para obter promoções, enfrentam interrupções na carreira e equilibram trabalho e vida familiar, muitas vezes iniciando negócios próprios.

Em resumo, para que a igualdade de gênero se torne uma realidade no mercado de trabalho é necessário não apenas reconhecer as capacidades das mulheres, mas também criar condições equitativas que permitam que elas desempenhem suas funções de maneira justa, considerando as experiências concretas que marcam suas trajetórias no trabalho (Canabarro; Salvagni, 2015).

**Desigualdades de Gênero nas Organizações: A Contribuição de Acker**

As organizações podem influenciar significativamente o mundo exterior através das suas práticas internas, afetando aspectos econômicos, políticos e sociais, como destacou Joan Acker (Woods; Benschop; Van Den Brink, 2022). Pioneira na introdução de temas feministas nas universidades, Acker teve como uma de suas principais contribuições a teoria das organizações de gênero, em que sistematizou uma abordagem feminista sobre o papel do gênero nas organizações. Além disso, Acker desenvolveu o conceito de regimes de desigualdade, que descreve as práticas e processos que perpetuam desigualdades de classe, gênero e raça em organizações específicas (Mcmurray; Linstead, 2020).

Segundo Acker (1990), o poder é predominantemente detido por homens, tanto em nível nacional quanto global, especialmente nos altos cargos das grandes organizações estatais e econômicas. Processos como a estruturação do trabalho, a formação de equipes, a distribuição de tarefas e a alocação de espaços físicos evidenciam a genderização. Acker (1990) define a genderização nas organizações como o processo pelo qual vantagens e desvantagens, exploração e controle, ações e emoções, e até mesmo significado e identidade, são moldados com base nas distinções entre homens e mulheres, masculino e feminino.

Para Acker, as organizações são um local fundamental para a produção de desigualdades, que são sempre simultaneamente de gênero, de classe e raça. Ela argumenta que precisamos entender melhor as formas complexas como essas desigualdades se reforçam ou contradizem umas às outras nas organizações (McMurray; Linstead, 2020).

No capítulo 1 do trabalho “Gender, Embodiment and Fluidity in Organization and Management”, McMurray e Linstead (2020) destacam que Joan Acker enfatiza a importância do gênero como parte integrante dos processos organizacionais, assim como a raça, classe, sexualidade, idade e capacidade. Acker argumenta que esses aspectos não podem ser devidamente compreendidos sem uma análise de gênero. Esta perspectiva abriu muitas oportunidades para uma compreensão mais aprofundada da complexidade e da integração do gênero nas organizações, direcionando-se a diferentes públicos.

O quadro analítico a seguir destaca os processos organizacionais conforme descritos por Joan Acker, com base nas contribuições identificadas por McMurray e Linstead (2020). Este quadro ilustra como práticas institucionais perpetuam desigualdades de gênero, raça e classe nas organizações.

**Quadro 1** – Práticas e Processos de Desigualdades de Joan Acker

| CONJUNTO DE PROCESSOS | DESCRIÇÃO |
|---|---|
| Práticas/estruturas de gênero | Referem-se às políticas, práticas e normas formais e informais que sustentam a organização e podem perpetuar desigualdades de gênero, como normas de contratação e promoção. |
| Processos Culturais | Envolve os valores, crenças e normas culturais que influenciam o comportamento dos membros da organização, incluindo expectativas de gênero e estereótipos. |
| Interações Sociais | Abrange as interações diárias entre indivíduos dentro da organização, que podem refletir e reforçar desigualdades de gênero, como assédio ou discriminação sutil. |
| Construções internas de gênero | Refere-se à forma como os indivíduos internalizam e manifestam identidades de gênero dentro da organização, influenciando sua percepção de papéis e oportunidades. |
| Criação e conceptualização de estruturas sociais. | Trata da maneira como o trabalho e os recursos são distribuídos dentro da organização, muitas vezes de maneira desigual, com base no gênero, impactando salários, funções e reconhecimento. |

**Fonte:** elaborado pelos autores.

Nos anos 2000, Acker integrou suas pesquisas sobre classe e gênero dos anos 1970 com teorias sobre patriarcado e capitalismo, abordando a interseccionalidade de classe, gênero e raça. Ela combinou a teoria feminista socialista tradicional com a compreensão das desigualdades interseccionais, criando uma estrutura para analisar os regimes de desigualdade nas organizações (McMurray; Linstead, 2020).

No artigo “From Glass Ceiling to Inequality Regimes”, Acker (2009) discute a

sub-representação de mulheres, especialmente de minorias étnicas e raciais, em cargos de gestão. Ela argumenta que o "teto de vidro" é insuficiente para descrever essas barreiras e sugere "regimes de desigualdade" como uma metáfora mais abrangente, incorporando barreiras de gênero, raça e classe em todos os níveis organizacionais.

A autora explica que os regimes de desigualdade são dinâmicos, variando com os objetivos organizacionais, cultura, tecnologia, base de funcionários e leis de igualdade. Apesar de alguns avanços, a mudança é difícil e frequentemente fracassa devido aos interesses dos proprietários e gestores, além da resistência de homens brancos que veem a igualdade como uma ameaça à sua dignidade e masculinidade.

No mesmo artigo, Acker discute como processos organizacionais, como organização do trabalho, recrutamento, promoção, salários e interações informais perpetuam a desigualdade. Ela identifica impedimentos à mudança, como a visibilidade e legitimidade das desigualdades e os mecanismos de controle que as mantêm. Crenças e estereótipos de gênero, raça e classe moldam ações, políticas e práticas nesses regimes de desigualdade.

Além disso, Acker observa que os regimes de desigualdade variam entre as organizações, mas geralmente resultam em padrões estatísticos de desigualdade de gênero, raça e classe. Nos EUA, a desigualdade de classe é comum e os homens brancos são frequentemente vistos como líderes naturais.

Por fim, Acker (1990) destaca que o trabalho de cuidar deve ser tão valorizado e recompensado quanto outras categorias de trabalho. É essencial redefinir as relações laborais, ajustando o ritmo e o tempo de trabalho para harmonizá-los com a vida pessoal.

## Metodologia

Este estudo descritivo, do tipo relato de experiência, adota uma abordagem qualitativa e utiliza entrevistas não estruturadas como procedimento metodológico. A análise narrativa é empregada para compreender as experiências das gestoras, considerando suas falas como construções de sentido sobre suas trajetórias profissionais. A coleta de dados foi realizada por meio de entrevistas com as duas gestoras, realizadas on-line entre os dias 10 e 14 de junho de 2024, totalizando quatro

encontros.

As narrativas foram analisadas com o objetivo de identificar temas relacionados às desigualdades de gênero, à luz das contribuições teóricas de Joan Acker sobre a construção social das desigualdades e das representações simbólicas. A análise examinou os desafios enfrentados pelas gestoras e as estratégias mobilizadas para superá-los, especialmente no que se refere à dupla ou tripla jornada, ao equilíbrio entre vida pessoal e trabalho e aos estereótipos de gênero, considerando como esses elementos se expressam em suas experiências no trabalho.

Segundo Casarin (2021), os relatos de experiência descrevem eventos baseados em vivências individuais ou de grupos, sem depender necessariamente de procedimentos experimentais formais. Mussi, Flores e Almeida (2021) enfatizam a importância do embasamento científico e da reflexão crítica, sugerindo que tais relatos devem não apenas descrever vivências, mas também oferecer uma análise fundamentada dessas experiências.

## Márcia Silva Pieroni: Pioneirismo e Legado

**Imagem 1 -** Márcia com apenados na Oficina de Costura Zuzu Angel (CEDAE)




**Fonte:** imagem cedida pelas entrevistadas, [s.d.].

> "A minha filha que diz que eu nem sabia o que era feminista e já era feminista."

A trajetória de Márcia Silva Pieroni, 63 anos, revela os percursos e experiências que marcaram sua inserção e consolidação no mundo do trabalho. Mulher cisgênero e heterossexual, denominada neste estudo como *Gestora 1*, atualmente mora sozinha, é solteira e tem uma filha. Possui nível superior e se aposentou em dezembro de 2023. Ingressou na CEDAE mediante concurso público em 1991, quando a empresa ainda era pública. Assumiu sua primeira posição de liderança em 1999 e, em 2001, passou a gerenciar os contratos do PRV, função que desempenhou por 22 anos.

**Perfil Gestora 1: origem e influências**

A entrevista com a Gestora 1 abordou, inicialmente, sua origem socioeconômica e cultural, destacando uma estrutura familiar derivada dos anos 50 onde os homens eram provedores e as mulheres cuidavam do lar. Figuras inspiradoras, como uma tia, professoras e amigas de faculdade, ajudaram-na a ampliar esses padrões. No entanto, enfrentou preconceitos ao ingressar no mercado de trabalho devido à associação entre mulheres no trabalho e moralidade.

**Roteiro Transcrição *Gestora 1***

**Origem familiar socioeconômica:**

> "Eu cresci numa família estruturada financeiramente, né. Com minha mãe dona de casa e meu pai militar. Nunca faltou nada. A minha vida sempre foi muito normal."

> "Na minha família, as mulheres eram do lar. E elas sempre protegiam os homens...eles podiam ter 30, 40, 50 anos. As meninas tinham que se virar. Sempre ouvi que eu ia dar conta."

**Contexto familiar sociocultural:**

"Na minha infância e adolescência, eu via as meninas ao meu redor com o mesmo objetivo, serem donas de casa."

**Exemplo motivador:**

"Uma tia mais nova optou por trabalhar. Ela não gostava do trabalho de casa...(risos). Eu também. Eu pensei: opa! É um caminho diferente. Ela foi o meu exemplo. Ela saía de manhã cedo e voltava à noite. Ela tinha o dinheiro dela. Eu não lembro de outra pessoa."

**Escolaridade:**

"Na escola, eu tive duas professoras que falavam sobre autonomia e independência financeira. Tinha uma que falava: O que adianta casar com um pão e não ter pão para comer. Isso marcou."

"Na época (pausa) nos anos 80, não existia políticas públicas para acesso a universidades públicas, como ajuda de custo ou gratuidade de transporte. Frequentar a faculdade era muito pontual, pois a maioria das pessoas ficava apenas no ensino médio ou até no fundamental."

"Eu morava na zona oeste. Eu fiz faculdade particular. Eu fui a primeira pessoa da minha família a fazer faculdade."

"Eu só fui conhecer mulheres que pensavam diferente na faculdade. Tinha até gente que queria morar sozinha. Naquela época, para mim, era muita coisa."

**Inserção no mercado de trabalho:**

"Eu comecei a trabalhar em empresas pequenas. O meu sonho era ser servidora pública. Durante 5 anos, eu fiz todos os concursos que apareciam. Fui merendeira e depois auxiliar de enfermagem."

"Foi difícil em casa quando comecei na enfermagem. Tinha preconceito por causa da roupa branca. O meu pai não entendia."

"Sempre tinha problemas quando eu começava num trabalho ou no outro. Ele (pai) dizia para largar ...(silêncio), mas eu continuei."

A trajetória da *Gestora 1* no PRV evidencia a articulação entre práticas de gênero e processos organizacionais discutidos por Joan Acker. No serviço público, embora os concursos representem formalmente mecanismos de acesso igualitário, sua primeira chefia, em 1999, configura-se como uma ruptura em relação aos padrões tradicionais, revelando como as organizações podem simultaneamente reproduzir estereótipos e abrir possibilidades para a inserção de mulheres em posições de liderança.

No PRV, ao assumir a chefia, a gestora enfrentou resistências e preconceitos associados tanto ao projeto quanto à sua atuação, os quais foram sendo ressignificados ao longo de sua trajetória no programa. As interações sociais nesse contexto evidenciam que, apesar da presença de estruturas de gênero, estratégias de adaptação, mediação e sensibilidade relacional contribuíram para a consolidação de sua atuação, permitindo a superação de obstáculos e a construção de sua prática de gestão.

## Narrativas da Gestora 1: suas interseções com vida, família e trabalho no contexto das práticas e processos de gênero nas organizações

### Práticas/estruturas de gênero:

> "A minha primeira chefia foi quando assumiu um superintendente de apoio empresarial, em 99. Ele disse que só queria chefia mulher. Porque mulher é mais detalhista, é mais sensível nas relações interpessoais...Consegue lidar melhor com a equipe. Foi a minha primeira oportunidade."

> "Quando entrava no presídio era muito seguro também, pois eles entendem o que estamos levando para eles. Uma oportunidade, um benefício. Os apenados sempre têm uma postura de muito respeito. Então, não tem essa coisa de ser mulher."

### Processos Culturais

> "Quando eu comecei a trabalhar no programa, não era nem programa, era projeto. Eu ainda lembro do primeiro dia, quando chegou o ônibus com 60 apenados. Naquela época, a gente não tinha a facilidade de informação que se tem hoje e nem um modelo para seguir. Então, nesse primeiro momento, teve preconceito? Sim, teve. Ninguém quis essa chefia. Eu era nova na unidade e não pensei muito, apenas aceitei. Disse pra mim mesma, vamos lá. Foi difícil

a locação desses 60 primeiros apenados. Muita gente tinha medo. Mas fomos conversando, com erros e acertos. Mulher tem mais paciência eu acho. Foi um processo lento. Com o tempo, antes da CEDAE ser privatizada, alocamos 860 apenados e ainda tinha demanda."

## Interações Sociais

"Uma vez vi uma menina, uma apenada no presídio que me pediu pra fazer a entrevista de emprego, me deu um aperto no coração (emocionada). Parecia a minha filha. O mesmo tipo, me deu um desespero."

"Em dezembro, eu me aposentei, quando eu fui me despedir dos apenados que estavam sob a minha responsabilidade direta, um deles me disse: A gente aprendeu muito com a senhora e eu falei: Eu acho que eu aprendi mais com vocês. A gente aprende a ser mais humilde. Aprende a ser mais gente. A conviver melhor e eu acho que para mim, foi muito importante eu ter passado por essa experiência."

## Construções internas de gênero

"Com relação à liderança, a gente não lida só com os apenados. Falando administrativamente é diferente. Essa gestão faz a mediação entre diferentes interfaces, vários setores e autores, dentro e fora da CEDAE. Foram 22 anos E aí, só tem homem, e numa posição hierárquica superior. Aí, a nossa fala nunca era muito respeitada. A gente era sempre questionada. Para me impor, eu ficava muito masculinizada, a Rose não, ela é mais delicada. Eu não conseguia, tinha horas que eu precisar falar mais alto, bater na mesa. Senão, eu não era respeitada. Aí, ouvia piadinha, uma pessoa me chamava de Pit Bull e dizia para o meu superior, amarrar o Pit Bull. Esse era o tratamento. Aí, eu te pergunto, um homem ouviria isso?"

"Quando eu era mais nova, teve isso sim. De acharem que a chefia era porque eu estava de caso com alguém, que não era por competência minha. No Replantando Vida não, nunca teve isso. Eu também já era mais velha."

## Criação e conceptualização de estruturas sociais.

"Nestes anos todos foi difícil essa parte. Se você está saindo no seu horário, teve chefia que não aceitava. Eu tinha casa, tinha filho e marido. E o marido também olhava de cara feia. E aí, era um problema, eu não tinha disponibilidade para chopinho depois do trabalho e nem para reunião rotineiramente. Lógico que esporadicamente a gente dá um jeito por causa do

> cargo de chefia, então você vai ficar numa reunião programada ou de emergência. Agora do nada, só porque o seu superior hierárquico quer uma reunião não dá... Você vai pra casa pra continuar trabalhando."
>
> "Eu era muito cobrada, muito, muito. Eu andava na corda bamba. Sempre. Eu tinha que me equilibrar entre as demandas da minha filha, do marido e o trabalho."
>
> "Eu ainda tinha a minha mãe idosa e deficiente que morava comigo. Ela precisava de suporte. Apesar da dificuldade, eu acho que repercutia menos no trabalho quando eu ia levá-la ao médico, porque filho nem todo mundo tem, mas mãe, mãe todo mundo tem. Tinha dificuldade, mas eu sentia que era menor do que quando eu precisava sair pra resolver as questões da minha filha."
>
> "Eu tive muito problema quando eu era casada. Teve uma época que eu achava que era financeiro (...), mas depois eu vi que também era o status. Aos pouquinhos eu fui ascendendo... E eu acho que isso fazia com que ele se sentisse inferior. Acho que a solução pra ele, era eu parar de trabalhar".

As transcrições da *Gestora 1* evidenciam a complexidade das experiências vividas ao longo de sua trajetória, marcadas pelo enfrentamento de preconceitos e estereótipos de gênero, ao mesmo tempo em que revelam estratégias de adaptação e permanência no trabalho. À luz das contribuições de Joan Acker, observa-se que as práticas organizacionais não apenas estruturam desigualdades, mas também se manifestam nas experiências cotidianas, exigindo das mulheres posturas mais assertivas para o reconhecimento de sua atuação. A conciliação entre demandas profissionais e familiares manifesta-se como um desafio recorrente, intensificado pela limitada flexibilidade institucional e pela sobrecarga no âmbito doméstico. Tais elementos evidenciam a necessidade de reconfiguração das práticas organizacionais, de modo a reconhecer e valorizar as trajetórias femininas e promover ambientes de trabalho mais equitativos.

## Resiliência e Superação: A Trajetória de Rosemeire Moraes da Silva

**Imagem 2 -** Rosemeire e Márcia na Premiação do Prêmio Atitude Carioca 2022



**Fonte:** Imagem cedida pelas entrevistadas.

> "Num primeiro momento, eu tive medo. Não era medo do desconhecido. Era estar do outro lado, vendo como que é a responsabilidade. É pesado. Então, no início fiquei bem ansiosa, com medo. Pensei assim, vão começar a comparar, né. Com a Márcia era assim e tal. Isso foi pouco tempo. Aí, eu pensei: sou eu . Tenho que ter a minha identidade, mostrar o que eu sou. O jeito que eu trabalho. E ela passou muito isso pra mim. Então, tudo o que eu sei do programa foi através da Márcia. Então, eu só estou colocando em prática. Mas eu posso disser que eu ainda tenho muita ambição, né. Eu estou ali como chefe de departamento, mas eu vejo mais além. Eu quero mais."

A trajetória de Rosemeire Moraes da Silva, 55 anos, denominada neste estudo como *Gestora 2*, evidencia os percursos que marcaram sua inserção e consolidação no mundo do trabalho. Mulher cisgênero, vive em união estável com sua esposa e é a principal provedora da renda familiar. Não possui filhos e tem ensino médio completo. Ingressou na CEDAE mediante concurso público em 2005, inicialmente na área comercial. Em 2013, foi convidada a atuar no PRV, que permanece vinculado à

empresa como economia mista. Está no programa há 10 anos e, em janeiro de 2024, assumiu oficialmente a gestão dos contratos do programa na CEDAE.

**Perfil Gestora 2: origem e influências**

A *Gestora 2* cresceu em uma família tradicional, onde havia claras distinções entre os papéis femininos e masculinos. Mesmo sem incentivo para estudar, ela cultivou o desejo de se tornar executiva e alcançar independência financeira. Apesar das interrupções nos estudos, conseguiu completar o ensino médio com o apoio de uma prima. Segundo Louro (2020), muitos grupos sociais acreditavam que 'as mulheres deveriam ser mais educadas do que instruídas.' Ela enfrentou resistência de seu pai ao entrar no mercado de trabalho, mas continuou persistindo em busca de melhores oportunidades. A mudança para um órgão federal deu um impulso significativo à sua carreira. Sua trajetória demonstra a superação de obstáculos, resiliência e a importância do apoio para que as mulheres realizem seu potencial profissional.

**Roteiro Transcrição Gestora 2**

**Origem familiar socioeconômica:**

> "Na minha família era tranquilo. Meu pai era o provedor e a minha mãe foi sempre do lar. O meu pai sempre atendia as expectativas. Era aquela coisa bem tradicional e ele levava como uma obrigação de dar o que comer, vestir, etc., mas a presença física era distante."

**Contexto familiar sociocultural:**

> "A minha família era uma continuidade. O meu tio que trabalhava e a minha tia do lar. A minha mãe me ensinava a cozinhar, a como arrumar a casa, as tarefas domésticas. A minha mãe me criou para ser uma dona de casa. Já o meu irmão não podia fazer nada, porque era coisa de mulher."

**Exemplo motivador:**

> "Eu sempre me espelhava no meu pai. Na minha cabeça eu queria trabalhar como ele. Pensando no futuro ser uma grande executiva. Isso que eu quero. Pensar em casar e ter filhos era um terror."

**Escolaridade:**

> "Eu repeti no último ano. Aí, eu falei que estava cansada e a minha mãe concordou. Fiquei sem estudar."

> "Uma prima que disse: Você tem que terminar pelo menos o ensino médio. Foi onde eu terminei."

> "Eu nunca recebi incentivo para estudar. Tanto é que eu nunca sonhei em ser médica, advogada, dentista, mas sonhava em ser uma executiva. Ter a minha casa, receber os meus amigos."

**Inserção no mercado de trabalho:**

> "Eu lembro disso bem. Quando eu tinha dezoito anos eu disse pra minha mãe: eu quero trabalhar fora. Aí, ela falou: Você já falou com o seu pai? Aí, eu tive que falar. E aí, quando eu falei ele perguntou o que é que estava me faltando. E eu respondi: Nada. Mas eu quero trabalhar, porque eu quero ganhar o meu dinheiro. Eu não quero ficar toda hora pedindo dinheiro. Eu quero ter o meu dinheiro. Ele achou um absurdo."

> "O meu primeiro trabalho foi num escritório de contabilidade. E sempre almejando coisa melhor. Fiz concurso para a cidade que eu morava, no interior. Aí, eu fui cedida para um órgão federal. E aí, eu comecei a pensar no futuro. Eu queria mais."

A trajetória da *Gestora 2* no PRV evidencia os desafios e a resiliência necessários para superar as barreiras de gênero no ambiente de trabalho. As práticas e estruturas de gênero revelaram a preferência por homens em posições de liderança, enquanto os processos culturais perpetuavam a ideia de que homens são mais adequados para liderar. As interações sociais mostraram-se desafiadoras, com a *Gestora 2* frequentemente tendo que lutar para ser ouvida em reuniões dominadas por homens. As construções internas de gênero refletiram expectativas sociais sobre comportamentos adequados, afetando sua credibilidade devido à sua orientação sexual. Iniciativas como o projeto CEDAE Mulher Presente mostram um avanço significativo, embora ainda exista resistência entre alguns colegas.

## Narrativas da *Gestora 2*: suas interseções com vida, família e trabalho no contexto das práticas e processos de gênero nas organizações

### Práticas/estruturas de gênero:

"Eu fui trabalhar na área comercial. Eu acho que eu me destacava, pois sempre falavam de liderança pra mim, né. Mas quando aparecia oportunidade, não acontecia. Era sempre um homem. Eu chegava a perguntar por que falavam se não viria, né. Teve um tempo que eu achava que era por causa da orientação sexual mesmo."

"No programa, era eu e a Marcia. Então, quando ela se aposentou no ano passado, passei a ser a única responsável. Em janeiro deste ano, assumi oficialmente a chefia. É a minha primeira chefia."

### Processos Culturais

"No início era muito difícil. Era diferente de tudo que eu já tinha feito até então. Eu saia de lá chorando. Achava que aquilo não era pra mim. Depois eu resolvi encarar. Não dá pra chorar a vida toda. E graças a Deus. Eu fui. E fui gostando. Fui entendendo o objetivo e acabei me apaixonando pelo programa."

"Nosso setor, eu e Marcia éramos do setor administrativo. A gente fazia entrevista, fazia a folha de pagamento. A gente é um RH. Vamos dizer assim. Essa parte da entrevista é conosco. Então, para entrar dentro de uma unidade prisional não é uma tarefa fácil. Não é não. Mas a gente se sente muito protegida. Os agentes penitenciários, o diretor do presídio sempre nos acompanha. O lugar das entrevistas de emprego onde ficamos também é muito protegido."

"É uma lei lá dentro, quando chega alguém levando algum tipo de benefício, eles respeitam muito. Eles gostam de receber bem. Então, quando a gente entra, não pode ter nenhum tipo de atrito entre eles".

"No administrativo é diferente. Tem muitas áreas e setores. Dependendo do lugar, tem reuniões que a gente não tem voz. A gente fala e a pessoa corta. Fala de outro assunto. Eles olham para os outros homens que estão na mesa. Não olham pra você. É incrível. Aí, a gente insiste. Já teve vezes, de pedir para um colega, um homem para repetir o que a gente está falando, entendeu. Era nesse nível."

## Interações Sociais

"Em todos esses anos, já tive chefias...homem, que pra gente ser ouvida, precisava falar mais alto, de precisar gritar. Pra mim, gritar é muito difícil. É muito ruim, me dói muito.... Não havia essa necessidade"

"Já teve outra chefia que eu tive que dizer me escuta, me escuta. Deixa eu terminar o que eu estou falando. Ele me interrompia. Ele gritou. E eu precisei gritar mais alto. Ele me ouviu... e no final me ignorou. É como se eu não tivesse falado nada."

"Tinha uma questão com uma chefia antiga. Da gente não levar o crédito, às vezes, a gente tinha uma trabalheira pra dar conta da demanda. E na hora de entregar o resultado, a gente não participava da entrega. Parece que a mulher não podia aparecer."

"Hoje, como chefe de departamento, eu vejo que eu estou tomando alguma decisão, estou falando alguma coisa e tal, aí eles ficam em silencio e aí depois eles falam: Ah, que bom que você falou isso. Parece que fica esperando o outro pôr ordem na casa... (risos)"

## Construções internas de gênero

"Eu nunca levantei bandeira. Eu sempre agi naturalmente. Eu mostrava que eu era de conversa. Se numa roda de conversa estavam falando dos maridos e filhos, eu falava da minha esposa. Então, quando eu falava esposa vinha aquela reação. O pessoal levava um choque, e não sabia muito como continuar a conversa. Mas isso foi quebrando. E quando eu cheguei no Replantando Vida foi da mesma forma. Eu sempre procurei lidar com isso de uma forma natural, porque é como eu vejo. É natural. Mas pra sociedade não é. O curioso é que no meio dos apenados eu sinto um respeito muito grande. É sempre a dona Rose. Eu estou há 10 anos no programa e eu nunca fui insultada. Eles nunca brincaram com isso. Nunca aconteceu. É um preconceito mais dos colegas de trabalho."

"Eu sinto que é muito dividido a questão da minha orientação sexual no trabalho ali. Porque uns levam na brincadeira, levam pro lado de engraçado. Aí, eles falam que estão brincando. Eles me fazem me sentir desacreditada no meu trabalho. Outros te olham mais, independente do que você seja, como uma profissional, acreditam em você."

> "Nós tivemos uma mudança muito grande agora com essa nova gestão da CEDAE. Eles estão fazendo movimentos de conscientização voltados para a mulher, o projeto CEDAE Mulher Presente. Toda semana tem palestras sobre a inclusão da mulher, racismo, a diversidade religiosa... Algumas chefias antigas ainda tem dificuldade, mas a gente vê que existe o foco na mudança. Mas, mesmo assim, tem pessoas que não querem evoluir."

**Criação e conceptualização de estruturas sociais.**

> "Eu já era concursada da prefeitura onde eu morava, no interior do Estado do Rio de Janeiro. A minha intenção era melhorar de vida, minha condição financeira e também sair de onde eu morava. Ali eu tinha muita dificuldade de viver quem eu sou, a minha orientação sexual. Eu venho de uma família muito religiosa. Então, na verdade, era uma fuga. Uma vontade de viver quem eu sou e viver em paz. Eu fazia concurso pra sair de lá."

> "Já tive chefia que jogava piada quando eu precisava sair no horário: Mais já vai. E eu respondia: Estou no meu horário de ir."

As experiências da *Gestora 2* evidenciam como as práticas de gênero atravessam diferentes dimensões de sua trajetória profissional e pessoal. As estruturas organizacionais tendem a privilegiar posições historicamente associadas aos homens, enquanto os processos culturais demandam constantes estratégias de adaptação e resiliência, e as interações sociais podem contribuir para a deslegitimação ou silenciamento da voz feminina. Sua orientação sexual acrescenta uma dimensão relevante a essa análise, evidenciando a intersecção entre gênero e sexualidade nas dinâmicas de poder que se manifestam no contexto organizacional.

Ao mesmo tempo, mudanças recentes na gestão da CEDAE, associadas a iniciativas de conscientização, como o projeto CEDAE Mulher Presente, indicam movimentos institucionais voltados à promoção da equidade e da inclusão. Ainda que persistam resistências, tais iniciativas apontam para a possibilidade de transformação das práticas organizacionais, ao tensionar estruturas historicamente estabelecidas e ampliar o reconhecimento da diversidade nas experiências de trabalho.

**Discussão dos Resultados**

As trajetórias das *Gestoras 1* e *2* na CEDAE permitem compreender, de forma situada, os processos organizacionais descritos por Joan Acker, evidenciando como as desigualdades de gênero se materializam nas experiências cotidianas de trabalho. As narrativas analisadas revelam percursos marcados por enfrentamentos, negociações e estratégias de permanência, nos quais as gestoras não apenas respondem às estruturas institucionais, mas também as tensionam e ressignificam em suas práticas. Nesse sentido, as experiências relatadas explicitam a dinâmica entre normas organizacionais aparentemente neutras e seus efeitos diferenciados sobre as mulheres, tornando visíveis os mecanismos pelos quais os regimes de desigualdade se reproduzem e se atualizam no cotidiano.

Márcia Silva Pieroni, a *Gestora 1,* construiu uma trajetória profissional marcada pela superação de estereótipos de gênero, consolidando-se como liderança no PRV. Sua experiência evidencia que o reconhecimento das mulheres em posições de liderança não se dá de forma linear, exigindo a adoção de posturas assertivas, por vezes associadas a padrões masculinizados, como estratégia de legitimação em ambientes organizacionais atravessados por assimetrias de poder. Essa necessidade de adequação revela não apenas a persistência de padrões normativos de liderança, mas também os custos simbólicos e subjetivos impostos às mulheres que ocupam esses espaços.

Por sua vez, Rosemeire Moraes da Silva, a *Gestora 2*, evidencia como as desigualdades de gênero se articulam a outras dimensões, como a sexualidade, ampliando a complexidade de sua inserção no ambiente organizacional. Sua trajetória explicita que as experiências no trabalho não podem ser compreendidas de forma isolada, sendo atravessadas por múltiplos marcadores sociais que configuram diferentes formas de reconhecimento, pertencimento e exclusão. Nesse sentido, sua experiência reforça a relevância de abordagens interseccionais, ao demonstrar como gênero e sexualidade operam conjuntamente na produção de desigualdades e na definição de possibilidades de atuação profissional.

Em conjunto, as experiências das gestoras demonstram que, embora existam avanços institucionais, as organizações ainda operam sob regimes de desigualdade que demandam das mulheres esforços adicionais para legitimação de suas posições. Esses

esforços se expressam tanto na necessidade de adaptação às normas organizacionais quanto na constante negociação de suas identidades e práticas profissionais. Assim, as trajetórias analisadas ressaltam que a permanência e o reconhecimento das mulheres em espaços de liderança não decorrem apenas de competência individual, mas resultam de processos contínuos de enfrentamento, ajuste e resistência frente a estruturas historicamente desiguais.

## Considerações finais

Ao priorizar as narrativas dessas mulheres, o estudo contribui para dar visibilidade a experiências frequentemente marginalizadas, demonstrando a relevância das trajetórias femininas como fonte de compreensão sobre o trabalho e as organizações. As experiências analisadas não apenas revelam desigualdades, mas também apontam formas de resistência, adaptação e construção de sentido no cotidiano profissional.

As iniciativas institucionais voltadas à promoção da equidade, como o projeto CEDAE Mulher Presente, indicam movimentos relevantes de transformação, ainda que permeados por resistências e desafios estruturais. Tais ações reforçam a necessidade de continuidade e aprofundamento de políticas organizacionais comprometidas com a diversidade e a inclusão.

Como agenda para trabalhos futuros, sugere-se a ampliação do escopo analítico para incluir outras partes interessadas, como gestores, funcionários e beneficiários do programa, de modo a compreender as múltiplas perspectivas envolvidas. A análise dessas interações pode revelar dinâmicas ainda não exploradas, contribuindo para o desenvolvimento de práticas mais inclusivas e sensíveis às desigualdades estruturais.

## Referências

ACKER, Joan. *From glass ceiling to inequality regimes*. Sociologia du travail, v. 51, n. 2, p. 199-217, 2009. DOI: 10.1016/j.soctra.2009.03.004

ACKER, Joan. *Hierarchies, jobs, bodies: A theory of gendered organizations*. Gender & society, v. 4, n. 2, p. 139-158, 1990.

ARRUDA, A. M. F.; CHRISÓSTOMO, Evangelina; RIOS, Sárvia Silvana. *A importância da liderança nas organizações.* Revista Razão Contábil & Finanças, v. 1, n. 1, p. 1-15, 2010.

BERGAMINI, Cecília Whitaker. *Liderança: a administração do sentido*. Revista de administração de Empresas, v. 34, p. 102-114, 1994.

BRUSCHINI, Maria Cristina Aranha. *Trabalho e gênero no Brasil nos últimos dez anos*. Cadernos de pesquisa, v. 37, p. 537-572, 2007.

CANABARRO, Janaína Raquel dos Santos; SALVAGNI, Julice. *Mulheres líderes: as desigualdades de gênero, carreira e família nas organizações de trabalho*. Revista de Gestão e Secretariado, v. 6, n. 2, p. 88-110, 2015. DOI: 10.12712/rpca. v14i1.36370

CASARIN, Sidnéia Tessmer; PORTO, Adrize Rutz. *Relato de Experiência e Estudo de Caso: algumas considerações/Experience Report and Case Study: some considerations.* Journal of nursing and health, v. 11, n. 4, 2021.

CEMBRANEL, Priscila; FLORIANO, Leonardo; CARDOSO, Jessica. *Mulheres em cargos de liderança e os seus desafios no mercado de trabalho.* Revista de Ciências da Administração, v. 22, n. 57, 2020. DOI: 10.5007/2175-8077. 2020.e78116

CORRÊA, Matheus Oliveira. *O cárcere e a pena: uma análise da capacidade ressocializadora dos presídios.* TCC (Graduação)-Curso de Direito, Faculdade Nacional de Direito, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

CRUZ, Eduardo Ferreira. *Dinâmicas de género no ensino pré-escolar: Explorando as experiências e estratégias dos homens*. 2019. Dissertação de Mestrado.

DA SILVA, Caio Pedrinho; PASCHOALOTTO, Marco Antônio Catussi; ENDO, Gustavo Yuho. *Liderança organizacional: uma revisão integrativa brasileira*. Revista Pensamento Contemporâneo em Administração, v. 14, n. 1, p. 146-159, 2020.

DYE, Kelly; MILLS, Albert J. *Pleading the fifth: Re‐focusing Acker's gendered substructure through the lens of organizational logic.* Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal, v. 31, n. 3, p. 278-297, 2012. DOI: 10.1108/02610151211209126

FUNDAÇÃO SANTA CABRINI, Notícias Serviços. *Replantando Vida – CEDAE*.

Disponível em: https://santacabrini.rj.gov.br/replantando-vida-cedae/. Acesso em: 05 jun. 2024.

KANAN, Lilia Aparecida. *Poder e liderança de mulheres nas organizações de trabalho*. Organizações & Sociedade, v. 17, p. 243-257, 2010.

KRAWULSKI, E. (1998). *A orientação profissional e o significado do trabalho.* Revista da Associação Brasileira de Orientadores Profissionais, 2(1), 5-19.

LOURO, Guacira Lopes. *Mulheres na sala de aula*. História das mulheres no Brasil, v. 2, p. 443-481, 2020. P. 447-481.

MARQUES ABREU, Alan Henrique et al. *Replanting life: ecological and human restoration.* Restoration Ecology, v. 30, n. 1, p. e13493, 2022. DOI: 10.1111/rec.13493

MCMURRAY, Robert; LINSTEAD, Alison (Ed.). *Gender, embodiment and fluidity in organization and management*. Routledge, Taylor & Francis Group, 2020.

METZ, Eduardo Silva. *Gestão feminina: a presença das mulheres na liderança de empresas.* Ágora: revista de divulgação científica, v. 19, n. 2, p. 169-178, 2014.

MUSSI, Ricardo Franklin de Freitas; FLORES, Fábio Fernandes; ALMEIDA, Claudio Bispo de. *Pressupostos para a elaboração de relato de experiência como conhecimento científico.* Revista práxis educacional, v. 17, n. 48, p. 60-77, 2021. DOI: 10.22481/Zulu. v17i48.9010

NOGUEIRA, Conceição. *O (s) discursos das mulheres em posições de poder*. 2006.

OCHOSKI, Marjorie. *Contribuições do projeto recuperação produtiva da Juçara para os objetivos de desenvolvimento sustentável da agenda 2030 da ONU*. 2021.

PINTO, Denise Silva et al. *A experiência de mulheres gestoras atuando no enfrentamento a COVID-19 na Fundação Hospitalar São Francisco de Assis*. 2021.

RIBEIRO, Carla Vaz dos Santos; LÉDA, Denise Bessa. *O significado do trabalho em tempos de reestruturação produtiva.* Estudos e pesquisas em psicologia, v. 4, n. 2, p. 76-83, 2004.

SANTOS, Nicole Del Bianco; DIÓGENES, Carla. *Liderança feminina: um estudo*

*pragmático das dificuldades de mulheres em cargos de liderança.* Revista Uniaraguaia, v. 14, n. 2, p. 91-102, 2019.

SOARES FILHO, Marden Marques; BUENO, Paula Michele Martins Gomes. *Demografia, vulnerabilidades e direito à saúde da população prisional brasileira*. Ciência & Saúde Coletiva, v. 21, p. 1999-2010, 2016. DOI: 10.1590/1413-81232015217.24102015

TEDESCHI, L. A. (2012). *As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica.* Universidade Federal da Grande Dourados.

WOODS, Dorian R.; BENSCHOP, Yvonne; VAN DEN BRINK, Marieke. *What is intersectional equality? A definition and goal of equality for organizations.* Gender, Work & Organization, v. 29, n. 1, p. 92-109, 2022. DOI: 10.1111/gwao.12760

# Filantropia e arte: trajetórias femininas e memórias silenciadas no abolicionismo amazônico do século XIX

*Philanthropy and art: women's trajectories and silenced memories in amazonian abolitionism in the nineteenth century*

**Aline Brasiliense dos Santos Brito**
Universidade Federal do Pará, Brasil
Belém, PA
brasiliense@ufpa.br
https://orcid.org/0000-0002-7555-8725

**Vergas Vitória Andrade da Silva**
Universidade Federal do Pará, Brasil
Belém, PA
vergas@ufpa.br
https://orcid.org/0000-0002-3730-5938

*Recebido em: 25 de março de 2026*
*Aceito em: 21 de agosto de 2026*

**Resumo:**

Este artigo analisa as trajetórias de mulheres no movimento abolicionista na Amazônia, no final do século XIX, com ênfase na cidade de Belém. Parte-se da compreensão de que a memória histórica das mulheres foi sistematicamente marginalizada nas narrativas oficiais, tornando imprescindível revisitar experiências femininas historicamente invisibilizadas. A partir dessa perspectiva, o artigo focaliza as trajetórias de Augusta de Assis, paraense reconhecida por sua atuação como "protetora" vinculada a redes maçônicas de beneficência, e de Manuela Lucci, artista portuguesa radicada em Belém, integrante de associações e atuante nos circuitos culturais e políticos do período. Ao mobilizar essas duas experiências, busca-se compreender como mulheres, situadas em diferentes posições sociais e campos de atuação, contribuíram para a construção de práticas políticas no contexto amazônico. A metodologia consistiu em coleta e análises de fontes históricas inéditas em cotejo com literatura especializada. Conclui-se que essas trajetórias ampliam a compreensão da participação feminina no abolicionismo e resgatam memórias silenciadas, tensionando narrativas hegemônicas.

**Palavras-chave:** Trajetórias femininas. Abolição. Amazônia.

**Abstract:**

This article analyses the trajectories of women in the abolitionist movement in the Amazon in the late nineteenth century, with a focus on the city of Belém. It is based on the understanding that women's historical memory has been systematically marginalized in official narratives, making it essential to revisit historically invisible female experiences. From this perspective, the article focuses on the trajectories of Augusta de Assis, a native of Pará recognized for her role as a "protector" linked to Masonic charitable networks, and Manuela Lucci, a Portuguese artist based in Belém who was active in associations as well as in the cultural and political circuits of the period. By mobilizing these two experiences, the study seeks to understand how women, situated in different social positions and fields of action, contributed to the construction of political practices in the Amazonian context. Methodologically, the research is based on the collection and analysis of unpublished sources in dialogue with specialized literature. It concludes that these trajectories broaden the understanding of women's participation in abolitionism and recover silenced memories, challenging hegemonic narratives.

**Keywords**: Feminine trajectories. Abolition. Amazon.

## O prelúdio da questão

Desde a radicalização liberal de 1868, as ideias abolicionistas, já favorecidas pelo fim do tráfico negreiro, passaram a fazer parte da pauta defendida pela *geração 1870*[1] com maior frequência e compunha parte do repertório que diferenciava o movimento da política monárquica (Alonso, 2002). Assim, a década de 1880 encontrou, conforme destaca Machado (1991), um panorama adequado para a discussão em torno da abolição, sobretudo, nos centros urbanos onde as ideias de progresso derivadas das doutrinas positivistas circularam e apresentaram a mão-de-obra escrava como um entrave à modernização da economia e à implantação da mão de obra assalariada, colocando o país em uma condição de atraso se comparado às modernas nações europeias. Essa visão pode ser conferida em várias falas de intelectuais do período, como o de Justo Chermont que afirma em seu discurso na grande Kermesse da *Loja Harmonia e Fraternidade* na qual foram distribuídas cartas de liberdade aos cativos, que é a escravidão "(...) a causa de que as artes fabris e as aplicações da ciência moderna não venham aperfeiçoar e variar os nossos produtos e abrir novas fontes de produção (...)".

No caso específico do Pará, é importante frisar que o recurso à mão-de-obra livre para a sustentação da economia gomífera (Weinstein, 1993) foi um elemento que relativizou a dependência da província à mão-de-obra escrava se comparado com a produção cafeeira do Sul, 'A rainha borracha não é escravagista, como *El-rei* café', como afirmara Justo Chermont. A fala do republicano, mais tarde governador do Estado, evidencia ainda o fato de que muitos membros da elite, como o próprio Justo Chermont, tiveram experiências com o trabalho assalariado, o que de certa forma os tornava mais receptivos à campanha abolicionista. Em torno desta última, ainda é importante frisar o caráter elitista de seu exercício, como no caso dos *clubs* que em sua maioria não permitiam a participação de pessoas escravizadas em seus núcleos (Neto, 2023), e se opunham às formas 'ilegais' de liberdade, como fugas e formação de mocambos. Nesse contexto, a documentação revela que pessoas escravizadas em Belém se engajavam em múltiplas estratégias de conquista da liberdade. A este respeito, Neto

[1] O movimento que identifica a geração 1870 se passa em um momento de crise das instituições e *modus operandi* do império (Alonso, 2002). O movimento é assim formado por uma massa de insatisfeitos que são excluídos dos processos políticos então vigentes e é majoritariamente composto por intelectuais e artistas.

(2023, p. 196), afirma, "(...) a partir de suas próprias experiências e interesses específicos, que nem sempre coincidiam com os projetos de abolição da escravidão propostos e realizados pelas associações emancipadoras e abolicionistas", estabelecendo sua vida, trabalho e fugas como estratégias próprias que configuravam suas ferramentas particulares de resistência.

Na Europa a discussão em torno dos cativos se manifestava sob diversas formas, sendo o conhecido *meeting* bastante popular. A este exemplo, inúmeros *meetings* abolicionistas pululavam, como o de Madrid contra a aplicação do cepo e grilheta aos cativos de Cuba. No Brasil, são inúmeros os *meetings* organizados em prol da causa, como àquele no Rio na cidade de Campos, do qual temos notícia da dura repressão empreendida; no *Teatro Polytheama*, também no rio, organizado pela *Confederação Abolicionista*, no qual ficamos sabendo, contou com a participação de cinco mil pessoas e a presença de importantes representantes da geração 1870 carioca, como Quintino Bocayuva e José do Patrocinio, além de políticos simpatizantes à causa, como Ruy Barbosa. Em Belém, a campanha abolicionista foi promovida pelo movimento nas mais diversas formas, como bazares, concertos, conferências e *soirées*. Os *clubs* abolicionistas que se multiplicaram na capital paraense, na maioria das vezes eram quem organizavam e intermediavam estas ações realizadas em prol dos cativos, nem sempre sendo a adesão à causa bem recebida, como sugere a negativa de cessão da *Assembleia Paraense* de seu espaço para bazar realizado pela *Associação Philantropica* em prol da libertação de escravos.

Em meio a todo esse contexto de mobilização abolicionista, queremos ainda frisar um elemento de vital importância para este estudo: a entrada de novos sujeitos na cena da vida política, nesse caso, *as mulheres*. De fato, as mulheres encontram na campanha abolicionista uma forma de inserção no debate público por três vias, conforme nos destaca Alonso (2011), que se resumem: a *atividade filantrópica*, composta por atividades de caridades; a *carreira artística*, pelas qual as mulheres não estavam presas aos moldes da família tradicional e, portanto, mais livres para agir socialmente; e finalmente, através de *relações familiares*, "Outra possibilidade foi entrar de braço com marido, pai ou irmão abolicionista, viela frequente, com os abolicionistas carregando para a política as mulheres da família" (Alonso, 2011, p.187). Convém

mencionar, que a grande maioria dessas mulheres eram integrantes da elite[2], considerando que em todos os casos, tanto as atividades filantrópicas, quanto a carreira artística eram elementos restritos a uma pequena parcela da população. Já com relação à entrada via familiar em *clubs* e demais mediadores, embora se note a participação de mulheres dos extratos populares, a grande maioria integrava parte de famílias de uma elite cultural ou econômica.

Deste modo, a inserção feminina no movimento abolicionista deve ser compreendida à luz das desigualdades de classe, raça e gênero que estruturavam a sociedade brasileira oitocentista e cujos desdobramentos ainda se fazem presentes (Gomes, 2023). Ainda que o ideário abolicionista estivesse associado a noções de progresso, civilização e modernidade, tais princípios coexistiam com práticas sociais excludentes que limitavam o acesso das mulheres, sobretudo negras e das camadas populares, aos espaços de participação política. Como argumentam as autoras Sueli Carneiro (2003) e Lélia Gonzalez (2019), as relações sociais no Brasil foram historicamente organizadas a partir da articulação entre racismo e sexismo, produzindo formas específicas de subalternização. Nesse sentido, enquanto mulheres brancas da elite encontravam brechas para atuação pública por meio da filantropia, das artes ou de redes familiares, a maioria das mulheres permanecia à margem dessas possibilidades, evidenciando o caráter seletivo dessa abertura política. Tal contradição revela, como sugere Heleieth Saffioti (2013), que a incorporação das mulheres à vida pública não significou a superação das hierarquias de gênero, mas sua reconfiguração em novos moldes.

A esse respeito, a perspectiva da interseccionalidade, conforme sistematizada por Carla Akotirene (2019), permite compreender que as desigualdades de raça, classe e gênero operavam de forma articulada, produzindo experiências distintas entre as mulheres. Tal enfoque evidencia que suas trajetórias no contexto abolicionista não podem ser apreendidas de maneira homogênea, uma vez que essas hierarquias condicionavam, de forma decisiva, as possibilidades de inserção social e política. Em síntese, o abolicionismo brasileiro revela-se atravessado por tensões entre ideais de modernidade e a persistência de desigualdades estruturais, nas quais a participação

[2] No que concerne ao conceito de elite, consideramos em acepção ampla, em sua abrangência em um nível que pode ser circunscrito não somente a sua natureza econômica, mas cultural, social e política (Heinz, 2006).

feminina, embora relevante, ocorreu de modo profundamente desigual (Alonso, 2014; Ferraro, 2024). Nesse cenário, marcado por desigualdades estruturais e pela participação seletiva das mulheres, observa-se que suas experiências no abolicionismo foram, em grande medida, silenciadas nas narrativas oficiais, evidenciando uma lacuna na historiografia.

Vale destacar que essa lacuna não é fortuita, mas inscreve-se em um processo histórico mais amplo de produção de desigualdades e de constituição da subalternidade na região amazônica. Conforme analisa Violeta Loureiro (2022), a inserção da Amazônia na formação social brasileira ocorreu sob uma lógica de colonialismo interno, marcada pela exploração econômica, pela dependência política e pela inferiorização sistemática de seus sujeitos históricos. Para a autora, "os próprios amazônidas, se sentem inferiorizados em relação aos brasileiros do Centro-Sul, e não por apenas por serem discriminados por eles, mas também, porque dispõem de indicadores econômicos e sociais desvantajosos" (Loureiro, 2022, p. 206). Essa leitura aproxima-se das formulações de Aníbal Quijano (2005) acerca da colonialidade do poder, ao evidenciar como hierarquias raciais, territoriais e epistêmicas foram estruturadas e naturalizadas no processo de constituição do Estado-nação. Nessa direção, a Amazônia é historicamente produzida como periferia, e seus sujeitos, especialmente mulheres, populações negras, indígenas e populares, como subalternos, cujas vozes são frequentemente silenciadas ou deslegitimadas.

Com base nessas considerações, o artigo parte da seguinte questão-problema: como as trajetórias de mulheres no movimento abolicionista amazônico permitem tensionar narrativas hegemônicas e recuperar experiências historicamente invisibilizadas? Para enfrentá-la, tem-se como objetivo analisar as trajetórias de *Augusta de Assis* e *Manuela Lucci,* ambas atuantes em Belém no final do século XIX, buscando compreender de que modo suas experiências, situadas nos campos da filantropia e da arte, contribuíram para a construção de práticas políticas no contexto amazônico. A escolha pelas trajetórias de *Augusta de Assis* e *Manuela Lucci* orienta-se por uma perspectiva analítica centrada na reconstrução de experiências individuais como via de acesso às dinâmicas sociais mais amplas, aproximando-se de uma abordagem micro-histórica das práticas políticas (Ginzburg, 2006). Tal recorte justifica-se, ainda, pela reduzida presença de estudos sobre o movimento abolicionista na Amazônia, especialmente no que se refere à atuação feminina, evidenciando a necessidade de

ampliar o repertório historiográfico e conferir visibilidade a sujeitos e experiências historicamente marginalizados.

Do ponto de vista metodológico, o estudo se insere no campo da pesquisa qualitativa, de natureza histórica e documental, mobilizando uma abordagem interpretativa das fontes. Foram analisados documentos do período, como jornais, registros de associações abolicionistas, relatos de eventos públicos, discursos e referências bibliográficas sobre a campanha abolicionista em Belém, com vistas a identificar vestígios das atuações femininas e suas formas de inserção no movimento. Ademais, o estudo articula a análise documental a um referencial teórico ancorado nos estudos de gênero e na perspectiva da interseccionalidade, conforme sistematizada por Carla Akotirene (2019), bem como nas contribuições de Lélia Gonzalez (2019), Nilma Gomes (2023) e Sueli Carneiro (2003), que permitem compreender a articulação entre racismo e sexismo na formação social brasileira. Dialoga-se, ainda, com Heleieth Saffioti (2013), no que se refere à compreensão das relações de gênero como estruturantes das desigualdades sociais.

Para dar conta dessas questões, o artigo organiza-se em três seções analíticas, além desta introdução e das considerações finais. Na primeira, intitulada *As Filantropas e as Protetoras*, são examinadas as formas de atuação feminina no campo da filantropia, evidenciando como práticas assistenciais e redes de sociabilidade se constituíram como vias de inserção política para mulheres no contexto abolicionista amazônico. Na segunda seção, *As artistas da abolição*, analisa-se a atuação de mulheres no campo artístico, destacando como a arte se configurou como espaço de intervenção pública e engajamento na causa abolicionista. Por fim, nas considerações finais, retomam-se os principais argumentos do estudo, enfatizando as contribuições da pesquisa para a problematização das narrativas hegemônicas e para a visibilização das experiências femininas no movimento abolicionista na Amazônia.

## As Filantropas e as “Protetoras”: a atuação feminina no abolicionismo amazônico

Em termos nacionais, a participação feminina no movimento abolicionista não se restringiu a iniciativas pontuais ou marginais, configurando-se como um fenômeno mais amplo e socialmente significativo. Como destaca, Alonso (2011, p. 187) destaca a

presença de inúmeras mulheres como participantes ou fundadoras de *clubs* abolicionistas:

> Muitas dessas mulheres tomaram parte ativa em associações masculinas ou criaram suas próprias. Não só na capital, onde se suporia maior tolerância. Pelo menos 26 sociedades abolicionistas femininas se formaram ao longo da campanha, situadas em 10 das 20 províncias do Império; 18 delas exclusivamente de mulheres.

Esse dado evidencia não apenas a capilaridade da atuação feminina, mas também a capacidade dessas mulheres de constituírem redes próprias de sociabilidade e intervenção política, ainda que, em grande medida, circunscritas aos limites sociais impostos por sua condição de gênero e posição de classe. É nesse horizonte que se insere a atuação das chamadas filantropas e protetoras, cujas práticas assistenciais e vínculos institucionais configuraram importantes formas de engajamento feminino na causa abolicionista.

Exemplos dessa atuação podem ser observados em diferentes províncias do Império, como no caso do *Club José do Patrocinio*, no Rio de Janeiro dirigido pela esposa do abolicionista que dá nome ao *club*; *Club do Cupim*, em Pernambuco, e tantos outros que foram catalogados pela autora[3]. Em São Paulo, os jornais belenses nos informam de um *club* abolicionista fundado exclusivamente por mulheres: "Informam-nos que o Club Abolicionista, que algumas distintas senhoras tratam de fundar nesta capital, conta já 53 socias inscritas (...)"[4]. Embora um fenômeno novo no caso brasileiro, a presença feminina na campanha abolicionista já era algo recorrente no movimento em prol dos cativos no caso americano que desde 1830, contou com nomes de destaque como Lucretia Mott, conhecida ativista fundadora da *Sociedade Antiescravagista Feminina da Filadélfia* (Davis, 2016), e as irmãs Grimké[5]. De fato, guardadas as devidas diferenças, o movimento abolicionista, tanto no caso americano como no brasileiro, "(...) oferecia às mulheres de classe média uma oportunidade de provar seu valor de acordo com parâmetros que não estavam ligados a seus papéis como esposas e mães." (Davis, 2016, p. 51), apresentando-as como sujeitos de um 'trabalho

[3] Alonso, 2011, p. 188.
[4] *O Liberal do Pará*, 7 de novembro de 1882, p.2, ed. 246.
[5] Sarah Grimké e Angelina Grimké, nasceram em Carolina do Sul, em Charleston, foram ativistas antiescravagistas e defensoras dos direitos das mulheres, participando da *Sociedade de Amigos da Filadelfia,* uma associação que lutava por reformas sociais com caráter com abolicionista.

concreto' na arena política – no caso americano, é essa experiência política que vai iniciar o movimento pelo direito das mulheres.

No Pará, não temos informação até o presente momento desta pesquisa de um *club* fundado exclusivamente por mulheres, apesar de sabermos do *Club Amazonas*, mas que não era do gênero abolicionista. No entanto, as mulheres participavam ativamente dos *clubs* seja como integrantes, como no caso de cargos internos dessas agremiações[6]; ou colaboradoras, neste caso via ações filantrópicas, e finalmente, por meio da proximidade com parte do círculo dos membros do *club* – essencialmente masculino. O imprescindível a se destacar é que as vias de acesso à campanha abolicionista a que se refere Alonso (2011), a filantropia e relações familiares eram ambas entradas para a atuação nos *clubs* da cidade e na maçonaria, dois importantes *mediadores*[7] na capital, estando muitas das vezes ambos imbricados um ao outro no período de campanha. É, aliás, essa dificuldade em separar tais vias, que nos leva a optar pela sua análise através de uma importante abolicionista do período, que nos desenha essa conjunção. O recurso nos permitirá visualizar de forma sintética esse panorama, além de resgatar a memória de um dos sujeitos invisibilizados desse contexto, fato que nos reitera a importância de se pensar o gênero na constituição das relações sociais e na formação dos circuitos de poder simbólico (Scott, 1995).

Nessa direção, vale inferir que a inserção feminina nesses espaços é atravessada pela noção de poder simbólico, que permite apreender como determinadas práticas e posições sociais são legitimadas e reconhecidas no interior de campos específicos. Para Pierre Bourdieu (2007), o poder simbólico consiste em uma forma de poder invisível, que se exerce por meio do reconhecimento e da adesão dos próprios sujeitos às estruturas que os dominam, operando na produção e na naturalização das hierarquias sociais. Nesse sentido, trata-se de um poder que atua no nível das representações, dos valores e das classificações sociais, conferindo legitimidade a determinadas posições e práticas, ao mesmo tempo em que obscurece as relações de dominação que as sustentam. Aplicada ao contexto abolicionista, essa perspectiva permite compreender como a atuação feminina, especialmente nos campos da filantropia e das redes

[6] A exemplo, Candida Abreo, secretaria da *Sociedade Visconde do Rio Branco* em 1884 (*O Liberal do Pará*, 1884, ed.246). Em 1880, mulheres passam a ser admitidas como sócias do club artístico *Club Honorio Santos e Manuel Evaristo* (*O Liberal do Pará, 1881, ed. 206*), essa orientação também passou a ser adotada por outros *clubs*.

[7] Denominaremos *Mediadores*, os instrumentos parainstitucionais da geração 1870, como os *Clubs* e a maçonaria.

associativas, era socialmente reconhecida e legitimada, ao mesmo tempo em que permanecia condicionada por estruturas simbólicas que delimitavam os contornos de sua participação no espaço público.

Ao atuarem como filantropas ou "protetoras", as mulheres não apenas reproduziam disposições socialmente atribuídas ao feminino, como o cuidado e a beneficência, mas também convertiam tais atributos em formas legítimas de participação no espaço público, ainda que mediadas por estruturas masculinas de poder. Nessa perspectiva, as relações de gênero operam por meio de *habitus* que, conforme analisa Bourdieu (2002), contribuem para a naturalização da dominação masculina. Trata-se de um processo no qual as hierarquias de gênero são internalizadas e reproduzidas de forma aparentemente espontânea, orientando práticas, percepções e expectativas sociais. É nesse contexto que se insere a trajetória de Augusta de Assis, cuja atuação permite apreender, de forma concreta, a articulação entre filantropia, redes de sociabilidade e mediações institucionais no interior da campanha abolicionista em Belém.

Augusta de Assis, foi importante integrante do movimento abolicionista que ganhou destaque no período de campanha. Sobrinha de um dos influentes líderes do partido liberal, Joaquim José de Assis, o 'Dr. Assis', ela logo foi introduzida pelo tio, maçom e fundador da loja *Firmeza e Humanidade*[8] – também influente em várias lojas maçônicas da capital, como bem comprova sua filiação com lojas que não a sua, a exemplo temos a *Harmonia e Fraternidade*[9] –, na campanha abolicionista da comunidade maçônica que dispunha de práticas filantrópicas para esse fim. Desde jovem, a pauta abolicionista fez parte de sua vida, já que sua família foi importante figura representativa do movimento na capital, sendo seus atos de filantropia constantemente noticiados, como é o caso da alforria concedida aos escravizados(as) da 'família Assis' por ocasião do aniversário de Augusta:

> É com prazer que noticiamos mais um ato de filantrópico praticado pela família Assis. Para solenizar o aniversário da exm. Sra. d. Augusta Assis, filha do sr. dr. Joaquim José de Assis, atualmente na Europa, todos os membros de sua família combinaram em libertar os escravos que possuíam

[8] *O Liberal do Pará*, 4 de outubro de 1887, ed. 223.
[9] Arquivo privado da loja maçônica *Harmonia e Fraternidade*.

> em suas fazendas do Marajó, devendo ontem ter sido entregues as respectivas cartas de liberdade.[10]

A partir do excerto, torna-se possível apreender que a inserção da Augusta de Assis no abolicionismo se inscreve na intersecção entre gênero, raça e classe, revelando o caráter estruturado e desigual dessas experiências. Inserida em uma família de elite, com fortes vínculos políticos e maçônicos, sua atuação filantrópica revela como determinadas mulheres acessavam o espaço público por meio de posições socialmente privilegiadas, o que confirma o caráter estruturante das relações de gênero na organização das desigualdades sociais (Saffioti, 2013). Ao mesmo tempo, observa-se que essa experiência não pode ser generalizada, uma vez que o pertencimento de classe e a posição racial condicionavam as possibilidades de atuação feminina. Nesse sentido, enquanto Augusta se projeta como sujeito visível e legitimado no movimento, a própria prática de alforria, apresentada como gesto filantrópico, evidencia as hierarquias raciais e sociais que sustentavam a escravidão, reforçando a articulação histórica entre racismo e sexismo na formação social brasileira (Carneiro, 2003; Gonzalez, 2019). Desse modo, a atuação de Augusta, embora relevante, revela também as contradições de uma participação feminina marcada por privilégios e mediada por estruturas desiguais de poder.

Nesse contexto, a atuação de Augusta de Assis também se estendia ao campo cultural, evidenciando como diferentes formas de engajamento feminino se articulavam na construção de sua visibilidade pública. Integrante da *Sociedade Beneficente Santa Cecília*, *club* dirigido por dois músicos de relevância na vida cultural paraense, Enrico Bernardi[11] e Luigi Sarti[12]. Na solenidade do *club*, que contou com seu diploma oferecido por Domenico de Angelis[13], a execução de Augusta para bandolim é destaque:

> Fantasia sobre a *Traviata* de Verdi, para bandolim. Foi a primícia musical com que a exma. Sra. d. Augusta Assis quis abrilhantar o concerto. Ella

[10] *Diário de Belém*, 3 de agosto de 1884, p.4, ed. 177.
[11] Maestro italiano erradicado em Belém, foi atuante em toda vida cultural do Estado, desempenhando o papel de docente, musicista, compositor, além de diretor do *Instituto Carlos Gomes*, importante conservatório de música de Belém.
[12] Violinista Italiano de grande presença nos circuitos artísticos da cidade. Fez parte do quadro de professores do *Conservatório Carlos Gomes*.
[13] *O Liberal do Pará*, 17 de março de 1887, ed. 61. Pintor italiano contratado pelo governo para a confecção de diversas obras em Belém e Manaus. Nasceu em 1852, e faleceu em 1904. Dentre suas obras estão a tela *Os últimos de Carlos Gomes*, de 1899, encomendada por Antônio Lemos.

> executou-a com habilidade e firmeza, por entre os aplausos dos assistentes. Em meio da peça partiu-se uma corda do instrumento, mas a executante continuou até o final, tocando sempre com apurado gosto e arte[14].
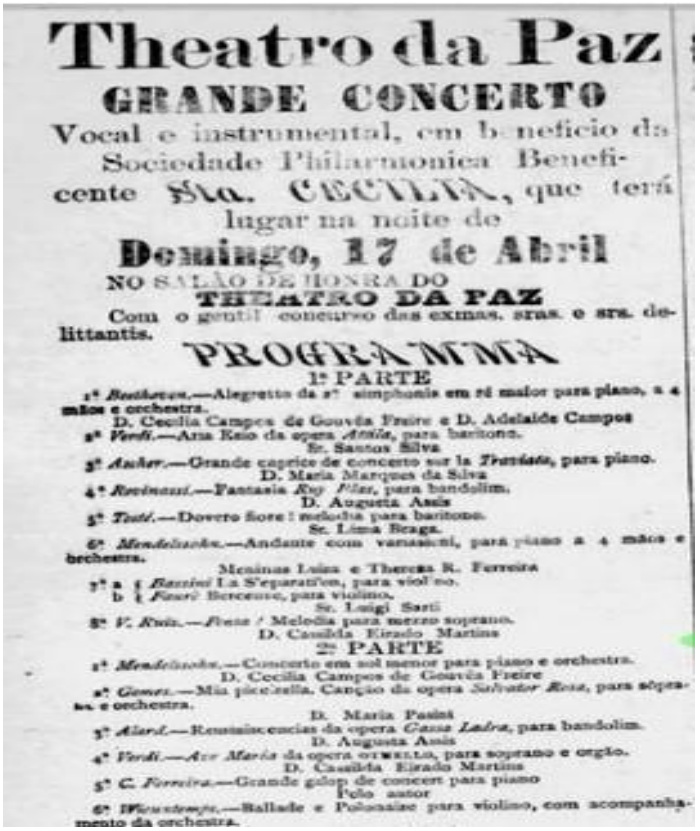
A cena descrita permite compreender a atuação de Augusta de Assis também como produção e acumulação de capital simbólico (Bourdieu, 2007). Ao se apresentar publicamente em um evento de caráter beneficente, executando uma peça do repertório erudito europeu, Augusta não apenas reforçava sua inserção em circuitos culturais legitimados, mas também mobilizava códigos de distinção social associados ao refinamento artístico e à formação cultural das elites (Bourdieu, 2008). Nesse sentido, sua performance não pode ser dissociada das dinâmicas de reconhecimento e prestígio que estruturavam esses espaços, nos quais a visibilidade feminina era mediada por práticas socialmente valorizadas. Ademais, a repercussão positiva na imprensa evidencia como tais manifestações contribuíam para a construção de uma imagem pública legitimada, na qual talento, sensibilidade e disciplina, atributos associados ao feminino, eram convertidos em formas legítimas de presença no espaço público.

A projeção pública de Augusta de Assis, construída também por meio de sua atuação artística, estendia-se a outros espaços de sociabilidade e engajamento, sendo reiteradamente destacada pela imprensa local. O concerto, onde figuram ainda outras pianistas mulheres seria destaque no *Diário de Notícias*[15], conforme se nota na Figura 1 abaixo, onde a participação de Augusta de Assis é sempre colocada em evidência em suas matérias. Junto a seu *club*, a artista diletante atuou ainda na famosa *Kermesse de 1887* da *Loja Harmonia e Fraternidade* em prol da causa dos cativos, sendo nomeada pela loja como uma de suas 'protetoras'[16], uma prática que passou a ser comum na campanha abolicionista e que designava o espaço de atuação das senhoras de elite. Assim, junto à outras mulheres pertencentes aos extratos privilegiados da sociedade, Augusta de Assis ficou encarregada de coordenar parte do pavilhão central da *Loja Harmonia e Fraternidade* durante o evento. A *Kermesse* teve amplo destaque na imprensa junto com seus *clubs* e demais lojas maçônicas colaboradoras, que com os fundos, conforme já explicitado, financiaram a compra de cartas de liberdade aos

[14] *O Liberal do Pará*, 17 de março de 1887, ed. 61.
[15] *Diário de Notícias*, Sd., 1887, ed. 60
[16] *O Liberal do Pará*, 21 de agosto de 1887, ed. 188.

cativos. Sobre a distribuição de cartas, temos notícia da loja *Firmeza e Humanidade*, que após um mês, fez seu evento para distribuição das mesmas[17].

**Figura 1** - *Anúncio de concerto de Agusta de Assis* na Sociedade Santa Cecília



Theatro da Paz

GRANDE CONCERTO

Vocal e instrumental, em beneficio da Sociedade Philarmonica Beneficente Sta. CECILIA, que terá lugar na noite de

Domingo, 17 de Abril

NO SALÃO DE HONRA DO

THEATRO DA PAZ

Com o gentil concurso das exmas. sras. e srs. delittantis.

PROGRAMMA

1ª PARTE

1º *Beethoven.*—Alegretto da 2ª simphonia em ré maior para piano, a 4 mãos e orchestra.
D. Cecilia Campos de Gouvêa Freire e D. Adelaide Campos

2º *Verdi.*—Ária Rein da opera *Attila*, para baritono.
Sr. Santos Silva

3º *Ambr.*—Grande caprice de concerto sur la *Traviata*, para piano.
D. Maria Marques da Silva

4º *Rovinazzi.*—Fantasia *Rey Pilar*, para bandolim.
D. Augusta Assis

5º *Tosti.*—Dovero fiore! melodia para baritono.
Sr. Lima Braga.

6º *Mendelssohn.*—Andante com variazioni, para piano a 4 mãos e orchestra.
Meninas Luiza e Thereza R. Ferreira

7º a { *Rossini* La S'eparation, para violino.
b { *Faure* Berceuse, para violino.
Sr. Luigi Sarti

8º *V. Ruiz.*—Frese / Melodia para mezzo soprano.
D. Candida Eirado Martins

2ª PARTE

1º *Mendelssohn.*—Concerto em sol menor para piano e orchestra.
D. Cecilia Campos de Gouvêa Freire

2º *Gomes.*—Mia piccinilla. Canção da opera *Salvator Rosa*, para soprano e orchestra.
D. Maria Pasini

3º *Alard.*—Reminiscencias da opera *Gazza Ladra*, para bandolim.
D. Augusta Assis

4º *Verdi.*—*Ave Maria* da opera OTHELLO, para soprano e orgão.
D. Candida Eirado Martins

5º *C. Ferreira.*—Grande galop de concert para piano
Pelo autor

6º *Wieuxtemps.*—Ballade e Polonaise para violino, com acompanhamento da orchestra.

Fonte: *Diário de Notícias,* Sd, p.4, 1887, ed. 79.

Na ocasião, a presença feminina é destacada como um acontecimento que 'santifica' o momento, um indicativo da associação comum entre as funções maternas e o sentimento de compaixão necessários à atividade filantrópica. Dentre as mais de 600 mulheres presentes na ocasião[18], com destaque àquelas que pertenciam a famílias ilustres como Emília da Costa La-Rocque, Clara França Dias, e Ana Malcher Cunha, Augusta de Assis é exaltada pelo orador como a 'dileta filha' de Joaquim José de Assis, 'fundador e venerável da loja por muitos anos', e por isso, a senhora que deveria entregar a primeira carta de liberdade do evento[19]. Desse modo, a cena revela não apenas a valorização da presença feminina, mas também os critérios seletivos que

[17] *O Liberal do Pará*, 4 de outubro de 1887, ed. 223.
[18] Idem.
[19] Idem.

condicionavam sua visibilidade, ancorados em marcadores de gênero, classe e pertencimento familiar.

A figura da *Protetora*, esteve marcada no imaginário dos círculos sociais no período de campanha, conforme indicam homenagens que lhe foram dirigidas, como a carta de liberdade da escrava Romana, que lhe foi dedicada pela irmã de Gama Malcher, Maria Luiza da Gama Malcher – também envolvida em causas de filantropia[20] – , ou mesmo a dedicatória que lhe faz no jornal a *Loja Harmonia e Fraternidade* pelos trabalhos prestados, "A exma. Sr. d. Augusta Assis (...), que nesta cruzada se pusera de forma a conquistar a gratidão da Provincia do Pará, pelo poderoso auxilio que prestou a *kermesse redemptora*."[21]; além do concerto em homenagem às *Protetoras* promovido pela loja *Firmeza e Humanidade*, com regência do maestro Luigi Sarti, ocasião durante a qual foi-lhe concedido um diploma de louvor[22]. Desse modo, a celebração da figura da "protetora" revela tanto os mecanismos de visibilidade conferidos às mulheres quanto os limites dessa valorização, condicionada por normas de gênero e critérios de distinção social (Bourdieu, 2008).

No início de maio de 1888, antes da expedição da Lei Áurea, Augusta de Assis participa ainda da comitiva da *Liga Redemptora* para entrega de carta de liberdade na ocasião do fim da escravidão do povoado maranhense de São João de Pinheiros. No vapor Marajó, a *Protetora* desembarca junto a outros abolicionistas para o momento solene, onde a população acompanha a movimentação no porto[23]. Outros eventos ainda marcam o ano e sua ligação com a *Liga Redemptora*, recebendo reconhecimento por suas ações na agremiação por seu secretário, Cordeiro de Castro, que na ocasião outorga-lhe a escolha de duas vagas em uma escola para a educação de duas menores libertas:

> **Sincera Prova de Verdadeiro apreço** – O nosso amigo sr. dr. Cordeiro de Castro, pondo a disposição da digna abolicionista a exma. Sra. d. Augusta Assis os dous logares oferecidos pela directora do colégio Santa Luzia, dirigiu-lhe a seguinte carta: <<Tendo consideração os múltiplos e valiosos serviços por v. exc. prestados a causa da redempção e muito particularmente a Liga Redemptora, como sua intrépida

[20] *O Liberal do Pará*, 8 de setembro de 1880, p.2, ed. 200. Irmã de José Candido da Gama Malcher, filho do governador José da Gama Malcher, maestro, professor e compositor com atuação preponderante no movimento republicano paraense.
[21] *O Liberal do Pará*, 25 de outubro de 1887, p. 3, ed. 241.
[22] *A República*, 5 de julho de 1890, p.2, ed. 112.
[23] *O Liberal do Pará*, 1 de maio de 1888, p.2, ed. 99.

> auxiliadora no 4° distrito de Nazareth, venho por este meio e respeitosamente transferir intacto á v. exc., sem ressalva de poderes, o gracioso mandado com que honrou-me a distinta directora do collegio Santa Luiza – Ana Thereza de Abreu – para escolher, d'entre as filhas de mulheres redimidas, duas meninas de 8 a 12 anos de idade que, á expensas dessa caridosa senhora e sob as vistas protetoras de v. exc., possam ahi receber d'ora em diante desvelada e merecida educação. (...)>>[24]

O excerto evidencia a ampliação do alcance da atuação de Augusta de Assis para além dos espaços urbanos e associativos de Belém, inserindo-a em circuitos mais amplos de mobilização abolicionista que articulavam diferentes territórios e práticas de intervenção. Sua participação na comitiva da *Liga Redemptora*, bem como o reconhecimento institucional expresso na delegação da escolha de meninas libertas para acesso à educação, indica não apenas seu prestígio no interior dessas redes, mas também a centralidade de seu papel na mediação entre práticas filantrópicas e projetos de reorganização social no pós-abolição. Nessa perspectiva, observa-se que sua atuação não se limitava à concessão de alforrias, mas se estendia à gestão de destinos e oportunidades de sujeitos libertos, sobretudo no campo educacional, evidenciando o exercício de poder simbólico (Bourdieu, 2007). Ao mesmo tempo, essa posição revela as assimetrias que estruturavam tais práticas, nas quais mulheres da elite assumiam funções de tutela e proteção sobre populações recém-libertas, reproduzindo, ainda que em novos moldes, hierarquias de classe, raça e gênero.

A indicação de Augusta de Assis é bem recebida pela diretora da escola que diz 'conhecer a reputação' da protetora na campanha[25]. Os jornais seguem com a notícia ao longo da semana, anunciando a 'menor Rita'[26], como a liberta escolhida para o ingresso na escola. Ainda em junho de 1888, pós *Lei Áurea*, Augusta de Assis se empenha na participação da festa da *Liga da Imprensa*[27], contribuindo com premiações que seriam distribuídas à competição de remo que incluía um páreo para a modalidade feminina[28]; em dezembro de 1888, é nomeada *Protetor*a da *Loja Maçônica Firmeza e humanidade*[29], para atuar nas causas filantrópicas dessa instituição, especialmente na

[24] *O Liberal do Pará*, 29 de maio de 1888, p.2, ed. 120.
[25] Idem.
[26] *O Liberal do Pará*, 2 de junho de 1888, p. 2, ed. 123.
[27] *A Liga da Imprensa*, foi criada em maio de 1888. Constituiu uma associação que reuniu os representantes da imprensa local em prol da organização dos festejos em comemoração à *Lei Áurea*. Contou com uma edição única de um jornal com o mesmo nome, preservado em sua integridade na *BN digital*.
[28] *O Liberal do Pará*, 15 de junho de 1888, p.1, ed. 131.
[29] *Diário de Notícias*, 15 de dezembro de 1888, p. 3, ed. 282.

demanda do momento que girava em torno dos indigentes que sofriam da varíola. Augusta de Assis, manteve a constância dessas atividades, estando envolvida em vários eventos dessa natureza dos quais temos notícias até abril de 1889[30].

Com uma curta vida, a *Protetora* conhecida nos círculos abolicionistas falece durante o parto em abril de 1893[31], dois anos após seu casamento com o governador do estado Justo Chermont[32]. Seu corpo é translado da França para Belém, já embalsamado, ocasião em que é recebido por um círculo de figuras próximas ao governador como o maestro Gama Malcher, Antônio Lemos[33], família Chermont[34], Gentil Bittencourt[35], dentre outros[36], para finalmente ser sepultado no cemitério Santa Izabel. Assim, a forma como sua morte foi publicamente ritualizada revela não apenas o reconhecimento de sua atuação, mas também os mecanismos seletivos de consagração que privilegiam determinadas trajetórias femininas em detrimento de outras historicamente invisibilizadas.

Outras abolicionistas atuaram no período ou como *Protetoras* das lojas maçônicas da cidade, como o foram Aurora Rios e Maria Augusta de Siqueira Pinto, ambas *Protetoras* da loja *Harmonia e Fraternidade*, junto a Augusta de Assis na *Kermesse* de 1887[37], e Clara França Dias, assim como Ignez Leite Chermont na nomeação de dezembro de 1888 para a *Loja Firmeza e Humanidade*[38]; ou como filantropas, como é o caso de Lydia Augusta da Motta Veiga[39], também próxima das

[30] *O Liberal do Pará*, 11 de abril de 1889, p. 2, ed. 83.
[31] *A República*, 4 de abril de 1893, p.1, ed. 897.
[32] *Diário de Notícias*, 20 de janeiro de 1891, p.2, ed. 15.
[33] Antônio Lemos foi intendente municipal da capital paraense em 1897, cargo que permaneceu até 1911, um período marcado pela tensão conhecida entre *lauristas* e *lemistas*. Inicialmente, colaborou com PRP (*Partido Republicano Paraense*), partido do qual mais tarde se separou. Foi proprietário de um dos mais influentes jornais do Norte, *A Província do Pará*.
[34] Podemos listar, seu marido Justo Leite Chermont (1857-1926), filho do Visconde do Arari e importante liderança política da região paraense (BORGES, 1986). Um dos fundadores do Club Republicano em 1886, importante partido de disseminação dos ideais republicanas que tinha no jornal A República, seu principal porta voz. Foi governador do estado quando da instauração do novo regime em 1889 e esteve no cargo até 1891. Também ocupou os cargos de ministro do exterior, deputado e senador; e Theodosio Chermont, irmão de Justo Chermont, dono de cartório local, engenheiro e funcionário público (*O liberal do Pará*, 1 de outubro de 1885, p.2, ed. 221). Participou de várias associações de destaque local, dentre elas a Assembleia Paraense (*O liberal do Pará*, 22 de setembro de 1880, p.3, ed. 214) e *Associação Lyrica*, importante órgão informal atuante na vida cultural belenense.
[35] Advogado e vice-governador do Pará em 1891. Fez parte da fundação do PRP.
[36] *A República*, 27 de maio de 1893, p.1, ed. 941.
[37] *O Liberal do Pará*, 21 de agosto de 1887, p.2, ed. 188.
[38] *Diário de Belém*, 15 de dezembro de 1888, p.3, ed. 283.
[39] Também consta como uma das poucas mulheres fundadoras do *Banco Popular Paraense*, ao lado da família Bittencourt (*Diário de Notícias*, 10 de maio de 1884, p.3, ed. 107).

lojas maçônicas pela relação do marido com a *Loja Cosmopolita*, a qual era associado[40]. Assim, o breve esboço que aqui apresentamos de Augusta de Assis, pretende nos fornece um panorama, ainda que incipiente, da participação de todas essas mulheres que encontraram no novo cenário uma via de participação política, neste caso, especificamente através da filantropia e da relação parental em algum grau. Ao trazer à tona essas experiências, o estudo tensiona narrativas hegemônicas que, por muito tempo, relegaram as mulheres a posições secundárias ou invisíveis na história do abolicionismo.

**As artistas da abolição: trajetórias femininas no contexto amazônico**

O fim do século XIX, foi o período em que a participação feminina no cenário artístico passou a figurar de forma mais frequente. A via mais comum de entrada no mundo artístico, foi através da música, mais especificamente, o piano por fazer parte de uma formação intelectual inerente a um certo *status* social que poderia mesmo ser decisivo nas relações matrimoniais, conforme destaca Colares (2022, p. 33), "A formação pianística era um predicado das moças de família e, ao final do século XIX, era considerado um dote feminino importante para os arranjos matrimoniais.". Com a sua crescente importância, o instrumento passou a ser a primeira formação profissional para mulheres oferecida pelo *Instituto Carlos Gomes*, e permitiu que elas exercessem mais tarde o magistério.

Além da formação pianística como recurso social e dirigido à prática docente, com menos frequência podemos observar na cena paraense pianistas que conseguiram seguir em uma carreira profissional, como Idália França e as irmãs Synai, artistas que, no entanto, não conseguiam fazer de sua atuação algo que lhes propiciassem a independência necessária, de que nos fala Alonso (2011), para se engajarem na campanha abolicionista. Em Belém, esse panorama ficou circunscrito à artistas europeias que vinham, ou apresentar espetáculos na capital, como foi o caso da cantora Annina Orlandi, ou se estabelecer na cidade, dispondo muitas das vezes de recursos próprios angariados de seu trabalho artístico, como é o caso da atriz e empresária, Manuela Lucci.

[40] *O Liberal do Pará*, 25 de abril de 1888, p. 2, ed. 94.

Na temporada Lyrica de 1882, a '*prima dona'* Annina Orlandi, vem à capital paraense para apresentação de diversas óperas da companhia sob a regência de Enrico Bernardi, dentre elas, *Salvator Rosa*, *Rigoletto, Forza del Destino* e *Norma*[41]. Na apresentação desta última ópera, a artista dedica todos os bilhetes da plateia à *Associação Emancipadora*, como sua contribuição à causa abolicionista. A ocasião foi amplamente noticiada em vários periódicos nacionais, como o *Mercantil*, jornal carioca[42]. Abaixo, trazemos o registro do jornal paraense, *Diário de Notícias*:

> Fallando da festa artística da distinta cantora Orlandi, não podemos deixar de apresentar-lhe os nossos parabéns pelo seu acto de philantropia, enviando á *Associação Emancipadora* todos os bilhetes da platea inferior do theatro, para o seu beneficio, e cujo produto deve ser aplicado em arrancar do captiveiro uma das victimas da prepotência e do egoísmo dos homens. Actos dessa natureza, já o dissemos uma vez, têm o seu elogio nos sentimentos que o determinam, e podemos assegurar que o nome da ilustre sra. Orlandi jamais se apagará da lembrança do povo paraense[43].

O excerto evidencia como o campo artístico operou como espaço privilegiado de articulação entre cultura, filantropia e engajamento político no contexto abolicionista, conferindo visibilidade e legitimidade a determinadas formas de atuação feminina. Ao destinar a renda de sua apresentação à *Associação Emancipadora*, Annina Orlandi não apenas mobiliza recursos materiais para a causa, mas também converte seu prestígio artístico em capital simbólico, ampliando o alcance público do abolicionismo (Bourdieu, 2007). Nessa direção práticas culturalmente valorizadas tendem a produzir reconhecimento social, o que se observa na repercussão do gesto da cantora, amplamente celebrado pela imprensa. Ao mesmo tempo, a linguagem utilizada no registro, que associa sua ação à filantropia e aos "sentimentos" que a motivam, revela a permanência de códigos de gênero que enquadravam a atuação feminina em termos de sensibilidade e altruísmo. Assim, a participação de Orlandi evidencia tanto as possibilidades de intervenção política mediadas pela arte quanto os limites simbólicos que condicionavam a visibilidade feminina.

[41] *A Constituição*, 27 de julho de 1882, p. 1, ed. 163.
[42] *Mercantil*, 14 de outubro de 1882, p.1, ed. 76.
[43] *A Constituição*, 22 de setembro de 1882, p.2, ed. 208.

A amplitude de sua ação filantrópica evidencia-se no fato de que, para além da Associação Emancipadora, outros *clubs* também foram agraciados com as doações de ingresso, que totalizaram 247, como o *Club Tenreiro Aranha*, *28 de Julho* e *Batista Campos*, recebendo a cantora os agradecimentos desses *clubs* nos jornais[44].

Já a atriz, cantora e empresária, Manuela Lucci apresenta uma relação muito mais consolidada e longínqua com a campanha abolicionista, já que estabeleceu e coordenou o *Teatro* durante várias estações, criando um amplo círculo de influência e relações sociais com os artistas e as pautas políticas do momento. Manuela Lucci, era de origem portuguesa, filha de um músico italiano que se apresentava nas ruas deste país como pianista e nos teatros de ruas (Stark, 2021). Desembarca ainda no Brasil muito jovem com seu pai, por volta de 1837 e apresenta-se como cantora de modinhas populares portuguesas em  Recife, sob a coordenação de seu irmão que era empresário do ramo musical, passando em seguida a apresentar-se em outros estados do Brasil, como Rio Grande do Sul, Macapá, Maranhão e Rio de Janeiro, percorrendo ainda os circuitos latinos que compunham a agenda de muitos artistas europeus que se estabeleciam no Brasil, como Argentina, Uruguai e Paraguai (Stark, 2021). Casa-se com Vicente Pontes de Oliveira, por volta de 1860 conforme nos informa Stark (2021), empresário conhecido da capital paraense por sua gerência de temporadas no *Teatro da Paz* e, assim, passa a residir na capital, onde começa a atuar como atriz em determinadas peças que fazem parte do programa da empresa Vicente, como a anunciada na *Figura 2*, *A estátua de Carne*, apresentada em comemoração à independência do Brasil, bem como a chegada do presidente da província em Belém:

[44] *O Liberal do Pará*, 22 de setembro de 1882, p. 3, ed. 208.

**Figura 2 -** Espetáculo de Manuela Lucci.




Fonte: *O Liberal do Pará,* 6 de setembro de 1878, p. 3, ed. 203.

O episódio evidencia que a trajetória de Manuela Lucci se distingue por uma inserção mais duradoura e estruturada no campo artístico, o que lhe permitiu consolidar uma posição de destaque e influência no interior das redes culturais e políticas do período. Diferentemente de atuações mais episódicas, sua circulação por diversos espaços nacionais e internacionais, bem como sua atuação contínua nos palcos e na gestão teatral, indicam a constituição de um capital social e simbólico significativo, que ampliava sua capacidade de intervenção no debate público. Nessa perspectiva, sua trajetória pode ser compreendida como resultado da acumulação de diferentes formas de capital (cultural, social e simbólico) que lhe conferiam legitimidade e visibilidade no campo artístico (Bourdieu, 1996). Ao mesmo tempo, sua origem estrangeira e sua inserção em circuitos transnacionais revelam a dimensão cosmopolita do cenário cultural amazônico. Assim, a atuação de Manuela Lucci não apenas reforça o papel da arte como mediadora do abolicionismo, mas também tensiona as fronteiras entre cultura e política, ao evidenciar como trajetórias femininas no campo artístico podiam se converter em formas consistentes de participação e influência.

Após a morte do marido em 1882[45], a então atriz passa não somente a atuar, mas funda sua própria companhia dramática, *Empreza Manoela Lucci*, e assume a função de empresária do *Teatro da Paz*, sendo um de seus primeiros trabalhos a contratação de uma companhia de atores em Recife para atuar na temporada de 1883, que é noticiada

[45] *Diário de Belém*, 26 de agosto de 1883, p.3, ed. 192.

pela imprensa com ênfase no trabalho da artista, algo pouco visto no âmbito feminino, já que normalmente a carreira no espaço do empresariado artístico era eminentemente masculina. Nas páginas do *Diário de Notícias* encontramos o destaque aos seus 'merecimentos artísticos' e sua procura por através de 'um trabalho honroso e edificante de sua arte manter a sua viuvez'[46]. Outros periódicos, entretanto, não foram imparciais à direção feminina de Manuela Lucci, como bem demonstra a querela perante a qual ela dirige uma carta aberta a determinados jornais, por insinuarem sua situação clandestina com relação a sua vida conjugal com Vicente Pontes[47]. Apesar dos marasmos, a artista oferece em todo ano de 1883 diversos espetáculos pela sua companhia, dentre os quais, o anunciado na Figura 3:

**Figura 3 -** Anúncio da *Empreza Manoela Lucci.*


THEATRO DA PAZ

Empreza Manoela Lucci

Direcção artistica

SOARES DE MEDEIROS

Quarta-feira, 3 de Outubro

Festa artistica do actor

Mendes Braga

com o applaudido drama de grande espectaculo e grandes effeitos scenicos em 5 actos e 7 quadros, recommendado ao theatro brazileiro por Emas na Foz-ca, e que nos theatros francezes bem como nos thea-ros da côrte, tem feito um

Sucesso espantoso!

OS ESTRANGULADORES

DE

PARIZ

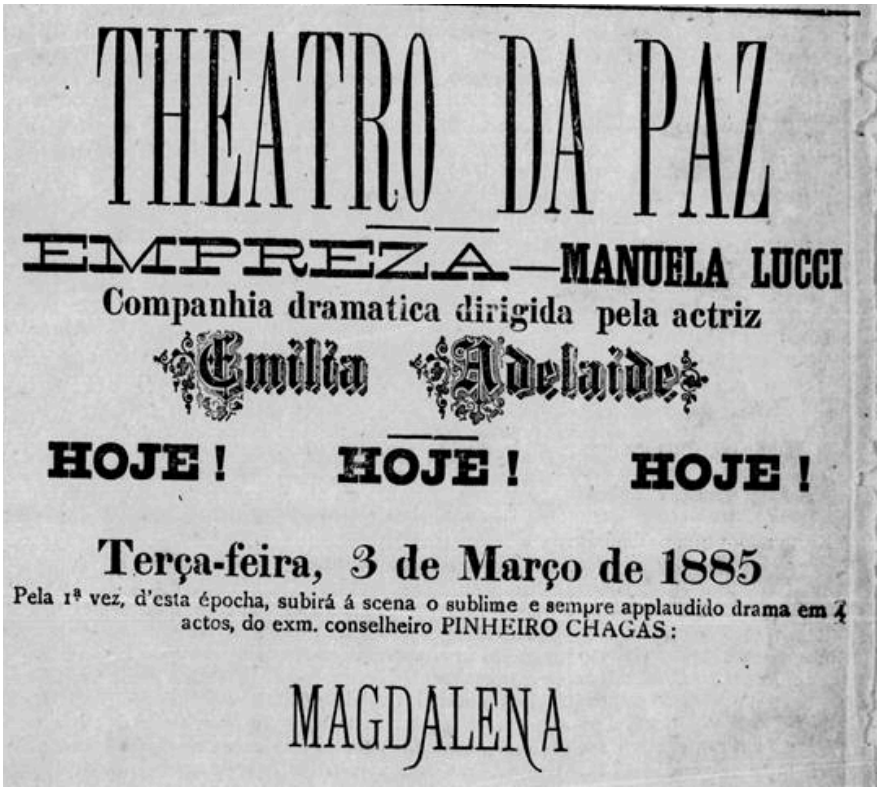
Fonte: *Diário de Belém,* 2 de outubro de 1883, p.1, ed. 312.

A atuação da empresária se estende para o ano de 1884, no qual o governo aprova a concessão do *Teatro da Paz*, para espetáculos líricos e dramáticos oferecidos pela sua companhia durante os meses de março a maio[48]. Em 1885, ainda responsável

[46] *Diário de Belém*, 5 de agosto de 1883, p.3, ed. 176.
[47] *Diário de Belém*, 2 de outubro de 1883, p.3, ed. 312. Empresário português bastante atuante nos circuitos culturais em Belém em fins do século XIX. Esteve à frente da organização em diversos eventos no *Teatro Providência* e *Teatro da Paz*.
[48] *O Liberal do Pará*, 10 de outubro de 1883, p.3, ed. 228.

pela estação teatral do *Teatro da Paz*[49], continua oferecendo uma gama de espetáculos agora com a atriz Emília Adelaide, que já havia pleiteado a alocação do *Teatro da Paz* com Gama Malcher em 1882, em uma associação inédita de duas mulheres na gerência do maior teatro do Norte, ver Figura 4 abaixo. A este respeito, comenta Stark (2021, p.11), "Nesse período eram duas mulheres a cargo do maior teatro do Pará e um dos maiores do país, época em que as atrizes precisavam de homens para receber seus cachês por seu trabalho no teatro ou mal apareciam com seu primeiro nome".

**Figura 4 -** Anúncio da *Empreza Manuela Lucci e direção da Emília Adelaide.*


THEATRO DA PAZ

EMPREZA—MANUELA LUCCI

Companhia dramatica dirigida pela actriz

Emilia Adelaide

HOJE! HOJE! HOJE!

Terça-feira, 3 de Março de 1885

Pela 1ª vez, d'esta época, subirá á scena o sublime e sempre applaudido drama em 4 actos, do exm. conselheiro PINHEIRO CHAGAS:

MAGDALENA

Fonte: *Diário de Notícias,* 3 de março de 1885, p.4, ed. 49.

Manuela Lucci, estabeleceu um amplo círculo de atuação que envolvia a proximidade à comunidade artística da região, seja organizando eventos que contaram com a presença de músicos relevantes no cenário musical como Enrico Bernardi e

[49] *Diário de Notícias*, 8 de janeiro de 1885, p.2, ed. 5.

Roberto de Barros[50], ou em benefícios organizados em prol de artistas[51], prática comum no período, além de sua relação dinâmica com os *clubs* da cidade, promovendo e fomentando suas práticas, como na sua doação de camarotes para as festas de adesão dos *clubs* patrióticos[52]. Assim, ao mobilizar sua posição no circuito cultural, Manuela Lucci não apenas consolidava sua visibilidade pública, mas também convertia sua inserção artística em uma forma de intervenção política, reafirmando o papel da arte como mediadora privilegiada das práticas abolicionistas.

A empresária se empenhou durante todo seu tempo de atuação na capital paraense na campanha abolicionista através de fundos dirigidos aos *clubs* da cidade por meio de concertos beneficentes, o que culminou em sua nomeação de sócia benemérita em 1884 pela *Sociedade abolicionista 25 de março*, "A sociedade abolicionista <<25 de março>>, fundada n'esta capital conferiu á sra. d. Manuela Lucci, emprezaria do theatro da Paz, o título de socia benemérita. Em homenagem a seus humanitários sentimentos."[53]. As ocasiões que marcam sua atuação na campanha em prol da abolição são diversas, as quais podemos citar como exemplo, o espetáculo 'oferecido a emancipação' de agosto de 1883[54]; uma récita da comédia *O Escravo Fiel*[55], em outubro do mesmo ano a *Comissão Central da Emancipação*, 'em benefício da libertação de escravos'[56] e o espetáculo de outubro de 1884, no qual a atriz efetua a entrega de cartas de liberdade em nome do *Club dos Patriotas*[57], por ocasião da festa de *Adesão do Pará à Independência*, conhecida como as festas do '15 de agosto'.

[50] *Diário de Notícias*, 18 de março de 1885, p.4, ed. 62. Flautista de formação, o músico português veio para Belém bastante jovem e foi aluno de Henrique Gurjão e Enrico Bernardi, estando envolvido com praticamente todos os empreendimentos artísticos do seu tempo, como clubs, orquestras e estabelecimentos de ensino (SALLES, 1980).
[51] Como ao professor e compositor, José de Carvalho (*O Liberal do Pará*, 19 de outubro de 1883, p.3, ed. 236) e o artista Penedo de *O Escravo Fiel* (*Diário de Notícias*, 10 de outubro de 1883, p.2, ed. 230).
[52] Caso dos camarotes oferecidos ao *club Tenreiro Aranha* (*O Liberal do Pará*, 15 de agosto de 1883, p.3, ed. 187). A artista já se empenhava na prática desde sua vinda para Belém, conforme verificamos na sua cessão do chamado 'pavilhão do recreio', de seu marido Vicente Pontes, para as festas patrióticas do *club15 de agosto,* em 1881, o qual tinha por presidente Cordeiro de Castro, conhecido abolicionista atuante em diversos *clubs* da região (*Gazeta de Notícias*, 14 de agosto de 1881, p.1, ed. 160).
[53] *Diário de Belém*, 2 de setembro de 1884, p.2, ed. 201.
[54] *Diário de Notícias*, 29 de agosto de 1883, p.3, ed. 196.
[55] *Diário de Notícias*, 10 de outubro de 1883, p.3, ed. 223.
[56] *Diário de Notícias*, 7 de outubro de 1883, p.2, ed. 228.
[57] *A Constituição*, 14 de agosto de 1884, p.2, ed. 184.

## Considerações finais

Contrariando a visão de Needell (1993), que sintetiza a atuação feminina no período em questão como um mero papel de 'objeto de luxo' e poder representativo dos homens, podemos observar que a carreira artística proporcionou às mulheres a participação ativa e mesmo papel crucial na campanha abolicionista, como foi o caso de Manuela Lucci, que em diversas ocasiões era procurada pelos *clubs* da cidade na condição de empresária do *Teatro da Paz* e, portanto, aquela que poderia proporcionar as condições necessárias para sua atuação, por exemplo, a cessão dos espaços para os eventos abolicionistas[58], ou iniciativas de outra natureza, conforme já explicitado. A disposição de recursos próprios adquiridos de suas carreiras era um ponto crucial que as possibilitavam tal postura, é o caso da atriz portuguesa em questão que dispunha de recursos mesmo antes de seu casamento com Vicente Pontes, "Quando me casei, se não tinha fortuna, possuía, entretanto, o suficiente para passar comodamente com meu marido." [59] A realidade, contudo, para a maioria das mulheres artistas de origem paraense era mais limitante.

A participação feminina na política foi assim, conforme apresentado até o momento, mediado por vias bastante específicas e limitadoras, o que indica a importância de se pensar o poder simbólico com relação ao gênero na temporalidade das relações sociais. Os discursos dominantes mediavam e determinavam a forma de atuação dos sujeitos no meio social, como foi possível observar nas formas socialmente aceitas da participação da mulher na campanha abolicionista, como a filantropia, por ser associada a práticas comuns ao 'belo sexo', ligadas ao sentimento de compaixão natural da mulher, e à entrada em *clubs* e lojas maçônicas, via intermediação masculina.

Outro elemento preponderante a se considerar, é que ao lado desses pontos críticos, a questão nos permite visualizar a *práxis* política feminina em fins do século, que se tornou viável graças aos novos ares do movimento da geração 1870, ao mobilizar a pauta em torno do abolicionismo, nas palavras de Alonso (p.186, 2011), "(...) as associações exibem a inclusão política de gênero. Sendo o direito ao voto vedado ao "sexo gentil", sua presença no movimento é por si de monta". Tal panorama pode nos

[58] É o caso da *Sociedade Abolicionista 28 de setembro* que montou uma comissão para pedir a empresária a cessão do teatro para seu evento (*O Liberal do Pará*, 25 de outubro de 1883, p.3, ed. 241).
[59] *Diário de Belém*, 2 de outubro de 1883, p.3, ed. 312.

abrir o horizonte para a indagação a qual se refere o historiador Scott (p. 78, 1992), em seu estudo acerca da *História das mulheres*, afinal "Qual é o efeito sobre as práticas estabelecidas da história de se olhar os acontecimentos e as ações pelo lado de outros sujeitos, as mulheres, por exemplo?", tal pergunta pode nos ajudar a compreender o movimento encetado pelas mulheres neste período, como representando de fato, algo para além de suas limitações, uma primeira forma de representatividade feminina na esfera pública que poderia desvendar novas questões para se pensar politicamente a mulher.

As mulheres, antes reclusas ao ambiente doméstico, agora podem através de seus maridos ou da arte, adentrar em espaços antes proibidos e usar estes espaços a seu favor: as ruas, os *clubs*, a maçonaria, a imprensa. Não é outro o caso, por exemplo de Lydia Augusta, que ao publicar um manifesto à liberdade nas páginas de *O Liberal do Pará* – a imprensa era um espaço eminentemente masculino – por ocasião da Kermesse maçônica comemorando a causa abolicionista, declara sutilmente a falta de acesso político das mulheres já que eram alijadas do mesmo processo de instrução masculina, " (A escravidão) Teria com certeza desaparecido se a educação da mulher fosse completa, para melhor acompanhar o homem na estrada do progresso que é a estrada da liberdade!"[60]. O discurso dominante 'para melhor acompanhar o homem', neste caso, está a serviço de formas sutis de resistência – uma via, de acesso para a arena política que o fim do século inaugurou. Por fim, à guisa de uma reflexão em torno de como seriam os processos políticos onde a mulher foi silenciada, pudessem ter tido participação ativa das mesmas, Lydia Augusta nos diz de forma sutil em seu discurso permeado das ferramentas simbólicas dominantes do período, que a escravidão teria a muito desaparecido se "(...) o coração da mulher, cheio de amor e de caricias, se levantasse aos olhos da humanidade, pedindo ao homem a liberdade do homem!" – se à mulher fosse permitido se 'levantar' como sujeito político: uma questão que pode nos ajudar a pensar, sem anacronismos, criticamente os eventos passados e o tempo presente.

Em síntese, os principais achados deste estudo evidenciam que, ao analisar as trajetórias de Augusta de Assis e Manuela Lucci, torna-se possível apreender, ainda que de forma situada, um reflexo das dinâmicas sociais que estruturavam a sociedade oitocentista amazônica. Longe de constituírem experiências isoladas, suas atuações

[60] *O Liberal do Pará*, 25 de abril de 1888, p. 2, ed. 94.

revelam os modos pelos quais as mulheres acessavam o espaço público por vias específicas, como a filantropia e a arte, mediadas por relações de classe, gênero e prestígio social. Ao mesmo tempo, tais trajetórias permitem tensionar interpretações que reduzem a participação feminina a posições passivas, evidenciando formas concretas de agência e engajamento político, ainda que circunscritas a limites impostos pelas estruturas sociais da época.

No que se refere às contribuições deste artigo, destaca-se a ampliação do campo historiográfico sobre o abolicionismo na Amazônia, especialmente ao conferir centralidade às experiências femininas e às suas múltiplas formas de atuação. Ao articular memória, gênero e interseccionalidade, o estudo contribui para o deslocamento de narrativas hegemônicas, evidenciando que a participação das mulheres foi fundamental para a construção de práticas políticas no período. Ademais, ao lançar luz sobre essas trajetórias, o trabalho permite estabelecer conexões com o tempo presente, evidenciando a permanência de desigualdades estruturais que ainda atravessam a sociedade brasileira. Em um contexto marcado por elevados índices de feminicídio e violência de gênero, compreender os processos históricos de exclusão, subalternização e resistência das mulheres torna-se fundamental para problematizar as continuidades dessas relações e refletir sobre os desafios contemporâneos na construção de uma sociedade mais justa.

Por fim, cabe destacar algumas limitações deste estudo, bem como possibilidades de aprofundamento futuras. A análise concentrou-se em trajetórias específicas, vinculadas majoritariamente a mulheres inseridas em circuitos de elite, o que evidencia a necessidade de ampliar o escopo investigativo para abarcar experiências de mulheres negras, indígenas e das camadas populares, cujas vozes permanecem ainda mais silenciadas na documentação histórica. Além disso, a escassez de fontes sobre o contexto amazônico impõe desafios à reconstituição mais abrangente dessas experiências, indicando a importância de novas pesquisas que explorem arquivos locais, narrativas orais e outras formas de registro. Nesse sentido, abre-se um campo fértil para investigações que aprofundem as relações entre gênero, raça e classe no abolicionismo, bem como suas reverberações no pós-abolição, contribuindo para o fortalecimento de uma historiografia mais plural, crítica e comprometida com a visibilização de sujeitos historicamente marginalizados.

**Referências**

*A Constituição*, 14 de agosto de 1884, p.2, ed. 184

*A Constituição*, 22 de setembro de 1882, p.2, ed. 208.

*A Constituição*, 27 de julho de 1882, p. 1, ed. 163.

*A República*, 27 de maio de 1893, p.1, ed. 941.

*A República*, 4 de abril de 1893, p.1, ed. 897.

*A República*, 5 de julho de 1890, p.2, ed. 112.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade***.** São Paulo: Pólen, 2019.

ALONSO, Ângela. *Associativismo avant la lettre – as sociedades pela abolição da escravidão no Brasil oitocentista.* Sociologias*,* Porto Alegre, ano 13, no 28, set./dez. 2011, p. 166-199. DOI: https://doi.org/10.1590/S1517-45222011000300007.

ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: editora Paz e Terra, 2002.

ALONSO, Ângela. *O abolicionismo como movimento social*. Novos estudos CEBRAP, n. 100, p. 115–127, nov. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/nec/a/CrVbxyNKtm7vCZWxXgRz6qg/?lang=pt. Acesso: 18 mar 2026.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. 2. ed. Porto Alegre: Zouk, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina.* 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico***.** 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. In: Racismos contemporâneos**.** Rio de Janeiro: Takano. 2003.

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

*Diário de Belém*, 15 de dezembro de 1888, p.3, ed. 283.

*Diário de Belém*, 2 de outubro de 1883, p.1, ed. 312.

*Diário de Belém*, 2 de outubro de 1883, p.3, ed. 312.

*Diário de Belém*, 2 de outubro de 1883, p.3, ed. 312.

*Diário de Belém*, 2 de setembro de 1884, p.2, ed. 201.

*Diário de Belém,* 26 de agosto de 1883, p.3, ed. 192.

*Diário de Belém*, 3 de agosto de 1884, ed. 177.

*Diário de Belém*, 5 de agosto de 1883, p.3, ed. 176.

*Diário de Notícias*, 10 de maio de 1884, p.3, ed. 107.

*Diário de Notícias*, 10 de outubro de 1883, p.2, ed. 230).

*Diário de Notícias*, 10 de outubro de 1883, p.3, ed. 223.

*Diário de Notícias*, 15 de dezembro de 1888, ed. 282.

*Diário de Notícias*, 18 de março de 1885, p.4, ed. 62.

*Diário de Notícias*, 20 de janeiro de 1891, ed. 15.

*Diário de Notícias*, 29 de agosto de 1883, p.3, ed. 196.

*Diário de Notícias*, 7 de outubro de 1883, p.2, ed. 228.

*Diário de Notícias*, 8 de janeiro de 1885, p.2, ed. 5.

*Diário de Notícias*, Sd, p.4, 1887, ed. 79.

*Diário de Notícias*, Sd., 1887, ed. 60.

FERRARO, Marcelo. *A política do abolicionismo e a violência da escravidão: o movimento abolicionista, a resistência escrava e a abolição da pena de açoites no império do brasil (1885-1886)*. Revista de História (São Paulo), n. 183, p. a03724, 2024. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rh/a/nWfDdZBGTXX4SwfGxcWc8Dx/?lang=pt. Acesso: 18 mar 2026.

*Gazeta de Notícias*, 14 de agosto de 1881, p.1, ed. 160).

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Nilma. Lino. *Estudos e pesquisas sobre educação, raça, gênero, e diversidade sexual*. Educação & Sociedade, v. 44, p. e275110, 2023. Disponível em: https://www.scielo.br/j/es/a/kWym5qKLCgwjzBGPCBZYSsM/?format=html&lang=pt. Acesso: 18 mar 2026.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HEINZ, Flávio. *Por outra história das elites*. Org. Rio de Janeiro: editora FGV, 2006.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: colônia do Brasil*. 2. ed. Manaus: Valer, 2007.

MACHADO, Humberto Fernandes. *Palavras e brados: a imprensa abolicionista no Rio de Janeiro (1880- 1888)*. São Paulo, 1991. Tese (Doutorado) Instituto de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo. p. 11/12.
*Mercantil*, 14 de outubro de 1882, p.1, ed. 76*Livro de Matrícula dos obreiros*. Acervo físico da Loja maçônica Harmonia e Fraternidade*, n.9* (Belém-PA).

NEEDELL, Jeffrey D. *Belle Époque tropical: so-ciedade e cultura de elite no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NETO, José Maia Bezerra. *A vida não é só trabalho! Escravidão, resistências e abolicionismos no Brasil (Grão-Pará, século XIX)*. São Paulo: Paco editorial, 2023.

*O Liberal do Pará*, 1 de maio de 1888, p.2, ed. 99.

*O Liberal do Pará*, 10 de outubro de 1883, ed. 228.

*O Liberal do Pará*, 11 de abril de 1889, p. 2, ed. 83.

*O Liberal do Pará*, 15 de agosto de 1883, ed. 187.

*O Liberal do Pará*, 15 de junho de 1888, p.1, ed. 131.

*O Liberal do Pará*, 17 de março de 1887, ed. 61

*O Liberal do Pará,* 17 de março de 1887, ed. 61.

*O Liberal do Pará*, 1881, ed. 206.

*O Liberal do Pará*, 1884, ed.246

*O Liberal do Pará*, 19 de outubro de 1883, ed. 236.

*O Liberal do Pará*, 2 de junho de 1888, p. 2, ed. 123.

*O Liberal do Pará*, 21 de agosto de 1887, ed. 188.

*O Liberal do Pará*, 21 de agosto de 1887, p.2, ed. 188.

*O Liberal do Pará*, 22 de setembro de 1882, ed. 208.

*O Liberal do Pará*, 25 de abril de 1888, ed. 94.

*O Liberal do Pará*, 25 de abril de 1888, p. 2, ed. 94.

*O Liberal do Pará*, 25 de outubro de 1883, ed. 241.

*O Liberal do Pará*, 25 de outubro de 1887, p. 3, ed. 241.

*O Liberal do Pará*, 29 de maio de 1888, p.2, ed. 120.

*O Liberal do Pará*, 4 de outubro de 1887, ed. 223.

*O Liberal do Pará*, 4 de outubro de 1887, ed. 223.

*O Liberal do Pará*, 6 de setembro de 1878, ed. 203

*O Liberal do Pará*, 7 de novembro de 1882, ed. 246.

*O Liberal do Pará*, 8 de setembro de 1880, p.2, ed. 200.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade.* 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SCOTT, Joan. *História das mulheres*. In: Burke, Peter. *A* escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. Pg. 63-96.

STARK, Andrea Carvalho. *Sobre um retrato embaçado: a atriz e empresária Manuella Lucci (lisboa - 18? – belém do pará - 1899)*. São Paulo, v. 21 (2021): XI Congresso da ABRACE.Disponívelem:https://www.iar.unicamp.br/publionline/abrace/hosting.iar.unicamp.br/publionline/index.php/abrace/article/view/5321.html. Acesso em: 03/03/2025.

WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850-1920*. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

# Afeto, memória e a trajetória dos adornos femininos

*Affection, memory, and the trajectory of women's adornments*

**Aline Lima Carlos**
Universidade de Brasília, Brasil
Brasília, DF
alinelimacarlos@gmail.com
https://orcid.org/0009-0006-5219-3731

**Ana Claudia Maynardes**
Universidade de Brasília, Brasil
Brasília, DF
anacmay@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-8769-7987

*Recebido em: 1 de abril de 2026*
*Aceito em: 30 de julho de 2026*

**Resumo:**

Este artigo investiga as relações entre afeto, memória e a trajetória de adornos femininos por meio da ressignificação de adornos com valor afetivo. A partir da análise de dois casos atendidos pelo projeto remonta®, os relatos de Adélia e Maitê, mulheres que transformaram adornos herdados de suas antepassadas, busca-se compreender como memórias familiares são inscritas, preservadas e transmitidas através desses objetos. Por meio de entrevistas narrativas de abordagem qualitativa, a pesquisa dialoga com conceitos de memória coletiva (Halbwachs) e cultura material (Stallybrass). Os resultados indicam que a ressignificação opera como um gesto de memória que reativa laços entre gerações, recoloca em circulação histórias femininas silenciadas e resiste à lógica do descarte, afirmando os adornos como arquivos afetivos de trajetórias de mulheres.

**Palavras-chave:** Memória. Trajetórias Femininas. Adornos. Afeto. Ressignificação.

**Abstract:**

This article investigates the relationships between affection, memory, and the trajectory of feminine adornments through the resignification of pieces with affective value. Based on the analysis of two cases attended by the remonta® project — the accounts of Adélia and Maitê, women who transformed adornments inherited from their foremothers — it seeks to understand how family memories are inscribed, preserved, and transmitted through these objects. Through narrative interviews with a qualitative approach, the research dialogues with concepts of collective memory (Halbwachs) and material culture (Stallybrass). The results indicate that resignification operates as a gesture of memory that reactivates bonds between generations, re-circulates silenced feminine histories, and resists the logic of disposability, affirming adornments as affective archives of women's trajectories.

**Keywords**: Memory. Feminine Trajectories. Adornments. Affection. Resignification.

## Introdução

A moda é frequentemente compreendida como um tema periférico, marcada pelo efêmero e pelo consumo. No entanto, seu papel como linguagem cultural e social tem sido reafirmado por diversos pensadores, que evidenciam como ela acompanha os ritmos históricos e revela significados construídos coletivamente em torno do corpo e da aparência (Simili, 2016). Estudar a moda, portanto, é também estudar formas de viver, lembrar e existir em sociedade. Como observa Stallybrass (2020, p. 18), "as roupas são, pois, uma forma de memória", o que aponta para a importância do vestuário como dispositivo narrativo e afetivo, capaz de carregar histórias para além de sua função útil ou estética.

Essa dimensão da memória dos objetos de moda ganha contornos ainda maiores quando se trata de trajetórias femininas. Ao longo da história, as mulheres foram frequentemente as responsáveis por guardar, narrar e transmitir memórias familiares através de objetos; enxovais, joias herdadas, adornos passados entre gerações (Fülemile, 2020; Slater, 2014). Trata-se menos de uma escolha voluntária do que de uma imposição histórica, que naturalizou o cuidado feminino com a memória familiar como um atributo intrínseco ao gênero. Assim, esses objetos permaneceram por muito tempo à margem dos discursos oficiais, relegados ao âmbito doméstico e, por isso mesmo, invisibilizados como fontes legítimas de conhecimento.

É nesse contexto que este artigo se insere. A partir da análise de dois casos atendidos pela remonta®, uma marca dedicada à ressignificação de adornos, o artigo busca compreender como as trajetórias de mulheres são inscritas, preservadas e narradas através dos adornos, investigando o papel do afeto e da memória na relação com esses objetos e seus processos de ressignificação.

A investigação se justifica pela necessidade de dar visibilidade a histórias de mulheres que, por meio de objetos de moda, constroem, preservam e transmitem memórias que desafiam a lógica do consumo rápido e do descarte. Em diálogo com os debates sobre memória e trajetórias femininas, busca-se contribuir para a visibilização de narrativas silenciadas, recolocando no debate acadêmico a importância do sensível, do doméstico e do afetivo como esferas legítimas de produção de conhecimento.

Para alcançar esse objetivo, o artigo apresenta os caminhos metodológicos da pesquisa, baseados em entrevistas em profundidade e análise narrativa. Após, discute-se o referencial teórico que fundamenta a análise, com conceitos de memória, afeto e cultura material a partir de autores como Halbwachs (2006), Stallybrass (2020) e Dohmann (2010). Em seguida descreve-se a origem, princípios e o processo de escuta que antecede cada intervenção feita pela marca remonta®. Antecedendo a apresentação e a análise dos relatos de Adélia e Maitê, duas mulheres que buscaram a ressignificação de adornos herdados de suas antepassadas. Por fim, a conclusão retoma as principais discussões, articula os achados da pesquisa com o tema mais amplo da memória e das trajetórias de mulheres.

## 1. Caminhos metodológicos

Este artigo se desenvolve a partir de uma perspectiva qualitativa, com base em narrativas produzidas em contexto aplicado, em que o conhecimento emerge da conexão entre os conceitos estudados e as experiências vividas pelos sujeitos em sua relação com objetos afetivos (Mussi et al., 2021). A pesquisa reconhece a posição subjetiva das autoras (designers, pesquisadoras e uma delas idealizadora da remonta®) e assume uma abordagem sensível à escuta, à memória e às relações que se estabelecem entre mulheres e seus adornos.

Os dados analisados neste artigo foram obtidos a partir de entrevistas narrativas realizadas com clientes da marca remonta® que buscaram a ressignificação de adornos com valor afetivo. Os dados foram reapropriados como corpus de pesquisa e houve consentimento informado e recontextualização analítica das entrevistas gravadas anteriormente, que foram conduzidas de forma livre, com perguntas abertas e semiabertas, e que permitiam respostas espontâneas e pessoais, tendo como foco as emoções, memórias e transformações simbólicas associadas às peças ressignificadas.

Para este artigo, foram selecionados dois casos dentre o conjunto de entrevistas disponíveis. A seleção considerou a riqueza narrativa dos relatos e sua pertinência para o tema da memória e trajetórias de mulheres, priorizando histórias que evidenciam práticas de transmissão intergeracional e guarda afetiva de adornos. Os casos escolhidos

foram os de Adélia e Maitê, cujas narrativas oferecem elementos significativos para a discussão proposta.

A análise interpretativa do material baseou-se na leitura atenta das transcrições dos relatos, orientada pelos conceitos teóricos discutidos ao longo do artigo (memória, afeto, cultura material e valor sentimental) dos objetos. Buscou-se identificar, nas falas das participantes, os sentidos atribuídos aos adornos, as relações estabelecidas com as antepassadas que os possuíram e os modos como a ressignificação atuou na ativação e transmissão dessas memórias.

Todos os relatos foram utilizados com o consentimento das participantes, que autorizaram o uso de suas palavras sob anonimato. Seus nomes foram substituídos por nomes afetivos ou escolhidos por elas mesmas, preservando suas identidades e o vínculo emocional com as narrativas. Houve o cuidado de tratar cada fala como testemunho sensível, respeitando a integridade e a delicadeza das histórias compartilhadas.

## 2. Entre referências e teorias

Para fundamentar a análise proposta, este capítulo reúne os referenciais teóricos que orientam a investigação sobre memória, afeto e adornos femininos. A discussão está organizada em três seções principais. A primeira, "Moda, consumo e ressignificação", aborda o design de moda em sua relação com a cultura do consumo e apresenta o conceito de ressignificação como ferramenta para pensar a transformação de objetos afetivos. A segunda seção, "O adorno como suporte de memória", aprofunda as relações entre objetos, afeto e memória, articulando autores que pensam a cultura material como arquivo de experiências e trajetórias femininas.

## 2.1 Moda, Consumo e a Ressignificação

Flusser (2007, p. 28) conceitua o design como um "método que faz a matéria aparecer", articulando-o à ideia de materialidade, especialmente no campo do design de produto. Entretanto, ao afirmar que design é também "informar", Flusser o desconecta da matéria e o aproxima da linguagem e da construção de sentido. Ele ainda o define como criador e solucionador de obstáculos. "Viver significa resolver problemas para poder morrer", afirma o autor, e, seguindo essa lógica, viver seria também projetar. Nessa perspectiva, o design torna-se prática cotidiana e inevitável.

Maldonado (2012, p. 190) amplia essa abordagem ao defender que o design é a confluência de diversos tipos de projetos, todos essenciais ao bem-estar coletivo. No entanto, o que se observa com frequência é a redução do design a um mecanismo de produção de novos produtos, cujo valor é associado à inovação tecnológica, à ergonomia ou à estética. Isso reforça uma lógica de consumo contínuo, voltada mais à substituição do que à transformação de fato, desconsiderando os impactos sociais e ambientais dessa dinâmica.

No campo do design de moda, Lipovetsky (2009) argumenta que a moda vai além do ato de vestir ou do uso funcional das roupas. Para ele, trata-se de um fenômeno social que expressa as transformações da sociedade. Um dos conceitos centrais do autor é a brevidade temporal da moda, cujas tendências mudam rapidamente, refletindo uma sociedade que constantemente busca o novo, muitas vezes de forma efêmera. Segundo Lipovetsky, a moda é "um dispositivo social caracterizado por uma temporalidade particularmente breve, por reviravoltas mais ou menos fantasiosas, podendo, por isso, afetar esferas muito diversas da vida coletiva" (Lipovetsky, 2009, p. 24).

É necessário pontuar que muito da centralidade da moda também está na cultura consumista, que se revela especialmente nociva quando se considera a velocidade com que peças são produzidas, lançadas e descartadas. A rápida rotatividade dos produtos de moda, que muitas vezes acabam esquecidos em guarda-roupas ou acumulados em lixões e aterros, evidencia que o design, em vez de solucionar problemas, têm por vezes contribuído para agravá-los.

Essa lógica de descarte, no entanto, não opera da mesma forma sobre todos os objetos. Roupas e adornos, especialmente aqueles atravessados por histórias familiares e afetivas, tendem a escapar desse ciclo, e são frequentemente as mulheres as principais responsáveis por isto. Em comunidades rurais, por exemplo, as peças de vestuário femininas herdadas (enxoval, trajes festivos) preservam toda uma linhagem feminina, história de família e genealogia, sendo as mulheres responsáveis por guardar, narrar e transmitir essas memórias às gerações seguintes (Fülemile, 2020). São as mulheres que mantêm, recordam e ressignificam roupas e adornos ligados a momentos marcantes, usando esses objetos como suportes de memória afetiva e de identidade (Slater, 2014).

Esta dimensão afetiva e subjetiva da moda é explorada por Peter Stallybrass, ao afirmar que "as roupas têm uma vida própria: elas são presenças materiais e, ao mesmo tempo, servem de código para outras presenças materiais e imateriais" (Stallybrass, 2020, p. 16). Para o autor, "as roupas são, pois, uma forma de memória" (Stallybrass, 2020, p. 18), revelando a potência do vestuário como dispositivo narrativo e afetivo. Nesse sentido, a moda também pode ser uma forma de contar histórias permeadas por afeto, experiências e lembranças que, quando se trata de trajetórias femininas, muitas vezes encontram nos objetos um meio de resistir ao esquecimento e à invisibilidade.

Nesse contexto, a ressignificação surge como ferramenta conceitual e metodológica capaz de promover uma reflexão crítica sobre o valor simbólico e afetivo dos objetos. Por isso, torna-se necessário compreender o conceito e seus desdobramentos no campo do design e da cultura material.

Ressignificar é dar novo sentido, valor, forma ou função a algo, geralmente com o objetivo de romper com padrões estabelecidos — sejam eles comportamentais, estéticos ou ideológicos — a partir da vivência individual ou coletiva (ABL, 2024). Manzini (2019) complementa essa compreensão ao apontar que ressignificar envolve atribuir novos significados a objetos e materiais existentes, transformando sua função, estética ou simbolismo com o intuito de prolongar sua vida útil e agregar valor emocional e cultural. No design de moda, a ressignificação é utilizada como uma ferramenta estratégica, permitindo que peças, materiais ou conceitos ganhem novos sentidos e funções, muitas vezes alinhados a questões de sustentabilidade, criatividade e inovação (Bigolin et al., 2022).

Por atuar como um elo entre o passado e o presente, a ressignificação pode se constituir como um processo afetivo, no qual os objetos adquirem novos significados à medida que são transformados e reinseridos na vida cotidiana das mulheres. Ao passar por um processo de reconstrução, o acessório ressignificado traz à tona memórias e afetos previamente associados a ele, ao mesmo tempo em que assume uma nova forma. O aumento do uso reforça a frequência com que essas memórias e afetos são reativados, aprofundando o vínculo emocional com o objeto. Assim, o ato de ressignificar pode fortalecer os laços entre gerações de mulheres, inscrevendo suas experiências e narrativas na própria materialidade da roupa ou do adorno, um gesto de resistência à efemeridade imposta pela lógica do consumo.

## 2.2 O Adorno como Suporte de Memória

Se a ressignificação permite que objetos de moda atravessem gerações carregando afetos e histórias, é nos adornos que esse processo encontra suporte. O adorno pode ser compreendido como um "arquivo pessoal", um suporte de memórias, especialmente de memórias femininas. Para além da esfera individual, os adornos oferecem informações importantes sobre as características culturais de diferentes povos e facilitam uma leitura histórica e cultural de quem os produziu. Como ressalta Mancebo:

> A vestimenta e a joia, que na esfera do adorno para o corpo são encontrados como primeiras manifestações da arte, nos orientam acerca da cultura e características próprias de um povo, de suas habilidades, linguagens, simbologias e técnicas reconhecíveis à luz da história da arte e da moda, bem como da história das civilizações (Mancebo, 2023, p. 97).

Dessa forma, pode-se ver como os adornos transcendem sua função estética no nível individual, assumindo um papel central na materialização de valores culturais, sociais e simbólicos em um nível coletivo. Ainda nesse plano, ao longo da história, os adornos foram criados dentro de contextos que carregam referências a rituais, crenças e estruturas, o que lhes permite perpetuar-se através de gerações.

Mas o que faz com que um adorno se torne um objeto carregado de sentido pessoal? A resposta passa pela noção de afeto. O termo "afeto" tem origem no latim *affectus*, derivado do verbo *afficere*, que significa "afetar" ou "influenciar" (Cunha, 2010). De acordo com Spinoza (2009), o afeto envolve uma ação sobre o objeto de afeição; caso permaneça apenas no campo das ideias, trata-se de paixão, que seria um tipo de emoção.

> Simplesmente por imaginarmos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou de tristeza, ainda que aquilo pelo qual a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim aquela coisa ou a odiaremos (Spinoza, 2009, p. 56).

Os afetos podem ser desencadeados tanto por experiências imediatas quanto por lembranças de momentos vividos no passado, o que revela o papel fundamental da memória na constituição das emoções e na formação dos vínculos afetivos com pessoas, lugares e também com objetos.

É nesse ponto que a discussão sobre memória se torna indispensável. Tulving (2002) define a memória episódica como a capacidade de recordar eventos específicos e experiências pessoais situadas em um tempo e espaço determinados. Trata-se de uma modalidade de memória que permite a evocação de vivências acompanhadas de detalhes contextuais, o que a torna essencial para a construção da autoconsciência e da identidade pessoal. Segundo o autor, experiências emocionalmente significativas, quando processadas de maneira profunda, tendem a ser mais fortemente fixadas na memória (Tulving, 2002). Esse aprofundamento, marcado pela atribuição de sentido e conexão afetiva, aumenta a probabilidade de recordação. Por isso, eventos carregados de emoções positivas são geralmente lembrados com mais nitidez e riqueza de detalhes, evocando vários sentimentos. Não por acaso, objetos que estiveram presentes nesses eventos (como um adorno usado em uma ocasião especial ou herdado de uma pessoa querida) tornam-se gatilhos poderosos para a evocação dessas lembranças.

Se Tulving ajuda a compreender o funcionamento individual da memória, Halbwachs (2006) amplia essa compreensão ao situá-la no plano coletivo. Para o autor, a memória é um fenômeno que, embora se manifeste no plano individual, é

fundamentalmente moldado por estruturas sociais. A lembrança nunca é um processo exclusivamente interior ou privado, pois se constrói a partir dos quadros sociais nos quais o sujeito está inserido. Esses quadros fornecem os símbolos, referências e linguagens necessárias à evocação e interpretação das lembranças. A memória, portanto, não é apenas coletiva ou individual, ela oscila entre as duas coisas (Halbwachs, 2006). Os adornos, nesse sentido, ocupam um lugar privilegiado. São objetos pessoais, íntimos, mas carregam em sua materialidade as marcas do social: as técnicas de um tempo, os gostos de uma época, as histórias de uma família.

No entanto, a memória não é apenas um depósito do passado. Ela é também um território íntimo onde o passado é interpretado a partir do presente. Merlo e Caracio (2012), ao refletirem sobre a memória no campo da museologia do vestuário, destacam que lembrar é um ato de constante recriação, no qual o passado é sempre atravessado e ressignificado pelo presente. Para as autoras, esse movimento da memória é dinâmico: parte do presente, volta ao passado e retorna enriquecido de novos elementos, afetos e significados, que se entrelaçam nesse fluxo contínuo de representação e rememoração. Dessa forma, a memória se revela como um processo fluido, entrelaçando tempos, afetos e sentidos, e constituindo-se como base para o surgimento de sentimentos que moldam nossa relação com os objetos e com o mundo. É nesse movimento de ir e vir que as histórias de mulheres, tantas vezes silenciadas, encontram nos objetos um meio de serem revisitadas, narradas e mantidas vivas.

Reflexões sobre memória encontram espaço também no campo do vestuário, onde os objetos de vestir carregam registros do corpo e da experiência, como observa Stallybrass:

> Na linguagem das pessoas que trabalhavam com confecção e conserto de roupas, no século XIX, os puídos nos cotovelos de uma jaqueta ou numa manga eram chamados de “memórias”. Esses puídos lembravam o corpo que tinha habitado a vestimenta. Eles memorizavam a interação, a constituição mútua, entre pessoa e coisa (Stallybrass, 2020, p. 39).

A memória, portanto, exerce um papel importante na seleção do que será preservado e transmitido através dos anos e gerações. De acordo com Merlo e Brandão (2013), a memória não tem como finalidade apenas reconduzir o indivíduo a

acontecimentos passados, mas sim permitir que o passado encontre espaço no presente e seja acolhido nele. Nesse contexto, a experiência pessoal com um objeto torna-se essencial para que esse acolhimento aconteça. E essa experiência, tantas vezes vivida e narrada por mulheres, transforma o adorno em testemunho de trajetórias, em suporte de memórias que resistem ao tempo e ao esquecimento.

## 2.3 A Alma dos Objetos e a contribuição feminina

A partir da ideia de que objetos atuam como companheiros emocionais, profundamente conectados à memória humana, Dohmann (2010, p. 72) afirma que o objeto "é capaz de despertar aspectos singulares das reminiscências dos indivíduos, recordações de vivências passadas que alternam tensões entre esquecimentos e lembranças". É nesse processo relacional entre o objeto, o tempo e quem o guarda, que a alma se constitui.

Para ilustrar essa relação entre memória, afeto e cultura material, trago uma experiência pessoal: a medalha de minha avó, Maria Waldemira. Em meu acervo pessoal, há uma medalha de ouro que pertenceu à minha avó e que me foi presenteada após seu falecimento, presente na Figura 1. Essa medalha contém a fotografia desbotada de meu avô, João Lima, em sua juventude, sendo um adorno que evoca a memória de ambos. Pouco se sabe sobre a origem desta peça (o ano em que foi forjada, os detalhes sobre seu material) uma vez que tais informações pertenciam apenas a Maria, pois a peça precede o nascimento de seus filhos. Essa lacuna revela uma memória material incompleta. Quando as histórias que um objeto carrega se perdem porque quem as sabia já não está mais aqui, o que resta é menos da memória dele e mais do afeto que ele desperta. Essa lacuna não impede que se imagine o elo entre eles, o que cria uma conexão afetiva.

**Figura 1-** Medalha de Maria com foto de João.



Fonte: Autora (2023).

Mais do que um adorno, a peça torna-se testemunho da vida de Maria (Figura 2): foi ela quem a guardou, quem a preservou e quem, ao final, a transmitiu. Seu marido, João, está presente na fotografia desbotada, mas foi Maria a responsável por manter viva essa memória materializada. Nenhum objeto similar partiu dele para ela; a medalha existiu porque Maria a acolheu, cuidou e, eventualmente, a fez chegar às próximas gerações. A medalha é, assim, um exemplo de como a "alma" do objeto se constrói no tempo: pelo cuidado de quem guarda, pela narrativa que se cria em torno dele e pela transmissão que o mantém vivo.

**Figura 2 -** Maria Waldemira.



Fonte: Autora (1954).

Esse gesto aponta para uma dinâmica recorrente na organização doméstica e familiar: são as mulheres, historicamente, as encarregadas do cuidado, que carregam a memória afetiva da família. Roupas, jóias, fotografias, cartas: tudo aquilo que precisa ser guardado, limpo, organizado e, sobretudo, lembrado, recai majoritariamente sobre elas, o que oscila entre o afeto e a carga de trabalho doméstico feminino. A medalha de Maria é um exemplo de como a memória familiar é, em grande parte, uma memória cuidada por mãos femininas.

Ao analisar peças assim é preciso reconhecer o trabalho invisível de gerações de mulheres que, ao guardarem objetos, guardam histórias. A experiência de usar a medalha é um lembrete material de que a preservação da memória, especialmente no âmbito doméstico, é majoritariamente feminina. Assim, ao revisitar o passado, é possível conectar-se não apenas com as antepassadas, mas também com os valores e afetos que ainda ressoam nas vidas presentes, inspirando a valorização das próprias histórias e a construção de novas memórias para o futuro, conforme Stallybrass pontua:

> Numa sociedade da roupa, pois, a roupa é tanto uma moeda quanto um meio de incorporação. À medida que muda de mãos, ela prende as pessoas em redes de obrigações. O poder particular da roupa para efetivar essas redes está estreitamente associado a dois aspectos quase contraditórios de sua materialidade: sua capacidade para ser permeada e transformada tanto pelo fabricante quanto por quem a veste; e sua capacidade para durar no tempo. A roupa tende, pois, a estar poderosamente associada com a memória ou, para dizer de forma mais forte, a roupa é um tipo de memória (Stallybrass, 2020, p.6).

O propósito de atribuir valor sentimental a objetos como a medalha de Maria é ampliar o valor percebido desses itens, incentivando um cuidado mais atento, um uso mais consciente ou até mesmo uma exibição que ressalta seu significado afetivo e histórico. Essa atribuição de valor é alimentada pela percepção de que, nesses objetos, algo da pessoa que os usou permanece. Como Stallybrass (2020, p. 16) observa:

> As roupas têm uma vida própria: elas são presenças materiais e, ao mesmo tempo, servem de código para outras presenças materiais e imateriais. Na transferência de roupas, as identidades são transferidas de uma mãe para uma filha, de um aristocrata para um ator, de um mestre para um aprendiz (Stallybrass, 2020, p. 16).

A ideia de transferência de identidade implica uma aura, uma energia e um poder que certos objetos de vestuário e adornos possuem, conferindo-lhes uma substância além de seu valor material. Eles tornam-se quase vivos, como se pudessem responder, aconselhar, parabenizar, agradecer ou simplesmente abraçar, por meio das memórias de pessoas ou situações que já vivenciaram.

Os objetos de vestuário e adornos que mais geram afeto são aqueles que, por estarem impregnados de memórias, tendem a perdurar. São peças que serão melhor cuidadas, usadas com mais alegria, dificilmente substituídas e, quando perdem sua função utilitária, guardadas pelo valor sentimental que carregam. Pode-se dizer que esses são objetos que possuem uma "alma". A ideia de alma aqui será usada metaforicamente, querendo significar que os objetos materiais e o mundo ao nosso redor possuem uma espécie de vitalidade ou presença que vai além de sua materialidade e seu valor de mercado, sendo a alma o valor afetivo dos objetos. Essa alma, muitas vezes, é mantida viva pelo esforço silencioso de gerações de mulheres que, ao longo do tempo, reconheceram nesses objetos um valor além do material e se dedicaram a guardá-los, narrá-los e transmiti-los.

A memória e o afeto, portanto, são forças primárias que moldam a forma como esses objetos são escolhidos, usados e mantidos. O design, que reconhece e valoriza a conexão emocional, pode não apenas gerar objetos que ressoam, mas também criar peças que contam histórias e perpetuam identidades ao longo do tempo. Assim, o design de moda, ao incorporar esses elementos afetivos, transforma-se em um processo de construção de memórias e de vínculo, dando aos objetos a capacidade de carregar almas e de serem testemunhas de histórias.

Quando se trata de memória e trajetórias de mulheres, essa discussão ganha contornos ainda mais significativos: são nas experiências cotidianas, nas narrativas transmitidas entre gerações e nos gestos de resistência ao apagamento que os objetos de moda revelam seu potencial para manter vivas histórias que, de outro modo, poderiam se perder.

## 3. Relatos de Mulheres e adornos

Neste item são apresentados os dois casos analisados neste artigo, ambos atendidos pelo projeto remonta®. Antes de adentrar aos relatos, a primeira seção contextualiza a marca, sua origem e o processo de escuta que antecede cada intervenção. Em seguida, são apresentados dois casos de adornos no contexto desse artigo, ambos ressignificados pela remonta®: as histórias de Adélia e Maitê.

### 3.1 A remonta

A remonta® foi uma marca dedicada à remontagem, ao conserto, à ressignificação e ao upcycling de acessórios, consolidada em Goiânia desde 2019. Seu princípio fundamental era o reaproveitamento de materiais: sempre que possível, as peças originais eram preservadas, adquirindo-se apenas acabamentos novos quando os antigos se encontravam inutilizáveis pelo desgaste. O que poderia ser visto como uma limitação ao processo criativo revelou-se, na prática, seu estímulo principal. Como observa De Castro (2021, p. 14), "podemos encarar as limitações não como restrições, mas como formas de estimular soluções alternativas, desafiando-nos a pensar em imperfeições e falhas como oportunidades de melhoria".

Ao longo de sua trajetória, a remonta® passou a receber demandas que iam além do simples conserto: clientes traziam peças de valor afetivo como joias herdadas de mães e avós, relíquias da infância, presentes que, com o tempo, já não se encaixam no estilo atual, mas permaneciam carregados de lembranças e sentimentos. Diferentemente dos objetos doados para reaproveitamento, essas peças nunca estiveram destinadas ao descarte. Guardadas em locais especiais, aguardavam um meio para retornar ao uso e à vida. A remonta® tornou-se esse meio.

Os processos de ressignificação, nesses casos, envolviam um passo anterior à intervenção técnica: ouvir histórias. Compreender a origem da peça, a quem pertenceu, os afetos que mobiliza e os desejos de quem a trazia era parte fundamental do trabalho. A remonta® passou a atuar então não apenas como um serviço de adaptação de acessórios, mas como um dispositivo de escuta e de preservação de memórias

majoritariamente femininas. Os relatos que emergiram desses encontros constituem um material para pensar as relações entre mulheres, memória e cultura material. Conforme explicado na metodologia, as entrevistas foram conduzidas de maneira uniforme, com pequenas variações de acordo com cada situação. Os nomes das clientes foram alterados para preservar suas identidades, sendo substituídos por nomes afetivos ou escolhidos por elas mesmas, de modo a manter o vínculo emocional das narrativas.

### 3.2 Adélia

A peça remontada de Adélia foi um colar longo que havia pertencido à sua avó. Ele chegou até a remonta® por meio de sua prima, que ao procurar a ressignificação, disse que Adélia não possuía nenhum objeto da avó e que talvez gostasse de ter um deles remontado.

É possível perceber nas palavras de Adélia a força da ancestralidade que ela enxerga na peça. A moda, nesse sentido, torna-se um elo entre gerações de mulheres. É um campo que carrega, muitas vezes, traços profundos de ancestralidade — tanto por meio da transmissão de objetos, que costumam passar de mãe para filha e para neta, quanto através dos saberes, como costura, bordado, modelagem e confecção de roupas e acessórios, práticas geralmente ensinadas entre mulheres. Adélia reconhece esse poder ancestral do colar, já que esse foi o primeiro aspecto que mencionou ao contar a história da peça, junto com a dimensão da sororidade envolvida, pois o colar passou por sua prima antes de chegar a ela, agregando camadas de significado e afeto, o que é possível ver quando ela diz “Me empodera esse colar, eu acho que tem uma coisa da ancestralidade, tem uma coisa da força, e são mulheres fortes. São mulheres que, quando eu penso nelas, eu reconheço uma força, e é isso que é esse colar: uma força.”

Embora Adélia não explique a peça com linguagem técnica, sua memória a respeito dela original é muito vívida. Era um colar longo com peças de plástico no formato de pedra nas cores amarela (maiores), vermelhas (menores) e madrepérola marrom de formato abstrato, todas intercaladas. Após a ressignificação houve uma mudança significativa na forma do colar, que manteve apenas alguns pedaços que estavam em melhor condição de preservação, já que as peças de plástico sofreram

descascamento. O colar remontado é curto e há também o acréscimo de mais uma correntinha na cor marrom, fazendo com que a peça na Figura 3 tenha a ideia de duas voltas.

**Figura 3 -** Colar de Adélia remontado.



Fonte: Autora (2019)

Adélia descreve o acabamento da peça nova no relato e comenta como descobriu um novo uso para ela, adaptando o colar para um modelo mais longo quando necessário, indo além do uso como colar curto. Mas, mesmo assim, Adélia mantém uma forte associação entre as duas versões, em sua memória, ambas parecem entrelaçadas. Essa fusão entre o que foi e o que é se aproxima da ideia de que a memória não é fixa, mas moldável — como propõe Halbwachs (2006) — e que se adapta ao presente com base nas emoções.

Para Adélia, a ideia de descartar a peça nunca foi cogitada. Ela afirma que sente dificuldade em se desfazer de objetos que pertenceram a entes queridos. Ainda assim, demonstra um gesto simbólico de cuidado ao afirmar que guardaria o colar em um porta-jóias. Muitas mulheres optam por caixas ou outros formatos de armazenamento, mas o porta-joias ainda ocupa um lugar especial em muitas casas, quase como um altar. É prática comum que objetos afetivos ganhem destaque em espaços destinados ao que é precioso para mulheres.

Nesse mesmo momento, quando questionada sobre se descartaria a peça se não fosse remontada, Adélia compara o colar, naquela situação teoricamente “sem uso”, a

uma fotografia, o que foi algo muito significativo para esse estudo. Ela diz: "Provavelmente estaria guardada dentro de algum porta-jóias, e, toda vez que eu visse, eu lembraria da minha avó, e ele teria essa única função. Como uma foto, né? ". Para ela, o colar teria a função explícita de evocar a avó. Essa analogia entre o adorno e a fotografia não é casual: ambos operam como suportes materiais da memória, capazes de condensar afetos e histórias em sua materialidade, aproximando-se do que Merlo (2013) define para a fotografia:

> Quando tratamos a fotografia também como documento de registro, temos encravado nela um grande suporte à rememoração, pois se trata de uma imagem, e esse fato atribui o valor de que nos valemos das imagens das coisas, dos símbolos que elas apresentam e dos indícios que representam (Merlo, 2013, p. 115).

De Castro (2021, p.39) diz que "uma peça de roupa consertada várias vezes se lê como um álbum de fotos, com os momentos e memórias que costuramos em nossas roupas". Quando o adorno assume esse mesmo papel, transforma-se em um documento sensível. O colar de Adélia carrega narrativas de momentos e alegrias vividas por sua avó, e é por meio dele que se abre um caminho para refletir sobre moda, identidade e o prazer de celebrar as mulheres que vieram antes.

Ao revisitar o passado, Adélia não se conecta apenas com sua avó, mas também com os valores que essa mulher transmitiu e que ainda reverberam em sua vida. Quando conta sobre a trajetória da avó, é possível perceber como sua memória ainda está viva em Adélia.

> Eu acho que o colar traz essa conexão com ela, eu me sinto conectada com ela então reflete quem eu sou, essa força na peça. Por conta disso, porque é minha avó ali. Esse colar era muito "ela". [...] Eu gosto, gosto de lembrar dela, dos ensinamentos dela, das nossas conversas (Adélia, 2019, comunicação pessoal).

Muitos relatos de peças que pertenceram a antepassadas mencionam as antigas donas, seus gostos, hábitos e até aparência. Evocar essas lembranças é uma forma de manter viva a presença dessas pessoas, como quando Stallybrass diz que vestia a jaqueta de Allon, Allon o vestia, ele estava lá nas marcas que deixou na roupa (Stallybrass, 2020). Falar sobre alguém que está ligado a um objeto é uma tentativa de

manter por perto quem já partiu. Para quem conhece sua história, é impossível dissociar os objetos com alma, das pessoas que ajudaram a construí-la.

A experiência de Adélia mostra que ela não está apenas usando um acessório. Está, de certa forma, vestindo uma história, carregando consigo a força das mulheres que a antecederam e afirmando sua própria conexão com essa linhagem. O colar ganha camadas de sentido que o transformam em um objeto com alma, carregado de ancestralidade e sororidade. Em muitos contextos, são justamente as mulheres que assumem o papel de guardiãs da memória do grupo, cuidando de bens herdados (jóias, adornos, peças de vestuário e outros objetos pessoais) que concentram histórias de linhagem, afetos e valores transmitidos entre gerações (Curasi et al., 2004)

Ao conhecer a história de um objeto, é possível atribuir-lhe valor simbólico e emocional. O colar conecta Adélia com o passado, mas também a coloca no presente, como parte de uma história que continua sendo escrita. A narrativa de Adélia, portanto, é sobre como as memórias e trajetórias de mulheres se entrelaçam, se preservam e se transformam através da cultura material, revelando redes de afeto, herança e resistência que escapam aos registros oficiais e encontram nos objetos cotidianos um suporte para permanecerem vivas.

### 3.3 Maitê

A história que Maitê narra sobre seu colar começa com a memória de um gesto de sua mãe — um gesto revelador de sua personalidade que a peça, por si só, parece ter incorporado. Maitê tem 65 anos, é artista de aquarela e lápis de cor, e fala sobre a mãe já falecida com uma emoção que se materializa na conversa. O objeto que chega até a remonta® é um broche antigo, transformado em colar, mas a história que ele carrega é a de uma mulher cuja bondade deixou marcas não apenas na família, mas também na vida de outras pessoas.

A peça original foi um presente recebido por sua mãe como agradecimento por um ato de acolhimento. Maitê narra a história com riqueza de detalhes, revelando não apenas o fato, mas a dimensão ética e afetiva da atitude materna:

> A minha mãe era uma pessoa muito bondosa e ajudou uma menina que ficou grávida na adolescência a ter o bebê, cuidar do bebê que a família tinha rejeitado — e era uma família amiga. Ela acolheu a moça, e depois os pais voltaram a falar com ela, conviveram depois da chegada da criança e fizeram as pazes. Minha mãe foi a pessoa que intermediou isso. O pai da moça era de posses e deu essa peça para ela como presente, em agradecimento a esse evento que ela proporcionou na família dele. [...] Uma coisa muito profunda e valiosa, que eu identifico como amor ao próximo, porque ela contribuiu para isso (Maitê, 2019, comunicação pessoal).

Antes da remontagem, a peça era um broche e não era usado, por não se encaixar no estilo de Maitê. O broche, como categoria de acessório, exige um estilo específico, com a qual ela não se identifica. Ao chegar a remonta®, a peça apresentava sinais evidentes de desgaste e precisou passar por um banho de ouro amarelo. O alfinete traseiro foi removido e substituído por uma pequena argola, fixada com cola específica para acessórios, permitindo que a peça fosse usada com uma corrente fina da mesma tonalidade metálica como mostra a Figura 4.

**Figura 4** - Colar da Maitê remontado.



Fonte: Autora (2020)

Diversos momentos da conversa com Maitê são muito emotivos e revelam o forte laço de afeto entre Maitê e sua mãe, fazendo-se sentir a presença da mãe e até mesmo a sensação de sua "alma". A percepção de que o passado encontra acolhimento no presente se aproxima da reflexão de Perniola (1993), para quem a memória não tem

como função principal reviver experiências passadas de forma nostálgica, mas sim criar condições para que o passado seja recebido e acolhido no tempo presente.

Uma informação significativa do estudo desse relato é o fato de que Maitê não usa a peça no cotidiano, mas apenas em ocasiões especiais. Nesse contexto, o alto valor afetivo aliado ao acabamento delicado da peça influencia diretamente na percepção de seu valor material. O que motivou Maitê pela remontagem foi a possibilidade de voltar a usar uma peça com valor afetivo. O redesign respeitou ao máximo a integridade da peça original, uma vez que o problema nunca esteve na estética, mas na funcionalidade. A escolha de um colar longo atendeu ao estilo pessoal de Maitê, permitindo que o objeto tivesse mais uso em sua vida sem descaracterizar sua origem.

No relato de Maitê, o que mais chama atenção foi ela dizer que houve a oportunidade de falar sobre a mãe, sobre sua trajetória, seus ensinamentos e o impacto de sua presença, como ela diz no trecho “o fato de eu estar usando o colar trouxe essa oportunidade de conversar sobre um assunto que a gente não iria tocar com as irmãs mais novas dela, com a minha irmã, pra lembrar detalhes dessa história. Então tudo isso reviveu uma memória afetiva muito feliz.” (Maitê, 2019, comunicação pessoal)

Na conversa, Maitê menciona a ideia da alma em diferentes momentos, emocionando-se em alguns deles:

> Acho que um pouco da alma dela eu reconheço nessa peça — e em algumas outras que ela deixou também. Porque ela era essa pessoa que vibrava com os pequenos gestos, as pequenas coisas, e isso me traz essa recordação de momentos bem felizes que eu vivi com ela (Maitê, 2019, comunicação pessoal).

As expressões de afeto, amor e saudade tornam evidente o quanto esse vínculo permanece vivo, especialmente através dos objetos que pertenceram à sua mãe e ainda se encontram sob os cuidados dela e de sua família. Tais laços não dependem dos objetos para existir, mas sua presença facilita o resgate das memórias e das histórias dessas mulheres, tornando peças como o antigo broche, hoje transformado em colar, parte permanente e insubstituível da herança afetiva familiar.

## 4. Resultados e Discussão

Os relatos de Adélia e Maitê, ambos atendidos pela remonta®, revelam dimensões significativas da relação entre mulheres, memória e cultura material. No caso de Adélia, o colar carrega uma dupla camada de memória: a da avó que o usou e a da prima que o guardou e o destinou a ela com um gesto de cuidado. A peça é descrita por Adélia como "força" e "ancestralidade", revelando os modos de ser das mulheres que a precederam. Sua fala evidencia a consciência de que o significado do adorno é construído ativamente por quem o guarda e o narra.

No relato de Maitê, o broche transformado em colar carrega a história de um gesto de bondade de sua mãe. A peça, presente de agradecimento, torna-se testemunho desse ato. Ao ser ressignificada para que Maitê pudesse usá-la, a peça deixou o silêncio da gaveta e passou a circular, provocando conversas com familiares sobre a mãe e sua história.

A ressignificação dos adornos de Adélia e Maitê pode ser compreendida à luz do conceito de "táticas" de Certeau (2025). Em um contexto dominado pela estratégia do consumo rápido e do descarte, houve uma arte de fazer cotidiana: ao transformar ou guardar um objeto com história, cria-se um espaço próprio de significado, afeto e memória, resistindo à apatia do consumo programado. É importante pontuar que essa possibilidade, no entanto, não é universal. Manter peças familiares e até mesmo o ato de ressignificação, exige recursos que nem todas as mulheres têm acesso. Acessar a memória material ou transformá-la para que continue a circular, é um privilégio que nem todas podem pagar.

Ambos os casos evidenciam, ainda, o papel das mulheres como narradoras da memória familiar, o que se vê é uma rede feminina de transmissão de afetos e lembranças. Os adornos ressignificados tornam-se, assim, pontos de encontro entre passado e presente, entre diferentes gerações de mulheres, e entre o individual e o coletivo — operando, como propõe Halbwachs (2006), na oscilação entre esses dois pólos da memória.

## 5. Conclusão

Este artigo partiu da compreensão de que os adornos, ao acompanharem o corpo em seus percursos cotidianos, acumulam significados simbólicos e afetivos que os tornam suportes privilegiados de memória. Ao investigar as relações entre afeto, memória e adornos, foi possível acessar, através desses objetos, trajetórias de mulheres que neles inscreveram suas experiências.

Os casos analisados, ambos atendidos pela remonta®, revelaram que a ressignificação de adornos é um gesto de memória que coloca em movimento narrativas femininas muitas vezes silenciadas ou relegadas ao âmbito doméstico. Ao transformar um broche que não podia ser usado em um colar que finalmente circula, ou ao receber de uma prima um colar de avó, essas mulheres não estão apenas recuperando objetos: estão reativando laços, recriando histórias e garantindo que as memórias das mulheres que vieram antes encontrem lugar no presente.

Os objetos analisados são profundamente pessoais, carregam as marcas do corpo, as escolhas estéticas, os afetos de suas antigas donas, mas ao mesmo tempo são coletivos, pois carregam histórias familiares, valores transmitidos entre gerações. São, assim, testemunhos de que a memória feminina se constrói em rede.

Esse movimento de reativação da memória revela uma dinâmica de gênero historicamente construída. A medalha de Maria e os adornos ressignificados são exemplares de como o cuidado com a memória familiar, inclusive a dos homens, recai majoritariamente sobre as mulheres. São elas que guardam, organizam, narram e fazem perdurar as histórias, muitas vezes em silêncio, no âmbito doméstico. Essa memória, porém, tem limites: o objeto nem sempre conta a história completa, a ressignificação não é acessível a todas, e o cuidado oscila entre o afeto e a sobrecarga.

O conceito de "alma", nesse contexto, ganha contornos precisos. Atribuir alma a um adorno não é uma romantização ingênua, mas o reconhecimento de que certos objetos se tornam, pela ação do tempo e do afeto, depositários de histórias que merecem permanecer. Essa alma, que Adélia reconhece como "força" e Maitê identifica como

"um pouco da mãe", é justamente a camada imaterial que o design pode acolher e preservar quando orientado pela escuta e pelo cuidado.

Ao trazer para o centro da análise as narrativas de Adélia e Maitê, este artigo buscou contribuir para a visibilização de trajetórias femininas que encontram nos objetos cotidianos um meio de resistir ao apagamento. Em um campo como o da moda, frequentemente associado à efemeridade e ao consumo acelerado, olhar para os adornos como arquivos de memória é também um gesto político: recoloca no debate acadêmico a importância do sensível, do afetivo, esferas tradicionalmente associadas ao feminino e, por isso mesmo, tantas vezes desqualificadas como objeto legítimo de reflexão.

Essa reflexão, no entanto, também aponta para seus próprios limites. Os casos analisados são todos provenientes da remonta® — uma marca que atende clientes com acesso à ressignificação de adornos. Isso significa que as narrativas aqui privilegiadas partem de um contexto específico, em que a memória material pôde ser transformada. O que dizer, então, das mulheres e famílias que não têm peças para contar suas histórias? A ausência de herança material também é um dado: ela fala de percursos marcados por perdas, por deslocamentos, por condições sociais que não permitiram guardar. Essa lacuna, por si só, já é uma narrativa. Como desdobramentos, sugerem-se duas frentes de investigação futura: de um lado, ampliar o olhar para outros contextos — incluindo aqueles em que a memória feminina se sustenta sem o suporte dos objetos, ou em que os objetos existem, mas permanecem à margem dos circuitos de ressignificação; de outro, desenvolver pesquisas voltadas à catalogação de acervos domésticos, que permitam mapear, sistematizar e dar visibilidade a esses conjuntos de objetos e às histórias que eles carregam.

Por fim, este artigo reafirma a necessidade de um olhar para a moda que seja capaz de enxergar, para além das tendências e do novo, as histórias que as peças carregam. Um olhar que reconheça que vestir um adorno herdado ou ressignificado não é apenas adornar o corpo, mas também revisitar uma história, honrar um afeto, inscrever-se em uma linhagem. Porque há algo de profundamente político em lembrar, e de transformador em vestir aquilo que nos conecta às mulheres que vieram antes.

**Referências**

1- Livros

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2025.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DE CASTRO, Orsola. *Loved Clothes Last: How the Joy of Rewearing and Repairing Your Clothes Can Be a Revolutionary Act*. London: Penguin Life, 2021.

DOHMANN, Marcus. *O objeto e a cultura material*. Arte & Ensaios, Rio de Janeiro, n. 20, p. 71-77, 2010.

FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2007.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Vera Lúcia Vilela B. de Almeida. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

MALDONADO, Tomás. *Cultura, sociedade e técnica*. São Paulo: Blucher, 2012.

MANCEBO, Liliane. *Joias – Adornos para o corpo: simbologia e expressividade*. [S.l.]: [s.n.], 2023. Formato Kindle.

MANZINI, Ezio. *Design, quando a criatividade salva o mundo*. Tradução de Leonardo Meireles. São Paulo: Blucher, 2019.

PERNIOLA, Mario. *Do Sentir*. Lisboa: Presença, 1993.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Boitempo, 2020. Edição Kindle.

TULVING, Endel. Episodic memory: *From mind to brain*. Annual Review of Psychology, v. 53, p. 1-25, 2002.

2- Artigos/matéria em periódicos

CURASI, Carolyn Folkman.; PRICE, Linda L.; ARNOULD, Eric J. *How Individuals' Cherished Possessions Become Families' Inalienable Wealth*. Journal of Consumer Research, v. 31, p. 609-622, 2004.

FÜLEMILE, Ágnes. *Social Change, Dress and Identity*. Acta Ethnographica Hungarica, v. 65, p. 107-186, 2020.

BIGOLIN, Ricarda; BLOMGREN, Erika; LIDSTRÖM, Anna; MALMGREN DE OLIVEIRA, Stefanie; THORNQUIST, Clemens. *Material inventories and garment ontologies: advancing upcycling methods in fashion practice*. Sustainability, [S.l.], v. 14, n. 5, p. 2906, 2022.

MERLO, Márcia; BRANDÃO, Romario. *Fotografia: traços da história, da memória e da moda.* ModaPalavra e-Periódico, ano 6, n. 11, p. 111-126, jul./dez. 2013.

MERLO, Márcia; CARACIO, Karen. *Moda e Indumentária aplicada ao estudo da museologia*. ModaPalavra E-periódico, ano 5, n. 10, p. 6-17, jul./dez. 2012.

MUSSI, Ricardo; FLORES, Fábio; ALMEIDA, Cláudio. *Pressuposto para a elaboração de relato de experiência como conhecimento científico*. Revista Práxis Educacional, v. 17, n. 48, p. 60-77, 2021.

SIMILI, Ivana Guilherme. *As roupas como documentos nas narrativas históricas*. Patrimônio e Memória, v. 12, n. 1, p. 237-261, jan.-jun. 2016.

SLATER, Allison. *Wearing in memory: Materiality and oral histories of dress*. Critical Studies in Fashion & Beauty, v. 5, n. 1, p. 125-139, 2014.

3- Documentos em meio eletrônico

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Ressignificar*. Disponível em: https://www2.academia.org.br/nossa-lingua/nova-palavra/ressignificar. Acesso em: 25 nov. 2024.

# Vozes em círculo: narrativas e escrevivências de mulheres negras na Educação de Jovens e Adultos

*Voices in a circle: narratives and "escrevivências" of black women in Youth and Adult Education*

**Elaine Regina do Carmo**
Universidade Federal de Viçosa, Brasil
Viçosa, MG
elaine.regina@ufv.br
https://orcid.org/0009-0006-2799-5601

**Bethania Medeiros Geremias**
Universidade Federal de Viçosa, Brasil
Viçosa, MG
bmgeremias@ufv.br
https://orcid.org/0000-0002-1188-7706

*Recebido em: 5 de abril de 2026*
*Aceito em: 5 de setembro de 2026*

**Resumo:**

Este artigo analisa as trajetórias de cinco mulheres negras, entre 40 e 60 anos, da Educação de Jovens e Adultos (EJA) em Viçosa-MG. O estudo problematiza como o racismo estrutural, o sexismo e o etarismo impactaram a exclusão escolar e os sentidos do retorno aos estudos. Fundamentada na interseccionalidade e na pedagogia freireana, a pesquisa objetivou compreender as potências e experiências dessa retomada. A metodologia qualitativa narrativa utilizou Círculos de Cultura como espaço de escuta e escrevivência. Os resultados revelam que o retorno escolar transcende a certificação, constituindo um processo de reconstrução da autoestima e reconhecimento de si como sujeito de saber. Conclui-se que o ambiente institucional flexível e horizontal da EJA atua como território de reparação histórica e resistência, transformando vivências de subalternidade em narrativas de emancipação. A educação afirma-se, assim, como prática de liberdade e justiça social para mulheres historicamente invisibilizadas.

**Palavras-chave:** Educação de Jovens e Adultos. Mulheres Negras. Interseccionalidade. Narrativas. Círculos de Cultura.

**Abstract:**

This article analyzes the trajectories of five Black women, aged 40 to 60, in Youth and Adult Education (EJA) in Viçosa-MG, Brazil. The study explores how structural racism, sexism, and ageism impacted their school exclusion and the meanings behind their return to education. Grounded in intersectionality and Freirean pedagogy, the research aimed to understand the potential and experiences of this resumption. The qualitative narrative methodology employed Culture Circles as a space for listening and "escrevivência". Results reveal that returning to school transcends certification, constituting a process of reconstructing self-esteem and self-recognition as subjects of knowledge. It concludes that the flexible and horizontal institutional environment of EJA acts as a territory for historical reparation and resistance, transforming experiences of subalternity into narratives of emancipation. Education is thus affirmed as a practice of freedom and social justice for historically invisibilized women.

**Keywords**: Youth and Adult Education. Black Women. Intersectionality. Narratives. Culture Circles.

## Introdução

A educação, como um ato político e comprometido com a emancipação, só se concretiza quando ela é reconhecida em sua essência transformadora e orientada pelo propósito que lhe é genuíno: a formação crítica, consciente e libertadora dos sujeitos. Como afirmou Paulo Freire (1970), a educação não transforma o mundo, ela muda as pessoas para que estas o transformem. Frequentemente evocada como direito universal, ela pode também ser moldada para manter estruturas de dominação quando descolada do desejo de romper com desigualdades de classe, raça e gênero (hooks, 2013).

É nesse cenário de resistência que este estudo se situa. Ele não nasce de um lugar neutro, mas de uma travessia que é, simultaneamente, acadêmica, existencial, ética e política. A primeira autora desta pesquisa, sob orientação da segunda, escreve a partir de um corpo que viveu e sente as marcas de um sistema educacional que historicamente seleciona quem pode permanecer e quem será silenciado. Mulher negra, filha da periferia de uma pequena cidade mineira, ela é parte de uma história que poderia ter sido silenciada, mas que escolheu a palavra como ferramenta de existência.

A trajetória da pesquisadora foi construída pelo exemplo dos pais, que, mesmo diante das adversidades, lhe ensinaram que a educação é um direito. Sua mãe, criada na zona rural e com escolarização restrita à quarta série, percebia o saber como fortalecimento, poupando a filha das tarefas domésticas para que o aprendizado fosse prioridade. Já seu pai, hoje falecido, personificou a potência da Educação de Jovens e Adultos (EJA). Foi aos 42 anos, já com quatro filhos, que ele concluiu o ensino médio, conquistando posteriormente um emprego na Biblioteca Central de uma Universidade Federal, na qual atuou por três décadas.

Entretanto, essa caminhada foi repleta de percalços. Ao enfrentar o peso do racismo estrutural e a dúvida do pertencimento, a pesquisadora compreendeu que sua presença na universidade, agora como mestranda, não é uma conquista individual, mas um testemunho das políticas de permanência. Como relata Grada Kilomba (2019), escrever a partir da periferia é situar a teoria na própria realidade, transformando a vivência em conhecimento legítimo. Sueli Carneiro (2019) aponta que a educação brasileira, ao não reconhecer a centralidade da questão racial, reforça a exclusão das populações negras. Assim, a cor da pele funciona como um marcador determinante que presume destinos e pertencimentos (Euclides, 2018).

Imbricadas nessa realidade de exclusão, tecemos neste texto uma narrativa de acolhimento às histórias de cinco mulheres negras, entre 40 e 60 anos, sobre o reingresso escolar na EJA. A pesquisa foi realizada em 2025, no Centro Estadual de Educação Continuada (CESEC) de Viçosa (Minas Gerais, 2024), cenário de atuação docente da primeira autora, o que possibilitou uma análise implicada sobre os sentidos e as potências desse retorno.

O estudo fundamenta-se no conceito de interseccionalidade de Kimberlé Crenshaw (1989), que demonstra como raça, gênero e classe se entrelaçam para moldar experiências específicas de opressão. A faixa etária é incluída na análise, pois ela é compreendida como uma camada interseccional importante no contexto da EJA. Entende-se que o envelhecimento da mulher negra na periferia não ocorre de forma neutra e que a idade de retorno aos bancos escolares materializa a densidade do tempo em que o direito à educação foi postergado em favor da sobrevivência e do cuidado alheio.

Como propõe Crenshaw (1989), as estruturas de opressão se potencializam. Assim, o etarismo soma-se ao racismo, sexismo e à classe social para tentar convencer essas mulheres de que o tempo do saber já se esgotou. Portanto, analisar a idade é analisar a cronologia da resistência. Como será possível ver mais adiante, as narrativas das participantes revelam que o retorno à EJA na maturidade configura-se como um ato político de retomada de um tempo que lhes foi historicamente roubado.

Ao adotarmos a abordagem narrativa, partimos do entendimento de que as histórias de vida são potentes repositórios de memória, afeto e resistência. Assim, a produção dessas narrativas foi mobilizada por meio de atividades sistematicamente organizadas em Círculos de Cultura (CC), inspirados em Freire (1987).

Nesses encontros, a palavra circulou livre das hierarquias tradicionais, permitindo que as participantes narrassem suas trajetórias a partir de seus próprios referenciais e subjetividades. A organização desses círculos configurou-se como uma travessia simbólica e progressiva pelas temporalidades das mulheres, tendo a educação como o eixo transversal que costura suas vivências. Em cada etapa da programação, o espaço foi transformado em um território de escuta e denúncia, no qual a materialidade de objetos e as produções culturais mediaram a transição do silêncio para a palavra. Tais recursos atuaram como disparadores de uma consciência situada, possibilitando que as mulheres negras da EJA acessassem suas experiências escolares e existenciais não como

fragmentos isolados, mas como fios de uma memória coletiva que resiste e se ressignifica no ato de narrar.

Nesse sentido, e como forma de valorização dessas trajetórias, para nomeá-las, em diálogo com as participantes, optou-se por nomes de flores que, simbolicamente, materializam as marcas subjetivas das narrativas co-construídas com essas mulheres nos círculos de cultura: Acácia representa a constância e a força silenciosa daquelas que mantiveram viva a ideia do retorno após inúmeras interrupções; Amarílis simboliza a determinação e a beleza que se impõem, mesmo quando o entorno tentou convencê-la de que *"já não era mais tempo"*; Magnólia carrega o sentido da dignidade e da busca por ser vista como sujeito de saber, para além do papel de cuidadora; Zínnia representa a memória afetiva e a escola como espaço de pertencimento e apoio coletivo; Íris simboliza sabedoria e esperança, traduzindo a capacidade de projetar novos sentidos para o futuro.

Diante da fragilidade das políticas públicas para a EJA (Paiva, 2009), buscamos discutir os fatores sociais e subjetivos que motivam o retorno dessas mulheres aos bancos escolares, bem como as estratégias de resistência construídas ao longo dessa jornada. Em síntese, as páginas seguintes são um convite à escuta, pois escutar as mulheres da EJA é escutar a história do país a partir de um ponto de vista frequentemente invisibilizado. Conforme bell hooks (2017, p. 109), ouvir "[...] mulheres negras na educação é um ato de resistência contra um sistema que historicamente tentou silenciá-las".

## Interseccionalidade na educação: gênero, raça, classe e etarismo

A compreensão das trajetórias de mulheres negras na EJA exige uma lente teórica que dê conta da multiplicidade de suas vivências. Kimberlé Crenshaw (1991) introduz o conceito de interseccionalidade para evidenciar que as experiências de discriminação não podem ser entendidas isoladamente, mas sim como interações complexas de fatores sociais. No artigo "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Non-White Women"[1], a autora aponta que:

[1] Mapeando as Margens: Interseccionalidade, Políticas de Identidade e Violência contra Mulheres Não-Brancas (tradução nossa).

> A interseccionalidade nos mostra que as formas tradicionais de pensar sobre discriminação — como aquelas que se concentram em experiências de gênero ou raça isoladamente — não capturam plenamente as experiências de indivíduos que estão sujeitos a múltiplas formas de subordinação (Crenshaw, 1991, p. 1242, tradução livre ).

Sob essa ótica, as políticas de identidade frequentemente falham ao não considerar tais intersecções, resultando na marginalização de mulheres não brancas dentro de movimentos feministas e antirracistas. Como reforça Crenshaw (1989, p. 140, tradução livre), "[...] quando o feminismo não considera raça e o antirracismo não considera gênero, as mulheres negras são colocadas à margem de ambas as lutas".

No Brasil, a escolarização dessas mulheres é atravessada pelo entrelaçamento entre sexismo, racismo, desigualdades socioeconômicas e etarismo, marcadores que estruturam barreiras específicas de acesso e permanência. A análise de gênero na educação revela que a busca pelo saber, para mulheres negras, constitui uma forma de resistência coletiva. Para bell hooks (2019), a educação se constitui como um importante instrumento de resistência às opressões de raça e gênero, possibilitando às mulheres negras romperem com estruturas que historicamente lhes negaram plena humanidade. Essa visão dialoga com as reflexões de Angela Davis (2016), para quem revisitar a história das lutas das mulheres negras é essencial para compreender os processos de exclusão e resistências contemporâneas, bem como para defender a urgência de políticas educacionais que contemplem essa realidade.

Para Lélia Gonzalez (2020, p. 12), "[...] Ser mulher e negra (ou negra e mulher) implica ser objeto de um duplo efeito de desigualdade muito bem articulado e manipulado pelo sistema que aí está". Segundo a autora, enquanto houver racismo e exclusão social, haverá necessidade de se organizar lutas, evidenciando a importância da educação como um instrumento de resistência e luta contra as desigualdades estruturais.

O fator classe também desempenha papel central, uma vez que a escola muitas vezes atua na legitimação da hegemonia cultural (Gramsci, 1971). Na EJA, a reprodução das desigualdades manifesta-se na desvalorização da educação de adultos, tratando-a como um processo secundário.

Soma-se a esses desafios o etarismo, posto que muitas estudantes enfrentam o estigma de serem consideradas "velhas demais" para o aprendizado. Segundo Lopes e

Holanda (2023), o preconceito contra mulheres mais velhas está enraizado na negação de oportunidades, afetando diretamente sua autoestima.

Diante desse panorama, a interseccionalidade revela-se não apenas como conceito teórico, mas como uma prática que deve orientar a pedagogia. Garantir o acesso e a permanência das mulheres negras, periféricas e de diferentes faixas etárias na escola é um compromisso com a justiça social. Como destaca bell hooks (2017), a educação é uma das formas mais poderosas de transformação social e, ao escutarmos essas vozes mediatizadas pelo mundo (Freire, 1987), reafirmamos que ensinar e aprender são, fundamentalmente, atos de liberdade.

**Narrativas, emancipação e autoestima: o reencontro com a voz e a reexistência**

As narrativas possuem um poder transformador que transcende o simples relato de fatos; elas carregam em si a densidade de experiências reais e a força política de quem ousa tomar a palavra para narrar a própria existência. Ao compartilhar trajetórias genuínas, criam-se pontes de alteridade, gerando empatia e inspiração em um movimento de "escrevivência", termo cunhado por Conceição Evaristo (2009), que traduz a escrita que nasce do corpo e da vivência de mulheres negras. No entanto, como alerta bell hooks (2017, p. 45), o apego coletivo à desinformação e às "camadas de mentiras" cotidianas pode paralisar nossa capacidade de intervir em circunstâncias de injustiça.

Sob a perspectiva freireana, é possível afirmar que o reconhecimento das vivências narradas por mulheres marcadas por distintas camadas de opressão encontra eco no processo de conscientização, enquanto um caminho necessário, embora muitas vezes doloroso, rumo à libertação. Para Freire (2019, p. 48), a libertação é um "[...] ato de amor, de coragem e de fé", mas também um parto difícil, pois romper com estruturas opressoras exige o enfrentamento de contradições internalizadas.

Ao se apropriarem da palavra como ato político, as mulheres negras e periféricas desafiam a lógica da subalternidade. Brockmeier e Harré (2003, p. 531) argumentam que as narrativas não são meras representações externas de realidades mentais, mas um "[...] modo específico de construção e constituição da realidade". Desse modo, ao narrar, essas mulheres não apenas contam o que viveram, mas estruturam novos modos

de compreender o mundo e a si mesmas, transformando a ordem discursiva que antes as silenciava.

Para mulheres acima de 40 anos, retomar os estudos é um enfrentamento direto às opressões que condicionam suas trajetórias. Como bem diz bell hooks (2017, p. 16-17), ensinar e aprender são "atos de liberdade" e resistência que se contrapõem às forças que tentam destruir o espírito de quem foi historicamente desumanizado. Sueli Carneiro (2019) denuncia que a educação no Brasil foi estruturada para manter privilégios, relegando os sujeitos negros a uma condição de marginalidade. Esse silenciamento ocorre tanto na ausência de referências negras no currículo quanto no desprezo pelas histórias de vida das alunas negras e, ao negar espaço para essas vozes, o sistema reafirma uma lógica colonialista que precisa ser urgentemente combatida por meio da valorização das trajetórias que resistem ao apagamento.

Historicamente, a trajetória de escolarização feminina no Brasil foi marcada pelo confinamento ao ambiente doméstico e pela educação voltada para a reprodução, portanto [...] escrever a história das mulheres é sair do silêncio em que elas estavam confinadas" (Perrot, 2007, p. 16). Scott (2017) alerta para o fato de que, para superar essa herança, é preciso desconstruir as narrativas patriarcais que sustentam a ideia de inferioridade. Nessa perspectiva, uma educação que se pretenda emancipatória precisa alcançar a coletividade, pois muitas alunas da EJA são o esteio de suas famílias e seu retorno aos bancos escolares altera radicalmente a cultura educacional de sua rede de cuidado.

Como afirma Sueli Carneiro (2019, p. 105) "[...] quando uma mulher negra se educa, toda uma comunidade se transforma", na medida em que ela passa a ser referência de possibilidade, provando que o saber não tem tempo de validade. Esse movimento de reivindicação por dignidade gera transformações políticas profundas, pois "[...] quando mulheres negras contam suas histórias, não estão apenas relatando suas vidas, mas reescrevendo a história de um país que sempre as quis invisíveis" (Carneiro, 2019, p. 87). Nesse processo de reescrita, a autoestima emerge como o pilar da autonomia. Ela não é um sentimento passageiro, mas a confiança na própria habilidade de pensar e de lidar com os desafios (Branden *apud* hooks, 2020).

## O caminho narrativo e a escuta sensível

O percurso da pesquisa foi construído com base em uma abordagem qualitativa de natureza narrativa, partindo do princípio de que o conhecimento nas Ciências Humanas é produzido em diálogo com a realidade social, histórica e cultural. Como define Minayo (2014, p. 21), a pesquisa qualitativa trabalha com o universo dos significados, motivos, aspirações e valores, ocupando um espaço profundo das relações que não podem ser reduzidas a variáveis operacionais. A opção pela narrativa, portanto, não foi apenas uma escolha técnica, mas um posicionamento epistemológico que reconhece as memórias das mulheres negras da EJA como formas legítimas de produção de saber e o local escolhido para que a mobilização das suas narrativas fosse possível.

Os caminhos da produção das narrativas, em diálogo com as estudantes, foram estruturados para acolher trajetórias marcadas por desigualdades estruturais, exigindo uma sensibilidade aguçada aos afetos, aos silêncios e às marcas da exclusão. Assim, assumiu-se a narrativa como eixo estruturante, compreendida como a forma de organização da experiência humana no tempo. A escuta narrativa foi concebida como um gesto ético e político (Mattos, 2020) e suas histórias não foram tratadas como relatos lineares, mas como construções simbólicas que articulam identidade, resistência e reinvenção.

A pesquisa foi realizada com cinco mulheres negras, com idades entre 40 e 60 anos, que estavam matriculadas em 2025 no Ensino Médio da EJA, ofertado pelo Centro Estadual de Educação Continuada (CESEC) de Viçosa-Minas Gerais. A escolha desse grupo justifica-se pelos complexos atravessamentos de gênero, raça, classe e idade que marcam suas experiências. A interseccionalidade, conforme formulada por Kimberlé Crenshaw (1989), orientou a compreensão de que as opressões vividas pelas participantes não operam de forma isolada, mas articulada.

Para preservar a identidade e simbolizar a força dessas mulheres, elas foram nomeadas com nomes de flores: Acácia, Amarílis, Magnólia, Zínia e Íris. Esse rigor ético acompanhou todo o processo da pesquisa, sendo que todas as participantes foram devidamente informadas sobre os objetivos e as atividades só foram realizadas após aprovação pelo Comitê de Ética da Universidade em que as pesquisadoras atuam e

mediante a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), garantindo o anonimato e a privacidade.

A produção das narrativas ocorreu por meio de cinco Círculos de Cultura (CC) (Freire, 1987) durante os quais buscamos criar um ambiente de diálogo, onde a palavra pudesse circular sem julgamentos ou correções normativas, respeitando o tempo e o silêncio de cada uma. Assim, a organização dos encontros foi cuidadosamente planejada para acompanhar, de maneira simbólica e progressiva, as diferentes etapas da vida das participantes, tendo a educação como o fio condutor que costura essas vivências.

Neste estudo, as histórias de vida das mulheres negras são o próprio "universo vocabular e existencial" de onde emergiram as reflexões. Ao adotar esse dispositivo, buscamos acompanhar o movimento de "leitura do mundo" que precede a leitura da palavra (Freire, 1987). As narrativas das participantes, carregadas de memória, dor e resistência, funcionaram como palavras geradoras, submetidas ao processo de codificação e descodificação. O primeiro é a representação visual (um desenho, uma fotografia ou um cartaz) de uma situação existencial concreta e familiar das educandas, a partir da qual se obtêm o tema gerador. O segundo, envolve o processo dialógico, no qual o grupo, mediado pela coordenadora, "lê" a imagem, partindo do todo, decompondo suas partes e voltando ao todo, mas com uma nova compreensão da sua realidade e experiência, que implica a conscientização e a busca pela transformação.

No primeiro encontro, intitulado *"Às margens do início: o lugar de onde viemos"*, o foco direcionou-se às experiências da infância. O espaço foi ambientado com objetos simbólicos, como brinquedos antigos, livros infantis, cadernos e aromas, que funcionaram como dispositivos de memória. As participantes foram convidadas a escolher um objeto e, a partir dele, responder à pergunta disparadora: *"Que menina fui eu em relação à escola e ao aprender?"*.

O segundo círculo, *"Vozes sufocadas: os não-ditos da juventude das mulheres negras"*, voltou-se aos silenciamentos dessa época da vida. Foram utilizados espelhos, imagens de mulheres negras e a exibição do curta-metragem "*Vida Maria"* para disparar reflexões sobre a reprodução geracional das desigualdades. A escuta da música "*A Carne"*, de Elza Soares, aprofundou o debate sobre o racismo estrutural e a desvalorização dos corpos negros. Por meio de colagens e produções visuais, as mulheres narraram sonhos interrompidos e as estruturas sociais que restringiram seus projetos de futuro sob a pergunta: *"O que me disseram que eu não poderia ser?"*.

No terceiro momento, *"Atravessamentos da vida adulta: resistências e reinvenções"*, o olhar pousou sobre o cotidiano da maturidade. Objetos como panelas, crachás de trabalho, boletos e fotografias de filhos e netos compuseram o ambiente. Cada participante organizou uma composição simbólica de sua caminhada, articulando maternidade, trabalho e a interrupção escolar.

O quarto encontro, *"O eu que floresce: autoimagem, educação e transformação"*, concentrou-se nas mudanças promovidas pelo retorno à EJA. Por meio de dinâmicas reflexivas, as participantes discutiram os desafios da escolarização tardia e o impacto dessa conquista na autoestima.

Finalmente, o quinto círculo, *"Celebração e memória coletiva: cartas à mulher que fomos"*, encerrou o percurso com um gesto de devolução ética da palavra. As mulheres escreveram cartas autobiográficas dirigidas às suas próprias trajetórias, reconhecendo conquistas e projetando desejos. A leitura voluntária dessas cartas consolidou o sentido coletivo da experiência. O encerramento, com a partilha de um lanche e entrega de lembranças simbólicas, reafirmou a importância da escuta como prática de cuidado e valorização das histórias confiadas à pesquisa.

Enquanto os círculos aconteciam, a primeira pesquisadora realizava anotações num diário de campo, buscando captar não apenas a linguagem verbal, mas a atmosfera, os gestos e as expressões emocionais do grupo. Além dos relatos orais, os materiais produzidos: colagens, cartas e objetos, foram tratados como textos narrativos portadores de significados.

A apresentação e discussão das narrativas gravadas durante os círculos e transcritas posteriormente, seguiram uma perspectiva compreensiva-interpretativa (Souza, 2014; Ricoeur, 1996), para uma análise processual e articulada à produção das narrativas. Desse modo, as autoras buscaram identificar recorrências e tensões, tratando as histórias como unidades de sentido integral. O silêncio, nesse contexto, foi compreendido como uma linguagem constitutiva, respeitado como forma de proteção ou elaboração de experiências dolorosas. É importante ressaltar que os excertos das falas das participantes foram mantidos sem alterações gramaticais ou estilísticas, preservando a oralidade, a espontaneidade e a singularidade de seus modos de dizer. Ao articular os registros e as reflexões, procuramos garantir que as vozes das participantes emergissem como saberes legítimos e politicamente situados, reafirmando o compromisso com uma educação antirracista e transformadora.

**Vozes que resistem, histórias que florescem: narrativas de mulheres negras da EJA**

*Acácia (45 anos): "Não era porque eu não conseguia, era porque ninguém me ensinava*"

Acácia foi uma presença que, desde o primeiro encontro, se impôs pela serenidade de seu silêncio. Falava pouco, mas observava muito. Seu semblante transmitia equilíbrio, uma calma que não era ausência de emoção, mas sinal de alguém que aprendeu a sustentar a própria força em silêncio. Havia em seu olhar uma ternura contida, uma postura sensata, quase sempre recolhida, que aos poucos foi se revelando como marca de uma personalidade profundamente resiliente. Essa primeira impressão não apenas se confirmou, como se aprofundou ao longo dos encontros.

Quando começou a narrar sua infância, Acácia trouxe à tona uma história que atravessa a discussão sobre exclusão escolar e racismo estrutural. Em sua fala, a alfabetização não apareceu como um processo natural, acompanhado e cuidado, mas como uma espera longa, solitária e marcada pela invisibilidade. Em um dos encontros, ao revisitar esse período, afirmou: *"Eu demorei nove anos pra aprender a ler. Nove anos! Não era porque eu não conseguia, era porque ninguém me ensinava*". Esse tempo prolongado para a alfabetização não foi atribuído, por ela, a qualquer dificuldade cognitiva ou emocional. Ao contrário, Acácia foi categórica ao afirmar que o problema nunca esteve em sua capacidade de aprender, mas na ausência de atenção. Em suas palavras: *"Eu era muito tímida, muito quietinha. Ficava sempre lá no fundo da sala. As professoras nem olhavam pra mim"*. O fundo da sala, mencionado repetidas vezes em sua narrativa, surgiu como espaço simbólico de esquecimento, um lugar ocupado por meninas negras que não correspondiam ao padrão valorizado naquele contexto escolar.

Ela relatou como percebia a distribuição desigual da atenção docente: *"As meninas bonitas, brancas que iam com laço de fita e sandália nos pés, filhas de professora e de fazendeiros, sentavam na frente. Pra elas tinha explicação, tinha carinho e elogios. Eu nunca tive isso. Nunca ninguém perguntou se eu tava entendendo"*. Essa fala evidencia como a indiferença institucional e o racismo cotidiano operam de forma silenciosa, produzindo fracassos escolares que recaem injustamente sobre as crianças negras.

O que mais chamou atenção em seu relato foi a ausência de ressentimento. Ao falar de sua infância, afirmou com serenidade: *"Eu tinha fé. Eu pensava: um dia eu vou*

*aprender. Não sei quando, mas vou"*. Essa fala revela uma força impressionante para alguém que, ainda criança, foi sistematicamente negligenciado pelo sistema escolar. A espera, sustentada pela esperança, foi sua forma de resistência. A virada em sua trajetória ocorreu aos treze anos, quando uma professora negra passou a enxergá-la de forma diferente. Ao lembrar desse momento, Acácia emocionou-se ao mencionar dona Isabel, professora que marcou definitivamente sua vida. Em suas palavras: *"Ela me olhou. Foi a primeira vez que alguém me olhou de verdade. Ela sentou perto de mim, me chamou pelo nome, me explicou com calma"*. A metáfora que utilizou para descrever esse encontro foi profundamente significativa: "*Foi como se eu fosse uma flor que precisava de água pra brotar. Ela me regou. E eu floresci"*.

A partir desse encontro, a leitura passou a fazer sentido para Acácia. Ela diz: "*Quando eu consegui juntar as letras, parecia que o mundo tinha aberto pra mim. Eu amei aprender. Os livrinhos, as palavras… tudo começou ali"*. Dona Isabel permanece viva em sua memória como símbolo do que a educação pode ser quando atravessada pelo cuidado, pela identificação e pelo reconhecimento. Acácia fez questão de afirmar: "*Essa professora vai ficar guardada no meu coração pra sempre, já morreu, tadinha... Que Deus a tenha em um bom lugar"*.

Apesar desse florescimento tardio, sua escolarização não seguiu de forma contínua. Assim como tantas outras mulheres, Acácia interrompeu os estudos ainda na quarta série, casou-se, formou família e teve dois filhos. No entanto, o retorno à escola, anos depois, foi narrado como um gesto consciente, carregado de sentido. Questionada sobre o que a motivou a voltar a estudar, sua resposta foi direta e profundamente significativa: "*Eu sempre falei pras minhas filhas estudarem. Sempre. Porque eu sei o quanto a falta de estudo dificultou a minha vida"*.

Ao refletir sobre sua trajetória profissional, Acácia foi enfática ao relacionar a ausência da escolarização a condições de trabalho precárias: "*Eu só tive trabalho pesado, braçal, pouco valorizado. Eu não queria isso pra elas"*. Esse compromisso com a educação das filhas foi levado tão a sério que resultou em uma conquista histórica para sua família. Com visível orgulho, compartilhou: *"Uma das minhas filhas passou em medicina. Hoje ela estuda numa universidade federal. Vai ser a primeira médica da família"*. Todas nós a aplaudimos neste momento. Diante dessa conquista, Acácia reconheceu que algo precisava ser retomado em sua própria história: "*Quando eu vi minha filha na universidade, eu pensei: agora é a minha vez também. Eu sempre*

*dei exemplo com atitude, com incentivo, mas eu precisava continuar o caminho da educação que eu parei lá atrás".* Essa fala sintetiza o sentido profundo de seu retorno à EJA: não apenas acompanhar as filhas, mas reafirmar-se como sujeito de aprendizagem, como mulher capaz de reescrever a própria trajetória.

Ao final dos encontros, Acácia avaliou a experiência com emoção contida, mas firme: "*Participar desses encontros foi maravilhoso. Eu vi o tanto que eu cresci, o tanto que eu sou mais forte hoje".* Para ela, a sua participação possibilitou não apenas revisitar o passado, mas reconhecer sua própria potência no presente: *"Eu quero que minhas filhas vejam que nunca é tarde. Que a gente sempre pode aprender".*

A história de Acácia revela como a exclusão educacional se inscreve nos corpos e nas memórias das mulheres negras, mas também como a educação, quando ressignificada, pode tornar-se espaço de fortalecimento, dignidade e exemplo intergeracional. Sua trajetória escancara as falhas de um sistema educacional excludente, mas, sobretudo, afirma a potência de uma mulher que, mesmo tendo passado tanto tempo à sombra, nunca deixou de acreditar que um dia iria florescer.

*Amarílis (40 anos)*: *"Eu nunca pensei que ia chegar aqui"*

Amarílis chegou aos Círculos de Cultura como uma presença impossível de ignorar. Desde o primeiro encontro, apresentou-se como uma mulher cheia de vida, falante, expansiva, com poucas reservas em relação ao que dizia. Falava alto, ria, interrompia, discordava, questionava. Sua personalidade ocupava o espaço com intensidade, quebrando silêncios e, muitas vezes, deslocando o ritmo dos encontros. Havia nela uma energia inquieta, uma altivez que se expressava tanto nas palavras quanto no corpo, como se carregasse uma urgência em dizer, em denunciar, em não se calar mais.

Por trás dessa vitalidade emergiu uma trajetória de vida profundamente marcada por dores, ausências e violações. Ela falou de sua infância como um tempo solitário, desprovido de cuidado e proteção. Em suas narrativas, a ausência da mãe apareceu de forma recorrente, assim como a necessidade de assumir responsabilidades muito cedo. Em um dos encontros, afirmou com naturalidade desconcertante: "*Eu não tive infância, não. Com sete anos eu já tava trabalhando em casa de família, cuidando dos filhos dos outros. Pra mim não tinha outra saída... Meu pai, um alcoólatra, morreu de cirrose... Fazer o quê? Tinha que ajudar em casa!".* O trabalho precoce roubou-lhe o direito ao

brincar, ao cuidado e à escola, lançando-a, ainda criança, em um mundo adulto para o qual não estava preparada.

Foi justamente durante a escuta coletiva da música "A Carne", de Elza Soares, que Amarílis rompeu um silêncio antigo e narrou, pela primeira vez diante do grupo, uma experiência profundamente traumática de sua infância. A letra da canção, ao denunciar a desvalorização histórica dos corpos negros, pareceu tocar um ponto sensível de sua trajetória, fazendo emergir sentimentos que até então permaneciam contidos. Com a voz embargada, afirmou: *"Quando eu ouvi essa música, tudo voltou. Eu vi ali que ninguém protegeu a menina que eu fui"*.

Nesse momento, Amarílis revelou que perdeu a virgindade aos quatorze anos, em uma relação com um homem muito mais velho, reconhecendo hoje essa vivência como abuso. Ao narrar esse episódio, associou-o diretamente ao fim abrupto de seus sonhos e à interrupção de qualquer possibilidade de continuidade dos estudos: *"Ali acabou tudo pra mim. Eu virei adulta sem querer. Tive que ser mãe, esposa, responsável por tudo, quando eu ainda era criança"*. A música funcionou, assim, como um disparador potente de memória e denúncia, despertando nela uma revolta contida, marcada pela percepção tardia da falta de cuidado, de proteção e de amparo institucional e familiar, principalmente da figura paterna. O que emergiu naquele instante não foi apenas um relato individual, mas a expressão de uma violência estrutural que atravessa as trajetórias de inúmeras meninas negras, cujos corpos e projetos de futuro são precocemente interrompidos.

Ao narrar esse período, deixou transparecer ressentimentos profundos pela ausência de qualquer proteção familiar diante do que hoje reconhece como violência: *"Hoje eu sei. Aquilo foi abuso. Ele tinha mais de trinta anos. Eu tinha quatorze. Eu não tava preparada pra nada daquilo"*. Ao reconhecer essa vivência como crime, seus olhos se encheram de lágrimas, e o grupo silenciou. Algumas colegas se aproximaram, abraçaram-na, ofereceram apoio. O corpo coletivo dos encontros mostrou-se, ali, como espaço de acolhimento e validação de uma dor que por muito tempo foi vivida de forma solitária.

Apesar dessas marcas, Amarílis não se apresentou como alguém derrotada, mas como quem sempre esteve atravessada por uma inconformidade intensa com a submissão feminina. Em diversos encontros, repetia quase como um mantra os conselhos que dava às filhas: *"Eu falo pra elas: não sejam dependentes. Estudem.*

*Trabalhem. Tenham o dinheiro de vocês. Homem nenhum respeita mulher dependente".* Essas falas provocavam debates acalorados no grupo de mulheres, especialmente quando ela questionava atitudes que considerava excessivamente pacientes ou submissas por parte das colegas. Ela relatou que nunca se casou por amor: "*Eu não conheci o amor, não. Casei porque a vida me empurrou".* Permanece até hoje no mesmo relacionamento. Com suas palavras, ela conta que se trata de uma relação marcada pela falta de autonomia, pelo abuso financeiro e pela ausência de reconhecimento: "*A gente dorme em quarto separado. Não é um casamento feliz*". Ainda assim, fez questão de afirmar que se considera uma pessoa feliz, sobretudo pelo orgulho que sente das filhas e pelas perspectivas que construiu para si mesma.

A educação apareceu em sua narrativa como divisor de águas. Questionada sobre o motivo que a levou a retornar aos estudos, respondeu sem hesitar: *"Eu voltei porque eu quero autonomia. Eu ainda posso ser feliz. Eu ainda posso ser a mulher que eu sempre quis que minhas filhas fossem".* Amarílis relatou que o retorno à escola impactou diretamente sua autoestima e sua saúde emocional: "*Fez muito bem pra mim. Eu comecei a conversar com outras pessoas, a sair de casa, a ter um motivo que era meu".* Antes disso, sua vida se restringia ao cuidado com a casa, o marido e a família, com pouquíssimas interações sociais. Mesmo enfrentando dificuldades (longas distâncias, aulas noturnas, cansaço), descreveu a ida ao CESEC como um momento de prazer. "*É cansativo, é longe, mas é o meu momento. É alegria. É crescimento".* Em um dos encontros, ao experimentar a beca para as fotos da formatura, emocionou-se ao antecipar uma conquista que ainda estava por vir. Vestiu a beca com orgulho, sorriu para as fotos e repetia: *"Eu nunca pensei que ia chegar aqui".*

Amarílis demonstrava, em cada encontro, uma postura questionadora que movimentava o grupo. Discordava, provocava, tencionava. Muitas vezes interrompia as colegas para problematizar falas que considerava conformistas. Esse movimento, longe de ser desagregador, provocava reflexões profundas e retirava as narrativas de um lugar de acomodação. Sua presença criava certa turbulência, mas também ampliava o debate, especialmente quando ela abordava temas como abuso de menores, violência contra mulheres e autonomia feminina. Apesar das dores, Amarílis encerrava suas falas sempre reafirmando sua alegria de viver e seus sonhos. Em diversos momentos, dizia com entusiasmo contagiante: *"Minha vida tá só começando. Eu tô na flor da idade. Esse Brasil, esse mundo vai ser pequeno pra mim".* Hoje, ela quer continuar estudando e que

sonha em fazer o Enem, aprender uma nova língua e morar fora do país (Espanha ou Portugal). Orgulhosa, durante o círculo nos mostrou fotos das filhas, contou sobre suas conquistas acadêmicas e profissionais, reafirmando que, apesar de todas as tempestades, construiu uma família da qual se orgulha profundamente.

Amarílis foi, sem dúvida, uma presença transformadora nos encontros. Sua voz, por vezes incômoda, foi também profundamente necessária. Ao nomear violências, ao questionar submissões e ao afirmar o direito das mulheres à autonomia, ela escancarou feridas que muitas carregavam em silêncio. Sua história revela que a educação, para além de um direito negado no passado, tornou-se, no presente, instrumento de reconstrução, liberdade e recomeço. Como ela mesma disse, com brilho nos olhos e convicção: *"Professora, tá só começando"*.

*Magnólia (41 anos): "Eu não deixo passar comida, não. Já passei muita fome"*

Quando o grupo de rock nacional Titãs canta *"pelo direito de cantar e sorrir, de comer e morar"*, na música *"Comida"* (1987), ele busca mostrar que a vida não se resume à sobrevivência biológica; ela exige dignidade, direito e horizonte. A narrativa de Magnólia dialoga profundamente com essa ideia, pois sua trajetória revela uma infância em que a escola não representava projeto de futuro, mas garantia imediata de alimento. Magnólia chegou ao primeiro Círculo de Cultura em um dia de chuva intensa. Veio a pé. Entrou na sala discretamente e perguntou: *"É aqui a sala da pesquisa que nós preenchemos o questionário?"*. Havia nela uma leveza no sorriso que contrastava com o peso da história que carregava.

Quando começou a narrar sua trajetória, sua fala foi direta e, sem adornos, disse: *"Olhe, eu vou ser muito sincera. Nós éramos tão pobres, tão pobres, que ninguém pensava em escola pra ter um futuro melhor. A gente ia pra escola pra comer"*. A repetição da palavra *pobre* não era retórica; era memória concreta. Eram treze irmãos que cresceram em um contexto em que faltava o essencial. Assim, a escola não era compreendida como possibilidade de ascensão social, mas como espaço para poder se alimentar minimamente: *"Eu nunca tive essa visão da importância da educação. Ia porque tinha que ir. Não tinha maturidade e ninguém em casa falava disso"*, explicou. A escola, naquele contexto, funcionava como estratégia de sobrevivência. Nesse ponto, a reflexão de Angela Davis (2016, p. 17) ilumina a narrativa de Magnólia ao afirmar

que "[...] quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela". Antes de movimentar estruturas, contudo, muitas mulheres negras precisam primeiro sobreviver às bases que as mantêm na margem.

Sua escolarização foi interrompida diversas vezes, conforme ela mesma conta: *"Teve ano que eu nem estudei, porque tinha que trabalhar na lavoura com meus pais"*. A infância foi atravessada pelo trabalho precoce e pela responsabilidade compartilhada entre irmãos. Não havia espaço para planejamento de futuro. Essa naturalização do trabalho precoce e da pobreza como destino dialoga com Lélia Gonzalez (2020, p. 226), ao discutir como as mulheres negras historicamente foram empurradas para posições de subalternidade: "A mulher negra sempre trabalhou; o problema nunca foi a inserção no trabalho, mas o tipo de trabalho a que foi destinada". A experiência de Magnólia confirma essa afirmação: trabalhar nunca foi escolha, foi imposição.

Um dos momentos mais impactantes de sua narrativa foi quando relatou as formas de pagamento que recebia ao trabalhar como babá: *"Eu trocava meu trabalho por comida. Às vezes era bolsa, roupa, almoço, jantar. Pra mim, aquilo já era suficiente"*. O grupo silenciou. A naturalidade com que descrevia a troca de força de trabalho por alimentação revelava o grau de vulnerabilidade vivenciado. Não se tratava apenas de pobreza, mas de uma lógica de subsistência em que o estudo se tornava secundário diante da urgência da fome.

Essa troca evidencia uma lógica de sobrevivência marcada pela precarização extrema. Como problematiza Sueli Carneiro (2003, p. 118), "[...] o racismo estrutura as oportunidades e define quem terá acesso pleno à cidadania e quem viverá na condição de subcidadania". A infância de Magnólia foi vivida sob esse regime de subcidadania, no qual o direito à educação foi constantemente adiado. Na vida adulta, casou-se, teve dois filhos e assumiu integralmente as responsabilidades domésticas. O impacto da baixa escolarização tornou-se mais evidente quando surgiram oportunidades de trabalho que exigiam, ao menos, o ensino fundamental completo. Segundo Magnólia: *"Muitas portas se fecharam. Pediam o fundamental, às vezes o médio. Eu não tinha nem o fundamental"*.

A frustração diante das oportunidades negadas revela o impacto concreto da exclusão escolar. Nesse sentido, é pertinente recordar bell hooks (2013, p. 25), que afirma: "A educação como prática da liberdade é um modo de ensinar que qualquer pessoa pode aprender". Para Magnólia, essa possibilidade chegou tardiamente, mas

chegou. Falou sobre o cansaço acumulado ao longo dos anos: *"Eu chegava em casa exausta. Não tinha como conciliar estudo, trabalho e casa. A vida foi me atropelando"*.

O retorno aos estudos aconteceu apenas quando os filhos cresceram um pouco mais. Uma colega de trabalho mencionou o CESEC e explicou que ali o ensino era mais flexível: *"Ela falou que eu podia fazer no meu tempo, levar atividade pra casa. Eu resolvi tentar"*. Ao falar da escola, sua expressão se transformava: *"Eu me apaixonei por essa escola. Aqui eu encontrei um horizonte"*. Durante os encontros, um detalhe recorrente chamava atenção: sua relação com o lanche. No intervalo, fazia questão de se dirigir ao espaço da merenda. Entre risos, dizia: *"Eu não deixo passar comida, não. Já passei muita fome"*. O alimento, para Magnólia, não é banal. Ele carrega lembranças de ausência, de troca, de necessidade extrema.

A relação de Magnólia com o alimento, expressa em sua recusa em *"deixar passar o lanche"*, nos remete instantaneamente à Carolina Maria de Jesus, que na obra "Quarto de Despejo" (2014) descreve a fome como a "cor amarela" que desumaniza e limita os horizontes. Ao repetir que já passou muita fome, Magnólia não narra apenas uma carência nutricional, mas a marca constitutiva de uma trajetória atravessada pela escassez. Assim, para essa mulher, o acesso ao alimento no ambiente escolar é ressignificado, pois deixa de ser apenas merenda para tornar-se um símbolo de resistência e de um direito que, por décadas, lhes foi negado em favor da sobrevivência imediata.

Sua narrativa evidencia como a exclusão educacional se articula à pobreza estrutural, ao trabalho infantil e à ausência de políticas efetivas de proteção social. Ao mesmo tempo, revela a potência do retorno à escola na vida adulta como movimento de reconstrução identitária. Magnólia não dramatiza sua história; ela a conta com serenidade, mas sem apagar a dureza dos fatos. Ao finalizar um dos encontros, disse algo que sintetiza sua travessia: *"Hoje eu venho pra escola com prazer. Antes eu ia por obrigação. Agora eu venho porque eu sei o valor"*. Essa mudança de perspectiva marca o deslocamento fundamental em sua trajetória, que parte de uma concepção de escola como espaço de sobrevivência para um território no qual pode projetar-se no futuro com mais autonomia. Magnólia representa tantas mulheres que tiveram o direito à educação interrompido pela fome, pelo trabalho precoce e pelas responsabilidades antecipadas. Seu retorno aos estudos não é apenas cumprimento de etapa escolar; é afirmação de dignidade.

*Zínia (59 anos): "Eu voltei a estudar pra não me perder de mim".*

Parte do poema de Cecília Meireles que diz: "*Aprendi com as primaveras a me deixar cortar e voltar sempre inteira",* ecoa na trajetória de Zínia. Seus cortes não foram abruptos, nem violentos como os que atravessaram outras mulheres do grupo. Foram cortes silenciosos, adiamentos progressivos, pequenas renúncias acumuladas ao longo dos anos. E, ainda assim, como as primaveras evocadas pela poeta, ela retorna inteira, consciente e reorganizada.

Desde o primeiro encontro, Zínia ocupava um lugar singular naquele coletivo. Aos 59 anos, era a mais experiente do grupo. Sua postura era firme, mas suave; sua fala era pausada e refletida. Foi possível perceber que não havia urgência em suas palavras, mas profundidade. Diferentemente das demais participantes, nunca se casou. Teve relacionamentos que não deram certo, mas afirmava com serenidade: *"Eu nunca me senti menos por não ter marido. Eu sempre fui muito tranquila com isso. Eu sempre gostei da minha casa"*.

Ela conta ao grupo que também não teve filhos. No entanto, disse que assumiu papel central na criação dos sobrinhos, tornando-se a tia presente, a escuta disponível, o apoio constante. Atualmente mora com a mãe de 73 anos e dedica-se aos seus cuidados: *"Eu sempre fiquei. Sempre fui eu que cuidava. Parece que isso já estava definido pra mim"*. Ao dizer isso, não havia ressentimento, mas consciência.

Sua infância não foi atravessada por fome ou abandono: *"Nunca faltou comida. Nunca faltou roupa. Meu pai trabalhava muito"*. A família deixou a zona rural e veio para Viçosa quando ainda eram pequenos. O pai foi funcionário da Universidade Federal por décadas. Após seu falecimento, a organização doméstica se reconfigurou, e Zínia assumiu ainda mais responsabilidades.

Sua escolarização foi interrompida não por imposições violentas, mas por prioridades domésticas. Concluiu o ensino fundamental entre idas e vindas: *"Eu sempre deixava pra depois. Tinha sempre alguma coisa pra resolver. Minha mãe precisava, meus sobrinhos precisavam"*. Aqui, sua narrativa tensiona a compreensão linear das causas do abandono escolar. No círculo, entendemos que não houve nesse acontecimento proibição explícita, nem miséria extrema, mas sim a naturalização do cuidado feminino como destino. Essa dinâmica dialoga com a análise de Beauvoir

(2009, p. 9), ao afirmar que a mulher é historicamente socializada para ocupar o lugar do outro, existindo muitas vezes em função das demandas familiares. Como observa a autora, "[...] não se nasce mulher: torna-se", indicando que os papéis femininos são construções sociais internalizadas ao longo do tempo.

Durante décadas, sua vida se organizou em torno da casa, da mãe e dos sobrinhos: *"Eu nunca senti urgência de voltar a estudar. Achava que estava tudo certo"*. Contudo, com o passar dos anos, o silêncio doméstico começou a produzir outro tipo de desgaste. Em um dos encontros, afirmou com voz baixa, mas firme: *"Professora, a solidão estava muito grande*". E completou: *"Eu e minha mãe o dia inteiro. Cuidar de uma pessoa idosa é muito pesado. Eu comecei a me sentir desanimada, parada, parecia que minha cabeça estava ficando vazia"*. Essa expressão *"minha cabeça estava ficando vazia"* é emblemática, pois revela não apenas tristeza, mas medo de esvaziamento subjetivo.

A decisão de Zínia em procurar o CESEC nasceu desse mal-estar silencioso narrado por ela: *"Eu precisava sair. Precisava conversar com alguém. Precisava ter um motivo pra me arrumar"*. Aqui, a educação emerge como espaço de saúde mental, de reorganização psíquica e social. Para Zínia, o ingresso no CESEC representou um movimento de reinserção social e reativação intelectual: *"Eu comecei a vir pra me obrigar a sair de casa, me arrumar, conversar com pessoas"*. No início, sentiu medo: *"Eu pensei: será que eu ainda consigo aprender? Muito tempo longe da escola"*. Mas, à medida que avançava nos módulos, algo se transformava internamente: *"Quando eu vi a primeira nota boa, eu fiquei tão feliz. Eu pensei: eu ainda sou capaz"*. Compreendemos que essa frase, dita por ela no contexto do círculo de cultura, carrega uma riqueza simbólica, ao indicar que o retorno aos estudos restitui a ela uma autoimagem intelectual que havia sido adormecida.

A transformação ultrapassou os limites da escola: *"Eu voltei a ver noticiário. Eu queria entender as coisas pra fazer os trabalhos. Hoje eu sinto que converso melhor. Eu tenho assunto"*. Durante as atividades propostas, revelou uma habilidade narrativa consistente e sensível: *"Eu comecei a escrever cartas. Sei que ninguém escreve mais cartas, mas eu gosto [...] eu comecei a colocar minhas lembranças no papel"*. A carta que produziu em um dos encontros foi profundamente tocante, articulada, carregada de memória e delicadeza. Ao ser elogiada, ela respondeu: *"Eu nem sabia que eu tinha isso dentro de mim"*.

É nesse ponto que se torna fecunda a interlocução com Evaristo (2009), que cunhou o conceito de *escrevivência* para designar uma escrita que nasce da vida, que transforma experiência em narrativa, que faz da palavra um espaço de permanência. A escrevivência é, ao mesmo tempo, memória e resistência: "A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para 'ninar os da casa-grande'. Ela é escrita que nasce da vivência, da experiência, da memória, e que carrega as marcas de quem escreve" (Evaristo, 2009, p. 17). Ao escrever, a mulher negra não apenas relata fatos; ela inscreve sua existência no mundo, recusa o apagamento histórico.

Embora a trajetória de Zínia não esteja marcada por violência racial explícita, sua escrita carrega a dimensão da escrevivência no sentido profundo, como: escrever para não desaparecer, para organizar memórias, para afirmar que sua vida importa. Quando ela diz: *"Eu comecei a escrever porque eu precisava colocar pra fora"*, ela transforma suas experiências em palavras, não apenas como exercício escolar, mas como elaboração subjetiva.

Sobre essa afirmação, em determinado momento, Zínia disse com brilho nos olhos: *"Quem sabe um dia eu escreva um livro de memórias?"*. Essa frase parece revelar um deslocamento simbólico significativo, pois a mulher que se sentia esvaziada agora expressa projetos de um futuro criativo. Zínia também amplia o debate sobre o retorno feminino à escolarização, posto que nem sempre a motivação está ligada à ascensão econômica ou à superação de violência conjugal. Às vezes, pode representar o medo de estagnar, a necessidade de manter a mente ativa ou a urgência de não se perder dentro da própria casa. Como argumenta Davis (2018), a liberdade assume múltiplas formas e não se manifesta apenas em atos espetaculares de ruptura, mas também em escolhas cotidianas que reafirmam a autonomia. No caso de Zínia, sua liberdade está em sair de casa para estudar, escrever cartas e redescobrir interesses. Está no direito de existir para além do cuidado. Em um dos últimos encontros, ela sintetizou sua trajetória dizendo: *"Eu voltei a estudar pra não me perder de mim"*.

Zínia nos lembra que o apagamento feminino pode ocorrer não somente por meio de violência explícita, mas na repetição silenciosa da rotina. Ao final do percurso, notamos que sua postura era outra, pois ela falava com mais firmeza, argumentava com segurança, participava das discussões com entusiasmo. Se outras narrativas revelaram a educação como enfrentamento, superação ou denúncia, a de Zínia revela a educação

como gesto de permanecer inteira. Estudar, para Zínia, não foi conquistar o mundo, foi continuar existindo dentro dele.

*Íris (42 anos): "Eu estava com medo, professora. Mas eu estava mais cansada de ficar calada"*

A trajetória de Íris revela, com profundidade, como o silêncio pode ser aprendido e, também, desaprendido. Sua história não se constrói a partir de rupturas espetaculares, mas de resistências longas, quase invisíveis, que atravessam décadas. Se uma palavra pudesse defini-la, seria altruísmo. Um altruísmo que, embora reconhecido socialmente como virtude feminina, custou-lhe anos de adiamento pessoal.

Íris chegou aos Círculos de Cultura de maneira discreta. Sentava-se sempre um pouco mais ao canto, escutava atentamente e, quando decidia falar, iniciava quase sempre da mesma forma: *"Eu não sei se estou falando certo, professora…"*. Em uma das primeiras partilhas, afirmou com serenidade: "*Eu sempre fiquei por último. Primeiro foram meus irmãos. Depois meus pais. Depois meu marido, minhas filhas, minha sogra… eu nunca fui prioridade"*. Ainda menina, ajudava a cuidar dos irmãos menores e assumia responsabilidades domésticas precocemente. O objeto que trouxe para simbolizar sua infância foi uma boneca e um ursinho. Ao segurá-los, emocionou-se e falou: *"Eu sempre quis uma boneca de loja, daquelas bonitas. Mas nunca tive. As minhas eram de sabugo e palha de milho"*.

Não se tratava apenas da ausência de um brinquedo, mas de uma infância atravessada pelo trabalho: *"Eu não lembro de brincar direito. Era serviço o tempo todo"*. Essa experiência dialoga com a reflexão de Lélia Gonzalez (2020), que discute as formas de inserção das mulheres negras no mundo do trabalho, associadas ao cuidado e aos serviços subalternizados.

O casamento reforçou esse lugar de subordinação. Inserida em uma estrutura familiar tradicional, viveu por 25 anos sob forte controle do marido. Ela nos conta: *"Lá em casa sempre foi ele quem decidia. Eu só concordava"*. Em outro momento, disse: *"Ele falava que mulher casada não precisava estudar. Que meu lugar era em casa"*. Íris foi ensinada a ocupar o lugar da obediência, da contenção, da dependência. Um episódio narrado por ela marcou profundamente o grupo. Ela conta que há alguns anos decidiu matricular-se em um supletivo noturno: *"Eu fui dois dias. No terceiro dia me*

*chamaram na secretaria. Disseram que tinha alguém me esperando"*. Ao chegar à portaria, encontrou o marido: *"Ele mandou eu voltar pra casa. Eu fiquei com medo. Pensei que ele podia fazer um escândalo ou coisa pior. Aí eu desisti"*.

O silêncio que tomou conta do grupo revelava o peso daquele momento. Como afirma bell hooks, "[...] o patriarcado ensina os homens a exercerem poder através do controle" (hooks, 2004, p. 123). O controle sobre o direito de estudar era, naquele contexto, uma forma de manter a hierarquia doméstica. Durante décadas, Íris cuidou de todos: das filhas, da casa e da sogra: *"Eu nunca cuidei de mim. Eu nem sabia o que era isso"*.

O ponto de virada ocorreu aos 47 anos. Em um dos encontros, relatou com firmeza: *"Eu dei um basta. Falei pra ele: ou você aceita que eu vou estudar, ou você pode ir embora"*. Quando questionada sobre como conseguiu essa coragem, ela respondeu: *"Eu estava com medo, professora. Mas eu estava mais cansada de ficar calada"*. Esse movimento de ruptura dialoga com o pensamento de Angela Davis (2018, p. 45), quando afirma que "[...] a liberdade é uma luta constante". No caso de Íris, essa luta aconteceu dentro de casa, no cotidiano, no enfrentamento direto com uma estrutura patriarcal consolidada.

Atualmente, Íris trabalha em uma fábrica e sai de bicicleta antes das cinco da manhã: *"Eu acordo cedo, deixo almoço pronto, organizo tudo. É cansativo, sim. Mas agora eu faço isso por escolha"*. O CESEC foi decisivo nesse processo, diz ela: *"Se não fosse a flexibilidade daqui eu não conseguiria. Aqui eu posso fazer no meu tempo"*. Nos encontros, sua transformação era visível. Aos poucos, já não iniciava suas falas pedindo desculpas caso estivesse falando "coisa errada". Em determinado momento, disse com emoção: *"Professora, eu estar aqui colocando minha opinião, falando… isso era impensável. Eu parecia um bichinho do mato. Meu marido resolvia tudo por mim. Eu achava que nunca ia ser capaz"*. O curta-metragem "*Vida Maria"* foi um divisor de águas para ela: *"Eu me vi ali. Minha avó não sabia ler. Minha mãe mal escrevia o nome. Eu pensei: isso não vai continuar comigo"*. Nesse instante, tornou-se evidente o que Paulo Freire chama de conscientização: "[...] quando o oprimido percebe a opressão, inicia-se o processo de libertação" (Freire, 1970, p. 32).

Um dos momentos mais emblemáticos ocorreu quando vestiu a beca para as fotos da formatura. Ao abraçar a professora/pesquisadora, disse: *"Estou chegando lá, professora. Estou quase na reta final. Nem eu acredito"*. O abraço era carregado de

significado, porque não se tratava apenas da conclusão do ensino médio, mas da reconstrução de uma identidade. Em um dos últimos encontros, retomou aquela frase inicial, mas agora de maneira diferente. Disse: *"Eu não sei se estou certa professora, mas eu acho que agora eu aprendi que eu também tenho direitos"*. Aos poucos, essa mudança de perspectiva foi se tornando profunda, não mais como uma dúvida incapacitante sobre si e suas capacidades, mas como reflexão consciente.

**Costuras coletivas e pontos de tensão, silêncios e deslocamentos**

Ao revisitarmos o conjunto das cinco narrativas, alguns aspectos nos chamaram atenção não apenas pelo que foi dito, mas também pelo que não foi explicitamente enunciado. Em pesquisas que se debruçaram sobre trajetórias de mulheres negras na EJA, é comum que categorias como racismo, preconceito etário e discriminação estrutural emerjam de maneira recorrente e central. No entanto, nesse grupo específico, certos elementos apareceram de forma menos direta do que se poderia supor inicialmente. Essa constatação não reduziu a potência analítica das narrativas; ao contrário, ampliou o campo interpretativo. O silêncio também comunicou. As narrativas revelaram processos complexos de naturalização, internalização ou reconfiguração da experiência.

Algo que mais nos chamou a atenção foi o fato de apenas uma estudante, a Acácia, ter mencionado explicitamente o racismo como elemento estruturante de sua trajetória escolar, ao relatar os nove anos de alfabetização tardia e a negligê*ncia docente marcada pela distinção entre "as meninas brancas que sentavam na frente"* e ela, que permanecia *"lá no fundo da sala"*. A partir dessa singularidade, que revela uma fissura significativa no conjunto das narrativas, torna-se necessário problematizar o modo como o racismo se inscreve (ou não se enuncia) nas experiências dessas mulheres.

Uma vez que essas mulheres são atravessadas por múltiplos marcadores sociais, esperava-se que o racismo emergisse de forma mais recorrente em suas falas. No entanto, sua presença não se deu de maneira explícita na maior parte dos relatos iniciais. Tal ausência de nomeação, entretanto, não deve ser interpretada como inexistência do fenômeno, mas, ao contrário, pode indicar a atuação do racismo em sua dimensão mais insidiosa: como estrutura difusa, naturalizada e incorporada às práticas cotidianas, operando de forma silenciosa e, por isso mesmo, nem sempre imediatamente

reconhecida como categoria analítica pelos próprios sujeitos que a vivenciam. Como afirmou Sueli Carneiro (2003), o racismo no Brasil opera por mecanismos sutis e naturalizados, o que dificulta sua identificação direta pelas próprias vítimas. Ele manifesta-se nas oportunidades negadas, nas expectativas rebaixadas, nos lugares simbólicos ocupados, mas nem sempre foi verbalizado como "racismo" em primeira instância.

Foi importante observar que, ao longo das cartas e reflexões posteriores, sobretudo após as discussões interseccionais realizadas nos encontros, algumas participantes passaram a reconhecer de maneira mais crítica certos episódios de suas trajetórias, nos permitindo afirmar a existência de um deslocamento do olhar. O que antes era interpretado como "falta de oportunidade", "destino" ou "vida difícil", passou a ser compreendido também como efeito de estruturas sociais. Esse movimento dialoga diretamente com a noção de conscientização freireana (Freire, 1970), entendida como processo gradual de percepção crítica das condições históricas que moldam as existências. O racismo, nesse sentido, pode ter sido inicialmente vivido como experiência concreta, mas só posteriormente elaborado como categoria explicativa.

Além disso, a interseccionalidade mostrou-se central nesse processo de ampliação da consciência, enquanto lente concreta por meio da qual as próprias mulheres passaram a reler suas trajetórias. Conforme argumentaram Angela Davis (2016) e Kimberlé Crenshaw (1991), as opressões não atuam isoladamente, pois são camadas que tensionam a trajetória e redefinem possibilidades. No caso dessas estudantes mulheres da EJA, a faixa etária também se somou como marcador relevante, pois o retorno à escolarização ocorreu após os 40 anos, momento em que responsabilidades familiares, trajetórias laborais e expectativas sociais já estavam consolidadas.

Outro ponto a ser evidenciado foi a quase inexistência de relatos de preconceito etário no contexto do CESEC. Considerando que todas retornaram aos estudos após os 40 anos (algumas após os 50), pensávamos que elas enfrentariam constrangimentos, deslegitimação ou situações de invisibilidade por parte de colegas ou docentes. Entretanto, quatro das cinco participantes relataram, de forma indireta, algum tipo de desmotivação por parte de amigos ou familiares devido à idade em que elas estariam voltando à escola, mas nenhuma delas relatou sentir-se diminuída ou discriminada em razão da idade dentro da instituição.

O CESEC, ao contrário, apareceu como espaço de pertencimento, pois seus pares também são adultos, trabalhadores, mães e cuidadoras. Essa constatação foi relevante, pois indicou que o formato da EJA, especialmente no modelo do CESEC, constituiu-se para essas mulheres como um lugar mais horizontalizado, no qual maturidade não foi estigma, mas condição compartilhada. A idade, que em outros contextos escolares poderia gerar constrangimento, transformou-se em elemento de identidade coletiva. A dificuldade do retorno tardio foi mencionada: *"muito tempo sem estudar"*, *"medo de não dar conta"*, mas não como resultado de preconceito externo, e sim como insegurança interna.

Outro ponto de forte recorrência foi o papel estruturante da infância e da organização familiar na definição das trajetórias escolares. Em todas as narrativas, essa etapa da vida apareceu como marco importante, seja pela pobreza extrema, pelo racismo escolar, pelo trabalho precoce, pelo controle patriarcal ou pelo cuidado contínuo. Nesse âmbito, a família surgiu como espaço ambivalente, pois ao mesmo tempo que representava proteção e limite, também se constituiu como causa para o abandono escolar, por exemplo: necessidade de trabalhar, cuidar de irmãos, casar cedo e assumir responsabilidades domésticas.

A força do contexto familiar na vida das mulheres confirmou que o abandono escolar feminino não pode ser compreendido apenas como decisão individual ou falha pessoal, mas como efeito de uma organização social que atribui às meninas e mulheres responsabilidades precoces. Em outro estudo, Geremias e Borges (2020, p. 15), discutem essas questões de gênero na relação das mulheres com a escolarização, indicando que os "[...] imaginários sobre papéis femininos e masculinos de cada época podem condicionar a vida dos sujeitos de acordo com seu gênero, produzindo oportunidades desiguais que podem redundar em trajetórias escolares discrepantes".

Com relação ao ambiente escolar, este emergiu como variável explicativa central para compreendermos que a ausência de relatos de preconceito etário não significou inexistência de etarismo na sociedade, mas indicou que aquele espaço específico conseguiu minimizar seus efeitos. Consideramos que a ausência de denúncias explícitas de racismo nas falas iniciais não significou inexistência de racismo estrutural, mas revelou que o ambiente não reproduziu, de maneira ostensiva, experiências de discriminação vivenciadas anteriormente. Desse modo, os círculos de cultura, tal como foram realizados, possibilitaram às mulheres narrarem suas histórias sem,

necessariamente, reviver ali novas formas de exclusão. Isto reforça uma dimensão fundamental para a política pública, a de que a estrutura institucional importa. A organização pedagógica, o perfil do público atendido, a metodologia flexível, a horizontalidade das relações e o reconhecimento da trajetória adulta como legítima constituíram fatores que favoreceram permanência, pertencimento e fortalecimento identitário.

Por fim, as análises interseccionais das narrativas mobilizadas nos Círculos de Cultura permitiram compreender que mulheres negras, adultas, trabalhadoras e oriundas de classes populares carregam múltiplas camadas de vulnerabilidade. Entretanto, quando inseridas em um espaço que reconhece essas camadas, não como déficit, mas como experiência acumulada, o processo educativo assume outro caráter. O CESEC, nesse contexto, mostrou-se não apenas como instituição certificadora, mas como território de reconstrução simbólica. Nele, a experiência de vida pode converter-se em repertório e a idade não ser um problema, a maternidade não ser impedimento e o passado escolar interrompido não ser estigma. Apesar de considerarmos que ainda é preciso tensionar esse cenário, diante das recentes reconfigurações que ampliam a centralidade da modalidade a distância no âmbito dos CESEC, concluímos este texto afirmando a importância de espaços educativos e formativos que não apenas ofereçam o acesso à educação formal, mas que sejam territórios de transformação das experiências, para que as camadas de opressão não desapareçam da história, mas deixem de se repetir como destino inevitável.

## Referências

*A CARNE*. Compositores: Seu Jorge; Marcelo Yuka; Wilson Capellette. Intérprete: Elza Soares. [S. l.]: Elza Soares, 23 mar. 2017. 1 videoclipe (3 min 42 s). Publicado pelo canal Elza Soares. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=yktrUMoc1Xw. Acesso em: 11 maio 2025.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BROCKMEIER, Jens; HARRÉ, Rom. *Narrativa: problemas e promessas de um paradigma alternativo*. Psicologia: Reflexão e Crítica, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 525-535, 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/prc/a/8z4tybyPwGwyfgfsVBQMXgH/?format=html&lang=pt Acesso em: 24 mar. 2026.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.* São Paulo: Selo Negro, 2003.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida.* São Paulo: Pólen, 2019.

*COMIDA*. Compositores: Arnaldo Antunes; Marcelo Fromer; Sérgio Britto. Intérpretes: Titãs. [S. l.]: Titãs, 1987. 1 videoclipe (4 min). Publicado pelo canal Titãs. Disponível em:https://www.youtube.com/watch?v=hOyt4cwjVns&list=RDhOyt4cwjVns&start_radio=1 . Acesso em: 14 set. 2026.

CRENSHAW, Kimberlé. *Demarginalizing the intersection of race and sex*. University of Chicago Legal Forum, Chicago, v. 1989, p. 139-167, 1989. Disponível em: https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf Acesso em: 30 mar. 2026.

CRENSHAW, Kimberlé. *Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color*. Stanford Law Review, Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991. Disponível em: https://blogs.law.columbia.edu/critique1313/files/2020/02/1229039.pdf Acesso em: 30 mar. 2026.

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

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante.* São Paulo: Boitempo, 2018.

EUCLIDES, Maria Simone. *Racismo e educação no Brasil.* Belo Horizonte: Mazza, 2018.

EVARISTO, Conceição. *Escrevivência:* a escrita de nós. Belo Horizonte: Mazza, 2009.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. ed. rev. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

GEREMIAS, Bethania Medeiros; BORGES, Thayná Luana. *Narrativas de vida sobre a escolarização dos idosos: contribuições na formação inicial dos professores*. Horizontes, [S. l.], v. 38, n. 1, p. e020064, 2020. Disponível em: https://revistahorizontes.usf.edu.br/horizontes/article/view/975 . Acesso em: 14 set. 2026.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano.* Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

HOOKS, bell. *Ensinando pensamento crítico:* sabedoria prática. São Paulo: Elefante, 2020.

HOOKS, bell. *Feminism is for everybody.* Cambridge: South End Press, 2004.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir:* a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2017.

HOOKS, bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Tradução de Bhuvi Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

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

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidian*o. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LOPES, Lidiane Moura; HOLANDA, Jeovânia Maria Cavalcante. *Etarismo Estrutural Feminino e a importância das políticas públicas de enfrentamento ao preconceito contra a mulher idosa no Brasil*. Virtuajus, Belo Horizonte, v. 8, n. 15, p. 55–70, 2023. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/virtuajus/article/view/31997 . Acesso em: 24 mar. 2026.

MATTOS, Sandra Maria Nascimento de. *Metodologia da pesquisa científica.* Porto Alegre: Fi, 2020.

MEIRELES, Cecília. *Poesia completa.* Organização, introdução e notas de Antonio Carlos Secchin. São Paulo: Global, 2017. 2 v.

MINAS GERAIS. Secretaria de Estado de Educação. *Resolução SEE nº 4.955, de 05 de fevereiro de 2024.* Dispõe sobre a organização e o funcionamento do ensino nos Centros Estaduais de Educação Continuada – CESEC. *Minas Gerais*, Belo Horizonte, 05 fev. 2026. Disponível em: https://www.educacao.mg.gov.br/wp-content/uploads/2024/02/4955-24-r-Public.-06-02-24.pdf. Acesso em: 26 mar. 2026

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio da pesquisa social*. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). Pesquisa social*:* teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 9-29.

PAIVA, Jane. *Os sentidos do direito à educação para jovens e adultos.* Rio de Janeiro: DP et Alii, 2009.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres.* São Paulo: Contexto, 2007.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1996.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação & Realidade*,* [S. l.], v. 20, n. 2, 2017. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721 . Acesso em: 24 mar. 2026.

SOUZA, Elizeu Clementino de. *Diálogos cruzados sobre pesquisa (auto)biográfica: análise compreensiva-interpretativa e política de sentido*. Educação*,* Santa Maria, v. 39, n. 1, p. 39-50, abr. 2014. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-64442014000100004. Acesso em: 24 mar. 2026.

# Narrativas da memória da trajetória profissional, na interseção do gênero e da geração[1]

*Memory narratives of professional trajectories at the intersection of gender and generation*

**Carolina Castellitti**
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
castellittic@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3843-4296

*Recebido em: 29 de março de 2026*
*Aceito em: 29 de agosto de 2026*

[1] Este artigo foi produzido com apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj), por meio de Bolsa de Apoio Básico à Pesquisa (APQ1).

**Resumo:**

Este artigo analisa as narrativas da memória sobre a escolha profissional de mulheres que atuaram como comissárias de bordo da Varig, compreendendo-as como um espaço de negociação entre gênero, família e projeto de vida. A partir de entrevistas biográficas e observação participante, examina-se como essas trajetórias são construídas retrospectivamente por meio da articulação entre acaso, transmissão transgeracional e processos de desenraizamento. Os relatos evidenciam que a escolha profissional não se apresenta como decisão individual previamente definida, mas como resultado de encontros, influências familiares – especialmente das mães – e deslocamentos associados à inserção na vida urbana. Inspirado no conceito de narrativas da memória, o artigo destaca o caráter intersubjetivo e processual dessas construções, nas quais experiências são reinterpretadas à luz de contextos históricos e sociais mais amplos. Ao articular memória, gênero e trajetória, contribui para os debates sobre a construção social das escolhas profissionais e sobre as experiências e narrativas de mulheres em contextos urbanos contemporâneos.

**Palavras-chave:** Narrativas da Memória. Trajetória Profissional. Gênero. Geração.

**Abstract:**

This article analyzes memory narratives about the professional choices of women who worked as flight attendants for Varig, understanding them as a space of negotiation between gender, family, and life projects. Based on biographical interviews and participant observation, it examines how these trajectories are retrospectively constructed through the articulation of chance, intergenerational transmission, and processes of mobility. The accounts show that career choice does not appear as a previously defined individual decision, but rather as the result of encounters, family influences—especially from mothers—and displacements associated with insertion into urban life. Drawing on the concept of memory narratives, the article highlights the intersubjective and processual character of these constructions, in which experiences are reinterpreted in light of broader historical and social contexts. By articulating memory, gender, and trajectory, the article contributes to debates on the social construction of professional choices and on women's experiences and narratives in contemporary urban contexts.

**Keywords**: Memory Narratives. Professional Trajectories. Gender. Generation.

## Introdução

O objetivo deste artigo é revisitar um material produzido para minha tese de doutorado em Antropologia Social, defendida em 2018 no Museu Nacional (UFRJ) e publicada em versão adaptada em 2021 (Castellitti, 2021), para indagar, de forma antropológica, os entrecruzamentos entre narrativas da memória, trajetórias profissionais, gênero e geração. O trabalho de campo, que visava indagar as trajetórias de vida das comissárias de bordo da extinta Varig[2] no quadro dos processos de individualização feminina no mundo urbano contemporâneo, foi realizado principalmente entre 2015 e 2017 na cidade do Rio de Janeiro, consistindo em entrevistas de tipo biográfico com mulheres que foram comissárias da Varig desde finais dos anos 1970, até o encerramento das atividades da companhia, em agosto de 2006. Na época, realizei também observação participante em diferentes eventos que congregavam essas mulheres e outros colegas, como protestos, comemorações de aniversários e uma CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) instalada na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj) em 2017 para investigar irregularidades na venda da companhia aérea. Tive a oportunidade de dar continuidade a essa pesquisa em um pós-doutorado realizado entre 2021 e 2023, onde me debrucei sobre a relação entre carreira, tempo, memória e cultura material a partir das práticas de colecionamento exercidas sobre o legado material da Varig[3].

Umas breves notas teóricas sobre relatos de vida, trajetórias e narrativas da memória permitirão jogar algo de luz nas interpretações propostas, que em cada seção do artigo serão inspiradas e provocadas por meio de fragmentos das entrevistas

[2] A Varig (Viação Aérea Rio-Grandense) foi uma companhia aérea brasileira fundada pelo imigrante alemão Otto Ernst Meyer em 1927, em Porto Alegre (RS). Entre as décadas de 1950 e 1980, consolidou-se como líder no setor, operando rotas internacionais para a América, Europa, África e Ásia, com aeronaves como os Lockheed Constellation e Douglas DC-6, seguidos pelos Boeing 707, Sud Aviation Caravelle, Douglas DC-10 e Boeing 747. Seus principais centros operacionais funcionaram no Rio de Janeiro e em São Paulo, onde ainda hoje reside grande parte de seus ex-funcionários. A partir do final dos anos 1990, a empresa acumulou dívidas que levaram à recuperação judicial em 2005 e ao leilão de grande parte de sua estrutura em 2006. Nesse processo, ocorreram demissões em massa e a paralisação quase total das operações, embora a falência definitiva tenha sido decretada apenas em 2010. Os funcionários foram diretamente afetados, com salários atrasados não pagos e descumprimento de direitos trabalhistas, agravados pela intervenção no fundo de previdência Aerus. Depois de anos de organização e luta, nos anos recentes tem recebido alguma parcela referente aos créditos trabalhistas não cumpridos em razão da falência.

[3] Projeto intitulado “Os museus que habitam em nós: práticas de colecionamento, carreiras e rupturas biográficas”, financiado com Bolsa de Pós-doutorado “Nota 10” da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

gravadas[4]. Para Daniel Bertaux, as entrevistas narrativas são aquelas que possibilitam a construção de *relatos de vida*, e consistem em uma forma particular de entrevista produzida a partir do encontro entre um pesquisador e um sujeito, ao qual lhe é solicitado que faça um relato de toda ou uma parte de sua experiência vivida (Bertaux, 2010: 10). Essa concepção parte de uma perspectiva que o autor denomina *etnosociológica*, orientada para as realidades práticas e materiais, políticas e sociais, e cuja finalidade é estudar um segmento particular da realidade sócio histórica. Aderindo a uma concepção predominante na França sobre a distinção entre antropologia e sociologia, Bertaux define a perspectiva etnosociológica como a combinação de uma percepção etnográfica do campo, com uma visão sociológica das questões examinadas e da construção dos objetos estudados. Os dados construídos a partir da perceptiva etnosociológica aproximam-se, segundo o autor, do que Clifford Geertz chamou *thick description*: uma descrição densa do objeto social que considera as configurações internas das relações sociais, suas relações de poder, suas tensões, seus produtos de reprodução permanente e suas dinâmicas de transformação.

Segundo essa perspectiva, os relatos de vida constituem vias adequadas para o estudo de mundos sociais, categorias de situação e trajetórias. As trajetórias, em um sentido que adotei na pesquisa, são entendidas como tipos de percursos biográficos definidos em relação a um mundo social ou a uma categoria de situação. Em relação às trajetórias profissionais, especificamente, na medida em que as condutas são apreendidas em sua duração, as entrevistas permitem deduzir os tipos de condutas valorizadas ou desvalorizadas, seja pelos colegas de trabalho, seja pela direção da empresa; isso deriva, não somente em uma melhor compreensão das lógicas de promoção e marginalização, mas também da economia moral que caracteriza uma empresa ou organização.

Ao fazer um relato, a produção discursiva do sujeito assume a forma narrativa. Afastamo-nos de uma visão ingênua do discurso como transparente ou inócuo, assumindo que existem mediações subjetivas entre a experiência vivida e sua construção narrativa. Como observa Meccia (2016), diferentemente das crônicas, as

[4] Adotei o uso de pseudônimos na tese, embora minhas interlocutoras sempre afirmassem que não se incomodavam com o uso dos seus nomes verdadeiros, já que "não se arrependiam de nada do que tinham falado". Para a publicação do livro, considerando esse desejo de testemunho, solicitei a elas a assinatura de um termo de compromisso para utilizar os nomes reais. A maioria concordou. Assim, neste artigo utilizo os nomes verdadeiros daquelas que me autorizaram por meio da assinatura do termo.

narrativas contêm interpretações dos fatos e valorações; emergem a partir de um ponto de vista e são resultados de uma seleção. No entanto, se elas sempre contêm algo de ficção, não são ficções literárias, mas, em todo caso, ficções necessárias: uma atividade cotidiana que não supõe uma imitação representativa da realidade, mas menos ainda uma criação arbitrária, *ex nihilo* (Meccia, 2016: 47).

Por fim, é importante considerar que os relatos de vida produzidos para esta pesquisa aconteceram ao redor de dez anos depois de que a Varig, empresa onde as mulheres entrevistadas desempenharam grande parte de sua trajetória profissional, fechasse suas portas. É por isso que a análise proposta também se enriquece dos debates em torno ao conceito de memória e, mais especificamente – e como discussão teórica original para este artigo –, nos inspiramos no conceito de *narrativas da memória* (Arfuch, 2023). Pensando sobretudo no caso das memórias traumáticas da última ditadura militar na Argentina e no Chile, por meio do conceito de narrativas da memória Arfuch nos instiga analítica e eticamente a nos determos perante o terreno delicado que supõe a escuta, como escuta atenta e gesto de disposição para o outro. Trata-se de uma perspectiva sensível à dimensão enunciativa do discurso em quanto ato de tomar a palavra, que acontece sempre em campos de força em disputa. Na concepção de Arfuch, a subjetividade da linguagem é sempre intersubjetividade, e "a instancia da enunciação é, também, o momento no qual a multiplicidade do sujeito se articula fugazmente numa unidade originária" (Arfuch, 2023: 70).

O artigo está organizado em três seções. Na primeira, analiso o papel do acaso nas narrativas da escolha profissional, mostrando como eventos aparentemente fortuitos são retrospectivamente investidos de sentido. Na segunda, examino a dimensão familiar dessas trajetórias, com ênfase na transmissão transgeracional e no papel das mães na orientação e viabilização das escolhas. Por fim, discuto os processos de desenraizamento e mobilidade que acompanham o ingresso na carreira, explorando como a saída do espaço doméstico e a construção de novos pertencimentos reconfiguram essas trajetórias. Recuperando fragmentos das entrevistas e notas de campo sobre nossos encontros, as memórias sobre a escolha profissional emergem como um espaço de negociação entre gênero, família e projeto de vida. Dialogando com contribuições da antropologia urbana e da sociologia, a análise procura contribuir na discussão antropológica das condições de construção da pessoa no âmbito da cultura ocidental moderna.

**Sobre o acaso na descoberta da profissão**

As narrativas sobre a escolha profissional revelam um ponto de entrada privilegiado para compreender como memória, trajetória e relações familiares se articulam nos relatos de mulheres de camadas médias urbanas. Como apontou Gilberto Velho, em sociedades complexas "a divisão social do trabalho é o motor principal da especialização e do surgimento das tarefas, carreiras, profissões, atividades e papeis que aumentam numericamente e ampliam, qualitativamente, o quadro de alternativas" (Velho, 1995: 229). Assim, falar sobre o trabalho, ponderar as escolhas dentro das alternativas possíveis (o campo de possibilidades em que nos movemos com margem de manobra limitada) e desvendar as fortunas dos destinos profissionais configuram dimensões constitutivas da subjetividade contemporânea.

Em minha pesquisa, quando comecei indagando os motivos da escolha profissional, imaginando que ser "aeromoça" era um sonho cultivado desde a infância, me surpreendi com o papel atribuído a eventos que seriam mais da ordem do fortuito ou da coincidência. Procurando interpretar essas alusões, encontrei um artigo de Mariza Peirano de 1992 dedicado ao tema do *acaso*, onde coloca que essa inquietude teria invadido o cotidiano intelectualizado da sociedade urbana ocidental, "apesar (ou por causa) de todos os postulados cientificistas que nos rondam: a crença na previsibilidade, a ideia de progresso e de desenvolvimento, os milagres da ciência" (Peirano, 1992: 12). Como também colocam Rocha e Eckert (2009), para superar uma interpretação substancialista da realidade social é necessário abandonar a perspectiva de que nas modernas sociedades complexas os fenômenos da construção de identidades e da elaboração de projetos sociais resultam da pura causalidade da matéria de um passado.

Percorrendo algumas tentativas importantes de nossas disciplinas de lidar com a indeterminação e a coincidência, no citado texto Peirano recorre à clássica etnografia de Evans-Pritchard sobre os Azande, e vai refletir que invocar o acaso nas análises antropológicas significaria incluir a nossa versão da bruxaria Zande, matizando assim a visão de mundo ocidental clássica, presa na tensão entre um destino preestabelecido e a vontade individual. Aproximando os discursos dos seus interlocutores das explicações dos Azande sobre as "coincidências indesejáveis", Peirano evoca duas figuras heurísticas interessantes que podem contribuir para interpretar os sentidos do acaso nos discursos da escolha da carreira. Por um lado, tem o que Ricoeur chamou de *eventos*

*fundadores*, acasos que direcionariam os sujeitos no sentido de suas vocações; por outro lado, aqueles que Virginia Wolf denominou *moments of being*, momentos privilegiados em que uma verdade transcendente seria percebida em um flash de intuição.

Essas formulações encontram ressonância nas narrativas da memória das comissárias de bordo da Varig que eu tive a oportunidade de conhecer e recolher durante minha pesquisa. Acaso e destino, transcendência e intuição, são pares que a princípio podem ser entendidos como opostos. No entanto, os relatos dessas mulheres sobre os caminhos que as levaram "a voar" desafiam essa lógica dicotômica e sugerem que é necessário algo de acaso para encontrar uma paixão, uma dose de aventura para chegar onde sempre quiseram estar. Virar comissárias de bordo da Varig foi, para minhas interlocutoras, a melhor coisa que lhes aconteceu; e digo "lhes aconteceu" para sublinhar que é justamente a ausência do projeto, do sonho, da expectativa e da espera que é enfatizada nos relatos. Um tipo de construção narrativa que emerge como uma forma de negociação entre a herança familiar e a vocação, entendida, como já explanou Max Weber (2004), como desígnio divino ou destinação.

Assim, quando, ao início das entrevistas, eu começava indagando os motivos da escolha dessa profissão, a primeira e mais frequente resposta que recebi foi: "eu nunca tinha pensado ser comissária de bordo". Somente duas mulheres me responderam que esse tinha sido sempre seu "sonho". Todas as demais enfatizaram certa dose de acaso, surpresa e indeterminação na aproximação a essa profissão. A experiência talvez mais curiosa nesse sentido foi a de Janine, como ela mesma enfatizou, introduzindo sua fala com a expressão "isso é muito engraçado". Em maio de 2015, quando entrevistei Janine pela primeira vez ela estava com 49 anos e, embora continuasse "na ativa" [5], estava afastada dos voos há um ano e meio por uma licença médica, devido a um problema no joelho. Janine nasceu em Nova Friburgo, mas morava no Rio de Janeiro há mais de 30 anos, quando veio para estudar turismo. Foi, então, naquela época que aconteceu o evento fundador:

> [*Janine*] Eu trabalhava numa agência de turismo. E um dia, isso é muito engraçado, porque um dia eu estava voltando do trabalho, eu devia ter mais ou menos uns 19 pra 20 anos, eu já trabalhava nessa agência de turismo. E eu vim pro Rio de Janeiro, porque minha família é do interior do Estado. Então eu vim pra cá pra estudar turismo, pra fazer faculdade de turismo, mas eu não fiz e comecei a trabalhar numa agência. [...] E eu estava voltando do meu

[5] Estar "na ativa" é uma expressão comum no meio para se referir à continuidade na profissão.

> trabalho e eu passei pelo túnel, ali da... de Copacabana, e vi uma comissária de bordo da PanAm! Ela estava com o uniforme, aquele uniforme azul claro e carregando o porta-casaco, que é onde colocavam o uniforme, e eu achei aquilo a coisa mais linda do mundo! E falei "meu Deus! É isso o que eu vou fazer!". "Eu vou ser comissária de bordo".
> [*Carolina*] E você nunca tinha pensado nisso?
> Não, não tinha pensado. Era a última coisa... Assim, sempre gostei muito de viajar, sempre..., mas não pensava nisso. Mas quando eu vi aquela figura andando, eu falei "é isso o que eu quero". E aí eu comecei a procurar as empresas. (*Entrevista com Janine, maio de 2017*).

Assim como para Janine foi a figura impactante de uma aeromoça da PanAm caminhando uniformizada pelas ruas de Copacabana, para outras mulheres o evento meio imprevisível, meio aleatório que definiria o porvir de suas vidas profissionais foi a descoberta de um anúncio no jornal, a carta de uma amiga contando sobre sua nova vida como de aeronauta, ou a sugestão algo inusitada de um amigo ou familiar.

Esse foi também o caso de Angela. Com uma segurança notável, antes mesmo de eu perguntar como ela chegou na aviação, Angela já estava me contando sobre sua trajetória profissional e disse "eu sempre tive a felicidade de trabalhar com aquilo que eu gosto". Quando gravamos a entrevista Angela tinha 57 anos e trabalhava como gerente de recursos humanos de uma multinacional. Mulher elegante, de pele branca, cabelos curtos e loiros que expõem sua origem germânica[6], Angela chegou ao Rio de Janeiro muito nova, para aproveitar uma oportunidade conquistada graças a sua capacidade de falar várias línguas. Em nossa conversa, comparando retrospectivamente suas reconversões profissionais, ela concluiu com grande satisfação: "mesmo quando eu não tinha certeza do que eu queria, eu seguia um caminho e descobria que gostava daquilo. E foi mais ou menos assim que eu entrei para a aviação".

Essas pequenas doses de acaso, incerteza e sorte no início da carreira foram componentes muito presentes nos relatos dos primeiros passos na profissão, como se subjetivamente essas mulheres tentassem se afastar de qualquer ideia de destino ou predestinação. Nesse sentido, Howard Becker afirma que as coincidências possibilitam o imaginário útil de que as coisas não são exatamente aleatórias, mas não estão completamente determinadas (Becker, 2014: 49). Para tecer alguma reflexão teórica

[6] Angela nasceu em Santa Cruz do Sul, um dos principais núcleos da colonização alemã do Rio Grande do Sul em meados do século XIX.

sobre o papel do acaso e da contingencia na vida social, tanto Becker quanto Peirano recorrem a Norbert Elias, quem tinha a preocupação por propor ferramentas conceptuais que se afastassem de oposições clássicas do pensamento social como liberdade e determinismo, ou ação e estrutura. Assim, contra uma ideia de sociedade entendida como reprodução atomística de uma soma de sujeitos, Elias propôs o conceito de *figuração*, entendido como redes ou tramas de interdependência com equilíbrios de poder mais ou menos instáveis (Elias, 2008: 16). Essa instabilidade era enfatizada pelo sociólogo, na procura de conceitos que façam justiça ao caráter processual da vida social. Especificamente, em seu estudo sobre a vida e a capacidade criativa de Mozart (1995), Elias nos lembra que a compreensão sociológica só é possível se, paralelamente à tentativa de iluminar o destino das pessoas, forem levados em conta os processos econômicos e sociais que afetam determinada figuração. Essas tramas de interdependência tornam-se mais evidentes quando observamos, a seguir, o papel da família e os processos de mobilidade que atravessam essas trajetórias.

**Família e transmissão intergeracional**

Se o acaso aparece como elemento central nas narrativas da escolha profissional, ele não opera isoladamente. As trajetórias são também profundamente atravessadas por relações familiares, que delimitam e orientam o campo de possibilidades. Em coerência com isso, nesta seção analiso o contexto familiar e geracional evocado pelas mulheres em suas memórias. Lembrando que se a memória evoca, a linguagem não apenas representa, mas também constrói, o que aponta para seu papel configurativo no campo da subjetividade (Arfuch, 2023).

Nessa direção, é importante observar que a presença de mulheres como parte da tripulação de um avião não foi sempre um fato incontestável. Na Varig, o primeiro voo tripulação mista ocorreu em 28 de julho de 1955, após a contratação de vinte mulheres que formariam a primeira turma feminina da companhia, até então composta apenas por homens. Essa mudança se deu no contexto de expansão da aviação comercial no pós-guerra, marcada pela consolidação institucional do setor e pela ampliação das rotas aéreas no Brasil (Monteiro, 2008). Nas décadas seguintes, especialmente nos anos 1970, o crescimento da atividade e a forte regulação estatal criaram um mercado relativamente estável para as empresas, favorecendo a ampliação das contratações. É nesse mesmo

período que a beleza e docilidade dos corpos femininos começa a ser ressaltada e manipulada nas publicidades das companhias aéreas (Castellitti, 2017), que descobrem assim um importante recurso comercial a ser explorado.

Foi nesse cenário que a geração de mulheres entrevistadas ingressou na aviação, entre o final dos anos 1970 e o início dos anos 1980. Muitas delas recordam a grande divulgação de processos seletivos em jornais e na televisão, associada à expansão do setor e à crescente demanda por mão de obra. Ainda assim, é importante notar que essa visibilidade ocorreu apenas duas ou três décadas depois da admissão das primeiras mulheres nas tripulações. Nesse contexto, não surpreende que muitas interlocutoras afirmem que "nunca tinham pensado" em se tornar comissárias de bordo. A escolha pela carreira aparece, assim, menos como um projeto elaborado desde cedo e mais como resultado de encontros, sugestões e circunstâncias específicas.

É nesse contexto que se insere a trajetória de Gisela, cuja narrativa ilumina de forma particularmente clara o papel da família na escolha profissional. Gisela nasceu em Porto Alegre em 1965 e com 21 anos saiu da casa dos pais com destino ao Rio de Janeiro, para fazer o curso na Escola de Comissários da Varig (ECV). Sair de casa para estudar e morar longe da família foram experiências que ela rapidamente identificou como compartilhadas entre nós duas; a partir daí nossas trajetórias tornavam-se aproximáveis e comunicáveis: eu fazia perguntas, mas também era interpelada a falar sobre minha própria saída de casa, meus primeiros anos no Rio e a "falta" que sentia de minha família. Foi assim, um pouco por essa aproximação, um pouco porque essa deve ser a forma que dá sentido ao relato e à identidade de Gisela, que a relação com nossas famílias foi evocada pela primeira vez, ganhando um lugar bastante presente ao longo da entrevista.

Em Porto Alegre, antes de vir para o Rio, Gisela fazia graduação em matemática e trabalhava com processamento de dados na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Quando lhe perguntei como decidiu ser comissária, ela me explicou que aquele trabalho era "muito intenso", ela "estava trabalhando demais" e foi sua mãe quem achou que "ser comissária de bordo seria uma boa opção". Gisela achou a sugestão um tanto inusitada no começo. Ela "nunca tinha ouvido falar nisso", e ao mesmo tempo lhe parecia o tipo de carreira que seus pais não aprovariam. Em relação a sua mãe, ela estava enganada, pois soube depois que aquela sempre tinha lhe parecido uma profissão interessante; achava "lindas aquelas comissárias, viajando o mundo inteiro", então

"porque não minha filha?". Seu pai, de fato, nunca aprovou a escolha pela que considerava "uma profissão de vagabunda". Ainda assim, ela se inscreveu no processo seletivo e fez várias entrevistas a distância desde Porto Alegre, driblando a desaprovação do pai com a cumplicidade da mãe.

Depois de quase um ano de seleção à distância, quando Gisela finalmente foi admitida para o curso e deveria se mudar para o Rio de Janeiro, seu pai tinha adoecido e falecido. O momento da que talvez fosse uma forte ruptura familiar, nunca chegou. Sobre a influência de sua mãe, Gisela comenta:

> Ela me empurrou pra isso, eu me inscrevi pra Varig e me chamaram. (...) A Varig estava precisando de muitas comissárias em 85, isso foi em 85. Houve a chamada, foram várias chamadas no jornal, em propagandas, que chamou a atenção da minha mãe, né? E ela achou que a profissão seria interessante, que se adequaria a mim, porque eu também sempre fui muito independente, sempre gostei muito de passar férias em Montevidéu, Punta del Este, em Buenos Aires. Sempre gostei de viajar, então ela achou que se adequaria à minha pessoa. (*Entrevista com Gisela, agosto de 2017*)

Foi assim que Gisela saiu de Porto Alegre e "nunca mais pensou em voltar". Ao longo do processo seletivo e durante o curso no Rio de Janeiro ela foi se apaixonando pela profissão, que exerce até hoje, depois de conseguir se reinserir como comissária de voos executivos quando a Varig parou de funcionar. A estabilidade decorrente dos vários anos morando, trabalhando e construindo sua própria família no Rio de Janeiro – cidade de nascimento do eu marido e de suas filhas – que a levam a afirmar que nunca pensou em voltar para o Sul, não abafam a lembrança da "saudade" da família durante os primeiros anos, que ela identificou como uma das principais dificuldades dos primeiros passos na carreira.

As memórias da mudança para a "grande cidade", os desafios de morar em um hotel no centro, "sem mãe, sem pai, sozinha", sem conhecer ninguém, compõem o quadro de lembranças dos primeiros anos no Rio. Irmã caçula dos quatro filhos do casal, ao sair de Porto Alegre Gisela teve que deixar sua mãe no processo de superar a dupla ausência – do marido e da filha menor – com a companhia menos próxima dos demais filhos, já casados e construindo seus próprios lares. Ela lembra que no momento de ir embora – momento este muito presente nos relatos de minhas interlocutoras, pois

significava a aprovação para realizar o curso de formação e para muitas delas a primeira viagem para o Rio de Janeiro – perguntou para sua mãe, agora "viúva e sozinha", se ainda queria que ela fizesse o curso. Sua mãe respondeu que sim. No entanto, anos depois lhe confessou que tinha se arrependido de tê-la "mandado embora".

Observamos como a pergunta sobre a escolha da carreira conduz a uma reflexão sobre as condições em que as identidades pessoais se constroem em relação às características e dinâmicas familiares (Duarte e Gomes, 2011). Qual era a situação individual no contexto familiar? Quais os projetos e possibilidades de realização? Que caminhos eram encorajados e quais reprimidos? No relato de Gisela, comprovamos que chegou a existir um embate de projetos em termos de valores no casal progenitor: enquanto a mãe priorizou a "independência" de sua filha, o pai compartilhava um "preconceito" que muitas de minhas interlocutoras afirmaram ter enfrentado ao longo da carreira. Sensuais, independentes, "livres demais", as mulheres tripulantes passam a simbolizar, ao mesmo tempo, um objeto de desejo inalcançável e uma afronta à masculinidade dominante.

Pesquisas sobre mulheres e trajetórias profissionais sugerem que a escolha da carreira frequentemente envolve formas de transmissão transgeracional nas quais as mães desempenham papel central de incentivo e apoio. Em estudo sobre mulheres na Polícia Militar de São Paulo, Marcos Santana de Souza (2014) identifica uma tendência à reprodução familiar na corporação e observa, nas histórias de vida analisadas, o protagonismo materno no estímulo às trajetórias profissionais. Em um dos relatos citados pelo autor, por exemplo, uma sargento afirma que, embora o pai tivesse servido ao Exército, foi a admiração da mãe pelo mundo militar – expressa, entre outras formas, ao levá-la para assistir desfiles – que mais influenciou sua escolha (Souza, 2014, p. 319). De modo semelhante, em pesquisa sobre professoras de balé clássico em Niterói, Fernanda Ferreira de Abreu (2016) mostra que as mães aparecem como figuras decisivas tanto no estímulo inicial à prática quanto no apoio à continuidade da carreira, levando as filhas às aulas desde a infância e incentivando-as a persistir diante de momentos de desânimo.

À luz dessas contribuições, podemos interpretar os discursos sobre transmissão transgeracional nas trajetórias profissionais a partir da antropologia do parentesco, que concebe as relações familiares como formas de participação intersubjetiva na constituição das pessoas (Sahlins, 2011). Nessa perspectiva, escolhas profissionais não

aparecem apenas como decisões individuais, mas como processos relacionais, inscritos em redes familiares de identificação (ou rejeição), expectativas e recursos. Assim, quando os sujeitos afirmam pertencer a "famílias de tripulantes", "de médicos" ou "de advogados", evocam formas de continuidade simbólica e prática nas quais trajetórias profissionais se tornam parte da própria identidade familiar.

Esse processo, no entanto, não se reduz à reprodução direta de relações de trabalho e profissões. A literatura antropológica mostra que as identidades pessoais se constroem na interseção entre sucessão geracional, organização familiar e relações de gênero (Duarte, 2011), em contextos históricos marcados por transformações sociais mais amplas. No caso das mulheres analisadas, a relação mãe-filha adquire especial relevância. Em sociedades nas quais as mães permanecem centrais na gestão do cuidado e da socialização familiar, elas frequentemente aparecem como mediadoras das primeiras aspirações profissionais das filhas. Ao mesmo tempo, as trajetórias dessas mães são atravessadas por mudanças nas relações entre gênero, trabalho e família ocorridas ao longo da segunda metade do século XX, especialmente entre camadas médias urbanas (Lins de Barros, 2009).

Nesse sentido, as narrativas femininas sobre carreira articulam simultaneamente continuidades e rupturas geracionais. Algumas interlocutoras evocam as experiências profissionais interrompidas ou limitadas de suas mães – frequentemente mulheres que deixaram o trabalho após o casamento – como parte do horizonte a partir do qual constroem suas próprias trajetórias. Como sugere o antropólogo português João de Pina Cabral (2003), as mesmas estruturas familiares que produzem formas de subalternização também podem constituir fontes de emancipação. A memória das experiências maternas torna-se, assim, um recurso narrativo por meio do qual essas mulheres interpretam suas escolhas profissionais e refletem sobre os projetos de vida de seus próprios filhos e filhas, evidenciando o caráter relacional, histórico e socialmente situado da transmissão intergeracional. A carreira, na medida em que pode ser construída como projeto, forma parte do jogo de identificações, compartilhamento de valores, rupturas e desvios que a antropologia e a sociologia analisam na seara da problemática Indivíduo e Sociedade. A esse respeito, Gilberto Velho (2009) insistia na necessidade de ir além da simples constatação da percepção de uma interioridade, procurando identificar cortes e descontinuidades que permitam assinalar a elaboração da *singularidade*, em diferentes manifestações culturais e sociológicas.

Nessa direção, considerando ainda o papel da família – em seus diversos formatos e modalidades – na construção da identidade, me vem à cabeça a lembrança de uma conversa que ficou registrada em meu caderno de campo, do sábado 12 de novembro de 2016. Foi uma das tantas comemorações de "aniversários variguianos" das que participei, realizadas sempre no Restaurante Antigamente, no Centro do Rio de Janeiro. Naquela ocasião, eu sentei próxima a dois jovens que não conhecia, filhos de uma aniversariante que também não conhecia, que se encarregava de encher os copos deles com cerveja cada vez que percebia que o conteúdo tinha diminuído, enquanto ironizava "eles podem ter 30 anos, mas mãe é assim, continua cuidando".

Bebendo e conversando, eu fui conhecendo um pouco mais sobre eles. O rapaz tinha 22 anos, se definia como artista, trabalhava como tatuador e morava em Madureira junto com a mãe. A moça tinha 30 anos, era professora de inglês e morava em Ipanema. Em algum momento eu perguntei a eles como é ser filho de comissária de bordo e, sem duvidar, ele me respondeu: "é ser desapegado". Ele também me contou que, a diferença da irmã, que sendo 8 anos mais velha chegou a usufruir bastante da profissão da mãe, conhecendo muitos lugares do mundo, ele nunca tinha saído do Brasil. Naquele momento os três planejavam uma viajem juntos para Austrália, que a irmã bancaria após passar no concurso para o que estava se preparando.

Poucos dias tinham se passado do segundo turno da disputa municipal que elegeu a Marcelo Crivella como prefeito do Rio e nossa conversa derivou rapidamente na política local. Lembro de ter comentado meio assustada minha percepção sobre a posição política conservadora da maioria dos antigos funcionários da Varig que, além de apoiar o golpe contra Dilma, defendiam o voto em Crivella. O rapaz me respondeu que não todo o mundo era assim, por exemplo sua mãe, que "votou no Freixo, é loira de olhos azuis e teve filho com um negro". Nesse momento, a moça tirou uma foto do bolo de aniversário e postou nas redes com a mensagem "em tempos de intolerância, minha mãe faz uma queixa com esse bolo". Família, carreira, política, sexualidade, viagens, parecia estar tudo ali, junto e misturado em um bolo de aniversário.

**Imagem 1 -** Aniversários variguianos.



Fonte: Acervo da autora, [s.d.].

## Desenraizamento e mobilidade

Se as memórias familiares estruturam simbolicamente o significado da escolha da profissão, é também no momento do êxodo do núcleo doméstico que essas trajetórias ganham novos contornos. Nesse sentido, os filmes sobre "aeromoças", um clássico de longa data, são elucidativos. Podemos tomar como exemplo o filme "Voando alto" (*View from the top*, nome original em inglês), do diretor brasileiro Bruno Barreto, estreado em 2003. Protagonizado pela atriz estadunidense Gwyneth Paltrow, o filme apresenta uma moça de família popular do interior dos Estados Unidos, que sonha com mudar de vida. Depois de acompanhar pela TV o depoimento de uma famosa tripulante da Royalty Airlines, ela decide ingressar na carreira de comissária, com o objetivo de trabalhar em voos internacionais. A partir daí o filme mostra o seu empenho em entrar para Royalty Airlines junto com as amigas do interior, até que um caso amoroso abala

seus planos profissionais. Ela deverá escolher entre o homem dos seus sonhos e a carreira dos seus sonhos.

Esse mesmo tipo de dilema repete-se em outros filmes e seriados, como o PanAm, produzido pela ABC em 2011, que estreou sua primeira e única temporada com a história de uma das personagens principais, uma belíssima comissária da Pan American, que pouco tempo depois de ingressar na carreira encontra uma foto do seu rosto impressa na capa da famosa revista Time. Recuperando a trajetória da jovem mulher, o relato nos leva para a cena do seu casamento, do qual ela acaba fugindo com a cumplicidade de sua irmã mais velha, que já trabalhava como aeromoça da PanAm. No capítulo seguinte, a mãe das moças, decepcionada com a mudança de vida da filha, acusa a primogênita de transmitir sua "inconformidade" para sua irmã menor, frente ao que ela responde: "inconformidade?! Semana passada eu passeei em elefante na Índia, e você não têm nem passaporte!". No final desse mesmo capítulo, vemos dois pilotos conversando em um bar sobre a noiva do de um deles, também comissária, que tinha desaparecido subitamente depois do pedido de casamento. Querendo consolar o amigo, um dos homens aponta para uma mesa do bar onde estavam sentadas as quatro comissárias que tinham trabalhado no voo desse dia e fala:

> - Eu sei por experiência que estas moças não são mulheres normais. Não sei, são mutações. (...) Olha para aquela mesa. Aquilo é obra da seleção natural, meu amigo. Elas não sabem que são uma nova geração de mulheres. Deu-lhes na veia de alçar voo.
> - Então não tente fazê-las pousar [*responde o amigo com uma expressão de tristeza*].

A recorrência deste tipo de relatos remete a uma representação poderosa, típica das sociedades modernas ocidentais no início da chamada era global. Se os aeronautas se consideram pessoas "diferentes", que não levam uma vida "normal", pois passam grande parte do tempo "voando", o diálogo citado é importante porque aponta para uma singularidade específica do gênero feminino. Essa "nova geração de mulheres" é caracterizada, na ficção, como mulheres muito livres, que desafiam convenções socioculturais, que são sempre normativas de gênero. Como indiquei antes, elas encarnam uma liberdade excessiva, que ao mesmo tempo seduz e amedronta. Por isso, elas frequentemente se dão mal: por serem muito irreverentes, levam sanções

disciplinares, engravidam, são traídas; por serem livres demais, arriscam os benefícios de uma "vida normal", nunca se conformam. Na ficção, a tensão entre o ideal romântico e a ruptura familiar, representada pelo conflito entre a carreira e o casamento, é levada até as últimas consequências. Na vida real das comissárias da Varig, essa tensão aparece de forma mais sutil e nuançada, e nem sempre se revela como uma contradição.

A narrativa da memória de Claudia é ilustradora desse processo. Paulista de nascimento, Claudia trabalhava no Aeroporto de Congonhas quando, motivada por uma chefa de equipe da Cruzeiro do Sul que passava sempre por ali, decidiu viajar para o Rio de Janeiro para tentar o processo seletivo. Voltou logo para São Paulo e continuou trabalhando no aeroporto, mas em poucos meses foi convocada para fazer os exames e procedimentos que formavam parte do processo de admissão. "Em vinte dias eu já estava levando a carteira de trabalho", ela se lembra. Era o ano de 1979. Sobre seu entorno familiar, ela comenta:

> Minha mãe sempre apoiou. Meu pai... Eu era a queridinha do meu pai, meu pai ficou desgarrado. Primeiro que, hoje vendo, eu era a filinha... que foi mais preparada pro casamento, pros filhos, o noivado. E alguma coisa na minha cabeça não queria isso, acho que eu nunca quis. Das três eu fui a que mais absorveu, prestou atenção aos problemas dos meus pais, e aí foi uma maneira de eu sair. Meu pai não acreditava, meu pai morria de medo de avião. E a filinha que, a gente brigava muito, mas eu era igual a ele, moreninha, não sei o que... Então eu vim me embora pro Rio de Janeiro. E minha mãe teve que contornar um pouco meu pai. [...] Não teve lugar a negociação. Eu me lembro de falar "eu estou indo fazer teste...". Pegamos o ônibus de noite, chegamos de manhã, fomos até a Cruzeiro para preencher a ficha, e foi junto, foi indo. Eu tenho a impressão de que foi bem natural. (*Entrevista com Claudia, outubro de 2017*).

Claudia comenta que o plano inicial era conseguir ser admitida na Cruzeiro para depois tentar ingressar na Varig que, como tinha base em São Paulo, permitiria que ela voltasse a morar perto da família. Mas isso nunca aconteceu, mesmo que ela tenha de fato conseguido o traslado para a Varig alguns anos depois, quando esta empresa absorveu a Cruzeiro. Nos anos seguintes Claudia teve alguns relacionamentos, morou alguns anos com um desses parceiros, mas depois se separou. Não teve filhos e desde

então mora sozinha no Rio, embora viaje seguido a São Paulo para visitar suas irmãs e sobrinhos.

Sobre a relação entre individualização e pertencimento familiar, Duarte e Gomes (2008) colocam:

> O processo de desenraizamento, concebido como parte constitutiva da individualização, pode se dar em relação aos diferentes níveis do seu mundo de origem: lugar de nascimento, corporação de trabalho, religião herdada e família. O critério essencial é a substituição do status atribuído pelo status adquirido. O afastamento da família de que emergiu o sujeito tem aí uma considerável preeminência, já que dele depende a constituição da neofamília que garantirá a continuidade indefinida do processo. O desenraizamento é pensado também como um desentranhamento da relacionalidade original. (Duarte; Gomes, 2008: 250)

Esse processo tem, sem dúvidas, um significado profundo nas trajetórias de minhas interlocutoras, principalmente nas daquelas que saíram da cidade onde cresceram e do lar familiar para fazer o curso de formação no Rio de Janeiro. Fora o caso de Claudia, que já morava em uma metrópole, para muitas, esse deslocamento simbolizou a chegada na grande cidade, onde se enfrentaram à intensificação da vida nervosa (Simmel, 1903), consequência da mudança rápida e ininterrupta de impressões interiores e exteriores. Como se fosse pouco, a partir daí sua segunda casa passaria a estar representada por aquele que já foi descrito como o emblema do não-lugar (Augé, 2007), o espaço característico dos movimentos acelerados e das relações impessoais: o aeroporto.

Se o descentranhamento da relacionalidade original tem, como modelo ideal, um processo de ascensão social, vale a pena se perguntar, no contexto da pesquisa aqui examinada, o que acontece quando essas trajetórias são interrompidas por uma falência que subitamente estremece os cimentos mais firmes da condição social alcançada. Um esforço que faz eco da necessidade de introduzir o fenômeno temporal para a compreensão das dinâmicas da cultura moderno-contemporânea, especialmente da memória, como parte de uma etnografia da duração (Rocha; Eckert, 2009). Assim, já que neste artigo me dei por tarefa escrutinar as narrativas da memória da trajetória profissional, não posso deixar de chamar a atenção sobre o "efeito de saturação cromática, afetiva, que o desencanto projeta sobre o caminho percorrido" (Duarte, 2021:

19). Esse efeito foi traduzido de diferentes formas nas palavras, cadencias e emoções transmitas nas conversas que mantivemos durante as entrevistas e também depois, nos aniversários no centro da cidade, nas passeatas, no lançamento do meu livro realizado alguns anos mais tarde no espaço construído por Thereza, outra interlocutora, em Piratininga (Niterói). Uma desilusão que provocou tristeza, raiva, perplexidade, resignação; mas que também obrigou a imaginar novos horizontes e criar novas estratégias de reinvenção. É também nesse processo de reinvenção que as narrativas foram produzidas, emergindo como gesto ou ação.

Por outro lado, propondo um sutil deslocamento das palavras para as coisas, as complexas emoções evocadas pela memória profissional, que misturam sentimentos de forte orgulho e enorme desilusão, estão depositadas também nos objetos conservados pelos antigos funcionários: uma coleção de lenços ou nécessaires, um uniforme completo, toalhas, pijamas, taças, garfos, facas, copos, cinzeiros com a logo da Varig etc. Durante as entrevistas, algumas interlocutoras se referiram a sua relação com "as coisas da Varig" como modo de explicar ou ilustrar a forma de transitar essa ruptura. "Naquele momento [quando recebeu o telegrama de demissão] eu peguei tudo da Varig e joguei no lixo, fui muito radical", expressava uma delas, contrastando essa reação com a do seu marido, também comissário, que foi diretamente procurar um advogado para "batalhar seu retorno" à empresa. "Quando eu fui devolver a mala era um cemitério", comentou outra sobre a dor da perda. Em contrapartida, aquelas que guardaram algumas coisas se questionavam o que fazer com elas. Dispersos em pequenas coleções, ou reunidos graças a empreendimentos mais dedicados e disciplinados, muitos desses objetos pareciam ter mantido suas funções utilitárias até algum tempo depois da falência, mas com o tempo foram deteriorando-se ou tirados de circulação para evitar sua extinção, atravessando uma metamorfose simbólica (Dassié, 2012) que não parecia ter um destino certo. De todo modo, apesar da desilusão, essa cultura material era testemunha de um legado que para eles vai além da memória de uma empresa e se confunde com um "patrimônio da nação brasileira".

Não teremos como aprofundar essa questão aqui, mas fica o desafio de refletir sobre o modo como a cultura material também atualiza e resinifica o fio que vai da memória à identidade, e volta. Se, como postula Arfuch, as narrativas da memória nos enfrentam com o compromisso ético da escuta, os objetos, por outro lado, estimulam os sentidos da visão, do olfato e do toque. Nas palavras de Pierre Nora (1993), os lugares

de memória são, em primeiro lugar, restos. Eles nascem e morrem do sentimento de que não existe a memória espontânea. Se o que defendem não estivesse ameaçado, não haveria necessidade de construí-los. Isso fica bastante claro nas experiências dos antigos funcionários da Varig: seja colecionando objetos ou contribuindo com uma coleção, seja escrevendo crônicas ou autobiografias, ou colaborando com seus relatos para uma pesquisa, todos reivindicam a importância de recuperar a história da companhia do "esquecimento" e do "descaso". Trata-se de uma reivindicação que não deixa de estar imbuída das lutas do coletivo de ex funcionários e aposentados pelos direitos lesados como consequência da falência.

**Imagem 2** - Coleção de nécessaires




Fonte: Acervo da autora, [s.d.].

## Considerações finais

As análises desenvolvidas ao longo deste artigo permitem compreender as narrativas da memória sobre a escolha profissional como um espaço privilegiado de negociação entre gênero, família e projeto de vida. Longe de expressarem decisões individuais previamente delineadas, os relatos evidenciam processos nos quais

experiências vividas, relações familiares e expectativas sociais são reinterpretadas retrospectivamente, dando forma a trajetórias que se apresentam como singulares, mas que são social e culturalmente situadas.

Nesse sentido, os diferentes planos examinados – o acaso, a família e a mobilidade – não se configuram como dimensões isoladas, mas como elementos articulados na construção narrativa dessas trajetórias. Os eventos aparentemente fortuitos, como aqueles descritos por Janine, adquirem o estatuto de momentos *moments of being* que condensam, na memória, a emergência de uma vocação. A centralidade das mães, evidenciada em casos como o de Gisela, aponta para formas de transmissão transgeracional que operam menos pela reprodução direta de profissões do que pela configuração de disposições, expectativas e possibilidades. Por sua vez, os processos de desenraizamento associados ao ingresso na carreira – frequentemente marcados pela migração para a grande cidade – revelam que essas escolhas implicam deslocamentos geográficos, sociais e relacionais que reconfiguram pertencimentos e projetos de vida.

À luz do conceito de narrativas da memória, esses relatos podem ser compreendidos como práticas enunciativas situadas, nas quais a experiência é constantemente reelaborada. Como propõe Arfuch, a instância da enunciação constitui o momento em que a multiplicidade do sujeito se articula, ainda que fugazmente, em uma unidade imaginária. Nesse processo, o desenraizamento aparece não apenas como ruptura, mas como condição de possibilidade para a construção dessa intersubjetividade, ao deslocar as interlocutoras entre diferentes mundos sociais, gêneros e gerações. Em diálogo com a noção de figuração de Norbert Elias, é possível compreender essas trajetórias como parte de tramas de interdependência instáveis, nas quais se entrecruzam transformações históricas mais amplas e experiências biográficas singulares.

Ao recuperar as trajetórias de mulheres que ingressaram na aviação comercial em um momento de expansão do setor e de reconfiguração das relações de gênero, este artigo dialoga com a proposta do dossiê ao evidenciar que a memória de mulheres constitui um campo fértil para a compreensão de processos sociais, culturais e políticos. As narrativas analisadas revelam como as relações de gênero, atravessadas por pertencimentos de classe e por dinâmicas geracionais, estruturam as possibilidades de ação e os horizontes de expectativa, ao mesmo tempo em que são tensionadas e transformadas pelas próprias trajetórias femininas.

Ao articular memória, trajetória e relações familiares em um contexto urbano, este trabalho contribui tanto para a antropologia urbana brasileira e latino-americana, quanto para os estudos sobre memória e trajetórias de mulheres, ao destacar o caráter relacional, processual e narrativamente construído das escolhas profissionais. Mais do que decisões pontuais, essas escolhas emergem como práticas situadas, nas quais se negociam heranças, afetos e projetos, evidenciando que as trajetórias femininas são constituídas na tensão entre continuidade e ruptura, entre o que é transmitido e o que é reinventado.

**Referências**

ABREU, Fernanda F. *Entre a aula e o palco. Carreiras de professoras de balé clássico na cidade de Niterói*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

ARFUCH, Leonor. *A vida narrada: memória, subjetividade e política*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2023.

AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia da mobilidade.* São Paulo, UNESP, 2007.

BERTAUX, Daniel. *Le récit de vie.* L'enquête et ses méthodes. Paris : Armand Colin, 2010.

BECKER, Howard. *Trucos del oficio*: c*ómo conducir su investigación en ciencias sociales.* Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2007.

CASTELLITTI, Carolina. *Anfitriãs do céu: carreira, crise e desilusão a bordo da Varig*. Rio de Janeiro, Editora Telha, 2021.

DASSIE, Véronique. *La thésaurisation affective des objets souvenir. Du chez-soi au musée*. In : BARTHEMEY, Tiphaine ; CANDAU, Joël (dir.). Mémoire familiale, objets et économies affectives. Paris, CTHS. 2012. p. 117-130.

DUARTE, Luiz Fernando D. *O bicho e o baque da vida (como um prefácio)*. In C. Castellitti, Anfitriãs do céu: carreira, crise e desilusão a bordo da Varig. Rio de Janeiro, Editora Telha, pp. 15-19, 2021.

DUARTE, Luiz Fernando D. *Geração, Fratria e Gênero: um estudo de mandato transgeracional e subjetivação diferencial*. Trivium. Estudos Interdisciplinares, v. 3, n. 1., 2011.

DUARTE, Luiz Fernando D. e GOMES, Edlaine de Campos. *Três famílias*: *identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2008.

ROCHA, Ana L. C. DA; ECKERT, Cornelia. *Memória e ritmos temporais: o pluralismo coerente da duração no interior das dinâmicas da cultura urbano-contemporânea*. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), v. 22, n. 43, p. 105–124, jan. 2009.

ELIAS, Norbert. *Sociología Fundamental*. Barcelona, Gedisa, 2008.

ELIAS, Norbert. *Mozart*, *sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.

LINS DE BARROS, Myriam. *Autoridade e afeto: Avós, filhos e netos na família brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.

MECCIA, Ernesto. *El tiempo no para*: *Los últimos homosexuales cuentan la historia*. Santa Fe, Ediciones UNL; Buenos Aires, Eudeba, 2016.

MONTEIRO, Cristiano. *Empresários e ação política no contexto das reformas para o mercado: o caso da aviação comercial.* Revista de Sociologia Política, Curitiba, v. 16, n. suplementar, p.159-180, 2008.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto História, n. 10, p. 7-28, 1993.

PEIRANO, Mariza. Artimanhas do acaso. *Anuário Antropológico*, v. 14 n. 1, pp. 9-21, 1990.

PINA CABRAL, João de. *O homem na família*. Cinco ensaios de antropologia. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2003.

SAHLINS, Marshall. W*hat kinship is (part one)*. Journal of the Royal Anthropological Institute, n. 17, pp. 2-19, 2011.

SIMMEL, George. *As grandes cidades e a vida do espírito (1903)*. Mana, v. 11, n. 2, p. 577–591, out. 2005.

SOUZA, Marcos Santana de. *"Sou policial, mas sou mulher": gênero e representações sociais na Polícia Militar de São Paulo*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

VELHO, Gilberto. *Estilo de vida urbano e modernidade*. Estudos Históricos, n°16, julho-dezembro, pp. 227-234, 1995.

VELHO, Gilberto. *Sujeito, subjetividade e projeto*. In: G. Velho e Luiz F. D. Duarte (orgs). Geração, família, sexualidade. Rio de Janeiro, 7Letras, 2009.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

# Trajetórias de mulheres negras transformadoras de práticas de enfrentamento ao racismo obstétrico no Brasil

*Trajectories of black women transforming practices to confront obstetric racism in Brazil*

**Ariana de Souza Rodrigues dos Santos**
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
arianapesquisa2018@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1907-2085

**Claudia Mercedes Mora**
Instituto de Medicina Social - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
claudiamoraca@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4854-3429

*Recebido em: 22 de março de 2026*
*Aceito em: 31 de julho de 2026*

**Resumo:**

O artigo caracteriza os agenciamentos individuais e coletivos voltados para o enfrentamento ao racismo obstétrico com base nas trajetórias de mulheres negras consideradas agentes de transformação no Brasil. Apesar das evidências de que as maiores vítimas de violência obstétrica são mulheres negras são escassas as pesquisas sócio-antropológicas com foco na desumanização delas, e na sua capacidade de ação e reação diante desse tipo de violência. Sob um olhar interseccional ensaiamos a categoria analítica 'agência feminina negra' visando compreender os modos de enfrentamento ao racismo obstétrico. Exploramos seis histórias de vida de mulheres com marcante atuação na saúde pública, suplementar e na sociedade civil. A análise seguiu dois caminhos inextricáveis: o primeiro, diz respeito às experiências pessoais e profissionais de racismo obstétrico; o segundo, revela as práticas e políticas de enfrentamento a esse tipo de violência. Em suma, o estudo pretende dar voz a agentes que promovem uma descolonização do corpo da mulher negra como parte do enfrentamento ao racismo estrutural.

**Palavras-chave:** Interseccionalidade. Racismo Obstétrico. Feminismo Decolonial. Brasil.

**Abstract:**

This article characterizes individual and collective agencies aimed at confronting obstetric racism based on the trajectories of Black women considered agents of transformation in Brazil. Despite evidence that Black women are the main victims of obstetric violence, socio-anthropological research focusing on their dehumanization and their capacity for action and reaction in the face of this type of violence is scarce. From an intersectional perspective, we explore the analytical category of 'Black female agency' to understand the ways in which women confront obstetric racism. We explore six life stories of women with significant roles in public and private healthcare, as well as in civil society. The analysis followed two inextricable paths: the first concerns personal and professional experiences of obstetric racism; the second reveals the practices and policies for confronting this type of violence. In short, the study aims to give voice to agents who promote a decolonization of the Black woman's body as part of confronting structural racism.

**Keywords**: Interseccionality. Obstetric Racism. Decolonial Feminism. Brazil.

## Introdução

Os tipos de assistência e as violações aos direitos das mulheres e pessoas que gestam no ciclo gravídico puerperal nos serviços de saúde têm sido discutidos no contexto brasileiro por autoras do campo da saúde, que exploram as desigualdades na garantia dos direitos sexuais e reprodutivos, como Maria do Carmo Leal e Simone Grilo Diniz, sob o alicerce da *violência obstétrica*. Este conceito compreende os abusos experienciados por gestantes e cometidos por profissionais de saúde, e responde a relações desumanizadoras e da patologização de processos fisiológicos, resultando na perda de autonomia e capacidade de decidir livremente sobre seu corpo e sua sexualidade (Diniz *et al.,* 2015).

Por sua vez, a *justiça reprodutiva* (Ross, 2017), que decorre das diversas movimentações conceituais e políticas desenroladas pelo feminismo negro norte-americano especialmente a partir da década de 1990, evidencia o incentivo à maternidade para as mulheres cis, brancas e economicamente privilegiadas, em contraposição à pervasividade na precariedade das condições sociais para o exercício da maternidade entre mulheres negras.

Os reflexos analíticos e práticos da *justiça reprodutiva* no Brasil vem se amplificando, conforme ilustrado por Brandão, Lowenkron e Carneiro (2025). Sob esta chave política e analítica se configura um "campo político e conceitual da reprodução social", onde podemos localizar pesquisadoras e ativistas brasileiras como Sueli Carneiro (2019) e Emanuelle Goes (2020; 2025), as quais conceituam os processos de desumanização e violência experienciados pelas mulheres negras na assistência em saúde a partir dos marcadores sociais da diferença.

Nessa mesma direção, a antropóloga norte americana Dána-Ain Davis (2019) desvenda o "problema social" dos nascimentos prematuros e sua alta frequência entre bebês negros com base em fontes históricas circunscritas ao período da guerra da secessão (1961-1965) e ao momento pós-abolição nos Estados Unidos. Davis inaugura a categoria *racismo obstétrico*, demostrando os mecanismos generificados de reprodução de preconceitos voltados para os corpos negros, a partir do diálogo com mulheres negras vítimas de racismo em espaços de assistência materno-infantil. O percurso etnográfico da autora também é desenvolvido junto às "Radical Birth Workers", rede

integrada por doulas, enfermeiras obstétricas e ativistas que defendem o direito a nascer em condições dignas e respeitosas.

Tendo em vista o caráter histórico e contextual das hierarquizações das diferenças dos corpos bem como das configurações das desigualdades e violências no processo de gestar e parir, a categoria *racismo obstétrico* foi privilegiada na nossa pesquisa. A seguir apresentamos algumas evidências produzidas no contexto do maior inquérito nacional sobre as práticas de atenção ao parto e nascimento no país, as quais substanciam a encruzilhada da violência obstétrica e do racismo no contexto brasileiro.

De acordo com o censo demográfico de 2022 aproximadamente 56% da população do Brasil é negra (pretos e pardos). Representando o maior grupo demográfico do país estão as mulheres negras, que compõem cerca de 28,5% a 29% da população brasileira, totalizando mais de 60 milhões de pessoas. A primeira edição da pesquisa Nascer no Brasil foi realizada entre 2011 e 2012, e analisou dados de 23.894 mulheres, em 191 municípios e 266 hospitais. Segundo Leal (2019), dos casos de violência obstétrica 66% foram relatados por mulheres negras, e mesmo após controle de variáveis sociodemográficas através do pareamento pelos escores de propensão, às mulheres de raça/cor preta e parda, quando comparadas às brancas, apresentaram os piores indicadores de atenção pré-natal e atenção ao parto.

Segundo Leal (2017: 10) as diferenças se tornam desigualdades quando para mulheres negras são negados procedimentos que, do ponto de vista médico, poderiam trazer benefícios ao seu processo de parturição. Além disso, preocupa o índice de óbito materno duas vezes maior entre pessoas grávidas negras quando comparadas às brancas. Segundo dados do Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM/BRASIL) de 2022 ocorreram 100,38 mortes de mulheres negras para cada 100 mil nascidos vivos. Entre as mulheres pardas, o índice ficou em 50,36 mortes e 46,56 entre mulheres brancas.

A segunda edição da pesquisa, realizada em 2020, revela que embora a razão de mortalidade materna seja elevada no Brasil, o óbito materno ainda é um evento raro. Por essa razão, tem-se estudado a morbidade materna grave (MMG), definida como a ocorrência de uma complicação materna grave durante a gravidez, parto ou puerpério (até 42 dias após o término da gestação). Dados preliminares da pesquisa mostram que a prevalência de MMG no parto e aborto foi de 18.3%, maior nas mulheres pretas do que nas mulheres pardas (15,0%) e brancas (14%). Mulheres com vulnerabilidade social

(baixa escolaridade, mães chefes de família), de cor preta e com mais de 35 anos têm maiores chances de viver um episódio de MMG.

Em suma, apesar das crescentes evidências de que as maiores vítimas de violência obstétrica são mulheres negras, ainda há poucas pesquisas no Brasil que se propõem a discutir o racismo obstétrico abordando sua capacidade de ação e reação diante desse tipo de violência.

O objetivo deste artigo é caracterizar os agenciamentos individuais e coletivos voltados para o enfrentamento ao racismo obstétrico com base nas trajetórias de mulheres negras consideradas agentes de transformação nos âmbitos da saúde pública, suplementar e na sociedade civil no Brasil. A análise seguiu dois caminhos inextricáveis: o primeiro, diz respeito às experiências pessoais e profissionais de racismo obstétrico; o segundo, explora as práticas e políticas de enfrentamento ao racismo obstétrico.

**Lentes teórico-conceituais**

Resgatando a história da escravização da população negra no Brasil, percebemos que as preocupações com a saúde desta esteve sujeita a definições políticas, econômicas e científicas. No começo do século XIX, por exemplo, o que importava era escolher no mercado uma "peça saudável", avaliando a constituição física da pessoa, sua jornada de trabalho, repouso, castigos etc. (Porto, 2006).

Entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX, os estudos sobre a saúde da população negra estiveram profundamente associados às teorias de degeneração racial e ao pensamento eugenista, que buscava legitimar, sob o manto da ciência, a ideia de hereditariedade superior à alguns indivíduos. Por meio de produções médicas e culturais, consolidou-se o discurso que vinculava a população negra à criminalidade e ao atraso social, atribuindo suas condições de vida a supostas inferioridades biológicas.

Durante a Era Vargas (1930–1945), intelectuais eugenistas passaram a integrar o aparato estatal, promovendo políticas orientadas por ideais de saneamento e aprimoramento racial (Silva; Fonseca, 2012). Paradoxalmente, nesse período, o culto à mestiçagem como processo da formação da identidade nacional foi a base do discurso que visava tornar o Brasil hegemônico. Foi "afastada" a percepção negativa das

misturas raciais considerando-se como certa a transformação do país em uma nação miscigenada. Desta maneira, a população negra brasileira deveria ser gradativamente substituída por um modelo de mestiçagem mais viável para um país ainda em construção (SILVA e FONSECA, 2012).

O corpo negro visto como "não-humano", neste período, além de objeto de estudo, é também uma ameaça ao aprimoramento racial. Havia um modelo idealizado de sociedade e os estudos eugenistas eram os principais aliados do Estado para atingir esse modelo: saúde, beleza e moralidade (Schucman; Martins, 2017). A esterilização compulsória de mulheres negras, a negligência no cuidado de mães e bebês negros, o encarceramento da população negra e o branqueamento da cidadania eram estratégias estatais que visavam à eliminação do denominado "elemento negro".

O padrão universal de mulher e suas opressões, derivado da influência da lógica da branquitude nos 'feminismos hegemônicos' (de inspiração europeia, preocupado com as condições de classe, trabalhistas etc.) por anos, não lidou com as vulnerabilidades específicas das mulheres negras (Marcinik; Mattos, 2021). Ao negar a importância da raça e sua influência na maneira como o gênero seria vivenciado, tais 'feminismos' restringiram as discussões acerca do cruzamento entre gênero, classe e raça. Tal encruzilhada levou à advogada Kimberlé Crenshaw (2002) a cunhar o conceito de interseccionalidade, ao afirmar que as situações de racismo são balizadas pelo gênero, portanto o enfrentamento das formas de discriminação gênero/raciais precisam ser diferenciadas. Quando mulheres negras sofrem discriminação de gênero, semelhantes às sofridas por mulheres em posição socialmente privilegiada, devem ser protegidas, assim também deve acontecer quando experimentam discriminações raciais que as brancas não experimentam. Esse é o desafio da interseccionalidade.

O racismo perpetuado pela colonialidade se trata de um princípio organizador das configurações sociais e relações de dominação da modernidade. Tal lógica organiza desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, estabelecendo, inclusive, uma linha divisória entre aqueles que têm o direito de viver e os que não o têm (Costa; Torres; Grosfoguel, 2019). Assim sendo, a pesquisa se inspira nas reflexões sobre o cuidado em saúde a partir do "sistema moderno colonial de gênero", o qual segundo Góes (2025) abona o terreno para as diversas expressões da injustiça reprodutiva, incluindo o racismo obstétrico.

As intersecções das opressões que atravessam o corpo feminino negro permitiram a perpetuação das iniquidades em saúde em relação a esta população. Apesar disso, decorrentes da militância individual e coletiva, a população negra foi capaz de, mesmo em meio à brutalização dos seus corpos e da invisibilização de suas necessidades, construir uma nova identidade e formas de ação que exigem atenção às suas especificidades, avançando ao ponto de hoje podermos discutir como o racismo estrutural impacta na saúde.

Também utilizamos os fundamentos da interseccionalidade para compreender de que forma a *agência feminina negra* apresenta-se como elemento que vai além da resistência, tratando-se de uma prática que exige lógica, cuidado e flexibilidade visando minimizar as iniquidades às quais as mulheres negras estão expostas diariamente. Trata-se da capacidade de ação das mulheres negras no Brasil que objetiva a restituição de sua humanidade, no meio da encruzilhada da violência obstétrica e do racismo.

**Percurso metodológico**

O artigo é um desdobramento de uma pesquisa de mestrado em saúde coletiva (Santos, 2020) desenvolvida pela primeira autora, mulher negra e periférica, enfermeira obstétrica, que desenvolve ações em prol do cuidado perinatal a pessoas grávidas negras e de regiões periféricas. A segunda autora, branca e alinhada aos estudos sobre gênero, sexualidade e saúde, orientou a referida pesquisa.

Segundo Silva *et al.* (2007), o procedimento de histórias de vida objetiva apreender as articulações entre a história individual e a história coletiva criando uma ponte entre a trajetória individual e a trajetória social. Sendo assim, em 2019 foram realizadas seis histórias de vida a partir da seguinte questão: “Conte-me sua história enquanto uma mulher que contribui para a transformação do sistema de saúde levando em consideração a sua trajetória de vida e/ ou na gravidez, parto e pós-parto, bem como em relação a sua atuação no sistema de saúde”.

A escolha se baseou na experiência da primeira autora, que atua no cenário da humanização do parto, logo já tinha conhecimento prévio de algumas mulheres reconhecidas nesse cenário. Além disso, as próprias entrevistadas fizeram novas indicações. Não foi utilizada a metodologia bola de neve, uma vez que coube às pesquisadoras avaliar se as indicações se enquadravam no objetivo da pesquisa. Em

suma, buscamos identificar como as interlocutoras fortaleceram e promoveram transformações no cuidado perinatal dispensado às mulheres negras, ora na região do estado do Rio de Janeiro ora no âmbito federal. Algumas dessas mulheres integram redes de ação política e técnica das quais a primeira autora participa em uma esfera microrregional, e outras têm visibilidade nacional por serem pioneiras na construção de políticas públicas de promoção e defesa dos direitos das mulheres negras no campo da saúde sexual e reprodutiva.

Três entrevistas ocorreram na casa das interlocutoras, por haver maior proximidade com a primeira autora. Uma aconteceu através de videochamada, e duas aconteceram nas ONGs onde as interlocutoras atuam. Os nomes são fictícios e correspondem a mulheres que lutaram contra as disparidades raciais nos contextos brasileiro e norte-americano.

A primeira entrevistada foi “Rosa Parks”, 57 anos, feminista, lésbica, casada há mais de 30 anos. Enfermeira obstétrica, foi diretora do único centro de parto normal extra-hospitalar no Rio de Janeiro por 15 anos. O local tem destaque pela sua consistência nas práticas de humanização do parto, apesar de ser constante alvo de tentativas de fechamento por parte de entidades médicas. Pela mobilização social incentivada por Rosa, a casa funciona há 21 anos, já atendeu há mais de 3 mil partos humanizados, contando apenas com a atuação de enfermeiras obstétricas e sem nenhum registro de óbito materno.

A segunda entrevistada, “Harriet Tubman”, 41 anos, feminista, heterossexual, casada e mãe de uma criança nascida através de um parto domiciliar. Enfermeira obstétrica, trabalhou em uma agência que regulamenta a saúde suplementar no país, sendo uma das principais responsáveis pela implementação de um projeto nacional que instituiu medidas obrigatórias a serem adotadas pelos planos de saúde e hospitais para a diminuição das taxas de cesarianas e do racismo obstétrico.

“Tia Maria do Jongo”, a terceira entrevistada, tem 57 anos, feminista, lésbica. Médica, autora, doutora e ativista do movimento de mulheres negras brasileiro e dos direitos humanos. Fundou uma ONG junto com “Mãe Stella”. E foi uma das responsáveis por conceituar a saúde da população negra, possibilitando assim a formulação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (Brasil, 2007). Hoje tem cargo de extrema importância em uma ONG internacional que atua em diversos países em prol dos direitos humanos.

A quarta entrevistada foi a assistente social, “Mãe Stella D’Óxossi” (60 anos). Fundadora de uma ONG que promove os direitos sexuais e reprodutivos das mulheres negras, com destaque no cenário internacional. Conhecida nacionalmente dentro do movimento negro e do universo acadêmico.

“Maya Angelou”, quinta interlocutora, 30 anos, heterossexual, casada, é madrasta de um menino e mãe biológica de três meninos que nasceram em partos hospitalares no Sistema Único de Saúde (SUS). Maya criou um projeto que presta assistência a mães e crianças na primeira infância. Após dez anos de atuação como liderança popular no Rio de Janeiro, em 2020 foi eleita vereadora no mesmo município, e em 2024 foi reeleita e sua atuação parlamentar é centrada na potência das mães para regenerar a política e toda a sociedade.

A última entrevistada foi “Mãe Beata de Iemanjá” (44 anos, solteira). Cursou o ensino fundamental e médio sob jornadas entre o trabalho doméstico não remunerado. Foi funcionária de fábrica e autônoma, formou-se assistente social e atua como agente comunitária de saúde e em projetos do movimento negro, além de cursar mestrado.

Eu, Ariana, primeira autora deste artigo, enquanto pesquisadora, ativista e mãe, em um exercício de reflexividade próprio da pesquisa sócio-antropológica, optei por ilustrar elementos da minha história de luta, resiliência e experiência de parto, objetivando também minha posição de agente de transformação. Nascida em bairro periférico, formei-me enfermeira obstétrica em 2011 e desde então atuo em partos hospitalares no SUS e domiciliares. Durante cinco anos integrei, no Rio de Janeiro, uma equipe que ofertava parto domiciliar a um público majoritariamente composto por mulheres brancas, cisgênero, heterossexuais e de classe média. Progressivamente, compreendi que a defesa do parto humanizado, embora fundamental, estava circunscrita a um perfil social que não contemplava meus próprios atravessamentos sócio-raciais. Em resposta a essa tensão, elaborei uma proposta de cuidado orientada pela equidade racial. Em 2017 fundei o Sankofa Atendimento Gestacional, numa pesquisa sobre este projeto Araújo (2024: 98) afirma:

> O acúmulo empírico de Ariana no tocante às diferenças biopsicossocioculturais e suas estratégias para resistir a espaços marcados pela violência e pelo racismo são importantíssimas na sua construção como enfermeira negra e agente de transformação na assistência obstétrica.

O Sankofa significou uma revolução na cidade do Rio de Janeiro e alhures, pois materializa um caminho de enfrentamento ao racismo obstétrico. Essa experiência inspirou outros processos de articulação de coletivos voltados à construção e oferta de serviços de saúde com foco nas demandas da população negra.

**Violências veladas e escancaradas**

Este primeiro caminho da análise parte da ideia do corpo como terreno social conflitivo. Ao mesmo tempo em que é um símbolo explorado nas relações de poder para classificar e hierarquizar diferenças entre grupos, este também é perpassado pela subjetividade, no processo de dar sentido às nossas relações com o mundo (López, 2015). Compreendemos também que o poder só pode ser entendido num feixe de relações sociais a partir de sua dimensão histórico-espacial/temporal. Não se configura como algo isolado ou autônomo dos indivíduos e suas práticas. Na malha microcapilar das relações de poder, também se constituem as resistências tanto dos corpos singularizados quanto do corpo social e coletivo (Lima, 2018).

No cuidado perinatal, quando analisamos o corpo enquanto lócus de poder, a negação de direitos básicos, como a presença do acompanhante[1], a falta de informações e apoio durante o processo de parir, bem como xingamentos e agressões físicas evidenciados nos discursos das entrevistadas, são lidos como violência obstétrica:

> Quase todas as mulheres que eu acompanho, por serem mulheres periféricas, passam por violência obstétrica. Os relatos [...] é cada um mais triste que o outro. E por essa mulher negra, lógico que essa violência é ainda maior, né?! É muito difícil pra uma gestante que foi pra uma maternidade [...] dizer que foi bem acolhida (Mãe Beata de Iemanjá, 44 anos, assistente social).

Muitas vezes situações e procedimentos que deixam gestantes e parturientes extremamente desconfortáveis são justificados social e institucionalmente como cuidados.

Ao observarmos casos de violência obstétrica, faz-se necessário apontar as disparidades raciais que atravessam os corpos atendidos durante o ciclo gravídico puerperal, e assim explicitar os casos de racismo obstétrico. Maya Angelou mobiliza

[1] No Brasil existe a Lei Federal do Acompanhante (11.108/05) para o trabalho de parto, parto e pós-parto.

um relato assustador sobre o atendimento dispensado a uma mulher negra de sua família: “Minha madrinha queria ter filho, [...] ela perdia muito bebê. Na última perda, quando ela voltou, perguntou pro médico: ‘eu vou poder ter filho? e ele respondeu: ‘Não porque eu tirei seu útero’, foi isso.” Tal relato nos obriga a recordar um marco histórico no país, a criação da Comissão Parlamentar de Inquérito do Congresso Nacional para investigação de casos de esterilização compulsória[2] e seus desdobramentos após a mobilização de grupos de mulheres negras, dentre elas, Mãe Stella D´Oxossi.

Apesar do entendimento comum de que a família e o Estado são responsáveis por cuidar da gestante, nem sempre o tratamento e opiniões oferecidos a estas são benéficos e necessários.

A valorização da maternidade se estrutura a partir de uma lógica de controle do corpo e da sexualidade feminina, que depende de como esse corpo é visto por quem presta o cuidado. O profissional de saúde que lida diretamente com gestantes, ao não informar a necessidade real de determinados procedimentos, ou mesmo as evidências científicas que o suportam, reproduzem uma posição privilegiada que restringe a autonomia de determinados corpos.

Eu, Ariana, em 2024, aos 40 anos, decidi engravidar buscando, de forma consciente, evitar o racismo obstétrico. Planejei um parto domiciliar, organizei equipe de retaguarda, escolhi uma maternidade privada de referência, elaborei plano de parto e preparei meu companheiro para me acompanhar. Após muitas horas de trabalho de parto a cesariana, necessária, ocorreu de maneira respeitosa e eficiente. Entretanto, após a saída da equipe contratada, iniciei um quadro de dor aguda e sinais de gravidade. Ao comunicar a equipe plantonista, experimentei, pela primeira vez, a sensação de ter minha palavra desacreditada. Mesmo identificando-me como enfermeira obstétrica para legitimar minha queixa, houve resistência em acionar a obstetra plantonista, que me avaliou rápida e ineficiente; os sintomas se intensificaram até a perda de consciência. Tratava-se de choque hipovolêmico por hemorragia decorrente de atonia uterina. Despertei novamente no centro cirúrgico, sob a possibilidade de histerectomia. Após

[2] De acordo com a fundação Fernando Henrique Cardoso, entre 1992 e 1993 a CPI da esterilização observou que na ausência do Estado, o controle de natalidade era realizado por clínicas de planejamento familiar financiadas com recursos internacionais. Esse controle, conforme a CPI, ocorria via esterilização em massa das mulheres, sobretudo negras, sem o oferecimento de alternativas de contracepção reversíveis e menos danosas à saúde. Assim, em 1996 é formulada a Lei do Planejamento Familiar que estabelece o direito da mulher, do homem e dos casais a informações e meios para a concepção e contracepção.

intervenção adequada da equipe contratada, que retornou ao hospital, fui encaminhada ao CTI e submetida a transfusões sanguíneas. Reencontrei meu filho apenas oito horas após seu nascimento. Meu caso tornou-se mais um episódio de near miss materno sem visibilidade — mas que poderia ter resultado em mais uma família negra atravessada pelo luto. O racismo se manifestou na dúvida sobre minha dor, no sarcasmo velado, na suposição histórica de que corpos negros suportam mais e, por isso, podem ser negligenciados. Meu filho chegou ao mundo marcado por essa violência — e eu, mais uma vez, pela urgência de nomeá-la e enfrentá-la.

Esta experiência, além de outras descritas nesta seção, converge com a ponderação de Davis (2019) relativa às práticas de negligenciamento no cuidado perinatal entre mulheres negras, as quais respondem a visões estereotipadas que sobrepõem o marcador racial a outros como a classe e a escolaridade.

Em uma entrevista ao Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, o professor e antropólogo Kabengele Munanga (2016) afirma que o racismo no Brasil é o crime perfeito porque é uma dupla morte. Primeiro porque não vemos o carrasco, porque ele não se assume como tal. Segundo, pelo silêncio, pelo não dito, que impede que a vítima e a população tomem consciência de que o racismo existe. Então é uma morte física e também da consciência do negro.

Nós podemos tentar nos defender da violência obstétrica, que é uma clara violência de gênero, mas o racismo nos atravessa ao longo das nossas trajetórias de vida e nos diversos espaços sociais. Mãe Beata ressalta como as orientações acerca das intervenções em trabalho de parto ainda são insuficientes para garantir a proteção dos corpos durante o processo de parturição. E Mãe Stella D´Oxóssi complementa:

> São mulheres animadas pela sociedade a engravidar. Quando acontece, a possibilidade de elas levarem esse sonho, ou essa situação, até o final é negativa, né? [...] Ela está exposta a uma violência tal, a uma negligência tal, que a leve à morte, né? Então isso é um processo muito, eu diria, simbólico do que é o racismo.

Discutir o racismo obstétrico, exige, portanto, que tracemos um paralelo com o passado escravocrata e a política de Estado eugenista. A construção da nação e as teorias eugênicas estão imbricadas, e seus reflexos se preservam até a atualidade nas formas de controle médico e político (Silva; Fonseca, 2012: 243). Cumpre salientar que,

esta articulação entre passado e presente deve responder às especificidades dos contextos nacionais, seus sistemas de categorização racial, e sua consequente produção de práticas de discriminação, como apontado por Davis (2019).

O racismo estrutural é responsável por direcionar as relações de poder, desta maneira dentro da hierarquia social, os negros ainda são tratados como seres inferiores, e no atendimento em saúde a morte destes será menos impactante. Em relação ao alto índice de mortalidade materna no Brasil e as relações entre profissionais de saúde e usuários, Mãe Stella pondera que as capacitações são um recurso insuficiente e inócuo para mudar o racismo: "Se os médicos não soubessem o que estão fazendo, todas as mulheres grávidas estavam mortas, né?! O que faz com que eles não se atentem às mulheres negras da mesma forma que se atenta às brancas?"

O colonialismo dá ao mundo um novo modelo de administração que não se ampara no equilíbrio entre o "fazer viver e deixar morrer"; o colonialismo não tem mais como base a decisão sobre a vida e a morte, mas tão somente o exercício da morte, sobre as formas de ceifar a vida ou de colocá-la em permanente contato com a morte (Almeida, 2018). A isso Achile Mbembe (2018) chamará de *necropoder* e *necropolítica*. A peculiaridade do terror colonial é que ele não se dá diante de uma ameaça concreta ou uma guerra declarada.

Harriet Tubman, participava de um projeto que visava a elaboração de diretrizes nacionais para a redução da taxa de cesáreas e violências. Ela descobriu uma gestação tubária rota durante uma capacitação com membros de órgãos da obstetrícia e entidades de classe a nível nacional. Ela desmaiou durante a reunião e teve um atendimento extremamente rápido graças à presença daqueles especialistas renomados. Harriet interpreta a assistência recebida em virtude da sua posição técnica e política nas relações de poder nas quais se insere:

> Eu ia pra um treinamento da pesquisa Nascer no Brasil. Tive uma hemorragia abdominal por conta de uma gravidez tubária rota, e foi uma confusão. Fui salva pelo privilégio branco, que eu compartilhei um pouquinho das pessoas que estavam ali comigo e me salvaram. Se eu chegasse lá sozinha ou em outra maternidade eles não teriam valorizado a queixa, me mandariam de volta pra casa. Eu poderia ter morrido!

Por estes atravessamentos, podemos afirmar que a vida das mulheres negras consiste em uma série de negociações que visam conciliar as contradições que separam nossas próprias imagens internas de mulheres negras relevantes com nossa objetificação como o Outro. A dificuldade de viver duas vidas, uma para eles e uma para nós mesmas, cria uma tensão peculiar, própria da construção de autodefinições independentes em um contexto em que a condição da mulher negra permanece depreciada no cotidiano (Collins, 2019).

Quando Maya Angelou relata o parto de seu primeiro filho, compreendemos que ao mesmo tempo em que se entendia merecedora de uma assistência respeitosa, ela se sentiu impelida a usar seu corpo para reivindicar o reconhecimento da humanidade da mulher negra: "Foi um parto hospitalar humanizado, que eles falaram que nunca tinha tido naquele hospital. Eu comi chocolate, fiz um monte de coisa. Falei: 'vou ter que provar pra esse povo que é possível uma mulher, como eu, com todas as características sociais de vulnerabilidade ter um parto digno, cheio de amor e de respeito'.

Quando as mulheres negras rompem com o silenciamento que o colonialismo tenta lhes impor e decidem mudar as estruturas de um sistema que domina suas vidas e seus entornos, elas também rompem com aquilo que entendiam como normal e reestruturam-se dentro de suas necessidades e desejos. Conseguindo assim, afirmarem a si próprias o seu papel de sujeito e humano no mundo. No seguinte segmento da análise ilustramos como essa potência transformadora se materializa através do enfrentamento ao racismo obstétrico.

## Práticas e políticas de enfrentamento ao racismo obstétrico: *Agência feminina negra*

As interlocutoras compreendem a necessidade de afirmar ao mundo sua humanidade para que haja mudanças efetivas no sistema que oprime e mata a população negra. Essa empreitada foi construída gradativamente, através do resgate de sua história, da convivência com a comunidade e das múltiplas leituras e vivências em seus caminhos, solitários ou coletivos.

> Aos 18 anos eu integrava um grupo de jovens que discutiam a questão racial, no bairro Cidade de Deus. Depois, em 1984, eu vou para o IPCN (Instituto de Pesquisa das Culturas Negras) e na década de 1980 que eu me filio às organizações de mulheres negras [...] que atuam no Rio de Janeiro. Então a minha trajetória sobre me reconhecer, essa já era desde criança. Mas de tomar a questão racial como uma questão de luta, de ação política, essa vai ser já no final da adolescência (Mãe Stella D' Oxóssi, 61 anos, assistente social e ativista).
>
> Fui para faculdade de medicina assim, não vocacionada, eu só fui porque eu tinha que ir, era obrigada a estudar, e eu tive que fazer a escolha né [...] na faculdade [...] eu era parada pelo menos uma vez por semana nos corredores, por alguém perguntando o que que eu fazia ali. Eu sempre tinha que dizer: eu estudo aqui [...] mas muita gente sinalizava que era muito importante eu fazer o que eu estava fazendo [...] lembrando agora uma frase aqui que Marielle Franco[3] dizia para filha dela: 'A vida é dura bebê!' Elas estão lá segurando a onda enquanto puderem, a gente tem que seguir em frente, né?! (Tia Maria do Jongo, 57 anos, médica e ativista).

Collins (2019) ressalta a importância das mulheres negras se ouvirem umas às outras, especialmente pela importância da voz na vida delas. Por trás da máscara de conformidade imposta a estas existem há muito tempo atos de resistência organizados e anônimos. Quando combinados, esses atos individuais de resistência sugerem que elas têm uma consciência coletiva específica. Na década de 1980, momento em que Tia Maria do Jongo iniciava seus estudos em medicina, apesar das dificuldades de acesso e permanência, integrou-se ao movimento estudantil universitário. Esta experiência nos remete ao conceito de quilombismo (Nascimento, 2002), no qual a reexistência é expressa como "afirmação humana, étnica e cultural" que integra uma prática de libertação em que a população negra assume o comando da sua própria história.

As relações de poder se estabelecem a partir das interações sociais e das estruturas de dominação/subordinação que atravessam tais interações. Quando tratamos do corpo da mulher negra, obrigatoriamente faz-se necessária uma análise das avenidas identitárias que atravessam esse corpo e de que maneira é possível manter um olhar decolonial, que ao invés de hierarquizar as diferenças, as enxergue em uma intersecção que ditará o percurso das relações entre essa mulher e o mundo.

[3] Socióloga e vereadora negra na cidade do Rio de janeiro, assassinada em 14/03/2018.

Ao tomar consciência das arbitrariedades às quais estava sujeita quando ainda atuava na assistência a partos hospitalares, Harriet compreende sua potência e a importância de ocupar lugares de decisão que poderiam provocar mudanças estruturais.

> Discutíamos como não ter excesso de intervenções [...] eu queria implementar essas coisas no meu plantão (em uma maternidade pública), né?! Mas era muito difícil, sofria muito assédio. Todo serviço que tem assistência humanizada, que mudou seu modelo de cuidado tem uma enfermeira que deu a saúde dela física e mental para que aquilo acontecesse, mas que não é reconhecida [...] uma enfermeira líder que abraçou a causa, que tá como ativista. [...] Assim, eu decidi que queria trabalhar no nível Central, pela oportunidade de impactar as políticas públicas. Isso foi forjado ao longo dessa minha trajetória aí, como menina negra, muito sozinha... (Harriet Tubman, 41 anos, enfermeira obstétrica).

Harriet decidiu mudar sua trajetória profissional e direcionou seus esforços para atuar no maior órgão de regulação da saúde suplementar no Brasil, onde suas ações saíssem do âmbito de cuidado individual e tivessem maior alcance. Ela incentivou a discussão e implementação de medidas que contribuíssem para a diminuição da violência obstétrica e do racismo obstétrico. Impactou diretamente o posicionamento dos planos de saúde acerca do atendimento ao parto normal, diminuindo taxas de cesariana, principalmente no setor privado, onde os índices estavam em torno de 90% (Leal, 2014).

> Eu entrei na agência em 2006 e comecei a trabalhar com as medidas para redução de cesarianas. Construí uma carreira pra mim, consegui manter esse assunto na agenda, eu construí uma série de estratégias, obviamente que tive ajudas externas, foi o processo movido pela Carta de Princípios, pelo movimento de mulheres que obrigou a gente a tomar medidas (Harriet Tubman, 41 anos, enfermeira obstétrica).

Mulheres negras, mesmo em relações hierarquizadas, mostram-se capazes de estabelecer negociações em busca de melhoria de suas condições de vida e da comunidade com a qual se identificam. As mobilizações negras contemporâneas vêm realizando operações simbólicas de trazer a "raça" de maneiras múltiplas para a esfera pública, interferindo nas noções de unidade/homogeneidade do Estado-nação

(ancoradas em ideologias da branquitude ou da mestiçagem) (Lopez, 2015). Foi nessa chave que a saúde da população negra precisou ser construída como conceito contra as corporações da saúde, o sistema de saúde e a academia, nas palavras da Tia Maria do Jongo:

> Nós fizemos fora da universidade, foi do movimento, ganhando corpo nos anos 2000 graças a uma decisão que o movimento de mulheres negras teve de aproveitar a convocatória da Conferência Mundial de Racismo em Durban em 2001, para produzir o máximo de propostas e iniciativas de políticas públicas que fosse possível. Como era uma conferência entre os estados nacionais, os governos principalmente, eles têm que produzir respostas, né?! para esses fóruns globais, e imaginamos que ali seria uma oportunidade (Tia Maria do Jongo, 57 anos, médica e ativista).

Mãe Stella D' Oxóssi, que é contemporânea a Tia Maria do Jongo, ainda em relação à construção do campo da saúde da população negra e sua contribuição para os posteriores desdobramentos no enfrentamento ao racismo obstétrico explica:

> Dentro dessa caixinha da população, nós somos diversos, somos de gerações diferentes, de gêneros diferentes, de identidades diferentes, inserção no trabalho diferente, condições socioeconômicas diferentes. E em que pese que é o racismo que vai balizar aí todas essas ações, vai criar vantagens ou desvantagens nesse caso, mais desvantagens para nós em relação à saúde (Mãe Stella D' Oxóssi, 61 anos, assistente social e ativista).

Em sintonia com os relatos anteriores, Carneiro (2019) afirma que o movimento de mulheres negras ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimentos negro e de mulheres do país, enegrecendo, de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro. A seguir Mãe Stella D' Oxóssi amplia os modos como se formularam tais reivindicações:

> Nós aproveitamos essa onda crescente de ação nas décadas de 1970-1980 e fomos incluindo ali as demandas que as mulheres tinham e relendo esse campo do direito à saúde da mulher, levando em consideração uma experiência própria nossa, de mulheres negras.
> As mulheres que fundam a ONG iniciam uma ação, uma campanha contra a esterilização [compulsória] e, a partir daí, elas vão aprofundando a necessidade de ter uma organização que estabeleça uma relação com o que enfrentam as mulheres negras, né?

Nesse sentido, quando a CPI da esterilização concluiu em 1992 que não havia no Brasil uma política pública a nível nacional voltada para a saúde da mulher e que mulheres negras eram esterilizadas compulsoriamente, foi o movimento de mulheres como mãe Stella que contribuiu para a criação da lei do planejamento familiar.

Os contextos de ação e reflexão para determinadas questões trouxeram ganhos políticos, que foram conquistados a partir de movimentos e reivindicações pontuais que foram se amplificando. Por exemplo, Mãe Stella, ao falar sobre os atendimentos em saúde dispensados às mulheres negras, revela o movimento feito pelas mulheres negras para que na Política de Saúde da População Negra fosse incorporada a perspectiva de gênero.

> Apesar de parecer frágil essas vitórias, elas foram muito importantes. Elas podem não ter zerado a mortalidade materna, por exemplo, mas elas jogaram luz a alguma situação que praticamente se negava ou se dizia secundária em relação ao próprio problema, né? (Mãe Stella D' Oxóssi, 61 anos, assistente social e ativista).

Desta maneira, pensar a agência de uma população historicamente subalternizada e desumanizada requer capacidade de desconstruir as representações hegemônicas carregadas de estigma e discriminação, e gerar novas representações e práticas. Isto é, enxergar que nossas ações cotidianas alteram o curso da história e que nosso corpo é um corpo político que há séculos vem sendo utilizado como ferramenta para manutenção de nossas humanidades.

> A gente fala de restituição de humanidade, a gente só consegue um processo autogestionado! É buscar a nossa autonomia, a nossa emancipação, pra construir os espaços que nos foram tirados (Maya Angelou, 31 anos, criançóloga e vereadora).

Algumas práticas que sob um ponto de vista progressista poderiam parecer situações de passividade, podem na realidade ser, efetivamente, formas de agência que requerem a interpretação das relações a partir dos discursos e estruturas de subordinação que criam as condições para o seu desenvolvimento. Ao analisarmos o período de escravização, por exemplo, percebemos que a resistência envolvia ações mais sutis - como aprender a ler e escrever de forma clandestina e transmitir conhecimentos - do que apenas revoltas, fugas e sabotagens (Davis, 2016: 34).

Neste sentido, Saba Mahmood (2006) nos convida a pensar na capacidade de agência não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas. Explorando assim, modalidades de agência cujo significado e efeito não se encontram nas lógicas de subversão, mas na ressignificação de normas hegemônicas.

Ao ser interpelada sobre como é possível "resistir sendo mulher preta no Brasil", Tia Maria do Jongo reflete: "Eu não acho que a gente resiste, eu acho que a gente existe, e a reação vem do outro lado. E a gente contrapõe [...]. quando a derrota é mais profunda em diferentes níveis, é que a gente perde essa perspectiva de anunciar primeiro. É na derrota que a gente perde, eu não acho que a gente resista."

Assim, percebemos o quão é significativo para as agentes de transformação construir suas próprias narrativas, evidenciar a própria opressão, se permitir serem o que quiserem e não o esperado socialmente e ainda assim, promover mudanças estruturais. É preciso tentar mudar, incomodar-se e a partir da indignação e da recusa em aceitar papéis pré-definidos, movimentar estruturas, sejam elas da sua casa, do seu bairro, do seu trabalho ou mesmo das políticas nacionais.

> Quando você identificar, isso dentro do centro, o que é sua fragilidade, e você começar a trabalhar com ela você vai entender o outro. Agora, se você não entende e você não se permite ver o que te fragiliza, você cria uma carapaça que é o que eles chamam de couraça [...] Então você tem que conquistar seu espaço. Mas esse espaço não vai ser dado por ninguém, é você que vai tomar. (Rosa Parks, 57 anos, enfermeira obstétrica).

> Essa luta é assim, não é a expressão individual de alguém fantástico [...] É de muitas mãos. Eu vejo a minha contribuição nesse sentido de um esforço coletivo enorme, de gente que luta pelo direito à saúde e que está em vários lugares, e que pensou em formação, material, pesquisa, ação política, que não deixa o tema morrer (Mãe Stella D' Oxóssi, 61 anos, assistente social e ativista).

As histórias trazidas nesta seção dizem respeito à constituição da agência a partir da história ancestral, da indignação e principalmente a partir da capacidade de adaptação para impulsionamento da ação. Mesmo em condições inóspitas e diante de cerceamentos e sofrimentos, recusaram-se a aceitar a submissão que a história lhes conferia. O que elas representam hoje faz parte de uma construção de vida, que poderia e deveria ser mais fácil para as próximas gerações de mulheres negras. Seus corpos carregam memórias e cicatrizes de uma vida marcada por opressões, e a partir de seus movimentos, espera-se que aquelas que cheguem depois possam ser recepcionadas com menos sofrimento e mais direitos.

## Considerações finais

A análise permitiu compreender a violência obstétrica não como um fenômeno meramente circunstancial, mas como uma expressão de práticas institucionais historicamente estruturadas por desigualdades de gênero, raça e classe. O racismo estrutural pautado na colonialidade escolherá quais mulheres merecem cuidados em saúde e quais merecem ser negligenciadas, ao cruzarmos tal debate com a noção de violência obstétrica, evidencia-se que as experiências de mulheres negras no ciclo gravídico-puerperal em geral serão mais danosas e socialmente preocupantes haja vista as diversas expressões do racismo na vida dessas mulheres. Buscamos, pois, dar voz a agentes de transformação no processo de construção da identidade e do corpo da mulher negra "humanizável". Entendemos ser esta prática fundamental para continuar exigindo avanços de um sistema que ainda reproduz o racismo estrutural.

A reprodução da ideia de inferioridade, não humanidade e tolerância à dor, influenciam diretamente o tipo de assistência em saúde prestada às mulheres negras durante o ciclo gravídico puerperal. À esta, pensada ainda como "peça dispensável", é

ofertado, portanto, o tratamento que se construiu a partir da lógica de hierarquia das diferenças entre corpos.

As histórias de vida analisadas ilustram como dentre as estratégias de enfrentamento às opressões sofridas, a elaboração de ferramentas conceituais e políticas, como o *racismo institucional* (Góes, 2025) e a *justiça reprodutiva* (Ross, 2017), permitiram nomear nossas experiências, interpretá-las e posteriormente transformá-las para a melhoria das condições de vida e existência da população negra.

A partir disto, ensaiamos a categoria *agência feminina negra*, buscando visibilizar suas subjetividades e necessidades e ao mesmo tempo compreender quais estratégias e elementos foram utilizados por mulheres consideradas agentes de transformação. Esta categoria nos permitiu analisar o estabelecimento de prioridades em negociações cotidianas do indivíduo atravessado por diferentes avenidas identitárias, dentre as quais destacamos a raça e o gênero. Também se mostrou útil para compreender a encruzilhada de violências destinadas às mulheres negras na assistência à gestação e parto, bem como para dilucidar o processo de luta pela re-humanização do corpo feminino negro no cuidado perinatal.

Ao identificarmos como a produção conceitual e política protagonizada por mulheres negras tem sido fundamental para a consolidação de marcos estruturantes voltados à equidade racial em saúde, e em especial de enfrentamento ao racismo obstétrico, compreendemos que este tipo de agência envolve uma capacidade de negociação constante, que influencia a posição da mulher negra no mundo na produção de mudanças em uma esfera micro ou macrossocial.

Com base nas reflexões de Díaz-Benítez (2020) acerca das práticas feministas, a categoria em questão é informada pelo espectro mais amplo das múltiplas expressões da agência coletiva e dos contrapontos trazidos pelas mulheres negras em resposta às propostas do feminismo hegemônico.

O que marca a nossa agência frente ao racismo obstétrico é a nossa capacidade de ação, utilizando as ferramentas que construímos ao longo de nossas experiências pessoais, coletivas e ancestrais. Como agentes de transformação resistimos, agimos, lutamos e flexibilizamos perante a "negligência, violação e exploração" de modo muito próximo às "Radical Birth Workers" (Davis, 2019).

Molefi Kete Asante (2014: 52) afirma que a libertação mental é o caminho escolhido contra a herança colonizadora. Na atualidade, mulheres negras ao

emanciparem suas mentes da escravização pós-colonial, anunciam ao mundo que se entendem humanas, no mais amplo aspecto de direito à liberdade de ser quem é, ao mesmo tempo em que potencializa as que ainda não o sabem “SER”.

Conquistada a partir da convicção de sua existência, a agência feminina negra trata, portanto, de uma rede de negociações pelo direito a habitar o lugar da humanidade. Sejam esses lugares físicos ou sociais, sem que isso cause estranheza, repulsa, comoção ou mesmo retaliação. O direito à existência e não só à resistência, as mantém firmes no propósito Ubuntu, em que “nós fazemos por nós”, ao mesmo tempo em que passam o bastão aos próximos, para que sigam melhor estruturados na continuidade de sua ancestralidade.

Distinto de outros países da região como México e Venezuela, no contexto brasileiro da violência obstétrica está longe de ser reconhecida como uma forma de violência de gênero tanto no âmbito jurídico quanto no plano do corporativismo médico. O Conselho Federal de Medicina em seu parecer nº 32 de 2018 classificou o uso da expressão "violência obstétrica" como pejorativa e inadequada, além de considerá-la uma "agressão" à medicina e à especialidade de ginecologia/obstetrícia. Ainda em 2026 a posição do CFM continua sendo a mesma: negação do termo violência obstétrica, processo que resulta da articulação entre corporativismo e alinhamento político com setores conservadores (Flores; Ferreira, 2023).

A partir do anteriormente dito, somado à premissa de Munanga (2016), que reitera o racismo como o ‘crime perfeito’, compreendemos que possivelmente o racismo obstétrico se configure como uma negação dupla por parte do setor médico.

Dentro deste sistema hierarquizador, a agência feminina negra trata das ações que não se restringem à adaptação às estruturas existentes, mas a produzir deslocamentos e tensionamentos capazes de transformar, em diferentes escalas, os microssistemas e macrossistemas que organizam suas condições de existência. Almejamos, portanto, que o encontro com tais elaborações permitam, que as mulheres negras possam reconhecer-se cada vez mais como sujeitos políticos, reagir à lógica que as oprime e gerar transformações políticas e sociais em prol da democracia social, econômica, cultural e racial.

**Referências**

ALMEIDA, S. *O que é racismo estrutural*. 1. ed. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARAÚJO, J. T. G. F. *Doular mulheres negras*: *uma análise das práticas de cuidado e testemunho das violências através das experiências de doulas negras atuantes no projeto Sankofa Atendimento Gestacional. 2024*. 209 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

ASANTE, M. K. *Afrocentricidade*: *a teoria da mudança social*. 1. ed. [S.l.]: Afrocentricity International, 2014.

BRANDÃO, E.; LOWENKRON, L.; CARNEIRO, R. *Justiça reprodutiva*: *desafios interseccionais na saúde coletiva*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2025. p. 17-39.

BRASIL. Ministério da Igualdade Racial. *Hub Igualdade Racial*. Disponível em: https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/composicao/secretaria-de-gestao-do-sistema-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/diretoria-de-avaliacao-monitoramento-e-gestao-da-informacao/hub-igualdade-racial/populacao. Acesso em: 17 mar. 2026.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra*. Brasília: Ministério da Saúde, 2007.

CARNEIRO, S. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

COLLINS, P. H. *Pensamento feminista negro*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, J. B.; TORRES, N. M.; GROSFOGUEL, R. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

CRENSHAW, K. W. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Estudos Feministas, [s. l.], v. 10, p. 171-188, 2002.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, D. A. *Reproductive injustice*: *racism, pregnancy, and premature birt*h. New York: New York University Press, 2019.

DÍAZ-BENÍTEZ, M. E. *Muros e pontes no horizonte da prática feminista: uma reflexão*. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

DINIZ, S. G. *et al*. *Violência obstétrica como questão para a saúde pública no Brasil: origens, definições, tipologia, impactos sobre a saúde materna e propostas para sua prevenção.* Journal of Human Growth and Development, [s. l.], v. 25, n. 3, p. 376-377, 2015.

FLORES, C. A.; FERREIRA, E. D. *A guerra contra uma expressão linguística: chega de 'violência obstétrica'*. L&S Cadernos de Linguagem e Sociedade, [s. l.], v. 24, p. 160-178, 2023.

FUNDAÇÃO FERNANDO HENRIQUE CARDOSO. *Lei do planejamento familiar*. Linha do tempo: direito das mulheres. Disponível em: https://fundacaofhc.org.br/linhasdotempo/lei-do-planejamento-familiar/. Acesso em: 17 mar. 2026.

GOES, E. F. *Discriminação interseccional: racismo institucional e violência obstétrica*. *In*: BASTOS, A. C. S.; PONTES, V. V. (Org.). Nascer não é igual para todas as pessoas. Salvador: EdUFBA, 2020. p. 11-503.

GOES, E. F. *Política dos corpos, (in)justiça reprodutiva e o sistema moderno colonial de gênero*. *In*: BRANDÃO, E.; LOWENKRON, L.; CARNEIRO, R. Justiça reprodutiva: desafios interseccionais na saúde coletiva. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2025. p. 41-58.

LEAL, M. C. *Nascer no Brasil*: *inquérito nacional sobre parto e nascimento: sumário executivo temátic*o. 2014. Disponível em: http://www.ensp.fiocruz.br/portal-ensp/informe/site/arquivos/anexos/nascerweb.pdf. Acesso em: 17 mar. 2026.

LEAL, M. C. *et al*. *A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil*. Cadernos de Saúde Pública, [s. l.], v. 33, supl. 1, 2017. DOI: https://doi.org/10.1590/0102-311X00078816.

LIMA, F. *Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe*. Arquivos Brasileiros de Psicologia, [s. l.], v. 70, ed. especial, p. 20-33, 2018.

LOPEZ, L. C. O *corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas*. Horizontes Antropológicos, [s. l.], v. 21, n. 43, p. 301-330, 2015.

MAHMOOD, S. *Agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito*. Etnográfica, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MARCIANIK, G.; MATTOS, A. *'Mais branca que eu?': uma análise interseccional da branquitude nos feminismos*. Revista Estudos Feministas, [s. l.], v. 29, n. 1, e61749, 2021. DOI: https://doi.org/10.1590/1806-9584-2021v29n161749.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. 1. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MIGUEL, S. *"Racismo é dupla morte", diz Kabengele Munanga*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 2016. Disponível em: https://www.iea.usp.br/noticias/racismo-causa-dupla-morte-munanga. Acesso em: 17 mar. 2026.

NASCIMENTO, A. *O quilombismo*. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Rio de Janeiro: OR Editor, 2002.

PORTO, A. *O sistema de saúde do escravo no Brasil do século XIX: doenças, instituições e práticas terapêuticas*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, 2006. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-59702006000400013.

ROSS, L. *Reproductive justice as intersectional feminist activism*. Souls, [s. l.], v. 19, p. 286-314, 2017.

SANTOS, A. S. R. *Do corpo colonizado ao corpo humanizado*: *trajetórias e percepções acerca do cuidado perinatal e a agência feminina negra*. 2020. 124 f. Dissertação

(Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SCHUCMAN, L. V.; MARTINS, H. V. *A psicologia e o discurso racial sobre o negro: do objeto da ciência ao sujeito político.* Psicologia: Ciência e Profissão, [s. l.], v. 37, p. 172-185, 2017.

SILVA, A. P. *et al*. *"Conte-me sua história": reflexões sobre o método de História de Vida.* Mosaico: Estudos em Psicologia, [s. l.], v. 1, n. 1, 2007.

SILVA, E. G.; FONSECA, A. B. C. *A construção da raça nacional: estratégias eugênicas em torno do corpo da mulher.* In: Saúde da população negra. [S.l.]: DP et alii / ABPN, 2012.

# Mãe Baixinha de Oxum: memória e trajetória na expansão transnacional do Santo Daime e Umbanda

*Mother Baixinha of Oxum: memory and trajectory in the transnational expansion of Santo Daime and Umbanda*

**Cleris Renata Gomes Golzio**
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
Clerisgolzio@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-5474-1053

*Recebido em: 1 de abril de 2026*
*Aceito em: 10 de agosto de 2026*

**Resumo:**

O presente artigo tem como objetivo analisar a trajetória de Mãe Baixinha de Oxum como experiência feminina de liderança religiosa e como enunciação política da memória no processo de expansão transnacional do Santo Daime, bem como compreender de que modo sua atuação contribuiu para a articulação simbólica e ritual com a Umbanda e para a formação de práticas de resistência e continuidade cultural. Inserido no campo interdisciplinar da Memória Social, o estudo mobiliza os conceitos de memória social, subjetividade narrativa, resistência simbólica e sincretismo religioso para compreender o papel da liderança feminina na produção de narrativas, rituais e práticas religiosas. A pesquisa adota abordagem qualitativa e interpretativa, fundamentada em revisão bibliográfica, etnografia participante e análise narrativa de memórias e práticas rituais. Como resultados, demonstra-se que sua atuação favoreceu a consolidação de uma aliança ritual e a formação de um arquivo vivo, sustentado por narrativas orais, rituais e performances corporais, compreendidos como práticas de resistência histórica e preservação da memória coletiva.

**Palavras-chave:** Memória Social. Liderança Feminina. Santo Daime. Umbanda.

**Abstract:**

This article analyzes the trajectory of Mãe Baixinha of Oxum as an experience of female religious leadership and as a political enunciation of memory in the transnational expansion of Santo Daime. It also examines how her work contributed to symbolic and ritual articulation with Umbanda and to practices of resistance and cultural continuity. Situated within the interdisciplinary field of Social Memory, the study draws on the concepts of social memory, narrative subjectivity, symbolic resistance, and religious syncretism to examine the role of female leadership in the production of narratives, rituals, and religious practices. The research adopts a qualitative and interpretive approach based on bibliographic review, participant ethnography, and narrative analysis of memories and ritual practices. The results indicate that her work fostered the consolidation of a ritual alliance and the formation of a living archive sustained by oral narratives, rituals, and bodily performances understood as practices of historical resistance and preservation of collective memory.

**Keywords**: Social Memory. Female Leadership. Santo Daime. Umbanda.

## Introdução

A trajetória de Mãe Baixinha de Oxum inscreve-se no campo das memórias coletivas como experiência feminina que articula religiosidade, subjetividade e resistência cultural. Mais do que uma liderança espiritual, sua atuação pode ser compreendida como forma de enunciação política da memória, capaz de reorganizar temporalidades, produzir continuidade simbólica e sustentar processos de transmissão cultural e religiosa para além dos limites geográficos do Brasil. O tema deste artigo situa-se, portanto, na interface entre memória social, religião e gênero, tomando a trajetória de Mãe Baixinha como objeto de análise para compreender as relações entre memória, liderança feminina, expansão transnacional do Santo Daime e articulação ritual com a Umbanda.

O problema central que orienta este estudo consiste em compreender como a memória, quando performatizada por uma mulher em posição de autoridade religiosa, transforma-se em prática política e gesto de resistência histórica diante dos processos de silenciamento das religiões afro-brasileiras e das lideranças espirituais femininas. Parte-se da hipótese de que a atuação de Mãe Baixinha de Oxum não se limita ao campo religioso, mas constitui uma prática de enunciação política da memória, na qual rituais, narrativas orais, cânticos e performances corporais funcionam como dispositivos de memória cultural e formas de resistência simbólica, contribuindo para a consolidação de redes de continuidade religiosa e cultural em contextos transnacionais.

O objetivo geral do artigo é analisar a trajetória de Mãe Baixinha de Oxum como experiência feminina de liderança religiosa e como enunciação política da memória no processo de expansão transnacional do Santo Daime e de sua articulação com a Umbanda. Como objetivos específicos, busca-se compreender: (1) como sua atuação contribuiu para a articulação simbólica e ritual entre Santo Daime e Umbanda; (2) como rituais, narrativas e práticas espirituais podem ser compreendidos como dispositivos de memória social; e (3) como a liderança feminina se configura como forma de produção de subjetividade, autoridade religiosa e resistência cultural.

O referencial teórico fundamenta-se, inicialmente, no conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs (2003), para quem a memória é socialmente estruturada e construída a partir dos quadros sociais de pertencimento, como família, religião e

comunidade. Nessa perspectiva, a memória deixa de ser compreendida como fenômeno puramente individual e passa a ser entendida como construção coletiva mediada por narrativas, linguagens e práticas sociais. Em diálogo com essa abordagem, os estudos de Beatriz Sarlo (2007) e Leonor Arfuch (2010) contribuem para pensar a memória como narrativa, testemunho e produção de subjetividade, permitindo compreender práticas rituais e narrativas espirituais como formas de rememoração, resistência simbólica e construção de identidades. A discussão também se insere no campo da memória cultural, no qual rituais, cânticos, gestos e objetos litúrgicos podem atuar como suportes de memória e formas culturais de transmissão entre gerações e territórios (Assmann, 2011).

Do ponto de vista metodológico, o estudo adota abordagem qualitativa, de natureza interpretativa, situada no campo interdisciplinar da Memória Social, em diálogo com a antropologia e os estudos da religião. A pesquisa baseia-se em revisão bibliográfica, etnografia participante e análise narrativa. A revisão bibliográfica concentra-se em autores dos campos da memória social, narrativa, subjetividade e religião, que fornecem as categorias teóricas de análise. A etnografia participante constitui procedimento metodológico central, permitindo a observação direta de rituais, práticas espirituais, cânticos, performances corporais e formas de transmissão de memória no cotidiano religioso. A análise narrativa toma a trajetória de vida, os relatos orais, os testemunhos e as memórias compartilhadas como documentos de memória social, compreendendo-os como arquivos vivos que atravessam fronteiras geográficas, geracionais e culturais.

Nesse contexto, a trajetória espiritual de Mãe Baixinha configura-se como narrativa que ultrapassa os limites do biográfico individual, tornando-se parte de um arquivo coletivo, transgeracional e transnacional de memória viva. Sua atuação como líder religiosa, ialorixá e articuladora entre Santo Daime e Umbanda evidencia a capacidade de construir pontes simbólicas e rituais entre tradições religiosas distintas, contribuindo para a ampliação do alcance espiritual e cultural dessas práticas. Sua atuação mobiliza elementos materiais e simbólicos — como cânticos, objetos litúrgicos, mitos, arquétipos e narrativas orais — que a inscrevem como agente da memória e protagonista de processos de continuidade cultural.

A análise insere-se, portanto, no campo interdisciplinar dos estudos da memória, da religião e de gênero, buscando compreender de que maneira a memória subjetiva se converte em memória social e sustenta a transmissão de práticas rituais, narrativas orais e valores éticos que ultrapassam fronteiras nacionais e culturais. O artigo organiza-se em três seções de desenvolvimento: a primeira apresenta o percurso histórico do Santo Daime e a atuação de Mãe Baixinha como articuladora entre Santo Daime e Umbanda; a segunda discute a memória como resistência e a expansão transnacional do Santo Daime; e a terceira analisa as relações entre memória, gênero, liderança religiosa e subjetividade feminina. Ao final, as considerações finais retomam a relevância de sua trajetória como memória viva e arquivo transnacional de resistência cultural e espiritual.

## Percurso histórico, sincretismo e negociação simbólica

A aproximação do Santo Daime com a Umbanda, mediada pela atuação de Mãe Baixinha, deve ser compreendida como processo dinâmico de sincretismo religioso. Longe de significar uma fusão harmônica, o sincretismo constitui campo de negociação simbólica, rearranjo de hierarquias e reconfiguração de legitimidades espirituais. A fundação da Tenda Espírita Flor da Montanha, em Lumiar, Nova Friburgo (RJ), consolidou esse espaço híbrido como lugar de memória e laboratório de integração ritual. A reflexão desenvolvida nesta seção aprofunda os desdobramentos históricos, simbólicos e políticos do tema, articulando teoria e análise crítica.

A Umbanda e o Santo Daime, religiões constituídas no início do século XX, compartilham a incorporação de diferentes matrizes culturais e religiosas ao longo de seus processos de formação. No caso da Umbanda, há diferentes interpretações sobre sua origem. Uma narrativa bastante difundida situa um marco fundador em 15 de novembro de 1908, no Rio de Janeiro, quando o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria se manifestado por meio do jovem médium Zélio de Moraes em uma sessão kardecista (Golzio, 2025). Segundo Giumbelli (2012), essa narrativa de origem associa a manifestação do Caboclo à defesa de entidades cuja presença era deslegitimada naquele ambiente religioso.

Essa narrativa fundacional, contudo, não esgota o debate historiográfico sobre a constituição da Umbanda e deve ser compreendida em diálogo com outras interpretações sobre as transformações sociais e religiosas do período.

Outro conjunto de pesquisadores relaciona o surgimento da Umbanda às transformações ocorridas na sociedade brasileira entre o final do século XIX e o início do século XX, como a Abolição da Escravatura, a Proclamação da República e o processo de integração dos ex-escravizados a uma sociedade urbana e de classes em formação. De acordo com Ortiz (1999), a Umbanda pode ser compreendida no contexto dessas transformações e de um processo sincrético marcado por influências africanas, europeias e indígenas.

O Santo Daime emerge no contexto amazônico do século XX, articulando matrizes indígenas, cristãs e afro-brasileiras. Integra, ao lado da Barquinha e da União do Vegetal (UDV), o conjunto das chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras (Labate; Araújo, 2009). Originário da floresta amazônica, o Santo Daime estruturou-se na década de 1930 a partir da trajetória do maranhense Raimundo Irineu Serra.

O culto do Santo Daime formou-se a partir de uma diversidade de elementos culturais, entre os quais o catolicismo popular brasileiro, a espiritualidade indígena, o esoterismo europeu e religiosidades afro-brasileiras. Em suas cerimônias, utiliza-se a ayahuasca, bebida de origem amazônica há muito empregada por povos originários da região e dos Andes. Sua preparação combina, em geral, o cipó *Banisteriopsis caapi*, denominado “jagube”, e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*, chamadas pelos daimistas de “rainha”, podendo incluir outras plantas. O termo ayahuasca deriva do quéchua: “aya” pode remeter a pessoa morta, alma ou espírito, enquanto “waska” significa corda, liana ou cipó; daí traduções como “cipó dos espíritos” ou “cipó dos mortos” (Labate, 2004).

Segundo Moreira e MacRae (2011), Raimundo Irineu Serra, homem negro e neto de pessoas escravizadas, nasceu no Maranhão em 1890 e chegou ao território do Acre em 1912. Ali entrou em contato com a ayahuasca, bebida que se tornou parte fundamental de sua trajetória. A partir de experiências e instruções espirituais, Mestre Irineu ressignificou seu uso e, na década de 1930, estruturou a religião que se tornaria conhecida como Santo Daime.

Após o falecimento do fundador, em 1971, o núcleo religioso se dividiu e novas lideranças surgiram, promovendo a continuidade dos trabalhos espirituais e a criação de novas sedes, inicialmente em Rio Branco. Entre essas lideranças destacou-se Sebastião Mota de Melo, que, com sua família e seguidores, abriu uma nova igreja na comunidade conhecida como Colônia Cinco Mil, nos arredores de Rio Branco. Posteriormente, fundou o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS).

Na década de 1980, o Santo Daime expandiu-se para diversas regiões do Brasil e do mundo sob a liderança de Padrinho Sebastião. Com a expansão para o Sudeste e a visita de Padrinho Sebastião às igrejas[1] que se formavam no Rio de Janeiro, Mãe Baixinha participou novamente de um ritual, ocasião em que o conheceu e a partir da qual se estabeleceu uma relação de proximidade e amizade. De acordo com Guimarães (1992), posteriormente realizou-se uma gira[2] em Lumiar (RJ), com a presença de Padrinho Sebastião, na qual foi firmada uma aliança entre a Umbanda e o Santo Daime a pedido do Caboclo Tupinambá, guia e mestre de Mãe Baixinha. Nessa ocasião, a entidade orientou a criação de uma casa destinada ao estudo conjunto do Daime e da Umbanda, de modo que os filhos da Umbanda aprendessem à luz do Daime e os filhos da doutrina desenvolvessem também o trabalho com caboclos e demais guias da Umbanda.

Com seu falecimento, em novembro de 2014, Mãe Baixinha de Oxum deixou um legado relevante para a congregação que fundou, sobretudo no campo da cura, dos projetos de assistência social e dos trabalhos espirituais, que incluíam tratamentos, ritos, receitas, remédios e aconselhamentos. Essas práticas repercutem não apenas na comunidade Flor da Montanha, mas também no entorno de Lumiar. Seu legado tornou-se referência para outras casas do Santo Daime, no Brasil e no exterior, e também para centros de Umbanda que passaram a incorporar o sacramento[3] em seus

[1] O Santo Daime adota o termo "igreja" desde seu registro oficial como religião, sob a denominação Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal.

[2] "Gira" é a denominação usual do culto na Umbanda. Ocorre nas casas de Umbanda e reúne orações, cânticos e invocação de entidades que se manifestam por meio dos médiuns.

[3] A ayahuasca é considerada por muitos adeptos do Santo Daime um sacramento, em aproximação simbólica com o sacramento eucarístico cristão (Oliveira, 2007).

trabalhos mediúnicos. Entre as diferentes denominações atribuídas a essa composição ritual, encontra-se o termo "Umbandaime"[4].

## Memória como resistência e expansão transnacional do Santo Daime e o lugar de Mãe Baixinha

No contexto das religiões afro-brasileiras, historicamente marcadas por perseguições e estigmatizações, a memória pode operar como resistência ao apagamento. Na trajetória de Mãe Baixinha, a experiência individual converte-se em patrimônio coletivo, reafirmando saberes tradicionais como formas legítimas de conhecimento. A expansão do Santo Daime para a Europa e os Estados Unidos oferece, nesse sentido, uma chave para pensar a circulação transnacional dessas memórias e práticas espirituais.

Nesse processo, a liderança feminina de Mãe Baixinha assume papel central. Sua trajetória evidencia como a memória pode ser construída a partir da experiência vivida, da oralidade, dos rituais e das práticas espirituais, reafirmando saberes tradicionais como formas legítimas de conhecimento e modos de produção de história. A memória, nesse caso, não se limita ao relato biográfico, mas se manifesta como memória incorporada, vivida e performada no corpo, na voz, na música e na ritualidade.

O deslocamento do Santo Daime para antigos centros colonizadores produz uma inversão simbólica significativa: saberes religiosos originados na floresta amazônica e marcados pela presença de matrizes indígenas e afro-brasileiras passam a circular e a se estabelecer em territórios historicamente associados ao poder colonial. Esse movimento não se reduz à expansão religiosa, mas pode ser interpretado como circulação de memórias, cosmologias e epistemologias do Sul global para o Norte global, reconfigurando geografias do sagrado.

Nesse contexto, a memória espiritual mobilizada por Mãe Baixinha pode ser compreendida como prática de mediação cultural e histórica, capaz de reinscrever narrativas de reconciliação, continuidade e pertencimento. A internacionalização da doutrina, portanto, não representa apenas um processo de difusão religiosa, mas também

[4] Sobre a noção de "Umbandaime" e a aliança ritual entre Santo Daime e Umbanda, ver Greganich (2011).

a produção de redes transnacionais de sentido nas quais memória, espiritualidade e história se articulam.

**Expansão internacional do Santo Daime e o lugar de Mãe Baixinha**

A partir da década de 1980, o Santo Daime iniciou um processo de expansão para as regiões Sudeste, Centro-Oeste e Sul do Brasil, ao mesmo tempo que avançou em sua internacionalização, atravessando o Atlântico e estabelecendo-se em países europeus, especialmente nos Países Baixos, e, posteriormente, nos Estados Unidos. Esse movimento foi acompanhado por debates jurídicos, tensões culturais e adaptações litúrgicas que colocaram à prova a resiliência e a flexibilidade da doutrina.

No movimento diaspórico das religiões brasileiras para diferentes países (Rocha; Vásquez, 2013), o Santo Daime destaca-se pela capacidade de adaptar-se a distintos contextos culturais e religiosos e por manter o uso sacramental de uma bebida psicoativa como elemento central de sua prática espiritual. Nesse cenário, destacaram-se lideranças e articuladores como Lúcio Mortimer, Paulo Roberto Souza e Silva e Alex Polari de Alverga, paraibano radicado no Rio de Janeiro e ex-preso político. Juntamente com figuras como o jornalista Nilton Caparelli, esses agentes tiveram papel relevante no processo de expansão e internacionalização do CEFLURIS.

Somente em 1989 ocorreu, de forma mais organizada, um encontro entre lideranças daimistas e pessoas interessadas em participar de rituais na Europa, abrindo caminho para iniciativas de implantação de agrupamentos do Santo Daime em território europeu.

Em janeiro de 1990, após a morte de Padrinho Sebastião Mota de Melo, Alex Polari de Alverga concedeu entrevista à revista norte-americana *Shaman's Drum*, publicada com o título *The Santo Daime Doctrine*. Segundo Groisman (2000), a publicação circulou entre integrantes de um grupo de holandeses, ex-participantes do movimento de Osho e liderados por Hans Bogers, contribuindo para a consolidação do interesse pelo Santo Daime nos Países Baixos.

Em setembro de 1993, ocorreram, em Amsterdã, sessões coordenadas por daimistas brasileiros que atraíram numerosos participantes. Os anos de 1993 e 1994

marcaram a consolidação de duas igrejas nos Países Baixos: Céu dos Ventos, dirigida por Hans Bogers, e Céu de Santa Maria, em Amsterdã, dirigida por Geraldine. Ambas passaram a organizar rituais segundo o calendário oficial de trabalhos espirituais do CEFLURIS. Em 1995, foi criada outra igreja, denominada Luz da Floresta, por iniciativa de um brasileiro conhecido como Veríssimo, músico e morador do Céu do Mapiá. Segundo Groisman (2000), em 1998 havia três agrupamentos do Santo Daime no país, constituídos de maneiras distintas.

Em suas viagens ao Brasil, Hans Bogers conheceu Mãe Baixinha e tornou-se filho de Tupinambá, guia-mestre de Mãe Baixinha na Umbanda. A partir desse contato, iniciou estudos na Umbanda e passou a articular e difundir as duas linhas em seu país de origem. Na Flor da Montanha, em Lumiar (RJ), ingressou na Umbanda, vestiu a roupa branca ritual — "patacou" — e realizou o *bori*[5] com Mãe Baixinha. Em 1998, convidou-a a visitar os Países Baixos para aprofundar os estudos dos integrantes da igreja Céu dos Ventos, em Dem Haag. Além de Mãe Baixinha e de seu então esposo, Marcelo Bernardes, participaram da comitiva Alex Polari, Maria Alice, Clara, Júlia, Joana, Iracema, Norberto, Osvaldo e Lise, sendo os três últimos residentes nos Países Baixos.

Segundo Lírio (2011), durante a visita de Mãe Baixinha aos Países Baixos, muitas pessoas receberam atendimentos individuais e coletivos. Nos relatos sobre esses encontros, o Caboclo Tupinambá, entidade-guia de Mãe Baixinha, teria transmitido mensagens interpretadas pelos participantes como referências a um passado comum entre europeus e povos indígenas e à interferência europeia na vida dos povos originários do Brasil. Nessa narrativa espiritual, o perdão ocupou lugar central nos trabalhos realizados.

Ao final da visita, as mensagens atribuídas ao Caboclo Tupinambá incentivaram a continuidade dos trabalhos que articulavam as linhas do Daime e da Umbanda (Lírio, 2011).

Nos Estados Unidos, Mãe Baixinha e o Caboclo Tupinambá também tiveram importância na transmissão de ensinamentos relacionados ao desenvolvimento

[5] Bori, da combinação dos termos iorubás bó (oferenda) e ori (cabeça), designa um ritual de oferenda à cabeça e uma etapa iniciática em tradições de matriz africana. Para a descrição consultada, ver O Candomblé (2008).

mediúnico nas linhas da Umbanda e do Santo Daime. Em Ashland, no estado do Oregon, ao lado do dirigente da igreja, Jonathan Goldman, Mãe Baixinha realizou giras, trabalhos de cura e hinários. Segundo Lírio (2011), essas atividades reuniram participantes de diferentes estados norte-americanos, além de pessoas vindas do México e do Canadá. Sua aproximação com Jonathan ocorreu no final da década de 1980, na comunidade de Visconde de Mauá (RJ), por intermédio do médico José Rosa, que lhe apresentou o Santo Daime e um trabalho terapêutico clínico. Posteriormente, Jonathan passou a desenvolver práticas nessa linha em grupos nos Estados Unidos e, em parceria com Mãe Baixinha, também em encontros realizados durante suas visitas ao Brasil e nas viagens dela aos Estados Unidos.

Nesse cenário, a herança espiritual de Mãe Baixinha contribuiu para a manutenção de uma linha de continuidade: sua forma de conduzir rituais, sua perspectiva de integração simbólica e sua autoridade feminina ajudaram a legitimar a presença daimista no exterior. A memória de seus cânticos, sua força de liderança e o *ethos* da comunidade Flor da Montanha tornaram-se referências para comunidades que buscavam no Daime um espaço de pertencimento e espiritualidade. Seu legado passou a operar como memória viva, transmitida por discípulos, rituais e narrativas. Nesse processo, sua subjetividade transformou-se em arquivo coletivo, sustentando a expansão sem ruptura com a tradição.

A análise da expansão transnacional do Santo Daime e da atuação de Mãe Baixinha nesse processo permite compreender que não se tratou apenas de um deslocamento geográfico da doutrina, mas também de circulação de memórias, narrativas e formas de autoridade espiritual. Nesse sentido, a internacionalização do Daime não pode ser explicada apenas por fatores institucionais ou históricos, mas exige uma leitura que considere a memória como prática social, a subjetividade como força política e o gênero como categoria relevante para compreender a emergência de novas formas de liderança religiosa. É a partir dessas dimensões — memória, subjetividade e liderança feminina — que se torna possível interpretar de maneira mais profunda o lugar de Mãe Baixinha na história do Santo Daime e nas redes transnacionais de espiritualidade.

**Memória, gênero, liderança religiosa e a força da subjetividade feminina como chaves de leitura**

A emergência de Mãe Baixinha como liderança espiritual tensiona estruturas religiosas historicamente masculinizadas e permite compreender sua trajetória não apenas como experiência individual, mas como fenômeno social, simbólico e político. Sua atuação reafirma o protagonismo feminino nas tradições afro-brasileiras e inscreve a subjetividade feminina como matriz legítima de autoridade religiosa. Nesse sentido, sua trajetória não pode ser interpretada apenas como biografia, mas como processo de construção de memória coletiva, produção de subjetividade e transformação das formas de liderança no campo religioso.

A análise de sua trajetória torna-se possível à luz das reflexões sobre memória social e subjetividade. A memória social, entendida como processo coletivo construído por meio de narrativas, instituições e práticas culturais, permite compreender como sua figura se inscreveu em um arquivo coletivo que ultrapassa o espaço local e se projeta em redes transnacionais de espiritualidade. Ao mesmo tempo, sua subjetividade, marcada pela experiência como mulher, médium, ialorixá e líder religiosa, reconfigura o entendimento sobre o papel das lideranças no Santo Daime, mostrando que a autoridade espiritual não se constrói apenas por hierarquias institucionais, mas também por reconhecimento simbólico, cuidado comunitário e transmissão de saberes.

Nesse ponto, a reflexão de Beatriz Sarlo (2007) contribui para compreender que a memória não é apenas evocação afetiva do passado, mas prática ética e forma de responsabilidade diante do tempo. O risco de uma rememoração meramente nostálgica, segundo a autora, é neutralizar conflitos e violências do passado, transformando a memória em celebração despolitizada. No caso de Mãe Baixinha, sua memória não opera apenas como nostalgia, mas como intervenção no presente. Ao afirmar a célebre frase que costumava pronunciar — "Não tem lá nem aqui" —, ela desestabiliza a ideia de tempo linear e propõe outra lógica temporal, na qual passado e presente coexistem no plano espiritual e comunitário. Sua memória não é apenas arquivo do que passou, mas força que organiza o presente, orienta práticas e sustenta a continuidade da comunidade. Trata-se de uma memória que não apenas recorda, mas convoca, organiza e produz pertencimento.

Se a memória implica responsabilidade e intervenção no presente, ela também envolve um sujeito que recorda, narra e transmite. Nesse sentido, a discussão sobre memória social conduz ao campo da subjetividade, pois toda memória é mediada por experiências individuais que se transformam em narrativas compartilhadas. As reflexões de Leonor Arfuch (2010) sobre as narrativas de si ajudam a compreender a trajetória de Mãe Baixinha não apenas como sequência de acontecimentos biográficos, mas como processo de subjetivação e construção narrativa.

Segundo Arfuch (2010), as narrativas de si não se reduzem à autobiografia formal, mas abrangem práticas discursivas, simbólicas e performáticas por meio das quais o sujeito se apresenta ao mundo e constrói sentidos para a própria trajetória. No contexto das religiões afro-brasileiras, marcadas pela oralidade, pela performance ritual, pelo canto, pela dança e pelo uso de objetos simbólicos, as narrativas de si não se organizam apenas em textos escritos, mas também em práticas rituais e corporais que funcionam como dispositivos de memória e enunciação identitária. Assim, a trajetória de Mãe Baixinha é narrada não apenas por relatos, mas também por seus cânticos, rituais, roupas, gestos e modos de conduzir a comunidade. Sua subjetividade, portanto, não se separa da coletividade, mas se constrói na relação com os outros, transformando experiência pessoal em referência coletiva e memória partilhada.

Compreender sua trajetória como narrativa de si e processo de subjetivação implica reconhecer que essa subjetividade não é neutra, mas atravessada por marcadores sociais, entre eles o gênero. Sua experiência como mulher e líder religiosa inscreve sua trajetória em um campo historicamente marcado por relações de poder e desigualdades simbólicas entre homens e mulheres. Dessa forma, sua atuação não pode ser analisada apenas como liderança espiritual, mas também como acontecimento simbólico que tensiona estruturas religiosas tradicionalmente masculinizadas.

O legado de Mãe Baixinha precisa, portanto, ser compreendido também a partir da perspectiva de gênero. Em um campo religioso historicamente marcado pela centralidade de lideranças masculinas, sua emergência como guia espiritual representa uma ruptura simbólica e prática. Embora as mulheres sempre tenham desempenhado papéis centrais nas religiões afro-brasileiras, muitas vezes como mães de santo, zeladoras e guardiãs do conhecimento ritual, no Santo Daime sua presença em posições formais de liderança permaneceu, por muito tempo, mais limitada. Ao assumir a

liderança de sua comunidade, fundar um espaço religioso e expandir sua atuação para além das fronteiras nacionais, Mãe Baixinha reafirmou a força da subjetividade feminina como motor de transformação religiosa, demonstrando que a liderança espiritual também se constrói por meio do cuidado, da escuta, da cura e da manutenção dos vínculos comunitários.

É nesse contexto que sua trajetória ultrapassa a dimensão individual e se materializa em uma instituição, em uma comunidade e em práticas rituais que permanecem no tempo. Sua história não se encerra em sua biografia, mas se inscreve em um espaço coletivo de memória, no qual sua presença continua a ser atualizada por rituais, narrativas e práticas de cuidado. A Tenda Espírita Flor da Montanha, fundada por ela, pode ser compreendida como lugar de memória Nora (1993), no qual se condensam narrativas coletivas, práticas espirituais e identidades comunitárias. Mais do que espaço físico, a Flor da Montanha funciona como arquivo vivo, em que a memória se reatualiza continuamente por meio dos rituais, cânticos, festas, atendimentos espirituais e histórias contadas pelos membros da comunidade.

A Flor da Montanha não é apenas uma instituição religiosa, mas um espaço de continuidade simbólica no qual memória, subjetividade, gênero e espiritualidade se entrelaçam. É ali que a presença de Mãe Baixinha continua a ser sentida não apenas como recordação, mas como prática viva, atualizada a cada ritual e narrativa compartilhada. Dessa forma, sua trajetória inscreve-se como ato de resistência diante de estruturas patriarcais e do apagamento histórico das religiões afro-brasileiras, revelando que memória e subjetividade não são apenas categorias de análise, mas forças ativas que sustentam práticas de cuidado, cura, pertencimento e resistência cultural ao longo do tempo e através das fronteiras nacionais.

## Considerações finais

A análise da trajetória de Mãe Baixinha de Oxum permitiu compreender que sua atuação ultrapassa os limites de uma liderança religiosa individual, configurando-se como prática de enunciação política da memória e forma de resistência cultural no contexto das religiões afro-brasileiras e da expansão transnacional do Santo Daime em articulação com a Umbanda. Conforme proposto pelo problema de pesquisa, buscou-se

compreender de que maneira a memória, quando performatizada por uma mulher em posição de autoridade religiosa, pode transformar-se em prática política e gesto de resistência histórica. A análise desenvolvida ao longo do artigo permite afirmar que essa memória não se constitui apenas como recordação do passado, mas como prática viva, atualizada por rituais, narrativas, cânticos, performances corporais e formas de cuidado comunitário.

A hipótese inicial — de que a atuação de Mãe Baixinha constitui uma prática de enunciação política da memória, na qual rituais e narrativas funcionam como dispositivos de memória cultural e resistência simbólica — mostrou-se consistente. Observou-se que sua trajetória contribuiu para a consolidação de uma aliança simbólica e ritual entre Santo Daime e Umbanda, estabelecendo formas de negociação religiosa e construção de legitimidade espiritual que favoreceram a continuidade e a expansão dessas práticas para além de seus territórios de origem. Nesse processo, sua liderança feminina assumiu papel central, não apenas como autoridade religiosa, mas como mediadora cultural e agente de memória.

A pesquisa demonstrou também que a expansão transnacional do Santo Daime, especialmente para a Europa e os Estados Unidos, não pode ser compreendida apenas como difusão religiosa, mas também como circulação de memórias, narrativas e cosmologias. A atuação de Mãe Baixinha nesse processo evidencia que a internacionalização da doutrina foi acompanhada pela transmissão de práticas rituais, valores simbólicos e formas de organização comunitária, constituindo redes transnacionais de memória e pertencimento. Nesse sentido, a memória opera como elemento estruturante da continuidade religiosa, permitindo que a tradição se desloque geograficamente sem perder seus referenciais simbólicos e identitários.

Outro aspecto fundamental evidenciado pela pesquisa diz respeito à relação entre memória, subjetividade e gênero. A trajetória de Mãe Baixinha demonstra que a liderança feminina no campo religioso não se constrói apenas por hierarquias institucionais, mas também por reconhecimento simbólico, transmissão de saberes, cuidado comunitário e capacidade de produzir pertencimento. Sua atuação tensiona estruturas religiosas historicamente masculinizadas e reafirma o protagonismo feminino como força de continuidade cultural e espiritual. Nesse sentido, sua trajetória pode ser

compreendida como processo de construção de subjetividade e produção de memória coletiva.

A Tenda Espírita Flor da Montanha, nesse contexto, configura-se como lugar de memória e arquivo vivo, no qual rituais, cânticos, narrativas orais e práticas espirituais funcionam como suportes de memória cultural. A memória de Mãe Baixinha permanece, portanto, não apenas como lembrança biográfica, mas como prática viva que continua a organizar a experiência coletiva, orientar práticas religiosas e sustentar vínculos comunitários. Trata-se de memória incorporada, performada e transmitida, que atravessa gerações e fronteiras nacionais.

Conclui-se, portanto, que a trajetória de Mãe Baixinha de Oxum pode ser compreendida como memória viva e arquivo transnacional de resistência cultural e espiritual. Sua atuação demonstra que a memória, quando associada à ritualidade, à narrativa e à experiência coletiva, torna-se prática política, forma de produção de subjetividade e instrumento de continuidade cultural. Assim, sua história não se encerra em sua biografia individual, mas permanece inscrita nas práticas, nos rituais, nas narrativas e nas comunidades que ajudou a formar, evidenciando que a memória, no contexto das religiões afro-brasileiras e ayahuasqueiras, constitui não apenas uma forma de lembrar, mas uma forma de existir, resistir e continuar no tempo.

**Referências**

ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Tradução de Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Tradução de Paulo Soethe. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. *Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro*. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Caminhos da alma: memória afro-brasileira. 2. ed. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2012. p. 183-217.

GOLZIO, Cleris Renata Gomes. *Baixinha, o ilá de seu Tupinambá na floresta de Juramidam: narrativas de memória de uma operária da fé*. Rio de Janeiro: Gôndola, 2025.

GREGANICH, Jéssica. *O axé de Juramidam: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19, p. 77-106, 2011. DOI: 10.22456/1982-8136.25786.

GROISMAN, Alberto. *Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a New World religion in a European setting*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of London, Londres, 2000.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. *A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de Umbanda*. 1992. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimyr Sena (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2009.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LÍRIO, Alba. *Baixinha: biografia de uma operária da fé*. Rio de Janeiro: [s. n.], 2011.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA, 2011.

NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto História, São Paulo, v. 10, p. 7-28, jul./dez. 1993.

O CANDOMBLÉ. *Bori*. [S. l.], 26 maio 2008. Disponível em: https://ocandomble.com/2008/05/26/bori/. Acesso em: 18 jun. 2023.

OLIVEIRA, Isabela. *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação*. 2007. 290 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel A. (org.). *The diaspora of Brazilian religions*. Leiden: Brill, 2013.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

# A invisibilidade das mães na universidade: "é como se nós não existíssemos, como se ser mãe não fosse um agravante para a queda do nosso rendimento"[1]

*The invisibility of mothers at the university: "it's as if we didn't exist, as if being a mother weren't a complicating factor that contributes to a decline in our performance."*

**Daiane Pereira Soares**
Universidade Federal da Paraíba, Brasil
João Pessoa, PB
daiane.pereira@academico.ufpb.br
https://orcid.org/0000-0002-7613-1352

**Kássia Mota de Sousa**
Universidade Federal de Campina Grande, Brasil
Campina Grande, PB
kassia.mota@professor.ufcg.edu.br
https://orcid.org/0000-0003-3765-4799

**Jailson José Gomes da Rocha**
Universidade Federal da Paraíba, Brasil
João Pessoa, PB
jailson@cbiotec.ufpb.br
https://orcid.org/0000-0001-8302-0776

*Recebido em: 29 de março de 2026*
*Aceito em: 21 de agosto de 2026*

[1] Este texto foi publicado durante os estudos de pós-graduação, nível de mestrado acadêmico, da autora Daiane Pereira Soares, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a quem agradecemos pelo apoio e financiamento.

**Resumo:**

Este artigo tem como objetivo apresentar os achados da pesquisa desenvolvida no âmbito do trabalho de conclusão de curso intitulado “Hoje eu me pari: escrevivências como ato de descobertas e resistências acerca da trajetória acadêmica”, realizada em 2023. Ancorada no Feminismo Interseccional, a pesquisa buscou refletir sobre os desafios e as realidades de estudantes mães na graduação. Metodologicamente, foi desenvolvida a escrita de cartas a partir do conceito de “escrevivências”. Concluiu-se que as estudantes mães vivenciam desvantagens na universidade devido à sobrecarga de trabalho e, consequentemente, à falta de tempo para a realização das atividades acadêmicas. Além disso, constatou-se que, a depender dos contextos de parentalidade (como no caso de mães solo, mães de pessoas com deficiência e da quantidade de filhas/os), os desafios enfrentados pelas estudantes podem ser potencializados, o que as torna ainda mais vulneráveis no ambiente acadêmico. Por último, foram levantadas, junto às voluntárias da pesquisa, sugestões de ações institucionais que, se efetivadas, poderiam contribuir para uma vivência mais plena dessas mulheres na graduação.

**Palavras-chave:** Graduação. Gênero. Parentalidade. Interseccionalidade.

**Abstract:**

This article aims to present the findings of the undergraduate thesis research "Today I gave birth to myself: writings-experiences as acts of discovery and resistance regarding the academic trajectory", conducted in 2023. Anchored in Intersectional Feminism, it sought to reflect on the challenges and realities of student mothers in undergraduate studies. Methodologically, the writing of letters was developed from the concept of "escrevivências". It was concluded that student mothers face disadvantages in the university due to work overload and, consequently, a lack of time to carry out academic activities. Furthermore, it was found that, depending on the contexts of parenthood (single mother, mother of a person with a disability, number of children), the challenges faced by students can be amplified, making them even more vulnerable in the academic environment. Finally, suggestions for institutional actions were raised, together with the research volunteers, which, if implemented, could contribute to the full experience of these women in undergraduate studies.

**Keywords**: Undergraduate Studies. Gender. Parenthood. Intersectionality.

## Introdução

O artigo em tela é um desdobramento do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) intitulado "Hoje eu me pari: escrevivências como ato de descobertas e resistências acerca da trajetória acadêmica", realizado no ano de 2023. O referido trabalho se propôs a analisar como as identidades e os atravessamentos que perpassam a vida das estudantes de graduação da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), especificamente do Centro de Formação de Professores (CFP), influenciam seus percursos formativos.

Neste texto, iremos nos aprofundar em um dos temas levantados no referido trabalho: a experiência de mães na universidade, considerando como os atravessamentos de gênero influenciam seus percursos acadêmicos e pessoais.

A proposta deste texto é apresentar a realidade de mães estudantes a partir de uma perspectiva interseccional, considerando os desdobramentos relacionados ao exercício da parentalidade e aos atravessamentos de classe, território, entre outros. Além disso, buscamos trazer para a discussão a importância de políticas públicas e de estratégias efetivas para a promoção do acesso e da permanência de mulheres mães e estudantes na universidade.

## Metodologia

A pesquisa foi realizada[2] no Centro de Formação de Professores (CFP) da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), *campus* de Cajazeiras, Paraíba, localizado no Alto Sertão paraibano. As participantes da pesquisa foram graduandas da referida instituição.

O encontro com as *hermanas*[3] se deu através da divulgação da pesquisa no *campus* e nas redes sociais (*WhatsApp* e *Instagram*). Durante a divulgação, foi disponibilizado um formulário virtual por meio do qual as estudantes poderiam expressar o interesse em participar como voluntárias da pesquisa. Em seguida, a

[2]Com aprovação no Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), Parecer n° 6.234.459, da Universidade Federal de Campina Grande, do Centro de Formação de Professores (UFCG/CFP).

[3] Na tradução para o português significa "irmãs". Nós, escritoras feministas interseccionais, chamamo-nos umas às outras a partir dessa expressão. Acredito que é a partir dessa declaração, de irmãs, que conseguimos traçar o comprometimento coletivo que tanto defendemos. Irmãs de vivências e de escritas.

pesquisadora entrou em contato para a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e para a entrega dos materiais necessários à participação. Vale ressaltar que as etapas de divulgação, entrega dos materiais, assinatura do TCLE e recebimento das cartas foram realizadas entre agosto e outubro de 2023.

O instrumento de coleta de dados foram as cartas escritas pelas universitárias, a partir do conceito de escrevivência, que se refere a escritas que partem das vivências não apenas individuais, mas também coletivas de quem escreve, resgatando toda uma ancestralidade, história e memória (Evaristo, 2020). Sendo as cartas o instrumento de coleta de dados, adotou-se o modelo de pesquisa documental, no qual as informações são organizadas sistematicamente e registradas em materiais duráveis (Gonsalves, 2001).

Nessas cartas, as voluntárias foram convidadas a refletir sobre ser mulher e estudante, pontuando os possíveis desafios que perpassam suas trajetórias acadêmicas. Desse modo, sugeriram-se cinco pontos de reflexão: 1. Como se identifica; 2. Demandas e desafios que dificultam uma formação acadêmica plena; 3. Desigualdades vivenciadas e realidade em que se encontra; 4. Caminhos encontrados para perpassar os desafios; e 5. Qual o suporte oferecido pela instituição de ensino.

Para a análise das cartas, foram utilizados a Análise de Conteúdo, com base na técnica de análise temática (Bardin, 1997), e a proposta teórico-metodológica da interseccionalidade, abordada por Crenshaw (2004). Compreendemos que se trata de autoras situadas em contextos diferentes; porém, ambas contribuíram significativamente para o processo de análise da pesquisa.

A partir dessa proposta, foi realizada a primeira etapa do processo de análise, que se subdividiu em: 1. Pré-análise, que consiste na realização da leitura flutuante, ou seja, em uma leitura inicial de todo o material; 2. Unitarização, etapa em que foi realizada a leitura e a releitura do material de forma mais aprofundada, elencando-se as Unidades de Contexto (UC), para o levantamento dos núcleos principais de cada ponto de reflexão sugeridos pela pesquisadora, e as Unidades de Registro (UR), compreendidas como as intersecções presentes em cada UC (Bardin, 1997).

Nesse momento da análise, o diálogo entre as propostas de Laurence Bardin (1997) e Crenshaw (2004) já estava sendo estabelecido, haja vista que as UC (Quadro 1) e as UR (Quadro 2) foram representadas por meio da proposta teórico-metodológica de

Kimberlé Crenshaw. Desse modo, surgiram as figuras de "de(s)ingularidade dos atravessamentos":

> O termo "de(s)ingularidade" é a junção do prefixo "des" com a palavra "singularidade". O prefixo *des* segundo o dicionário Priberam (online) indica negação, separação ou cessação; já a palavra singularidade, segundo o dicionário Dicio (online), significa algo único. Isso indica que ao tempo que esses atravessamentos se cruzam eles formam a identidade das *hermanas*, sua singularidade. Mas, ao mesmo tempo, os mesmos atravessamentos as posicionam em diversos lugares, trazendo à tona "as muitas de si", por isso o prefixo *des*. Deste modo, trabalhando a singularidade a partir de uma perspectiva de coletividade (Soares, 2023, p. 44).

A leitura das figuras é realizada por meio de quadros que representam, através de cores, os atravessamentos que perpassam a vida e as trajetórias das *hermanas* participantes da pesquisa. No primeiro quadro, são retratados os núcleos gerais de cada tema, representados por setas de linha contínua; no segundo quadro, são retratadas as intersecções desses núcleos, representadas por setas de linha seccionada.

É importante observar que as linhas centrais, de cores violeta e amarela, não possuem setas. Elas representam os elementos comuns a todas as *hermanas*, quais sejam, os atravessamentos de gênero e de ser estudante. Já as demais setas, sejam elas contínuas e/ou seccionadas, mostram, visualmente, os atravessamentos que perpassam a trajetória de cada uma, a depender de seu contexto, para além das questões comuns a todas:

**Quadro 1 –** Leitura das setas de linhas contínuas

| Cor | Nome da cor | Identificação |
|---|---|---|
| | Violeta | Gênero |
| | Amarelo | Estudante |
| | Verde | Raça |
| | Laranja | Classe social baixa |
| | Vermelho | Trabalhadora remunerada |
| | Rosa | Parentalidade |
| | Azul | Trajeto |
| | Marrom | TDAH |

**Fonte:** Soares (2023).

**Quadro 2** – Leitura das setas de linhas seccionadas

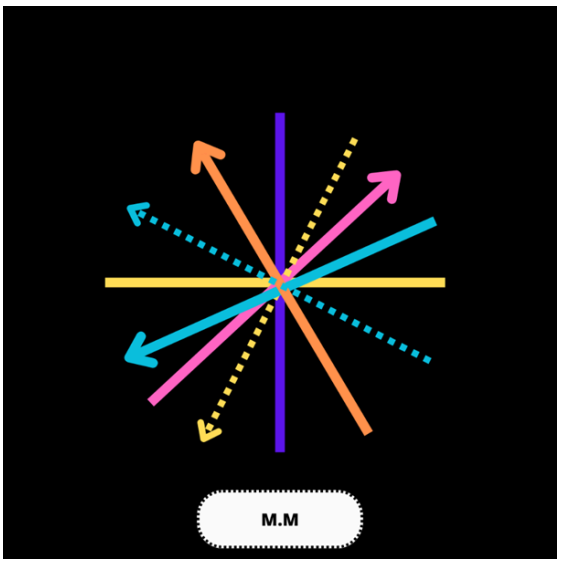
| Cores | Nome das cores | Identificação das cores |
|---|---|---|
| | Rosa (mesma cor de parentalidade) | Mãe de mais de um/a filho/a |
| | Rosa claro | Mãe solo |
| | Rosa escuro | Mãe solo de pessoa com deficiência |
| | Azul (mesma cor de trajeto) | Mora longe da universidade |
| | Azul claro | Mora em outra cidade |
| | Azul escuro | Mora em outro Estado |
| | Amarelo | Estuda a noite |

**Fonte:** Soares (2023).

Embora a apresentação teórico-metodológica da pesquisa não seja o foco deste texto, consideramos importante retomá-la, ainda que de forma sutil, para apresentar, neste espaço, as *hermanas* mães universitárias participantes da pesquisa. Isso porque elas construíram a pesquisa junto com a pesquisadora e, a partir de suas memórias e vivências, foi possível produzir conhecimento científico e refletir sobre a realidade de mulheres mães na graduação. A seguir, apresentamo-las com base em suas autodeclarações e autodescrições presentes nas escrevivências.

M.M. era uma mulher de 24 anos de idade à época da realização do estudo, branca, nordestina, do interior da Paraíba, casada, mãe de uma criança de cinco anos de idade, dona de casa, pobre, filha de pai e mãe agricultores e egressa de escolas públicas. Quanto à sua locomoção até a universidade, por morar longe, embora residisse na cidade onde está localizada a instituição, dependia de caronas em transportes universitários. Em suas escrevivências, foram identificadas as seguintes intersecções: gênero, estudante, estudante do turno noturno, trajeto, distância da universidade e parentalidade (Figura 1).

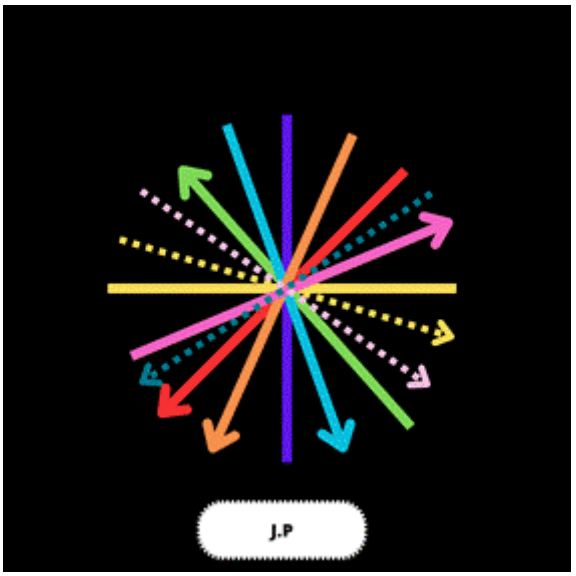
**Figura 1 –** De(s)ingularidade dos atravessamentos de M.M.




**Fonte:** Soares (2023).

J.P. tinha 25 anos de idade, era parda, nordestina do interior do Ceará, mãe solo de uma criança de seis anos de idade, pobre, trabalhadora remunerada e egressa exclusivamente de instituições públicas de ensino. Era estudante do curso noturno de Licenciatura em História e, à época da pesquisa, encontrava-se no décimo terceiro período. Engravidou durante o segundo período do curso e, em decorrência da ausência de políticas institucionais efetivas, reprovou em algumas disciplinas e precisou trancar o curso. Esse fato justifica a quantidade de períodos adicionais cursados. Utilizava o transporte público para se deslocar até a universidade, realizando o trajeto entre o estado do Ceará e o estado da Paraíba. As intersecções identificadas em suas escrevivências foram: gênero, estudante, estudante do turno noturno, raça, classe, trabalhadora remunerada, parentalidade, mãe solo, trajeto e residência em outro estado (Figura 2).

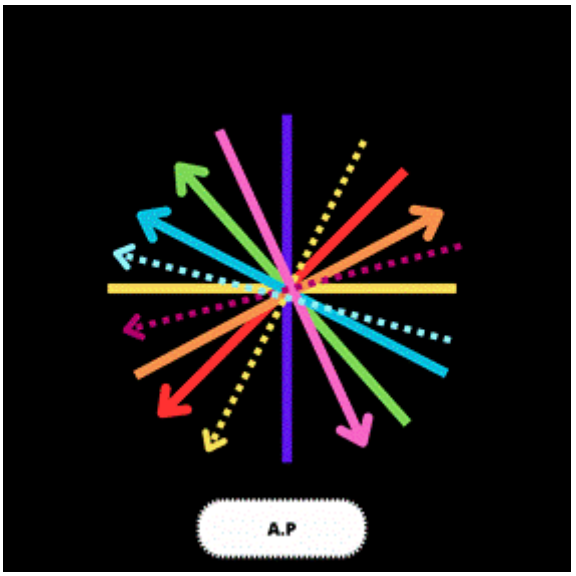
**Figura 2 –** De(s)ingularidade dos atravessamentos de J.P.




**Fonte:** Soares (2023).

A.P. tinha 28 anos de idade, era parda, nordestina do interior da Paraíba, mãe de uma criança com Síndrome de Down de sete anos de idade, viúva, pobre, trabalhadora remunerada, egressa exclusivamente de escolas públicas e autodenominada “fora dos padrões”. Era estudante do curso noturno de Licenciatura em Pedagogia e, à época da pesquisa, encontrava-se no nono período. Quanto à sua locomoção até a universidade, utilizava o transporte público, deslocando-se de uma cidade para outra. As intersecções identificadas em suas escrevivências foram: gênero, estudante, estudante do turno noturno, raça, trabalhadora remunerada, classe, parentalidade, mãe solo de uma criança com deficiência, trajeto e residência em outra cidade (Figura 3).

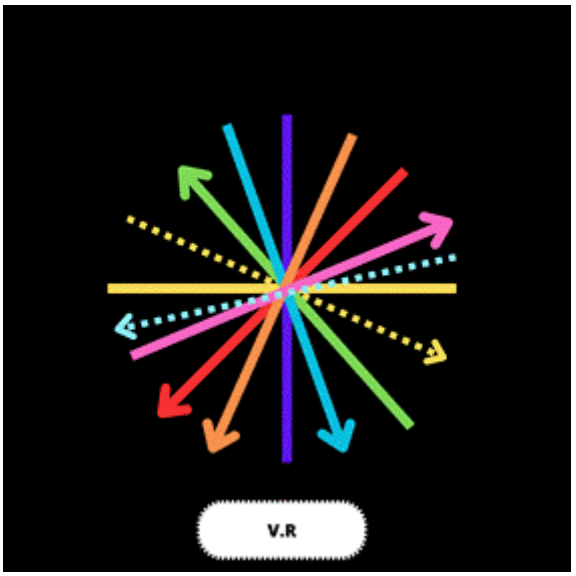
**Figura 3 –** De(s)ingularidade dos atravessamentos de A.P.




**Fonte:** Soares (2023).

V.R. tinha 23 anos de idade, era preta, pobre, mãe de uma criança de três anos de idade, casada, trabalhadora remunerada e nordestina do interior da Paraíba. Foi a primeira pessoa de sua família a ingressar no Ensino Superior. Já estudou tanto em instituições particulares quanto em instituições públicas. Era estudante do curso noturno de Licenciatura em Pedagogia e, à época da pesquisa, encontrava-se no nono período. Quanto à sua locomoção até a universidade, utilizava o transporte público, deslocando-se de uma cidade para outra. As intersecções identificadas em suas escrevivências foram: gênero, estudante, estudante do turno noturno, raça, classe, trabalhadora remunerada, parentalidade, trajeto e residência em outra cidade (Figura 4).

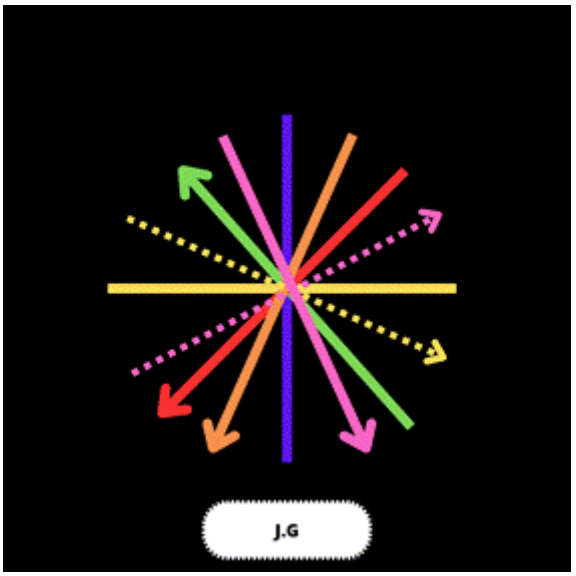
**Figura 4 –** De(s)ingularidade dos atravessamentos de V.R.




**Fonte:** Soares (2023).

J.G. tinha 37 anos de idade, era preta, pobre, mãe de três crianças (de nove, cinco e dois anos de idade), casada, trabalhadora remunerada, dona de casa e nordestina do interior da Paraíba. Estudou somente em escolas públicas. Era estudante do curso noturno de Licenciatura em Pedagogia e, à época da pesquisa, encontrava-se no nono período. Residia na mesma cidade da instituição em que estudava. Quanto à sua locomoção até a universidade, não dependia de transporte público. As intersecções identificadas em suas escrevivências foram: gênero, estudante, estudante do turno noturno, raça, classe, trabalhadora remunerada, parentalidade e mãe de mais de um/a filho/a (Figura 5).

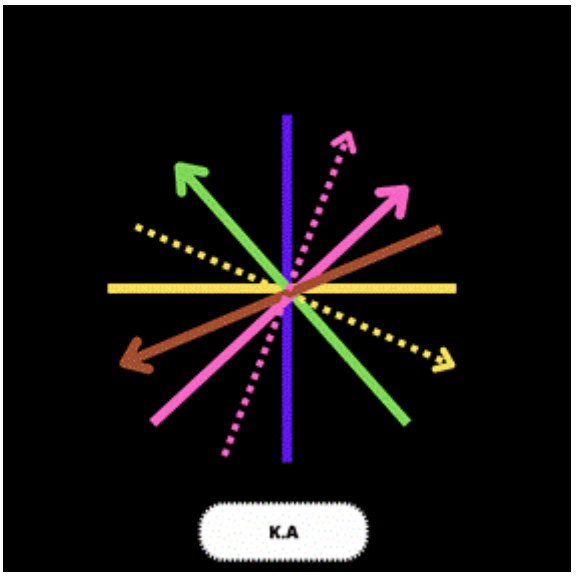
**Figura 5 –** De(s)ingularidade dos atravessamentos de J.G.




**Fonte:** Soares (2023).

K.A. tinha 36 anos de idade, era parda, de classe média, dona de casa, mãe de duas crianças — uma de sete anos e outra de seis meses de idade —, casada e nordestina do interior da Paraíba. Tinha Transtorno do Déficit de Atenção com Hiperatividade (TDAH) e estudou somente em escolas públicas. Era estudante do curso noturno de Licenciatura em Pedagogia e, à época da pesquisa, encontrava-se no décimo primeiro período. Residia na cidade da instituição em que estudava e utilizava seu próprio transporte para se deslocar até a universidade. As intersecções identificadas em suas escrevivências foram: gênero, estudante, estudante do turno noturno, raça, parentalidade, mãe de mais de uma/um filha/o e TDAH (Figura 6).

**Figura 6 –** De(s)ingularidade dos atravessamentos de K.A.




**Fonte:** Soares (2023).

Estas são as mulheres mães e universitárias que, para além de participar da pesquisa, escreveram este estudo junto com a pesquisadora por meio de suas escrevivências. Reescrevendo, como afirma Anzaldúa (2000), as histórias mal escritas e aquilo que não foi dito na "história oficial". É a partir de suas narrativas e memórias que refletimos sobre as experiências de mães na universidade, evidenciando suas realidades, bem como suas resistências para permanecerem no ambiente acadêmico.

Após esse levantamento, foi realizada a segunda e última etapa do processo de análise das cartas: a análise temática. Nesse momento, foram elencados os núcleos de sentido. Nessa etapa, foram observadas as unidades levantadas (Unidades de Contexto e Unidades de Registro) e especificados os temas que apareceram com maior frequência, quais sejam: gênero, estudante, classe social, trabalho remunerado, parentalidade e trajeto. Como os núcleos "gênero", "estudante" e "classe social" estavam presentes nas cartas de todas as universitárias, passaram a ser considerados categorias de análise dos temas elencados para a discussão da pesquisa. Assim, foram discutidos os seguintes temas: trabalho remunerado, parentalidade — tema que será aprofundado no texto em tela — e trajeto, considerando, em todos eles, as questões de gênero, suas realidades enquanto estudantes e suas condições econômicas de forma interseccional.

## Resultados e discussões

Estudos apontam como o trabalho do cuidado e o trabalho doméstico são invisibilizados e considerados atividades naturais que as mulheres precisam exercer para afirmar sua "essência feminina" (Federici, 2019). Há todo um sistema organizado que lucra econômica, cultural e socialmente com essa dinâmica. Rodríguez Enríquez (2022) analisa a Organização Social do Cuidado (OSC), sustentada por uma construção histórica e social que impõe relações patriarcais de gênero e, desse modo, reproduz diversos mecanismos de injustiça e aprofundamento das desigualdades sociais.

Já Federici (2019) aponta que, ao serem retirados do campo do "trabalho" e considerados atividades que proporcionam plenitude às mulheres, o trabalho doméstico e o trabalho do cuidado têm fortalecido, cada vez mais, no senso comum, a invisibilização dessas atividades, acarretando sobrecarga diária, múltiplas jornadas e, sobretudo, a ausência de questionamento crítico acerca desses mecanismos de dominação e exploração.

Desse modo, por compreendermos a existência de uma sistemática que coloca as mulheres em desvantagem em diversos aspectos de suas vidas — seja na esfera privada, seja na pública — e que recusa e subvaloriza o trabalho doméstico e o trabalho do cuidado (Biroli, 2018), procuramos questionar a realidade de estudantes mães na graduação.

A pesquisa contou com seis mães e estudantes, todas estudantes do turno noturno, o que reforça os dados apresentados pela Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior (Andifes, 2019), na "V Pesquisa Nacional de Perfil Socioeconômico e Cultural dos(as) Graduandos(as) das IFES". O estudo afirma que quase metade (49,4%) dos(as) estudantes dos turnos noturnos são estudantes ocupados(as), ou seja, estudantes que, para além das atividades acadêmicas, exercem outro tipo de atividade. Esse é o caso das *hermanas* participantes da pesquisa, que também desempenham atividades domésticas e de cuidado.

Por trabalharmos a partir de uma perspectiva interseccional, buscamos, nesta análise, não universalizar as experiências das mulheres mães e estudantes participantes deste estudo. Inferimos que os contextos de parentalidade são vivenciados de formas diversas, a depender das condições de classe, raça, território, entre outras, para além das relações de gênero (Biroli, 2018). Nesse sentido, identificamos quatro configurações no

contexto da parentalidade das *hermanas*: uma é mãe solo de uma criança com deficiência; uma é mãe solo de uma criança; duas são mães casadas com mais de uma criança; e duas são mães casadas com uma criança. A idade dos filhos e das filhas varia entre seis meses e nove anos.

É importante sinalizar essas intersecções, pois, como discutimos anteriormente, o trabalho doméstico e o trabalho do cuidado colocam as mulheres em posições de desvantagem e vulnerabilidade. Quando consideramos os contextos de parentalidade nos quais as mulheres estão inseridas, essas desvantagens e vulnerabilidades podem se acentuar.

Biroli (2018), ao analisar a divisão sexual do trabalho, mostra que a maternidade é historicamente definida por essa divisão, a qual sobrecarrega as mulheres e as restringe de participar de outras esferas da vida. Mesquita *et al.* (2019) complementam essa discussão ao analisarem a realidade de mulheres mães estudantes, demonstrando que elas vivenciam desvantagens no meio acadêmico, visto que assumem múltiplas tarefas e precisam conciliar as atividades parentais, domésticas e acadêmicas:

> "Após o nascimento de N*, o cansaço veio um pouco mais intenso sobre mim. As noites são mais curtas, o tempo corrido, mas as necessidades ainda estão aqui. Com relação a horários de estudo, geralmente me concentro melhor a noite; então, sempre que ele dorme, tento ser produtiva ao máximo (mesmo sabendo que no dia seguinte estarei morta) e, às vezes, isso me deixa acordada até altas horas. Antes de ser mãe, eu conseguia me dedicar mais às atividades acadêmicas. Contudo, de uns anos para cá, isso tem sido difícil, e eu sinto muito por mim mesma. Me perdi um pouco nessa caminhada entre os ofícios da maternidade-universidade" (V.R., 2023).

> "O curso de pedagogia é um desafio! Quando eu iniciei, eu tinha uma filha de dois anos, que é uma idade desafiadora. Eu, como mãe de primeira, não conseguia fazer as leituras longas, e uma filha pequena querendo atenção [...]" (K.A., 2023).

> "Muitos foram os desafios. Quando chegou o retorno das aulas presenciais, sofri em ter que deixar o meu bebê e pegar a estrada todos os dias de segunda a sexta, enfrentando o cansaço de todo um dia e noites mal dormidas" (J.P., 2023).

> "Ser mãe e estudante é um grande desafio. Por muito tempo me senti culpada por não ser mais presente na vida dos meus filhos ou por estar ocupando o meu tempo com outras questões que não fossem dar de conta das demandas acadêmicas" (J.G., 2023).

Nas escrevivências das *hermanas*, fica evidente a tentativa de conciliar as atividades acadêmicas com os cuidados com os filhos e as filhas. Podemos perceber que essa tentativa se desdobra em cansaço, noites mal dormidas, falta de produtividade acadêmica e culpa e sofrimento por não conseguirem estar presentes na vida de seus filhos e filhas. Rodríguez Enríquez (2022, p. 152) menciona que esse sentimento de culpa é (re)produzido, sobretudo na América Latina, pelas instituições, pela educação, pelas religiões, pela tradição e pelas práticas domésticas cotidianas, levando "as mulheres a se autoimpor essas responsabilidades e a se sentir culpadas quando desejam ou precisam delegá-las".

Segundo Fernandes (2022), esse sentimento de culpa é contínuo na vida de mulheres de classes sociais mais baixas, em razão da necessidade de exercerem um trabalho remunerado para manter a casa e arcar com as despesas. Biroli (2018, p. 105) complementa essa discussão ao afirmar que "para muitas delas, passar tempo com os filhos, acompanhar lições de casa e mesmo realizar com alguma tranquilidade o trabalho doméstico cotidiano pode ser um luxo, em vez de um fardo". Para essas mulheres, em razão das condições socioeconômicas, torna-se necessário conciliar o trabalho remunerado com o trabalho não remunerado. Isso evidencia como o fator econômico pode intensificar as situações de injustiça e vulnerabilidade.

Entre as seis *hermanas* que são mães e estudantes, quatro são trabalhadoras remuneradas e pertencem à classe baixa. Das duas restantes, uma é trabalhadora não remunerada e pertence à classe baixa, enquanto a outra é trabalhadora não remunerada e pertence à classe média. Nesse sentido, a maioria vive o dilema de conciliar o trabalho remunerado, as atividades domésticas e as responsabilidades parentais:

> "Precisava trabalhar para ter dinheiro, para tentar me manter com o meu filho agora, mas só terei melhores condições quando tiver esse diploma; então, como terei tempo e dedicação para essas multitarefas? Sempre era: e os cuidados com o meu filho? Com o trabalho? Com a faculdade? E minha pessoalidade e intimidade? São tantas coisas, e muitas delas são deixadas as vezes de lado em prol de outras. No fim, o equilíbrio de todos seria

> importante, mas no caso em questão é sempre o desistir de uma para tentar manter a outra" (J.P., 2023).

> "Obter uma formação acadêmica plena é muito difícil. Afinal, existem demandas e desafios que, por muitas vezes, tornam essa caminhada um tanto dolorosa. Como sou mãe, estudante [trabalhadora remunerada] e dona de casa, nem sempre é fácil conciliar esses afazeres ou distribuir horários de acordo com tais necessidades. O meu filho consome a maior parte do meu tempo e da minha energia. Tudo o que faço é em prol dele" (V.R., 2023).

Podemos observar que, quando o trabalho não remunerado é distribuído de forma desigual entre homens e mulheres, as dificuldades e a sobrecarga aumentam consideravelmente, sobretudo quando considerados os diversos atravessamentos que perpassam suas vidas, restringindo seu envolvimento em outras dimensões da vida (Biroli, 2018). Rodríguez Enríquez (2022, p. 157) salienta:

> [...] há duas dimensões nas quais a injustiça OSC e suas implicações em termos de obstáculos para a participação das mulheres no mercado de trabalho têm consequências econômicas. De um lado, a que se expressa em nível macro da subutilização da força de trabalho das mulheres. Isso se evidencia na baixa taxa de atividade e no menor tempo dedicado na média ao trabalho remunerado, como consequência das dificuldades de conciliar a vida profissional com as responsabilidades do cuidado. De outro lado, a que se expressa em nível micro, na perda de produtividade derivada dos problemas de absenteísmo, rotação e estresse nas condições de trabalho entre as pessoas que vivenciam o esforço de conciliar ambos os aspectos da vida.

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2023) evidenciam que as mulheres, independentemente da condição no domicílio (responsável, cônjuge ou companheira/o, filha/o ou enteado/a), são as que mais se envolvem na realização de afazeres domésticos em comparação aos homens. Da mesma forma, são elas, independentemente da condição no domicílio, que estão mais envolvidas na realização de atividades de cuidado de pessoas (IBGE, 2023).

Notamos que, em razão dos diversos cruzamentos discutidos até aqui, as mães estudantes dispõem de menos tempo para se dedicarem plenamente às atividades acadêmicas. Quanto maior o número de cruzamentos que produzem desvantagens e

vulnerabilidades, maior tende a ser a redução do tempo disponível para a dedicação aos estudos. Porém, quando consideramos a interseccionalidade da parentalidade das *hermanas* participantes da pesquisa, essa redução do tempo e as consequentes desvantagens podem se intensificar ainda mais.

As autoras Borges (2020) e Fernandes (2022), ao refletirem sobre as realidades de mães solo, evidenciam que a sobrecarga para essas mulheres é ainda maior, pois elas acabam assumindo, sozinhas, na maioria das vezes, a responsabilidade pela manutenção — financeira e emocional — e pela organização do lar. Essa é a realidade vivenciada pela *hermana* J.P.:

> "Quando descobri que estava grávida estando ainda no segundo período do curso, meu mundo caiu. De repente, me vi perdida como nunca estive antes. Mas uma coisa me fazia ficar um pouco mais tranquila quanto a tudo que estava na minha cabeça, ter o apoio do pai do meu filho comigo, me ajudando e me apoiando no que fosse possível. No entanto, meu mundo desabou quando me deparei que isso não estava e nem iria acontecer, já que o mesmo passou a me deixar de lado e a não cumprir com o seu papel de companheiro. Algumas pessoas podem se perguntar: o que esse fato tem haver? E é justamente uma parte que considero ser de extrema importância. Afinal, envolve o meu emocional naquele momento, que vai implicar direta e indiretamente em muitos aspectos da minha vida, inclusive acadêmica. Se a situação, sem ter casa própria, morando com irmã e sobrinhos, não ter uma renda fixa e estar no início do curso já é bastante complicado, se deparar com o abandono do seu presente parceiro, pai do seu filho, só faz você ver o fundo do poço" (J.P., 2023).

Como podemos notar na escrevivência de J.P. e nos diálogos promovidos por Borges (2020) e Fernandes (2022), as mães solo, para além das desigualdades de gênero e econômicas — quando consideramos o fator classe — e da sobrecarga de trabalho, vivenciam também uma maior vulnerabilidade emocional, visto que sofrem preconceitos sociais por não estarem em uma relação conjugal. Essa realidade implica diretamente seus percursos acadêmicos.

O abandono paterno está estritamente ligado à naturalização do trabalho doméstico e do cuidado, pois, ao atribuir essas tarefas à natureza das mulheres,

reforça-se a ideia de que "ser mãe é mais importante do que ser pai" (hooks[4], 2019, p. 107), legitimando, desse modo, o abandono ou a omissão paterna:

> "Dessa forma, no período pandêmico, tive que sair da casa da minha sogra e casei oficialmente com o pai da M*. Tornei-me dona de casa, mãe e estudante. Fiquei responsável por todo cuidado da M* e manutenção da casa, assistindo e fazendo as atividades do curso de forma remota. [...] Hoje em dia, as dificuldades não diminuíram, elas aumentaram. Eu moro em uma casinha cedida pela minha avó, moramos eu e a M*. O pai dela mora em outra cidade. Isso quer dizer que eu cuido da M* parcialmente solo" (M.M., 2023).

Podemos perceber que, mesmo sendo casada, a *hermana* M.M. é responsável pelos afazeres domésticos e pelos cuidados parentais, tendo de conciliá-los com as atividades acadêmicas. Nesse caso, embora não seja mãe solo, ela acaba assumindo a responsabilidade pelos cuidados com o lar e com a criança, evidenciando, novamente, a divisão sexual do trabalho não remunerado.

Vimos que ser mãe solo pode agravar ainda mais a sobrecarga e reduzir o tempo disponível para a dedicação aos estudos. Entretanto, quando consideramos a realidade de mães solo de crianças com deficiência, essas vulnerabilidades podem se intensificar ainda mais. Essa é a realidade vivenciada pela *hermana* A.P.:

> "[...] precisava trabalhar para poder sustentar a casa e as terapias do meu filho. Parar de fazer terapia com ele era impossível, pois ele necessita de estímulos para poder ganhar mais autonomia, e desistir do curso de pedagogia era algo que jamais poderia acontecer, já que eu sempre vou buscar ser para o meu filho a melhor mãe que ele pode ter [...]" (A.P., 2023).

> "Para participar de programas acadêmicos, na realidade que eu vivo, era impossível, pois todo o tempo eu já estava ocupada com alguma atividade [...]. À tarde, meu filho que nasceu com Síndrome de Down tinha terapia: dois dias na semana em Sousa, um dia em Cajazeiras e dois na cidade que moramos [...]" (A.P., 2023).

[4] "bell hooks, assim mesmo, em minúsculas, é o pseudônimo escolhido por Gloria Jean Watkins em homenagem à sua avó. O nome escolhido, grafado em minúscula, é um posicionamento político da recusa egóica intelectual. hooks queria que prestássemos atenção em suas obras, em suas palavras, e não em sua pessoa." (Caruso, 2021, [p. 1]).

A *hermana* A.P. é viúva e responsável pelos cuidados de seu filho. Além de exercer trabalho remunerado, realizar os afazeres domésticos, assumir os cuidados parentais e atender às demandas dos estudos, precisava também reservar espaço em sua agenda para levar e acompanhar seu filho nas terapias. Em uma semana de sete dias, em cinco deles havia terapia para seu filho. Isso evidencia que, para mães de crianças com deficiência, são demandados maior atenção e tempo para cuidados específicos e, quando se trata de mães solo, esse quadro pode se intensificar ainda mais. Essas demandas podem dificultar sua participação efetiva e plena nas atividades da universidade. A quantidade de filhos e filhas também pode intensificar essa sobrecarga:

> Dentre estudantes com 4 ou mais filhos, 53,4% são do sexo masculino. Dentre estudantes com 1 filho(a) quase 60% são do sexo feminino. À medida que cresce o número de filhos(as) diminui o percentual de estudantes deste sexo, o que indica que maternidade e vida acadêmica são mais difíceis de conciliar, quando estudantes do sexo feminino têm mais de 1 filho(a) (Andifes, 2019, p. 60).

A hermana M.M. confirma esse dado ao afirmar:

> "Mal eu sabia que a luta só estaria começando. Com uma bebê de oito meses e trabalhando o dia todo, quem ia ficar com ela para eu ir assistir aula à noite? Foi ali que eu me vi pedindo a um e outro da família para olhar ela enquanto eu estivesse ausente. Porém, todos com suas obrigações e o pai da M* também estudava. Meio que eu senti me tirando o direito do estudo, por ser mulher e mãe, e eu tive essa confirmação verbalmente todos os dias: alguns me diziam para não continuar" (M.M., 2023).

Mesmo o seu marido sendo estudante, assim como ela, as preocupações e os cuidados com a criança perpassam apenas sua vivência acadêmica. Além disso, a sociedade, como ela mesma aponta, cobrava-lhe ainda mais o exercício dos deveres parentais pelo simples fato de ser mulher. Esses dados e a escrevivência de M.M. corroboram o que foi discutido até aqui acerca de como a divisão sexual do trabalho doméstico e do cuidado influencia a permanência e a vivência plena das mulheres mães na universidade. Evidenciam, ainda, que a ampliação das responsabilidades de cuidado — associada aos diferentes atravessamentos que perpassam suas trajetórias — pode aumentar as dificuldades de permanência e, em determinadas circunstâncias, contribuir

para a evasão ou o abandono dos cursos. Esse foi o caso das *hermanas* J.P. e J.G., que precisaram trancar o curso: a primeira, por ser mãe solo, não contar com a presença do genitor de seu filho e residir em uma cidade vizinha à instituição de ensino; a segunda, por ter suas responsabilidades parentais ampliadas com a chegada de uma nova criança, respectivamente:

> "Com o início do outro período, me encontrava com um bebê que mamava em livre demanda de forma exclusiva, não tinha como voltar a estudar e frequentar a universidade. Então, minha opção exclusiva foi trancar o período inteiro, enquanto os colegas iam seguindo o cronograma" (J.P., 2023).

> "Quando entrei no curso de Pedagogia, tinha apenas uma filha. Depois, engravidei e acabei trancando o curso por dois períodos. Essa decisão de trancamento do curso não foi difícil de tomar. Mas, ao retornar às aulas, comecei a sentir o quanto era difícil dar de conta de tudo. Aos poucos, percebi que, na verdade, não estava dando de conta. Aí, mais uma vez engravidei. Dessa vez, decidi não trancar e, mesmo com todas as dificuldades, fui fazer tudo o que conseguia fazer [...]" (J.G., 2023).

O sentimento que M.M. expõe ao afirmar "eu senti me tirando o direito do estudo, por ser mulher e mãe, e eu tive essa confirmação verbalmente todos os dias: alguns me diziam para não continuar" dialoga com a discussão realizada por Biroli (2018) e Rodríguez Enríquez (2022), quando as autoras evidenciam que a associação entre mulher e mãe pode constituir um espaço de vulnerabilização de direitos e de restrição da cidadania. Ao se construir histórica e culturalmente a divisão sexual do trabalho não remunerado e atribuí-la como algo inerente à natureza das mulheres, o Estado e a sociedade também contribuem para sua vulnerabilização em termos de direitos. Em razão da sobrecarga, essas mulheres podem encontrar dificuldades para exercer plenamente direitos fundamentais, como o direito à educação, como evidencia o estudo em tela. Ao mesmo tempo, essa dinâmica pode restringir sua participação social e o exercício pleno da cidadania, diante das diversas demandas que recaem sobre elas. É nesse contexto que se insere o sentimento compartilhado pela *hermana* V.R.:

> "É como se nós não existíssemos, como se ser mãe não fosse um agravante para a queda do nosso rendimento. E eu sinto muito! Sinto pelas mães que já

> passaram aqui, por mim, que sinto todos os dias desse peso e também pelas mães estudantes que irão sentir a mesma angústia que sinto" (V.R., 2023).

Ao refletirem sobre suas experiências enquanto mães e estudantes, considerando as discussões apresentadas até aqui, as *hermanas* também refletiram sobre sua participação em projetos e/ou programas da universidade:

> "[...] não participo de quase nada, justamente pela existência de todas as demandas já citadas aqui. Em nenhum desses programas, eu pude perceber um espaço voltado para os filhos. Digo: 'não há uma rede apoio por parte da instituição que possa assegurar o cuidado com essas crianças enquanto suas mães tentam se dedicar aos estudos'. Esse fator tem muita influência sobre nossa participação e/ou rendimentos em programas, eventos ou projetos" (V.R., 2023).

> "Entendo que todas as escolhas foram minhas, mas sinto que deveria existir alguma política ou projeto [...] que apoiasse mulheres ou homens como eu, pois nunca pude participar de projetos ou outros eventos na instituição por não ter esse apoio necessário" (J.G., 2023).

> "Na universidade, sinto falta desse suporte, pois não conheço nenhuma política pública que possa ajudar as mães acadêmicas. Já teve dia de que não tinha ninguém para deixar o meu filho em casa e, como não poderia faltar, levei ele junto comigo" (A.P., 2023).

> "Se alcançamos o direito a universidade, por que o ambiente acadêmico não atende às nossas devidas necessidades? Por que temos que escolher entre se dedicar para uma boa profissionalização e abdicar da maternidade? Por que há tantos sacrifícios por parte das mulheres e, quando se trata dos homens, não são cobrados para abdicarem? As respostas para essas e mais perguntas é o que os historiadores chamam de permanências na História" (J.P., 2023).

Podemos observar, em seus escritos, que elas não conseguem participar plenamente do que é considerado o tripé da universidade — ensino, pesquisa e extensão —, o que as coloca em desvantagem tanto no ambiente acadêmico quanto em relação às possibilidades profissionais e à construção de suas carreiras futuras. Isso ocorre porque a participação em atividades de ensino, pesquisa e extensão pode favorecer seu

desempenho em processos seletivos e contribuir para a construção de suas trajetórias profissionais.

> "Ao longo do curso, senti muita falta do apoio na universidade para compreender a minha situação: uma proposta que poderia ter na universidade que ajudaria as mães e também os alunos [...] que seria, pelo menos, uma sala onde a mãe previamente avisaria que necessitaria de deixar seu filho nesse local enquanto estiver em sala de aula. Para os alunos, poderia servir como projeto de extensão ou como um estágio, até mesmo porque nem todos têm a oportunidade de estagiar no horário oposto do de sala de aula, principalmente os alunos do turno da noite. Por muitas vezes, temos que trabalhar o dia inteiro, e o tempo que sobra é apenas a noite para estudar. Dessa forma, todos seriam beneficiados ao longo do tempo, e seria gratificante tanto para a mãe, com novas oportunidades na universidade, de oferecer oportunidades a essas mães para permanecer e terminar o curso de graduação" (A.P., 2023).

> "E é discutindo conceitos como esses, vivenciando direta e indiretamente, que percebo a urgência de se trabalhar com temáticas como essas, pois ainda temos que romper com muitas questões para, de fato, termos os espaços e ambientes justos entre as pessoas" (J.P., 2023).

Com isso, verifica-se a importância de pensar em espaços de acolhimento para as crianças e suas mães dentro da universidade, como fraldários, por exemplo. Raupp (2004) dialoga diretamente com a experiência da *hermana* A.P. ao mostrar como a instalação de creches pode ser fundamental para esse acolhimento, além de constituir uma política capaz de atender às demandas das estudantes mães, contribuindo para o acesso e a permanência dessas mulheres na universidade e para o cuidado de seus filhos e filhas. Além disso, a creche universitária pode constituir um espaço de formação acadêmica e continuada, tornando-se um lócus para ações de ensino, pesquisa e extensão, ao mesmo tempo que garante acolhimento e possibilidades formativas às crianças.

Outra sugestão levantada foi a implementação de discussões e reflexões sobre gênero no espaço universitário, tanto por meio da promoção de discussões sobre o tema e da escuta das mulheres quanto pela consideração das questões de gênero na elaboração e implementação de regimentos, políticas, resoluções e currículos da universidade (Soares, 2023).

Diante de todas as discussões realizadas até aqui, conclui-se que é importante e urgente efetivar políticas de apoio às estudantes mães na universidade. Essas políticas devem contemplar estratégias de acesso e permanência que reconheçam suas múltiplas realidades. Concluímos, ainda, que "a exploração do trabalho e a expropriação do tempo e da energia das mulheres não têm apenas homens na outra ponta das relações cotidianas que as efetivam" (Biroli, 2018, p. 35). Por isso, ao sugerirmos tais estratégias, é essencial que elas considerem questões relacionadas à raça, à classe, ao território, entre outras dimensões, para a promoção efetiva de políticas de apoio às mulheres e para o fortalecimento da justiça social.

## Conclusão

A partir das escrevivências das *hermanas* mães e estudantes participantes da pesquisa, dos dados do IBGE (2023) e da Andifes (2019) e das discussões teóricas de pesquisadoras que analisam como as relações de gênero, sobretudo a maternidade, influenciam as experiências, o acesso aos direitos e o exercício da cidadania das mulheres, evidenciamos que as estudantes mães vivenciam desvantagens e vulnerabilidades no espaço acadêmico.

Essas desvantagens estão relacionadas à sobrecarga de trabalho imposta às mulheres em decorrência da divisão sexual do trabalho não remunerado. No caso das participantes da pesquisa, essa sobrecarga se manifesta na necessidade de conciliar o trabalho doméstico, o trabalho do cuidado dos filhos e filhas e as atividades acadêmicas.

As múltiplas demandas presentes em seus cotidianos fazem com que elas não consigam se dedicar plenamente às atividades universitárias e tampouco participar de programas e atividades extracurriculares ofertados pela instituição de ensino. Essa limitação pode repercutir em seu desempenho acadêmico, em sua formação e em suas possibilidades profissionais futuras, haja vista que processos seletivos podem considerar experiências e atividades desenvolvidas ao longo da formação acadêmica.

Outro achado importante diz respeito aos contextos de parentalidade (quantidade de filhos e filhas, maternidade solo e maternidade solo de criança com deficiência), os quais podem intensificar as desvantagens e vulnerabilidades vivenciadas pelas mulheres estudantes. Nesse sentido, os diferentes atravessamentos — classe, raça, território e

contexto de parentalidade — articulam-se às experiências dessas mulheres e podem ocasionar maiores desafios em suas trajetórias acadêmicas.

Conclui-se, portanto, sobre a importância da promoção de políticas efetivas que favoreçam o acesso e a permanência das mães estudantes na universidade. Essas políticas devem assumir uma perspectiva interseccional, pois, como evidenciado neste estudo, não basta universalizar os contextos de parentalidade. É necessário considerar as diferentes dimensões das desigualdades socialmente produzidas para promover a participação plena dessas mulheres em programas de ensino, pesquisa e extensão e em atividades extracurriculares, como eventos e publicações; garantir condições adequadas de vivência na estrutura física das instituições de ensino, incluindo espaços destinados às crianças e fraldários nos banheiros; e desenvolver estratégias institucionais que contribuam para que as estudantes não sejam prejudicadas em seu desempenho acadêmico.

Terminamos este texto com essas provocações e com o convite para pensarmos, juntos e juntas, estratégias efetivas de apoio às mulheres mães nas universidades.

**Referências**

ANZALDÚA, Gloria. *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo.* Estudos feministas, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106. Acesso em: 29 mar. 2026.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS DIRIGENTES DAS INSTITUIÇÕES FEDERAIS DE ENSINO SUPERIOR - ANDIFES. *V pesquisa nacional de perfil socioeconômico e cultural dos(as) graduandos(as) das IFES – 201*8. Brasília, DF: Andifes/Fonaprece, 2019. Disponível em: https://www.andifes.org.br/?p=88796. Acesso em: 14 fev. 2026.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Persona, 1997.

BIROLI, Flávia. *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

BORGES, Lize. *Mãe solteira não. Mãe solo! Considerações sobre maternidade, conjugalidade e sobrecarga feminina*. Revista Direito e Sexualidade, Salvador, v. 1, n. 1, p. 1-23, maio, 2020. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/revdirsex/article/view/36872. Acesso em: 10 fev. 2026.

CARUSO, Gabriela. *O vazio deixado pelas referências que se vão – Ou: perdemos bell hooks*. Rio de Janeiro: FGV, 2021. Disponível em: https://direitorio.fgv.br/noticia/o-vazio-deixado-pelas-referencias-que-se-vao-ou-perdemos-bell-hooks. Acesso: 09 mar. 2026.

CRENSHAW, Kimberlé. *Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidades e violência contra as mulheres não-brancas. Tradução de Carol Correia*. 1991. Disponível em: https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contra-mulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%e2%80%8a-%e2%80%8aparte-1-4/. Acesso em: 15 fev. 2026.

EVARISTO, Conceição. *A escrevivência e seus subtextos*. *In*: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosano. (org.). Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 59-73. Disponível em: https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrevivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf#page=27. Acesso em: 11 fev. 2026.

FEDERICI, Silvia. O *ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FERNANDES, Priscila da Silva. *Família monoparental feminina: desafios de ser mãe solo*. 2022. Dissertação (Mestrado em Educação Sexual) – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2022. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/handle/11449/234377. Acesso em: 10 fev. 2026.

GONSALVES, Elisa Pereira. *Conversas sobre a iniciação à pesquisa científica*. São Paulo: Editora Alínea, 2001.

HOOKS, bell. *Teoria Feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. O*utras formas de trabalho 2023*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2102020. Acesso em: 08 fev. 2026.

MESQUITA, Andréa Pacheco; SILVA, Gildete Ferreira da; SANTOS, Cryslanya Achylley Nascimento dos; PEREIRA, Larissa Anarely da Silva; DIAS, Flávia Maria Rodrigues; VASNCONCELOS, Maria Haryana dos Santos; LEITE, Emmily Pietra Clímaco Cavalcante; TEIXEIRA, Joyce Kelly Santos; LEONCIO, Ana Karolliny Sarmento; RODRIGUES, Ellen Bomfim. *"Quem pariu Mateus que balance": a reprodução do patriarcado e a solidão das mulheres/mães universitárias nos cuidados com os/as filhos/as*. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE ASSISTENTES SOCIAIS, 16., 2019, Brasília. Anais[...], Brasília, DF, v. 16, n. 1, 2019, p. 1-12.

RAUPP, Marilena Dandolini. *Creches nas Universidades Federais: questões, dilemas e perspectivas*. Educação e Sociedade, Campinas, SP, v. 25, n. 86, p. 197-217, abril, 2004. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0101-73302004000100010. Acesso em: 08 fev. 2026.

RODRÍGUEZ ENRÍQUEZ, Corona. *Economia do cuidado e desigualdades na América Latina: avanços recentes e desafios pendentes*. *In*: DÍAZ CORRAL, Carme; CARRASCO BENGOA, Cristina (org.). Economia feminista: desafios, propostas e alianças. São Paulo: Jandaíra, 2022. Cap. 6.

SOARES, Daiane Pereira. *Hoje eu me pari: escrevivências como ato de descobertas e resistências acerca da trajetória acadêmica*. 2023. 186f. Monografia (Licenciatura em Pedagogia) - Centro de Formação de Professores, Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2023. Disponível em: https://dspace.sti.ufcg.edu.br/handle/riufcg/36056. Acesso em: 15 fev. 2026.

# Las “memorias textiles” del pañuelo y la arpillera. Objetos y prácticas de memoria en las luchas de mujeres en el Cono Sur

*The “textiles memories” of the headscarf and arpillera. Objects and practices of memory in women's struggles in the Southern Cone*

**Fabiana Rivas Monje**
Universidad de Chile, Chile
Santiago, CL
fabiana.rivas@ug.uchile.cl
https://orcid.org/0000-0002-1499-0872

*Recebido em: 15 de março de 2026*
*Aceito em: 21 de agosto de 2026*

**Resumo:**

Este artículo propone una reflexión teórico-conceptual sobre prácticas y objetos textiles —en particular arpilleras y pañuelos— en las luchas contemporáneas de mujeres por la memoria en Santiago-Chile y Buenos Aires-Argentina. Desde una perspectiva feminista y situada, se introduce la noción de "memorias textiles" para comprender estos objetos y las prácticas que los producen como formas específicas de producción, transmisión y disputa de memorias colectivas. A partir de una investigación de inspiración etnográfica en curso, la propuesta conceptual se desarrolla en diálogo con algunos fragmentos del trabajo de campo, que permiten aproximarse a las dimensiones materiales, afectivas y corporales implicadas en estas formas de hacer memoria. Se argumenta que arpilleras y pañuelos configuran modos situados de elaboración del pasado y el presente que articulan estas dimensiones, desbordando los marcos discursivos y documentales más tradicionales de los estudios memoriales. La noción de memorias textiles y la puesta en diálogo de ambos objetos permiten repensar la memoria colectiva como una práctica afectiva y encarnada en las luchas contemporáneas de mujeres.

**Palavras-chave:** Memorias colectivas. Prácticas Textiles. Afectos. Feminismos. Cono Sur.

**Abstract:**

This article proposes a theoretical-conceptual reflection on textile practices and objects —particularly arpilleras and headscarves— within contemporary women's struggles for memory in Santiago, Chile, and Buenos Aires, Argentina. From a feminist and situated perspective, it introduces the notion of "textile memories" to understand these objects and the practices that produce them as specific forms of producing, transmitting, and contesting collective memories. Drawing on ongoing ethnographically inspired research, the conceptual proposal is developed in dialogue with selected fragments from the fieldwork, which provide an entry point into the material, affective, and embodied dimensions involved in these ways of making memory. The article argues that arpilleras and headscarves configure situated modes of engaging with the past and the present that articulate these dimensions, extending beyond the more traditional discursive and documentary frameworks of memory studies. The notion of textile memories and the dialogue between these two objects make it possible to rethink collective memory as an affective and embodied practice within contemporary women's struggles.

**Keywords**: Collective memory. Textile practices. Affects. Feminisms. Southern Cone.

## Introducción[1] [2]

La inclusión de la categoría género a los estudios de memoria sobre las dictaduras del Cono Sur desde fines del siglo XX, ha permitido desplazar los marcos interpretativos centrados exclusivamente en víctimas abstractas o masculinas, aparatos represivos o narrativas estatales, visibilizando tanto los impactos diferenciados de la violencia sobre cuerpos de mujeres como las formas específicas de resistencia y elaboración colectiva que estas desplegaron. En este marco, comprender la memoria como acción social, política, discursiva y cultural —construida simbólicamente a través de procesos colectivos (Halbwachs, 1950; Vázquez, 2001) situados en contextos socio-histórico-políticos—, permite reconocer también el papel activo de las materialidades en relación, que co-producen y configuran la realidad sociomaterial que nos constituye (Callén y Pérez-Bustos, 2020). Asimismo, la memoria puede comprenderse como un proceso generizado, donde las posiciones de enunciación resultan decisivas al traducirse en posibilidades diferenciales de habla y escucha (Galaz et al., 2019), así como en la legitimación, o no, de ciertas versiones del pasado. La memoria, en tanto acción simbólica y material, opera entonces como un campo dinámico e históricamente complejo (Troncoso y Piper, 2015).

Con sus particularidades históricas, sociales y culturales, las experiencias de mujeres que atravesaron el horror dictatorial —como imposición violenta de procesos de subjetivación— propiciaron la emergencia de comunidades políticas de mujeres no sustentadas únicamente en vínculos familiares (esposas, madres, hijas, hermanas, abuelas de), sino también en decisiones compartidas que adquieren fuerza distintiva al ser asumidas en común (Vinyes, 2018). Estas prácticas de resistencia desbordan lo estado-céntrico, son arraigadas, situadas, y nos convocan a recomponer los hilos de memorias de nuestra historia interrumpida (Segato, 2019). Emergen desde cuerpos feminizados, ubicados en los márgenes de un orden masculino dominante que estructura

[1] Este artículo forma parte de una investigación doctoral en proceso, titulada *"Las 'memorias textiles' del pañuelo y la arpillera. Afectividad, corporalidad y diálogos en las luchas contemporáneas de mujeres por la memoria (Santiago-Chile y Buenos Aires-Argentina)"*, desarrollada en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, en cotutela con el Doctorado en Persona y Sociedad en el Mundo Contemporáneo de la Universidad Autónoma de Barcelona. Dirigida por la Dra. Isabel Piper Shafir (UCH) y la Dra. Blanca Callén Moreu (UAB).

[2] Investigación financiada por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo ANID Chile, en su línea de Doctorado Nacional 2023, y premiada por el Concurso de Tesis 2025 del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Chile.

lo político y lo económico como negación de la reproducción de la vida (Gutiérrez, 2018). Desde esos lugares se habilita una comprensión de los contenidos subversivos y creativos que anidan en las luchas (Gutiérrez et al., 2018), junto con la recuperación de las trayectorias de nuestras antepasadas mediante el reconocimiento de las tramas que nos vinculan a ellas, como una búsqueda de alcance político y epistemológico orientada a historizar la participación de las mujeres en las luchas del pasado y su proyección en las del presente (Ciriza, 2012).

A partir de esta perspectiva, entre estas experiencias destacan, de manera paradigmática en el Cono Sur, determinadas prácticas textiles colectivas vinculadas a procesos de denuncia, testimonio, búsqueda de justicia y elaboración del daño social en contextos represivos. En Chile, van a ser grupos de mujeres en Santiago y posteriormente en distintos territorios del país, *las arpilleristas*, quienes, afectadas por el terrorismo de Estado, la detención y desaparición forzada de sus familiares, iniciaron una práctica de terapia colectiva, que devino luego en denuncia e interpelación política hacia la sociedad (Sastre, 2011), tomando la práctica textil como materialización de sus búsquedas con tonalidad subversiva/testimonial dentro y fuera de Chile (Agosín, 1985). En Argentina, también en pleno régimen dictatorial, fueron las Madres de Plaza de Mayo, quienes comenzaron a llevar sobre sus cabezas pañuelos blancos bordados con los nombres de sus hijos e hijas desaparecidos, junto a las fechas de su desaparición y proclamas del tipo *"con vida los llevaron, con vida los queremos"* o *"aparición con vida",* convirtiéndose en símbolo identificativo contra el olvido de las víctimas de aquel régimen (De la Colina y Chinchón, 2012). Aquí, la práctica de bordado se torna un instrumento de reivindicación, y su presencia en los pañuelos como objeto textil cotidiano trajo un elemento de lo feminizado y lo doméstico al espacio público (Passos, 2019).

Estas comunidades de mujeres, tomaron el textil como un gesto y una práctica política y estética, mediante la cual no solo transforman los materiales, sino que haciéndolo se transforman ellas: un gesto que cambia el mundo, y su experiencia en el mundo (Vinyes, 2018). Y si bien estas acciones no surgieron con una intención memorial explícita —su urgencia era la denuncia, reconocimiento y búsqueda de justicia—, con el tiempo sedimentaron como matrices de memoria. Tras las transiciones democráticas en ambos países, ese hilo que articuló resistencia y creación reaparece en el siglo XX y XXI en nuevas generaciones de mujeres que confeccionan arpilleras y

pañuelos en las luchas contemporáneas por la memoria, configurando trayectorias colectivas de transmisión, resignificación y persistencia.

Al respecto, las investigaciones en torno a arpilleristas y Madres de Plaza de Mayo[3], en general, han privilegiado abordajes históricos, testimoniales, de movimientos sociales y subjetivación política, sin articular dimensiones materiales y afectivas en la construcción de memorias colectivas, es decir, se ha tendido a enfatizar el rol de las sujetas, pero no la práctica ni los objetos textiles, ni cómo estas encarnan prácticas memoriales en sí mismas en tanto formas específicas de hacer memoria "entre-mujeres" (Gutiérrez et al. 2018). Además, estas experiencias no han sido abordadas en su conjunto ni puestas en diálogo, pese a su relevancia como casos paradigmáticos en la historia del activismo textil y las luchas de mujeres en el continente.

Desde aquí, este artículo parte de la hipótesis de que ciertas prácticas textiles —en particular las prácticas de producción y uso de arpilleras y pañuelos— pueden ser comprendidas como prácticas memoriales material-afectivo-corporales. No se trata de que los textiles representen o sean soportes memoriales, sino de que, en su producción, activación y circulación, producen memorias colectivas de un modo específico: a través de gestos textiles y corporales reiterados (Pérez-Bustos, 2023), relaciones táctiles con materiales (Rivas y Tapia, 2025), temporalidades de confección, encuentros colectivos y economías afectivas que son constitutivas del proceso memorial.

Para dar cuenta de esta especificidad, se propone la categoría de "memorias textiles", como un modo de práctica: memorias que se hacen con y a través de textiles, donde materialidad, afectividad y corporalidad operan de manera entrelazada. La propuesta dialoga con perspectivas que han cuestionado enfoques representacionales de la memoria y que han destacado su dimensión performativa y encarnada, así como con desarrollos feministas sobre conocimiento situado, cuerpos y afectos.

Las prácticas textiles ofrecen condiciones especialmente propicias para este desplazamiento analítico. Históricamente asociadas a la feminidad y al espacio doméstico en tradiciones occidentales (Pérez-Bustos et al., 2019; Maddonni, 2020), las labores de aguja han sido leídas tanto como dispositivos de domesticación de lo femenino, y como herramientas de resistencia política (Parker, 1984). Diversas

[3] Algunas referencias sobre arpilleras: Agosín (1985), Bacic (2008), Sastre (2011), Adams (2013), Doolan (2016), Schönfeld (2016), Vinyes (2018), Berlien (2019), Rosentreter (2020; 2024), entre otros. Y en el caso de Madres de plaza de Mayo: Elizalde (2018), Longoni (2020), Barro y Quintana (2020), por mencionar algunos.

experiencias contemporáneas muestran cómo colectivos de mujeres han subvertido esa feminización del textil, transformándolo en lenguaje político y dispositivo de acción pública, aunque la literatura suele tratarlas como casos de activismo aislado, sin analizar cómo se ha consolidado el tipo de acción política que estas prácticas encarnan (Sánchez-Aldana et al., 2019).

A partir de aquí, el artículo propone poner en diálogo estas dos prácticas y objetos textiles emblemáticos de las luchas de mujeres por la memoria en el Cono Sur. Desde una perspectiva interdisciplinaria, interesa preguntar *¿Qué lugares ocupan los objetos textiles arpillera y pañuelo en las luchas contemporáneas de mujeres por la memoria en Santiago y Buenos Aires?, ¿Qué permite comprender la noción de 'memorias textiles' cuando se atiende a las dimensiones materiales, afectivas y corporales implicadas en las prácticas de producción y uso de arpilleras y pañuelos?*, *¿Qué desplazamientos introduce esta perspectiva respecto de las aproximaciones que comprenden los textiles principalmente como soportes o representaciones de memoria?*

El objetivo es desarrollar una propuesta teórico-conceptual situada que contribuya a los campos de la memoria, a los estudios sociales sobre/con textiles y a los estudios feministas. A partir de una investigación de inspiración etnográfica[4] en curso, se fundamenta la categoría de "memorias textiles" como práctica material, afectiva y corporal, explorando su potencia analítica para aproximarse a las formas en que las mujeres producen, transmiten y disputan memorias en contextos contemporáneos. La categoría se desarrolla teóricamente y se pone en diálogo con fragmentos situados del trabajo de campo. En lo que sigue, se delimita el marco conceptual que articula memorias colectivas y posicionamiento feminista; se desarrolla la propuesta de "memorias textiles"; se realiza un breve repaso de los textiles en estos contextos dictatoriales; para luego, presentar las prácticas textiles en cuestión, arpilleras y pañuelos. Finalmente, se presentan algunas pistas para explorar diálogos y dimensiones desde las cuales estas prácticas se inscriben en horizontes contemporáneos de memorias textiles feministas.

[4] El trabajo de campo fue desarrollado durante los meses de agosto de 2025 - abril de 2026, en Santiago de Chile y Buenos Aires. Incluyó observación participante en contextos asociados a memoria, derechos humanos y textiles en ambas ciudades, entrevistas de corte etnográfico y el diseño y ejecución de los dispositivos grupales "Encuentros de Memorias Textiles" y "Encuentros de Textiles Transfronterizos" como instancias de elicitación de afectos y memorias a través de la creación de piezas textiles, desde una metodología cualitativa basada en la práctica artística. El material empírico producido se encuentra actualmente en proceso de sistematización y análisis.

## Memorias colectivas y posicionamiento feminista

> *[…] la memoria […] articula por definición temporalidades disyuntas, despliega caprichosamente los acontecimientos en el tiempo, enhebra imágenes singulares, construye los vericuetos de una trama, aventuras lógicas ex post. En definitiva, pone en forma, que es también decir otorga sentido, a una historia, entre otras posibles.* (Arfuch, 2008: 9)

Lejos de constituir un campo agotado, la memoria continúa configurando debates y disputas centrales en las sociedades contemporáneas. Si, como señala Erll (2012), la memoria es un tema que atrae como ningún otro, ello no se debe a una fascinación retrospectiva o nostálgica, sino a su potencia de intervenir en el presente: reconstruir el pasado, como planteó Halbwachs (1950), en función de los imperativos de cada época. En este sentido, para América Latina y en específico en el Cono Sur, las consecuencias y efectos sociales y políticos del pasado reciente, constituyen el ahora mediante los legados del pasado dictatorial (Piper et al. 2013). En este marco, la memoria colectiva opera como un centro articulador de la vida social en amplios sentidos: construcción del pasado dictatorial, explicación del presente, sostén identitario y eje que articula prácticas políticas (Piper, 2005).

Desde esta perspectiva, la memoria colectiva es una corriente de pensamiento continuo que retiene del pasado aquello que permanece vivo o logra sobrevivir en la conciencia del grupo social que la mantiene, en la medida en que las memorias individuales están siempre socialmente enmarcadas (Jelin, 2002). En ese despliegue, no existen líneas de separación claramente trazadas —como en la historia—, sino más bien, límites irregulares e inciertos (Halbwachs, 1950). Así, la memoria colectiva implica la evocación y el recuerdo de hechos vividos, la narración y testimonio histórico como elecciones e interpretaciones del pasado, configuradas a partir de percepciones socialmente construidas (Halbwachs, 1950; Lavabre, 2007). En este sentido, la memoria no solo remite a contenidos recordados, sino que designa marcos de inteligibilidad compartidos que organizan lo recordable y delimitan aquello que puede adquirir sentido para el grupo (Halbwachs, 1925).

Si la memoria es colectiva e implica la elaboración del pasado como interpretación construida, es, por tanto, una práctica social que responde a intereses actuales (Vázquez, 2001). “Esto supone asumir el carácter intersubjetivo de la memoria

y asumir que las explicaciones que construimos sobre el pasado son producciones contextuales, múltiples versiones creadas en circunstancias comunicativas concretas […] lo que implica considerar la memoria como acción social" (Vázquez, 2001: 177). En consecuencia, al ser una práctica social, la memoria no es de nadie y al mismo tiempo es de todas/os (Piper, 2005), a la vez, que lo que se recuerda en el presente tiene implicancias y efectos en la articulación del orden social y en las relaciones sociales (Vázquez, 2001). La memoria colectiva como acción social refiere, entonces, a recuerdos compartidos por grupos de personas que se circunscriben a marcos sociales, espaciales y temporales (Halbwachs, 1925). Por ello, en tanto práctica relacional, la memoria colectiva es simultáneamente múltiple, polisémica, jamás única o acabada. De ahí que,

> [Su] fuerza simbólica […] es enorme en la medida en que contribuye a producir realidades, relaciones e imaginarios sociales. Ese mismo poder la convierte en potencial fuente de resistencias, inestabilidades y transformaciones. Pero el mero hecho de recordar u olvidar determinados acontecimientos no garantiza [su] carácter transformador […] sino que este depende de la capacidad de los recuerdos construidos de tensionar las versiones hegemónicas que imperan de un determinado momento. (Piper, 2005: 15)

De esta forma, las memorias "pueden" ser políticas, siguiendo a Calveiro (2006), es decir, poseen la capacidad de desplegar acciones políticas en el presente e impulsar movimiento. Esto potencia la idea de la memoria como acción colectiva, en tanto puede devenir en fuente de construcción de subjetividades e imaginarios que aporten a la modificación del campo de lo posible: las memorias pueden ser entendidas como prácticas políticas capaces de intervenir en la realidad y las relaciones de poder (López, et al. 2024). En suma, las memorias de las luchas no son desechables ni estáticas, sino insistentes, encarnadas —se marcan en los cuerpos—, como prácticas políticas que se evocan en colectividad, porque —retomando a Halbwachs (1950)—, "nunca estamos solas".

Por otro lado, esta concepción obliga no sólo a interrogar qué y cómo se recuerda, sino también quiénes han tenido la posibilidad histórica de producir memorias, desde qué posiciones y bajo qué condiciones de inteligibilidad. La incorporación de la categoría género a los estudios de memoria sobre las dictaduras del

Cono Sur, no constituyó un agregado temático, sino que buscó generar un desplazamiento que tensionara los supuestos universalistas del campo. En un primer momento, el énfasis estuvo puesto en visibilizar las memorias de la violencia —principalmente política y sexual— y las experiencias de victimización femenina (Ruiz y Montero, 2018), evidenciando zonas previamente silenciadas. Posteriormente, la atención se desplazó hacia las trayectorias militantes de mujeres en organizaciones revolucionarias y partidos políticos, mostrando cómo proyectos que se pretendían radicalmente transformadores reproducían una matriz masculina que relegaba lo íntimo y lo afectivo a un plano secundario (Oberti, 2015). En este sentido, "La articulación entre el mundo de la afectividad y el mundo de la política estuvo cruzada por tensiones y conflictos que llevaban marcas de género" (Ruiz y Montero, 2018: 59).

Al respecto, Troncoso y Piper (2015), plantearán que la relación entre género y memoria colectiva se ha abordado desde ambos campos. Desde los estudios de género, donde se ha resaltado la estrategia metodológica y política que reside en los procesos de recordar para construir relatos silenciados por las versiones hegemónicas-masculinas de la historia. Y desde los estudios de la memoria, los análisis se han orientado principalmente a la especificidad de los mecanismos de memoria y los contenidos de los recuerdos en cada género, así como los impactos de la violencia sexual y experiencias represivas. Ambos campos se han enriquecido mutuamente a través del intercambio de conceptos, no obstante, esto "no ha llegado a dar como fruto una perspectiva que, desde "la *memorización* del género y la *generización* de la memoria", sea capaz de entenderlos a ambos como procesos relacionados de manera inmanente" (Troncoso y Piper, 2015: 66). En este sentido, es fundamental asumir esfuerzos críticos para elaborar preguntas analíticas que no nos remitan a visiones estereotipadas donde las mujeres sufren y los varones militares dominan –o como hombres héroes y mujeres víctimas traumatizadas (Piper, 2001)–, o incluso, lograr que el género se haga invisible y desaparezca (Jelin, 2002). Toda vez que según cómo se acoplen las memorias del pasado a los desafíos del presente, se estarían constituyendo relatos que podrían ser resistentes o bien funcionales al poder (Calveiro, 2006).

Las organizaciones de derechos humanos en el Cono Sur están mayormente marcadas por simbologías y presencias femeninas: madres, abuelas, esposas, hijas, que reclaman justicia por hombres asesinados o desaparecidos (Piper, 2001). Aunque la represión ha sido diferencial, así como las vivencias de tortura y violencias han sido

distintas —Jelin (2002) dirá que la represión tiene género—, el problema, radica en no cuestionar la naturalización de dichas diferencias, y detenerse en los efectos que reproducen las relaciones de dominación que tienen tales diferenciaciones (Piper, 2001). Desde allí se vuelve posible dejar de pensar que los sujetos preexisten a las memorias que los constituyen, y prestar atención a determinadas prácticas de memoria que forman parte de la configuración de identidades generizadas (Troncoso y Piper, 2015). Esto permitiría asumir un compromiso político con la reinterpretación de los roles que han detentado las mujeres en las luchas por los derechos humanos y contra la violencia estatal, habilitando la producción de lecturas donde lo femenino no es sinónimo de victimización sino de lucha (Piper, 2001).

Ahora bien, el uso de la categoría género por sí misma no garantiza una perspectiva feminista crítica, de hecho, puede funcionar como una manera políticamente correcta de referirse al sexo o a una concepción hegemónica/binaria de los géneros (Troncoso y Piper, 2015). De ahí la necesidad de una toma de posición política feminista que asuma el conocimiento como situado (Haraway, 1995): un *pensar situado* como *pensar feminista* (Gago, 2019) en torno a las memorias colectivas, que no reproduzca la universalización de "una" sujeta mujer, ni la experiencia de opresión dominante del género, sino que tenga la mirada atenta a la potencia política que reside y se reinventa en las resistencias desde cuerpos y espacios feminizados (Gago, 2019).

Desde esta perspectiva, la división entre lo público/masculino y lo privado/femenino se configura como uno de los soportes históricos de la dominación: la hipervalorización de lo productivo y la correlativa subvaloración de una ética de los cuidados, de los cuerpos y de los afectos como formas de contrarrestar la agresividad del modelo neoliberal (Richard, 2021). Nelly Richard argumenta cómo el itinerario feminista en Chile —y podríamos agregar en el Cono Sur—, ha estado marcado por el rol de las luchas de mujeres contra las dictaduras que tensionaron y redefinieron el significado "igualitario" de las democracias. Y aunque la institucionalización del género en el período postdictatorial neutralizó parte de su fuerza contestataria, la memoria feminista no se agota en ese repliegue: se compone de latencias, olvidos, agitaciones, interrupciones, resurgencias y sobresaltos (Richard, 2021).

Se hace evidente, que las luchas de mujeres, incluso cuando han sido relegadas al estatuto de historias subalternas, no constituyen un bloque homogéneo. Muchas de sus prácticas inscritas en la vida cotidiana y/o a labores construidas socialmente como

femeninas, han sido especialmente invisibilizadas como menos relevantes o incluso anecdóticas (Das, 2007; Parashar, 2014, citadas por Troncoso, 2020), al acontecer en espacios domésticos, íntimos o realizarse entre mujeres como prácticas micropolíticas. Sin embargo, entendidas como acciones relacionales y situadas, forman parte de un proyecto histórico que atiende a los vínculos y politicidades-otras, como una experiencia histórica acumulada compuesta de prácticas y entramados simbólicos (Segato, 2018; 2019) y materiales, que configura una politicidad de lo doméstico (Segato, 2021).

En este marco, las prácticas textiles realizadas por mujeres en contextos de represión dictatorial encarnan esa politicidad-otra, de lo doméstico, íntimo y sensible, por fuera de las formas emblemáticas de resistencia del heroísmo masculino y su ejercicio público. Este argumento no pretende constreñirse a la constatación de que existen "memorias de mujeres y de hombres", sino que son las prácticas de recordar las que nos constituyen como tales (Troncoso y Piper, 2015), y que de lo que se trata es de construir memorias encarnadas, alejadas de aquella memoria monumental mayoritaria erigida por la masculinidad hegemónica (Braidotti, 2009, citada por Luongo, 2013).

## 'Memorias textiles': afectos, cuerpos, materiales

> *El tejido del mundo se compone de todas las hebras que forman parte de lo humano y lo no humano. A eso le llamamos mundo. Y a ese mundo es al que buscamos comprender […] ese mundo tejido de afectos, cuerpos e identidades que se encarnan en reflexiones que quieren repensarnos, repensar a la política, al cuerpo, a la materialidad y, sobre todo y ante todo, a los feminismos como apuesta política y crítica* […]
> (Pons y Rabasa, 2018: 4)

Si bien uno de los "giros" que más fuerza ha tomado en la academia en los últimos años ha sido el llamado "giro afectivo"[5], este trabajo se posiciona epistémicamente desde los estudios feministas. En acuerdo con Solana y Vacarezza (2020), hay una paradojal relación de los feminismos con los afectos, las emociones y

[5] Enciso-Domínguez y Lara (2014), plantean que este surge en base a siete condiciones de posibilidad que aportaron diversas líneas y debates, en síntesis: la perspectiva del Construccionismo social de las emociones, la Psicología social discursiva, los Estudios culturales de las emociones, Emocionologías, Sociología Interpretativa, Sociolingüistica de las emociones y los Estudios feministas de las emociones.

los sentimientos[6], ya que la teorización feminista tiene un compromiso de larga duración con las reflexiones en torno a estos. El llamado "giro afectivo" no resultaría del todo novedoso, sino que encarnaría una acentuación de tendencias ya existentes (Arfuch, 2016), una genealogía crítica que tensionó tempranamente la distribución política de las emociones.

Los feminismos desnaturalizaron críticamente los repertorios afectivos asociados a la feminidad, domesticidad y trabajo reproductivo en el capitalismo (Solana y Vacarezza, 2020), evidenciando cómo el binarismo tradicional de la filosofía occidental articuló las dicotomías mente/cuerpo, razón/pasión, público/privado —entre otras—, mediante una generización que vinculó a las mujeres con el cuerpo y las pasiones: un acto teórico/político invocado para excluirlas de lo político y lo público, y que adjudicó emociones e irracionalidad a cuerpos abyectos para justificar su opresión (Solana y Vacarezza, 2020).

Esta crítica también fue epistemológica. Frente al ideal de objetividad desapasionada y positivista de la ciencia, las teorizaciones feministas han defendido la potencia de los afectos y emociones para producir conocimiento situado y encarnado (Haraway, 1995; Harding, 1987) que motive investigaciones para percibir el mundo de otra manera (Jaggar, 1989). En el plano político, esto implicó disputar el confinamiento de las emociones y los cuerpos a la esfera despolitizada de lo privado, y cómo ello podría impulsar la transformación social (Solana y Vacarezza, 2020) elaborando relaciones críticas entre estos y las estructuras de poder (Ahmed, 2015). En esta línea, la relectura de Audre Lorde (1981) respecto de los usos feministas de la rabia frente al racismo, permite subrayar tres dimensiones fundamentales: lo emocional es político; lo emocional es una instancia epistemológica —es decir que cuando sentimos, conocemos—; y que este conocimiento emocional requiere re-elaboraciones productivas para activarse en acciones social y políticamente transformadoras (López, 2014). Desde esta perspectiva, los afectos no constituyen un fenómeno meramente individual, sino que poseen valencia social y operan en múltiples escalas: circulan, se transmiten e impactan sobre y en los cuerpos (Ahmed, 2015; Watkins, 2019). Aquí los aportes de la

[6] Lo que interesa no es la operación teórica de distinción conceptual entre afectos y emociones -al estilo de autores como Lauren Berlant y Brian Massumi-, sino enfatizar en los efectos políticos que las emociones y afectos producen (Ahmed, 2015), a través de lo que entenderé como *afectaciones emotivas/ corporales*. De esta forma, en acuerdo con Ahmed (2015), Greco y Stenner (2008), Peluffo (2016) y Solana y Vacarezza (2020), usaré las palabras afecto y emoción de forma intercambiable, sin intenciones de jerarquizar.

filosofía spinoziana resultan centrales al situar el afecto en las relaciones, y en la capacidad de afectar y ser afectada/o, en tanto el afecto es entendido como *fuerza (affectus*) y *capacidad (affectio)*, enfatizando así su cualidad transitiva (Watkins, 2019), y cuestionando las escisiones binarias propias del modelo cartesiano.

De este modo, los cuestionamientos a las limitaciones de una comprensión exclusivamente textual y constructivista de la realidad social, permiten desplazar el foco hacia los cuerpos —cuerpos que sienten y afectan a otros cuerpos— como categoría de análisis, reconociendo que en las dinámicas sociales operan fuerzas de orden corporal irreductibles a la interpelación discursiva (López, 2014). Ergo, afectos y discursos no se excluyen, sino que se co-constituyen. De allí que la pregunta no se limite a qué son las emociones, sino a qué hacen, qué hacemos nosotras/os con ellas (Arfuch, 2016), y cómo podemos pensar las tramas en las que afectos, cuerpos y materiales se implican mutuamente en prácticas memoriales.

Tanto en las trayectorias feministas como en los estudios de afectos/emociones, se pretende recuperar la dimensión no lingüística, aunque significante de la subjetividad y la vida social: los cuerpos como recursos de sentido (López, 2014; Sabido, 2012). Para Cecilia Macón (2013), llevar los afectos a debate desde una visión alternativa de lo material y paradigmático del cuerpo involucrado en las emociones, refiere a que estas son, en definitiva, estados del cuerpo. Indudablemente, el cuerpo es eje para los estudios de afectos, que pusieron como prioridad el interés en las capacidades de los cuerpos, o en términos spinozianos *"en lo que un cuerpo puede hacer"*.

Los afectos y las emociones circulan, es decir implican movimiento y relacionalidad, aquello que nos hace sentir, nos mantiene o nos mueve de lugar, por lo tanto "el movimiento no separa al cuerpo del "donde" en que habita, sino que conecta los cuerpos con otros cuerpos: el vínculo se realiza mediante el movimiento, al verse (con)movido por la proximidad de otros" (Ahmed, 2015: 36). "Otros" en tanto cuerpos, materiales y objetos que se encuentran, en este caso, en las prácticas de producción textil, donde interactúan de manera sostenida cuerpos de textileras —que encarnan gestos textiles (Pérez-Bustos, 2023)— con cuerpos textiles (objetos y herramientas), y cuerpos colectivos, una constelación de corporalidades afectadas y movilizadas por emociones específicas, que a su vez, tienen la capacidad de modificarles.

Para Verónica Gago (2019), la potencia como capacidad deseante —entendida como un afecto/afectación—, no existe en abstracto, sino como fuerza que empuja lo

que es percibido colectivamente y en cada cuerpo como posible*: la potencia del pensamiento siempre tiene cuerpo*. En este sentido, es posible entender afectos y emociones como dimensiones inseparables de las corporalidades en términos de su co-constitución y mutua implicancia, donde la corporalidad emerge como un espacio que no puede limitarse a la piel, toda vez que el afecto se encarna como relacionalidad radical que moldea las posibilidades de existencia corporal y subjetiva (Pons y Guerrero, 2018).

> Los cuerpos son parientes en el sentido de que están inextricablemente inmersos en una densa red de relaciones. Y en un enredado mundo de materia vibrante, dañar un tramo de la red bien puede significar dañarse a uno mismo. (Bennett, 2022: 51)

Los cuerpos no constituyen entidades cerradas, sino territorios en interdependencia que sostienen la vida y se configuran como materia ampliada donde se inscriben trayectorias, memorias, saberes y deseos individuales y colectivos (Gago, 2019). Afecto y materialidad no son, por tanto, órdenes escindidos: *los cuerpos son todos afectivos* (Bennett, 2022). Las prácticas textiles permiten entonces observar cómo vidas, cuerpos y afectos se entretejen en tramas materiales que configuran proyectos comunes —políticos y epistémicos— de conocimiento y acción (Pons y Rabasa, 2018), visibilizando la politicidad de las relaciones entre humanos, textiles y materiales en contextos de lucha.

En esta clave, la memoria puede comprenderse como una práctica social atravesada por afectos, corporalidades y materiales. Siguiendo Elizabeth Jelin (2002), recordar no supone únicamente tramitar traumas o silencios, sino también compromisos e inversiones emocionales cambiantes que otorgan sentido al pasado: cuando evocamos, hay cargas afectivas que nos conmueven, provocan y hacen sentir (Piper, 2005). Los acontecimientos adquieren vigencia en la medida en que se enlazan con emociones que se inscriben en el cuerpo y circulan en tramas colectivas donde se relacionan humanos y no humanos, configurando marcos sociales desde los cuales se actúa, se narra y también se calla.

Como sugiere Nelly Richard (2021), la memoria de la tragedia excede la reparación jurídico-burocrática y demanda soportes sensibles capaces de transmitir la experiencia del daño. En ese registro, imágenes, materiales y objetos producen una

potencia afectiva que no solo hace visible la herida, sino que interviene en una realidad que tiende a negarla. Aquí, la creatividad, no se reduce a eficacia política: configura tramas de posiciones y texturas de ideas donde emociones y afectos resultan constitutivos de las prácticas memoriales (Giunta, 2016). Esta dimensión afectivo-material se actualiza como genealogía en los movimientos feministas y de mujeres del Cono Sur, donde las temporalidades de las luchas reabren la historia, como una intervención de las memorias que pone en juego otras formas de filiación: "la rebeldía como aquello que *hace* parentesco" (Gago, 2019: 114), habilitando entramados de cuerpos, objetos y prácticas que sobreviven, se transforman y sostienen las luchas.

En suma, apostar por comprender la memoria como práctica afectiva y corporizada implica, reconocer la agencia de materiales y objetos en su configuración. Las prácticas textiles condensan esta articulación: no solo vehiculizan recuerdos —el cuerpo al hacer textil, hace memoria (Pérez-Bustos, 2023)—, sino que producen tramas donde afectos, cuerpos y materias se co-constituyen, aportando una textura específica a la memoria y generando conocimientos de otro orden (Borre, 2021). Una mirada material permite profundizar en esta dimensión al atender a la vitalidad de los materiales y a las relaciones que tejen en y para las luchas. Como sugiere Tania Pérez-Bustos (2016) "La invitación a acercarnos a la materialidad de la artesanía y a la de labores cuidadosas […] es también una invitación a volver la mirada sobre las materialidades que coproducen el conocimiento […]" (180).

Se configura así una continuidad orgánica, afectiva e irremediable entre los (supuestos) objetos y sujetos, evidenciando que unos y otros son cuerpos humanos y más-que-humanos en continuidad (Callén y Pérez-Bustos, 2020). Estas relaciones entre materiales (de los que se componen cuerpos y objetos), en su espesor histórico y genealógico, habilitan resignificaciones y derivas (Ingold, 2010), así como la posibilidad de contar historias y producir memorias colectivas, descentrando la mirada desde lo humano. Esto se hace visible en las prácticas de creación textil, donde acontecen encuentros e interacciones entre piel, fibras y herramientas, interacciones íntimas que requieren de tactos sostenidos (Rivas y Tapia, 2025). Estos enredos materiales y afectivos podrían configurar lo que Haraway (2019) denomina "hacer parentesco", formas de relación y vinculación que no se restringen a la filiación biológica, sino que se extienden a redes de interdependencia entre cuerpos, materias y mundos.

Como plantea la artista e investigadora boliviana Elvira Espejo Ayca (2023), es la sensibilidad del cuerpo la que interactúa íntimamente con la materia. Desde la cosmovisión andina, la noción de *uywaña (aymara)/uyway (quechua)*, entendida como "crianza mutua", permite comprender la interconectividad entre sentir y pensar, relaciones o lazos humanos y materiales que se afectan desde la complementariedad de acciones (Rivas y Tapia, 2025). Aquí, se reconoce una ontología textil que personifica al textil como una naturaleza viva (Arnold y Espejo, 2007), con fuerza propia: el textil no es objeto sino sujeto, por lo que nos cuida, pero también necesita cuidados como algo vivo (Espejo, 2022). Esta comprensión andina desarma las dicotomías modernas entre sujeto y objeto, cultura y naturaleza, materia y significado, y abre posibilidades de pensar la memoria no como depósito fijo del pasado, sino como tejido vivo que se cría, se sostiene y se transforma en relación.

Desde este entramado teórico, las '*memorias textiles'* pueden comprenderse como formas singulares de hacer memoria con y a través del textil. Si la memoria colectiva es una práctica social que se elabora en el presente, las memorias textiles serían prácticas sociomateriales, afectivas y corporales donde la intervención del textil por sus cualidades materiales, produce maneras particulares del recuerdo. Esa elaboración memorial ocurre en el hacer textil colectivo/con otras, a través de gestos reiterados, relaciones sensibles con los materiales, temporalidades de confección y encuentros entre cuerpos humanos y textiles. También se produce en la interacción íntima con piezas textiles cargadas de historia, donde el tacto y contacto entre piel y fibra, olores y texturas abren rememoraciones y evocaciones propias. No se trata de memorias fijas o representadas en soportes, sino de memorias producidas en y a través de procesos materiales donde cuerpos y fibras se afectan mutuamente, como materias vibrantes (Bennett, 2022), en un mundo de materiales en movimiento (Ingold, 2010). Se encarnan en gestos, ritmos y con-tactos que trazan afectaciones compartidas y sostienen continuidades y desplazamientos en las luchas, deviniendo en experiencias afectivas, corporizadas y situadas donde lo sensible opera como condición de inteligibilidad y acción política.

Las memorias textiles constituyen, así, una forma específica de prácticas memoriales situadas que desplazan la monumentalidad abstracta hacia una politicidad de lo doméstico, lo precario y lo relacional, a la esfera micro de las cosas (Borre y Andrade, 2021). Al trabajar con materiales cotidianos —retazos, sacos, pañales, hilos—

a través de gestos textiles (Pérez-Bustos, 2023) como gestos menores (Manning, 2025), estas prácticas reconfiguran la distribución de lo visible, lo palpable y lo decible, transformando objetos asociados al cuidado o al desecho en materialidades de denuncia, identificación, performance y disputa simbólica. En ellas, la memoria se elabora colectivamente como proceso abierto de afectación recíproca, donde cuerpos, objetos y emociones co-constituyen formas de comunidad y de intervención en el presente, como una crianza mutua (Espejo, 2022). En este sentido, aportan a la construcción de epistemologías material-afectivas latinoamericanas, en las que el conocimiento se sostiene ligado a la experiencia sensible y a las condiciones históricas que lo producen.

## Textiles en dictadura. Tensiones y condiciones sociohistóricas de producción

Las dictaduras del Cono Sur[7] de la segunda mitad del siglo XX —Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay—, trazan una marca imborrable que tanto las ciencias sociales como el arte han rastreado en las genealogías de sus cortes, en la simbolización cultural de las memorias traumáticas signadas por duelos abiertos de cuerpos desaparecidos, y por el incumplimiento de una justicia proporcional al daño (Richard, 2014). Como hitos constituyentes o cristalizaciones históricas del pasado y del presente (Garretón, 2003), estos regímenes del terror compartieron el anhelo de imponer un nuevo orden político, social, cultural y económico mediante la utilización de recursos de disciplinamiento, crueldad y violencia descarnada hacia cuerpos, subjetividades y comunidades[8].

En cuanto a la violencia política y aplicación de estrategias de represión, las dictaduras de Argentina y Chile —en ese orden—, fueron las más duras (Ansaldi, 2004). Siguiendo a Slatman (2016), en Argentina se llevó a cabo una meticulosa planificación y clara hegemonía del Ejército desde el inicio del golpe de Estado en marzo de 1976, lo que habilitó un "desenvolvimiento efectivo del ciclo represivo" (13), mientras que en el caso chileno, la dictadura adoptó un enfoque "más improvisado", donde la violencia represiva se desarrolló de forma gradual y episódica, con etapas más

[7] La totalidad del ciclo represivo puede periodizarse entre 1964 (golpe de Estado en Brasil) y 1990 (término institucional de la dictadura en Chile). La "crisis terminal" del ciclo de dictaduras en el Cono Sur, puede datarse en 1979 (Slatman, 2016).

[8] Procesos enmarcados bajo la justificación de la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) como fundamento ideológico, ejercida principalmente por las Fuerzas Armadas.

visibles y transmutando a prácticas más clandestinas a medida que la oposición se fortalecía. En este sentido, si en Argentina se buscó la aniquilación física —principalmente en base a la desaparición sistemática—, de quienes encarnaban la contestación social, en Chile se practicó primero una represión en términos de masacre (Guerrero, 2023), que luego devino desde fines de 1974, en una represión basada en estrategias clandestinas.

Ahora bien, este trabajo no se orienta a la reconstrucción de hechos históricos en clave cronológica para situar las dictaduras en el desarrollo político regional, o a los datos de la administración del poder y la violencia política, ni al análisis de modelos económicos, inmensas estructuras o los grandes procesos sociopolíticos, que precisamente tienen la costumbre de olvidar los cuerpos que sacrifican para realizarse (Ossa en Montalva, 2013). Busca detenerse en los poco mirados e insólitos vínculos que producen las presencias textiles en estas escenas y dimensiones. Como advierte Pía Montalva (2013), la relación entre indumentaria y violencia política de Estado —ampliamente documentada en los testimonios—, ha permanecido opacada en gran medida por la fuerza de dos imágenes que refieren al cuerpo maltratado: la desnudez en situación de tortura, y los restos óseos desprovistos de tejidos blandos. Sin embargo, "la indumentaria articula la inserción y la pertenencia del cuerpo a un espacio y un tiempo histórico específicos. Permite situarlo y reconocerlo […]" (Montalva, 2013: 24). Los rastros materiales de la violencia política dictatorial aparecerán incrustados tanto en los cuerpos como en los materiales y objetos textiles involucrados. Siguiendo a Stallybrass (2008), las prendas retienen de alguna forma la huella del cuerpo que las usó, funcionan como memorias materiales:

> Aparecen en la venda que vela los ojos del detenido, en la capucha que cubre su rostro y protege al interrogador, en la chaqueta arrugada y sucia del prisionero, en la camisa manchada desprovista de botones, en los pies desnudos, en los zapatos cafés del militar camuflado de civil, en las ropas almacenadas provenientes de los allanamientos, en el traje de dos piezas y la blusa de seda de la clandestina que ingresa al país, en el buzo de mezclilla empleado para torturas, en las ropas bordadas que ocultan barretines. (Montalva, 2013: 24)

La violencia dictatorial operó también a través de materiales textiles que mediaron la relación entre poder y cuerpo. La frazada en los centros de detención, por ejemplo, condensa esa ambivalencia. El relato de Jorge Montealegre (2003) sobre su experiencia en el Estadio Nacional de Chile, gira en torno al símbolo material de la frazada como figuración de lo vivido en el encierro. La frazada es el objeto textil que mejor significa la prisión política, su violencia y ambigüedades: pese a su carga negativa relacionada a los calabozos y escena previa a las sesiones de tortura, la frazada también implica sobrevivencia y solidaridad entre iguales (Montalva, 2013). Objeto de sometimiento y subsistencia, la frazada funciona como resto material que persiste allí donde el cuerpo ha sido borrado (Scarabelli, 2020).

Algo semejante puede leerse en la capucha. Confeccionada en ocasiones con sacos, materia áspera de fibra basta y barata que estaba a mano, cubría el rostro del detenido y protegía el anonimato del interrogador, operando en dos direcciones: cegar y despersonalizar, volver invisible e impune. La misma familia textil —yute, tela de saco, quizás arpillera— podía integrarse al instrumental del horror, y en paralelo, en otros espacios sociales, ser tomado y utilizado por mujeres que lo transformarían en material-soporte de denuncia.

En contextos de violencias sistemáticas, las acciones políticas de las mujeres se valieron de diversas estrategias, desplegadas insistentemente desde espacios clandestinos, domésticos y materialmente precarios. A través de materiales cotidianos —como restos de sacos, retazos sobrantes, ropa, pañales de tela, hilos disponibles en economías domésticas—, produjeron formas materiales de producción de testimonio y reconocimiento común. En sociedades atravesadas por políticas de muerte, despojo, hambre y censura, se trabajó con lo que había, con lo que quedaba, restos, vestigios, como una forma de inscribir la denuncia en la textura del tiempo histórico. En Argentina y Chile, bajo regímenes que hicieron del aniquilamiento y la desaparición una tecnología de poder (Calveiro, 1998), estas prácticas textiles entre mujeres se constituyeron como formas tempranas e inéditas de lucha y resistencia.

**Remendar el daño. Arpilleras y montajes de lo irrepresentable**

Bajo condiciones extremas de violencia y horror que asolan de norte a sur a un país entero, pese al exterminio y desaparición de ideas, cuerpos y comunidades, las personas resisten: subsumidas en las condiciones más indecibles de la represión, las mujeres, desde los márgenes de lo doméstico y la exclusión, elaboran luchas insistentes. Será la larga dictadura cívico-militar encabezada por Augusto Pinochet (1973-1990) —que implicó un desgarro en la historia nacional en todas sus dimensiones y la instalación violenta de un modelo socioeconómico—, el escenario histórico-político donde estas piezas textiles se producen. En Santiago de Chile, un año después del golpe militar, en 1974, se inician las confecciones de las primeras arpilleras por mujeres familiares de desaparecidos y víctimas del terrorismo de Estado. Reunidas, pese al peligro, las mujeres enlazaron manos con agujas, tomaron los materiales con los que contaban y empezaron a narrar textilmente sus vivencias, recuerdos, pensamientos, denuncias, testimonios y deseos (Vinyes, 2018).

Primero bajo el amparo del Comité de Cooperación para la Paz en Chile (1973–1975) y posteriormente de la Vicaría de la Solidaridad (1976–1992), comenzaron a organizarse los primeros talleres de arpilleras: escenas textiles donde retazos de tela, costuras y aplicaciones permitieron narrar lo que no podía decirse abiertamente. Gloria Torres, abogada del Comité Pro Paz, conmovida por la angustia y desesperación de las mujeres que acudían en busca de respuestas sobre sus familiares, quiso encontrar una manera de ayudarlas a contar su historia, algo como "recursos de amparo bordados" (Paulina Barberán, registro de campo, enero de 2026). Así, convocó a la artista y educadora popular Valentina Bone, para idear una forma de trabajo que permitiera canalizar esa experiencia colectiva. Buscando referencias en libros y revistas, Bone experimentó hasta elaborar una técnica híbrida inspirada en las molas panameñas y los tapices de los Amish: "Armé el estilo, probé con algunas telas en mi casa, no se veía mal […] y partimos, sin pensar en que la historia nunca nos olvidaría" (De la Maza, 2021: 141).

Pese a su actuación clave, los nombres de Valentina Bone y Gloria Torres no siempre han sido reconocidos en los relatos más difundidos sobre la historia de las arpilleras; en parte de la literatura especializada incluso permanecen ausentes, como argumenta Rosentreter (2025) en una investigación que aborda esta cuestión con fuentes

de primera mano, entre ellas el testimonio de Gloria Torres. De esta forma, nombrarlas constituye un gesto de restitución, en tanto permite visibilizar el rol —demasiadas veces anónimo— de muchas mujeres que, desde distintos lugares, contribuyeron a urdir las condiciones de posibilidad para que estas prácticas colectivas de resistencia se produjeran y persistieran en el tiempo.

Según diversas fuentes, el primer taller de arpilleras fue el de las mujeres integrantes de la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos. Pero no transcurrido mucho tiempo, la Vicaría mediante el departamento zonal, se encargó de la formación de talleres en las poblaciones de Santiago y zonas rurales de la región Metropolitana, lo que generó una proliferación de la técnica y el desarrollo de nuevas narrativas textiles basadas en la supervivencia en la vida cotidiana de los sectores subalternos y clases populares, contribuyendo a dibujar un amplio retrato socio-material del periodo (Vinyes, 2018). A las escenas del golpe militar, la represión, torturas, exilio, búsqueda y hallazgos de cuerpos, se suman las ollas comunes y comedores populares, acceso a salud, hambre, cesantía, transporte, redadas, allanamientos y huelgas.

> […] Y es que no es una arpillera, son las arpilleras. Ese portal te permite entender que los grupos son sumamente heterogéneos. No es lo mismo el grupo de la Agrupación de Familiares, que los otros grupos que fueron diseminándose a lo largo de las zonas de la Vicaría. Cada uno tenía su propia orgánica, cada uno estaba conformado por mujeres distintas, cada uno tenía sus propias temáticas. (Entrevista a Carolina Vega, 2026)[9]

Por otro lado, si en sus orígenes las arpilleras tuvieron una intención de apoyo terapéutico y psicológico para las mujeres afectadas, una manera táctil de elaboración del trauma y el daño, con el pasar de los meses la cesantía y el empobrecimiento sumaron necesidades económicas que el quehacer textil buscó responder, sirviendo como fuente de trabajo y transformándose en un pilar de sobrevivencia económica de incontables hogares (Rosentreter, 2020). Abogados y sacerdotes extranjeros que visitaban la Vicaría, se interesaron en sacar estas piezas del país facilitando la circulación internacional: redes de exiliados/as chilenos/as y organizaciones solidarias vinculadas a causas humanitarias sostuvieron posteriormente su distribución y

[9] Todo el material de trabajo de campo presentado en este artículo cuenta con el consentimiento informado de las participantes y fue aprobado por el Comité de Ética de la Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, el 29 de abril de 2025.

comercialización en diversos contextos, permitiendo que las arpilleras alcanzaran circuitos globales que incluso se extendieron hasta África (Rosentreter, 2020). Así, las arpilleras lograron contarle al mundo lo que estaba pasando en Chile.

**Figura 1 -**"Nacen los talleres de arpilleras" (1983)



Nota: Centro de Documentación – Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, Santiago.

Fonte: Fotografía de la autora, 2026.

En cuanto a su composición material, las arpilleras pueden definirse como imágenes textiles, relatos o narraciones táctiles, generalmente de formato rectangular, que representan una escena o un conjunto de ellas, creadas en base al ensamble de retazos de tela unidos mediante puntos sencillos con hilo o lana, con un borde de lana tejido a crochet que enmarca la pieza, sobre la base de un soporte de algodón, yute o arpillera (de allí su nombre), que se utiliza en sacos de té y harineros. En su proceso de creación, gesto y materialidad se constituyen mutuamente, mediante interacciones sostenidas entre afectos, cuerpos (textiles, humanos, colectivos) y materiales, cuyas propiedades y su combinación, van a generar una estética y un repertorio visual/material inconfundible (Schönfeld, 2016). Algunas arpilleras tenían palabras o frases bordadas que contextualizan las escenas, y otras, pequeños bolsillos cosidos al reverso que contenían papelillos con información y mensajes. La presencia de bolsillos era una

práctica habitual, aunque no mayoritaria, mediante la cual algunas arpilleristas buscaban clarificar sus intenciones o subrayar el contenido de la obra (Vinyes, 2018).

**Figura 2 -** Revés de "Nacen los talleres de arpilleras" (1983), detalle bolsillo.




Nota: Según el Archivo del MMDH, esta arpillera contenía un mensaje en el bolsillo que decía "Grupo de Mujeres Hirmas N°2. Todos los miércoles nos juntamos en reunión y una vez al mes hacemos una convivencia, eso es lo que quise representar en esta arpillera. Renca 83". Centro de Documentación – Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, Santiago.

Fonte: Fotografía de la autora, 2026.

En un contexto marcado por la violencia sistemática, los talleres de arpilleras —configurados en la clandestinidad y anonimato—, no habrían podido sostenerse sin el rol cardinal de Gloria Torres y Valentina Bone, ni sin la mediación y el apoyo de organizaciones como el Comité Pro Paz, la Vicaría de la Solidaridad, la Fundación Missio, la Fundación PIDEE[10] o FASIC[11], y el trabajo de articulación de personas como Paulina Waugh, Karoline Mayer y Winnie Lira, entre muchas otras. Se configuró así un entramado amplio de voluntades, solidaridades y disposiciones materiales que hizo posible la emergencia de una práctica textil singular. De ese tejido colectivo surgió la técnica y el objeto que con el tiempo, se convertiría en uno de los materiales-soportes más emblemáticos de los activismos textiles del continente y de las luchas de mujeres

[10] Fundación de Protección a la Infancia Dañada por los Estados de Emergencia.
[11] Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas.

por los derechos humanos y contra la represión. En las condiciones más adversas, allí donde predominaban el horror, el miedo y la censura, se abrió un gesto mínimo, capaz de transformar la historia, y la experiencia del dolor en una forma persistente de denuncia y elaboración memorial.

A fin de cuentas, la historia de las arpilleras no es lineal sino rizomática y compleja, está atravesada por múltiples dimensiones, invisibilizados relatos, genealogías y parentescos textiles, linajes femeninos, anonimatos, influencias estéticas y políticas, memorias desperdigadas, omisiones, fragmentos, acentos y más. Más que un origen histórico lineal y cronológico, las condiciones de producción podrían permitirnos hablar de madejas enredadas, múltiples y simultáneas. Sin embargo, siguiendo a Karen Rosentreter (2025), se presenta una tendencia recurrente de vincular las trayectorias de Violeta Parra, las Bordadoras de Isla Negra y las Arpilleristas de la dictadura, bajo una premisa de continuidad directa. Asimismo, lo corroboran investigadoras textiles entrevistadas durante la investigación (incluida Karen Rosentreter). "Yo no estoy de acuerdo con, le digo que es un 'discurso pacificador', que digan que las arpilleras vienen de (Violeta Parra) […] Yo creo que la Violeta Parra es harina de otro costal totalmente" (Entrevista a Dani Negri, 2026).

La hipótesis que propone la investigación de Rosentreter (2025) es que dicha vinculación responde a una asimilación de literatura extranjera, especialmente de Agosín (1985) y Adams (2013), sumado a "la escasez de referencias escritas en castellano durante la época y la falta de rigurosidad a la hora de abordar las prácticas textiles, [como] aspectos que han contribuido a perpetuar estas concepciones erróneas" (107).

> La base común, a lo mejor una tela rústica, una tela tosca, el bordado a mano. Habían cosas como similares. Y cuando surge la técnica en la Vicaría, o sea, primero en el Comité Pro Paz y luego en la Vicaría, era como lo más similar que existía como predecesor, digamos, de este arte popular también. Entonces, yo no lo consideraría un predecesor directamente el trabajo de la Violeta o de las Bordadoras de Isla Negra. Hay similitudes en cuanto a lo manual, a lo artesanal, en la materialidad, pero, no encuentro que sea como una […] línea de tiempo, digamos, no es como una línea directa. (Entrevista a Cynthia Imaña, 2026).

La construcción cuidadosa de una memoria —entre otras posibles— sobre las prácticas de producción y uso de la arpillera a partir de la dictadura, constituye uno de los objetivos que orienta esta investigación en curso. En el proceso de trabajo de campo, se produjo material que permitió desmontar y complejizar la tendencia a historias lineales, tarea de análisis que se encuentra aún en desarrollo, y que está siendo trabajada por diversas investigadoras que pretendemos aportar al campo. Lo que interesa aquí es enfatizar en ciertos elementos que permitan aproximarse a estas producciones textiles como prácticas memoriales: formas situadas en que materiales precarios, gestos corporales y afectos colectivos configuran trayectorias políticas y afectivas a través del hacer textil.

La arpillera entonces encarna en sí misma práctica y materialidad, gesto y objeto. Estas piezas textiles de impacto mundial (Rosentreter, 2024), responden a una práctica estética y política inédita, fundamentalmente singular en cuanto a técnica y uso de materiales precarios, capaz de transformar la experiencia vivida y producir testimonio a través de un ejercicio de figuración textil (Vinyes, 2018). Sacos de papa y harina, restos descartados de alguna fábrica textil, trocitos de una camisa, vestimentas del familiar ausente o de ellas mismas: retazos mínimos como fundamentos, materialidades precarias y humildes ensambladas para narrar el daño y remendar heridas individuales y colectivas. En este gesto de recomposición, las arpilleras devienen textiles testimoniales capaces de zurcir la herida y resistir al olvido (Agosín, 1985). Su potencia es política y poética al desbordar lo meramente visual o discursivo: son narraciones táctiles de memorias que ponen en juego una inseparabilidad entre tacto-texto-textil (Rivas y Tapia. 2025), y en tanto son confeccionadas desde una politicidad de lo cotidiano y lo doméstico, nos susurran de maneras sensibles aquello que no podía ser dicho de otra forma.

Finalmente, como plantea Doolan (2016), la creación de arpilleras sugiere una declaración del horizonte ético y político de la práctica en sí misma, marcando el carácter eminentemente femenino de un quehacer textil resignificado en respuesta a un contexto político de extrema violencia, constituyéndose en estrategias de documentación, repositorio táctil, visual y material de la memoria colectiva, que desafía con intencionalidad política nociones tradicionales de registro y archivo. A más de 50 años de su emergencia, la práctica de producción de arpilleras persiste. En manos de arpilleristas históricas y contemporáneas, una extensa red de talleres y agrupaciones de

mujeres a lo largo de todo Chile y del continente (y del mundo) continúa desarrollando el quehacer. La persistencia de la práctica revela la existencia de un hilo insistente que enlaza cuerpos, gestos, afectos, materiales y luchas a través del tiempo, resistiendo a los intentos de clausura del pasado y a la sedimentación de sus violencias en el presente. En su doble condición de gesto y objeto, la arpillera se despliega como una práctica memorial en movimiento: una materialidad textil-narrativa que permite reinscribir demandas colectivas y producir memorias en contextos históricos cambiantes. "Entonces, la arpillera está más viva y más vigente que nunca. Es un textil ideal para abrir cualquier debate, en cualquier espacio" (Entrevista a Karen Rosentreter, 2025).

**Figura 3.** "Nuestra búsqueda", arpillera de Victoria Díaz Caro




Nota: Centros de detención y largo peregrinar de familiares. Arpillera de gran formato. Centro de Documentación – Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, Santiago.

Fonte: Fotografía de la autora, 2026.

## Bordar la ausencia. Pañuelos blancos y cuerpo(s) colectivo(s)

Cruzando la cordillera de Los Andes, otro panorama de violencia política de Estado será escenario para la producción y transformación de un objeto textil cotidiano en símbolo material inconfundible de las luchas por la Memoria, la Verdad y la Justicia.

Así como las arpilleras, al año siguiente del golpe de Estado en Argentina en octubre de 1977, aparecen por primera vez en el espacio público los pañuelos blancos.

La última dictadura militar en Argentina (1976-1983), se caracterizó principalmente por la técnica de desaparición sistemática de personas: se estima un número de 30.000 desaparecidos y desaparecidas. El autodenominado Proceso de Reorganización Nacional, implicó un quiebre respecto a las intervenciones militares precedentes: no hubo reparo en la crueldad para concretar objetivos, se sentaron las bases de un nuevo modelo social y se buscó socavar las posibilidades de organización y lucha del pueblo argentino (Azconegui, 2012). En este contexto, ante la desesperación y las reiteradas frustraciones de la búsqueda individual que emprendían madres por sus hijas e hijos desaparecidos, grupos de ellas comienzan a reunirse en Plaza de Mayo, convocadas por Azucena Villaflor, con el fin de firmar una carta para el dictador Jorge Rafel Videla y hacer sus demandas, reclamos y existencia, visibles.

> Estigmatizadas por la dictadura como «las locas de la plaza», estas mujeres -muchas de ellas de clase media o de sectores populares, en su mayoría amas de casa, algunas pocas profesionales y casi todas sin experiencia política previa- fueron arrojadas a la faz pública y a la acción política en la desesperada búsqueda de sus hij+s. (Longoni, 2020: 74)

Pese al estado de sitio imperante, las Madres se encontraban en la Plaza, y ante la prohibición de las fuerzas de seguridad de permanecer reunidas, respondieron circulando: un 30 de abril de 1977, tomadas del brazo de dos en dos, las madres empezaron a caminar en ronda alrededor de la Pirámide de Mayo, y no se detuvieron más. “Esa práctica, increíble que además, se cierra pero se abre, o sea es un mandala […] la ronda no termina nunca y la ronda muestra que se sigue, digamos, es el círculo que sigue y sigue” (Entrevista a Adela Antokoletz, 2025).

Inicialmente, usaron clavos apretados en el puño o prendidos en la solapa, como forma de identificación entre ellas, aludiendo al clavo de la cruz de Cristo (Casal y Macchione, 2021). Pero será en la masiva peregrinación a la Basílica de Luján, el 07 octubre de 1977, el hito donde el pañal se hace pañuelo y adquiere estatuto de objeto político. Con la intención de reconocerse entre la multitud, y con una conciencia muy precisa del poder de los signos (Longoni, 2020) pensaron en distintas estrategias de identificación, ¿un bastón, un trapito?

> Y una madre dijo, un pañal de bebé, porque antes no eran descartables, eran pañales de tela, que era un cuadrado y se doblaba en triángulo y se ponía […] Y cada una de las madres habíamos guardado un pañal […] que eran de una tela que se llamaba gasa, que es una tela de algodón muy suave para ese uso. Y decidimos poner el nombre de nuestros hijos y la fecha de desaparición en ese pañal, escribirlo, ¿no? Porque todavía no lo bordábamos. (Entrevista a Tota Ramiro de Guede - Madre de Plaza de Mayo, 2026)

Ese gesto, de desplazamiento de un objeto textil íntimo, doméstico y cotidiano, asociado a los cuidados y a la vida, produce una ruptura en la historia y se torna en tecnología de denuncia, reconocimiento común e identificación colectiva. Confeccionado con materiales asociados al nacimiento —un pañal devenido en pañuelo—, el pañuelo blanco cristaliza una forma particular de hacer memoria, oponiéndose al pañuelo negro tradicionalmente asociado al duelo y a la oscuridad de aquellos que asesinaron e hicieron desaparecer cuerpos (Marcos, 2008). Frente a la imposición descarnada de la desaparición sistemática de miles, "El desaparecido no tiene entidad, no está. Ni muerto ni vivo, está desaparecido" decía el dictador Videla en 1979, el pañuelo, muchas veces acompañado de las fotografías de los hijos e hijas desaparecidos, actúa como la insistencia de la presencia, o en palabras de Longoni (2020), "la presencia de la ausencia" devenida en condición espectral que habilita encuentros con quienes ya no están, "la posibilidad de que esas familias partidas y arrasadas vuelvan a estar, fugaz y frágilmente, reunidas" (73).

A diferencia de las arpilleras chilenas y las arpilleristas que las confeccionaron —cuyas trayectorias igualmente han sido investigadas desde diversas perspectivas—, Madres de Plaza de Mayo se ha constituido en el movimiento de mujeres más estudiado y comentado por las ciencias sociales durante las últimas décadas en la Argentina (Morales, 2016). Desde la historia, la sociología, la antropología y los estudios de memoria entre otros campos, la literatura ha abordado ampliamente su emergencia, sus repertorios de acción colectiva, los procesos de subjetivación asociados y el lugar medular que ocupan en las luchas por la Memoria, Verdad y Justicia en Argentina y el mundo.

**Figura 4 -** Manifestación de Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires (sin fecha)



Nota: Fotografía del archivo personal de entrevistada Anahí Cozzi, hija de Beba de Ciudadela (Madre de Plaza de Mayo).

Fonte: Fotografía de la autora, 2025.

Sin embargo, esta abundancia de investigaciones contrasta con una relativa ausencia de estudios que se detengan en el pañuelo blanco como uno de los elementos más visibles y persistentes de la iconografía del movimiento. Si bien se presentan trabajos que lo abordan como símbolo de identificación colectiva y conformación de identidad (Longoni, 2020; Casal y Macchione, 2021; Morales 2016), la mirada es generalmente tangencial, y son escasos los análisis que indagan en el pañuelo como objeto textil en sí mismo; es decir, en sus prácticas de producción material, artefacto de memoria, o dispositivo material que condensa tramas históricas de genealogía de luchas de mujeres al presente.

Atender al pañuelo desde esta perspectiva desplaza la mirada tradicional desde su dimensión simbólica hacia su condición material, afectiva y performativa. Como ocurre con las arpilleras, el pañuelo puede pensarse como una forma específica de

práctica memorial y de memoria textil: un material común y sencillo, que a través de gestos reiterados de producción, uso y circulación pública, se hace dispositivo capaz de sostener, visibilizar, actualizar y producir memorias colectivas. Antes que un emblema, el pañuelo constituye un objeto textil tangible y singular que opera como tecnología textil en el sentido de ensamblado semiótico-material, que genera comunidad y transforma la manera en que entendemos el mundo (Pérez-Bustos, en Imaz, 2026).

Ese trozo de tela doblado y portado sobre la cabeza, contiene en sí mismo, un gesto:

> Una prenda que se vuelve otra, enarbolando la memoria de su uso primigenio. Las Madres eligen como su emblema un resto material de la escena fundacional de la maternidad […] Al envolver amorosamente la cabeza de la madre con el pañal que recibió los fluidos y excreciones del bebé, exhiben ese resto como su legitimidad pública, su razón de estar allí. (Longoni, 2020: 76)

Según relata Tota Ramiro de Guede (entrevista, 2026), con el pasar de las rondas y los meses, el material-pañal se transforma en batista, una tela blanca de reconocida calidad por su capacidad de no perder blancura y soportar dignamente el paso del tiempo. Los primeros pañuelos eran lisos, posteriormente comenzaron a incorporar consignas escritas y, en algunos casos, fotografías estampadas, y hacia 1978, empezaron a bordarse. En este proceso, Tota desempeñó un papel fundamental en la consolidación de las prácticas de producción del pañuelo, dando forma al diseño que con el tiempo se volvería inconfundible.

**Figura 5.** Manos de Tota bordando



Nota: Fotografía “Bordando memoria” (2025) de Carolina Guede Selles (nieta de Tota) premiada en Concurso “Ecos de la Historia”.

Fonte: Archivo de la autora, 2026.

Detrás de este sencillo retazo de batista blanca se desplegaba, sin embargo, una compleja red de solidaridades y sostenimiento material que hacía posible su confección: colectas de dinero, apoyos económicos y la compra de cajas de hilos y telas en grandes cantidades para garantizar la continuidad de la práctica y el objeto. Siguiendo a Tota, el característico punto cruz podría remitir incluso a una influencia rusa, pues la primera madre que comenzó a bordarlos en la ciudad de La Plata tenía ascendencia de ese origen. A partir de allí, Tota estudió cuidadosamente la materialidad del pañuelo —ella misma siendo textilera— hasta dar con el molde en cañamazo y con la técnica específica que permitiría estabilizar su producción (Tota Ramiro de Guede, registro de campo, 2026).

La historia material del pañuelo —sus técnicas, circulaciones y transformaciones a lo largo del tiempo— constituyen un campo de indagación aun abierto que excede los alcances de este trabajo. Sin embargo, estas breves escenas permiten vislumbrar cómo, detrás de un objeto aparentemente simple, se entretejen saberes textiles, economías solidarias y gestos colectivos como condiciones de posibilidad, develando algunas pistas de su potencia.

En síntesis, lejos de permanecer anclado a su contexto de origen en las primeras rondas de las Madres durante la dictadura, el pañuelo blanco ha persistido durante cinco décadas, al tiempo que continúa desplegando nuevas trayectorias políticas en el presente. Nunca ha estado ausente de las rondas de los jueves, y su presencia se multiplica en diversos soportes y formatos: dibujado en una pancarta, pintado en un lienzo, tatuado, transformado en joya, o en su forma originaria, sobre las cabezas de las Madres que aun sobreviven y continúan circulando. Sus reapropiaciones/reactualizaciones contemporáneas —como el pañuelo verde por el derecho al aborto o el pañuelo violeta del Ni Una Menos— dan cuenta de la capacidad de este objeto textil para exceder su momento histórico inicial y devenir en una materialidad política en constante resignificación. Emblemáticos en términos de la socialización del pañuelo (Longoni, 2020) son los pañuelazos[12], momentos de intensa algidez colectiva donde el objeto textil pañuelo se transforma en cientos y miles alzados, un cuerpo colectivo compuesto de cuerpos humanos y textiles enredados.

[12] Acciones colectivas en las que miles de personas levantan pañuelos simultáneamente en el espacio público. Uno de los más significativos ocurrió en mayo de 2017, tras el fallo de la Corte Suprema argentina que intentó aplicar el beneficio del "2x1" a condenados por delitos de lesa humanidad. En esa movilización masiva, el pañuelo blanco fue reapropiado colectivamente como signo de rechazo al fallo y defensa de las políticas de memoria, verdad y justicia. Posteriormente, la práctica del pañuelazo se expandió en el marco de las movilizaciones de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito (2018–2020), donde el pañuelo verde se convirtió en emblema de una nueva genealogía de luchas feministas. Estos episodios evidencian la capacidad del pañuelo como objeto textil para articular cuerpos, memorias y demandas políticas en distintos momentos históricos.

**Figura 6.** Pañuelazo por Palestina y los Derechos Humanos



Nota: Anahí Cozzi, Plaza de Mayo, 29 de noviembre de 2025.

Fonte: Fotografía de la autora, 2025.

En estas derivas, el pañuelo funciona como una materialidad performativa: un textil que se porta e identifica cuerpos en el espacio público, devela posicionamientos políticos y reactualiza genealogías de lucha. Encarna memorias y las pone en movimiento, y al hacerlo enlaza a nuevas generaciones con una historia más amplia de resistencias de mujeres y de pueblos, sosteniendo y continuando con la producción de formas contemporáneas de acción colectiva y transmisión intergeneracional.

> Una preciosa alianza muestra de la sororidad entre quienes fueron tildadas como «locas de la Plaza» y quienes se proclaman «nietas de las brujas que no pudieron quemar»; todas ellas mujeres insurrectas y amorosamente dispuestas a poner en común un reservorio de experiencias e ideas para continuar con su lucha. (Longoni, 2020: 87)

**Diálogos y tramas contemporáneas de las memorias textiles. Algunas pistas**

A 50 años de los golpes militares en ambos países, estos objetos textiles continúan elaborándose y circulando. La persistencia del gesto responde a las demandas e imperativos del presente (Halbwachs, 1950), en un momento histórico donde ambos países se encuentran bajo el signo político de extremas derechas y sus consecuentes políticas de despojo, violencias y extractivismos. Son coyunturas en que las disputas memoriales ocupan un lugar privilegiado (Jelin, 2024) y donde las reactualizaciones de las prácticas y transformaciones en el hacer y usar de los objetos textiles se intensifican.

**Figuras 7 y 8.** Textiles en las conmemoraciones de los golpes cívico-militares




Nota: Arpillera de gran formato elaborada por colectivo Bordadoras de Memoria, La Moneda, Santiago de Chile, 11 de septiembre de 2024. Instalación de pañuelos blancos en la Av. 9 de Julio, Buenos Aires, 24 de marzo de 2026.

Fonte: Fotografías de la autora.

Las conmemoraciones de los golpes se erigen como momentos de especial algidez política y emocional, en los que las convocatorias para confeccionar arpilleras y pañuelos se multiplicaron incontables en las regiones y provincias: en Chile durante todo 2023, y en Argentina, este 2026. Talleres textiles de bordado y en su mayoría de arpilleras encontraron un momento histórico-político propicio para florecer y expandirse, auge que puede datarse en años previos al Mayo feminista chileno de 2018, y que encuentra su "peak" en la Revuelta Popular de 2019 (Registro de campo, 3º

"Encuentro de Memorias Textiles - Arpilleras", 14 de octubre 2025, Santiago) en tanto antesala prolífica para el 11 de septiembre de 2023 donde lienzos y arpilleras estuvieron presentes en todas las manifestaciones. En el caso trasandino, organismos de Derechos Humanos como Abuelas de Plaza de Mayo, H.I.J.O.S. y Nietes, convocaron a la sociedad a sumarse a la campaña *"Florecerán pañuelos",* que consistió en hacer pañuelos blancos e intervenirlos para usarlos en la marcha del 24 de marzo de 2026. Ese día fue posible ver pañuelos blancos en todas sus formas y formatos desbordando las calles y avenidas, portados en diferentes cuerpos. En ambos casos, textiles confeccionados con materiales sencillos y humildes, de pequeño y mediano formato, adquieren volumetría social: se hacen inmensos al enlazar y producir cuerpos colectivos.

Si bien durante estas décadas la vigencia y visibilidad de estos objetos encuentra puntos álgidos en fechas relevantes como manifestaciones o aniversarios, se ha sostenido de manera ininterrumpida—con latencias, resurgencias y agitaciones, a decir de Nelly Richard (2021)—, y no sólo en ambos países, sino en el continente y en el mundo. En esta continuidad, los objetos se transforman según sus condiciones de producción: las arpilleras expanden su capacidad de narrar táctilmente otros conflictos sociales contemporáneos como los despojos territoriales[13], violencias y luchas por derechos, y los pañuelos, han mutado cromáticamente para emparentar luchas intergeneracionales: *"Pañuelos blancos son y serán Madres de todos los pañuelos"* (Registro de campo, frase acuñada colectivamente en el 3º "Encuentro de Memorias Textiles – Pañuelos", 25 de noviembre 2025, Buenos Aires). O en palabras de Ana Longoni "Entre los pañuelos […] puede trazarse una precisa genealogía nutrida de lazos de sororidad y de reconocimiento mutuo entre movimientos sociales surgidos en momentos históricos distintos, cuyas trayectorias se entrecruzan estrechamente en la maraña que llamamos presente" (2020: 69).

Por otro lado, los diálogos entre ambas prácticas se enlazan en una matriz compartida —material, afectiva y corporal—, que los emparenta en un gesto común, un objeto textil compuesto por materiales domésticos que desarma la esfera íntima, irrumpiendo en las calles y manifestaciones, en museos y espacios de memoria. La

[13] Un caso significativo es el del Coletivo de Mulheres del Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) en Brasil, donde desde 2013 se desarrollan talleres colectivos de arpilleras para narrar experiencias de desplazamiento, violaciones de derechos y luchas socioambientales vinculadas a la construcción de represas.

materialidad textil sostiene ese parentesco: la gasa del pañal y el yute del osnaburgo/arpillera comparten trama y urdimbre, en ambas es posible tirar del hilo, abrir la tela y marcar el punto donde dos líneas se encuentran (Registro de campo, Nilda Rosemberg en "Encuentro de Textiles Transfronterizos", virtual, 20 de enero 2026). Están emparentados en su registro afectivo, en la afectación emocional/corporal que los produce y que a su vez producen: la arpillera es como una caricia para quien se representa en la escena textil, y el pañuelo es como un abrazo (Registros de campo, Su Norambuena y Elsanora Krawchik, en "Encuentro de Textiles Transfronterizos", virtual, 20 de enero 2026).

Sobre esas matrices comunes los objetos producen memorias textiles. Las arpilleras encarnan materialidades narrativas que se muestran, exhiben, viajan y marchan: escenas que narran y documentan la denuncia, la vida cotidiana y las luchas. Los pañuelos configuran materialidades performativas, se portan sobre el cuerpo y ponen la memoria en circulación en nuevas coyunturas políticas (Registros de campo, "Encuentro de Textiles Transfronterizos", virtual, 20 de enero 2026).

Con todo, más allá de encontrar similitudes o diferencias para comparar, la búsqueda es por tejer puentes de diálogo entre los objetos y los cuerpos, visibilizar complicidades y alianzas posibles como formas rebeldes de parentesco textil (Gago, 2019; Haraway, 2019). Una manera posible de pensarlo desde una textura concreta y tangible es la Cordillera de Los Andes, frontera entre Chile y Argentina, "es un lugar interesante porque es un lugar de vínculo entre nuestros dos países, la cordillera es un pliegue, y el pliegue es un movimiento, y el movimiento oculta y muestra, según la situación" (Registro de campo, Nilda Rosemberg en "Encuentro de Textiles Transfronterizos", virtual, 27 de enero 2026). Si pensamos la cordillera fuera de la lógica hegemónica Norte-Sur, desde un despliegue horizontal, nos encontramos, entonces ese pliegue no nos divide sino que nos puede hermanar (Registro de campo, Kristel Farías en "Encuentro de Textiles Transfronterizos", virtual, 27 de enero 2026). Esa Cordillera-pliegue como ejercicio material-especulativo podría nombrar un horizonte común, donde las memorias textiles son parte constitutiva de las prácticas feministas y de las luchas de las mujeres en el presente. Como plantea Raquel Gutiérrez-Aguilar (2014), es urgente volver a esforzarnos por regenerar y renovar maneras de estar juntas/os, desde el lugar femenino del mundo, allí donde caben cuerpos femeninos, feminizados, racializados, empobrecidos, así como materiales

precarios y sencillos: allí se gesta lenguaje específico (y formas de hacer) que se empecinan por hablar y hacer audible polifónicas politicidades.

## A modo de cierre

Arpilleras y pañuelos se producen al año siguiente de los golpes cívico-militares en sus respectivos países, en un complejo escenario más amplio de planificación sistemática de persecución política y terrorismo de Estado. En condiciones de horror, desde espacios domésticos, populares y cotidianos, con lo que había a mano, las mujeres que buscaban justicia transformaron un gesto. Estos objetos no son posibles sin esa experiencia terrible (Entrevista a Dani Negri, 2026). Las condiciones de producción y de posibilidad moldean las prácticas cotidianas y las dotan de sentido político. Atraviesan la historia y configuran repertorios sensibles que circulan en las luchas, construyendo memorias de resistencias que iluminan una contemporaneidad nuevamente asediada. Pese a las cualidades materiales intrínsecas del textil, fragilidad, tendencia a la degradación, blandura, pero asimismo flexibilidad, elasticidad y permeabilidad, estos objetos sensibles y precarios han sido capaces de prevalecer y continuar disputando las narrativas hegemónicas del pasado y del presente. Frágiles y tenaces, resisten.

La propuesta de ‘memorias textiles’ para aproximarse a las arpilleras y pañuelos devela el lugar paradigmático que estos objetos ocupan en las luchas contemporáneas de mujeres por la memoria, los derechos humanos, la autonomía, la dignidad de los pueblos y la sostenibilidad de la vida. Lejos de constituir vestigios confinados al pasado dictatorial, estas prácticas textiles, en tanto prácticas memoriales, configuran formas colectivas que sostienen procesos de transmisión intergeneracional, elaboración y disputa memorial que exceden las fronteras nacionales. Se elaboran de manera situada en el presente con y a través del textil, en relaciones entre materialidades, cuerpos y afectos, y perduran en el tiempo reactualizándose en nuevas coyunturas políticas. Abordar las prácticas y objetos textiles desde esta perspectiva permite desbordar los marcos institucionales, predominantemente discursivos y documentales de la memoria, y atender a dimensiones frecuentemente relegadas: afectos, gestos, saberes, ritmos, cercanías, relaciones sensoriales, materialidades y experiencias históricamente feminizadas a través de las cuales las memorias se elaboran y circulan.

La propuesta demanda la articulación de una perspectiva interdisciplinar, o la confección de una pieza que requiere distintos elementos, como un textil. Para ello se trabajaron aportes y categorías de los estudios de memoria con énfasis en el Cono Sur, que abordan la memoria como una práctica de disputa política en el presente, integrando las epistemologías feministas situadas y los estudios feministas de afectos y emociones que devuelven la pregunta al cuerpo y a las capacidades de afectar y ser afectadas/os. Desde la cultura material, se reconoce la agencia del textil como materia vibrante en una red de relaciones, así como una tecnología semiótico-material que es forma de conocimiento. A través de este cruce se elabora una propuesta conceptual como posibilidad con rendimiento analítico para abordar las prácticas y objetos textiles.

En un campo de estudios donde la memoria ha sido ampliamente abordada en relación con los pasados traumáticos del Cono Sur, las memorias textiles invitan a desplazar la mirada para pensar el presente-y-futuro no sólo como la ausencia de aquello que se busca evitar, sino también como la presencia de algo deseado (Rigney, citada en López et al., 2024). Un textil que acaricia, que abraza, abre la posibilidad de transformar fronteras en pliegues que nos encuentren material y afectivamente, y hermanar nuestras luchas.

*[AGRADECIMIENTOS. A todas las compañeras de Chile y Argentina que han hecho esta investigación (aun en desarrollo) posible: textileras, bordadoras, arpilleristas, investigadoras, artistas, defensoras y activistas por la memoria y los Derechos Humanos. Mi admiración, gratitud y cariño. Y a mi compañera Belén Tapia de la Fuente por su lectura amorosa y cuidada, por nuestro trabajo colectivo en Pulso Textil]*

**Bibliografía**

AGOSÍN, M. *Agujas que hablan: las arpilleristas chilenas*. Wellesley, Wellesley College, 1985.

AHMED, S. *La política cultural de las emociones*. México, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

ANSALDI, W. Matriuskas de terror. *Algunos elementos para analizar la dictadura argentina dentro de las dictaduras del Cono Sur.* In: PUCCIARELLI, A. (coord.). Empresarios, tecnócratas y militares: la trama corporativa de la última dictadura militar. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

ARFUCH, L. *El "giro afectivo"*. Emociones, subjetividad y política. deSignis, v. 24, p. 245-254, 2016.

ARNOLD, D.; ESPEJO, E. *Hilos sueltos: los Andes desde el textil*. La Paz, Plural; ILCA, 2007.

AZCONEGUI, C. *De madres de desaparecidos a Madres de Plaza de Mayo 1976-1983.* In: FAVARO, O.; IUORNO, G. (eds.). El 'arcón' de la Historia Reciente en la Norpatagonia argentina: articulaciones de poder, actores y espacios de conflicto 1983-2003. Buenos Aires, Biblos, 2012.

BACCI, C. *Ahora que estamos juntas: memorias políticas y emociones feministas.* Revista de Estudos Feministas, v. 28, n. 2, 2020.

BENNETT, J. *Materia vibrante: una ecología política de las cosas*. Buenos Aires, Caja Negra, 2022.

BORRE, L.; ANDRADE, L. *Por que a memória e o têxtil?* In: BORRE, L.; ANDRADE, L. (orgs.). Tramações: a memória e o têxtil. Recife, Ed. UFPE, 2021. p. 9-12.

BORRE, L. *Práticas e narrativas têxteis contemporâneas*. In: BORRE, L.; ANDRADE, L. (orgs.). Tramações: a memória e o têxtil. Recife, Ed. UFPE, 2021. p. 25-33.

CALVEIRO, P. *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires, Colihue, 1998.

CALVEIRO, P. *Los usos políticos de la memori*a. In: *S*ujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina. Buenos Aires, CLACSO, 2006.

CALLÉN, B.; PÉREZ-BUSTOS, T. *Metodologías con objetos-objeciones metodológicas*. Política y Sociedad, v. 57, n. 2, p. 437-458, 2020.

CASAL, A.; MACCHIONE, P. Pañuelos y pañuelazos. *Cuerpos en lucha: Madres de Plaza de Mayo y la Campaña por la Legalización del Aborto en Argentina*. In: Actas del Seminario de Políticas de Memoria. Buenos Aires, 2018.

CIRIZA, A. *Genealogías feministas: sobre mujeres, revoluciones e Ilustración*. Una mirada desde el sur. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 20, n. 3, p. 613-633, 2012.

DE LA COLINA TEJADA, L.; CHINCHÓN ESPINO, A. *El empleo del textil en el arte: aproximaciones a una taxonomía.* Espacio, Tiempo y Forma. *Serie V. Historia Contemporánea*, n. 24, p. 179-194, 2012.

DE LA MAZA, J. *"Nunca te entregues ni te apartes del camino": textiles de resistencia en la década de los setenta*. Historia 396, v. 11, n. 2, p. 133-164, 2021.

DOOLAN, E. *Textiles of change: how arpilleras can expand traditional definitions of records.* InterActions: UCLA Journal of Education and Information Studies, v. 12, n. 1, 2016.

ENCISO-DOMÍNGUEZ, G.; LARA, A. *Emociones y ciencias sociales en el siglo XX: la precuela del giro afectivo.* Athenea Digital, v. 14, n. 1, p. 263-288, 2014.

ERLL, A. *Memoria colectiva y culturas del recuerdo: estudio introductorio*. Bogotá, Universidad de Los Andes, 2012.

ESPEJO, E. *Yanak uywaña: la crianza mutua de las artes*. La Paz, Kikuyo, 2022.

GAGO, V. *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2019.

GALAZ, C.; ÁLVAREZ, C.; PIPER, I. *La construcción de sujetos generizados en las memorias de las violencias políticas en la transición chilena*. Quaderns de Psicología, v. 21, n. 3, 2019.

GARRETÓN, M. *Memoria y proyecto de país*. Revista de Ciencia Política, v. 23, n. 2, p. 215-230, 2003.

GRECO, M.; STENNER, P. *Emotions: a social science reader*. Londres, Routledge, 2008.

GUERRERO, M. *Sociología de la masacre: la producción social de la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2023.

GIUNTA, A. *En la piel de la ciudad. Trama urbana y procesos de la memoria*. Afuera: Estudios de crítica cultural, n. 16, 2016.

GUTIÉRREZ, R. *Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas.* In: Más allá del feminismo: caminos para andar. México, Red de Feminismos Descoloniales; Pez en el Árbol, 2014.

GUTIÉRREZ, R. *Porque vivas nos queremos, juntas estamos trastocándolo todo.* Revista THEOMAI, n. 37, p. 41-55, 2018.

GUTIÉRREZ, R.; SOSA, M.; REYES, I. *El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial*. Heterotopías, v. 1, n. 1, 2018.

HALBWACHS, M. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 2004.

HALBWACHS, M. *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

HARAWAY, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1995.

HARAWAY, D. J. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao, Consonni, 2019.

HARDING, S. *¿Existe un método feminista?* In: HARDING, S. (ed.). Feminism and methodology. Bloomington; Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

INGOLD, T. *Bringing things to life: creative entanglements in a world of materials*. Manchester, ESRC National Centre for Research Methods, 2010.

IMAZ, E. *Textiles como tecnologías de conocimiento: una conversación con Tania Pérez-Bustos.* Papeles de Identidad, [S. l.], p. 1-17, 2026.

JAGGAR, A. *Love and knowledge: emotion in feminist epistemology*. Inquiry, v. 32, n. 2, p. 151-176, 1989.

JELIN, E. *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

JELIN, E. *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social,* Siglo XXI, 2024.

LAVABRE, M. *Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria*. In: PÉROTIN, A. (dir.). Historizar el pasado vivo en América Latina. Santiago, UAH, 2007.

LONGONI, A. *Pañuelos: de cómo las Madres se volvieron feministas y las feministas encontraron Madres*. In: Carta(s): tiempos incompletos. Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2020.

LÓPEZ, H. *Emociones, afectividad, feminismo*. In: SABIDO, O.; GARCÍA, A. (eds.). Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea. México, UAM-A, 2014.

LÓPEZ, L.; FERNÁNDEZ, R.; PIPER, I. *Del cruce entre los campos de estudios de las memorias y los movimientos sociales a las memorias políticas*. Universum, v. 39, n. 1, 2024.

LORDE, A. *The uses of anger: women responding to racism*. In: MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. (eds.). This bridge called my back: writings by radical women of color. Watertown, Persephone Press, 1981. p. 127-131.

LUONGO, G. *Mujeres en la revuelta de la contramemoria*. In: Me sé un poema de memoria: encuentro con la poesía del 73. Santiago de Chile, 2013.

MACÓN, C. *Sentimus ergo sumus. El surgimiento del "giro afectivo" y su impacto en la filosofía política.* Revista Latinoamericana de Filosofía Política, v. 2, n. 6, 2013.

MADDONNI, K. *Las prácticas artísticas textiles contemporáneas abordadas a través de la lente del afecto.* Papeles de Cultura Contemporánea, n. 23, p. 193-217, 2020.

MANNING, E. *El gesto menor*. Buenos Aires, Cactus, 2025.

MARCOS, N. *La memoria insurgente de las Madres de Plaza de Mayo*. Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos, n. 5, 2008.

MONTALVA, P. *Tejidos blandos: indumentaria y violencia política en Chile, 1973-1990*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2013.

MONTEALEGRE, J. *Frazadas del Estadio Nacional*. Santiago, LOM, 2003.

MORALES, V. *La Asociación Madres de Plaza de Mayo y la disputa por los límites de la vida.* In: BIAGINI, H.; OVIEDO, G. (eds.). El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Buenos Aires, Biblos, 2016.

OBERTI, A. *Las revolucionarias: militancia, vida cotidiana y afectividad en los setenta*. Buenos Aires, EDHASA, 2015.

PARKER, R. *The subversive stitch: embroidery and the making of the feminine*. Londres, I. B. Tauris, 2010.

PASSOS, N. *De lo privado a lo político. El bordado del colectivo Linhas do Horizonte, en Brasil.* In: Feminismos y populismos del XXI: frente al patriarcado y al orden neoliberal. Buenos Aires, Teseo, 2019.

PÉREZ-BUSTOS, T. *El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades*. Revista Colombiana de Sociología, Bogotá, v. 39, n. 2, p. 163-182, 2016.

PÉREZ-BUSTOS, T.; CHOCONTÁ-PIRAQUIVE, A.; RINCÓN-RINCÓN, C.; SÁNCHEZ-ALDANA, E. *Hacer-se textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles*. Tabula Rasa, n. 32, p. 249-270, 2019.

PÉREZ-BUSTOS, T. *Gestos textiles: un acercamiento material a las etnografías, los cuerpos y los tiempos*. Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2023.

PIPER, I. *Memoria colectiva y relaciones de género: ¿prácticas de dominación o resistencia?* In: Seminario Internacional Educar desde la memoria. Santiago de Chile, 2001.

PIPER, I. *Obstinaciones de la memoria: la dictadura militar chilena en las tramas del recuerdo*. Tesis (Doctorado en Psicología Social) – Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2005.

PIPER-SHAFIR, I.; FERNÁNDEZ-DROGUETT, R.; ÍÑIGUEZ-RUEDA, L. *Psicología social de la memoria: espacios y políticas del recuerdo*. Psykhe, v. 22, n. 2, p. 19-31, 2013.

PONS RABASA, A.; GUERRERO, S. (coords.). *Afecto, cuerpo e identidad: reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2018.

RICHARD, N. *Diálogos latinoamericanos en las fronteras del arte*. Santiago, Ediciones UDP, 2014.

RICHARD, N. *Zona de tumultos: memoria, arte y feminismo*. Buenos Aires, CLACSO, 2021.

RIVAS, F.; TAPIA, B. *De tacto, texto y textil. Apuntes imaginativos para otras agencias, ritmos y cotidianidades*. Diseña, n. 27, art. 2, 2025.

ROSENTRETER, K. A*rpilleras: de vestigios de la historia a obras de arte (1974-2020)*. Papeles de Cultura Contemporánea, n. 23, p. 9-45, 2020.

ROSENTRETER, K. A*rtivismos textiles en América Latina: Mil agujas por la Dignidad, bordados políticos accionados entre la digitalidad y la calle*. Utopía y Praxis Latinoamericana*,* año 29, n. 104. 2024.

ROSENTRETER, K. *Enhebrando la resistencia. Estudio sobre las prácticas textiles con fines sociopolíticos en América Latina.* Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2025.

RUIZ, M.; MONTERO, C. *Los estudios de la memoria social: preguntas y tensiones a partir de los casos de Argentina y Chile*. In: SANDOVAL, J.; DONOSO, A. (eds.). Investigación interdisciplinaria en cultura política, memoria y derechos humanos. Santiago, LOM, 2018.

SABIDO, O. *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño: una perspectiva sociológica*. México, Séquitur, 2012.

SÁNCHEZ-ALDANA, E.; PÉREZ-BUSTOS, T.; CHOCONTÁ-PIRAQUIVE, A. *¿Qué son los activismos textiles?: una mirada desde los estudios feministas a catorce casos bogotanos*. Athenea Digital, v. 19, n. 3, 2019.

SASTRE, C. *Reflexiones sobre la politización de las arpilleristas chilenas (1973-1990)*. Revista Sociedad & Equidad, n. 2, p. 364-377, 2011.

SCARABELLI, L. *Las frazadas para la memoria de la dictadura chilena: el caso de Jorge Montealegre*. Kamchatka, n. 16, p. 349-361, 2020.

SCHÖNFELD, S. *Arpilleras chilenas: hacia una valoración artística*. Informe de investigación. Licenciatura en Crítica de Artes – Universidad Nacional de las Artes, Argentina, 2016.

SEGATO, R. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Prometeo, 2018.

SEGATO, R. *El tránsito a la modernidad implicó un desplome de la autonomía, de la autoridad y del poder de las mujeres.* In: MARTÍNEZ ANDRADE, L. (ed.). Feminismos a la contra: entrevistas al Sur Global. Madrid, La Vorágine, 2019.

SEGATO, R. *Todos somos mortales: el coronavirus y la naturaleza abierta de la historia.* In: BRINGEL, B.; PLEYERS, G. (eds.). Alerta global: políticas, movimientos sociales y futuros en disputa en tiempos de pandemia. Buenos Aires, CLACSO, 2021.

SLATMAN, M. *Dictaduras de seguridad nacional en Chile y Argentina*. Estudio comparativo y relacional de sus estrategias represivas. Aletheia, v. 7, n. 3, 2016.

SOLANA, M.; VACAREZZA, M. *Relecturas feministas del giro afectivo*. Revista Estudos Feministas, v. 28, n. 2, 2020.

STALLYBRASS, P. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

TRONCOSO, L.; PIPER, I. *Género y memoria: articulaciones críticas y feministas*. Athenea Digital, v. 15, n. 1, p. 65-90, 2015.

TRONCOSO, L. *Mujeres revolucionarias y resistencias cotidianas. Reflexiones sobre prácticas de memoria feminista.* Clepsidra, v. 7, n. 14, 2020.

VÁZQUEZ, F. *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario*. Buenos Aires, Paidós, 2001.

VINYES, M. *Un gesto común. Arpilleras y subjetivación política*. Oxímora: Revista Internacional de Ética y Política, n. 13, p. 342-359, 2018.

WATKINS, M. I*ndagar lo afectivo: sintonizando su impacto en la educación*. *P*ropuesta Educativa, año 28, n. 51, p. 30-41, 2019.

# Práticas de cuidado como política de fortalecimento comunitário: a trajetória de uma líder comunitária negra

*Care practices as a strategy for community empowerment: the trajectory of a black community leader*

**Sofia Rezende Paes**
Universidade Federal de São João del-Rei, Brasil
São João del-Rei, MG
sofiarpaes@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-5855-416X

**Isabela Saraiva de Queiroz**
Universidade Federal de São João del-Rei, Brasil
São João del-Rei, MG
isabelasq@ufsj.edu.br
https://orcid.org/0000-0003-0839-1512

*Recebido em: 1 de abril de 2026*
*Aceito em: 28 de julho de 2026*

**Resumo:**

O artigo discute como mulheres negras podem vivenciar o cuidado como uma prática política de manutenção de suas vidas e fortalecimento de suas comunidades, por meio da compreensão do cuidado como um modo de agir capaz de criar operações que ultrapassam a lógica exclusiva da resistência. A metodologia adotada foi a pesquisa-intervenção. Os dados da pesquisa foram construídos ao longo de um ano de trabalho de campo e registrados em diário de campo. A análise dos resultados possibilitou a identificação dos efeitos do racismo e do sexismo na vida de mulheres negras e as suas formas próprias de continuar criando vida, inclusive, por meio da ocupação de posições de liderança na comunidade. A discussão realizada apontou que, ainda que as mulheres negras tenham sido historicamente objetificadas e estereotipadas como incapazes e passivas, sua existência ultrapassa este aprisionamento e sua luta política se manifesta, de forma decisiva, por meio de dinâmicas de cuidado no interior de suas famílias e comunidades.

**Palavras-chave:** Cuidado como prática política. Racismo e sexismo. Mulheres negras. Fortalecimento comunitário. Pesquisa-intervenção.

**Abstract:**

This article examines how Black women experience care as a political practice for sustaining their lives and strengthening their communities, by understanding care as a mode of action that enables processes going beyond the exclusive logic of resistance. The methodology adopted was intervention research. Data were generated over one year of fieldwork and recorded in a field journal. The analysis made it possible to identify the effects of racism and sexism on the lives of Black women, as well as their own ways of continually creating and sustaining life, including through occupying leadership positions within their communities. The discussion highlights that, although Black women have historically been objectified and stereotyped as incapable and passive, their existence exceeds such constraints, and their political struggle manifests decisively through care practices within their families and communities.

**Keywords**: Care as a political practice. Racism and sexism. Black women. Community empowerment. Intervention research.

## Introdução: Onde tocam nossos pés

Esta pesquisa se deu em solo Mineiro, interiorano, na região do Campo das Vertentes, em uma cidade de pouco mais de 3.400 habitantes, chamada Coronel Xavier Chaves, também conhecida como Coroas (IBGE, 2017). Na parte mais alta da cidade está localizado o bairro Vila Fátima, território no qual nasceu o Grupo de Consciência Negra de Coronel Xavier Chaves, o COSNEC, e onde está localizada sua sede, o Centro de Tradições Afrodescendente (Centro Afro).

O grupo COSNEC foi criado em 2009 por alguns membros da comunidade, com o objetivo de resgatar tradições religiosas e culturais, bem como reivindicar direitos e fortalecer a identidade racial da população, quase totalmente constituída por pessoas negras, mesmo o bairro não sendo oficialmente reconhecido como comunidade tradicional ou quilombola (Resende, 2020).

**Figura 1 -** Fachada do Centro de Tradições Afrodescendente.




Fonte: Arquivo pessoal, [s.d.].

No Centro Afro acontecem diversas atividades educativas, culturais e religiosas, como aulas de pandeiro, aulas de dança para adultos e crianças da comunidade, oficinas de canto coral, oficinas de costura, crochê e artesanato, cursos de culinária, fabricação de vassouras e bonecas de pano, eventos culturais e religiosos, como novenas, missas e procissões, além de comercializar roupas e artesanatos produzidos nas oficinas.

Dentre as atividades realizadas no Centro Afro, há um grupo denominado *Encontro de Mulheres*, idealizado por Cida[1] - liderança comunitária da Vila Fátima, ex-presidente do grupo COSNEC e guardiã do Centro de Tradições Afrodescendente - que, movida pelo desejo de reunir as mulheres da comunidade, articulou a existência de um espaço de compartilhamento de vivências e fortalecimento de vínculos de pertencimento.

Este artigo apresenta a trajetória de Cida e das demais mulheres participantes do *Encontro de Mulheres*, a partir do entrelaçamento de suas experiências de cuidado, opressão e resistência, buscando compreender como mulheres negras podem vivenciar o cuidado como uma prática política de manutenção e fortalecimento de suas comunidades. Por meio da participação nas reuniões do *Encontro de Mulheres*, foi possível identificar os efeitos do racismo e do sexismo na vida de mulheres negras e as suas formas próprias de continuar criando vida, inclusive, por meio da ocupação de posições de liderança na comunidade.

## Mulheres negras, racismo e sexismo no Brasil

Sobre a participação de mulheres negras na vida pública, cabe lembrar que, no Brasil dos anos 1970/1980, enquanto o feminismo branco, hegemônico, reivindicava o direito à inserção no mercado de trabalho formal como um problema universal, as mulheres negras já o faziam há muito tempo, em condições precárias e de exploração (Lorde, 2020).

Segundo Lélia Gonzalez (2020), ser mulher e negra no Brasil é estar sujeita ao mais alto nível de opressão, devido aos estereótipos advindos do sexismo e do racismo. Consequência disso são as condições de trabalho que muitas mulheres negras encaram: trabalho informal, subemprego e desemprego. Este é o caso da categoria de

[1] Na seção Metodologia apresentamos a discussão em torno dos aspectos éticos relativos ao uso do nome real da nossa interlocutora principal.

trabalhadoras domésticas, que corresponde ao maior segmento da força de trabalho de cuidado no Brasil e abrange ocupações como diaristas, babás, cozinheiras, cuidadoras, entre outras, e é formada por 92% de mulheres, sendo 61,5% negras (MDS, 2023). Ou seja, a distribuição do cuidado em nosso país carrega traços da nossa herança colonial e escravocrata.

As mulheres negras sempre estiveram, portanto, cuidando de tudo e de todos, exemplo disso são as *amas de leite*, mulheres escravizadas que amamentavam e cuidavam dos bebês das famílias brancas e continuaram desempenhando esse mesmo trabalho, de forma mal remunerada, no período pós-abolicionista (Segato, 2021). Assim, foram se construindo estereótipos amalgamados em figuras como a da *mãe preta* - aquela que cuida das crianças brancas por serem exemplo de amor, bondade e ternura -, que passaram a funcionar como imagens de controle (Gonzalez, 2020) para reduzir as possibilidades existenciais de mulheres negras, justificando e camuflando a permanência da violência racial dirigidas a elas.

Segundo Collins (2016), essas imagens estereotipadas de mulheres negras foram construídas e definidas externamente com o objetivo de exercer controle e dominação, de modo que mulheres negras foram constituídas, por meio do racismo patriarcal, em torno de uma identidade negativa e desumanizada, vistas meramente como sujeitas exploradas, passivas e incapazes (Werneck, 2010).

Contrariando o olhar de passividade sobre as mulheres negras produzido pelo racismo patriarcal, foram elaborados por elas, ao longo da história, processos de autodefinição e autoavaliação, com vistas à superação dos estereótipos racistas a elas dirigidos e à definição de "seus próprios padrões de avaliação da condição feminina afro-americana e que valorizem as suas próprias construções" (Collins, 2019: 104), em um movimento de humanização e subjetivação política (Werneck, 2010).

Nesse esforço de autodefinição, as mulheres negras têm historicamente encontrado formas próprias de existir, inspiradas em mitos e figuras femininas ancestrais, como é o caso da figura da *ialodê* (Werneck, 2010). Em cidades iorubás, este título designava uma liderança feminina que podia representar as mulheres em decisões políticas coletivas, evidenciando formas de organização política de mulheres negras, "especialmente a partir de sua capacidade de circulação e articulação entre diferentes grupos" (Werneck, 2010: 14). Atualmente, *ialodê* é um termo utilizado pelo movimento

de mulheres negras no Brasil, justamente para dizer de atributos de representação e liderança (Werneck, 2010).

Assim, na mesma medida em que as mulheres negras foram historicamente construídas como oprimidas, também a resistência, por meio da autodefinição e da autoavaliação (Collins, 2019), se fez presente, em uma força diretamente oposta à opressão, em constante tensão (Lugones, 2014). E é habitando esse lugar de tensão - *lócus* fraturado - que as mulheres negras, ainda que submetidas a processos de exclusão e discriminação, seguem resistindo, criando formas de vida e, ainda, exercendo lugares de liderança em suas comunidades (Carneiro, 2015).

Inspiradas por esse debate, apresentamos aqui uma parcela da vida de Cida, uma mulher negra anônima que sustenta afetiva, econômica e moralmente sua família e que, mesmo enfrentando processos de opressão, emergiu em sua comunidade como uma liderança ativa, dedicada à luta pela afirmação da identidade negra da sua comunidade (Gonzalez, 2020).

## Metodologia

Este artigo consiste em um recorte de uma dissertação de mestrado em Psicologia, realizada no âmbito do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei[2]. A metodologia adotada foi a pesquisa-intervenção, um tipo de pesquisa participativa que questiona o positivismo e a dicotomização entre ciência e política, por considerar a participação ativa de quem está sendo estudado no conhecimento que é produzido (Rocha e Aguiar, 2003). Dessa forma, a pesquisa torna-se uma ferramenta de intervenção que desestabiliza a dicotomia sujeito pesquisador/objeto pesquisado e desmonta a noção de neutralidade (Rocha e Aguiar, 2003).

Os dados da pesquisa foram construídos ao longo de um ano de trabalho de campo, em três momentos. O primeiro momento se deu por meio da participação da pesquisadora[3] em nove encontros do grupo *Encontro de Mulheres*, em 2024, com duração de cerca de 1h30 cada, média de 15 mulheres participantes e frequência

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

[3] O planejamento e a execução dos encontros foram acompanhados pela orientadora Isabela Saraiva de Queiroz, cuja contribuição se deu em todas as etapas da pesquisa, inclusive nas análises aqui feitas.

variando de quinzenal a mensal. O grupo era aberto a quem quisesse participar e composto por mulheres da comunidade, majoritariamente negras, entre 45 e 70 anos de idade. Cida ocupava um papel duplo, como participante e como parte da organização do grupo, atuando ativamente na sua construção, sugerindo temas e definindo o formato de alguns encontros.

O segundo momento, de maior relevância para os fins deste artigo, diz respeito ao desenvolvimento da relação da pesquisadora com Cida, que foi se ampliando para além dos encontros do grupo, através de contatos frequentes pelo *WhatsApp* e de momentos a sós no Centro Afro. Esses encontros aconteceram em três tardes, ocasiões em que conversaram sobre a pesquisa, utilizando um formato de entrevista em que ambas puderam elaborar questões para a outra responder.

O terceiro momento refere-se a um encontro denominado *Troca de Saberes*, realizado no ano de 2025, com sete mulheres participantes do *Encontro de Mulheres*, com o intuito de incluí-las na etapa de análise de dados da pesquisa. Foram expostas as análises que estavam sendo feitas sobre os dados coletados para que as elas pudessem opinar e participar das compreensões acerca das suas experiências. Este encontro foi gravado mediante o consentimento verbal de todas as participantes e transcrito.

O diário de campo foi uma importante ferramenta metodológica ao longo do trabalho de campo, sendo registrados nele os sentimentos, dúvidas, receios, alegrias e interpretações iniciais da pesquisadora. Desse modo, no trabalho de análise realizado ao longo das orientações, foi possível perceber a maneira como as experiências da pesquisadora em campo atravessaram sua escuta das mulheres e a obtenção do material que permitiu tecer as análises aqui feitas, entendendo que isso importa, pois, somente do nosso próprio lugar de enunciação, em um exercício de reflexividade, é possível sermos enunciadoras legítimas do conhecimento produzido (Vieira, 2021; Queiroz e Toneli, 2023).

Nesse sentido, importa dizer que a pesquisadora que realizou o trabalho de campo é uma mulher branca, pois, ao demarcar o seu lugar de enunciação (Miñoso, 2020) é possível explicitar sua posicionalidade (Queiroz e Prado, 2018) e demarcar os limites da sua escrita. Acreditamos, assim, que, não tentando *falar por* uma mulher negra, mas compreendendo a possibilidade de se posicionar contra o racismo, e em constante diálogo com sua orientadora, esta, sim, uma mulher negra, foi possível à pesquisadora construir uma relação de cuidado e confiança com as mulheres negras no

trabalho de campo, em suas diferenças, formando uma coalizão (Collins, 2019; Lugones, 2014).

Em se tratando dos aspectos éticos da pesquisa, foi conversado com Cida duas vezes sobre o uso de seu nome na divulgação dos resultados, explicitando as questões éticas envolvidas e a possibilidade de usarmos um codinome. Também foram discutidos os efeitos da sua nomeação, que permitiria valorizar publicamente os seus conhecimentos e práticas enquanto líder comunitária, bem como evidenciar a sua contribuição para o trabalho de pesquisa. Sua resposta foi de autorização, sem ressalvas. Isso nos levou a refletir sobre como o meio acadêmico possui convenções e regras que, frequentemente, só fazem sentido dentro dele, revelando o seu afastamento da vida cotidiana e mantendo um abismo entre o saber produzido e a realidade dos nossos interlocutores de pesquisa (Santos, 2018). Ainda sobre convenções, importa dizer que a pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos de São João del-Rei, sob Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE): 78007123.4.0000.5151.

## Resultados e discussão

### Apresentando Cida

Maria Aparecida, conhecida no bairro, quiçá na cidade, como Cida, é uma mulher de 63 anos, que recebe a todos com um abraço apertado. É tímida, sim, mas não deixa de falar o que pensa. Começou a trabalhar muito cedo, buscando crianças mais novas do que ela na escola ou levando merenda para elas. Diante da necessidade de cuidar dos irmãos, Cida não continuou os estudos além da antiga quarta série do primeiro grau e começou a trabalhar, por volta dos dez anos de idade, em *casa de família*. Ao relembrar das pessoas que cuidou ao longo da vida, ela diz, soltando um suspiro: “acho que eu nasci pra trabalhar” (Cida, comunicação pessoal, 10 de abril de 2025).

Ao se aproximar de sua maioridade, foi buscar oportunidades melhores na cidade de São Paulo e lá seguiu trabalhando como babá. Mas esse tempo foi curto, pois quando tinha 20 anos de idade sua mãe adoeceu e faleceu, ocasião em que Cida precisou

retornar a Coroas. Diante da morte da mãe, Cida se viu responsável pela sobrevivência e cuidado de oito irmãos, inclusive uma bebê de cinco meses, além do pai e da avó.

O tempo passou e Cida se casou e teve seus dois filhos. Determinada a continuar os estudos, ingressou no Programa de Educação de Jovens e Adultos (EJA), no qual concluiu o ensino fundamental. Também precisou enfrentar um câncer de mama, do qual atualmente está curada. Hoje em dia, mesmo com os irmãos e os próprios filhos crescidos, ainda é a cuidadora principal dos seus três netos.

Cida foi uma das fundadoras do grupo COSNEC e já ocupou a posição de presidente por dois mandatos consecutivos. É responsável pela manutenção da sede do grupo - o Centro Afro -, pela organização da oficina de artesanato e costura, pela loja de venda dos produtos das oficinas, pela participação do grupo em eventos na cidade e nos arredores, pela organização do grupo *Encontro de Mulheres*, pela organização da tradicional Semana da Consciência Negra (SECON) de Coronel Xavier Chaves e é reconhecida pelas participantes do COSNEC como aquela que cuida de tudo e de todos. Em diversas ocasiões, diz que o grupo é sua segunda família, sua vida.

**Tecendo a vida entre cuidado, opressão e resistência**

A trajetória de Cida é singular, mas reflete algo presente no cotidiano de todo o coletivo de mulheres negras, produzido pelo racismo patriarcal (Werneck, 2010): a destinação às mulheres negras da posição social de prestação de serviços de cuidado e manutenção da vida, sendo destinado a elas ser "o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas" (Gonzalez, 2020: 82). É fruto também do racismo patriarcal que estas mulheres sejam lidas apenas pela lente da inferioridade, em um movimento de objetificação e fixação em posições de sofrimento e opressão. A trajetória de Cida é, inegavelmente, marcada pelo racismo/sexismo, mas compreendemos que suas experiências e sua existência não podem ser resumidas a isso.

Dessa forma, trataremos, aqui, de três aspectos da vida de Cida que, acreditamos, demonstram formas de fazer política e de sustentar a própria vida, bem como de se ocupar da manutenção e da prosperidade de sua comunidade. Compreendemos tais ações como modalidades de *agência*, aqui compreendida como *modos de agir* capazes de criar operações que ultrapassam a lógica exclusiva da resistência, trazendo à tona "questões interessantes acerca do que significa o sofrimento

e a luta contra estruturas de desigualdade" (Mahmood, 2006: 143). Esses três aspectos são: a relação com a sua família e os netos; o cuidado com as outras mulheres da comunidade; e o cuidado com o grupo COSNEC e com o Centro Afro.

Iniciando com a sua relação com a família e os netos: em uma de nossas conversas, Cida contou sobre como foi difícil dar conta de cuidar de tantos irmãos, logo depois de perder a mãe:

> Nem chorar por ela eu não chorei, até hoje... nunca derrubei uma lágrima por ela. Às vezes eu penso nela assim, tento chorar um pouquinho, mas eu não consigo, porque parece que me travou um negócio, sabe, eu via oito criança abaixo, só pra eu cuidar, eu falei assim: não, essa é minha missão, não tenho que chorar (Cida, comunicação pessoal, 10 de abril de 2025).

As mães negras podem ser entendidas como "indivíduos complexos, que frequentemente demonstram uma força tremenda sob condições adversas, ou que se exaurem com as exigências incessantes de cuidados com a família" (Collins, 2019: 160). O trabalho doméstico, para elas, se apresenta ao mesmo tempo limitador e empoderador, tendo sido construído como um atributo naturalmente feminino e, portanto, imposto às mulheres a partir de roupagens como *essência feminina* e *amor* (Federici, 2019), sendo, no entanto, motivo de sobrecarga e exaustão. São essas mulheres que se desdobram para garantir que a vida continue se reproduzindo, o que faz com que o trabalho de cuidado permaneça invisível, ocultando as relações de dependência entre o processo de acumulação de capital e o de reprodução da vida (Orozco, 2012).

Após a vida toda trabalhando com o cuidado, em casa e fora dela, Cida ainda hoje é a principal responsável pelo cuidado dos netos:

> Hoje em dia cuida diariamente dos netos que passam a manhã com ela e ela dá almoço. E ela falou sobre como o cuidado e ter as pessoas por perto importa para ela, por exemplo, foram os netos que deram força pra ela quando teve câncer. Disse que, se tá viva há 10 anos, é por causa deles *[parece que ela tá ali só como cuidadora, mas olha o tamanho da força disso - por causa deles eu tô viva. É uma relação de troca]* (Trecho de diário de campo, 04 de dezembro de 2024).

Muito mais do que um trabalho que lhe é imposto, o cuidado com os netos aparece como um ponto de ligação à vida, como uma *tábua de salvação* em meio às revoltas ondas do câncer. Motivo de manter-se viva. Não queremos aqui reforçar o estereótipo da mulher negra forte, que inclusive serve para que as mulheres negras sigam sendo invisibilizadas e excluídas socialmente (Kilomba, 2020), o que estamos pontuando é como mulheres negras, por meio de modalidades de agência próprias, criam estratégias para lidar com as opressões que as atingem, imaginando e criando vidas melhores para si e para os seus, em modos legítimos de florescimento (Reinhardt, 2025).

Trata-se de uma capacidade para a ação, criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas: "dimensões da ação humana cujo estatuto ético e político não se enquadra na lógica da repressão e resistência" (Mahmood, 2025: 130), podendo ser captadas através de racionalidades históricas diferentes daquelas produzidas no seio do liberalismo ocidental. A dedicação ao cuidado com a família pode ser exaustiva, mas também pode trazer o acalanto de manter seu bem-estar, de conseguir reunir todos os familiares em datas especiais, de receber de volta o carinho das crianças, de ocupar um lugar de importância na família.

Nesse jogo de opressão e resistência, evidencia-se, também, a ausência de apoio estatal, por meio de políticas públicas como as creches municipais ou o auxílio do Programa Bolsa Família, que poderiam ter tornado a trajetória de Cida menos marcada pelo abandono no cuidado dos irmãos, o que poderia possibilitar que ela não precisasse desempenhar sempre uma *força tremenda* para encontrar formas de lidar com uma situação que não era, ou não era para ser, um problema só seu. Por isso há, aqui, a necessidade de responsabilização do Estado, pois, como diz Grada Kilomba (2020), o retrato das mulheres negras fortes pode ser utilizado com o intuito de atualizar estereótipos racistas e, nesse caso, seguir ignorando a necessidade de políticas públicas que possibilitem uma vida digna a elas.

Quando levamos em conta a colonialidade e pensamos o cuidado a partir do lugar de mulheres não brancas, mestiças, negras, indígenas, outros pontos de vista emergem (Diaz, 2011), inclusive sobre a própria concepção de família. Gizêlda Nascimento (2008) comenta sobre como as relações familiares latino-americanas, especialmente das famílias de origem africana, não possuem o formato triangular (pai no topo, mãe e filhos na parte de baixo), mas sim uma família por extensão que vai além

da consanguinidade. Então, "a figura materna é duplicada, migrando entre várias mulheres e de forma concomitante. Há sempre a presença de uma irmã mais velha, tia, madrinha ou mesmo vizinha e, quando possível, de uma avó a desempenhar esse papel" (Nascimento, 2008: 60). A autora fala da centralidade das mulheres nas famílias negras, em que várias delas cuidam e assumem o papel de mãe ao longo da vida, inclusive às vezes sendo a filha quem cuida da mãe, por exemplo.

> A matrifocalidade, nesse sentido, não vem representada por uma só pessoa, mas constitui um papel que pode ser assumido por quem estiver pronta a desempenhá-lo em determinada situação, por quem tiver braços frondosos a ofertar. A imagem que nos chega é a de vários feixes convergidos para um foco: mulheres-faróis (Nascimento, 2008: 63).

É sob essa noção de *mulheres-farol*, que analisamos o segundo aspecto do cuidado de Cida, aquele atribuído às outras pessoas da comunidade. Como Coroas é uma cidade pequena, e menor ainda o bairro Vila Fátima, é comum que as pessoas sejam parentes, sendo que as crianças foram e/ou são criadas juntas. Mulheres comumente precisam de suporte para dar conta do trabalho de cuidado e quem o oferece são irmãs, tias, filhas, avós, amigas, ou babás e empregadas domésticas, formando uma rede, uma teia invisível de cuidados (Orozco, 2012).

Comprar e preparar a comida, limpar a casa, cultivar a horta, acompanhar a vizinha em uma consulta médica, acolher angústias, mediar conflitos, alimentar e educar os netos, tudo isso faz parte do que Raissa Capasso, Débora Guerra e Gabriel Kieling (2021) chamaram de redes de cuidado, através das quais as mulheres vão, todos os dias, tecendo a vida. De mãos em mãos, a vida se mantém possível. As redes de cuidado formadas por mulheres são como "um tecido invisível e subterrâneo, que sustenta a existência, qualifica o caminhar e mantém, historicamente, a vida vivível" (Capasso, Guerra & Kieling, 2021: 32). Diariamente, de *cadim* em *cadim*, a grandeza do cuidado aparece.

Ao olhar para essas redes e extrapolar os pequenos contornos do lar da família nuclear patriarcal, podemos avistar a dimensão comunitária do cuidado, que diz de práticas de cuidado caracterizadas pela interdependência e pelo cuidado mútuo, aquele "que se dá em condições de horizontalidade e reciprocidade" (Orozco, 2012: 61). Nas palavras de Audre Lorde (2020: 136): "Para as mulheres, a necessidade e o desejo de

cuidarem umas das outras não são patológicos, mas redentores, e é nesse saber que o nosso verdadeiro poder é redescoberto. É essa conexão real que é tão temida pelo mundo patriarcal".

Sobre práticas comunitárias de cuidado, Amanda Kovalczuk (2021), que aproxima dos estudos sobre cuidado a epistemologia *ch'ixi,* da boliviana Silvia Cusicanqui, afirma que, por mais que seja importante lançar luz à desvalorização do trabalho doméstico, é muito pouco explorada na literatura latino-americana do cuidado a dimensão comunitária do cuidado, orientada mais pelo compartilhamento e pelo comum do que pela lógica individualizante do capitalismo.

Nesse sentido, quando uma das cunhadas de Cida tinha filho pequeno e vinha de São Paulo visitar Coroas, Cida preparava e organizava a casa para recebê-los e, também, cuidava das crianças de outras mulheres para que pudessem passear e aproveitar a visita à cidade.

> tudo no chão lá, as mãe ia pro baile e eu ficava lá com as crianças... nossa, mas era... muito bom assim, nossa, eu tenho assim... todos eles têm carinho por mim, sabe? (Cida, comunicação pessoal, 10 de abril de 2025).

O que se evidencia aqui é o papel de *mãe de criação* da comunidade, desempenhado por mulheres que são importantes e respeitadas em seu território por funcionarem como um farol para as suas comunidades, ainda que muitas vezes sem reconhecimento público: "essas mulheres raramente são nomeadas em textos acadêmicos, mas todos sabem quem elas são nos bairros onde vivem" (Collins, 2019: 357).

Longe de romantizar a posição da mãe de criação, entendemos que não se trata somente de potência, pois muitas vezes todo esse trabalho de cuidado é realizado por essas mulheres não por escolha, mas porque elas são empurradas a isso pelas dinâmicas do racismo/sexismo. Sobre isso, em um dia de aula de costura, conversando com Cida e uma de suas amigas, falamos sobre o quanto o doar-se por inteiro para a comunidade é extenuante:

> E ela foi falando de novo que ela precisava parar de se desgastar tanto, de se dedicar tanto pelo COSNEC, porque aí se faltar as coisas, alguém vai fazer, ou então vai decair de vez. Cida disse que seu marido fala isso com ela, "você acha que se você morrer alguém vai fazer o que você faz?", e ela fala que

> enquanto tá viva vai fazendo. Mas parece que existe esse peso, eu até comentei que é como se ela estivesse carregando mesmo o peso nas costas. E aí ela deu exemplo de um dia que levaram pão de queijo lá no café da tarde e aí comeram todo o pão de queijo na cozinha e não deixaram nada pra ela tomar café, e ela teve que falar para, quando for assim, guardarem um pouco pra ela. E ao mesmo tempo ela é chamada o tempo todo para resolver problemas, especialmente quando tem algum evento acontecendo. Ela não pára um minuto, sacrifica seu corpo, e as pessoas não dão retorno na mesma proporção..., mas quando sua amiga ficou insistindo para ela parar de fazer tanto, ela disse que gosta de fazer tudo isso, de estar envolvida. Apesar de tudo, gosta, mesmo assim: "cê acredita?" (Trecho de diário de campo, 04 de dezembro de 2024).

Compreendemos que a posição de mãe de criação da comunidade e líder comunitária é complexa, ambivalente, e que Cida simultaneamente se vê sozinha cuidando de tudo. Ainda assim, não sucumbe aos apelos para fazer menos, fazer só por si mesma, numa lógica mais individualista. Ela continua acreditando na comunidade, no coletivo e segue convocando outras pessoas para que façam o mesmo, se dediquem também ao COSNEC. Não porque ela queira parar de fazer ou fazer menos, mas porque quer distribuir as tarefas e envolver mais pessoas, que também se preocupem e se empenhem na manutenção do grupo e de suas atividades.

É importante dizer ainda que a centralidade das mulheres negras na comunidade não se dá devido à falta de poder masculino (Collins, 2019), não se tratando aqui de estabelecer um binarismo: família patriarcal *versus* comunidade, família por extensão ou matrifocal, pois essas configurações coexistem. A maioria das mulheres que participaram do *Encontro de Mulheres* é ou já foi casada com homens e estão inseridas em famílias nucleares, mas, ao mesmo tempo, compartilham suas vivências com a família por extensão e com a comunidade, que se forma e se mantém através dessa rede entre mulheres: cunhadas, irmãs, amigas, tias.

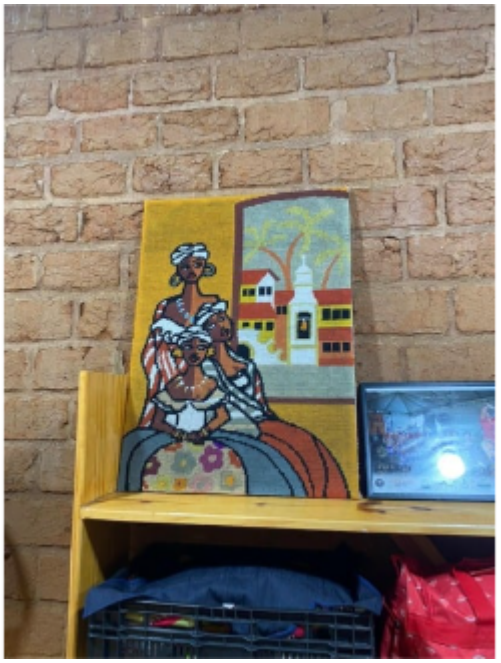
Sobonfu Somé (2007: 35) define comunidade como o lugar "onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar umas das outras". Apesar de a autora estar falando sobre o povo *Dagara*, da África Ocidental, sua explicação sobre comunidade se liga às falas das mulheres do COSNEC, que significam o grupo enquanto um lugar de apoio, onde cabem discordâncias e diferenças, sem que o vínculo se quebre.

Introduzimos aqui, então, o terceiro aspecto da agência política de Cida: o cuidado com o grupo COSNEC e com o Centro Afro. Em 2022, ao conhecer uma professora do curso de Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei, Cida viu a possibilidade de finalmente materializar um projeto que vinha, há muito, idealizando: formar um grupo de mulheres do COSNEC, um espaço seguro onde pudessem compartilhar suas experiências e fortalecer os laços comunitários.

Cida é a guardiã do Centro Afro, ou seja, é ela quem tem as chaves e cuida do espaço físico do grupo COSNEC. Durante o período da pesquisa, um auditório foi construído no espaço, fruto de financiamento obtido através de articulações com a prefeitura da cidade.

> Ficamos conversando um tempo, e ela contando que com a poeira da obra teve que colocar os artesanatos todos em saquinho, embalar tudo pra proteger e não ficar sujo, mas bem naquela manhã uma turma de crianças da escola foi lá conhecer o espaço e ela não podia deixar eles verem a sala "feia assim", então tirou tudo da proteção e ajeitou do jeito que fica normalmente a sala, toda bonita e organizada. Mas aí, como tem a questão da poeira, enquanto a gente conversava ela ia guardando tudo de novo, colocando em caixa, saquinho… e dizendo do quanto era inaceitável as crianças encontrarem a sala feia, então se deu ao trabalho de ajeitar tudo para depois guardar tudo novamente. Desse dia ficou muito marcada pra mim essa questão do cuidado com o espaço, com a sede ali, que é algo que a Cida faz. Ela organizou para que as outras mulheres também limpem e elas revezam mas quem mantém tudo bonito e cuida de tudo ali naquele espaço é ela, e ela fala sobre isso, sobre como nada era assim antes de ela assumir a frente, como antes não era limpo/bonito como é hoje, e que ela faz questão de manter assim. Falou também sobre como cuida muito bem dali e busca sempre melhorar e trazer coisas novas pro COSNEC porque quando morrer quer deixar um legado, algo que seja lembrado como uma contribuição ali para o grupo e para o bairro (Trecho de diário de campo, 14 de agosto de 2024).

**Figuras 2 e 3 -** Loja com produtos feitos pelas mulheres do COSNEC.

Fonte: arquivo pessoal, [s.d.].

Na fala de Cida, evidencia-se o caráter político de práticas de cuidado que são comumente invisibilizadas, como lavar o chão ou decorar e organizar o espaço. É através destes e outros fazeres que Cida garante que sua comunidade se mantenha viva e que se mantenham vivos também os vínculos das pessoas entre si e com sua própria história. Ao mesmo tempo em que Cida está sujeita ao racismo e ao sexismo, e que seus vestígios marcam as suas experiências de cuidado, esse cuidado também faz parte de quem ela é, de como se relaciona, como acolhe.

Podemos perceber o papel central de Cida na manutenção do grupo COSNEC, seja garantindo a continuidade e melhoria do espaço físico da sede, seja por meio da sua atuação na comunidade, o que acontece através de um conjunto de práticas que vão aproximando e conectando pessoas, mantendo viáveis eventos, cursos, oficinas e momentos de socialização. É possível, aqui, enxergar em Cida a figura da *ialodê*, cuja participação e luta política se dá por essa circulação entre pessoas e articulação entre diversos grupos (Werneck, 2010). Cida é uma dessas mulheres cujo poder de articulação política movimenta sua comunidade, uma vez que firma alianças com a universidade, a prefeitura, consegue financiamentos de pessoas com quem mantém laços, ou através de editais e políticas públicas, e organiza eventos como a SECON, garantindo a

continuidade e afirmação das tradições, como, por exemplo, o grupo infantil de dança afro *Aláfia Mirim*.

Isso tudo só é possível por meio de um conjunto de práticas que aproximam e conectam pessoas, bem como mantém viáveis oficinas, eventos, cursos, momentos de socialização, como as aulas de costura e o *Encontro de Mulheres*, e através do cuidado com o espaço físico do Centro Afro. As brechas estão aí e, apesar da violência da colonização, mulheres negras têm encontrado formas de navegar por elas.

Para Cida, "em uma comunidade nem todo mundo concorda, tem coisas que uma faz de um jeito e outra de outro, tem pontos de diferenças e discordâncias, mas se tá aí por 16 anos é porque tá dando certo, né?" (Trecho de diário de campo, 22/02/2024). No dia a dia, o Centro Afro é um lugar de acolhimento, de receber abraços: "e tem os cuidados daqui, que eu chego aqui, a gente ganha abraço de todo mundo, é tão bão ganhar abraço, né? Isso eu considero como cuidado, é isso" (Cida, comunicação pessoal, 10 de abril de 2025). Após falar de toda uma vida cuidando, Cida diz se sentir recompensada por fazer parte do grupo e ter construído o que chama de uma segunda família, um espaço ao qual pertence e "onde ela e outras mulheres podem ir", como diz Somé (2007), quando sentem a necessidade de serem vistas e cuidadas.

## Considerações finais

Retomando de onde iniciamos, este artigo teve como objetivo apresentar a trajetória de Cida, partindo do entrelaçamento entre cuidado, opressão e resistência, e buscando compreender como mulheres negras podem experienciar o cuidado como uma prática política que mantém e fortalece suas comunidades.

A discussão realizada apontou que, ainda que as mulheres negras tenham sido historicamente objetificadas e estereotipadas como incapazes e passivas, sua existência ultrapassa este aprisionamento e sua luta política se manifesta, de forma decisiva, por meio de dinâmicas de cuidado no interior de suas famílias e comunidades.

Essa conclusão evidencia o modo como dinâmicas materiais e imateriais do cuidado frequentemente invisíveis como, cuidar de crianças, articular projetos comunitários e organizar espaços físicos, fazem parte de uma série de práticas políticas de cuidado de mulheres negras que garantem a continuidade da vida e a prosperidade de suas comunidades.

Como apontamentos para pesquisas futuras, considerando a multiplicidade característica do cuidado e as formas diversas criadas pelas mulheres para manterem a vida acontecendo, ainda se faz necessário o desenvolvimento de outras pesquisas acerca das práticas comunitárias de cuidado, tanto para a visibilização das mesmas, quanto para a ampliação de políticas públicas de cuidado, que possam tomar como referência saberes e práticas já experimentados no cotidiano das comunidades.

**Referências**

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo, Selo Negro, 2015.

COLLINS, Patricia Hill. *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*. Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 29 mar. 2026.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*: *conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo, Boitempo, 2019.

DIAZ, Natália Quiroga. *Economía del cuidado: reflexiones para un feminismo decolonial.* Revista Casa de La Mujer, v. 20, n. 2, p. 97-116, 2011. Disponível em: https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2015/05/Econom%C3%ADa-del-cuidado.-Reflexiones-para-un-feminismo-decolonial.pdf Acesso em: 29 mar. 2026.

FEDERICI, Silvia. (2019). *O ponto zero da revolução*: *trabalho doméstico, reprodução e luta feminista.* São Paulo, Elefante, 2019.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. (org.). Por um feminismo afro-latino-americano*:* ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro, Zahar, 2020. p. 139-150.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Divisão regional do Brasil em regiões geográficas imediatas e regiões geográficas intermediárias*. Brasil, 2017. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv100600.pdf Acesso em: 29 mar. 2026.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: *episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro, Cobogó, 2020.

KOVALCZUK, Amanda. *A sociologia de Silvia Rivera Cusicanqui: aproximações ch'ixi sobre o cuidado.* Revista Contraponto, v. 8, n. 3, p. 42-62, 2021. https://seer.ufrgs.br/index.php/contraponto/article/view/117665/84592 Acesso em: 29 mar. 2026

LORDE, Audre. *Irmã outsider*: *ensaios e conferências*. Belo Horizonte, Autêntica, 2020.

LUGONES, Maria. *Rumo a um feminismo descolonial*. Revista Estudos Feministas, v. 22, p. 935-952, 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqnzb/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 29 mar. 2026.

MAHMOOD, Saba. *Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto*. Etnográfica, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006. Disponível em: https://journals.openedition.org/etnografica/6431 Acesso em: 29 mar. 2026.

MAHMOOD, Saba. *Política da devoção*: *o reavivamento islâmico e o sujeito feminista*. Rio de Janeiro, Papéis Selvagens, 2025.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL. Secretaria Nacional de Cuidados e Família. *Nota informativa nº 2/2023 MDS/SNCF*: *trabalhadoras domésticas e políticas de cuidado*. Brasil, 2023. Disponível em: https://www.gov.br/mds/pt-br/noticias-e-conteudos/desenvolvimento-social/noticias-desenvolvimento-social/ministerios-do-desenvolvimento-social-e-dos-direitos-humanos-abrem-seminario-pela-luta-contra-o-trabalho-escravo-domestico/nota-informativa-n2-publicada.pdf/view Acesso em: 29 mar. 2026.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. *Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina.* In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2020. p. 96-120.

NASCIMENTO, Gisêlda Melo. *Grandes mães, reais senhoras*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (org.). Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo, Selo Negro, 2008. p. 55-74.

OROZCO, Amaia Pérez. *Ameaça tormenta: a crise dos cuidados e a reorganização do sistema econômico.* In: FARIA, Nalu; MORENO, Renata. (org.). Análises feministas*:* outro olhar sobre a economia e a ecologia. São Paulo, SOF, 2012. p. 51-93.

QUEIROZ, Isabela Saraiva e PRADO, Marco Aurélio Máximo. *Pesquisa narrativa com mulheres que usam drogas: uma experiência etnográfica feminista*. Psicologia USP, v. 29, n. 2, p. 226-235, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pusp/a/RyLzNN9C3BN8tM54Zz37WNj/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 29 mar. 2026.

QUEIROZ, Isabela Saraiva e TONELI, Maria Juracy Filgueiras. *Contribuições decoloniais para a produção de conhecimento por pesquisadoras em contextos periféricos*. Revista Periódicus, v. 19, n. 1, p. 134-150, 2023. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/52747/29716 Acesso em: 29 mar. 2026.

REINHARDT, Bruno. *Sobre fantasmas, agência e ética: apresentação a Política da Devoção*. In: MAHMOOD, Saba. Política da devoção: o reavivamento islâmico e o sujeito feminista. Rio de Janeiro, Papéis Selvagens, 2025. p. 09-56.

RESENDE, José Venâncio. Cel. *Xavier Chaves: o despertar para a "noção de igualdade" em Vila Fátima*. Jornal das Lajes, 13/09/2020. Disponível em: https://www.jornaldaslajes.com.br/integra/cel-xavier-chaves-o-despertar-para-a-nocao-de-igualdade-em-vila-fatima/3158 Acesso em: 29 mar. 2026.

ROCHA, Marisa Lopes e AGUIAR, Kátia Faria. *Pesquisa-intervenção e a produção de novas análises*. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 23, n. 4, p. 64-73, 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pcp/a/XdM8zW9X3HqHpS8ZwBVxpYN/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 29 mar. 2026.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Somos da terra*. Piseagrama, v. 12, p. 44–51, 2018. Disponível em: https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/ Acesso em: 29 mar. 2026.

SEGATO, Rita. *Crítica da colonialidade em oito ensaios*: *e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2021.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade*: *Ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. São Paulo, Odysseus, 2007.

VIEIRA, Suzane de Alencar. *Força e vulnerabilidade: lições de etnografia e feitiçaria na obra de Jeanne Favret-Saada*. Mana, v. 27, n. 3, e273203, 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/VsTbpD5m96JKYsjc6YkgmTc/?format=pdf&lang=pt Acesso em: 29 mar. 2026.

WERNECK, Jurema. *Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo*. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN*)*, v. 1, n. 1, p. 07-17, 2010. Disponível em: https://abpnrevista.org.br/site/article/view/303/281 Acesso em: 29 mar. 2026.

# Experiência urbana e carreira no comércio sexual: uma narrativa biográfica[1]

*Urban experience and career in the sex trade: a biographical narrative*

**Juliana Cavilha Mendes Losso**
Faculdade Estácio, Brasil
Florianópolis, SC
julianacavilha@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0765-097

*Recebido em: 24 de abril de 2026*
*Aceito em: 31 de julho de 2026*

[1] Este artigo é resultado de pesquisa de doutorado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2010, sob orientação de Ana Luiza Carvalho da Rocha.

**Resumo:**

Este artigo analisa trajetórias urbanas, saberes e práticas de trabalho sexual a partir da narrativa biográfica de uma mulher que atuou em diferentes cidades do estado de Santa Catarina e do interior do Paraná. Fundamentado em pesquisa etnográfica, o estudo examina como a experiência individual se constrói em interação com redes sociais, códigos ético-morais e campos de possibilidades historicamente situados. Ao privilegiar a trajetória de Márcia, interlocutora central da pesquisa, o artigo explora deslocamentos urbanos, estilos de trabalho e estratégias de negociação que conformam sua carreira no comércio sexual. A análise evidencia que essa trajetória é marcada pela produção e reapropriação de saberes práticos, por formas de agência e por astúcias mobilizadas para a sobrevivência em contextos atravessados por estigmatização, anonimato e controle social. Conclui-se que a abordagem biográfica constitui um eixo analítico fundamental para compreender o trabalho sexual como experiência urbana situada, contribuindo para os debates antropológicos sobre sexualidade, trabalho, memória e cidade no Brasil contemporâneo.

**Palavras-chave:** Trabalho Sexual. Narrativa Biográfica. Trajetórias Urbanas. Etnografia. Gênero.

**Abstract:**

This article analyzes urban trajectories, knowledge, and practices of sex work based on the biographical narrative of a woman who worked in different cities in the state of Santa Catarina and in the interior of Paraná, Brazil. Grounded in ethnographic research, the study examines how individual experience is constructed through interactions with social networks, ethical-moral codes, and historically situated fields of possibilities. By privileging the trajectory of Márcia, the central interlocutor of the research, the article explores urban displacements, work styles, and negotiation strategies that shape her career in the sex trade. The analysis shows that this trajectory is marked by the production and reappropriation of practical knowledge, forms of agency, and astuteness mobilized for survival in contexts permeated by stigmatization, anonymity, and mechanisms of social control. It concludes that the biographical approach constitutes a fundamental analytical axis for understanding sex work as a situated urban experience, contributing to anthropological debates on sexuality, work, memory, and the city in contemporary Brazil.

**Keywords**: Sex work. Biographical narrative. Urban trajectories. Ethnography. Gender.

## Introdução

Este artigo analisa trajetória social e itinerário urbano a partir da narrativa biográfica de Márcia[2], interlocutora principal da pesquisa etnográfica realizada na Ilha de Santa Catarina entre 2006 e 2008. Sua experiência no comércio sexual foi construída ao longo de passagens por diferentes cidades, o que lhe conferiu um repertório ampliado de práticas, saberes e estratégias de negociação nos espaços urbanos. Adoto neste artigo a perspectiva de Eckert e Rocha (2005), a narrativa biográfica constitui um dispositivo analítico privilegiado para apreender a experiência urbana como processo vivido, no qual memória, tempo e deslocamento se articulam na produção de sentidos sobre a cidade.

Ao privilegiar a narrativa de vida como eixo analítico, o artigo parte da compreensão de que a experiência constitui uma forma legítima de produção de saberes. Em diálogo com Gilberto Velho (1999), a trajetória de Márcia é compreendida como um projeto construído em um campo de possibilidades socialmente situado, atravessado por códigos ético-morais, relações de gênero e dinâmicas urbanas. A análise examina como essa experiência se articula à cidade, aos modos de ocupação do espaço e às astúcias mobilizadas para a sobrevivência no cotidiano urbano.

## Experiência, biografia e produção de saberes

Partindo das reflexões de Gilberto Velho (1999) sobre os conceitos de projeto de vida e campo de possibilidades, compreende-se que os percursos individuais são sempre construídos em relação a contextos sociais, redes de interação e condições históricas específicas.

É a partir dessa perspectiva que o presente artigo se apoia em uma descrição densa das experiências socioculturais, dos códigos ético-morais e das interações sociais mobilizadas por Márcia, que atuou no comércio sexual entre cidades do Paraná e de Santa Catarina, tendo sua trajetória biográfica como eixo analítico da reflexão.

[2] Todos os nomes utilizados são fictícios, adotados para preservar a identidade das interlocutoras, com exceção de Márcia, que autorizou, por consentimento oral informado, o uso de seu nome para fins acadêmicos, conforme os princípios éticos das Ciências Humanas e Sociais (Resolução CNS nº 510/2016).

À época do trabalho de campo, realizado entre 2006 e 2008, o comércio sexual na Ilha de Santa Catarina concentrava-se sobretudo nas proximidades das entradas da cidade, especialmente na área central. Nesse contexto, a prostituição mostrava-se um operador analítico fecundo para compreender a estética urbana e os modos de apropriação da cidade, sendo o centro de Florianópolis marcado pela sobreposição de registros morais, estilos de sociabilidade e usos do espaço.

Durante o período investigado, esse cenário urbano abrigava antigas casas de "rendez-vous" associados a modestas formas de prestação de serviços sexuais, realizadas em quartos de prostíbulos ordinários ou em pequenas casas de porta e janela. Esses ambientes, frequentemente coloridos, envoltos pela penumbra, compunham um universo no qual a prostituição na área central da Ilha de Santa Catarina expressava os esforços cotidianos de homens e mulheres comuns para circular, negociar e conquistar espaços na cidade.

As reflexões de Pierre Sansot (1988) sobre o encontro entre cidade e prostituição permitem compreender esse arranjo a partir do imaginário urbano, no qual o acesso ao corpo da prostituta se associa simbolicamente à entrada na cidade. Ainda que formuladas a partir de grandes metrópoles, tais associações mostraram-se produtivas para interpretar o modo como, no contexto pesquisado, os espaços do comércio sexual funcionavam como zonas de passagem, familiarização e mediação para aqueles que chegavam à cidade.

Em diálogo com Gilberto Velho (1999), a análise das narrativas evidencia que as trajetórias no comércio sexual não podem ser compreendidas como projetos individuais isolados, mas como experiências construídas em campos de possibilidades socialmente situados. A biografia aqui examinada amiúde, revela como a prestação de serviços sexuais se articula a outras formas de trabalho, à circulação de mercadorias e às trocas simbólicas próprias das sociedades urbanas contemporâneas, inscrevendo-se na memória social e nos arranjos urbanos da cidade.

As histórias ouvidas durante o trabalho de campo me auxiliaram, neste ponto, a dimensionar o lugar da memória coletiva e das suas redes sociais de transmissão de seus saberes e fazeres na ordenação da experiência de trabalho na prostituição. Práticas sexuais e corporais que se manifestam em estilos distintos, segundo as nuances de suas formas, os valores e os ritmos de se atuar no comércio sexual e de suas modulações

estéticas, que fazem com que algumas profissionais compartilhem, entre si, o sentimento de pertença a uma modalidade de trabalho dentre outras à sua disposição.

## A construção do vínculo etnográfico com Márcia

A aproximação com o universo da prostituição e com as redes que estruturam as práticas de sexo mercantil na cidade ocorreu no contexto de uma pesquisa que coordenei sobre doenças sexualmente transmissíveis, desenvolvida em 2002, voltada à análise de demandas por ações de prevenção ao HIV na região Sul do país.

No âmbito desse estudo, atuei em parceria com organizações da sociedade civil que desenvolviam ações junto a profissionais do sexo, entre elas o Grupo de Apoio à Prevenção da AIDS (GAPA), cuja atuação revelou-se importante para o acesso às redes locais.

Foi nesse contexto que conheci Márcia, então ativa na instituição, aproximação que possibilitou o estabelecimento do vínculo etnográfico e o posterior acompanhamento de sua trajetória no comércio sexual, que se tornaria eixo central desta análise. À época, Márcia apresentava-se de maneira informal, com vestimentas coloridas e adereços artesanais, compondo um estilo despojado que contrastava com a formalidade institucional. Sua presença chamava atenção pela familiaridade com o espaço e com as pessoas que por ali circulavam.

Ao retornar à instituição[3] percebi que o GAPA havia passado por modificações significativas em sua organização interna. A antiga sala de recepção, antes pouco acolhedora, havia sido transformada em um espaço de atendimento mais reservado, marcado por um balcão que favorecia conversas informais e trocas discretas.

Ambiente que funcionava como um lugar de mediação e confidencialidade, no qual circulavam informações, experiências e pequenos segredos compartilhados entre usuários e ativistas. Foi nesse espaço que reencontrei Márcia, agora responsável pela recepção, atenta ao fluxo intenso de pessoas que entravam e saíam da instituição.

Tempos depois, ela relataria que sua aproximação mais intensa com o GAPA ocorreu após descobrir que era soropositiva. A partir de então, passou a desempenhar um papel relevante tanto no interior da ONG quanto no campo social do comércio sexual em Florianópolis, em razão das redes que mantinha com outras profissionais do

[3] Nos anos entre 2006 a 2008 estou em fase de trabalho de campo para o doutorado.

sexo, muitas delas também vivendo com HIV. Sua atuação incluía o incentivo à adesão ao tratamento e a articulação de uma rede de solidariedade fundamental para o funcionamento cotidiano das ações da instituição. Como ela própria sintetiza: "(...) com as mulheres conhecendo seus direitos!" (Márcia, Extrato de entrevista, 2007).

À época, Márcia tinha 54 anos e havia construído sua carreira como profissional do sexo ao longo de quase três décadas, atuando em boates e prostíbulos de cidades do interior do Paraná e de Santa Catarina. Nos primeiros contatos, mostrava-se reservada e pouco falante, mas, simultaneamente, muito envolvida com as atividades da ONG, demonstrando disponibilidade constante para as demandas da pesquisa. Sua atuação junto a outras profissionais do sexo - muitas delas conhecidas ao longo de sua trajetória nas ruas - revelou-se fundamental tanto para a constituição do campo quanto para o aprofundamento da investigação etnográfica.

Na instituição, Márcia estava sempre presente, auxiliando as pessoas que por ali circulavam, espaço ao qual se dedicava havia alguns anos. Envolvia-se em diversas atividades, entre elas cursos de artesanato, mantendo uma participação constante no cotidiano da ONG. Embora nosso primeiro contato tenha ocorrido no contexto de uma pesquisa anterior, foi no trabalho de campo do doutorado que o vínculo etnográfico se intensificou, permitindo um acompanhamento mais sistemático de sua trajetória. Ao longo desse período, mantive com ela um contato regular e, após alguns meses de convivência, nossas conversas tornaram-se mais frequentes, marcadas por um grau crescente de intimidade e cumplicidade.

Esse retorno ao campo revelou também uma mudança significativa em sua posição institucional. Márcia havia conquistado maior prestígio no interior da ONG, não apenas em função de sua antiguidade, mas sobretudo pela capacidade de articulação política demonstrada ao longo dos anos, o que redefiniu seu lugar e sua atuação no espaço institucional.

## Quando a vida começa a dar giros

Márcia reside em uma casa própria, que divide com Nunes, um amigo próximo e companheiro constante em seu cotidiano. O vínculo entre ambos é descrito por ela como sólido e funcional, marcado pela conveniência de contar com alguém que cuide da

casa em suas ausências, especialmente considerando as dificuldades associadas ao local onde mora.

Segundo Márcia, essa relação também se sustentava em aspectos práticos, como a divisão das despesas domésticas - luz, água e gastos com a "venda" - além do auxílio em pequenas obras, como a construção de um muro ainda inacabado à época da pesquisa. Ao descrever os termos desse vínculo, ela mencionava que, ocasionalmente, prestava serviços sexuais ao amigo: "Eu sou uma profissional!" (Márcia, 2007), interpretando essa prática como parte de uma lógica de reciprocidade, uma vez que ele recorria regularmente a profissionais do sexo em outro ponto da cidade e remunerava por esses serviços.

Márcia nasceu em Lages/SC, mas ainda na infância mudou-se com sua família de origem para a região metropolitana da capital catarinense, em razão da transferência do pai, funcionário de uma empresa estatal, para atuar nas obras finais das rodovias que ligavam Florianópolis ao interior do estado. Segundo seu relato, nesse período a família vivia em condições razoáveis até que o pai se apaixonou por uma prostituta, episódio que culminou na separação conjugal. Diante da ruptura familiar e das dificuldades materiais subsequentes, a mãe passou a distribuir os filhos entre parentes, estratégia recorrente em contextos de vulnerabilidade (FONSECA, 2006).

Com o passar do tempo, Márcia, já separada dos irmãos - inclusive da irmã gêmea - retornou à cidade de Lages/SC para morar com uma tia paterna, proprietária de um hotel, onde permaneceu dos sete aos treze anos de idade. Esse período é lembrado por ela como particularmente penoso, marcado por jornadas exaustivas de trabalho e punições constantes. Acordava ainda de madrugada para vender flores e leite no centro da cidade e, ao retornar, ajudava nos afazeres do hotel, sob um regime disciplinar severo, frequentemente acompanhado de castigos físicos.

Após a união definitiva de seu pai com a antiga amante, Márcia voltou a residir na casa paterna. A convivência, contudo, mostrou-se difícil, e, diante dos conflitos domésticos entre a filha e a nova esposa, o pai decidiu encaminhá-la para um colégio interno de freiras, localizado em uma cidade litorânea do mesmo estado. Segundo Márcia, movida pela curiosidade em relação à vida urbana e ao mar - experiências que até então conhecia apenas por relatos -, fugiu do internato ainda na primeira semana.

Durante essa fuga, relata ter conhecido um rapaz que lhe ofereceu cerveja. Após aceitá-la, lembra-se apenas de acordar no dia seguinte em uma casa de praia, com o

corpo ensanguentado, sem clareza sobre o que havia ocorrido. Em estado de confusão, retornou ao internato. Ao tomar conhecimento do episódio, a responsável pela instituição decidiu, com a autorização do pai, enviá-la para a casa de uma irmã em Curitiba/PR, onde passaria a trabalhar como empregada doméstica. Nesse novo contexto, Márcia vivenciou mais um episódio de violência sexual, sendo estuprada pelo filho da patroa, experiência que ela associa ao destino comum de muitas jovens empregadas domésticas.

**Aprender o ofício antes de nele entrar**

Seu primeiro casamento[4] ocorreu quando retornou à casa paterna, em Lages/SC, após as duas experiências de violência sexual. Aos 18 anos, por meio da rede social de seu irmão - então proprietário de boates -, Márcia conheceu seu futuro marido, que trabalhava como guarda municipal, com quem teve duas filhas.

A frequência do marido às casas de prostituição, muitas vezes acompanhado do cunhado, inseria-se em circuitos urbanos já consolidados, nos quais o comércio sexual circulava por meio de vínculos familiares e profissionais. Essa rede estendia-se ainda à figura da sogra, descrita por Márcia como amplamente reconhecida na cidade, tanto pelo seu centro espírita, quanto por seu conhecimento do chamado "ballet" das mulheres.

Segundo seu relato, a sogra mantinha relações frequentes com proprietários de boates, realizando práticas simbólicas associadas ao incremento da clientela desses estabelecimentos, enquanto o marido e o irmão participavam diretamente do "ballet", entendido como um dispositivo de circulação de mulheres entre diferentes casas de prostituição.

Tal arranjo evidencia como o comércio sexual se organizava a partir de redes familiares, práticas simbólicas e mobilidade urbana, compondo um campo social no qual Márcia já se encontrava parcialmente inserida antes mesmo de sua entrada formal na prostituição. Essas experiências antecipavam aprendizagens, contatos e

[4] Márcia casou-se duas vezes e teve três filhos: duas filhas do primeiro casamento, ainda em Lages/SC, e um filho do segundo casamento, já residindo em São José/SC, município vizinho a Florianópolis. Esses vínculos familiares se entrelaçam à sua trajetória urbana e profissional, compondo o pano de fundo biográfico sobre o qual se constrói sua carreira no comércio sexual.

deslocamentos que, mais tarde, se tornariam registros importantes e centrais em sua trajetória e na construção de sua carreira no comércio sexual.

No plano da vida cotidiana, porém, esses circuitos se desdobravam de maneira ambígua. Como ela própria descreve, "a vida ia dando giros" e, enquanto o marido circulava pelas boates acompanhado de outras mulheres, Márcia enfrentava dificuldades materiais em casa, cuidando sozinha das duas filhas. A ausência progressiva do marido em suas funções de provedor aprofundou os conflitos conjugais e levou Márcia a solicitar a separação após seis anos de casamento.

> Ficava quatro, cinco dias e não via que lá dentro da minha casa o pão de cada dia para mim comer. E eu ficava e eu sofria muito, eu vendia perfume, eu era vendedora de Cristian Grey naquela época, rodava Lages todinha...Quer dizer, ele ganhava bem, mas tudo que ganhava era para a putaria, falar bem no brasileiro, na putaria mesmo, botava tudo fora! Ai, eu não aguentei mais, aí sai. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

E, é nesse contexto, ainda na condição de mulher casada, que Márcia passa a aderir ao universo da prostituição e dá início à sua trajetória individual no comércio sexual. Os conhecimentos sobre as redes desse mercado, anteriormente apreendidos no espaço doméstico - por meio do contato com a família do ex-marido, em Lages/SC, bem como com um de seus irmãos -, funcionaram como mediações fundamentais para sua introdução progressiva no mundo das casas noturnas e das boates.

Nesse processo, a menção ao chamado "tráfico de mulheres" aponta para a existência de redes de prostituição organizadas, nas quais determinadas figuras masculinas atuavam como intermediários, responsáveis por contatar mulheres e inseri-las rapidamente no comércio sexual, extraindo desse agenciamento lucros e dividendos. A inserção de Márcia nesses circuitos ocorreu, portanto, de maneira relacional e gradual, articulando redes, previamente conhecidas, circulação urbana e aprendizado do ofício.

**A iniciação no ofício**

> Eu não tinha estudo, eu não tinha nada. Pensei, vou procurar uma vida mais fácil para mim também! Se é fácil ganhar dinheiro, também vou ganhar e já que ele me trocou! Aí eu peguei minhas duas filhas e entreguei para minha

> sogra e disse a senhora cuida delas, mas eu volto, pode cuidar, que eu venho dar assistência para elas. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

Inserida em uma rede social na qual o trabalho na prostituição se apresentava como uma possibilidade dentre outras, Márcia decidiu passar a obter renda por meio da prestação de serviços sexuais. Nesse processo, foi construindo progressivamente um repertório prático sobre o funcionamento do campo, elaborando mentalmente uma espécie de mapa da prostituição no estado e também fora dele, especialmente no Paraná.

Seguindo as normas familiares, ela deixa suas filhas sob a guarda da sogra e migra para a cidade de Guarapuava/PR, onde seu irmão era proprietário de uma boate. Lá, aproveita-se da ausência dele, e, consegue uma vaga no local:

> Eu saí da minha casa e eu fui pra Guarapuava/PR... Fui para a boate de meu irmão em Guarapuava/ PR.... Cheguei lá pedi um quarto, perguntaram quem eu era, eu disse:" Eu sou uma mulher daquelas que convidaram em Lages pra vir pra cá[5].... (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

Nesse mapa mental, articulavam-se cidades, casas noturnas, intermediários e oportunidades de trabalho, permitindo-lhe reconhecer onde havia demanda e quais deslocamentos poderiam ser realizados. Foi a partir desse conhecimento acumulado no interior de sua vida familiar, que Márcia se dirigiu à sua primeira oportunidade concreta de trabalho, marcando o início efetivo de sua atuação profissional no comércio sexual.

> A primeira boate foi na boate do meu irmão, em Guarapuava/PR mesmo, enquanto ele tava no hospital… (...) Então fiquei lá em Guarapuava/PR, até que descobriram que eu era irmã do dono da boate, me tiraram na mesma hora de dentro, me trouxeram de carro até Curitiba/PR onde estava este meu irmão e pediram para dizer que eu não tinha ficado na boate, eu fiquei 15 dias na boate. Ganhei um monte de dinheiro, nunca tinha visto tanto dinheiro na minha vida! (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

Nesse contexto, Márcia passou a se reconhecer nesse universo e foi rapidamente inserida na rede social que se articulava em torno da boate, por intermédio da amante de

[5] Essa circulação mostrava-se necessária, uma vez que a presença de mulheres novas operava como elemento central para a manutenção da frequência nas boates, sendo a rotatividade parte constitutiva da dinâmica de funcionamento desses estabelecimentos.

seu irmão. Foi essa mulher quem desempenhou um papel central em sua iniciação prática no trabalho sexual, ensinando-lhe os códigos do ofício: como se portar, o que beber, como, quando e quanto cobrar. Como a própria Márcia sintetiza: "(...) eu não sabia nada, aprendi tudo lá" (Márcia, extrato de entrevista, 2007).

A entrada de Márcia na profissão revela, contudo, escolhas realizadas no interior de um campo de possibilidades, construídas por meio de intensas negociações com a realidade. Essas negociações envolviam o consumo de bebidas e drogas, bem como situações de violência, abuso e brutalidade, evidenciando os efeitos nocivos da criminalização do universo da prostituição e tensionando a imagem recorrente da "grana fácil", frequentemente contraposta à experiência concreta de um trabalho pesado e socialmente desvalorizado.

> (...) Meu irmão descobriu e mandou me dar dinheiro pra eu ir pra casa do meu pai aqui em Florianópolis/SC.. eu não quis vir.... eu peguei o dinheiro dele eu queria ir pra uma casa que eu ouvia falar que era lá em São Francisco do Sul/SC, numa boate, eu esqueci o nome dele... lá no centro espírita da minha sogra, que as mulheres iam lá, e ele (o irmão) também ia lá.... pra fazer trabalho pra chamar mulher, cachaça este negócio todo. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

O campo social da prostituição feminina, com sua complexa rede de relações e formas de trabalho, códigos e signos, passou a conformar a experiência urbana de Márcia, contribuindo para a construção de sua identidade como prostituta em um universo dinâmico e relacional. Em tal processo, sua condição de "mulher pública" articulava-se, em diferentes níveis, ao universo doméstico, produzindo arranjos específicos entre casa, trabalho e circulação urbana, um fenômeno recorrente na trajetória de muitas outras interlocutoras, ainda que marcado por matizes e nuances próprios de cada percurso individual.

Em diversos momentos de sua narrativa biográfica, torna-se evidente a ponderação de Márcia em relação a seus objetivos e escolhas no interior da profissão, escolhas essas realizadas no interior de um campo de possibilidades socialmente situado (VELHO, 1999).

Sua trajetória é atravessada por sucessivas aproximações com o universo da prostituição mediadas por figuras masculinas centrais - o pai, o marido e o irmão -,

ainda que em contextos sociais distintos. Relata, inicialmente, que o pai abandona a família para casar-se com uma profissional do sexo; posteriormente, é o marido - em articulação com sua família de origem - quem a introduz nos circuitos do comércio sexual; mais adiante, já na condição de esposa e mãe, Márcia se aproxima novamente desse universo por meio de sua relação com o irmão, ambos inseridos em redes que promoviam a circulação de mulheres no comércio sexual.

Em cada uma dessas situações, a mediação feminina mostrou-se decisiva para sua inserção no campo social da prostituição, evidenciando que suas escolhas não se deram de forma automática ou aleatória, mas, a partir de negociações constantes com as oportunidades e constrangimentos disponíveis em seu campo de possibilidades.

A figura da amante do irmão teve papel central na iniciação de Márcia no ofício da prostituição, ocupando uma posição decisiva na transmissão dos saberes práticos que estruturam o trabalho sexual.

Foi por meio dessa mediação feminina que Márcia aprendeu, na experiência cotidiana, os códigos do campo, como se portar nos espaços noturnos, negociar valores, administrar o consumo de bebidas e circular entre diferentes casas. Essa aprendizagem, construída na convivência e na troca entre mulheres, antecipava o lugar que Márcia viria a ocupar posteriormente em sua carreira, quando passaria, ela própria, a orientar outras mulheres no interior desse campo social.

Ao longo do tempo, seu desempenho no trabalho revelou-se fundamental para sua consolidação na rede social do comércio sexual, processo no qual a aprendizagem se dava tanto na interação com clientes,  nas boates, por meio das regras de decoro e das artes da sedução, quanto nos espaços mais privados, ligados às práticas do sexo mercantil, e, sobretudo, no convívio cotidiano com outras mulheres já experientes no ofício, responsáveis pela circulação e atualização contínua desses saberes.

Segundo seu relato, o consumo de álcool, a dança e a música compunham elementos centrais dos códigos ético-morais e das regras sociais que estruturavam a vida noturna, funcionando como dispositivos de aprendizagem e aquisição de competência nas artes da prostituição. Esses elementos integravam o processo de profissionalização de Márcia, revelando como corpo, sociabilidade e trabalho se articulavam na construção de trajetórias possíveis no contexto urbano.

Embora imagine ser o trabalho da prostituta um mero desregramento da carne, o que Márcia apresenta em sua narrativa biográfica é a aprendizagem cuidadosa das

regras sociais que conformam o universo social das prestadoras de serviços sexuais em casas de prostituição e boates. Pouco à pouco, ela vai aprendendo todos os tipos de comportamento apropriado a elas, "especificando algumas ações como "certas" e proibindo outras como "erradas" (BECKER, 1977; 53).

**Batismo e identidade: a entrada simbólica no campo da prostituição**

> Vim para São Francisco do Sul/SC. Lá onde eu tinha ouvido falar, uma vez lá em Lages numa boate em São Francisco, que o homem andava atrás de mulher. Minha sogra tinha muitos filhos então era sempre muita gente, tinha muito conhecimento. Aí eu fui para uma outra boate. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

Márcia relata que, ao sair da boate do irmão naquela noite, dirigiu-se diretamente à rodoviária, onde comprou uma passagem para São Francisco do Sul/SC. Esse deslocamento imediato pode ser compreendido como um momento de separação, no sentido clássico dos rituais de passagem descritos por Van Gennep (1978), no qual o afastamento do espaço social anterior cria as condições para a transição.

O anonimato e a condição de estrangeira, associados à chegada a uma nova cidade, ofereciam-lhe a possibilidade de suspender vínculos prévios e inaugurar um projeto de vida e de trabalho no universo do sexo mercantil.

É nesse novo local de trabalho que Márcia recebe seu nome de batismo na profissão "Márcia", codinome que passaria a utilizar ao longo de toda a sua carreira e que é empregado neste artigo com seu consentimento e por sua solicitação.

O episódio é descrito como um ritual de agregação e reconhecimento no interior do campo da prostituição, correspondendo ao momento de incorporação do ritual, conforme proposto por Van Gennep. Realizado no círculo de mulheres que trabalhavam na casa, com a presença da figura masculina associada à proteção do proprietário da boate, o batismo envolveu a escolha do nome e um "banho de champanhe", gesto que simbolizava sua entrada formal no grupo e a legitimação pública de sua nova identidade profissional.

Entre esses dois momentos, a saída da cidade de origem e o batismo no novo espaço de trabalho, situa-se uma condição liminar (Turner, 1974), marcada pela suspensão de identidades anteriores e pela abertura a novas formas de pertencimento.

Em sua narrativa, Márcia descreve esse processo em um tom que ela própria qualifica como romântico, atribuindo ao ritual o significado simbólico da morte das figuras da esposa e da mãe e de seu renascimento como prostituta. Essa passagem aparece como fundamental para reorganizar sua trajetória no interior de uma profissão atravessada pelo estigma e pelo preconceito, permitindo-lhe reinscrever sua experiência em novos marcos simbólicos.

O processo de "trocar de nome" ou assumir um "nome de batalha" opera, assim, como um dispositivo ritual e identitário central. Por meio dele, Márcia passa a gerir a coexistência de papéis sociais distintos: de um lado, a atuação profissional no comércio sexual, exercida nos espaços públicos; de outro, a vida familiar, regulada por códigos ético-morais específicos. Essa separação, construída ritualmente, organiza tempos, espaços e fronteiras simbólicas, conferindo estabilidade à sua experiência social como prostituta.

Em sua escala de valores, o codinome "Márcia" permite-lhe negociar consigo mesma e com os outros sua identidade social, distinguindo a profissional do sexo da mulher que se reconhece como mãe, esposa e, mais tarde, avó. A troca de nome emerge, assim, como uma tática (De Certeau, 2000) de manejo dos efeitos morais do sexo mercantil sobre outras esferas da vida social, funcionando como estratégia de preservação de si diante da exposição exigida pela carreira. Trata-se, nas palavras de Márcia, de uma forma de impedir que "a rua" atravesse as fronteiras do espaço doméstico.

## Um caminhar entre as cidades

A partir de São Francisco do Sul/SC, acumulam-se relatos de boates, deslocamentos e histórias que passam a se encadear de modo coerente ao longo do tempo, atribuindo sentido progressivo aos diferentes momentos de sua experiência profissional e conformando uma trajetória construída na "batalha", agora plenamente inserida no campo social da prostituição.

> A gente chegava, batia na porta, eles olham a mulher primeiro, se ela é bonita. Porque eu estou com 54 anos, mas eu já fui uma gata (diz rindo), hoje eu estou gorda, mas antigamente, eu tinha o meu corpinho, bonitinho, era bonita. Aí eles olhavam, no caso deles, da prostituição, a mulher é quem

> bebe, a mulher tem que beber, beber bastante, para dar bastante lucro para a casa. Aí eu vim e fiquei acho que em São Francisco do Sul/SC, uns três anos. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

Nas escolhas e decisões relativas às boates nas quais deveria procurar emprego, Márcia mobiliza saberes e referências apreendidos ainda no interior de sua rede familiar. Trata-se aqui de uma reapropriação estratégica de saberes e conhecimentos adquiridos anteriormente, quando ainda circulava no âmbito da família, acerca dos circuitos mais conhecidos e valorizados da prostituição.

Foi a partir desse repertório que Márcia atenta, ouviu referências à chamada Vila Palmira, localizada no município de São José/SC, espaço que viria posteriormente a conhecer por meio de um amante. Ao recuperar esse episódio em sua narrativa, evidencia como esses aprendizados iniciais, relativos à hierarquia dos locais, ao prestígio das casas e às posições ocupadas por mulheres e homens no campo, passaram a orientar seus deslocamentos e decisões no comércio sexual, sendo acionados de modo seletivo e situado ao longo de sua trajetória.

Esses conhecimentos, incorporados antes mesmo de sua inserção plena no campo, foram posteriormente reapropriados de forma estratégica, operando simultaneamente como táticas cotidianas (De Certeau, 2000) e como escolhas realizadas no interior de um campo de possibilidades socialmente situado (Velho, 1999). Assim, tais saberes tornaram-se recursos centrais na organização de sua vida profissional e na consolidação de sua carreira como prostituta.

> Eu conheci esse rapaz...., ele veio fazer uns apartamentos em frente ao Comper (supermercado), e me pegou como amiga pra trabalhar de empregada pra ele. Mas eu ali já vendo.... Eu vou cozinhar? Pra quarenta e poucos homens sem ganhar nada?? Só pra ficar igual uma dona de casa aturando desaforo. Eu não!! Eu vou é pra uma tal de Vila Palmira!! (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

Ao assumir agora a posição de mulher que circula no comércio sexual, Márcia não apenas reatualiza esse circuito, mas o reorganiza a partir de sua própria agência, lançando mão dos saberes e referências familiares como recursos para ordenar sua vida profissional. Esse retorno, longe de indicar repetição ou destino, evidencia a maneira pela qual experiências pretéritas são reapropriadas estrategicamente no interior de um

campo de possibilidades socialmente situado (Velho, 1999), operando como táticas cotidianas (De Certeau, 2000) na construção de sua trajetória no comércio sexual:

> Cheguei na Vila Palmira, tinha umas vinte casas, ele foi me mostrando, eu disse, quero aquela lá em cima, aquela amarela!!! Cheguei lá, a mulher me conhecia de Lages! Ela era empregada no hotel da minha tia que me criou e trocou as minhas fraldas... Ela também frequentava em Lages a casa de minha sogra que mandava fazer trabalha para trazer mulher para a casa, para dar bastante movimento, esses negócios. Eu me dei bem, cheguei ali e já peguei no bar e na boate!! (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

As "casas" às quais Márcia se refere são, na realidade, casas de programa, boates, assim denominadas porque são nelas que as profissionais moram e trabalham, reunindo a um só tempo o local de residência e o de atividade profissional.

A rotina de trabalho na profissão envolvia não apenas o turno da noite, em referência ao atendimento ao cliente, mas aumentava durante o dia, com a realização dos serviços de manutenção e limpeza da casa de prostituição, serviços domésticos que as "mulheres de programa" eram incumbidas de realizar.

Um trabalho que a "dona", ou a "velha", controlava com rigor a sua execução e que revela uma hierarquia no desempenho das funções e dos papéis entre as mulheres que ali trabalhavam. No relato de Márcia, a referência ao compartilhamento de roupas e adereços entre as mulheres da "casa" pontua certo grau de solidariedade entre elas diante dos conflitos pela conquista de clientes, principalmente, dos mais abonados que frequentavam o local.

Durante o trabalho de campo, fomos, eu e Márcia à área onde anteriormente se localizava a Vila Palmira, espaço que, à época da pesquisa, já não existia mais como zona de prostituição. O local havia se transformado em um bairro predominantemente residencial e familiar, restando apenas ruínas e vestígios materiais do que fora, no passado, um território central do comércio sexual na região metropolitana de Florianópolis/SC. O nome "Vila Palmira", inclusive, já não era mais utilizado para designar o bairro, permanecendo apenas na memória daqueles que haviam vivido ou circulado por ali.

Ao percorrer esse espaço, Márcia referia-se à Vila Palmira como um território-mito, mobilizando as histórias que ouvira de Dona Nair, antiga prostituta da

região, conhecida por ela na época em que trabalhava nas chamadas "casinhas". Esses relatos permitiam-lhe reconstruir imaginariamente o lugar, estabelecendo contrastes entre a Vila Palmira de outrora e aquela que conhecera nos anos 1980, sobretudo no que dizia respeito aos modos de exercer a profissão e aos critérios de profissionalismo vigentes em diferentes períodos.

Segundo as narrativas de Dona Nair, a Vila Palmira do passado configurava-se como um espaço marcado por formas mais explícitas de brutalidade no comércio sexual, distante daquilo que Márcia reconhecia como relações de trabalho "modernas", baseadas em acordos prévios, negociação de valores e maior previsibilidade dos programas.

> Esse tempo eu não peguei, quem pegou esse tempo foi a Nair que eu morei, a dona da casa... que ela contava pra nós...
> (...) Eles (os marinheiros) vinham, eles vinham igual uns bichos assim... eles queriam comer a mulher de graça, beber de graça... tudo, tudo eles não pagavam nada, eles quebravam tudo. E... quando chegava, quando atracavam os navios, as mulheres já ficavam tudo.... tudo com medo.... porque era..... eles eram parecem uns animal, eles não eram ser humano... eles eram igual a bicho... Entendesse? Desde aquela época, eles forçavam as mulher a fazer o que não queria. Porque assim quando a mulher ia no quarto... Por exemplo, assim no meu tempo, já sempre acertava antes e cobrava antes... não tem? Se a mulher ia fazer sexo anal, se ia fazer oral... naquele tempo era chupar né? Chupa e dá o cú bem, bem, fala bem o brasileiro mesmo.... Hoje é sexo anal, é sexo oral... e muitas vezes dava muita briga, dava muita confusão. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

A violência, nesses relatos, aparecia como elemento constitutivo das formas mais antigas de organização do trabalho sexual, sendo progressivamente deslocada — ao menos no plano discursivo — nas versões mais recentes, associadas à valorização da noção de indivíduo e às ideias de autonomia e liberdade dos sujeitos envolvidos na transação comercial.

## Sair da noite para tentar o dia

> (...) a gente queria ser feliz! A gente fazia um monte de planos, um monte de projetos... e o amor né? Ele era o gigolô mais bonito que tinha na zona! O

> cabelo dele batia aqui sim, no tempo do Roberto Carlos! (apontando pras costas). Então a gente resolveu casar. A mãe dele não veio no casamento... ela disse que já não ia dar certo.... porque não ia dar certo... porque eu era puta. A gente ficou seis anos... (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

É nesse contexto da Vila Palmira, que Márcia conhece aquele que viria a ser seu segundo marido, encontro ocorrido ainda nos circuitos da Vila Palmira. Como ela própria costuma dizer, "a vida foi dando giros" novamente, e esse encontro marca um novo momento de inflexão em sua trajetória. Ao iniciar essa relação, Márcia se afasta do comércio sexual, reintegra-se à vida familiar e passa a investir em um projeto de estabilidade, que incluía a reunião com as filhas do primeiro casamento e o desejo de ter mais filhos.

O casamento celebrado na igreja, "de branco", aparece no relato de Márcia não apenas como um evento biográfico, mas como a formulação de um projeto de vida alternativo ao comércio sexual, ancorado em expectativas de estabilidade afetiva, reintegração familiar e reconhecimento social.

A decisão de afastar-se da prostituição, nesse momento, não se apresenta como ruptura definitiva com o campo, mas como uma aposta consciente em outro modo possível de organizar sua trajetória, fortemente atravessado por valores românticos e idealizados de conjugalidade, maternidade e pertencimento.

Como ela própria afirma, tratava-se de "tentar ser feliz", reunir as filhas do primeiro casamento, constituir uma nova família e ter mais um filho - projeto que se materializa temporariamente com a mudança de moradia, a reorganização do cotidiano e o nascimento do terceiro filho. Contudo, à medida que os conflitos domésticos se intensificam, sobretudo diante das dificuldades de convivência entre o marido e as filhas, esse projeto começa a revelar seus limites práticos, expondo a fragilidade das expectativas que o sustentavam. Nesse ponto, a narrativa de Márcia volta a acionar a ideia de que "a vida vai dando giros", expressão que sintetiza a compreensão de sua trajetória como processual, aberta e não linear.

A possibilidade de retorno ao comércio sexual[6], deve ser compreendida, assim, não como fracasso do projeto conjugal, mas como parte de um processo contínuo de reorientação de projetos, no interior de um campo de possibilidades em constante

[6] Ou de sua reavaliação como alternativa de trabalho.

transformação. Tal movimento evidencia a capacidade de Márcia de revisar escolhas, redefinir prioridades e reapropriar-se de saberes e experiências anteriores, acionando-os estrategicamente na construção de sua trajetória de vida e de trabalho.

## Quando o projeto se desfaz

> Faz 27 anos que isso aconteceu. Eu era casada na umbanda com um e no padre com outro. Esse que é o pai do meu filho, mora ali. Foi um dos gigolôs da vila Palmira. É. Esse que foi meu marido... eu tirei ele de gigolô, daí nos casamos..., onde que a gente morou ali na rua do Vale ali.... aí que um dia me surpreendi nós entramos dentro do ônibus daí um cara assim: "Tirasse essa vagabunda lá da zona é?" aí daquele dia ele começou a beber, beber, beber, beber e só.... (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

O depoimento acima, evidencia que a relação conjugal estabelecida entre ela e o ex-gigolô era atravessada por um projeto comum de saída do comércio sexual, compreendido como tentativa de reconversão moral, social e identitária de ambos. Ao narrar que "tirou ele de gigolô" e que, em seguida, "nos casamos", Márcia indica um esforço mútuo de reinscrição em papéis socialmente legítimos — ela, como esposa e mãe; ele, como marido desvinculado do universo da exploração sexual. Trata-se, portanto, de um projeto conjugal que visava não apenas a reorganização da vida privada, mas também a produção de respeitabilidade pública.

Contudo, a interpelação violenta sofrida no espaço público: "tirasse essa vagabunda lá da zona", revela a persistência do estigma[7] associado à prostituição, que não se dissipa com a mudança de posição social formal. Esse episódio opera como um momento de ruptura simbólica, no qual o olhar moralizante do outro reatualiza hierarquias de gênero e contamina o projeto de saída do casal. Ainda que a ofensa seja dirigida à mulher, seus efeitos recaem fortemente sobre a masculinidade do marido, cuja incapacidade de protegê-la e de garantir a plena ruptura com o passado passa a ser vivida como fracasso. O recurso progressivo ao álcool pode, assim, ser interpretado como expressão de uma masculinidade desestabilizada, tensionada entre o ideal provedor e respeitável e a marca social de um passado que insiste em reaparecer.

[7] Aqui entendo estigma (GOFFMAN, 1999) como da "mulher decaída" ou da "vítima", assim como, para afastar, da cena pública, as representações que ligam a prática sexual mercantil à doença ou à patologia.

Com o agravamento dos conflitos domésticos, Márcia decide encerrar o segundo casamento, reconhecendo o esgotamento daquele projeto de vida tal como havia sido inicialmente formulado. No processo de separação, reorganiza de maneira pragmática as responsabilidades familiares, entregando as duas filhas do primeiro casamento aos cuidados da sogra do primeiro casamento, e confiando o filho mais novo à sogra do segundo. Esse gesto, longe de ser apresentado por ela como abandono, inscreve-se em uma lógica de redistribuição dos cuidados no interior das redes familiares, mobilizadas como forma de garantir a sobrevivência e o amparo das crianças.

É a partir desse rearranjo que Márcia retoma a vida no comércio sexual. Tal retorno não se configura como simples repetição de um percurso anterior, mas como a reorientação de um projeto de vida, nos termos de Gilberto Velho (1999), realizada no interior de um campo de possibilidades marcado por constrangimentos materiais, vínculos familiares e saberes previamente acumulados. Ao voltar à prostituição, Márcia aciona de forma estratégica experiências, contatos e competências construídas ao longo de sua trajetória, reinscrevendo-se no campo como sujeito que conhece seus códigos, suas hierarquias e suas formas de circulação.

Assim, a retomada do comércio sexual deve ser compreendida como parte de um movimento mais amplo de revisão e reformulação de projetos, no qual diferentes alternativas de vida e trabalho são avaliadas, abandonadas ou retomadas conforme as condições objetivas e as expectativas subjetivas se transformam. A trajetória de Márcia evidencia, desse modo, a natureza processual, não linear e negociada das escolhas biográficas, articulando família, trabalho e mobilidade urbana na construção de sua carreira no comércio sexual.

**Ser amante, ser muitas na profissão**

Reinicia-se, assim, outro ciclo em sua trajetória profissional, desta vez fora dos circuitos da Vila Palmira. É na cidade de Palhoça/SC e suas boates que passam a se apresentar como uma nova possibilidade de reinvestimento na carreira. Nesse deslocamento, Márcia vislumbra a abertura de outros mercados, a ampliação da clientela e a chance de reorganizar sua atuação em contextos nos quais o comércio sexual lhe parecia oferecer maiores benefícios e margens de autonomia.

Na nova boate, Márcia reatualiza os saberes apreendidos em sua iniciação profissional, mobilizando experiências e códigos aprendidos anteriormente, especialmente aqueles transmitidos pela amante do irmão, para compreender e operar as hierarquias que estruturam o universo feminino da prostituição. É nesse contexto que passa a ocupar a posição de "amante do dono", reencenando um lugar relacional já conhecido, que lhe confere visibilidade e autoridade simbólica, ainda que sem garantir plena autonomia para atuar no comércio sexual do estabelecimento.

Segundo seu relato, essa condição era frequentemente contornada com astúcia, por meio da manutenção de vínculos discretos com alguns clientes que por ali circulavam. Ao mesmo tempo, o proprietário da boate mantinha ampla margem de ação, inclusive para estabelecer relações com outras profissionais, sobretudo com as recém-chegadas, o que tornava ainda mais evidente a assimetria de poder no interior do campo.

Ao ocupar essa nova posição na carreira, Márcia passa também a desempenhar funções para além da prestação de serviços sexuais, assumindo atividades como cozinheira, camareira e uma espécie de "faz-tudo" do local. Essa ampliação de atribuições vinha acompanhada de um grau considerável de poder prático na hierarquia, que incluía, por exemplo, o controle dos contatos do estabelecimento com a polícia, seja em situações de fiscalização, seja nas interações cotidianas que envolviam a presença de agentes como clientes.

A referência, por exemplo, ao comércio de drogas pela mão da própria polícia e dos seus usuários na boate foi, progressivamente, introduzindo Márcia num mundo social até então desconhecido, onde o policial se reúne ao traficante na exploração do comércio sexual e onde a figura feminina ocupa papel de submissão. Márcia, tendo que lidar com tais personagens, desenvolve táticas para manter-se "limpa" e para manter a boate funcionando dentro destas coalizões de forças, para as quais nunca fora apresentada:

> Nunca conseguiu me levar pra cadeia.... nunca conseguiu.... mas tu sabes o que ele fazia para conseguir na boate? Ele ia lá, tinha uma menina lá, o nome dela era Romilda. Quando ela chegava ela já vinha me olhando assim, ah Márcia (eles me chamavam de Márcia) esse homem ele me obriga a ir de quatro por que só eu... porque ele não pega outra mulher.... Transava! Ela contava pra mim. Ele levava ela pra dentro do quarto e lá ela chupava tirava da boca colocava no ânus, tirava do anus colocava na vagina. Fazia tudo

> isso... e ameaçava por que ela tinha um cara que era traficante, [...] (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

Nesse sentido, manobrava, com certa astúcia, a lógica social que marcava a conjugalidade estabelecida entre algumas profissionais e os donos das boates onde trabalhava:

> Eu era a gerente, eu mandava em tudo... só que eu tinha o meu horário certo, e teve um tempo que a gente tinha até a lanchonete junto, por que eu cuidava da lanchonete quando ele ficou doente, eu cuidava da lanchonete, mas ele não me explicava a doença dele... ele dizia que era do coração. Mas do coração ninguém andava armado. Quem sofre do coração não entra numa boate, pois ele vê briga e vê confusão, vê polícia. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

No relato de Márcia transparece o lugar de poder que a figura da amante ocupa na rede social envolvendo o sexo mercantil nas boates, uma vez que esta conjugalidade lhe permite, simbolicamente, ocupar o lugar da "esposa" do dono do comércio local, no exercício da autoridade e do prestígio junto as suas ex-colegas de trabalho:

> Trabalhar no bar, para chamar o cliente, antes era freguês, hoje é cliente, para chamar a atenção do cliente, para marcar programa, para eles verem que tem mulher nova na casa. O negócio deles era chegar mulher nova, mulher bonita, mulher de presença. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

A alta rotatividade das mulheres nas boates, (como já mencionado), é um fenômeno apontado por outras colegas de trabalho de Márcia que, em sua formação, tiveram a experiência de trabalho em boates geralmente associada à demanda dos clientes por novidades ("carne fresca") e de que estes locais oferecessem atrações, ou mulheres, que não tivessem sido "muito usadas" pelos clientes e *habitués* mais assíduos. Como forma de ascender na carreira, a conjugalidade estabelecida com os donos de boates tende a organizar-se a partir de um pacto de fidelidade unilateral, no qual a mulher assume compromissos associados à posição de "esposa", enquanto o homem preserva prerrogativas ligadas à sua posição masculina no interior do campo. Ao ocupar a condição de "amante do dono", a prostituta é progressivamente realocada a um lugar social marcado por expectativas de cuidado, lealdade e dedicação às tarefas domésticas

e de gestão cotidiana do estabelecimento, ao passo que ao proprietário se mantém um regime de circulação erótica e sexual pouco regulado, frequentemente exercido com as mulheres mais jovens que passam a integrar a boate.

Nessa configuração, a mulher deixa de atuar diretamente na prestação de serviços sexuais e passa a desempenhar funções associadas ao trabalho reprodutivo e organizacional - atendimento aos clientes, trabalho no bar, acompanhamento das outras mulheres e mediação com agentes externos, como a polícia. A conjugalidade, assim, opera como um dispositivo de poder que redefine sua posição no campo, deslocando-a da visibilidade erótica para um lugar de gestão e cuidado, enquanto preserva a assimetria de gênero que estrutura as hierarquias e as liberdades diferenciais entre homens e mulheres no interior do comércio sexual.

Ressalte-se que estes serviços não são remunerados, criando-se assim laços de dependência fortes que as unem aos seus amantes, em troca de novos desempenhos na carreira. Também M. Gaspar (1985, 12), que analisou a prostituição em camadas médias, acrescenta que no universo da prostituição a condição de amante leva a inúmeras trocas: "a parceira oferecendo, por vezes, uma série de serviços domésticos e favores sexuais com exclusividade a um único parceiro".

Entretanto, apesar de todas as regras e pactos firmados pela "tradição da casa", Márcia rompia, inúmeras vezes, com tais normas de comportamento, ainda que fora do contexto da boate, resultando disto situações de risco para ambos, geralmente envolvendo agressões físicas num ambiente em que armas e drogas circulavam livremente. Era, então, quando o "bicho pegava".

Ela atribui a essa relação de conjugalidade, de "amante de dono de boate", a qual durou mais de dez anos, a origem da sua condição atual de portadora do vírus HIV:

> Eu abri meus olhos cedo, eu tinha que sair. Aí eu fiz o exame lá no HU (Hospital Universitário)... eu já tinha três, quando eu fiz o quarto deu positivo. Aí chamei ele, ele não transava só comigo, ele tinha a mulher dele, tinha outra amiga, e tinha mais as mulheres novas que chegavam ele comia tudo de madrugada, viado, peguei ele com viado, era travesti...
>
> (...) Ele falou para mim assim, "Não tenho nada disso aí não, e não vou fazer nada de exame e pode ir embora daqui, amanhã pode ir embora daqui!". Eu disse: "Ah é? Então tá bom, então tu vai ver o bicho na tua frente, pois é eu te chamei, eu te contei, eu falei para ti, eu não tenho medo de você, não tenho medo do teu revólver, do outro teu revólver, não tenho medo do outro que tu

> tem dentro do carro. E eu não tenho nenhum, mas eu não tenho medo!" Falei para ele! (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

O que transparece nas falas de Márcia, sobre seus deslocamentos de papéis e funções no interior de sua carreira nos espaços das boates, é a possibilidade que tais lugares oferecem para a obtenção de status e prestígio na profissão e, aos quais, não teria acesso se não fosse pelo uso da sedução para galgar tais postos de destaque, como por exemplo, a de "amante do dono da boate", usufruindo de seus benefícios para o melhor e o pior de sua profissão.

É através do exercício de poder que Márcia obtém regalias com um dos grandes traficantes que frequentava sua boate, mantendo com ele uma tórrida paixão, regada com o uso regular de drogas fornecidas por ele para os clientes da boate, na qual ela ocupava o cargo de "gerente". Márcia relata seu primeiro contato com Beto, o fornecedor de drogas da boate e sua paixão fulminante por ele, numa espécie de "amor bandido".

Nessa perspectiva, é muito interessante a análise de Catherine Deschamps (2006), que aponta para a importância dos ganhos indiretos que o comércio sexual reserva para as suas profissionais, não apenas pelo poder autorizado pelo dinheiro, mas pelo estilo de vida que ele encerra como conquista da vida urbana. Algo que, guardando as devidas proporções, remete à figura mitológica das cortesãs do século XIX, das roupas de marca, dos bons restaurantes, das comidas refinadas e das bijuterias e, por que não dizer, das drogas.

O microcosmo social das boates se apresenta como lugar de "mercado" em sua força material tanto quanto simbólica. Um espaço aberto ao mundo, marcado pelo fluxo das trocas sociais múltiplas e plurais, onde a prestação de serviços sexuais se associa ao comércio de outros prazeres desregrados, resultado de um circuito de boates, bairros e cidades, os quais, perfeitamente reconhecidos pelas profissionais com mais tempo de trabalho.

**Apreender o tempo da cidade**

Márcia retirou-se da prostituição por duas vezes, em todas elas, em função de seu casamento com clientes. Ela alega razões afetivas para o seu afastamento da

profissão, confirmando o que M. Gaspar (1985) aponta em seus estudos sobre garotas de programa. O afastamento dessas mulheres do seu ambiente de trabalho transcorre, principalmente, com base nos rendimentos do parceiro e na sua possibilidade de sustentar o casal e a prole. O afastamento da profissão, entretanto, não afasta a carga simbólica atribuída à antiga profissão, registrada nos corpos dessas mulheres pelo imaginário masculino de uma sociedade patriarcal.

O abandono do trabalho de prestação de serviços sexuais encontra-se ancorado numa "rede de razões simbólicas e materiais" (Gaspar, 1985), que dificultam a substituição deste ofício por outro. Uma destas razões são as representações simbólicas associadas à figura da ex-prostituta como mulher, ou contaminada, por seu passado na profissão. A entrada no casamento se faz "pela porta dos fundos", uma vez que sua poluição moral está gravada em sua pele, interiorizada em sua carne, afastando-a das virtudes maritais (a figura da donzela, da castidade).

Afora as razões simbólicas, a profissão tem suas vantagens, segundo narra Márcia e muitas de suas colegas, pois a remuneração das atividades no comércio, como balconista, ou de empregada doméstica em casas de família, é inferior à remuneração que produzem num mês, só com seus programas.

Em determinadas passagens de sua narrativa biográfica, Márcia, inúmeras vezes, alude aos devaneios do amor cortesão, sensível e atormentado (e de inspiração literária), ao nutrir a idéia do casamento com o "homem perfeito" (Arruma casamento menina... Márcia, extrato de entrevista, 2007.), que a fará reverter, finalmente, a carga simbólica negativa associada ao seu destino de pecado, e para quem poderá, finalmente, dedicar sua vida, resolvendo, com isso, os dilemas dos preconceitos sociais que a atormentam "a gente só queria ser feliz.... a gente fez um monte de planos!!" ( Márcia, extrato de entrevista, 2007.).

Como não pensar, aqui, na persistência da idéia romântica das formas burguesas de prostituição em sua visão de mundo da prostituição? Uma visão ao mesmo tempo pragmática, mas que se entrelaçam com a idéia de um estilo de ser e estar prostituta, mais próximo da "maison close" e em oposição àquela do "trottoir", e onde a figura da "amante", para os sonhadores de cidades, alude às imagens do luxo, dos perfumes e das jóias (Lá eu me dei bem! - Márcia, extrato de entrevista, 2007).

Nos últimos anos de sua carreira em boates, a descoberta por Márcia de sua condição soropositiva traz alterações radicais em seu projeto de vida. Momento em que se afasta do seu local de trabalho e "cai na rua":
Num processo agudo de isolamento, ela compra "um barraco atrás da boate" e passa a beber e a fazer uso regular de drogas:

> A pior droga que tem é o álcool, de todas as drogas, a pior é o álcool. Porque eu cheguei num ponto, de começar a dar ataque e quebrar tudo, uma briga porque eu queria mais. Para ver como o álcool é prejudicial à saúde, uma profissional, como para uma família, como para uma casa. Então é uma coisa que faz mais mal que uma própria doença, já é uma doença. Mas eu consegui sair de tudo, consegui sair. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

As relações de Márcia com universo das drogas estão presentes como campo de possibilidades, ao se observar os vários instantes da sua narrativa biográfica em que elas aparecem, pontuando o cenário de suas ações na carreira de prostituta. Um estilo de prestação de serviços sexuais que, muito embora, mais sujeito ao sedentarismo por conta de locais fechado (boates, bares), é diferente do nomadismo que impõe a rua, porém, não menos predatório ao corpo da prostituta:

> O dia cada uma fazia o que tinha que fazer. Depois começou a vir a droga né, o Algafan o Katovich. Aí a gente começou a se aplicar, entende-se? Se aplicar nas veias, a gente pegava uma agulha pra vinte pessoas!!! Fazia roda, roda redonda e naquela roda cada um se aplicava, se aplicava. Ficava muito doida, eram três dias e três noites de maluquice.... Hoje em dia não tem mais droga hoje... hoje em dia não tem mais droga... (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

Algum tempo depois, num processo de ostracismo, ela decide retomar sua vida, mudando de local de moradia e comprando outro uma casa no Morro do Mocotó, próximo ao centro de Florianópolis, onde permanece até os dias de hoje:

> Quando eu fui morar no Mocotó, eu saí e vendi tudo na Palhoça/SC, botei tudo fora na Palhoça/SC, tudo que eu tinha eu dei. No Mocotó eu comprei um pedacinho por R$ 200,00 com um banheiro dentro, droga e droga... cocaína, maconha, bebida, o pior é que eu conheci um traficante que se apaixonou por

> mim e quase... eu levei uma sorte muito grande...ele ta na cadeia hoje, graças a Deus, tudo o que eu prometi para Deus, eu cumpri. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

Em seu relato, o abandono das drogas se dá devido ao retorno a um sistema de valores do qual, segundo Márcia, ela se distanciara. Ela comenta que o fato ocorreu quando, convalescendo em razão da doença contraída e num apelo a sua formação religiosa, faz uma promessa: largar todas as drogas para passar a dedicar-se a outras pessoas que estão vivendo a mesma situação que ela. A partir daí, numa espécie de missão, Márcia passa a se envolver na numa luta contra a discriminação de portadores do vírus HIV.

Márcia refere-se ao seu trabalho nas ações do GAPA, atuando junto às travestis que conhecia, e que trabalhavam em frente ao antigo lugar de trabalho, onde havia contraído a doença. Uma forma de luta contra seu antigo patrão e amante e que resulta no fechamento daquele estabelecimento. Finalizando um longo processo de retomada de sua vida, ela processa seu antigo amante, de quem contrai a doença e, com isto, recebe uma aposentadoria pelos anos de serviço no estabelecimento.

Na ONG/GAPA, atuou por aproximadamente dez anos, onde passou por diversas funções, numa espécie de processo de expurgo de sua carreira no comércio sexual. Foi faxineira, cozinheira, conselheira e recepcionista, tendo contribuído na formação de grupos de ajuda a mulheres portadoras do HIV. Ali fez amigos, construiu relações, aprendeu novos ofícios, fez cursos, viajou e foi responsável por um projeto de assistência e apoio a mulheres profissionais do sexo.

Depois de muitos anos de dedicação, Márcia desligou-se da instituição e passou a trabalhar na associação de moradores de seu bairro, envolvida com projetos de apoio a mulheres soropositivas, como também em outra ONG da cidade.

Em termos de circuitos, ficam evidentes os itinerários urbanos escolhidos por Márcia para a sua carreira na profissão, mostrando que sua motivação se orientou no sentido de preservar sua imagem pública perante a família de origem, os pais e os irmãos, bem como, os seus filhos. A distância do local de moradia de ambos deve ser mantida como condição do exercício de sua profissão.

> E aí minha família tá assim... depois de trinta e poucos anos, ela meu viu na televisão em dezembro pedindo o Kit da carga viral não tem? Pedindo pras

> autoridades de Natal pra nós. E ela me conheceu, ela mora em Camboriú, a minha irmã há trinta e poucos anos, veio. Agora a minha família, as minhas filhas moram aqui perto da avenida das Tintas aqui. (Márcia, extrato de entrevista, 2007.)

Nesse processo de metamorfose de si (Velho, 1999), torna-se evidente que ela, assim como as demais, passa por intensos processos de alteração em sua identidade social e individual de prostituta, mas permanecem, entretanto, suas experiências e vivências femininas anteriores, reinterpretadas, agora, com outros significados, a partir de sua narrativa biográfica.

## Algumas considerações

Ao narrar sua trajetória, Márcia não apenas rememora eventos passados, mas reorganiza experiências, hierarquiza acontecimentos e atribui coerência a percursos marcados por descontinuidades, revelando a cidade como espaço de inscrição biográfica e de aprendizagem social. Assim, a narrativa biográfica permite compreender o itinerário urbano não como simples sucessão de deslocamentos espaciais, mas como construção simbólica e relacional, na qual a experiência individual se entrelaça às dinâmicas sociais, morais e históricas que configuram o mundo urbano.

Tal como enfatiza Eckert & Rocha (2005), a memória não opera como simples repositório de lembranças, mas como prática social por meio da qual o sujeito reconstrói o vivido, articula temporalidades e reinscreve sua experiência na cidade. A narrativa biográfica revela, assim, a cidade como espaço de inscrição de um tempo, o tempo vivido, no qual trajetórias individuais se constituem num entrelaçado a partir e por meio de continuidades, descontinuidades, rupturas e retornos.

Nessa perspectiva, o itinerário urbano de Márcia não pode ser compreendido como mera sucessão de deslocamentos espaciais, mas como uma construção simbólica e relacional, atravessada por aprendizados, escolhas e reorientações de projetos de vida. Seus deslocamentos entre diferentes cidades e circuitos do comércio sexual evidenciam como a experiência urbana se constrói no tempo, a partir da reapropriação de saberes, da negociação ancorados na astúcia e na estratégia da mobilização de redes sociais que conferem inteligibilidade à sua trajetória.

Assim que a trajetória analisada permite compreender o comércio sexual não apenas como prática econômica ou espaço de marginalidade, mas como um campo de experiências no qual se produzem saberes práticos, estratégias de circulação e modos específicos de habitar a cidade. As escolhas, rupturas e retomadas que marcaram a carreira de Márcia revelam a centralidade da dimensão biográfica na construção de repertórios sobre trabalho, sobrevivência e agência em contextos urbanos atravessados por estigmatização e controle social.

Ao privilegiar um estudo de caso etnográfico aprofundado, o artigo buscou demonstrar como uma trajetória individual, ilumina processos sociais mais amplos relacionados à regulação moral, às hierarquias do trabalho sexual e às formas de anonimato que caracterizam a vida urbana. Aprender a e na cidade, como mostra a experiência de Márcia, implica também aprender seus limites, riscos e possibilidades, e porque não de impossibilidades, em um processo contínuo de negociação com o tempo e com a memória.

Por fim, embora ancorada em um período específico de pesquisa, a análise mantém sua atualidade ao evidenciar continuidades nas formas de gestão da presença feminina nos espaços urbanos e nas estratégias acionadas por mulheres que atuam no comércio sexual. Nesse sentido, a trajetória aqui examinada contribui para os debates antropológicos sobre cidade, gênero, trabalho e experiência, ao afirmar a narrativa biográfica como dimensão fundamental para compreender os modos pelos quais sujeitos produzem sentido, conhecimento e agência na vida urbana contemporânea.

## Referências

DE CERTEAU, Michel. *Andando na Cidade.* In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 1994.

DE CERTEAU, Michel. *A Invenção do cotidiano: artes de fazer.* 5. ed Petrópolis: Vozes, 2000. 351p.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do Cotidiano: 2, morar, cozinhar*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

DESCHAMPS, Catherine. *Le Sexe et l´Argente des Trottoir.* Hachette Littératures, 2006.

DUMONT, Louis. *Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.* Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ECKERT, C. & ROCHA, A. L.C. *O Tempo e a Cidade***.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

ECKERT, C. & ROCHA, A. L.C. *Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica*. HUMANAS (Revista do IFCH / UFRGS), vol. 19/20, n. ½ . Porto Alegre, 1996/1997.

FERRAZ, Elisabeth Anhel; QUENTAL, Inês; SCHWENCK, César. *Profissionais do Sexo: análise de demanda por ações de prevenção de HIV/AIDS no Sul do Brasil.* Rio de Janeiro: BEMFAM, 2003.

FONSECA, Claudia. *Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares.* Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 2000.

FONSECA, Claudia. *A dupla carreira da mulher prostituta.* In: Revista Estudos Feministas. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais – IFCS/UFRJ e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PPCIS/UERJ, Vol. 4, número 1, 1996.

FONSECA, Claudia. *Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse.* Cadernos Pagu (26), janeiro-junho de 2006: pp. 11-43.

GASPAR, Maria Dulce. *Garotas de Programa – prostituição em Copacabana e Identidade Social.* Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 1985.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas.* LTC, Rio de Janeiro, 1989.

GOFFMAN, Erving. Manicômios, Prisões e Conventos. São Paulo, Ed. Perspectiva, Coleção Debates, 6ª edição, 1999.

LOSSO, Juliana Cavilha Mendes. *Dos desregramentos da carne: um estudo antropológico sobre os itinerários urbanos, territorialidades, saberes e fazeres de profissionais do sexo em Florianópolis.* 1 v. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2010. Disponível em: https://bu.ufsc.br/teses/PASO0255-T.pdf.

TURNER, Victor Witter. *Dramas,fields ,and metaphors: symbolic action in human society.* Ithaca; London: Cornell University, c1974,1975. 309 p. (Symbol, myth, and ritual series).

SANSOT, Pierre. *Poétique de la ville*. Paris: Klincksieck, 1988.

VELHO, G. *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 5ª edição, 1999.

# A docência negra como um ato de rasura e resistência: memórias e trajetória da professora Ana Célia da Silva

*Black teaching as an act of erasure and resistance: memories and trajectory of professor Ana Célia da Silva*

**Laís da Silva Avelar**
Universidade do Estado da Bahia, Brasil
Salvador, BA
laisavelar@uneb.br
https://orcid.org/0000-0002-7116-1691

*Recebido em: 11 de abril de 2026*
*Aceito em: 27 de julho de 2026*

**Resumo:**

Neste artigo, a partir das memórias de professora Ana Célia da Silva, tenho como objetivo pensar as rasuras, enfrentamentos e resistências, costuradas ao longo de uma trajetória docente negra. Para isto, utilizarei de entrevista biográfica feita com esta docente pelo Coletivo Luiza Bairros (CLB/UFBA) num ciclo de entrevistas denominado de "A docência negra no ensino superior no Brasil", atividade que acompanhei como pesquisadora como parte do campo do doutorado. Além desta entrevista, utilizei também outros documentos como fontes, como, por exemplo, o currículo lattes, publicações e trabalhos acadêmicos produzidos por esta docente. Assim, costurando as narrativas de vida da entrevistada com suas construções teóricas, proponho pensar a docência negra como experiência de trauma, mas, também, de rasura e resistência.

**Palavras-chave:** Ana Célia da Silva. Memória. Docência negra. Trajetória. Resistência.

**Abstract:**

In this article, based on the memories of Professor Ana Célia da Silva, I aim to reflect upon the erasures, confrontations, and resistances woven throughout a Black teaching trajectory. For this purpose, I utilize a biographical interview conducted with this professor by the Luiza Bairros Collective (CLB/UFBA) during an interview series titled "Black teaching in higher education in Brazil" (A docência negra no ensino superior no Brasil), an activity I accompanied as a researcher as part of my doctoral fieldwork. In addition to this interview, I also drew on other documents as sources, such as her Lattes curriculum, publications, and academic works produced by the professor. Thus, by weaving the interviewee's life narratives with her theoretical constructs, I propose to consider Black teaching as an experience of trauma, but also of erasure and resistance.

**Keywords**: Ana Célia da Silva. Memory. Black teaching. Trajectory. Resistance.

Pra gostar de ser

Ana Célia da Silva

Ébano, ônix, azeviche, jabuticaba
Olhos de rubi, cabelos de mata
Torcidas raízes, naturais, ornamentais
Presença revivida dos nossos ancestrais
A síntese da noite, petróleo, carvão
Açúcar cande, chocolate e mel
Doçura, alegria, beleza
Luta, conquista, certeza

## Introdução

Em 26 de julho de 2021, em meio à pandemia, o Coletivo Luiza Bairros (CLB) divulgou em suas redes sociais uma série de entrevistas com docentes negras do ensino superior. Intitulada "A docência negra no ensino superior no Brasil", esta série, que teve sua estreia no dia 30 daquele mesmo mês, trouxe como primeira entrevistada a Profa. Dra. Florentina Souza.

Como parte da agenda de mobilização política do CLB, esta atividade foi desenvolvida entre julho e novembro de 2021 e todas as entrevistas foram transmitidas ao vivo pelo canal do Coletivo no Youtube. Além da estreante, prof.ª Florentina Souza, a série contou com mais quatro entrevistadas: as professoras doutoras Nadir Nóbrega, Feibriss Cassilhas, Ana Célia da Silva e Nazaré Lima, todas membras do Coletivo, assim como as entrevistadoras[1].

Acompanhei este ciclo de entrevistas como parte da minha pesquisa de doutorado (Avelar, 2023). Naquele trabalho de inspiração etnográfica, a escuta destas cinco docentes negras foi momento fundamental para construção das bases conceituais do que cunhei como *docência negra*. Neste artigo, parto deste acúmulo de pesquisa para ir mais além. Retorno ao meu campo de doutorado, como num "reencontro com imagens e anotações do meu diário de campo" (Leal, 2013, p. 62), para, centrada nas

[1] Com exceção de Prof. Henrique Freitas, todas as demais entrevistas foram conduzidas por mulheres – Hilda França, Edileusa Santos, Ivanete Sampaio e Lindinalva Barbosa. Por isso, ao fazer referência genérica utilizo o termo "entrevistadora".

narrativas de vida da professora Ana Célia da Silva, refletir como as experiências de vida dessa mulher-negra permitem visualizar a *docência negra* como um ato de rasura, forjado pelo ativismo político negro-feminino e preocupado com a justiça social (Collins, 2019).

Assim, no primeiro tópico apresento o Coletivo Luiza Bairros e reflito sobre os cruzamentos de caminhos que tenho com ele. Em seguida, analiso a trajetória de vida pessoal-política-profissional de professora Ana Célia da Silva. Este exercício biográfico tem o propósito de situar as/os leitoras/es em relação à interlocutora e *encarnar/corpo-territorializar* (Souza, 2021; Avelar, 2023) o processo dialógico de elaboração conceitual de *docência negra,* entendida como "um fazer profissional marcado pela condição negra no mundo" (Avelar, 2023, p. 306). Por fim, reflito como as experiências partilhadas pela professora Ana Célia sobre seu fazer-docente permitem pensar a docência negra como um ato de rasura e resistência.

## Encontros e reencontros com o Coletivo Luiza Bairros (CLB/UFBA)

O Coletivo Luiza Bairros é formado por docentes, técnicas/os, discentes da Universidade Federal da Bahia (UFBA), pessoas de outras universidades, de movimentos sociais e da sociedade civil organizada. O CLB, como ele é popularmente conhecido, atua no enfrentamento do racismo institucional na UFBA a partir de diferentes estratégias de luta. A leitura do *Manifesto de Fundação do Coletivo Luiza Bairros*[2] foi importante para rememorar datas e ações constitutivas do CLB, que, naquele momento de campo do doutorado já se embaralhavam na minha cabeça.

Logo nas primeiras linhas, localizando a criação de "mais uma articulação negra" dentro da trajetória de resistência do povo negro brasileiro e a partir da compreensão de legado das comunidades negras como conjunto de saber, como "pedagogia norteadora", o CLB demarca seus modos de ação e reflexão em torno dos seus objetivos:

[2] Este Manifesto está disponível em https://medium.com/@coletivoluizabairros/manifesto-de-funda%C3%A7%C3%A3o-do-coletivo-luiza-bairros-44848741911e. Acesso em: 11 set. 2024

> O acúmulo legado pelas comunidades negras ao longo do tempo, seja em África ou na Diáspora, apresenta-se como a real pedagogia norteadora dos processos de enfrentamento e resistência popular negra ao longo da história do Brasil. Fazer um trabalho de memória sobre os sujeitos, os projetos, os movimentos de contestação à estrutura racial desigual desse país denota a emergência de discutirmos um novo projeto de Estado, onde o racismo deixe de ser o elemento fundante do campo institucional e onde haja o reconhecimento dos saberes e cosmovisões afrocentrados com dignidade e respeito. (CLB, 2017)

É preciso contextualizar o processo de criação do CLB e para isso é importante trazer pra cá a memória de Denise Carrascosa, intelectual, militante e professora negra do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia e uma das fundadoras do Coletivo[3]. Em 2015, professora Denise, era a única docente negra no seu departamento e, naquele momento, ela lembra de debater com colegas, todos/as eles/as brancos/as, a política de ações afirmativas implementada na modalidade de cotas para ingresso de docentes nas universidades públicas federais:

> [...] e eu lembro das guerras – e a palavra é exatamente essa – que eu tive que travar sozinha em 2015 com o meu departamento porque havia um boicote estratégico, consciente, institucional do meu departamento à entrada de professoras negras. A gente não via ninguém entrar, a despeito da lei estar em vigor há quase um ano. E eu não via nenhum outro professor negro entrar em outro departamento do Instituto de Letras. Totalmente esgotada emocionalmente, eu fui buscar outros colegas negros e negras da Universidade Federal da Bahia. E busquei a professora Florentina Souza, que você cita, que foi minha única professora negra no mestrado e no doutorado, [professora] de crítica literária, teoria literária, literatura brasileira e busquei outras colegas e outros colegas negros que lá estavam em 2015. (Carrascosa, 2023)

É ali, em 2015, que professora Denise situa "a gênese do Coletivo Luiza Bairros" e como ela bem explica, ao falar em gênese, não está se referindo à origem, "filosoficamente eu estou falando de um conjunto de relações e um conjunto de

[3] Estas memórias-narrativas da professora Denise Carrascosa foram contadas na banca de defesa do doutorado, em novembro de 2023. Muitas narrativas sobre o CLB e sobre a experiência de ser docente negra surgiram neste momento de defesa que foi gravado. Seguindo o conselho dado pela própria professora, utilizo deste material como documento, registro importante

motivações que estabeleceram um acontecimento político" (Carrascosa, 2023). Buscando outras/os docentes negras/os da universidade, professora Denise conta ter reunido algumas/alguns colegas na sala do *Traduzindo no Atlântico Negro*, grupo de pesquisa que coordenava à época. Algumas/alguns daquelas/es docentes, inclusive, iriam mais tarde ingressar no que viria a se construir como Coletivo Luiza Bairros (CLB); mas ali, naquele dia, o chamado tinha sido pra debater sobre o racismo institucional presente na universidade, que entre outras evidências se apresentava de forma flagrante na sabotagem à política de ações afirmativas para contratação de docentes negras/os no Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia.

Um dos momentos precursores da construção do que mais tarde seria nomeado como Coletivo Luiza Bairros, aquele primeiro encontro é reconstruído pelas memórias-narrativas de professora Denise Carrascosa como um momento que serviu "pra comparar as experiências, pra saber o que estava acontecendo nos departamentos deles e delas. E, dali, vimos que isso era sistemático no Instituto de Letras" (Carrascosa, 2023).

Notando que se tratava de uma prática racista institucional, professora Denise decide convidar, para uma outra reunião, o advogado, militante, intelectual e professor negro da Faculdade de Direito da UFBa, Samuel Vida. Neste encontro, foi discutido aquilo que professora Denise (2023) nomeia como "boicote do corpo docente no Instituto de Letras".

Naquele mesmo ano, antes do surgimento do CLB, professora Denise relembra que houve a construção de outro coletivo de docentes negros/as na Universidade Federal da Bahia (UFBA): "nós formamos em 2015 um grupo de professores e professoras negras chamado NETAFRO, esse grupo continua até hoje, ele tem 8 ou 9anos, e inclusive se ampliou para professoras e professores indígenas e que trabalham com questões indígenas, virou o NETINDIAFRO" (Carrascosa, 2023).

Em 2016 foi o ano em que "toda a comunidade acadêmica [da Universidade Federal da Bahia] esperava ansiosa a realização do Congresso pelos 70 anos da UFBA convocado pela Administração Central [da universidade]" (CLB, 2017). Havia um clima de expectativa de efetivação de uma promessa de campanha do reitor, o Prof. João Carlos Salles, quando ainda candidato, de realização de um Congresso que fosse um espaço de reunião e planejamento e de "rediscussão do projeto de universidade", visando, a partir do debate e difusão de ideias, a construção de uma real "Universidade

pública, gratuita, aberta, socialmente produtiva e etnicorracialmente diversa" (CLB, 2017).

A expectativa e mobilização giravam em torno de uma discussão concentrada que promovesse mudanças necessárias dentro de uma universidade ainda "baseada em valores, crenças, fazeres e epistemologias cunhadas num monoculturalismo eurocêntrico", que inferioriza "outras matrizes civilizatórias na enunciação de um discurso de conhecimento", rejeita outros "sujeitos do saber" e que "negligencia o enfrentamento direto aos seus problemas cotidianos, a exemplo dos rotineiros casos de racismo, sexismo, homo-lesbo-transfobia, discriminações de cunho socioeconômico, regional" (CLB, 2017). Diferente do que se esperava, entre os dias 14 e 17 de julho de 2016, o Congresso aconteceu com uma "programação extensa e fragmentada [que] pulverizou os reais objetivos que mobilizaram toda a comunidade acadêmica à participação" (CLB, 2017).

Na sequência do evento, o Programa Direito e Relações Raciais (PDRR), alocado na Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, decidiu fazer uma reunião de avaliação do Congresso. Para isso convidou pesquisadores, estudantes, grupos da comunidade acadêmica da UFBA que, durante a realização do Congresso, tinham debatido sobre questões relacionadas às relações raciais e à Universidade. Dessa reunião, se conseguiu chamar uma audiência pública com a presença do reitor, ocorrida no dia 19 de agosto de 2016 na Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia.

O professor Samuel Vida, coordenador do PDRR, ciente da mobilização que professora Denise estava fazendo no Instituo de Letras, a convidou para aquela audiência com o reitor. Professora Denise Carrascosa relembra:

> Eu faço um documento de véspera, fazendo uma série de formulações e exigências, porque eu sabia que o reitor ia estar lá e solicito aos meus colegas negros e negras do Instituto de Letras apreciação e eles apreciam e assinam, corroboram com a argumentação. E corroboram, assinam esse documento, e eu levo esse documento escrito para a reunião com o reitor. Professor Samuel me chama pra sentar à mesa, ali na Faculdade de Direito e então nós fazemos o debate com a reitoria. (Carrascosa, 2023)

Naquela audiência foram compartilhadas percepções sobre o Congresso e apresentadas medidas que deveriam ser urgentemente tomadas pela Universidade.

Conforme registro do *Manifesto de Fundação do Coletivo Luiza Bairros*, foram demandadas, entre outras pautas, a aplicação imediata da Portaria Normativa nº 13, de 11 de maio de 2016, do Ministério da Educação, que determina às Instituições Federais de Ensino Superior a apresentação de propostas de inclusão de ações afirmativas nos cursos de pós-graduação; a regulamentação da reserva de vagas nos concursos docentes, aplicando-se a política de cotas para o número global de vagas do certame; a fiscalização da aplicação da política de reserva de vagas para ingresso de estudantes dos cursos de graduação; e o enfrentamento ao racismo institucional no âmbito da UFBA (CLB, 2017).

Naquele encontro com a reitoria, na Faculdade de Direito da Universidade Federal, em agosto de 2016, se "agregam forças de institutos diferentes" para pressionar a reitoria em relação à dinâmica racializada da universidade e o racismo acadêmico é expressamente denunciado na mesa por docentes negras/os da instituição, como rememora professora Denise. Neste mesmo dia foi feita uma convocatória para outro encontro, acontecido no NEIM – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, programa de pós graduação em estudos feministas, localizado na Faculdade de Filosofias e Ciências Humanas da UFBA:

> professoras negras do NEIM estão nessa reunião, e eu vou destacar o nome da professora Janja Araújo [...]. Professora Janja que inclusive tem um grupo de capoeira de mulheres aqui em Salvador [Denise ri com alegria, admiração quando fala isso]. Nós estamos discutindo um coletivo de docentes negras/os, técnicas/os, estudantes e a gente diz: "como vai ser o nome desse Coletivo?". A gente tá ali entre setembro e outubro de 2016, agora eu não me lembro, e a Janja diz "só pode ser Luiza Bairros!". É uma mulher negra que nomeia esse coletivo! Automaticamente eu dei um pulo e disse "é isso mesmo!". E aí todo mundo também vai na sequência e a gente nomeia o Coletivo. Eu não sei quem estava ali naquele momento de formação, mas ali, no NEIM foi formado o Coletivo Luiza Bairros. Então é simbólico que isso tenha ocorrido. [...] se movimentam mulheres negras, principalmente, em unidades da Universidade Federal da Bahia. Porque Luiza, nossa ministra, primeira ministra da Igualdade Racial do país, que ainda era uma secretaria, ela nomeia esse Coletivo. Então é um Coletivo que tem um grande fundamento feminista. (Carrascosa, 2023)

Neste contexto de constrangimento institucional, mobilização política em torno da pauta racial na Universidade Federal da Bahia e de discussão do papel das professoras negras, a partir de seus próprios termos e luta, é que surge o Coletivo Luiza Bairros, fruto da organização de professoras negras de diferentes institutos da UFBA e batizado por uma intelectual-docente-capoeirista negra, Janja Araújo, para "referenciar a memória e o legado da intelectual Luiza Bairros como inspiração intelectual, educacional e política" (CLB, 2017). Pelas memórias de professora Denise Carrascosa é possível preencher silêncios presentes em documentos textuais, como o *Manifesto*. Seu exercício de memória-narrativa é fundamental para reconstruir, reelaborar e registrar esse período de construção e elaboração do CLB, um dos coletivos negros mais importantes da história da Universidade Federal da Bahia, idealizado e mantido pelas mobilizações teóricas e políticas de mulheres negras, um coletivo de fundamento negro-feminista.

Amarrando denúncias que nunca deixaram de ser feitas dentro da comunidade acadêmica da UFBA, especialmente por docentes, discentes, técnicos negras/os e grupos de pesquisa centrados no debate racial, o CLB reúne em torno de si uma força coletiva que, antes de tudo, tem como uma das estratégias de resistência a nomeação das experiências vividas na Universidade Federal da Bahia. "Racismo institucional", "epistemicídio", "supremacia branca", "branquitude do corpo docente", "necropolítica", são evocados, não como retórica, e sim como os nomes devidos para a significação de experiencias vividas, significação daquilo que é da ordem do *diversas vezes vivido* no espaço acadêmico-universitário por sujeitos negras/os.

Desde o seu primeiro Manifesto (CLB, 2017), o Coletivo aborda os efeitos de uma "infraestrutura desigual do ponto de vista etnicorracial" numa instituição educacional pública como a UFBA. O CLB chama atenção para processos de adoecimento psíquico/físico e para o epistemicídio partindo de denúncias sobre a crescente busca pelo serviço médico da universidade (SMURB), em especial por discentes negros e pobres; denuncia uma produção de saber marcada tanto pelo distanciamento da realidade social da maioria daqueles que vivem no estado da Bahia e no Brasil, como pela negação dos corpos de sujeitos negros e indígenas e do conhecimento produzido por eles. Esta *força nomeativa* é acompanhada da identificação de "circuitos viciosos" e de "artifícios de distorção" costurados no espaço brancocêntrico da Universidade:

> Do ponto de vista pragmático, em nossa Universidade Federal da Bahia, que acaba de completar 70 anos, o problema acima identificado se reflete nitidamente na existência de corpos docentes predominantemente brancos contra corpos discentes negros, quadro que se agrava ainda mais nos nossos programas de pós-graduação, com índice muitíssimo menor de discentes negrxs. Logicamente, há um circuito vicioso que, em promovendo a formação especializada em Mestrados e Doutorados de uma maioria branca, disporá sérios obstáculos à formação de futuros corpos docentes negros para a ocupação das vagas reservadas em cargos públicos federais para professorxs, dificultando a aplicação da Lei 12.990/2014, que estabelece cotas raciais para 20% das vagas de concursos públicos federais. Quanto a essa aplicabilidade na UFBA, segue uma denúncia: a Lei exige a composição de, no mínimo, 3 vagas, para a consequente reserva racial de 1 vaga a cada 3 que se publiquem por edital. Nossos editais, entretanto, estão publicando menos de 3 vagas por Instituto em departamentos diferentes e em hiatos muito curtos de tempo, desconsiderando e inviabilizando a aplicabilidade da Lei referida [...]. Os membros desse coletivo na referida reunião pública alertaram a gestão da UFBA sobre essa perigosa "distorção" [...]. (CLB, 2017)

Além do "Manifesto de Fundação" (CLB, 2017), há um outro importante documento elaborado pelo Coletivo, o "Manifesto pelo enegrecimento do corpo docente da UFBA" (CLB, 2018). Produzido em 2018, registra a conquistada Resolução nº. 01/2017 que institui normas para procedimentos, editais e reservas de vagas nos processos seletivos da Pós-Graduação *stricto sensu* da UFBA, resultante de lutas e debates protagonizados pelo Coletivo e a sociedade civil organizada. Mas, além de memória dos avanços, este Manifesto de 2018 é também continuidade da "agenda programática assinada por centenas de intelectuais, ativistas e representantes do Movimento Negro do Estado da Bahia, no dia de fundação do Coletivo Luiza Bairros" (CLB, 2018).

No bojo do compromisso com o enegrecimento do "espaço de produção de saberes críticos", este novo documento sistematiza críticas e apresenta proposições frente à constituição étnico-racial do corpo docente da UFBA que, naquele momento, segundo um "mapeamento provisório estava composto por mais de 90%, branco e/ou não negro" (CLB, 2018). Numa reunião do Conselho Universitário (CONSUNI/UFBA) que tinha como pauta a reserva de vagas para pessoas negras nos concursos para

docente, este documento foi apresentado pelo Coletivo junto com uma Nota Técnica e uma Minuta de Resolução para implementação de um Programa de Ações Afirmativas em prol do enegrecimento do corpo docente.

Documentando a jornada de enfrentamento do Coletivo, estes Manifestos, Nota Técnica e Minuta de Resolução se somam e são resultados de diferentes intervenções políticas mobilizadas pelo CLB no espaço da universidade e fora dele. Uma rápida pesquisa nas redes sociais[4] do Coletivo dá uma ideia da agenda intensa de ocupações e mobilizações políticas composta por uma variedade de atos. São diversas ações, que vão desde a eventos em homenagem à intelectual e militante negra Luiza Bairros, que dá nome ao coletivo; passando por reuniões abertas, debates e audiências públicas – frequentemente realizados no CEAO, sede do CLB – sobre temáticas como "empretecimento" do corpo docente da UFBA, as cotas na pós-graduação, as lutas das mulheres negras pela educação para as relações raciais, Universidade, democracia e racismo; até diversos ciclos formativos[5].

Observando os cartazes e fotos de divulgação destes eventos, noto o auditório Milton Santos, no CEAO/UFBA, lotado durante reuniões e formações puxadas pelo Coletivo. Olhar para aqueles registros fotográficos e ver reuniões e encontros compostos maciçamente por pessoas negras e que, de tão lotados, tinham diversas pessoas acomodadas no chão, nas escadas, me faz pensar como uma das vias de resistência tecida pelo CLB se dá na própria ocupação, aglutinação, aquilombamento de corpos negros no território físico acadêmico.

Olhar para aquelas fotos é também reconhecer muitas parceiras/os, a maioria delas/es companheiras/os do PDRR, grupo que faço parte desde 2016. Entre cartazes/cards relembro de momentos que estive presente, como na Formação de Mulheres Negras contra o Fascismo, dia em que vi e ouvi Lindinalva Barbosa, Tatiana Emília Dias Gomes, Gabriela Ramos, Eli Laíse de Deus, Denise Carrascosa e, pela primeira vez, Patrícia Hill Collins. O resgate do caminho do CLB, a partir das fotos e

[4] O CLB conta com três canais de divulgação de informação: perfis no Facebook e Instagram e o canal do Coletivo no Youtube.

[5] Registro alguns dos ciclos formativos catalogados a partir das redes sociais do Coletivo: Ciclo Formativo Luiza Bairros/UFBA com a presença do professor Tukufu Zuberi, realizado em novembro de 2016; I Ciclo formativo Antiracista – O que significa ser negrx na UFBA?, realizado de abril a novembro de 2018; Formação de Mulheres Negras contra o fascismo, realizado em outubro de 2018; ciclo formativo Aprendendo a Transgredir: o racismo institucional na universidade, realizado entre os meses de setembro a outubro de 2020.

cartazes dos eventos e dos registros textuais, apresenta nossas proximidades, "coincidências"[6]; e ao mesmo tempo que ajuda a situar o Coletivo no tempo-espaço, me permite relembrar os meus/nossos cruzamentos de caminho.

PDRR e CLB possuem trajetórias cruzadas, havendo sujeitas/os que circulam entre eles, como Maurício Araújo, Gabriela Ramos, Vitor Marques, Tatiana Emília Gomes, Alex Onilodé, Bárbara Carine, Samuel Vida, Ivana Freitas. Além disso, há uma história forjada pela elaboração de documentos em conjunto, por intervenções em que são apoiadores um do outro, pelo contexto político de constrangimento institucional na UFBA e pelo projeto maior de luta e resistência negra. Esses fluxos alimentam as trocas que já aconteciam muito antes da existência dos dois grupos, através de mais velhos que os compõem/compuseram, como Denise Carrascosa, Samuel Vida, Lindinalva Barbosa, Maurício Araújo, Ana Célia da Silva, Ivana Freitas, Nazaré Lima, Edson Cardoso e tantas/os outras/os professoras/es-intelectuais-militantes negras/os.

A memória de professora Denise Carrascosa, além de ajudar a cartografar melhor as atividades realizadas pelo Coletivo, permite perceber as relações e agências tecidas entre diversas mulheres negras docentes da UFBA e de outras instituições de ensino para que as atividades aconteçam:

> A gente faz uma atividade com arte, em 2018, que se chama "Artes dos corpos negros nos espaços intocados da UFBA" e professoras negras dançam [Denise fala enfaticamente], ali no palco da Faculdade de Dança, no Teatro do Movimento, dentro da Universidade Federal da Bahia. Eu, inclusive sou uma delas. No Fórum Social Mundial, a gente recebe a professora Nilma Lino Gomes numa mesa [...]. Numa das atividades de pandemia, em 2020, a gente fez, também online, um trabalho chamando Sueli Carneiro. A gente sempre fazia esse destaque a essa figura de Luiza, em data de morte, data de nascimento, e se você observar nós chamamos a Sueli Carneiro. Eu estou trazendo essas questões porque elas definem essa natureza feminista negra do Coletivo Luiza Bairros. Essa atividade que você chama atenção em que a Patrícia Hill Collins esteve com a gente no auditório do PAF III, ela se

[6] Ao relembrar este evento organizado pelo CLB, penso nos "mistérios" que atravessam os caminhos de se fazer pesquisa. Lembro da minha ansiedade, naquele evento, para conhecer Patricia Hill Collins. Naquele momento, em 2018, estava no primeiro ano do doutorado e ainda dentro do tema anterior de pesquisa, que tinha a ver com o tema desenvolvido anteriormente no mestrado sobre segurança pública e racismo em territórios negros de Salvador. Ali, não imaginava que, pouco tempo depois, a leitura do "*Pensamento Feminista negro"* de Collins seria um lugar muito importante para a reorientação dos meus caminhos no doutorado.

> configurou da seguinte forma, se eu não me engano: ela [Patrícia Hill Collins] foi convidada e trazida pelo Programa Cor da Bahia, que é coordenado por uma mulher negra da Faculdade de Filosofia, professora Paula Santos, ou foi pelo Coletivo Ângela Davis, lá de Cachoeira da UFRB, coordenado pela professora Ângela Figueiredo, eu não tenho certeza. Eu sei que o grupo que eu coordenava na época, Traduzindo no Atlântico Negro, sabe que a Patrícia Hill Collins está vindo e a gente convida Patrícia [Hill Collins] através do agenciamento com essas duas outras professoras negras. Eu convido a Patrícia Hill Collins e esse grupo de pesquisa que eu coordenava, também feminista negro, vai traduzir a Patrícia Hill Collins [durante o evento], a gente não deixa qualquer pessoa traduzir, são mulheres negras, principalmente, traduzindo a Patrícia Hill Collins. Então, é a Jess Oliveira, que traduz a Grada Kilomba, que você está usando, que ta lá no palco com a Patrícia Hill Collins, que é orientanda minha de doutorado. Então, veja que há um fundamento todo feminista negro. (Carrascosa, 2023)

Em julho de 2021, dando continuidade a sua agenda política, o CLB anunciou mais uma atividade, a série de entrevistas virtuais que tinha como propósito ouvir e registrar a memória de docentes negras e nomeada de "A docência negra no ensino superior no Brasil". Como narra professora Denise, "docência negra", presente no título, é fruto de longos processos de trocas e reflexões partilhados por professoras e intelectuais negras:

> eu me recordo quando sugeri ao Coletivo Luiza Bairros esse título "docência negra", numa reunião virtual do coletivo, já estávamos em pandemia, ela veio de uma conversa que tivemos, eu, professora Florentina, professora Leda Maria Martins, professora Luciana Brito, professora Evani Tavares, da faculdade de Teatro, professora Edileuza Santos, da faculdade de Dança. Foram conversas várias ao longo da pandemia, em que nós conversávamos sobre o nosso papel de professoras negras dentro da UFBA e das dificuldades. Então, vem exatamente desses lugares de traumas que você nomeia, depois com as professoras de Direito [...]. Lembro que vinha dessas conversas, dos telefonemas que a gente fazia durante a pandemia, das chamadas de vídeo, da gente parar e conversar sobre isso, com minha grande amiga, professora Florentina Souza. (Carrascosa, 2023)

Diante de tudo isso, recosturar os fios da memória, relembrar as aproximações entre mim e o CLB, nossos cruzamentos de caminhos, me leva a compreender o encontro com o CLB na pesquisa de doutorado como um reencontro, uma

reaproximação com um Coletivo que de muitas formas se cruza na minha caminhada e é um lugar de referência e formação. E, foi como entrevistada do CLB, no já referido ciclo de entrevistas denominado de "A docência negra no ensino superior no Brasil", produzido em 2021, que conheci de forma mais profunda a interlocutora central deste artigo, a professora Ana Célia Silva.

## Memória e trajetória de Ana Célia da Silva: fragmentos da vida de uma intelectual, militante e professora

"Doçura, alegria, beleza/Luta, conquista, certeza" (Silva, 2021) estes dois últimos versos do poema trazido na epígrafe deste artigo sintetizam bem a quarta entrevistada do ciclo de entrevistas promovido pelo CLB, professora Ana Célia da Silva, também poetisa e autora de *Pra gostar de ser*. A entrevista começou pontualmente e, do outro lado da tela, a fala doce, calma e a elegância de uma senhora – que disse estar nervosa – se misturavam ao seu olhar altivo. Meus olhos estavam fixos na tela do computador. Na imagem, ao lado, estava Lindinalva Barbosa[7], a entrevistadora daquele dia.

Conheço Ana Célia e Lindinalva Barbosa como referências do Movimento Negro e de lutas no campo da educação, especialmente por uma educação de enfrentamento ao racismo. Na apresentação emocionada que Lindinalva Barbosa fez para a entrevistada, ela destacou como Ana Célia representa "uma referência de luta, de compromisso político, de organização, de intelectual, de docente negra [...] é uma pessoa que a gente encontra todos os dias, pelo menos há uns 50/60 anos nas lutas, a gente encontra com Ana Célia todos os dias, em todos os lugares" (Silva, 2021). São duas mulheres que já acompanhei em atos/eventos acadêmicos-políticos organizados pelo movimento negro em Salvador-Bahia e por quem já tinha muita admiração.

[7] Importante militante do movimento negro, Lindinalva Barbosa é mestra em Estudo de Linguagens pela Universidade do Estado da Bahia. Atualmente é aposentada do serviço público federal exercido na Universidade Federal da Bahia e tem atuação nos temas de literatura negra, religiões de matriz africana, educação para as relações étnico-raciais e de gênero, história e cultura afro-brasileira. "Lindi", como carinhosamente é chamada por aquelas/es que a conhecem, é uma figura reconhecida por sua importância na luta política em defesa da população negra e com forte atuação dentro dos movimentos de mulheres negras na Bahia. É também uma das integrantes do Coletivo Luiza Bairros (CLB), responsável também pelo seu processo de fundação.

"Expertise em temáticas sobre educação afro-brasileira, sobre pedagogias, ensino, enfim, sobre educação no sentido mais amplo que possa ter, e sobre educação a partir da proposição da história da África, da história africana e afro-brasileira" (Silva, 2021), como dito por Lindinalva, Ana Célia é também integrante do Conselho Consultivo do CLB – coletivo que a entrevistadora também integra – e "fundadora do Movimento Negro contemporâneo" (Silva, 2021). Este último destaque feito pela entrevistadora foi, logo a frente, corrigido pela entrevistada:

> Quero fazer uma retificação rápida, que eu sou apenas uma das fundadoras do Movimento Negro, mas quando eu cheguei lá, em maio de 78, já havia o Grupo Negro. Quem me levou foi Oberico Paiva, [...] já estava lá Ivete Sacramento, tava lá a nossa secretaria de cultura, Arany Santana [cita alguns outros nomes de militantes que estavam no momento inicial do MNU]. Eu fui levada por Oberico, em maio de 78, e em julho, dois meses depois, quando é instituído o MNU, eu estava realmente presente quando elaboramos uma carta e levamos pra São Paulo [...]. (Silva, 2021)

Dias depois, em conversa com professor Maurício Araújo, descobri que Jônatas Conceição, citado algumas vezes durante a entrevista, é irmão de professora Ana Célia. Entre tantas coisas em comum entre os dois – poeta e poetisa, escritor e escritora, professor e professora – foram juntos fundadores do MNU (Movimento Negro Unificado) no final da década de 70. Importante escritor, poeta, militante e intelectual baiano, Jônatas Conceição "fez da escrita de si uma forma de intervenção na vida literária, cultural e política brasileira" (Souza, 2011, p. 40). Esta vida singular que atravessa a vida nacional é mais um dos traços comuns entre ele e sua irmã.

É também de Jônatas Conceição o prefácio da primeira publicação de Ana Célia Silva (2010) sobre a discriminação do negro no livro didático:

> Todos nós afro-descendentes tivemos, no Brasil, pelo menos uma experiência traumática relacionada à questão racial na escola. Não peco pela generalização. Também não quero remover memórias. Basta o título deste texto. Mas logo na escola, lugar para aquisição de múltiplos saberes, que há espaço para traumas raciais? (Conceição, 2010, posição 69)

A denúncia e preocupação de Jônatas Conceição (2010) sobre os traumas raciais experimentados por pessoas negras nos espaços educacionais são também questões trabalhadas por professora Ana Célia da Silva como parte central de suas reflexões de pesquisa e atuação política.

Logo na primeira pergunta feita pela entrevistadora sobre "como foi esse percurso de se descobrir, de se encontrar como uma menina negra, mulher negra, até chegar a professora da UNEB[8]" (Silva, 2021), Ana Célia partilhou experiências que ao mesmo tempo que particularizam e compõem a memória de si, registram fatos e acontecimentos políticos constitutivos da história da resistência negra no Brasil, sobretudo em termos de atuações e conquistas no campo das políticas afirmativas e educacionais.

Narrando estes caminhos, ela diz de "um percurso problemático" (Silva, 2021) de uma mulher negra que, na década de 60, com 20 anos de idade, termina o ginásio e, em 1963, o curso pedagógico no ICEIA, colégio público de Salvador.

Entre 1965-68, Ana Célia fez graduação em Pedagogia na Universidade Federal da Bahia (Silva, 2017) e, logo no primeiro ano de curso, entrou para o Diretório de estudantes: "eu não sei como eu me meto nessas coisas", comentou ela num tom bem humorado (Silva, 2021). Naquele momento, o curso de pedagogia era na "faculdade que chamava de Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas [...] eram vários cursos juntos e o maior sonho da ditadura era desestabilizar aquela faculdade, diziam que era um foco de comunistas. Não sei onde eles viam tanto comunista!" (Silva, 2021). Durante quase todo este período da graduação, Ana Célia trabalhou como servidora pública ligada ao Instituto de Aposentadoria e Pensões dos Bancários (IAPB), exercendo a função de datilógrafa (Silva, 2021).

Ao se formar em Pedagogia, em 68, ela se afastou da vida acadêmica e mergulhou na militância: "Eu sou uma das fundadoras do Sindicato atual de professores do Ensino Médio da Bahia, que na época era Associação de Professores Licenciados – Seção da Bahia. Eu e mais quatro colegas reabrimos em 69" (Silva, 2021). Neste momento da entrevista, ela relembrou os nomes dos quatro amigos que, nos idos de 1969, em plena ditadura militar, estavam com ela saindo de um bar no bairro de Nazaré, em Salvador, quando, passando pela frente de onde funcionava a antiga associação de

[8] A Universidade do Estado da Bahia (UNEB) é uma universidade estadual pública que alcança diversos territórios da Bahia. Ressalto seu pioneirismo e importância na implantação das políticas afirmativas no ensino superior e destaco, ainda, a relevante composição negra de seu corpo discente.

professores, fechada logo no início do golpe, resolveram tirar os tapumes da porta e entrar: "no outro dia nós fomos pensar: 'meu Deus nós abrimos um *negoço* que a ditadura fechou!'. Aí passamos por lá e tava lá, ninguém tinha mexido, aí limpamos" e retomaram as atividades (Silva, 2021).

A sua atuação no movimento sindical é também narrada a partir das sensações de apagamentos e invisibilizações: "Nessa época não se falava de movimento negro, não se falava em racismo, eram palavras que não podiam ser ditas na luta sindical" (Silva, 2021). Além deste silenciamento, a narrativa de Ana Célia conta sobre um país que, nas décadas de 60 e 70, está vivendo de forma muito intensa os efeitos violentos das campanhas públicas e privadas, de defesa do mito da democracia racial, que se estendem e se reatualizam até hoje:

> não se falava de racismo [...] eu nunca fiz uma palestra [sobre este assunto no sindicato]. Porque nessa época eu não tinha conhecimento também. Até 68, eu nunca tinha ouvido falar em Zumbi dos Palmares, em quilombos, em insurreições e revoltas. Eu fiquei na universidade, nesses 5 anos que eu fiquei na universidade [...] não se falava de forma alguma na "questão negra" na sociedade. (Silva, 2021)

Em 1970, fez concurso para o ensino médio do estado e ingressou como professora no Colégio Estadual Anísio Teixeira. No Anísio, com o país passando por um dos períodos reconhecidos como mais violentos do regime ditatorial, Ana Célia foi colocada para ensinar Educação Moral e Cívica (EMC), o que representava um grande desafio "principalmente para nós que viemos da faculdade, dos grupos de estudo e do Diretório, nós éramos muito vigiados e nos colocaram exatamente para dar EMC. [...]. Foi terrível. Mas, logo em seguida, ela pontuou: "imediatamente nós fizemos um currículo diferencial de EMC" (Silva, 2021).

Ana Célia criou um novo currículo para a disciplina de Educação Moral e Cívica transgredindo os referenciais bibliográficos indicados pela ditadura militar para compor a ementa e as orientações conservadoras do currículo estabelecido. Este mesmo currículo, que rendeu pra ela uma homenagem numa premiação da Editora Abril Cultural, também lhe custou muito caro na vida profissional:

> Depois que eles viram que eu não estava ensinando com os livros da ditadura eu fui chamada, eu nunca me esqueço disso, na sala do diretor, seu José Raimundo [era militar] que manteve toda a estrutura pedagógica, não mudou nada, uma pessoa fantástica [...] e ele disse assim: "a senhora não vai mais poder ensinar aqui e vai ter que sair de folha de pagamento [...] porque vocês não estão ensinando EMC, estão ensinando algo completamente diferente". Aí eu disse "mas não pode porque esse currículo foi homenageado" [...] "Por isso mesmo, professora, que a gente ficou sabendo e a senhora está fora do ensino médio". (Silva, 2021)

Para uma mulher arrimo de família aquilo foi desesperador (Silva, 2021). A figura daquele professor-diretor que, apesar de militar, foi essencial para negociar um arranjo, que permitiu, depois de algum tempo, que ela retornasse para o ensino no Anísio Teixeira, foi rememorada com muito carinho na entrevista: "Devo isso a Deus, as inquices, voduns e orixás e ao professor José Raimundo" (Silva, 2021).

Avaliando sua atuação como professora no Colégio Estadual Anísio Teixeira, sobretudo nos anos iniciais, Ana Célia pontuou: "não tive muito sucesso em trabalhar sobre relações raciais no Anísio Teixeira, o pessoal não aceitava que eu falasse sobre isso" (Silva, 2021). O assunto interditado se apresentava, contudo, nas vivências cotidianas de docentes negras/os do Colégio: "eu só lembro que os professores negros eram chamados assim "nega fulana", de uma forma afetiva, "nega Giza", aí me chamaram assim, "nega Célia". Aí eu dizia assim "olha, eu sou nega mas meu nome é Ana Célia. Ou você me chama de Ana Célia ou você não fala comigo, certo?". Ela conta isso sem sobressaltos na voz e complementa: "Aí [...] acharam que eu era agressiva; eu não tinha tanto conhecimento ainda" (Silva, 2021).

Esta autoavaliação de "não ter conseguido falar sobre racismo" (Silva, 2021) no Anísio Teixeira deve ser contextualizada junto a sua memória da resistência em relação ao debate racial existente dentro de espaços como aquele colégio público. Além disso, dentro deste balanço em relação a sua atuação docente no Anísio, é interessante notar como o seu processo de conscientização e formação racial foi narrado como fruto do trabalho de organizações negras, as quais ela se aproximou antes de 1978, quando ajudou a fundar o Movimento Negro Unificado:

> [...] eu não tinha tanto conhecimento ainda até *74, quando eu comecei a tomar uma consciência maior a partir do Ilê Aiyê*. Mas eu tive dificuldade [no Anísio]. Eu sei que teve uma semana da cultura [...] eu botei um cartaz com um rapaz dançando capoeira e eu escrevi algumas coisas, que eu não me lembro o que foi, e no outro dia o cartaz estava todo pichado de frases me chamando de "racista" e dizendo como é que eu coloco coisas que não existem no Brasil. Eu só me lembro desse fato. Mas eu não lembro se eu conseguia falar sobre racismo, até quando eu saí a tentativa acho que foi essa, mas eu acho que eu falava porque houve muita reação [...]. Me diziam "oh Ana, por que vocês falam essas coisas? O pessoal não gosta quando você fala essas coisas!". (Silva, 2021, grifei)

O acesso mais profundo ao debate racial e a uma formação crítica centrada nas questões do negro e nas dinâmicas do racismo aparecem ligados, diretamente, a um processo formativo promovido pelos blocos afros de Salvador, como visto na narrativa acima. As referências aos blocos, como o *Ilê Aiyê* e o *Malê de Balê*, foram muito frequentes ao longo de toda a entrevista. Eles surgem como organizações negras que, desde a década de 70, cantam "o currículo que a escola não tem", sendo fundamentais para o desenvolvimento de trabalhos educacionais comunitários e para a formação racial da própria intelectualidade negra na Bahia:

> [...] e a primeira vez na UNEB, que eu já tinha consciência a partir do surgimento do Ilê Aiyê que cantou o currículo que a escola não tem! Você sabe que nós conhecemos a África, eu, pelo menos, através da música do Ilê [Aiyê]. As insurreições, revoltas negras, tudo se conhecia através do Ilê. Porque não tinha nos currículos e não tem em grande parte até hoje. Depois do Ilê, vem o MNU. Eu já entrei lá [na UNEB] militante [...]. (Silva, 2021)

A militância negra surge em sua narrativa de forma imbricada à construção de sua identidade e sua atuação como educadora/professora (Silva, 2023). É por dentro das mobilizações e discussões vividas no movimento negro que Ana Célia construiu os parâmetros éticos, políticos e teóricos de sua práxis como professora e também cultivou sua cabeça de pesquisadora e escritora. Em diálogo com Nilma Lino Gomes (2017), a análise das narrativas de professora Ana Célia da Silva permite entender como espaços políticos negros mais diversos, desde as organizações de blocos afros de Salvador ou as atividades do MNU, são territórios educadores fundamentais para transformação da

inquietação, da raiva (Tate, 2019) e da dor diante da violência anti-negra, experienciada ao longo da vida pela própria Ana Célia, em uma prática política-teórica organizada que orientou tanto uma trajetória de luta e militância da professora, como também as questões que estruturam sua docência, suas pesquisas e escritas. Este processo negro-educador está refletido em suas produções teóricas, como, por exemplo, sobre a formação social brasileira e a crítica à ideologia do embranquecimento (Silva, 1989) e na sua tese de doutorado sobre a representação do negro no livro didático (Silva, 2011).

Professora Ana Célia tem uma trajetória docente composta por diversos projetos e experiências que transcendem os modelos e espaços tradicionais de educação. Esse percurso foi narrado pela professora quando Lindinalva Barbosa pediu que contasse sobre as experiências de educação comunitária vivenciadas por ela: "você já fazia o ensino [de história e cultura africana e afro-brasileira] antes da Lei [10.639/2003], eu lembro que você fez um programa numa escola no bairro do Engenho Velho de Brotas [...] fala um pouco pra gente sobre isso" (Silva, 2021).

Neste momento, Ana Célia destacou duas experiências desenvolvidas por ela por volta da década de 80, enquanto integrante do Grupo de Educação do MNU. A partir de verbas de pesquisas recebidas como integrante deste grupo, ela desenvolveu cursos de formação para professoras de escolas comunitárias e para militantes negras/os, que aconteciam no Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra (CDCN) em Salvador. "E as escolas comunitárias nos deu uma experiência fantástica!", demarcou Ana Célia. Citou, ainda, diversos nomes de militantes e professoras, que também eram integrantes do MNU, e que estavam junto com ela nesses projetos: "Gildália, que criou mais de 40 salas de aula de alfabetização [...]. Gilda, criadora do projeto Banca, dentro do Ile Aiyê, na escola Mãe Hilda[9] [...] foi uma experiência tão fantástica que os alunos não queriam ir para a escola, só queriam ficar na banca" (Silva, 2021).

A segunda experiência rememorada por Ana Célia destacou a luta pela inclusão de "Estudos Africanos" como disciplina obrigatória nos currículos de escolas públicas

[9] A Escola Mãe Hilda foi fundada pela ialorixá Hilda Dias dos Santos (1923-2009), em 1988, no terreiro Ilê Axé Jitolu, no bairro do Curuzu, em Salvador. "Mãe Hilda exerceu um papel fundamental na criação do Ilê Aiyê e nos projetos de educação que marcam a história do bloco. O espaço do terreiro, utilizado para as reuniões da entidade, também serviu para as aulas de alfabetização das crianças do bairro. [...] Hildelice e a irmã, Hildemária dos Santos (falecida em 2003), foram as primeiras a atuarem como professoras, auxiliando a mãe na concretização do sonho de ver as crianças do Curuzu estudando, enquanto seus pais e mães trabalhavam.". Com uma educação gratuita, a escola é mantida pelo próprio Ilê e, atualmente, funciona na Senzala do Barro Preto, sede própria do Ilê localizada no mesmo bairro, o Curuzu. Disponível em: https://shorturl.ae/ArQLY. Acesso em 08 fev. 2022.

do Estado da Bahia, ainda na década 80. Relembrando, mais uma vez, de diversos nomes de parceiras/os e de organizações negras, como os blocos afros, contou que, com muito constrangimento e insistência frente às instâncias institucionais, conseguiram apoio do então secretário estadual de Educação para criar os cursos de preparação de professoras/es para ensino de Estudos Africanos na rede pública (Silva, 2021).

Junto a outras intelectuais e militantes do MNU, como Vanda Machado, Ana Célia foi professora neste curso, ficando com a incumbência, dada pelo MNU, de ensinar sobre "questões raciais". Uma tarefa difícil, ou como dito por ela, "infame", num curso em que muitos professores acabavam fazendo apenas para "pegar o diploma e se aposentar", como dito por ela: "Como era que eu trabalhava isso? Nos intervalos, na hora do lanche, eu conversava essas coisas, tomava porrada de lá e de cá, mas eu falava e falava, e muita gente entendeu" (Silva, 2021).

Após a realização desse trabalho de formação docente, a disciplina entrou nos currículos de dez escolas públicas do Estado com o nome de "Introdução de Estudos Africanos": "Nós trabalhamos dois anos – 86 a 88 – sem a mínima condição, a Secretaria não dava um papel." (Silva, 2021). Após dois anos, militantes e docentes envolvidas/os decidiram encerrar essa experiência pelo descaso do estado baiano com uma iniciativa que, desenvolvida ainda na década de 80, foi pioneira no ensino da história e cultura afro-brasileira nas escolas públicas do Brasil (Silva, 2021).

Navegar por suas memórias é encontrar-se com um *fazer docente forjado na luta* pela construção de uma outra educação. Uma luta que se faz, entre muitas estratégias, pela desobediência ante os currículos, formação de base e desenvolvimento de projetos pioneiros de enfrentamento ao epistemicídio no cenário educacional brasileiro. As reconstruções dos seus caminhos contam experiências precursoras da política educacional que, mais tarde, também pela ação de professoras e intelectuais negras, como Petronilha Silva, foram materializadas pela Lei nº. 10.639 de 2003: "A Bahia foi o primeiro estado do Brasil que implementou, antes da Lei nº. 10.639, a disciplina de "Introdução de Estudos Africanos" e trabalhou dentro do currículo, e tá lá até hoje [a disciplina, a ementa], no ensino fundamental e médio" (Silva, 2021).

Quase 20 anos depois da formatura em Pedagogia, professora Ana Célia ingressou no mestrado em Educação na Universidade Federal da Bahia, finalizado em 1988:

> [...] eu já entrei lá militante [...]. Veja só: eu termino em 68 a graduação e eu só entro para o mestrado em 86 [...] insuflada pela professora Maria de Lourdes Siqueira que me obrigou praticamente a entrar no mestrado. Lutou, lutou para que eu fosse aceita no mestrado. Os professores diziam que eu tinha muita idade [...] e eu passei muito bem. Isso significa o quê? Que nós militantes tínhamos a preocupação em fazer militância [...] e de repente, o Grupo de Mulheres [do MNU], em todo o Brasil, decidiu voltar, e nós fomos fazer o mestrado. Você vê que [este retorno para a universidade/academia] é simultânea à transformação da universidade nas discussões das questões negras. [...] Nós voltamos [...] quase 20 anos depois. (Silva, 2021)

Em 1994, depois de mais de 20 anos de exercício docente no Colégio estadual Anísio Teixeira (Silva, 2017), se aposentou e, no mesmo ano, foi aprovada no concurso para Professora Assistente da Universidade do Estado da Bahia (UNEB): "eu já cheguei lá com o livro". Neste momento da entrevista, Ana Célia mostrou o livro "A discriminação do negro no livro didático", atualmente em sua terceira edição, fruto de sua dissertação de mestrado. Em 2001, defendeu a tese de doutorado intitulada "As transformações da representação social do negro no livro didático e seus determinantes", publicada também como livro (Silva, 2017).

Como sinalizado anteriormente, sua produção intelectual é bastante vasta. Dedicando-se, especialmente, ao debate sobre as relações raciais no campo da educação, desenvolveu discussões sobre as implicações do racismo no processo educativo, o branqueamento/branquitude da educação brasileira, a atuação do Ilê Aiyê para redefinição do Movimento Negro, a atuação do Movimento Negro no ensino nas escolas, entre outras reflexões em torno das relações étnico-raciais desenvolvidas em artigos, capítulos de livros, livros, produções técnicas ou artigos de jornais/revistas (Silva, 2017).

Ao lado de suas produções científicas, a escritora Ana Célia tem diversas poesias publicadas. E foi por meio de uma de suas poesias que escolheu finalizar a entrevista. Além de "Pra Gostar de ser", posta como epígrafe deste tópico, "Mania", publicada nos Cadernos Negros[10], é recitada como ato de encerramento daquele encontro sobre suas

[10] Criado em 1978, Cadernos Negros é uma produção literária negra organizada pelo Quilombhoje. Contando com contos e poemas este é um veículo de visibilização e divulgação da escrita de intelectuais negras/os do Brasil. Além disso, Cadernos Negros "também vem se tornando um instrumento para o exercício da lei 10639/11645, pois se constitui numa fonte extremamente rica para veiculação da cultura, do pensamento e do modo de vida dos afro-brasileiros", conforme apontado pela própria organização

memórias de vida e de construção de si como uma militante, professora e intelectual negra:

> Que mania é essa da gente?
> Mania de ser feliz, amado, acarinhado.
> Seria tão bom não ter esses desejos.
> Viver, dever e ser
> Dormir, trabalhar e divertir-se
> Cruzar como os bichos, em tempo certo,
> e morrer docemente sem saudades. (Silva, 2021)

Ao terminar de recitar, Ana Célia da Silva ponderou: “Em realidade, isso mesmo que eu sempre quis que fosse a minha vida. Mas não deu.” (Silva, 2021).

**A docência negra como um ato de rasura e resistência**

Analisando a poética negra, Ivana Freitas afirma que a “intertextualidade é constantemente utilizada pela poesia negra brasileira com o objetivo de rasurar a memória, a história e a literatura reconhecida como oficial” (Freitas, 2015, p. 21). A literatura/poesia negra, “ressignificando o fazer literário, recriando-o a partir de bases do acervo cultural africano e afro-brasileiro” rasura “o fazer que antes se constituía em consonância com a norma somática dominante” (Freitas, 2015, p. 20) e, por isso, dela emerge a afirmação do sujeito negro: “um eu-enunciador que se quer negro e conta uma nova história da população negra brasileira” (Freitas, 2015, p. 20). Por esses caminhos, a partir desta noção de rasura, que irei pensar as memórias e experiências docentes de professora Ana Célia.

Provocada a contar suas experiências como docente na UNEB, universidade pública onde lecionou por muitos anos, professora Ana Célia apontou: “Experiência muito boa em termo de denúncia, de implementações, mas também foi uma experiência muito traumática, muito dolorida [...] Foi muito doloroso [...] muito doloroso!” (Silva, 2021). É interessante perceber como desde esta sua retrospectiva inicial, ela posiciona sua docência num lugar complexo, vivido dentro de um balanço de dores e conquistas.

Quilombhoje. Disponível em: https://www.quilombhoje.com.br/site/cadernos-negros/. Acesso em 29 mar. 2026.

Assim, suas memórias partilhadas revezam e se entrelaçam, a todo tempo, entre traumas e rasuras.

As dores são contadas a partir de cenas de racismo-sexismo vividas cotidianamente dentro do território universitário. A vivência em espaços como a universidade a partir de um corpo-negro-feminino é marcada por uma sensação de estar a todo tempo em *estado de alerta* (Avelar, 2023). Isto está fortemente relacionado com dinâmicas de dominação e imaginários racializados sobre nós, mulheres negras, que acabam comumente nos deslegitimando diante de lugares conquistados e nos confinando em espaços-lugares de subserviência.

Patricia Hill Collins (2019, p. 135), pensando estas "imagens estereotipadas da condição da mulher negra" "como parte de uma ideologia generalizada de dominação", destaca o poder que é "a autoridade para definir valores sociais" exercido por "grupos de elite" ao manipularem "ideias sobre a condição de mulher negra". A branquitude acadêmica diante deste Outro, no exercício de seu poder-autoridade de renomeação/definição se relaciona conosco a partir de seu imaginário fortemente racializado. Professora Ana Célia relembra que apesar de ter muitos anos de atuação dentro da mesma universidade, havia sempre dúvidas, por parte de seus pares, sobre a função que ela exercia. Ela relembra, ainda, como o estereótipo da "macumbeira" era mobilizado pela branquitude, que também acabava perturbada por ele.

Constrangida por um diretor da UNEB que não sabia se ela era "professora ou aluna do mestrado" (Silva, 2021), contou da situação em que foi exigida a apresentar um relatório que explicasse e comprovasse todas as suas atividades como professora da pós-graduação. Ana Célia, mesmo com todo "abafa, abafa...deixa isso pra lá" (Silva, 2021), resolveu levar este episódio de racismo para as instâncias internas daquela universidade. Chegando até o Conselho, órgão deliberativo máximo, Ana Célia teve que recontar em público, com detalhes, todo o constrangimento que tinha vivido. No dia seguinte a esta reunião do Conselho, o diretor foi hospitalizado, ficando sete dias internado: "Aí disseram que eu tinha feito '*algo*' [...] e aí eu disse: 'eu não fiz nada! Eu só fiz dizer o que ele fez, em público, porque todo mundo tinha que saber'". Deste dia em diante, comenta ela, o diretor passou a tratá-la de forma mansa: "porque ele pensou que eu tinha feito *algo* que eu não fiz pra ele" (Silva, 2021).

Suas memórias denunciam experiências de desacolhimento e falta de reconhecimento por parte da institucionalidade e dos colegas/pares brancos de docência e de projetos de pesquisa e extensão. Relembrando um dos primeiros dias dentro da UNEB, Ana Célia conta que, numa reunião com docentes, ela apresentou seu livro "A discriminação do negro no livro didático", fruto de sua dissertação de mestrado publicada pela editora da UFBA (EDUFBA). Nesta ocasião, escutou de uma colega professora: "'isso daí que você faz não é ciência! Assim mesmo, em plena reunião. Eu disse: 'como assim não é ciência se a UFBA aceitou a defesa e publicou?'. 'É que a UFBA não é mais a mesma!' [...] Todo mundo ficou em silêncio, ninguém disse nada porque todo mundo concordou." (Silva, 2021).

Para além dos corredores, das salas de aula, das reuniões docentes, o racismo-sexismo também é sentido diante das ementas/currículos dos cursos e seus componentes. Sem perder de vista que esta dinâmica epistemicida (Carneiro, 2005) tem a ver com um projeto de Estado brasileiro, indo muito além de muros institucionais específicos, professora Ana Célia reflete como o branqueamento dos instrumentos educacionais é um importante método de manutenção das dinâmicas sociais brasileiras dentro de hierarquias racializadas: "Por que é que não é contemplado 'Estudos Africanos' no currículo? É por acaso? Será que o Estado brasileiro é suicida para mostrar a raiz do povo que é maioria do país? Se você conhece a sua história, você não vai se deixar escravizar ou subordinar. Eles não vão dar a nossa história!" (Silva, 2021).

Ao lado das memórias de dor, aquela intelectual demarca também a longa trajetória docente a partir de uma narrativa de luta, resistência e transformação. Nas universidades, dominadas por uma "moralidade branca" (Mills, 2023), o corpo negro-feminino de professora Ana Célia surge em diversos momentos narrativos como um instrumento de rasura cotidiana.

Ao relembrar sua trajetória formativa ela traz para a cena da entrevista diversos espaços que vão muito além daqueles espaços formais de educação. Além da escola e da universidade, a narrativa de Ana Célia aponta organizações, projetos e espaços comunitários forjados pelo Movimento Negro. Tanto como aprendiz, como também como educadora, ela relembra de toda uma trajetória junto às organizações negras dos blocos afros de Salvador, como o Ilê Aiyê, Malê de Balê, Muzenza, Ara Ketu e Olodum. O Ilê Aiyê, inclusive, foi responsável por formá-la e formar muitas gerações em diversos aspectos fundamentais. É através do "currículo cantado" pelo Ilê Aiyê,

fundado em 1974, que se adquire consciência e se conhece a "África [...] insurreições e revoltas negras", conhecimentos não ensinados "pela escola", como narra Ana Célia (Silva, 2021).

Forjada por esta encruzilhada de perspectivas e tradições distintas, a professora é tanto raiz fundadora como fruto do "Movimento Negro educador" (Gomes, 2017). Isto repercute muito no seu fazer docente, já que os saberes apreendidos naqueles outros espaços foram levados por ela para dentro dos espaços formais de ensino. Isto fica bem exemplificado por seu enfrentamento à representação negativa em relação ao negro, marca de sua prática docente. Para ela, a mobilização da autoestima dos estudantes negros/as é uma questão que merece forte preocupação pedagógica. Nas construções dos cursos, nos debates em sala, sempre foi permanente a sua preocupação de fazer com que o outro sujeito envolvido no processo de ensino-aprendizagem fosse provocado a experimentar uma reeducação sobre si:

> porque se eu começo a gostar de mim, a ver a minha importância, a reconhecer a beleza e a riqueza na diferença, a destruir essa imagem que fazem de nós negativa e extrair de dentro de nós essa imagem do branco como superior, bonito e capaz. Ele [o branco] é tanto quanto nós, nós não somos menores do que branco, amarelo [...]. Mas temos que repassar pela reconquista da nossa autoestima – nisso eu vou morrer lembrando Frantz Fanon. Se nós gostarmos de nós próprios, nós vamos gostar do nosso outro, nós não vamos ficar em casa quando soubermos que alguém foi executado, nós iremos pra rua. (Silva, 2021)

A rasura da representação negativa também fica nítida no que chamo de uma *metodologia a contrapelo* colocada em prática pela professora Ana Célia (Avelar, 2023). Refletindo sobre a possibilidade de um ensino a partir da *re-leitura* ou *des-leitura* dos livros didáticos tradicionais, preenchidos de valores e imagens da branquitude, ela relembrou de estratégias que foram tecidas por ela dentro dos espaços formais de educação:

> Aí você pergunta: "você já viu essa família?" [E as/os alunos respondem:] "Já! A patroa de minha mãe [tem uma família assim]...". [E você questiona]: "Mas só tem essas [famílias]?". [E respondem:] "Não!" "Então, vamos desenhar as outras?". [...] Aí as famílias invisibilizadas aparecem! [...] E o

> livro didático se torna um instrumento de desconstrução de estereótipos e discriminação e se torna [...] uma ferramenta de reconstrução. (Silva, 2021)

Há ainda uma rasura da própria dimensão espacial da sala de aula que a partir de seu fazer docente se amplia para outros espaços. Como nos conta professora Ana Célia, diante da resistência da branquitude e dos apagamentos sobre raça e gêneros nas ementas e currículos oficiais, ela sempre buscou trabalhar as relações raciais, ainda que estas trocas tivessem que acontecer nas brechas, "nos intervalos, na hora do lanche" (Silva, 2021).

Foram muitas vezes que também foi preciso ir além das brechas, enfrentando os silêncios raciais, de gênero e sexualidade de maneiras mais enérgicas. "Por que está a história nossa em grande parte do currículo? Porque estamos lá! Existe o *currículo paralelo* desde [a década] 30 que permeia toda a educação brasileira, sempre tem uma pessoa lá falando sobre negro, sobre indígena, sobre LGBTQIA+, sempre tem pessoa discutindo isso na sala! Sempre tem!" (Silva, 2021).

Inventora de um outro currículo de Educação Moral e Cívica na educação básica do Anísio Teixeira, como apontado, professora Ana Célia é responsável por transgressões curriculares também dentro da UNEB. Como docente do curso de pedagogia daquela instituição, implementou uma disciplina voltada para o ensino sobre a história da África e da cultura afro-brasileira que se tornou obrigatória; criou uma linha de pesquisa dentro do debate das relações étnico-raciais e educação e, no mestrado, reativou o componente "Educação e desigualdades", atualmente chamada de "Educação e relações étnico-raciais", disciplina que "ninguém queria ensinar", nem "existia mais no currículo", mas no momento que foi anunciada teve uma grande demanda de inscrição por parte dos discentes (Silva, 2021).

Neste sentido, afirmo o fazer-docente de professora Ana Célia como uma atuação de resistência exercida por rasura: rasura do corpo-docente, do currículo, dos marcos teóricos e da política epistemicida de desacolhimento/deslegitimação de corporalidades negras produzidas nos cotidianos institucionais e não institucionais da sociedade brasileira. Por dentro dos espaços formais, a prática docente de Ana Célia rasura "a memória, a história e a literatura reconhecida como oficial" (Freitas, 2015, p. 21), impulsionando uma outra visão sobre ser negro/a, apresentando teóricos e sujeitos de saber para além daqueles comumente apresentados pelos currículos, reinventando

formas críticas de ler e interpretar os textos cobertos de silêncio sobre negritude e ampliando os espaços de formação para além da sala de aula tradicional.

## Considerações finais

Neste artigo, analisei as narrativas biográficas da professora Ana Célia da Silva, buscando qualificar a compreensão da docência negra como um ato de resistência e rasura. A partir da atividade "A docência negra no ensino superior no Brasil", realizada pelo Coletivo Luiza Bairros (CLB), em que diferentes professoras negras foram entrevistadas, e acompanhada como atividade de campo de minha pesquisa de doutorado, me reencontrei com a trajetória de Ana Célia. O CLB é uma articulação negra, composta por docentes, técnicas/os e discentes da Universidade Federal da Bahia (UFBA), com atuação central nos últimos anos para o enfrentamento do racismo institucional na universidade.

Revisitar os registros das narrativas e memórias feitos ao longo de minha pesquisa de doutorado e refletir, neste novo momento, sobre aquelas experiências narradas, foi um importante exercício político-teórico de, mais uma vez, visibilizar a trajetória de uma mulher-negra intelectual, militante e docente e enfrentar as práticas acadêmicas epistemicidas (Carneiro, 2005) que silenciam e marginalizam as trajetórias, experiências e as agências de sujeitos negros, sobretudo de mulheres negras.

Além disso, revisitar os registros daquele campo também acabou sendo um exercício de visibilização das memórias e trajetórias de outro sujeito, o Coletivo Luiza Bairros (CLB). Apesar da grande importância do CLB na cena política universitária da Universidade Federal da Bahia (UFBA), ainda há poucas pesquisas que abordam sua atuação, sendo fundamental aprofundar as análises dos impactos e da relevância de redes, coletivos e grupos negros que, como o CLB, atuam dentro dos espaços institucionais acadêmicos (Guimarães; Rios; Sotero, 2020; Almeida; Figueiredo, 2022). Em alguma medida, este trabalho, através de um exercício de um duplo exercício de memória – de professora Ana Célia e do próprio CLB – também buscou enfrentar a lacuna e o silenciamento sobre estas experiências negras coletivas.

A trajetória biográfica da professora Ana Célia foi costurada a partir de um retorno à transcrição, anotações e registros de sua entrevista realizada dentro da atividade do CLB, sem deixar de lado os escritos desta intelectual, como sua recente

autobiografia (Silva, 2023), textos clássicos em publicações do movimento negro (Silva, 1989) e seus estudos sobre a discriminação (Silva, 2010) e a representação do negro no livro didático (Silva, 2011).

Na trajetória biográfica contada por Ana Célia da Silva, sua vida é narrada tanto por fragmentos e detalhes que também acabam por dar conta e um cenário mais macro sobre a vida política e social brasileira. Em diálogo com o que as pesquisadoras Colling, Magalhães e Rocha (2023) refletem, analisar "as vivências pedagógicas" e políticas de Ana Célia Silva é ir mais além do que recontar as especificidades de uma trajetória docente. As narrativas e memórias de uma mulher negra, pedagoga nos anos de 1960, mãe e "arrimo de família", integrante de diretório estudantil e de sindicato de professores em plena ditadura militar, professora da educação básica, militante do movimento negro, mulher de axé, mestra e doutora, docente do ensino superior público, se misturam às memórias de um país e seus processos sociais e formativos.

A ousadia em desafiar os silenciamentos que impossibilitava de falar em "racismo" e "movimento negro" foi costurada em muitos momentos da vida de Ana Célia, que reinventou currículos, trabalhou como educadora com blocos afro de Salvador, organizou cursos de formação de professores e atuou como docente tanto na educação pública tanto na educação básica, como no ensino superior. Seguindo as pistas e reconstruções da trajetória da professora, intelectual e militante Ana Célia da Silva, este artigo buscou evidenciar as memória e narrativas desta mulher-negra como espaços fecundos para pensar, além da construção da identidade subjetiva-profissional, dinâmicas mais amplas de transformação social e de construções cotidianas e coletivas de resistência e enfrentamento às dinâmicas raciais brasileiras.

## Referências

ALMEIDA, Weder Bruno de; FIGUEIREDO, Angela. *Ações afirmativas e ciências sociais na UFRB: tensões e transformações na produção do conhecimento*. Revista brasileira de Sociologia, v. 10, n. 26, p. 17-40, set./dez. 2022.

AVELAR, Laís da Silva. *Docência negra*: *etnografando experiências de professoras negras do direito.* 2023. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARRASCOSA, Denise. *Arguição oral na defesa da tese* "*Docência negra: etnografando experiências de professoras negras do direito*", da candidata Laís da Silva Avelar, no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 17 nov. 2023.

COLETIVO LUIZA BAIRROS (CLB). *Manifesto de fundação do Coletivo Luiza Bairros*, 16 out. 2017. Disponível em: https://medium.com/@coletivoluizabairros/manifesto-de-funda%C3%A7%C3%A3o-do-coletivo-luiza-bairros-44848741911e. Acesso em: 10 jan. 2022.

COLETIVO LUIZA BAIRROS (CLB). *Manifesto pelo enegrecimento do corpo docente da UFBA*, 09 mar. 2018. Disponível em: https://medium.com/@coletivoluizabairros/manifesto-pelo-enegrecimento-do-corpo-docente-da-ufba-2f8bc0d73810. Acesso em: 10 jan. 2022.

COLLING, Sandra Maria; MAGALHÃES, Magna; ROCHA, Ana Luiza. *Trajetórias de professoras aposentadas: relações, marcos e impactos*. Estudios históricos – CDHRPyB, Uruguay, ano XV, n. 30, p. 1-25, dec. 2023.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*: *conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONCEIÇÃO, Jônatas. Prefácio à 1ª Edição. *Na escola a professora tinha sangue azul*. *In:* SILVA, Ana Célia da. Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático. SciELO - EDUFBA. Salvador: Scielo-EDUFBA, 2010. Edição do Kindle, posição 69-84.

FREITAS, Ivana Silva. *O ponto e a encruzilhada: a poesia negra rasurando a memória, a história e a literatura oficial através da intertextualidade*. Tese (Doutorado em Letras), Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro educador*: *saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petropólis: Vozes, 2017

GUIMARÃES, Antonio Sérgio; RIOS, Flávia; SOTERO, Edilza. *Coletivos Negros e novas identidades raciais*. Novos estudos *CEBRAP*, v. 39, n. 2, p. 309–327, mai. 2020.

LEAL, Ondina. *Paisagem etnográfica: imagens, inscrições e memória nos cadernos de campo*. Iluminuras, Porto Alegre, v. 14, n. 34, p. 62-84, ago./dez. 2013.

MILLS, Charles W. *O contrato racial.* Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

SILVA, Ana Célia da. *A Docência Negra no Ensino Superior no Brasil - Memórias da Profa. Dra. Ana Célia Silva. [Entrevista cedida a] Lindinalva Barbosa*. Canal Coletivo Luiza Bairros, 29 out. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ixKYSKQWo28. Acesso em: 29 out. 2021.

SILVA, Ana Célia da. *A representação social do Negro no Livro Didático*: *o que mudou? Por que mudou?* Salvador: EDUFBA, 2011.

SILVA, Ana Célia da. *Currículo Lattes***,** 15 set. 2017. Disponível em: http://lattes.cnpq.br/7501565836028985. Acesso em: 10 fev. 2022.

SILVA, Ana Célia da. *Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático*. SciELO - EDUFBA. Salvador: Scielo-EDUFBA, 2010. Edição do Kindle.

SILVA, Ana Célia da. *Fragmentos de mim*. Salvador: Editora Katuka, 2023.

SILVA, Ana Célia da. *Ideologia do embranquecimento*. *In:* LUZ, Marco Aurélio (org.). Identidade negra e educação. Salvador: Inamá, 1989. p. 53-63.

SOUZA, Florentina. *A Docência Negra no Ensino Superior no Brasil - Memórias da Profa. Dra. Florentina Souza.* [Entrevista cedida a] Hilda França. Canal Coletivo Luiza Bairros, 30 jul. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pJXoO_mOKgg. Acesso em: 30 jul. 2021.

TATE, Shirley Anne. *Descolonizando a raiva: a teoria feminista negra e a prática nas universidades do Reino Unido*. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 183-202.

# A memória como arquivo decolonial: epistemologias de mulheres negras, saberes ancestrais e resistência

*Memory as a decolonial archive: black women's epistemologies, ancestral knowledge, and resistance*

**Léslie Amanda da Silva**
Universidade Estadual de Maringá, Brasil
Maringá, PR
pesquisadoraleslie@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0770-2710

**Gislaine Aparecida Valadares de Godoy**
Universidade Estadual de Maringá, Brasil
Maringá, PR
gavgodoy@uem.br
https://orcid.org/0000-0003-2007-7024

**Célio Juvenal Costa**
Universidade Estadual de Maringá, Brasil
Maringá, PR
jvcosta@uem.br
https://orcid.org/0000-0003-1226-7805

*Recebido em: 11 de abril de 2026*
*Aceito em: 30 de julho de 2026*

**Resumo:**

Este artigo analisa a memória de mulheres negras como arquivo decolonial, a partir das contribuições do feminismo negro interseccional e dos estudos decoloniais. Situado no campo das memórias e trajetórias femininas, o texto investiga como os saberes ancestrais transmitidos por mulheres negras – especialmente aquelas em territórios quilombolas – constituem formas de resistência ao epistemicídio e à colonialidade do saber. Respalda-se em autoras do feminismo negro interseccional, como Lélia Gonzalez, bell hooks, Djamila Ribeiro, Patricia Hill Collins, Selma Dealdina, Grada Kilomba, dentre outras, para demonstrar que a memória desafia os registros hegemônicos que silenciaram essas mulheres, apontando para outras relações com o saber. Conclui que a valorização dessas memórias é condição fundamental para a descolonização do pensamento e para a construção de uma sociedade plural.

**Palavras-chave:** Arquivo Decolonial. Epistemicídio. Feminismo Negro. Memória. Saberes Ancestrais.

**Abstract:**

This article analyzes the memory of Black women as a decolonial archive, drawing on contributions from intersectional Black feminism and decolonial studies. Situated within the field of women's memories and trajectories, the article investigates how ancestral knowledge transmitted by Black women – especially those living in quilombola territories – constitutes forms of resistance to epistemicide and the coloniality of knowledge. It draws on authors from intersectional Black feminism, such as Lélia Gonzalez, bell hooks, Djamila Ribeiro, Patricia Hill Collins, Selma Dealdina, Grada Kilomba, among others, to demonstrate that memory challenges the hegemonic records that have silenced these women, pointing toward other relationships with knowledge. It concludes that valuing these memories is a fundamental condition for the decolonization of thought and for the construction of a plural society.

**Keywords**: Decolonial Archive. Epistemicide. Black Feminism. Memory. Ancestral Knowledge.

## Introdução

A memória de mulheres negras e suas trajetórias, sejam individuais, sejam coletivas, constitui um campo fértil para compreender processos históricos, sociais, culturais e políticos. No entanto, como aponta a chamada deste dossiê, a história das mulheres foi, por muito tempo, invisibilizada ou marginalizada nos discursos oficiais e nas narrativas hegemônicas. Essa invisibilização se agrava quando se trata das mulheres negras, cujas existências foram sistematicamente apagadas dos arquivos coloniais e imperiais – e cujos saberes foram deslegitimados pela epistemologia hegemônica.

Este artigo propõe uma análise sobre a memória de mulheres negras como arquivo decolonial, situando-se no campo dos estudos sobre memória, trajetórias femininas e resistências. A oralidade, aqui, é compreendida não como fonte empírica a ser coletada em campo, mas como tecnologia ancestral de transmissão de conhecimento e como princípio epistemológico que desafia a centralidade da escrita nos arquivos coloniais. A partir das contribuições do pensamento feminista negro interseccional, analisa-se como os saberes ancestrais transmitidos por mulheres negras – especialmente aquelas em territórios quilombolas – constituem formas de resistência ao epistemicídio e à colonialidade do saber. Ribeiro (2018, p. 17) explica que "[...] o feminismo negro emerge das lutas de mulheres negras contra a opressão de gênero, raça e classe, que historicamente foram invisibilizadas tanto pelo movimento feminista majoritariamente branco quanto pelo movimento negro".

Mobilizam-se autoras, como Lélia Gonzalez, bell hooks, Djamila Ribeiro, Patrícia Hill Collins e Selma Dealdina, para demonstrar que a memória de mulheres negras não apenas desafia os registros hegemônicos que as silenciaram, mas também aponta para a construção de outras relações com o saber – relações fundadas na pluralidade, na reciprocidade e na justiça cognitiva. Nesse sentido, conforme argumenta Gonzalez (1984), os saberes transmitidos pelas mulheres negras sobre o corpo, o parto, as ervas, a culinária e a organização comunitária foram reduzidos pela epistemologia hegemônica à condição de práticas instintivas ou folclóricas, quando, na verdade, constituem sistemas complexos de conhecimento.

A noção de colonialidade do saber, formulada por Quijano (2005), designa o processo pelo qual a epistemologia europeia se instituiu como um único paradigma

válido de produção de conhecimento, subalternizando, silenciando e desqualificando todas as demais formas de saber.

No contexto brasileiro, Carneiro (2005) aprofundou essa análise ao cunhar o conceito de epistemicídio, definido como um processo persistente de produção da inteligência cultural, seja pela negação ao acesso à educação – e, sobretudo, de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; seja pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do(a) negro(a) como portador(a) ou produtor(a) de conhecimento.

Diante desse cenário, coloca-se a questão central que orienta este artigo: de que modo a memória de mulheres negras, especialmente aquelas em territórios quilombolas, pode ser compreendida como um arquivo decolonial que desafia o epistemicídio e a colonialidade do saber?

O artigo está estruturado em cinco tópicos. No primeiro, "Percurso metodológico", explicita-se a natureza do estudo como ensaio teórico, bem como os procedimentos e critérios que orientaram a seleção e a articulação do referencial. O segundo, "Colonialidade do saber e epistemicídio: a deslegitimação dos saberes de mulheres negras", analisa os mecanismos de silenciamento epistêmico operado pela modernidade colonial. O terceiro, "Saberes ancestrais e práticas educativas femininas: a pedagogia da resistência", dedica-se a explanar sobre as práticas educativas desenvolvidas por mulheres negras, especialmente em territórios quilombolas, como formas de resistência. O quarto tópico, "Feminismo negro interseccional e a valorização de epistemologias outras", articula as contribuições teóricas do feminismo negro à valorização desses saberes e memórias. Por último, nas considerações finais, retomam-se os principais argumentos e são apontados os desafios contemporâneos da descolonização do pensamento e da salvaguarda das memórias de mulheres negras.

## Percurso metodológico

Metodologicamente, este artigo se configura como um ensaio teórico, fundamentado em revisão bibliográfica de caráter exploratório. Conforme Medeiros (2019, p. 67), o ensaio teórico se caracteriza como um "[...] exercício reflexivo e argumentativo que mobiliza referenciais consolidados para propor novas interpretações ou articular perspectivas, sem a pretensão de esgotar o objeto [...]". A opção por essa abordagem se justifica pela natureza do objeto de estudo – a memória de mulheres

negras como arquivo decolonial –, que demanda uma articulação conceitual entre campos do saber, e não a coleta e análise de fontes orais primárias.

A opção pela revisão bibliográfica exploratória, por sua vez, alinha-se ao que Martins e Theóphilo (2016, p. 89) definem como uma estratégia para "[...] explicar e discutir um assunto ou tema com base em referências publicadas, permitindo ao pesquisador mapear o estado da arte e identificar lacunas teóricas". Nesse sentido, o percurso investigativo se orientou pela imersão em produções acadêmicas que articulam memória, decolonialidade, feminismo negro e saberes ancestrais, buscando estabelecer diálogos produtivos entre diferentes tradições teóricas e contextos geográficos.

O referencial teórico foi selecionado com base em dois critérios principais: (a) centralidade no debate sobre colonialidade do saber e epistemicídio; e (b) contribuição para a epistemologia feminista negra interseccional. Priorizaram-se autoras e autores cujas obras estabelecem diálogo direto com a questão da memória, da oralidade ancestral e das práticas de resistência epistêmica de mulheres negras, com destaque para Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, bell hooks, Patricia Hill Collins, Djamila Ribeiro, Leda Maria Martins e Selma Dealdina. A articulação entre os referenciais seguiu uma lógica temática, organizada em três eixos: colonialidade do saber, práticas educativas ancestrais e feminismo negro interseccional.

Quanto aos procedimentos de análise, adotou-se a leitura interpretativa e crítica dos referenciais, com ênfase na articulação entre os conceitos centrais – colonialidade do saber, epistemicídio, interseccionalidade e memória – e sua aplicação à experiência histórica e contemporânea de mulheres negras. A análise buscou identificar, nos textos selecionados, os mecanismos de deslegitimação dos saberes femininos negros, bem como as formas de resistência epistêmica por eles evidenciadas, privilegiando uma abordagem dialógica que colocasse em relação autoras de diferentes contextos geográficos e tradições teóricas. Conforme destaca Minayo (2010), a análise interpretativa em pesquisas qualitativas não se reduz a uma técnica, mas constitui um exercício de compreensão que articula o que está dito ao contexto mais amplo de sua produção.

Cumpre destacar que este estudo não se propõe a realizar pesquisa de campo ou análise de fontes orais primárias, razão pela qual a memória oral é tratada como categoria analítica e princípio epistemológico, e não como dado empírico a ser coletado em entrevistas ou narrativas de vida. Essa delimitação metodológica, longe de constituir

uma fragilidade, reforça o caráter propositivo do ensaio, ao demonstrar a potência da articulação teórica para a descolonização do pensamento, em consonância com o que Grosfoguel (2016) denomina de descolonização epistêmica, isto é, um movimento que não se restringe à inclusão de novos conteúdos, mas à transformação dos próprios lugares de enunciação e dos critérios de legitimação do conhecimento.

## Colonialidade do Saber e Epistemicídio: a deslegitimação dos saberes de mulheres negras

O conceito de colonialidade do saber, formulado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1930-2018), designa o processo pelo qual a epistemologia europeia se instituiu como único paradigma válido de produção de conhecimento, subalternizando, silenciando e desqualificando todas as demais formas de saber – especialmente aquelas produzidas por povos colonizados, africanos e indígenas. Para Quijano (2005, p. 118):

> A constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus.

Historicamente, a emergência da perspectiva eurocêntrica do conhecimento significou uma nova maneira de legitimar ideias e práticas já antigas de relações hierárquicas entre dominantes e dominados. O que há de inovador, nesse processo, não é a invenção da dominação, mas sua reinscrição sob um novo fundamento – a ideia de raça[1] – que, por seu pretenso caráter natural e biológico, passou a operar como o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal. Para Quijano (2005), a ideia de raça emerge no contexto da constituição da Europa como nova identidade após a "descoberta" da América, operando como um dispositivo central de naturalização das relações coloniais de dominação. Ao classificar os povos colonizados como racialmente

[1] A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Aníbal Quijano (2005) explica que sua origem talvez tenha se originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que, desde muito cedo, foi construída uma estrutura que, biologicamente, diferencia esses grupos.

inferiores, esse dispositivo não apenas hierarquizou corpos e territórios, mas também instituiu uma epistemologia fundada na suposta superioridade cognitiva do europeu.

Nesse sentido, a raça não é um mero epifenômeno da colonização, mas sua própria condição de possibilidade: é por meio dela que a diferença colonial se transforma em desigualdade ontológica, legitimando a expropriação do saber dos povos subjugados.

Ao dialogar com essa formulação, o filósofo camaronense Achille Mbembe (2018, p. 71) afirma que "[...] a raça é, antes de tudo, uma ficção útil, uma construção teórica e política que permitiu tornar operacional o princípio de uma hierarquia global dos seres humanos". Para o autor, a potência da ficção racial reside precisamente na sua capacidade de produzir efeitos reais e duradouros – dentre os quais, enfatiza-se a desqualificação sistemática dos saberes produzidos fora do circuito europeu. Enquanto Quijano (2005) enfatiza gênese histórica de raça no contexto colonial ibérico, Mbembe (2018) avança ao demonstrar como essa ficção se reinventa continuamente, da escravização ao neoliberalismo contemporâneo, mantendo sua função estruturante de separar a humanidade entre aqueles que podem produzir conhecimento legítimo e aqueles que, por seu suposto déficit ontológico, estão destinados a ser apenas objetos do conhecimento.

Mignolo (2003) aprofunda essa análise ao formular a noção de diferença colonial como espaço onde os saberes subalternizados são produzidos, mas sistematicamente ignorados pela epistemologia hegemônica. Para o autor:

> A colonialidade do saber é a face oculta da modernidade. Enquanto a modernidade celebra suas conquistas – a ciência, a razão, a filosofia, o progresso – a colonialidade revela o outro lado dessa narrativa: a exploração, a dominação, o silenciamento e a destruição de conhecimentos que não se encaixam no paradigma europeu. A diferença colonial é precisamente o lugar onde esses saberes silenciados continuam existindo, resistindo e, eventualmente, emergindo como possibilidade de um mundo mais justo e plural (Mignolo, 2003, p. 45).

É precisamente nesse ponto que a contribuição de Carneiro (2005) se revela fundamental para a compreensão do impacto desse dispositivo sobre as populações negras – e, em especial, sobre as mulheres negras. Em sua tese de doutoramento, a

pesquisadora cunha o conceito de epistemicídio para nomear o processo de destruição sistemática dos saberes produzidos por esses sujeitos. Para Carneiro:

> O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (Carneiro, 2005, p. 321).

A história das mulheres negras, no Brasil, é testemunho desse epistemicídio. Os arquivos coloniais e imperiais não registraram suas existências porque elas não eram, para a epistemologia hegemônica, existências dignas de registro. No entanto, como adverte Santos (2023, n.p.):

> Fogo! ...Queimaram Palmares, Nasceu Canudos. Fogo! ...Queimaram Canudos, Nasceu Caldeirões. Fogo! ...Queimaram Caldeirões, Nasceu Pau de Colher. Fogo! ...Queimaram Pau de Colher... E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem queimando. Porque mesmo que queimem a escrita, Não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, Não queimarão os significados. Mesmo queimando o nosso povo, Não queimarão a ancestralidade.

No contexto brasileiro, Gonzalez (1984) já apontava para essa deslegitimação ao analisar a figura da "mãe-preta" como síntese das ambiguidades da formação cultural nacional. Para a autora (1984, p. 235), a mulher negra é simultaneamente a "guardiã dos saberes africanos" e aquela cujos conhecimentos foram sistematicamente desqualificados pela ideologia do branqueamento. A autora revela que os saberes transmitidos pelas mulheres negras – sobre o corpo, o parto, as ervas, a culinária e a organização comunitária – foram reduzidos pela epistemologia hegemônica à condição de práticas "instintivas" ou "folclóricas", quando, na verdade, constituem sistemas complexos de conhecimento que garantiram a sobrevivência material e simbólica das populações negras ao longo de séculos de violência colonial.

Essa deslegitimação, entretanto, não se impõe apenas por meio da exclusão externa, mas também pela internalização, por parte das próprias mulheres negras, da inferioridade de seus modos de conhecer. A intelectual afro-colombiana Betty Ruth Lozano (2018) denomina esse fenômeno como racismo epistêmico, argumentando que ele produz um profundo adoecimento existencial ao fazer com que mulheres negras duvidem da potência de suas próprias palavras e de suas formas de interpretar o mundo. Trata-se, nas palavras da autora, de um "[...] processo de colonização das mentes que opera tão profundamente que as próprias subjetividades colonizadas passam a reproduzir a lógica que as inferioriza, tornando-se agentes de sua própria desqualificação epistêmica" (Lozano, 2018, p. 12, tradução nossa).

O que esses aportes convergentes evidenciam é que a colonialidade do saber não se sustenta apenas pela imposição externa de um cânone, mas pela constante produção de subjetividades que naturalizam sua própria exclusão.

Mulheres negras foram colocadas historicamente no lugar da não autoridade epistêmica; foram sistematicamente deslegitimadas em seus modos de conhecer e de transmitir conhecimento. Todavia, como aponta Gonzalez (2018), chegou um momento da história em que a sociedade toma conhecimento da importância do dia 20 de novembro, devido à morte de Zumbi dos Palmares. Nas palavras da autora:

> De repente, o grande público toma conhecimento da importância do 20 de novembro para nós, negros deste país. Justamente porque a morte de Zumbi se transfigura no ato que, por excelência, aponta para a vida. Ao morrer, Zumbi continuou vivo, permanecendo na consciência de seu povo e também na dos opressores desse povo. [...] E não há dúvida de que Palmares foi a primeira tentativa de criação dessa sociedade igualitária, onde existiu uma efetiva democracia racial. Por aí se pode compreender por que os movimentos negros do período pós-abolição tiveram nela e em Zumbi a garantia histórica e simbólica de suas reivindicações. E não foi por outra razão que, em 1978, em memorável assembleia realizada em Salvador, o Movimento Negro Unificado estabeleceu o 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra (Gonzalez, 2018, p. 178-179).

Essa reflexão de Lélia Gonzalez (2018) sobre Zumbi e Palmares é reveladora não apenas da centralidade da figura do herói quilombola na construção da consciência negra brasileira, mas também daquilo que ela própria denuncia como um apagamento sistemático: se Zumbi se tornou um símbolo da resistência negra, o que dizer das mulheres que também lideraram, ensinaram, protegeram e aquilombaram? Onde estão as Dandaras, Luísa Mahin, Marias Congas nas narrativas hegemônicas da história oficial?

A resposta a essa pergunta se remete ao epistemicídio, pois os arquivos coloniais e imperiais não registraram a existência de mulheres negras, como Maria Conga – que liderou um quilombo em Magé (RJ) no século XIX, acolhendo e protegendo negros e negras fugidos da escravidão –, porém isso não significa que elas não tenham existido ou que não tenham produzido conhecimento. Significa que o Estado colonial não as reconhecia como dignas de registro. Seu apagamento documental é parte constitutiva do projeto de colonialidade do saber, que elegeu a escrita como único suporte legítimo de memória e condenou a oralidade ao estatuto de 'não-conhecimento'.

No entanto, Santos (2023) enfatiza: mesmo que se queime a escrita, não se queima a oralidade. E é precisamente pela oralidade – essa tecnologia ancestral de transmissão de conhecimento – que a memória de mulheres negras escravizadas e quilombolas, como Maria Conga, foi preservada. As narrativas de seus descendentes, transmitidas por gerações de mulheres negras no território quilombola, hodiernamente, constituem um arquivo decolonial que desafia o epistemicídio operado pela historiografia oficial. Martins (2021, p. 35) argumenta que "[...] a oralitura não é mera repetição do passado, mas sua recriação performática no presente. É uma tecnologia de memória que atualiza a ancestralidade a cada ato de fala, a cada gesto, a cada canto".

Nesse sentido, compreender a colonialidade do saber e o epistemicídio como processos que atingiram, de forma particularmente violenta, as mulheres negras escravizadas e suas descendentes é condição fundamental para, na sequência deste texto, analisarmos como essas mesmas mulheres – à margem da epistemologia hegemônica – construíram e mantiveram práticas educativas próprias, gestaram princípios educativos femininos e, por meio da oralidade, da memória e da organização comunitária, desenvolveram um processo formativo de origem feminina que desafia, até hoje, a ordem colonial. É para essa dimensão da resistência e da produção de conhecimento que nos voltamos a seguir.

## Saberes ancestrais e práticas educativas femininas: a pedagogia da resistência

Diante do cenário de epistemicídio e colonialidade do saber delineado na seção anterior, as mulheres negras escravizadas e suas descendentes não apenas sobreviveram, mas também construíram, no cotidiano das senzalas, dos quilombos e dos territórios periféricos, um repertório de práticas educativas que subverteu a lógica colonial. Essas práticas, forjadas na intersecção entre raça, gênero e classe, configuram o que se pode denominar de uma pedagogia da resistência – um processo formativo que, sem usar aparatos formais da escola, garantiu a transmissão de saberes indispensáveis à preservação da vida da memória e da dignidade negra.

De acordo com Machado (2023, p. 5), há a existência de uma "pedagogia ancestral" operada por mulheres negras, denominada de "as antigas que dizem". Segundo a autora, essa pedagogia não se realiza nos Espaços institucionais hegemônicos, mas no interior das relações cotidianas:

> [...] é no gesto de passar a mão no cabelo da criança, no ensinamento sobre as folhas que curam, na transmissão das rezas e das histórias contadas ao pé do fogão que se edifica um saber que a universidade não reconhece, mas que sustenta corpos e almas por gerações (Machado, 2023, p. 7).

Essa pedagogia opera por meio daquilo que Hampaté Bâ (2010) denominou de tradição viva, em que a Palavra Falada não se perde no tempo, mas se atualiza a cada novo ato de fala, constituindo-se como arquivo dinâmico de um povo – um arquivo que preserva trajetórias de mulheres que, de outra forma, teriam sido apagadas.

A dimensão formativa dessas práticas ganha contornos ainda mais preciosos quando analisamos à luz do conceito de escrevivência formulado por Evaristo (2020). Embora a autora cunho o termo para se referir à escrita literária de autoria Negra, suas bases epistemológicas iluminam, também, as práticas educativas e as narrativas de memória das mulheres negras ancestrais. Trata-se de uma epistemologia que rompe com a separação moderna entre sujeito cognoscente e objeto conhecido, fazendo do corpo, da memória e da trajetória vivida a própria fonte do saber.

É central para compreensão do que Oliveira (2007) nomeia como filosofia da ancestralidade. Para o autor, ancestralidade não se reduz a uma referência ao passado, mas constitui uma matriz ética-epistemológica que orienta a relação com o mundo, o tempo e a comunidade. Nas práticas educativas de mulheres negras quilombolas, essa filosofia se expressa na centralidade dos mais velhos – especialmente das mulheres idosas – como guardiãs da memória coletiva e das trajetórias comunitárias.

> A ancestralidade é um princípio fundante que não se limita ao culto dos antepassados, mas se constitui como uma cosmovisão que orienta a relação com o mundo, com o tempo e com a comunidade. Ela é a base sobre a qual se constroem as identidades e os saberes das populações afro-diaspóricas, articulando passado, presente e futuro em uma temporalidade espiralar que desafia a linearidade do pensamento ocidental (Oliveira, 2007, p. 43).

A economia política dos quilombos também desempenhava a função pedagógica fundamental. Como analisa Moura (2020, p. 54), os quilombos não se organizavam sob a lógica da monocultura escravista, mas, sim, por meio de uma "[...] economia policultora, ao mesmo tempo distributiva e comunitária, capaz de satisfazer as necessidades de todos os seus membros". Essa organização econômica ensinava às crianças e jovens, na prática cotidiana, os princípios da cooperação, da partilha, da autonomia e da relação respeitosa com a terra – uma educação para a vida em liberdade, radicalmente oposta à educação para a submissão que a escravização impunha. Segundo o autor:

> Aproveitavam-se desses recursos naturais regionais, e os exploravam ou industrializavam, dando-lhes, porém, uma destinação diferente no setor da distribuição. Em vez de se centrarem na monocultura que caracterizava a agricultura escravista, que também monopolizava a produção na mão dos senhores, os quilombos praticavam uma economia policultora, ao mesmo tempo distributiva e comunitária, capaz de satisfazer as necessidades de todos os seus membros (Moura, 2020, p. 54).

Essa compreensão ampliada do que significa educar encontra eco nas palavras de Dealdina (2020, p. 37-38), ao descrever as mulheres quilombolas como "[...] mantenedoras do legado cultural, da preservação das danças, das rezas, das ladainhas dos contos, do manuseio do capim dourado, dos acentos religiosos, do modo de fazer a farinha, o beiju, os doces típicos dos quilombos". Tal multiplicidade de saberes – que articula conhecimento técnico, espiritual, corporal, terapêutico e político – revela a complexidade do que se pode definir como intelectualidade quilombola feminina.

A dimensão política dessa pedagogia não pode ser subestimada. Ao educar as novas gerações para o respeito à terra, para a solidariedade comunitária e para a resistência contra as formas contemporâneas de expropriação e violência, as mulheres negras quilombolas reinventam, continuamente, o projeto aquilombado, atualizando memórias de lutas e resistências.

Nesse sentido, as práticas educativas de mulheres negras, sejam elas escravizadas, quilombolas, sejam periféricas, configuram o que Oliveira e Lucini (2020) denominam de educação decolonial. Trata-se de uma educação que não se limita a crítica da colonialidade, mas que opera desde outros fundamentos: a oralidade como tecnologia de memória, o corpo como suporte de saber, a terra como território pedagógico e a ancestralidade como horizonte ético. Segundo as autoras:

> A decolonialidade como conceito constitui-se pela existência da colonialidade, e ambas estão ocultadas pela modernidade, que exerce um poder ilusório dentro de um sistema-mundo moderno capitalista. Assim, a decolonialidade atua como luta e resistência contra as colonialidades impostas aos grupos subalternos e contra o padrão de poder, e a sua teorização se dá a partir da construção alternativa à modernidade eurocêntrica, tanto no seu projeto de civilização quanto em suas propostas epistêmicas (Oliveira; Lucini, 2020, p. 107).

Ao colocar esses fundamentos no centro do processo formativo, essas mulheres produziram, à margem da escola e contra o epistemicídio, um dos mais potentes arquivos decoloniais da história brasileira – arquivos que preservam memórias e trajetórias de mulheres que foram silenciadas ou marginalizadas nos registros oficiais.

As práticas educativas ancestrais protagonizadas por mulheres negras quilombolas – ancoradas na oralidade, no corpo, na terra e na ancestralidade – não

apenas garantiram a transmissão de saberes ao longo de gerações, mas também instituíram um projeto pedagógico decolonial que antecede e desafia a teorização acadêmica. Tais práticas, no entanto, não podem ser compreendidas em sua integralidade sem o aporte teórico do feminismo negro interseccional, que oferece as ferramentas analíticas necessárias para nomear e combater as estruturas entrelaçadas de opressão que, historicamente, silenciaram e deslegitimaram os saberes de mulheres negras.

É precisamente na articulação entre as pedagogias ancestrais praticadas nos quilombos e as formulações teóricas do feminismo negro interseccional que se revela a potência epistêmica da memória como arquivo decolonial. Assim, na seção seguinte, aprofunda-se a discussão sobre como autoras do feminismo negro – ao mobilizarem conceitos, como interseccionalidade, colonialidade de gênero e escrevivência – oferecem subsídios fundamentais para a valorização das epistemologias outras produzidas por mulher negras ao longo da história.

**Feminismo negro interseccional e a valorização de epistemologias outras**

O feminismo negro interseccional oferece ferramentas teóricas fundamentais para compreender a experiência das mulheres negras em sua complexidade, considerando o cruzamento das opressões de raça, gênero e classe. Mais do que uma lente analítica, trata-se de um projeto epistemológico que emerge das próprias lutas e saberes de mulheres negras, desafiando tanto o feminismo hegemônico – que universalizava a experiência da mulher branca de classe média – quanto os movimentos negros majoritariamente masculinos, que frequentemente subalternizavam as questões específicas das mulheres. É precisamente nesse entre-lugar de resistência dupla que se forja uma perspectiva teórica capaz de nomear e combater as estruturas entrelaçadas de opressão que constituem a experiência das mulheres negras. Davis (2016) explica situações em que sufragistas estadunidenses se colocam contra o direito ao voto de homens negros, com argumentos voltados somente à questão de gênero, sem considerar, por exemplo, as condições de raça impostas às pessoas negras.

Nesse ínterim, autoras feministas negras passaram a questionar o próprio feminismo sobre ao que se refere às questões de raça, visto que "[...] as feministas universalizaram as suas experiências e reduziram estas experiências às necessidades de um grupo de mulheres brancas de classe média" (Leal, 2021, p. 23). Ainda de acordo com a autora:

> Sojourner Truth, no seu célebre discurso "Não sou uma mulher?", proferido em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio, já apontava para estas questões quando interrogava, em primeira pessoa, se a mulher negra não é mulher. Isto porque, enquanto força de trabalho, as mulheres negras sempre foram vistas como tão resistentes quanto qualquer homem. Num dos trechos de seu discurso, Truth afirma: "[...] eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! Não sou uma mulher? [...]" (Leal, 2021, p. 23).

A análise que se tem a partir desse excerto é que Truth foi pioneira em apontar isto: as mulheres negras nunca foram vistas como frágeis, como quem requer algum tipo de cuidado. Ao contrário: suas imagens sempre estiveram e foram associadas à disponibilidade para trabalhar, cuidar e servir, inclusive sexualmente. Esses pontos não eram contemplados nas discussões feministas, pois, enquanto muitas mulheres brancas feministas estavam lutando, militando, reivindicando direitos, as mulheres negras estavam nas casas trabalhando, servindo e até zelando pelas maternidades dessas feministas.

Feministas negras, como Grada Kilomba (2019) e Djamila Ribeiro (2018), explicam que, embora as mulheres brancas sofram opressões pela questão do gênero, as mulheres negras sofrem pelo gênero e pela raça. Nessa perspectiva, Kilomba argumenta que:

> As mulheres brancas têm um status oscilante, como o eu e como a "Outra" dos homens brancos porque elas são brancas, mas não homens. Os homens negros servem como oponentes para os homens brancos, bem como competidores em potencial por mulheres brancas, porque são homens, mas não são brancos. As mulheres negras, no entanto, não são brancas nem homens e servem, assim, como a "Outra" da alteridade (Kilomba, 2019, p. 191).

Essa posição de dupla alteridade – ser a "outra" tanto em relação ao feminismo branco quanto em relação ao movimento negro masculino – produz um lugar epistêmico específico, do qual emergem formas de conhecimento que não são capturáveis pelas análises que operam com categorias isoladas. É desse lugar que o feminismo negro interseccional constrói sua crítica e, simultaneamente, afirma a potência de outros modos de conhecer.

A formalização do conceito de interseccionalidade por Crenshaw (2002) veio nomear esse fenômeno que intelectuais negras já vinham teorizando há mais de um século. Para a autora, a interseccionalidade designa a sobreposição de sistemas estruturais (raça, gênero, classe) que produzem formas específicas e singulares de vulnerabilidade e marginalização – que não podem ser capturadas quando se analisam essas categorias separadamente. A metáfora utilizada por Crenshaw (2002) é a de uma encruzilhada: assim como um acidente pode ocorrer em uma interseção de múltiplas vias, as opressões não agem de modo isolado, mas se cruzam e se potencializam mutuamente, produzindo experiências singulares que não se reduzem à soma das partes. bell hooks (2019) complementa essa reflexão ao afirmar:

> Para as mulheres negras, a opressão não é vivenciada de forma fragmentada, como se pudéssemos separar o racismo do sexismo ou a exploração de classe da violência patriarcal. Nossa experiência é simultânea e integrada; é nessa totalidade que precisamos compreender nossa condição e forjar nossas resistências (hooks, 2019, p. 25).

A compreensão da opressão como experiência simultânea e integrada, tal como formulada por bell hooks (2019), é central para o pensamento feminista negro interseccional. Essa perspectiva não apenas denuncia a fragmentação imposta pelas análises que separam raça, gênero e classe, mas também aponta para a necessidade de uma práxis política que reconheça a totalidade das experiências de mulheres negras. Ribeiro (2018) corrobora essa visão ao postular:

> O feminismo negro parte do princípio de que as opressões de gênero, raça e classe são indissociáveis. Não se trata de hierarquizar qual opressão é mais importante, mas de compreender como elas atuam de maneira simultânea na vida das mulheres negras, produzindo experiências singulares que não podem ser apreendidas por análises que as tratam de forma isolada (Ribeiro, 2018, p. 27).

Gonzalez (1984) foi uma das principais formuladoras dessa perspectiva, ainda que o termo "interseccionalidade" não circulasse no país, à época. A autora demonstra como a ideologia do branqueamento operava simultaneamente como mecanismo de dominação racial e de subordinação de gênero, produzindo, para as mulheres negras, um lugar específico de exploração e silenciamento (Gonzalez, 1984, p. 235).

Essa deslegitimação, no entanto, não se impõe apenas pela exclusão externa, mas também pela internalização, por parte das próprias mulheres negras, da inferioridade de seus modos de conhecer. Carneiro (2005) cunhou o conceito de epistemicídio para nomear esse processo de destruição sistemática dos saberes produzidos por populações negras. Sobre isso:

> O racismo estrutural opera também no campo do conhecimento, deslegitimando saberes produzidos por pessoas negras e impondo uma hierarquia em que o conhecimento europeu é visto como universal e superior. Esse processo, que Sueli Carneiro chamou de epistemicídio, é uma das faces mais perversas da colonialidade do saber (Ribeiro, 2019, p. 34).

Collins (2000) avança nessa direção ao formular o conceito de *black feminist thought* como um pensamento produzido por mulheres negras em contextos de opressão, de modo a operar, concomitantemente, como uma crítica ao poder hegemônico e como afirmação de saberes subalternizados. Para a autora, o pensamento feminista negro não se restringe ao âmbito acadêmico, mas se produz nos espaços mais diversos – nas comunidades religiosas, nos movimentos sociais, nas redes de cuidado e solidariedade entre mulheres. Trata-se, em suas palavras, de um "[...] pensamento que emerge das experiências concretas de mulheres negras e que, ao ser sistematizado, oferece ferramentas para a transformação social" (Collins, 2025, p. 32).

No âmbito latino-americano, a contribuição de Lugones (2008) é fundamental para compreender as especificidades da interseccionalidade no contexto do colonialismo ibérico. Lugones formula o conceito de colonialidade de gênero para nomear o processo pelo qual a modernidade colonial impôs não apenas hierarquias raciais, mas também um sistema de gênero binário e hierárquico que desconhecia as formas não-europeias de organização social, política e espiritual. Para Lugones (2008, p. 92):

> [...] a colonialidade do gênero é um processo que destrói formas de organização coletiva, de parentesco, de relação com a terra e de espiritualidade que existiam entre os povos colonizados, impondo uma organização de gênero que serve aos propósitos do capitalismo global.

A articulação entre o feminismo negro interseccional e a valorização das epistemologias outras produzidas por mulheres negras revela, ainda, um movimento de reexistência que opera em duas frentes simultâneas: de um lado, há o trabalho de recuperação – a busca por trazer à luz os saberes que foram sistematicamente apagados pelos arquivos coloniais, reconstituindo as genealogias intelectuais de mulheres negras cujas contribuições foram silenciadas; de outro, há o trabalho de legitimação – a afirmação de que os modos de conhecer produzidos por mulheres negras, inclusive aqueles que não se encaixam nos padrões acadêmicos hegemônicos, são formas legítimas e potentes de produção de conhecimento. Essa dupla dimensão encontra eco nas palavras de Dealdina (2020, p. 52):

> As avós são as bibliotecas vivas da comunidade; é delas que se recebe o ensinamento sobre o manejo da terra, sobre os segredos das plantas, sobre a criação dos filhos e sobre a organização política do território. Esses saberes, transmitidos de geração em geração pela oralidade, constituem um patrimônio imaterial que resiste ao epistemicídio e à colonialidade do saber.

Nesse mesmo contexto, Evaristo (2020) nos oferece, por meio do conceito de escrevivência, uma chave interpretativa fundamental para compreender a relação entre experiência, memória e conhecimento nas produções de mulheres negras. A escrevivência, para a autora, não é o relato desapaixonado de uma experiência em sua dimensão de escrita da vida – um ato de inscrever no mundo as marcas de uma existência que, por séculos, foi relegada ao não-dito, ao não-registrado, ao não-conhecido. Ao propor a escrevivência como gesto teórico e literário, a autora nos convoca a reconhecer que "a escrita de nós" é, antes de tudo, um ato de resistência epistêmica. Nas palavras dela: "[...] é tomar a palavra onde a palavra nos foi negada; é fazer do corpo, da memória e da ancestralidade lugares de autoridade intelectual" (Evaristo, 2020, p. 29).

Essa reflexão se desdobra, também, para o campo das práticas educativas. Se o epistemicídio operou pela negação sistemática do acesso das mulheres negras à educação formal, a escrevivência – e, de modo mais amplo, as epistemologias outras do feminismo negro – aponta para a existência de outras pedagogias, outros modos de ensinar e aprender que não se restringem aos muros da escola. Como argumenta bell hooks (2019, p. 55):

> A pedagogia engajada que proponho não pode ser separada da vida concreta dos estudantes. Para as mulheres negras, especialmente, aprender significa também aprender a se reconhecer como sujeitos de conhecimento em um mundo que sistematicamente nos ensinou o contrário. A sala de aula pode ser um espaço de libertação, mas para isso é preciso que ela acolha nossas experiências como fonte legítima de saber.

Nessa mesma perspectiva de análise, Dealdina (2020) destaca a potência das praticas educativas desenvolvidas por mulheres quilombolas, quando ressalta que o papel vai além de preservar os saberes ancestrais, mas são as mulheres que reinventam continuamente, adaptando às necessidades do presente sem perder a conexão com a história e com o território.

O feminismo negro interseccional, ao valorizar essas epistemologias outras, não somente amplia o repertório teórico disponível para a análise social, mas também opera uma crítica radical aos próprios critérios de legitimidade que estruturam o campo acadêmico. Ribeiro (2019, p. 53) adverte que:

> Informar-se sobre racismo, ler mais autores negros, reconhecer os privilégios de ter nascido branco, apoiar ações que promovam a igualdade racial nos distintos âmbitos da sociedade são atitudes fundamentais para reverter o quadro de desigualdade. A produção intelectual negra precisa ser conhecida, divulgada e legitimada.

Assim, o feminismo negro interseccional não se reduz a uma teoria sobre a opressão; ele é, antes de tudo, uma práxis de libertação. Ele nos ensina que as experiências das mulheres negras não são apenas objeto de análise, mas também lugar de onde se fala, de onde se teoriza e de onde se constroem alternativas ao projeto colonial. Como sintetiza Gonzalez (1984, p. 240): "[...] a mulher negra não é apenas a que sofre, mas a que resiste, a que ensina e a que transforma".

Por isso Ribeiro (2019) explica que não se trata de sentir culpa por ser branco(a) ou por ocupar um lugar privilegiado na sociedade. A questão é fazer-se responsável, pois, assim, será impulsionado o desejo de agir cotidianamente, a fim de romper com as estruturas racistas existentes.

É precisamente nessa chave que a memória de mulheres negras se revela como arquivo decolonial: não porque se encaixe nos critérios de validação da epistemologia hegemônica, mas porque opera segundo outras lógicas, outros suportes, outras temporalidades. Ao reconhecer a potência desses arquivos, o feminismo negro interseccional nos convoca a uma humildade epistemológica: a disposição de aprender com saberes que não foram produzidos nos espaços que, tradicionalmente, consagram o conhecimento, mas que sustentaram vidas, comunidades e resistências por séculos.

## Considerações Finais

O percurso trilhado neste artigo evidenciou que a memória de mulheres negras constitui um arquivo decolonial que desafia as estruturas de silenciamento impostas pela colonialidade do saber. Ao longo do texto, buscou-se demonstrar que o epistemicídio, conceito formulado por Carneiro (2005), não se limitou à destruição de corpos, mas atingiu, profundamente, a produção e a legitimação dos saberes de mulheres negras, relegando suas formas de conhecer ao estatuto do não-conhecimento e suas trajetórias ao apagamento documental.

A resistência a esse processo não se deu apenas na dimensão da sobrevivência material, mas na produção continuada de práticas educativas, saberes ancestrais e modos de transmissão que operaram como verdadeiros arquivos vivos. Esses arquivos, sustentados pela oralidade, pelo corpo e pela ancestralidade, preservaram memórias que a historiografia oficial inscreveu no apagamento, como a de Maria Conga, de Luísa Mahin e de tantas outras mulheres cujos nomes não constam nos registros coloniais, mas permanecem vivos na palavra das que vieram depois.

O feminismo negro interseccional, ao valorizar essas epistemologias, oferece ferramentas fundamentais para a compreensão da experiência das mulheres negras em sua complexidade. Autoras, como Lélia Gonzalez, bell hooks, Djamila Ribeiro, Patrícia Hill Collins e Selma Dealdina, ensinam-nos que a opressão não é vivenciada de forma fragmentada, mas simultânea e integrada – e, dessa totalidade, emergem formas de conhecimento que não são capturáveis pelas análises que operam com categorias isoladas.

Pensar na memória de mulheres negras como arquivo decolonial é, também, assumir um compromisso com a justiça cognitiva. É reconhecer que a descolonização do saber não se completa com a inclusão de novos conteúdos nos currículos, por mais importantes que esses gestos sejam. A descolonização exige, como nos ensina Grosfoguel (2016), uma transformação mais profunda: a desarticulação dos lugares de enunciação que continuam a hierarquizar saberes e a naturalizar a subalternidade epistêmica de determinados sujeitos.

Nessa direção, a memória das mulheres negras não é apenas objeto de estudo, mas também método, postura ética e prática de pesquisa. Escutar essas memórias, de maneira a torná-las como fontes legítimas de conhecimento e reconhecer seus modos próprios de transmissão, é, em si mesmo, um exercício decolonial. É, nas palavras de Leda Martins (2021, p. 42), "[...] aprender a ler gestos, os silêncios, as entrelinhas de uma história que nunca coube nos arquivos coloniais". É, enfim, assumir que existem outros modos de arquivar, outros modos de lembrar e outros modos de ensinar – e são exatamente esses modos, forjados na resistência, que nos oferecem as pistas para a construção de um pensamento verdadeiramente outro.

**Referências**

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade.* São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

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

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005 Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro*: *conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2025.

CRENSHAW, Kimberlé. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

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

DEALDINA, Selma (Org.). *Mulheres quilombolas*: *territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020.

EVARISTO, Conceição. *Escrevivência*: *a escrita de nós*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Revista Ciências Sociais Hoje (ANPOCS), São Paulo, p. 223-244, 1984.

GROSFOGUEL, Ramón. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). História geral da África I: metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

HOOKS, bell. *Erguer a voz*: *pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: *episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEAL, Tatiane Cristina. *Feminismo Negro Brasileiro*: *um estudo do pensamento de Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro*. São Paulo: Editora Dialética, 2021.

LUGONES, María. *Colonialidade e gênero*. Tabula Rasa, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008.

MACHADO, Joana Carmen do Nascimento. *As antigas que dizem: pedagogia ancestral de mulheres negras quilombolas*. Afros & Amazônicos, Belém, v. 1, n. 5, p. 1-18, 2023.

MARTINS, Leda Maria. *Performances da oralitura*: *corpo, memória e ancestralidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

MARTINS, Gilberto de Andrade; THEÓPHILO, Carlos Renato. *Metodologia da investigação científica para ciências sociais aplicadas*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2016.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra.* São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEDEIROS, João Bosco. *Ensaio acadêmico*: *construção e estilo*. São Paulo: Atlas, 2019.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais*: *colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento*: *pesquisa qualitativa em saúde*. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo.* 5. ed. Teresina: EdUESPI, 2020.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade*: *corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora CRV, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo David de; LUCINI, Marizete. *Decolonialidade como conceito e práxis: caminhos para uma educação outra.* Revista Interinstitucional Artes de Educar, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 102-120, 2020.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

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

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

# Mulher moçambicana entre a tradição e a modernidade: o espólio patriarcal e a luta pelo empoderamento numa história de poligamia em Paulina Chiziane

*Mozambican woman between tradition and modernity: the patriarchal legacy and the struggle for empowerment in a story of polygamy by Paulina Chiziane*

**Lísia de Lurdes Zamba**
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil
Ouro Preto, MG
lisiadelurdeszamba@gmail.com
https://orcid.org/0009-0006-1675-5979

**Tonito Francisco**
Universidade Federal de São Carlos, Brasil
São Carlos, SP
tonitofrancisco@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-9293-5121

*Recebido em: 1 de abril de 2026*
*Aceito em: 28 de julho de 2026*

**Resumo:**

A interculturalidade ubuntu, profundamente enraizada nas comunidades africanas, constitui um dos pilares da moçambicanidade ao articular pertencimento coletivo, solidariedade e memória histórica compartilhada. O artigo analisa a representação da condição feminina moçambicana na obra Niketche: Uma História de Poligamia, de Paulina Chiziane, compreendendo a literatura como um espaço de elaboração simbólica que dialoga com a realidade social sem se reduzir a um simples reflexo dela. A partir de uma abordagem interdisciplinar que integra literatura, antropologia, filosofia africana, sociologia e estudos de gênero, examina-se como a narrativa problematiza criticamente categorias como tradição, modernidade, patriarcado e poligamia, entendidas como construções discursivas. Destaca-se a distinção entre a poligamia enquanto instituição social e sua representação literária, frequentemente associada a relações desiguais de poder. Metodologicamente, utiliza-se a Análise Crítica do Discurso, evidenciando a literatura como produtora de sentidos. Conclui-se que Niketche é um espaço privilegiado de reflexão sobre gênero, cultura e poder em Moçambique.

**Palavras-chave:** Literatura Moçambicana. Representação Feminina. Interdisciplinaridade. Poligamia. Análise do Discurso.

**Abstract:**

Ubuntu interculturality, deeply rooted in African communities, constitutes one of the pillars of Mozambican identity by articulating collective belonging, solidarity, and shared historical memory. This article analyzes the representation of the Mozambican female condition in the work Niketche: Uma História de Poligamia by Paulina Chiziane, understanding literature as a space of symbolic elaboration that engages with social reality without being reduced to a mere reflection of it. From an interdisciplinary approach that integrates literature, anthropology, African philosophy, sociology, and gender studies, the study examines how the narrative critically problematizes categories such as tradition, modernity, patriarchy, and polygamy, understood as discursive constructions. It highlights the distinction between polygamy as a social institution and its literary representation, often associated with unequal power relations. Methodologically, Critical Discourse Analysis is employed, emphasizing literature as a producer of meaning. The article concludes that Niketche is a privileged space for reflection on gender, culture, and power in Mozambique.

**Keywords**: Mozambican Literature. Female Representation. Interdisciplinarity. Polygamy. Critical Discourse Analysis.

## Introdução

Em África, o feminismo assumiu formas distintas, adaptadas às realidades culturais, sociais e políticas do continente. Segundo Nnaemeka (1998), o feminismo africano, também denominado "negro-feminismo", caracteriza-se por uma abordagem inclusiva e integradora que busca harmonizar as lutas de gênero com as lutas anticoloniais e antirracistas. Autoras como Steady (1981) e Mama (2001), escritora e ativista nigeriana-britânica, destacam que as mulheres africanas enfrentam uma "tripla opressão", composta pelo colonialismo, patriarcado e neocolonialismo, e que suas lutas são multifacetadas, estando profundamente enraizadas em suas culturas e comunidades.

> Embora as mulheres africanas tenham, de facto preocupações legitimas em relação aos homens africanos, essas preocupações devem ser abordadas dentro do contexto da cultura Africana. Os problemas não devem ser resolvidos usando uma estrutura estranha, ou seja, o feminismo, mas devem ser resolvidos a partir de uma construção teórica endêmica, o Mulherismo Africana (HUDSON-WEEMS, 2020, p.47).

O presente trabalho aborda a condição da mulher moçambicana sob múltiplas influências históricas, culturais e sociais, destacando uma trajetória marcada por opressão e resistência. Desde o período colonial, as mulheres enfrentam desigualdade de gênero, marginalização econômica e política e exclusão simbólica, sustentadas por estruturas patriarcais fortalecidas por tradições e religiões. No entanto, essas mulheres também protagonizam formas de contestação e reconfiguração de suas identidades.

É amplamente reconhecido que a história africana foi, durante muitos anos, negada, silenciada e distorcida. Negou-se também a participação da mulher em diversos debates sociais e na construção da cultura, da identidade e da tradição, especialmente durante os períodos do colonialismo europeu e da escravidão transatlântica. Antes do colonialismo, os sistemas tradicionais constituíam o ethos das sociedades africanas e apresentavam maior equilíbrio em termos de gênero. Contudo, essas sociedades foram reconfiguradas por estruturas coloniais intensamente patriarcais. A mulher africana foi brutalmente e duplamente marginalizada, tanto pela cultura colonizadora quanto pela

tradição moldada à imagem do colonizador. Era vista como instrumento de silêncio, sem direito à palavra ou à voz na sociedade.

Historicamente, a participação das mulheres africanas foi atravessada por processos de silenciamento e marginalização que limitaram o seu reconhecimento em diferentes espaços sociais. No contexto moçambicano, essas desigualdades manifestam-se nas relações entre mulheres, trabalho e participação política (SHELDON, 2002). Ao mesmo tempo, a necessidade de reconhecimento, autonomeação e autodefinição das mulheres africanas pode ser compreendida à luz do Mulherismo Africana, que reivindica a centralidade de suas próprias experiências históricas e culturais na construção de sua identidade (HUDSON-WEEMS, 2020).

Em 1975, novas possibilidades de liberdade foram vislumbradas em Moçambique. No entanto, o patriarcado permaneceu como uma estrutura resistente, persistindo mesmo diante das transformações sociais e legais. A história das mulheres moçambicanas naquele contexto africano é marcada por períodos de resistência e transformação. Durante a colonização, enfrentaram opressão tanto das estruturas coloniais quanto das tradições patriarcais locais. Ainda assim, desempenharam papéis significativos na luta pela independência, contribuindo de maneira decisiva para a formação da identidade nacional (Sheldon, 2002).

Após a independência, Moçambique passou por uma guerra civil devastadora que se estendeu até 1992, totalizando 16 anos de conflito. Durante esse período, as mulheres continuaram a exercer papéis fundamentais, muitas vezes assumindo a responsabilidade de sustentar suas famílias e comunidades. Contudo, as políticas de gênero implementadas no período pós-independência não foram suficientes para eliminar as profundas desigualdades estruturais, deixando diversas questões ainda em aberto (Arnfred, 2011).

Durante o período colonial, o papel das mulheres moçambicanas foi restrito ao âmbito doméstico e rural, sendo vistas como trabalhadoras auxiliares responsáveis por sustentar a economia local e atender às necessidades familiares (Arnfred, 2011). Essa estrutura colonial contribuiu para consolidar o patriarcado, estabelecendo relações de poder nas quais as mulheres eram subalternizadas tanto pelo Estado colonial quanto pelos homens de suas próprias comunidades.

Esse entendimento pode ser articulado com Mbembe (2018), que, em sua obra *Necropolítica*, analisa como o poder atua sobre os corpos, a memória, a linguagem e o imaginário, produzindo subjetividades e controlando vidas, além de impor visões de mundo, identidades e sistemas de valores que perpetuam desigualdades. Para Bourdieu (1998), essas estruturas de poder simbólico produzem uma "violência simbólica" que naturaliza a dominação, levando as mulheres a internalizarem suas posições subalternas.

No contexto histórico-cultural, a literatura de Paulina Chiziane, primeira mulher moçambicana a publicar um romance e distinguida com o Prêmio Camões, torna-se uma voz essencial na desconstrução das estruturas patriarcais e na denúncia das violências simbólicas e materiais enfrentadas pelas mulheres. Esse olhar dialoga com a perspectiva do sociólogo francês Pierre Bourdieu acerca da violência simbólica, desenvolvida na obra *A dominação masculina*. Nessa obra, Bourdieu (2010) demonstra como comportamentos implícitos ou socialmente consolidados contribuem para a diferenciação de gênero, resultando na predominância do masculino como grupo dominante.

A obra *Niketche: Uma História de Poligamia* oferece um retrato vívido da tensão entre tradição e modernidade em Moçambique, articulando legitimidade cultural, resistência feminina e crítica literária. A narrativa evidencia como as relações de poder e dominação se aplicam às relações de gênero, nas quais o homem é detentor de privilégios sociais sobre a mulher. De acordo com cada organização social, as desigualdades de gênero podem assumir intensidades distintas (OMS, 2010). Para Foucault (1988), o exercício do poder ocorre a partir de múltiplos pontos e se manifesta em relações desiguais que atravessam toda a estrutura social.

Diante desse pressuposto, a discussão insere-se no campo da História, com foco específico na história das mulheres africanas e nos estudos de gênero em Moçambique. O tema central é o papel da mulher moçambicana na história e na sociedade contemporânea, analisado por meio da obra *Niketche: Uma História de Poligamia*, de Paulina Chiziane. A escolha dessa obra justifica-se por sua relevância literária e social, bem como pela forma crítica com que aborda questões de gênero, identidade e poder, enfatizando as representações culturais e sociais das mulheres no país. O recorte temporal contempla o período pós-independência até a contemporaneidade, com

especial atenção aos anos de 1980 a 2010, quando ocorreram mudanças significativas nas políticas de gênero e nas dinâmicas sociais em Moçambique.

Do ponto de vista teórico, o artigo dialoga com abordagens como a de Eagleton (1996), que argumenta que a literatura não apenas representa a realidade, mas também a molda, oferecendo novas possibilidades de compreensão. Nesse contexto, a obra de Paulina Chiziane revela-se particularmente significativa, pois constrói uma narrativa que questiona e desafia as estruturas patriarcais, apresentando uma perspectiva crítica e potencialmente empoderadora das experiências das mulheres moçambicanas. Ao mesmo tempo, autores como Sheldon (2002) e Arnfred (2011) demonstram que as desigualdades de gênero persistiram no período pós-independência, exigindo uma análise crítica das políticas e práticas sociais.

Com base nas teorias de Butler (1990) e Hooks (2000), argumenta-se que a luta pela igualdade de gênero deve considerar as experiências específicas das mulheres em diferentes contextos sociais, culturais e econômicos. A literatura feminista contemporânea destaca a importância de compreender as narrativas locais e as resistências cotidianas como formas de questionar e transformar estruturas patriarcais mais amplas.

A pesquisa parte do pressuposto de que o empoderamento feminino pode ser alcançado sem a omissão ou o abandono da tradição, desde que esta seja reinterpretada à luz de uma orientação crítica, educacional e institucional. Assim, o objetivo principal do estudo é analisar a representação da condição feminina moçambicana na obra *Niketche: Uma História de Poligamia*, de Paulina Chiziane, compreendendo a literatura como um espaço de elaboração simbólica que dialoga com a realidade social sem se reduzir a um simples reflexo dela.

## Aspectos Metodológicos

O presente estudo adota uma abordagem qualitativa, centrada na análise da obra *Niketche: Uma História de Poligamia*, de Paulina Chiziane, compreendida como um campo de produção de sentidos no qual se constroem representações da condição feminina em Moçambique. Não se trata, portanto, de tomar a literatura como descrição

empírica da realidade social, mas como um espaço de elaboração simbólica que tensiona e reconfigura experiências históricas e culturais.

Como estratégia analítica, recorre-se à Análise Crítica do Discurso (ACD), entendida aqui não como aplicação mecânica de um modelo teórico, mas como ferramenta interpretativa que permite examinar como determinadas categorias, como tradição, modernidade, patriarcado e poligamia são mobilizadas e ressignificadas no interior da narrativa. Nesse sentido, dialoga-se com autores como Fairclough (2013) e van Dijk (2005), na medida em que compreendem o discurso como prática social, e com Foucault (1988), ao considerar o poder como relacional e disseminado em diferentes instâncias.

A análise concentra-se em três dimensões principais: (i) a construção das vozes narrativas e dos diálogos entre personagens, (ii) os sentidos atribuídos às práticas culturais representadas na obra, e (iii) as formas pelas quais se articulam relações de poder, negociação e agência no plano discursivo. Tal recorte permite observar como a narrativa não apenas enuncia conflitos, mas produz interpretações sobre eles.

A fundamentação teórica articula contribuições da literatura, da antropologia, da sociologia, da filosofia africana e dos estudos de gênero, operando em uma perspectiva interdisciplinar que privilegia a imbricação entre categorias analíticas. Nesse horizonte, autoras como Sónia André (2019) e Cossa (2017) contribuem para uma leitura que reconhece a complexidade das práticas culturais e evita reduzi-las a expressões unívocas de dominação, enquanto Gasparetto (2019) permite situar as experiências femininas em redes mais amplas de produção de sentido e ação coletiva.

De modo complementar, são mobilizados documentos legais moçambicanos, como o Código Civil e a Constituição, não como dados centrais da análise, mas como elementos de contextualização que permitem compreender os enquadramentos normativos das relações de gênero no país.

A literatura é, assim, tomada como instrumento epistemológico, na medida em que, conforme sugere Eagleton (1996), não apenas reflete, mas participa da construção da realidade social. Nesse sentido, *Niketche* é analisada como um espaço em que se articulam dimensões estéticas, políticas e culturais, permitindo problematizar leituras que tendem a sociologizar a ficção.

O estudo adota uma postura crítica atenta às advertências de Oyěwùmí (1997) e Nnaemeka (1998) quanto aos limites da aplicação de categorias universais a contextos africanos. Busca-se, assim, construir uma análise que reconheça a centralidade dos saberes locais, das práticas cotidianas e das formas situadas de negociação e resistência que atravessam as experiências femininas representadas na obra.

## Contexto Histórico-Cultural da Mulher Moçambicana

A compreensão das experiências femininas em Moçambique exige atenção aos processos históricos e sociais que as atravessam, evitando leituras que as reduzam a trajetórias homogêneas ou a categorias fixas. As dinâmicas de gênero no país foram sendo configuradas ao longo de diferentes momentos, incluindo a colonização, a luta pela independência e as reconfigurações do período pós-colonial, em diálogo com formas locais de organização social, sistemas de parentesco e práticas culturais diversas.

Nesse contexto, abordagens como o mulherismo africano (Hudson-Weems, 2020) e o nego-feminismo (Nnaemeka, 1998) têm enfatizado a importância de pensar as relações de gênero a partir de referenciais situados, atentos às formas de negociação, pertencimento e solidariedade que estruturam muitas sociedades africanas. Mais do que rejeitar aportes externos, trata-se de evitar a aplicação acrítica de modelos que tendem a homogeneizar experiências distintas.

Estudos como os de Sónia André (2019) permitem deslocar o olhar sobre práticas culturais frequentemente tratadas de forma simplificada. Ao analisar o unyago entre os Yaawo, a autora demonstra que esses ritos não se limitam à reprodução de papéis de gênero, mas constituem sistemas complexos de transmissão de saberes, nos quais se articulam formação moral, pertencimento comunitário e construção de identidades sociais. A iniciação, nesse contexto, não opera apenas como mecanismo de regulação, mas como processo pedagógico que inscreve o corpo em uma ordem simbólica mais ampla, na qual gênero, linhagem e espiritualidade se entrelaçam.

Essa leitura encontra ressonância e, ao mesmo tempo, é tensionada por Cossa (2017), ao criticar a tendência de parte da literatura acadêmica em representar as mulheres moçambicanas como sujeitos exclusivamente oprimidos. Para o autor, tais

narrativas, ainda que orientadas por uma intenção crítica, acabam por produzir um efeito de silenciamento ao reduzir a experiência feminina à condição de vítima. Ao analisar os ritos de iniciação, Cossa evidencia que eles também podem constituir espaços de produção de agência, ainda que inscritos em estruturas desiguais, exigindo uma abordagem capaz de reconhecer simultaneamente relações de poder e capacidade de ação.

Gasparetto (2019), por sua vez, amplia esse debate ao deslocar a análise para o campo das redes e da produção intelectual feminina em Moçambique. Ao examinar trajetórias de mulheres e feministas africanas, a autora demonstra que suas práticas não se organizam exclusivamente em torno da oposição entre submissão e emancipação, mas em formas situadas de articulação, negociação e circulação de saberes. Nesse sentido, a experiência feminina não se reduz a uma posição fixa dentro de estruturas de poder, mas se constitui em movimento, no interior de relações que são simultaneamente constritivas e possibilitadoras.

Tomados em conjunto, esses trabalhos apontam para a necessidade de abandonar leituras unidimensionais que associam automaticamente práticas culturais à opressão ou à resistência. Em vez disso, sugerem uma abordagem que reconheça a coexistência de diferentes lógicas sociais, nas quais normas, conflitos e estratégias de ação se entrecruzam.

Isso não implica negar a existência de desigualdades de gênero, mas situá-las historicamente e analisá-las em sua complexidade. Conceitos como patriarcado e violência simbólica, tal como propostos por Bourdieu (1998), podem contribuir para essa análise, desde que mobilizados de forma situada. De maneira semelhante, a noção foucaultiana de poder como relacional (Foucault, 1988) permite compreender que as relações de gênero se constituem em múltiplos espaços e práticas, não se reduzindo a estruturas fixas.

É nesse horizonte que a obra *Niketche: Uma História de Poligamia* se torna relevante. O romance não deve ser lido como descrição direta da realidade social, mas como construção narrativa que elabora e tensiona experiências relacionadas à família, à poligamia e às relações de gênero. A personagem Rami, nesse sentido, não representa uma síntese da mulher moçambicana, mas uma figura literária que permite explorar conflitos, negociações e reconfigurações possíveis no interior dessas relações.

Ao abordar a poligamia, a narrativa evidencia tensões que atravessam diferentes formas de organização familiar, sem reduzi-las a um único modelo explicativo. Tais configurações variam conforme contextos históricos, regionais e culturais, exigindo cautela diante de leituras generalizantes.

Nesse sentido, a literatura de Paulina Chiziane pode ser compreendida como um espaço de produção de sentidos que articula crítica social e elaboração estética. Conforme Eagleton (1996), a literatura não apenas representa o mundo social, mas participa de sua construção, oferecendo formas de pensar experiências que nem sempre se deixam apreender por abordagens exclusivamente sociológicas.

Dessa forma, ao analisar *Niketche*, o presente estudo busca compreender a representação da condição feminina moçambicana como uma elaboração simbólica construída pela narrativa, atentando para as relações de poder, os processos de negociação, a agência e a reconfiguração das experiências sociais.

## O Espólio Patriarcal e a Poligamia como Sistema de Poder

Em *Niketche*, a poligamia não é apresentada como uma instituição social em sua forma normativa, mas como uma construção narrativa que permite explorar relações de poder, conflitos e negociações no interior da família. A experiência de Rami, ao descobrir as outras mulheres com quem Tony se relaciona, não conduz apenas a uma denúncia, mas abre um campo de problematização sobre as formas pelas quais vínculos afetivos, expectativas culturais e hierarquias de gênero se articulam.

Nesse sentido, é importante distinguir entre a poligamia enquanto prática social historicamente situada e sua representação literária. No romance, a configuração das relações conjugais aproxima-se menos de uma poligamia institucionalmente regulada e mais de uma dinâmica marcada pela opacidade, pela assimetria e pela ausência de reconhecimento mútuo entre as mulheres. Essa distinção permite evitar leituras que tomam a narrativa como descrição direta da realidade social moçambicana.

A obra constrói um cenário em que as relações entre as mulheres são inicialmente atravessadas por tensões, disputas e desconfianças. No entanto, essas relações não permanecem estáticas. Ao longo da narrativa, observa-se um deslocamento que conduz da rivalidade à construção de formas de convivência e negociação. Esse

movimento não elimina as assimetrias, mas evidencia que as personagens operam dentro delas, produzindo respostas situadas às condições em que estão inseridas.

É nesse ponto que a leitura de Cossa (2017) se torna particularmente relevante, ao alertar para os limites de interpretações que reduzem a experiência feminina à condição de pura subordinação. Ao invés de negar as desigualdades, trata-se de reconhecer que elas coexistem com formas de agência que não se expressam necessariamente como ruptura, mas como negociação e reconfiguração das relações.

A narrativa de Chiziane também permite observar como determinadas formas de poder se sustentam por meio de práticas naturalizadas, o que pode ser parcialmente iluminado pelo conceito de violência simbólica em Bourdieu (1998). Contudo, sua utilização exige cautela, uma vez que, no contexto da obra, essas dinâmicas não se apresentam como estruturas unívocas, mas como relações que se reorganizam continuamente a partir das interações entre as personagens.

Ao mesmo tempo, a noção foucaultiana de poder como relacional (Foucault, 1988) oferece uma chave de leitura mais flexível, permitindo compreender que o poder não se concentra exclusivamente na figura masculina, mas circula entre os sujeitos, produzindo efeitos diferenciados. No romance, isso se torna visível na forma como as mulheres, ao se reconhecerem mutuamente, passam a reorganizar suas posições dentro da estrutura familiar.

Assim, a poligamia, tal como representada em *Niketche*, não pode ser reduzida a um sistema fixo de dominação, nem romantizada como prática cultural estável. Ela emerge como um campo de tensões no qual se entrecruzam normas, expectativas e estratégias de ação, exigindo uma leitura que reconheça simultaneamente os limites impostos às mulheres e as possibilidades que elas constroem no interior dessas relações.

Dessa forma, a obra de Paulina Chiziane não oferece uma resposta única sobre a poligamia, mas produz um deslocamento importante ao evidenciar que as experiências femininas não se esgotam na oposição entre submissão e emancipação. Ao explorar essas ambiguidades, o romance contribui para uma compreensão mais complexa das relações de gênero, sem reduzir a cultura moçambicana a um conjunto de práticas homogêneas.

## Tradição e Modernidade: Um Conflito de Identidades

A construção da identidade cultural na África, por meio de textos anticoloniais, do interesse pelo estudo do passado e da história africana, da resistência, da libertação e de outras formas de expressão nativas, constituiu uma tentativa consciente e deliberada de afirmar uma identidade cultural do continente africano, com vistas à promoção do poder e do progresso. Autores como Wilmot Blyden descreveram a associação entre progresso e identidade a partir de uma perspectiva de personalidade africana, cujos costumes e atitudes são originários de uma tradição própria e singular (Falola, 2020).

Em contextos africanos pós-coloniais, como o de Moçambique, o confronto entre tradição e modernidade não se configura apenas como uma disputa de valores, mas como uma luta pela redefinição da identidade. O romance *Niketche: Uma História de Poligamia* apresenta, de forma contundente, o conflito permanente entre valores tradicionais profundamente enraizados e as demandas contemporâneas por igualdade e justiça social.

Esse embate atravessa a experiência de Rami, a protagonista, que se vê diante de contradições que não se limitam ao espaço doméstico, mas refletem transformações históricas mais amplas da sociedade moçambicana. Essa perspectiva suscita questionamentos sobre a tradição representada como um sistema social rigidamente patriarcal, que utiliza a cultura como justificativa para manter a mulher em posição de subalternidade. A poligamia é legalmente tolerada, mas socialmente contraditória. "É cultura, dizem eles. Mas é uma cultura que pesa sobre os ombros das mulheres" (Chiziane, 2002, p. 49).

A figura de Rami, esposa principal do Comandante Tony, vive, no início do romance, sob os modelos dessa tradição. O casamento é concebido como posse, o silêncio como virtude e a fidelidade como dever unilateral. Ela é herdeira de um modelo feminino moldado para servir ao marido e preservar o nome da família, mesmo diante da dor e da traição.

A tradição, no contexto de Moçambique, consolidou-se por meio de práticas sociais ancestrais que atribuem ao homem a centralidade da autoridade e à mulher o papel de subordinação e manutenção dos laços familiares, como evidenciado nas

relações poligâmicas. De acordo com Bourdieu (2010), essas formas de organização social operam por meio de uma violência simbólica:

> "As estruturas simbólicas que fundamentam a dominação masculina são reproduzidas de forma tão eficaz porque acabam por ser reconhecidas como legítimas pelos próprios dominados, que interiorizam as hierarquias como naturais." (Bourdieu, 2002. P. 45-50)

Essa naturalização confere à tradição uma força de persistência que ultrapassa a coerção explícita, tornando as desigualdades quase invisíveis. Por outro lado, a modernidade introduz ideais de monogamia cristã, liberdade individual e igualdade de direitos, frequentemente apresentados como sinônimo de progresso e civilização. No entanto, autoras como Oyěwùmí (2021) e Amina Mama (2001) advertem que tais modelos carregam, muitas vezes, uma herança colonial e eurocêntrica, que desconsidera as particularidades históricas e culturais africanas. Para Oyěwùmí (2021):

> "As categorias de gênero que organizam o pensamento ocidental não têm necessariamente a mesma centralidade nas sociedades africanas pré-coloniais; portanto, impor essas categorias é impor também um regime de conhecimento e poder que subordina as formas locais de entender a pessoa e a comunidade." (OYĚWÙMÍ, 2021. P.18-34).

Esse alerta é fundamental para compreender que a modernidade em Moçambique foi mediada por relações de poder que não se limitam ao âmbito interno.

Rami, como mulher urbana e escolarizada, encarna essa tensão entre dois mundos. De um lado, seu imaginário está impregnado pelos valores da modernidade ocidental, que concebem a monogamia como o único modelo legítimo de relação e associam a poligamia à barbárie e ao atraso. De outro, sua realidade familiar a confronta com um sistema que resiste às mudanças e continua a estruturar as relações de gênero e poder. Inicialmente, Rami experimenta vergonha e ressentimento ao descobrir a existência das outras esposas. Com o passar do tempo, contudo, sua postura evolui para uma consciência crítica, que busca compreender a complexidade dessa prática e, sobretudo, superá-la por meio da solidariedade.

Nesse sentido, a decisão de Rami de unir as mulheres de seu marido em uma rede de apoio e partilha configura-se como um gesto profundamente revolucionário. Como aponta Hooks (2000), "a sororidade é a prática política que ameaça as bases do patriarcado", pois enfraquece a lógica da competição feminina que sustenta a dominação masculina. Ao transformar a rivalidade em aliança, Rami rompe com uma ordem simbólica que a confinava ao sofrimento solitário e cria um espaço coletivo de negociação e autonomia.

Essa transformação também pode ser interpretada à luz de Mbembe (2017), que propõe pensar a modernidade africana como um processo plural e contraditório, marcado por injunções históricas distintas e pela necessidade de construir sínteses próprias. Nas palavras de Mbembe (2017):

> "A condição africana contemporânea é feita de uma coexistência de temporalidades e de ordens normativas heterogêneas. Nela, o passado e o presente se entrelaçam de modos imprevisíveis, exigindo das sociedades africanas uma capacidade incessante de invenção e adaptação." (MBEMBE, 2017. P. 12).

A atitude de Rami reflete essa exigência de invenção e síntese. Ela não rejeita automaticamente a tradição, mas também não a aceita sem questionamento, buscando reinterpretá-la a partir das necessidades e experiências das mulheres.

O conflito entre tradição e modernidade em *Niketche* não se resolve por meio de uma vitória absoluta da modernidade ocidental sobre a cultura local, mas por uma negociação complexa que constrói alternativas enraizadas na experiência coletiva feminina. Essa negociação demonstra que a emancipação somente se torna viável quando consegue articular memória, crítica e invenção.

## A Dominação Masculina e o Contexto Real de Moçambique

Na obra *A Dominação Masculina*, Bourdieu (2010) analisa como as hierarquias de gênero são naturalizadas e internalizadas, tornando-se mecanismos poderosos de perpetuação da desigualdade. A partir da observação da sociedade cabila, o autor demonstra que as dicotomias simbólicas, como masculino e feminino, superior e inferior, quente e frio, estruturam não apenas as relações sociais, mas também o

imaginário coletivo, conferindo legitimidade à supremacia masculina. Bourdieu escreve:

> "O androcêntrico não se contenta em impor a divisão sexual do trabalho e das tarefas; ele inscreve no corpo e na mente dos dominados, especialmente das mulheres, o senso do seu destino social, naturalizando a dominação até que se torne invisível", (BOURDIEU, 2010, p.15).

Essa percepção é particularmente relevante para a compreensão da sociedade moçambicana, onde a colonização portuguesa reforçou práticas tradicionais patriarcais, combinando sistemas de opressão que se entrelaçam na vida cotidiana das mulheres.

No caso específico de Moçambique, a dominação masculina operou historicamente em diferentes frentes: na esfera familiar, em que o poder do marido é sancionado por normas consuetudinárias; na esfera econômica, por meio da limitação do acesso das mulheres à terra e aos recursos produtivos; e na esfera simbólica, pela construção de valores que associam o feminino à passividade e ao sacrifício. Como observam Tripp et al. (2009, p. 43), "o patriarcado em muitas sociedades africanas sobreviveu e se adaptou às mudanças políticas e econômicas, frequentemente assumindo novas formas e legitimidades no contexto pós-colonial".

A própria obra *Niketche* revela, de modo exemplar, essa dominação naturalizada. Rami, a protagonista, é criada em um ambiente que legitima a poligamia como prática cultural inquestionável e que espera da mulher uma submissão silenciosa. Ainda que Rami seja instruída e viva em ambiente urbano, o peso das tradições e das expectativas sociais impõe limites severos ao seu desejo de autonomia. Nesse ponto, observa-se como a "violência simbólica" atua, pois não necessita de coerção física direta, exercendo-se por meio das crenças e valores compartilhados. O simbolismo da superioridade masculina também remonta a concepções filosóficas antigas, como as de Aristóteles, que influenciaram por séculos a cultura ocidental e, posteriormente, os regimes coloniais. Como lembra Lopes (2010):

> "Quando Aristóteles afirma que o macho possui natureza superior à da fêmea, sendo o único portador da 'semente' da reprodução, estabelece-se uma base teórica que legitima, em diferentes culturas, a percepção do masculino como princípio ativo e criador e do feminino como passivo e receptivo." (LOPES, 2010, p.57).

Dessa forma, compreender a dominação masculina em Moçambique exige considerar suas múltiplas dimensões: histórica, econômica, simbólica e afetiva. Como propõe Bourdieu (2010), essa dominação só pode ser enfrentada quando se torna visível e passível de questionamento. A obra de Paulina Chiziane, ao trazer essas questões à luz, desempenha um papel essencial de desnaturalização, convidando as leitoras a refletirem sobre os mecanismos que sustentam a desigualdade de gênero e sobre as possibilidades concretas de resistência.

**A Luta pelo Empoderamento: Entre Resistência e Autonomia**

Em *Niketche*, Paulina Chiziane propõe uma nova forma de compreender o lugar da mulher moçambicana, marcada pela tensão entre a continuidade das tradições e a busca por novos significados. A luta pelo empoderamento, tal como retratada na obra, apresenta-se como um processo simultaneamente individual e coletivo, íntimo e político. Não se trata apenas de romper com o patriarcado, mas também de reconstruir formas de pertencimento que reconheçam a pluralidade das experiências femininas.

A união das esposas, antes rivais, constitui um gesto revolucionário de ruptura simbólica com o sistema que as mantinha isoladas e em constante competição. Essa sororidade, como observa bell Hooks (2000), configura-se como um princípio ético e político fundamental para questionar as bases da dominação masculina. Nas palavras de Hooks:

> "Quando as mulheres aprendem a amar umas às outras, quando decidem unir suas forças em vez de se destruírem mutuamente em nome de um amor masculino, elas se tornam uma ameaça real ao patriarcado. A irmandade feminina é, portanto, um ato de resistência." (HOOKS, 2000, p.14).

Essa afirmação encontra eco direto na decisão de Rami de visitar as outras mulheres de Tony e propor uma aliança, subvertendo a lógica da desconfiança e do ressentimento que sustentava o poder do marido.

A obra também evidencia que o empoderamento feminino não pode ser construído exclusivamente a partir de categorias ocidentais de emancipação. Ao contrário, Chiziane sugere a necessidade de dialogar com os saberes ancestrais e com a

memória coletiva das mulheres africanas. Conforme aponta Oyěwùmí (1997), uma análise genuinamente africana da condição feminina deve considerar que muitas sociedades pré-coloniais possuíam outros modos de organizar as relações de gênero, que não se enquadram nos binarismos europeus. Oyěwùmí afirma:

> "O gênero, tal como concebido no Ocidente, não pode ser automaticamente transplantado para as culturas africanas. O que se faz necessário é reconhecer os significados locais das relações sociais, as práticas cotidianas e a agência que se exercia, mesmo em sistemas aparentemente desiguais." (OYĚWÙMÍ, 1997, p.13).

Essa perspectiva sugere que o empoderamento passa também pela recuperação das formas de solidariedade feminina que existiam antes da imposição dos modelos coloniais de família e sexualidade.

Nesse sentido, *Niketche* não nega a tradição, mas propõe sua reinterpretação crítica. Rami não rompe definitivamente com os valores comunitários; ao contrário, constrói uma nova configuração na qual as mulheres passam a adquirir voz e poder de decisão sobre suas próprias vidas. Essa estratégia aproxima-se do que Nnaemeka (1998) denominou "nego-feminismo", um feminismo africano que conjuga resistência e negociação, crítica e diálogo.

Outro aspecto fundamental é que o empoderamento em *Niketche* emerge do entrelaçamento de tempos e espaços, situando-se entre o rural e o urbano, entre o passado e o presente. Rami, mulher da cidade, carrega valores modernos que entram em confronto com práticas rurais ancestrais. No entanto, em vez de rejeitá-las completamente, ela opta por construir uma ponte que possibilite novas formas de convivência. Isso evidencia que a libertação feminina, longe de ser um processo linear, é marcada por ambivalências, contradições e constantes reinvenções.

A escolha de Chiziane por retratar personagens femininas complexas e contraditórias, capazes de demonstrar fragilidade e coragem, contribui para desconstruir estereótipos simplificadores sobre a mulher africana. A protagonista não é uma heroína idealizada, mas uma mulher concreta que, ao reconhecer e nomear sua dor, transforma sua trajetória em possibilidade de autonomia.

Dessa forma, o empoderamento em *Niketche* configura-se como um processo construído no diálogo entre o silêncio herdado e a voz conquistada, entre a herança da tradição e a necessidade de autonomia. A luta das personagens femininas não consiste apenas em rejeitar o passado, mas em reconfigurar criticamente seu lugar no mundo e construir, de forma coletiva, caminhos possíveis de liberdade.

## Resultados e Discussões

A análise de *Niketche: Uma História de Poligamia* permite observar que a narrativa não se organiza como uma denúncia linear das relações de gênero, mas como um espaço de elaboração das tensões que atravessam essas relações. A obra constrói um campo no qual tradição, modernidade, normas sociais e experiências individuais se entrecruzam, produzindo configurações instáveis e, por vezes, contraditórias.

A trajetória de Rami não pode ser compreendida como passagem direta da submissão à emancipação. Seu percurso evidencia um processo marcado por deslocamentos graduais, no qual as formas de compreensão da própria experiência vão sendo reconfiguradas. Nesse sentido, a narrativa não apresenta a personagem como síntese da condição feminina, mas como figura que permite explorar diferentes modos de operar no interior das relações existentes.

Um dos aspectos centrais observados é a transformação das relações entre as mulheres. Inicialmente atravessadas por rivalidade e desconfiança, essas relações passam a assumir outras configurações à medida que as personagens reconhecem elementos comuns em suas experiências. Esse movimento não elimina as assimetrias, mas introduz possibilidades de reorganização.

É nesse ponto que a contribuição de Cossa (2017) se torna relevante, ao indicar que a ênfase exclusiva na opressão tende a obscurecer formas de agência que se desenvolvem no interior das próprias estruturas sociais . A aproximação entre as mulheres em *Niketche* não se configura como ruptura completa, mas como prática situada de negociação, que altera, ainda que parcialmente, a dinâmica das relações.

Essa leitura se articula com a perspectiva apresentada por Gasparetto (2019), ao evidenciar que as experiências femininas em Moçambique se organizam também em redes de interação e produção de sentido. No romance, a convivência entre as

personagens permite a circulação de experiências e a construção de formas de reconhecimento mútuo, deslocando a lógica da competição sem necessariamente suprimi-la.

Ao mesmo tempo, a análise mostra que conceitos como violência simbólica, propostos por Bourdieu (2010), podem contribuir para compreender a naturalização de determinadas hierarquias, desde que mobilizados de forma situada. No contexto da obra, essas hierarquias não se apresentam como estruturas fixas, mas como relações que se reconfiguram a partir das interações entre os sujeitos.

Outro aspecto relevante diz respeito à relação entre tradição e modernidade. A narrativa não sustenta uma oposição rígida entre esses termos, mas evidencia sua coexistência. A experiência de Rami, situada entre diferentes referências, mostra que a modernidade não substitui automaticamente as formas anteriores de organização social, mas se articula a elas de maneira tensa.

Essa perspectiva aproxima-se da reflexão de Mbembe (2017), para quem a experiência africana contemporânea é marcada pela sobreposição de temporalidades e pela necessidade de invenção constante. Em *Niketche*, essa condição se expressa na forma como as personagens transitam entre valores distintos, produzindo respostas que não se reduzem à adesão plena a um único modelo.

A análise também evidencia o papel da linguagem na organização das relações. O silêncio, inicialmente presente na experiência de Rami, funciona como mecanismo de regulação. À medida que a personagem passa a falar e a dialogar com as outras mulheres, observa-se um deslocamento que não elimina as estruturas existentes, mas altera sua forma de operação.

Nesse sentido, a obra pode ser compreendida como um espaço de produção de sentidos no qual se elaboram possibilidades de ação no interior de relações marcadas por assimetrias. A agência das personagens não se expressa apenas na recusa, mas na capacidade de reorganizar, negociar e reinterpretar as condições em que estão inseridas.

Os resultados indicam que a poligamia, tal como representada na narrativa, não pode ser reduzida a uma categoria única. Ela aparece como um campo de tensões no qual se articulam normas sociais, expectativas culturais e estratégias individuais. Essa complexidade exige cautela diante de leituras que a definem exclusivamente como expressão de dominação ou, em sentido oposto, como prática cultural estável.

Dessa forma, *Niketche* não oferece soluções fechadas para os conflitos de gênero, mas constrói um espaço no qual essas tensões podem ser pensadas em sua complexidade. A narrativa contribui, assim, para uma compreensão mais situada das experiências femininas, evidenciando que transformação e permanência se articulam de maneira contínua.

## Considerações Finais

A análise de *Niketche: Uma História de Poligamia* permite reafirmar a necessidade de distinguir entre a realidade social e sua elaboração no plano literário. Ao longo do artigo, buscou-se demonstrar que a obra de Paulina Chiziane não deve ser lida como descrição direta das relações de gênero em Moçambique, mas como construção narrativa que tensiona, reorganiza e reinterpreta experiências sociais.

Nesse sentido, a trajetória de Rami não configura um percurso linear de emancipação, nem pode ser tomada como síntese da condição feminina moçambicana. Sua experiência evidencia, antes, um conjunto de deslocamentos que se produzem no interior de relações já existentes, marcadas por normas, expectativas e assimetrias. A transformação que se observa na narrativa não se dá por ruptura absoluta, mas por processos de negociação que reconfiguram, de forma parcial, as dinâmicas em que as personagens estão inseridas.

Essa leitura aproxima-se da crítica proposta por Cossa (2017), ao indicar os limites de interpretações que reduzem a experiência feminina à condição de passividade, e dialoga com Gasparetto (2019), ao reconhecer que tais experiências se organizam também em redes de sentido e ação coletiva. A articulação entre essas perspectivas permite compreender que a agência das personagens não se expressa apenas na oposição às estruturas, mas na capacidade de operar dentro delas, produzindo rearranjos situados.

Ao mesmo tempo, a análise evidencia que categorias como tradição, modernidade e patriarcado não podem ser mobilizadas de forma homogênea. Em *Niketche*, essas categorias aparecem como elementos em tensão, cuja coexistência produz configurações instáveis. A narrativa não sustenta uma oposição rígida entre tradição e modernidade, mas revela formas de sobreposição e articulação entre diferentes regimes de valores.

Dessa forma, a poligamia, tal como representada na obra, não se apresenta como categoria fixa, mas como campo de relações em que se entrecruzam normas sociais, expectativas culturais e estratégias individuais. Essa complexidade exige cautela diante de leituras que a definem exclusivamente como expressão de dominação ou como prática cultural estável.

A principal contribuição deste estudo consiste, portanto, em propor uma leitura que reconheça a especificidade do discurso literário e seus limites como fonte para generalizações sociológicas. Ao deslocar o foco da denúncia para a análise das formas de construção de sentido, torna-se possível compreender a obra de Chiziane como espaço de elaboração de ambiguidades, no qual dominação e agência não se excluem, mas se articulam.

Nesse horizonte, a literatura deixa de ser tomada como espelho da realidade e passa a ser compreendida como um campo de produção de interpretações, capaz de ampliar as formas de pensar as relações de gênero em contextos africanos. Tal perspectiva abre espaço para investigações que, ao invés de buscar confirmações, se orientem pela análise das tensões e das possibilidades que emergem no interior dessas narrativas.

**Referências**

ANDRÉ, Sónia. *O unyago na educação da menina/mulher entre o povo Yaawo da província do Niassa, Moçambique*. 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

ARNFRED, Signe. *Sexuality and gender politics in Mozambique: rethinking gender in Africa*. Uppsala: Nordic Africa Institute, 2011.

BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina.* Tradução de maria Helena Kuhner. 9.ed.rio de janeiro. Bertrand Brasil, 2010.

BUTLER, Judith. "*Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo*". Cadernos Pagu, n. 11, p. 11-42, 1998. Tradução de Pedro Maia Soares para versão do artigo "Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism", no Greater Philadelphia Philosophy Consortium, em setembro de 1990.

COSSA, Segone Ndangalila. *Corpo(u)s de história e províncias de relações empáticas: uma etnografia de corpos de direitos recusados em Moçambique*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

CHIZIANE, Paulina. *Niketche: uma história de poligamia*. Maputo: Ndjira, 2002.

EAGLETON, Terry. *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

FAIRCLOUGH, Norman. *Análise crítica do discurso: O estudo crítico da linguagem*. Routledge, 2013.

FALOLA, Toyin. *O poder das culturas africanas*. Petrópolis, RJ:Vozes, 2020.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GASPARETTO, Vera. *Corredor de saberes: vavasati vatinhenha (mulheres heroínas) e redes de mulheres e feministas em Moçambique*. 2019. Tese (Doutorado em Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/193918. Acesso em: 6 jul. 2025.

HOOKS, bell. *Feminism is for everybody: passionate politics*. Cambridge, MA: South End Press, 2000. https://seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/view/50342. Acesso em: 6 de julho de 2025.

HUDSON-WEEMS, Clenora. *Mulherismo Africana: recuperando a nós mesmos*. Tradução de Wanessa A.S.P. Yano. São Paulo: Ed. Ananse, 2020.

LOPES, José Sérgio. *Aristóteles e a fundamentação da desigualdade de gênero*. Revista da Faculdade de Direito, Curitiba, v. 32, n. 1, p. 155–170, 2010.

MAMA, A. 2001. *"Challenging Subjects: Gender and Power in Africa Contexts."* In Identity and Beyond: Rethinking Africanity, S. B. Diagne, A. Mama, H. Melber, and F. Nyamnjoh, eds, 9–18. Uppsala: Nordic Africa Institute.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NNAEMEKA, Obioma. *Nego-feminism: theorizing, practicing, and pruning Africa's way*. Signs: Journal of Women in Culture and Society, Chicago, v. 29, n. 2, p. 357–385, 1998.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Prevenção da violência sexual e da violência pelo parceiro íntimo contra a mulher: ação e produção de evidência*. Genebra: OMS, 2010.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero; tradução Wanderson flor do nascimento.* 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses.* Minneapolis: University of Minnesota Press*, 1997.*

SHELDON, Kathleen E. *Moedoras de grãos: Uma história das mulheres, do trabalho e da política em Moçambique*. Portsmouth, NH: Heinemann, 2002.

STEADY, Filomina Chioma. (1981), *The Black Woman Cross-Culturally* Cambridge, Schenkman Publishing.

TRIPP, Aili Mari et al. *African women's movements: changing political landscapes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

VAN DIJK, Teun A. *Discurso y poder*. Gedisa Editorial, 2005.

# Frame e silêncio: memória e apagamento das trajetórias de mulheres na animação contemporânea

*Frame and silence: memory and the erasure of women's trajectories in contemporary animation*

**Gabrielly Hand Mello**
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
Vitória, ES
contatogaha@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-5913-1932

**Ana Felix**
Afya Maceió, Brasil
Maceió, AL
anasfelix4@gmail.com
https://orcid.org/0009-0005-1404-3380

**Natacha de Souza**
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil
Vitória, ES
natacha.s.arte@gmail.com
https://orcid.org/0009-0008-2898-8272

*Recebido em: 1 de abril de 2026*
*Aceito em: 22 de julho de 2026*

**Resumo:**

Este artigo investiga as trajetórias de mulheres na animação industrial a partir de uma perspectiva que articula memória, gênero e trabalho. Historicamente marcada por invisibilização e apagamento autoral, a animação constitui um território para compreender como experiências femininas são construídas, narradas e, muitas vezes, silenciadas nos registros oficiais do audiovisual. Para isso, a pesquisa adota uma abordagem na qual faz análise de trajetórias profissionais, articulada à experiência no campo da animação e à formação acadêmica em artes e audiovisual. Revela-se que, embora a presença feminina seja significativa em diversas etapas da produção, suas contribuições permanecem fragmentadas e diluídas em créditos coletivos, enquanto estratégias de resistência emergem em coletivos, produções autorais e ações pedagógicas. Evidencia-se a necessidade de revisitar os critérios historiográficos tradicionais e reforça a importância de registros mais inclusivos, capazes de reconstruir narrativas históricas e culturais mais justas no campo da animação.

**Palavras-chave:** Animação. Audiovisual. Gênero. Feminismo. Memória.

**Abstract:**

This article investigates the trajectories of women in industrial animation from a perspective that articulates memory, gender, and labor. Historically marked by invisibility and authorial erasure, animation constitutes a field through which to understand how female experiences are constructed, narrated, and often silenced in official audiovisual records. To this end, the research adopts an approach based on the analysis of professional trajectories, articulated with experience in the animation field and academic training in arts and audiovisual. The study reveals that, although female presence is significant across various stages of production, their contributions remain fragmented and diluted within collective credits, while strategies of resistance emerge through collectives, authorial productions, and pedagogical actions. The research highlights the need to revisit traditional historiographic criteria and reinforces the importance of more inclusive records capable of reconstructing fairer historical and cultural narratives in the field of animation.

**Keywords**: Animation. Audiovisual. Gender. Feminism. Memory.

## Introdução

A animação nasce a partir do signo e da técnica: indissociável desta, ao mesmo tempo que, enquanto como arte, envolve uma forma de expressão com regras e características próprias que a convertem em uma linguagem. Engloba uma ampla variedade de estilos, desde os desenhos animados infantis mais populares até experiências cinematográficas ousadas e abstratas. Explorando diferentes materiais, tempos e possibilidades sensoriais únicas a cada experiência fílmica. Ou seja, como característica que distingue a animação de outras linguagens é a capacidade de manipular formas, criando relações espaço-temporais independentes dos limites físicos. Essas questões são resolvidas dentro da própria imagem.

O Cinema de animação se desenvolveu a rigor antes do cinema fotográfico de ação livre, nutrindo-se das experiências dos brinquedos ópticos e de todos os atributos herdados de outras manifestações artísticas e gráficas com os primeiros experimentos da imagem em movimento. Sua motivação por trás do desenvolvimento da técnica da animação está embarcada no desejo de dar movimento às representações visuais aproximando-as daquilo que percebemos no mundo à nossa volta.

Ao longo do século XX e início do XXI, a animação atravessou diferentes ecossistemas, como o cinema, a televisão, meios de publicidade, educação, galerias e artes visuais e, mais recentemente, ambientes digitais e algorítmicos, como as inteligências artificiais, mantendo uma posição estratégica na invenção de novas gramáticas visuais. Ainda assim, sua história foi frequentemente narrada a partir de modelos industriais e eurocêntricos, autorais e canônicos que reproduzem assimetrias de gênero, classe e raça, contribuindo para o apagamento de trajetórias, especialmente os percursos de figuras femininas e coletivas.

Neste cenário, buscamos investigar as trajetórias de mulheres no campo da animação industrial a partir de uma perspectiva que articula memória, gênero e trabalho. Historicamente marcado por processos de invisibilização, precarização e apagamento autoral, o mercado da animação constitui um território fértil para compreender como as experiências femininas são construídas, narradas e até silenciadas nos registros oficiais do audiovisual em geral, e especialmente na animação. Embora a presença de mulheres

no mercado de animação seja significativa em diferentes etapas da produção, suas trajetórias permanecem frequentemente fragmentadas e diluídas em créditos coletivos, com contratos instáveis e narrativas que privilegiam figuras masculinas como protagonistas do fazer criativo.

Ao valorizar narrativas historicamente silenciadas, o artigo dialoga com os debates contemporâneos sobre memória, trabalho e epistemologias feministas, reforçando a importância de registrar e interpretar as experiências de mulheres em campos criativos marcados por desigualdades estruturais. Desse modo, busca-se problematizar os modos pelos quais certas histórias são preservadas enquanto outras permanecem à margem, contribuindo para a ampliação das discussões sobre gênero, cultura e justiça social no âmbito dos estudos sobre audiovisual e memória.

## Apagamento histórico das mulheres nas narrativas "oficiais" do audiovisual em geral

Assim como qualquer narrativa histórica, a história do cinema é construída a partir de camadas interpretativas e de pontos de vista que orientam aquilo que escolhemos lembrar, valorizar ou silenciar. Tradicionalmente, os relatos sobre a origem do cinema enfatizam sobretudo a dimensão técnica de seu surgimento: a genealogia que parte de dispositivos ópticos como a câmara escura e a lanterna mágica que culmina no final do século XIX, a patente do cinematógrafo pelos irmãos Lumière. Os primeiros filmes associados a esse momento inaugural, com cenas do cotidiano, como trabalhadores saindo de fábricas ou a chegada de um trem à estação, são comumente interpretados como experimentações que inauguraram formas de representação do mundo visível. Essas imagens testemunham o desenvolvimento tecnológico da modernidade industrial além de revelar uma ampla transformação nas formas de percepção do sujeito moderno.

Entretanto, como em toda narrativa histórica, essa versão consolidada da origem do cinema, assim como qualquer registro histórico, não é neutra. Ela resulta de processos de seleção, hierarquização e exclusão que moldam aquilo que passa a ser reconhecido como história oficial. Como observou George Orwell em um artigo publicado em 1944 na revista Tribune: "a história é escrita pelos vencedores", afirma

que frequentemente mobilizada para refletir sobre disputas de memória e poder, torna-se particularmente pertinente quando aplicada à historiografia do cinema. Embora determinadas figuras tenham sido celebradas como protagonistas incontestáveis da invenção do meio, muitos outros agentes foram gradualmente apagados ou relegados a posições marginais nos relatos canônicos.

Nesse contexto, o apagamento deve ser compreendido como algo além do esquecimento involuntário. Precisa ser percebido como uma prática ativa de exclusão. Para as mulheres esse cenário de inviabilidade é muito mais evidente que qualquer outro:

> As mulheres no século XIX, não participavam de discussões no espaço público, cabendo-lhes somente o pudor, o silêncio e a honra. Não participando desses espaços, lhes são negados os direitos de contar suas histórias ou de participar da historiografia que fora desenvolvida naquele momento, o que justificaria sua ausência na narrativa histórica tradicional (Perrot, 2005).

No cinema, essas questões não passam despercebidas. Atribuições indevidas de autoria, desqualificação do trabalho feminino como auxiliar ou secundário, enquadramento das produções realizadas por mulheres como exceções isoladas e a ausência sistemática dessas trajetórias nos arquivos e narrativas oficiais constituem mecanismos recorrentes. Como apontam os estudos feministas da história, a exclusão das mulheres ocorre pela negação de reconhecimento e pela precarização de seus registros.

> As cineastas exploram o problema da definição do feminino numa situação em que as mulheres não têm voz ativa, não tem discurso, não tem lugar de onde possam falar, e examinam os mecanismos através dos quais as mulheres são relegadas à ausência, ao silêncio e à marginalidade, tanto da cultura como nos textos clássicos e no discurso dominante (Kaplan, 1995).

Em outras palavras, a própria dificuldade de narrar a história das mulheres no cinema está diretamente ligada ao apagamento sistemático de seus rastros na memória cultural e historiográfica. Durante muito tempo, a participação feminina nos processos de criação, produção e experimentação cinematográfica permaneceu fragmentada ou invisibilizada, seja pela ausência de registros, seja pela forma como os relatos históricos

foram organizados e legitimados. Tal invisibilidade resulta da maneira seletiva com que essa história foi construída, privilegiando determinadas figuras, práticas e narrativas em detrimento de outras.

Um exemplo emblemático desse processo de apagamento historiográfico é o caso de Alice Guy-Blaché,[1] hoje reconhecida como uma das figuras centrais dos primórdios do cinema narrativo. Ativa desde o final do século XIX, Guy-Blaché realizou centenas de filmes e desempenhou um papel decisivo na transição do cinema de simples registro documental para formas mais complexas de encenação e construção narrativa. Em um momento em que o novo meio ainda buscava suas possibilidades expressivas, suas obras, como o caso de *La Fée aux Choux* (1896),[2] exploraram recursos como encenação dramática, direção de atores, experimentações com efeitos visuais e organização narrativa, contribuindo significativamente para a consolidação de procedimentos que mais tarde se tornaram fundamentais para a linguagem cinematográfica. Apesar dessa atuação pioneira e de sua extensa produção, sua presença permaneceu, durante décadas, marginalizada nas histórias oficiais do cinema. A historiografia clássica privilegia uma narrativa fundacional centrada em inventores e realizadores homens, frequentemente associados à inovação técnica e à institucionalização da indústria cinematográfica. Nesse processo, a contribuição de Guy-Blaché foi gradualmente obscurecida, reduzida a notas de rodapé ou mesmo completamente omitida de diversos relatos canônicos sobre a origem do cinema.

A redescoberta de sua trajetória a partir da segunda metade do século XX, muito impulsionada por pesquisas historiográficas e por movimentos críticos atentos às dimensões de gênero na história do cinema, mostrou o apagamento da artista e evidenciou o caráter seletivo da memória audiovisual. Ao recuperar a obra de Guy-Blaché, torna-se possível compreender que o desenvolvimento inicial da linguagem cinematográfica foi mais plural e diverso do que sugerem as narrativas tradicionais. Nesse sentido, revisitar sua produção além de restituir o lugar de uma pioneira injustamente esquecida, questiona também os critérios históricos que definem

[1] Alice Guy-Blaché (1873- 1968) foi uma cineasta e roteirista pioneira do cinema, frequentemente considerada a primeira diretora a realizar filmes de ficção narrativa.
[2] La Fée aux Choux é um curta-metragem de fantasia de 1896, atualmente considerado perdido, dirigido por Alice Guy-Blaché. O curta-metragem é baseado no conto de fantasia envolvendo uma fada que pode gerar e dar à luz bebês a partir de repolhos.

quais sujeitos, experiências e contribuições são legitimadas como parte da história do cinema.

Situação semelhante pode ser observada na trajetória de Lois Weber,[3] uma das diretoras mais proeminentes do cinema mudo norte-americano. Durante as décadas de 1910 e início dos anos 1920, Weber alcançou amplo reconhecimento na indústria cinematográfica, sendo considerada, à época, uma das cineastas mais importantes em atividade nos Estados Unidos. Além de dirigir e escrever roteiros, também atuou como produtora e experimentou soluções formais e narrativas que ampliaram as possibilidades expressivas do cinema nascente. Seus filmes frequentemente abordavam temas sociais complexos — como desigualdade, moralidade, religião e direitos das mulheres — demonstrando que o cinema poderia funcionar além do entretenimento: como também espaço de reflexão ética e crítica social.

Apesar desse prestígio contemporâneo e de sua significativa contribuição para o desenvolvimento da linguagem cinematográfica, a relevância de Weber foi progressivamente obscurecida à medida que a historiografia do cinema se consolidava ao longo do século XX. Com a institucionalização dos estudos cinematográficos e a afirmação de narrativas centradas em modelos industriais e autorais predominantemente masculinos, muitas destas cineastas, que haviam desempenhado papéis importantes nas primeiras décadas do cinema foram gradualmente deslocadas para posições periféricas na memória histórica do meio. Nesse processo, a trajetória de Weber passou a ser frequentemente mencionada de forma episódica ou secundária, quando não completamente omitida dos relatos canônicos.

> As mulheres artistas passam pela história como meras sombras, isoladas umas às outras. Dado que seus feitos e criações ficaram em sua maioria sem efeito, com raras exceções absorvidas pela tradição masculina, não é possível construir retrospectivamente uma contra tradição independente (Bovenschein; Ecker, 1985).

[3] Lois Weber (1879-1939) foi uma diretora, roteirista, produtora e atriz do cinema mudo norte-americano, considerada uma das cineastas mais importantes e prolíficas de sua época. Destacou-se pela criatividade e pelo grande número de filmes realizados, sendo uma das poucas mulheres a ocupar posições centrais de direção na indústria cinematográfica do período.

A condição histórica das mulheres artistas pode ser compreendida, como observam Silvia Bovenschen e Gisela Ecker (1985), a partir de uma dinâmica persistente de invisibilização e fragmentação. A formulação evidencia a marginalização das mulheres no interior das narrativas culturais dominantes e a dificuldade de estabelecer continuidades históricas entre suas produções. Esse diagnóstico aponta para um problema estrutural: a ausência de redes de reconhecimento e de transmissão simbólica que permitiriam a constituição de uma linhagem artística feminina. Diferentemente do que ocorre com muitos artistas homens, cujas obras são preservadas, comentadas e inseridas em tradições consolidadas, as produções de mulheres frequentemente permanecem dispersas, pouco documentadas ou absorvidas por narrativas historiográficas que as reconfiguram sob perspectivas masculinas. Como resultado, suas contribuições tendem a aparecer de forma episódica ou excepcional, raramente articuladas como parte de um campo histórico contínuo. A crítica feminista, busca recuperar trajetórias dispersas e reexaminar os critérios que estruturam a historiografia artística, procurando justamente tensionar essa lógica, evidenciando que a aparente ausência feminina resulta menos de uma falta de produção e mais das condições históricas de registro, circulação e legitimação dessas obras.

Do ponto de vista teórico, essa discussão encontra sólido respaldo nos estudos feministas da história e da cultura visual, que ao longo das últimas décadas vêm questionando os pressupostos que estruturam as narrativas historiográficas tradicionais. Nesse campo, Joan Wallach Scott (1995) propõe compreender o gênero como uma ferramenta analítica fundamental para a investigação histórica. Em seu argumento clássico, Scott demonstra que o "gênero funciona como um princípio organizador das relações de poder e das formas de produção de sentido nas sociedades modernas" (1995), influenciando não apenas as experiências sociais, mas também os modos pelos quais essas experiências são registradas, interpretadas e transmitidas ao longo do tempo.

No âmbito específico das reflexões sobre memória e historiografia, Michelle Perrot (2005) evidencia que os silêncios em torno das mulheres não devem ser entendidos como simples lacunas documentais ou acidentes da história, devem ser percebidos como elementos constitutivos das próprias narrativas históricas modernas. Como observa a autora, "as mulheres deixam poucos rastros diretos, escritos ou materiais" (Perrot, 2005), o que faz com que sua presença seja frequentemente mediada

por registros produzidos por outros sujeitos ou instituições. Segundo essa perspectiva, a invisibilidade feminina resulta de processos estruturais de seleção e hierarquização da memória social, que definem quais experiências são consideradas dignas de registro e quais permanecem relegadas à margem do relato histórico.

No campo da animação, tais dinâmicas de apagamento assumem contornos ainda mais complexos. Diferentemente de outras áreas do audiovisual, nas quais a figura do diretor frequentemente se consolida como centro da autoria, a animação se caracteriza historicamente por um processo de produção profundamente coletivo, marcado pela divisão e pela especialização das tarefas. A realização de um filme animado envolve múltiplas etapas (muitas etapas que vão de concepção visual, desenho, animação, pintura, composição, fotografia, até o uso de recursos tecnológicos para pós-produção) distribuídas entre diferentes profissionais. Essa estrutura fragmentada de trabalho, embora fundamental para a própria materialidade do meio, cria também condições propícias para a diluição da autoria - próximo ponto a ser debatido, e para a invisibilização de determinadas contribuições no interior do processo produtivo.

Longe de constituir um sistema neutro, essa organização do trabalho afeta de maneira desigual os sujeitos envolvidos na produção. Em muitos estúdios, especialmente ao longo das primeiras décadas do século XX, as mulheres foram majoritariamente direcionadas a funções consideradas secundárias ou de suporte, frequentemente associadas à precisão manual, à repetição e ao cuidado. Atividades como pintura de acetatos, limpeza de desenhos, colorização e finalização técnica foram culturalmente enquadradas como tarefas minuciosas e meticulosas, o que sempre foi considerado como atributos historicamente vinculados ao imaginário do feminino, e, por essa razão, naturalizadas como trabalho técnico ou artesanal. Consequentemente, tais funções raramente foram reconhecidas como parte do processo criativo da animação.

Esse enquadramento contribuiu para consolidar uma hierarquia simbólica entre diferentes etapas da produção animada. Enquanto certas atividades, como o caso de direção, concepção narrativa ou criação de personagens, passaram a ser associadas à autoria e à invenção artística, outras permaneceram classificadas como trabalho invisível, apesar de sua importância fundamental para a realização das obras. Nesse

contexto, muitas mulheres que participaram ativamente da construção estética e material de filmes de animação tiveram suas contribuições reduzidas a papéis técnicos.

A trajetória de Lotte Reiniger[4] ilustra de maneira particularmente clara esse paradoxo. Reconhecida como uma das pioneiras da animação, Reiniger foi responsável por *The Adventures of Prince Achmed* [5](1926), frequentemente considerado um dos primeiros longas-metragens de animação da história do cinema. Utilizando a técnica de animação com silhuetas recortadas, a cineasta desenvolveu um estilo visual singular, marcado pela delicadeza gráfica, pelo movimento coreografado das figuras e por uma sofisticada articulação entre imagem, ritmo e narrativa. Seu trabalho demonstrou a viabilidade do longa-metragem animado em um período ainda inicial da linguagem e expandiu as possibilidades estéticas da animação ao integrar influências do teatro de sombras, da ilustração e da tradição dos contos populares.

Apesar da relevância de sua obra e de seu impacto na consolidação da animação enquanto forma artística, Reiniger foi, durante muito tempo, tratada pela historiografia como uma exceção curiosa, situada à margem daquilo que se convencionou chamar de história "principal" da animação. Em vez de ser plenamente reconhecida como uma agente estruturante no desenvolvimento da linguagem animada, sua trajetória foi frequentemente enquadrada como um caso singular, isolado e quase anedótico no interior de uma narrativa dominada por estúdios, inventores e diretores homens.

Esse tipo de seccionamento revela um mecanismo recorrente nas narrativas históricas: a tendência de reconhecer mulheres notáveis apenas como exceções extraordinárias, sem que esse reconhecimento implique necessariamente uma revisão mais ampla dos critérios que estruturam a historiografia. Ao destacar determinadas figuras femininas como raridades e curiosidades, a história cultural preserva a aparência de inclusão ao mesmo tempo em que mantém intactas as estruturas narrativas que privilegiam determinados sujeitos e modelos de autoria. No caso da animação, esse

[4] Lotte Reiniger (1899–1981) foi uma diretora de cinema alemã e uma das principais pioneiras da animação, reconhecida especialmente por seu domínio da técnica de animação com silhuetas recortadas.

[5] *The Adventures of Prince Achmed* é um longa-metragem de animação alemão de 1926, escrito e dirigido por Lotte Reiniger.O filme é considerado o mais antigo longa-metragem de animação sobrevivente. A narrativa baseia-se em elementos de diferentes histórias de One Thousand and One Nights, como "Aladdin", "Ahmed e Paribanou" e "O Cavalo de Ébano". O filme utiliza a técnica de animação de silhuetas desenvolvida por Reiniger, criada a partir da manipulação de recortes de papelão e finas lâminas de chumbo sob uma câmera, inspirada em teatros de sombras como o Wayang.

processo contribuiu para reforçar a percepção de que as contribuições femininas seriam episódicas ou periféricas, obscurecendo o fato de que mulheres estiveram, desde os primórdios do meio, profundamente envolvidas na experimentação técnica, estética e narrativa que moldou a linguagem da animação.

No cenário brasileiro, a discussão não se distancia significativamente desse contexto mais amplo de desigualdade e invisibilização. As assimetrias de gênero e raça que atravessam a história do cinema mundial também se manifestam de forma evidente na estrutura do audiovisual nacional. Um exemplo revelador encontra-se na pesquisa "A cara do cinema nacional", publicada pelo Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (GEMAA) e divulgada na Revista GEMAA. O estudo analisa a distribuição de gênero e raça em três posições centrais da produção audiovisual (direção e roteiro, por exemplo) em filmes brasileiros de grande circulação entre os anos de 2002 e 2012.

Os resultados evidenciam um cenário de forte concentração masculina e branca nas posições de maior poder criativo e decisório. No caso da direção, os dados indicam que 86,3% dos diretores são homens, enquanto apenas 13,7% são mulheres. Quando a análise incorpora o recorte racial, as disparidades tornam-se ainda mais evidentes: 84% dos diretores são homens brancos e apenas 2% homens negros. Entre as mulheres, 13% são brancas e nenhuma diretora negra aparece entre os filmes analisados. Esses números revelam não apenas uma sub-representação feminina, mas também a quase completa ausência de mulheres negras em posições de liderança criativa no cinema brasileiro. A mesma tendência se repete no campo do roteiro. Segundo a pesquisa, 74% dos roteiristas são homens e 26% são mulheres. No recorte racial, apenas 4% correspondem a homens negros, enquanto, novamente, nenhuma mulher negra aparece entre os roteiristas identificados no levantamento. Esse padrão sugere que a desigualdade não se limita à esfera da direção, mas atravessa diferentes etapas do processo criativo e narrativo do audiovisual.

Esses números demonstram que as desigualdades estruturais no campo audiovisual brasileiro não podem ser compreendidas apenas a partir da dimensão de gênero, mas exigem uma análise interseccional que considere também as relações raciais. A predominância masculina e branca nas posições de criação e visibilidade reforça a ideia de que o acesso às instâncias de autoria e representação permanece

profundamente condicionado por hierarquias sociais historicamente constituídas. Nesse sentido, os dados apresentados pela pesquisa contribuem para evidenciar como os mecanismos de exclusão e invisibilização discutidos no plano historiográfico também se manifestam, de maneira concreta, nas estruturas contemporâneas de produção do cinema nacional.

A escassez de mulheres nas mais diversas áreas das produções audiovisuais impõe uma viseira social nos projetos de cinema e, especificamente aqui, na animação, afinal, como é possível abordar narrativas que envolvem personalidades, experiências e especificidades femininas se quem os produz são homens? Não é à toa que grande parte dos roteiros, narrativas e visuais que envolvem a figura feminina seguem um tipo de tropos, um estereótipo com pequenas variações como a mocinha jovem e inocente, vilã velha e invejosa, a mãe controladora e cansada ou semelhantes. Essa relação desigual nas produções corrobora para a existência de uma enxurrada de produções audiovisuais que estabelecem a mulher do imaginário masculino como um padrão, o que é reproduzido repetidamente nas telas, influenciando uma parcela enorme do público masculino a imaginar mulheres dentro de um estereótipo idealizado, e o público feminino à exaustiva jornada para se encaixar em um padrão que não condiz com a realidade.

Casos como os de Alice Guy-Blaché e Lois Weber evidenciam que a exclusão das mulheres da história do cinema não se limita a contextos marginais ou experimentais, mas atravessa o próprio núcleo da formação do audiovisual moderno. A presença feminina esteve, desde os primórdios do meio, profundamente implicada em processos de invenção estética, organização industrial e experimentação narrativa. No entanto, a forma como essa história foi posteriormente narrada contribuiu para obscurecer essas participações, reforçando uma memória seletiva que privilegia determinados sujeitos e modelos de autoria. Revisitar essas trajetórias, restitui a visibilidade de cineastas fundamentais e permite compreender de maneira mais crítica e complexa os processos históricos que moldaram o campo audiovisual.

**Autoria diluída e invisibilização feminina na animação.**

O apagamento da história feminina no audiovisual se dá pelos regimes de visibilidade que organizam este campo e pela memória cultural suscetível a tais regimes; esses não só definem o que é representado nas telas, como também determinam quais sujeitos têm acesso aos espaços de produção e reconhecimento. Nesse processo, fica evidente como memória e gênero se entrelaçam, a memória cultural da animação é estruturada a partir de historiografias que endossam certos protagonismos enquanto silenciam outros. As mulheres artistas atravessam a história como coadjuvantes sem conexão entre si; suas produções e realizações foram deslegitimadas ou incorporadas a narrativa oficial sob autoria masculina. Portanto, mensurar e registrar em retrospecto o impacto real dos feitos femininos na animação se torna um desafio, já que os vestígios de suas trajetórias foram dispersos. (Bovenschen; Ecker, 1985 apud Fernandes, 2020)

As reflexões anteriormente apresentadas encontram ressonância evidente no campo dos estudos de cinema e audiovisual, onde diferentes pesquisadoras têm problematizado os critérios que estruturam a historiografia cinematográfica. Nesse contexto, autoras como Annette Kuhn (1994) questionam as metodologias de pesquisa e os regimes de visibilidade que determinam quais sujeitos e obras passam a integrar o relato histórico do cinema. O trabalho historiográfico no campo do cinema envolve necessariamente uma reflexão sobre as condições de produção da própria memória cultural, exigindo a revisão dos arquivos e das formas de interpretação que sustentam o conhecimento histórico sobre o meio (Kuhn, 1994). De modo semelhante, os estudos feministas do cinema não se limitam à recuperação de cineastas esquecidas, porém implicam uma transformação mais ampla das perguntas e dos métodos que orientam a pesquisa historiográfica (Gaines, 1990). Nessa perspectiva, reescrever a história do cinema significa questionar os critérios que definem autoria, relevância estética e legitimidade cultural no interior do campo audiovisual. Tal abordagem convida a uma leitura historiográfica mais ampla e reflexiva, capaz de reinscrever as experiências e contribuições femininas na história do cinema e da animação, revelando a complexidade e a diversidade dos processos técnicos, estéticos e sociais que moldaram o desenvolvimento dessas linguagens.

A questão da autoria ocupa um lugar central nas discussões na arte, sobretudo no cinema e audiovisual. No entanto, no campo específico da animação, esse debate assume contornos particulares. Como já vimos, diferentemente de outras formas de produção cinematográfica que o diretor ocupa e concentra o reconhecimento autoral, na animação, cheia de processos de criação profundamente coletivos, o desenvolvimento de um filme animado envolve diversas etapas realizadas por diferentes profissionais ao longo de um processo produtivo extenso e fragmentado. Nesse contexto, a autoria tende a se diluir no interior de uma cadeia de trabalho colaborativa, dificultando a atribuição de reconhecimento individual às contribuições criativas. Essa característica estrutural da animação tem sido apontada na literatura como um fator que diferencia o campo de outras práticas cinematográficas, incluindo no que diz respeito à noção de autoria. Contudo, embora a produção coletiva possa sugerir uma aparente horizontalidade no processo criativo, seus efeitos não se distribuem de maneira uniforme entre os profissionais envolvidos. A diluição da autoria tende a afetar de maneira desigual determinados sujeitos dentro da estrutura produtiva.

Todos os envolvidos em meios criativos são popularmente percebidos como artistas. Essa percepção vem atrelada a construções históricas e culturais que contribuem para a imagem do "gênio incompreendido" que trabalha sozinho em seu estúdio. A imagem do artista trabalhando sozinho foi romantizada durante séculos por diversos autores, que tinham em seus contos a figura heroica e autônoma do criador. Em contrapartida, a realidade rebate essa idealização com a imensa quantidade de processos e profissionais envolvidos na produção de arte. Reafirmando, assim, as ideias de Howard Becker (1982) as quais retratam a arte como um trabalho coletivo, fruto da cooperação entre vários indivíduos. A animação, enquanto arte, também contraria o imaginário coletivo e comprova o conceito de Becker (1982). Para que exista o produto, o processo de criação depende não só de diversos profissionais técnicos, como também de fatores tecnológicos, econômicos e sociais.

A coletividade ser intrínseca ao fluxo de trabalho de estúdios de animação pode não ser um fato para o público geral, mas é uma realidade para as mulheres nesses estúdios desde o século XX. Em um contexto que precedia uma guerra mundial, os estúdios de animação deixam de ser reservados à jovens rapazes e abrem espaço para mulheres na equipe. Entretanto, seus papéis eram limitados a funções operacionais e

rotineiras, com domínio exclusivo no setor *ink and paint*[6]. As equipes femininas exerciam uma função que apesar de fundamental e trabalhosa não era tão valorizada como os setores criativos. Vedadas de ocupar cargos de animadoras e impostas a um papel desvalorizado, as mulheres faziam um trabalho árduo para a equipe, mas não eram reconhecidas como parte crucial dela.

Um caso interessante para se analisar e refletir sobre a seção atual seria sobre June Tarpé Mills (1912–1988). Uma das mais importantes artistas e roteirista de histórias em quadrinhos dos Estados Unidos, ativa principalmente nas décadas de 1930 e 1940. Embora não tenha atuado diretamente na produção de animação, sua trajetória é frequentemente mencionada em discussões sobre autoria feminina em indústrias visuais populares, como quadrinhos e animação, pois ilustra processos semelhantes de invisibilização e diluição da autoria em campos dominados por estruturas industriais masculinas.

É importante lembrar que os campos da animação e dos quadrinhos estavam profundamente interligados nesse período. Muitos artistas transitavam entre ilustração editorial, tiras de jornal, publicidade e estúdios de animação. Os processos de trabalho também eram comparáveis: ambos dependiam de produção seriada, divisão de tarefas e grandes equipes de artistas, o que frequentemente levava à diluição da autoria individual. Nesse contexto, mulheres que atuavam nesses setores enfrentavam condições semelhantes de invisibilidade profissional, independentemente de estarem diretamente em estúdios de animação ou em outras áreas da cultura visual.

Mills ficou mais conhecida por criar a personagem Miss Fury[7], uma das primeiras super-heroínas protagonizadas e desenhadas por uma mulher. A série começou a ser publicada em 1941 em tiras de jornal e rapidamente ganhou grande popularidade. Apesar desse sucesso, Mills inicialmente assinava seu trabalho apenas como "Tarpé Mills", ocultando o prenome "June". Essa escolha não foi casual: na época, o uso de nomes ambíguos ou neutros era uma estratégia comum adotada por

[6] Departamento criado pelos estúdios Disney na qual era responsável por transferir os desenhos para os acetatos e aplicar as cores.

[7] Miss Fury é uma super-heroína da Era de Ouro dos quadrinhos norte-americanos. A personagem apareceu pela primeira vez na tira dominical *The Black Fury*, publicada em 6 de abril de 1941 pelo Bell Syndicate e criada pela artista June Tarpé Mills. Em novembro de 1941, a tira passou a se chamar *Miss Fury*.

mulheres que trabalhavam em áreas dominadas por homens, como forma de evitar preconceitos editoriais e garantir maior circulação de suas obras.

O caso de June Tarpé Mills evidencia como, mesmo quando mulheres alcançavam reconhecimento público em indústrias culturais de grande alcance, suas trajetórias frequentemente eram mediadas por estratégias de adaptação a estruturas profissionais marcadas por desigualdades de gênero. Nesse sentido, sua experiência dialoga com processos observados também na história da animação e do audiovisual, nos quais a autoria feminina muitas vezes aparece fragmentada, ocultada ou deslocada para posições menos visíveis dentro das narrativas historiográficas.

Esse caso não é isolado. Embora não tenha usado um pseudônimo formal durante a carreira, Dorothy Arzner[8] frequentemente assinava créditos de forma mais neutra ou era tratada pela imprensa de maneira que ocultava sua posição singular como única diretora mulher trabalhando regularmente em Hollywood nos anos 1930 dentro da *Directors Guild of America*. O caso dela é frequentemente citado na historiografia como exemplo de pressões estruturais que levam mulheres a negociar sua identidade autoral dentro de uma indústria masculina. Outro exemplo, a roteirista Leigh Brackett [9], na qual trabalhou em Hollywood desde os anos 1940 escrevendo roteiros de filmes *noir* e ficção científica. Embora não utilizasse pseudônimo completo, seu nome ambíguo frequentemente levava leitores e produtores a presumirem que se tratava de um homem, algo que acabou funcionando como uma espécie de "pseudonimização" indireta no mercado.

Em diferentes momentos da história das indústrias culturais e audiovisuais, mulheres recorreram a estratégias diversas para contornar as barreiras impostas por um campo profissional amplamente masculinizado. Em alguns casos, isso implicou a adoção de pseudônimos ou assinaturas neutras, capazes de ocultar ou atenuar a identificação de gênero e facilitar a circulação de suas obras em ambientes dominados

[8] Dorothy Arzner (1897–1979) foi uma diretora de cinema estadunidense cuja carreira começou no período do cinema mudo, no final da década de 1920, e se estendeu até os anos 1940. Foi a única mulher a dirigir filmes em Hollywood durante a década de 1930 e uma das poucas a consolidar uma reputação na indústria cinematográfica nesse período.

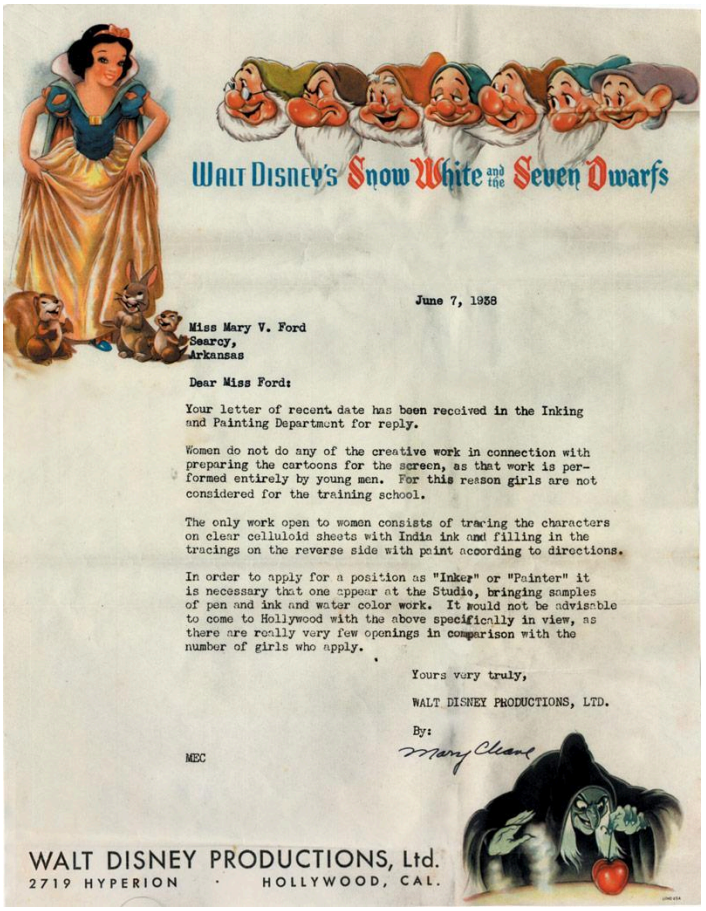
[9] Leigh Brackett (1915–1978) foi uma escritora e roteirista norte-americana, especialmente conhecida por seus trabalhos na ficção científica e no cinema.

por homens. Tais práticas podem ser compreendidas como formas de adaptação a um sistema cultural que historicamente associou autoridade criativa e legitimidade autoral à figura masculina.

Essa dinâmica de exclusão não operava apenas de maneira indireta por meio da divisão sexual do trabalho nos estúdios, mas também se manifestava de forma explícita nas próprias políticas de contratação da indústria de animação. Documentos históricos revelam que mulheres frequentemente eram desencorajadas ou mesmo impedidas de ocupar funções consideradas criativas, como a de animador. Um exemplo emblemático desse processo é a carta enviada por um estúdio a uma candidata interessada em trabalhar como animadora, na qual se afirmar que mulheres não eram consideradas para esse tipo de posição, sendo direcionadas, quando muito, a departamentos técnicos específicos. A correspondência, reproduzida na Figura 01, evidencia como a exclusão feminina era institucionalizada e naturalizada no interior da indústria, reforçando a divisão hierárquica entre funções criativas e tarefas consideradas auxiliares.

Uma carta de rejeição (Figura 01) escrita em 1938 para uma jovem que se candidatava a um cargo criativo na Walt Disney serve como um lembrete da natureza banal da discriminação socialmente aceita contra mulheres trabalhadoras. A carta afirma que “as mulheres não realizam nenhum trabalho criativo relacionado à preparação dos desenhos animados para a tela, pois esse trabalho é realizado inteiramente por jovens do sexo masculino. Por esse motivo, as meninas não são consideradas para a escola de treinamento”:

**Figura 01 –** Carta de rejeição enviada a uma candidata interessada em trabalhar como animadora em estúdios Disney, indicando que mulheres não eram contratadas para a função de animador.




Fonte: arquivo histórico da indústria de animação. Disponível em: https://www.vox.com/2015/7/16/8978351/famous-rejection-letters-disney-animator-women.

A correspondência, reproduzida na Figura 01, evidencia como a exclusão feminina era institucionalizada e naturalizada no interior da indústria, reforçando a divisão hierárquica entre funções criativas e tarefas consideradas auxiliares. Esse tipo de registro documental revela que o apagamento das mulheres na história da animação utiliza mecanismos históricos de exclusão que limitaram, desde o início, o acesso feminino às posições de autoria e direção.

> Não é que a Disney não empregasse mulheres. Ela empregava muitas como "artefinalistas", que corrigiam e davam forma às animações, e trabalhavam em ambientes fisicamente separados dos animadores homens, que ocupavam cargos mais prestigiosos. Mas a arte-finalização é apenas mais uma parte do processo de animação — às vezes uma parte árdua, como a *Vanity Fair* descreveu em 2010. (Noriega, 2015).

A partir dessas evidências, torna-se possível compreender que a invisibilização feminina na animação vai além de uma lógica colaborativa do meio. Na verdade, se mantém em um conjunto de práticas institucionais e culturais que historicamente limitaram o reconhecimento das contribuições das mulheres. Reconhecer essas dinâmicas é um passo fundamental para reavaliar a historiografia da animação e para identificar as estratégias contemporâneas que buscam ampliar a visibilidade e a participação feminina nesse campo. Nesse contexto, têm surgido, nas últimas décadas, diferentes coletivos, redes e instituições dedicadas a mapear trajetórias, promover a circulação de obras realizadas por mulheres e fomentar pesquisas voltadas à presença feminina na animação. Essas iniciativas desempenham um papel importante ao articular profissionais, pesquisadoras e estudantes, contribuindo para a construção de novas narrativas historiográficas e para a legitimação das mulheres como agentes centrais no desenvolvimento do campo animado.

## Entre invisibilização e reconhecimento: mulheres na historiografia da animação

A história da animação, como já mostrado, foi desenvolvida a partir de marcos técnicos, estúdios consagrados e nomes notórios. No entanto, ao analisar a narrativa construída é possível notar cenários recorrentes em que os nomes masculinos são celebrados, enquanto as trajetórias das mulheres que contribuíram para o meio são marginalizadas. O apagamento dessas profissionais nas narrativas oficiais não é fruto de episódios isolados na história, faz parte de uma construção social da realidade que define quem pode ser visto, lembrado e legitimado como autor. Ao longo das décadas, mulheres atuaram como animadoras, roteiristas, diretoras, coloristas e produtoras, mas suas contribuições eram subordinadas à assinatura masculina ou atribuídas a coletivos genéricos. Dessa forma, se criou um padrão de contribuições femininas sistematicamente diluídas que evidencia uma lógica histórica de invisibilização com consequências vistas até os dias atuais.

Essas lacunas também se tornam evidentes quando observamos a própria historiografia da animação brasileira. A falta de registros sistemáticos sobre a participação feminina no campo foi apontada por pesquisas recentes que procuram

mapear a presença das mulheres ao longo do centenário da animação no país. Krüger, Lannes e Schneider (2019), citadas por Schneider, Prado, Lindoso e Bolshow (2021), fazem parte do grupo recente de pesquisadores da área e evidenciam em seus estudos essa escassez. Elas apontam que durante muitos anos os alunos buscando estudar o cinema de animação do Brasil possuíam apenas o livro de Antonio Moreno (1978)[10] como instrução — o qual menciona apenas três animadoras brasileiras de maneira informal, mostrando a falta de referências na área e credibilização das profissionais.

Como observa Carla Schneider (2021), diante da limitada documentação disponível, torna-se necessário examinar tanto os registros históricos quanto as próprias pesquisas produzidas no meio universitário, com o objetivo de entender de que maneira a presença das mulheres foi — ou não — incorporada às narrativas sobre a animação nacional. A autora destaca que investigações recentes têm se orientado a partir de dois eixos principais: compreender como se desenvolve o movimento de pesquisas acadêmicas sobre mulheres brasileiras na animação e apresentar iniciativas que buscam responder às lacunas reveladas por esse panorama historiográfico (Schneider, 2021).

A fim de diminuir os impactos da invisibilização feminina nas animações, algumas organizações surgiram como resposta. No âmbito global, destaca-se o *WIA Gender Equity, Frame by Frame*, iniciativa da *Women in Animation*. A organização, sediada em Los Angeles, na Califórnia, foi fundada em 1995 e atua na promoção da equidade de gênero na indústria da animação. Seu objetivo é eliminar os obstáculos enfrentados por pessoas sub-representadas no setor, partindo do princípio de que, à medida que a animação alcança públicos cada vez mais diversos, torna-se igualmente necessário garantir que as narrativas e os conteúdos produzidos representem a pluralidade do mundo. Nesse sentido, a organização promove ações voltadas ao fortalecimento da presença feminina na área, como programas de mentoria, bolsas, análise de portfólios e workshops. Por meio dessas iniciativas, busca impulsionar mulheres de diferentes países e contribuir para que possam acessar e ocupar, em condições de maior equidade, os diversos espaços do campo audiovisual.

[10] "A experiência brasileira no cinema de animação", publicado em 1978 por Antônio Moreno. Livro de referência sobre animação brasileira.

No Brasil o coletivo “Mulher Anima”, fundado em 2019, centraliza informações, conteúdos e eventos sobre animação para mulheres e de mulheres, promovendo uma rede de comunicação que une animadoras de todo o país, tendo ações coletivas que vão desde um encontro ou reunião de mulheres que trabalharam ou trabalham juntas, por exemplo, ou também até encontrar profissionais mulheres para animar um curta metragem coletivo para o festival organizado pelo coletivo. A figura 02 mostra uma parte do site, deixando um destaque de um dossiê específico para animação e a atuação feminina:

**Figura 02** – Foto frame de tela do site “Mulher Anima” de dossiê específico sobre mulheres na animação.




Fonte: Site: www.mulheranima.pro, [s.d.].

Além de também, para fomentar a pesquisa sobre animação feminina, o coletivo conta com o “SeAnima - Seminário Brasileiros de Estudos de Animação”, evento acadêmico de animação que publica artigos relacionados, que reúne pesquisadores das áreas de cinema, audiovisual e design do Brasil e suas correlações nos campos de *games, motion graphics* e efeitos visuais. O evento conta com um periódico avaliado em quadrienal Capes e, além disso, possui o importante papel de promover filmes de animação universitários e brasileiros.

O site (Mulher Anima) ainda conta com diversos outros links, de divulgação científica e técnica de animações brasileiras, que ajudam a concentrar informações sobre o cinema de animação, que por sua vez ajuda realizadoras e encontrar material de pesquisa e oportunidades de exibir seus filmes e falar de suas produções, como o Seminário Internacional Pesquisas em Animação da UFMG, o Encontro Nacional de Animação Experimental - Experimentanima, Conta também com periódicos específicos de animação: “Revista Filme Cultura”, “Revista Orson”, “Revista Diálogo com a Economia Criativa”. O site ainda conta com acessos para a Cinemateca Brasileira, Cinemateca Paraense e a Cinemateca Pernambucana, além de museus de animação como o Museu de Cinema de Animação Lula Gonzaga - MUCA. Ainda sobre, conta com parcerias de universidades que possuem o curso de animação: Cinema de Animação e Artes Digitais - UFMG, Cinema de Animação - UFPEL, Animação - UFSC, Núcleo de Design de Animação - UTFPR e o Núcleo de Animação - UFBA.

Embora as pesquisas recentes indiquem que a presença feminina em cargos de direção e liderança criativa permanece desigual quando comparada à participação masculina, é importante perceber que iniciativas como o “Mulher Anima” têm desempenhado um papel importante ao mapear trajetórias, promover redes de colaboração e estimular a produção de pesquisas voltadas à presença das mulheres na animação brasileira.

Apesar do cenário um pouco desanimador, percebe-se um crescimento da presença feminina na animação brasileira, tanto em produções independentes quanto em estúdios comerciais. Diretoras como Rosana Urbes (diretora, animadora, ilustradora e *storyboard artist)*, na qual dirigiu e animou o curta-metragem “Guida” (2014),[11] têm contribuído para ampliar a visibilidade das mulheres no campo da animação autoral.

Outras realizadoras também vêm se destacando nesse cenário. A diretora Nádia Mangolini ganhou projeção com o curta-metragem de documentário em animação “Torre” (2017), que aborda memórias da ditadura militar brasileira e que foi exibida em importantes festivais e mostras de cinema. Já Mariana Caltabiano, criadora da série

[11] obra aclamada com mais de 70 prêmios nacionais e internacionais, incluindo reconhecimentos em festivais como o Anima Mundi, o Festival Internacional de Cinema de Animação de Annecy e o Festival Internacional do Novo Cinema Latino-Americano de Havana.

animada Gui & Estopa[12], contribuiu para consolidar a presença feminina na criação e direção de conteúdos animados para televisão no Brasil.

Mais alguns exemplos temos a o trabalho da animadora Rosaria Moreira, diretora da curta autobiográfico "O Projeto do Meu Pai" (2016), no qual a artista utiliza a linguagem da animação para refletir sobre memória, criação e relações familiares. A obra foi exibida em diferentes mostras e festivais, tendo sido premiada no "Anima Mundi", o que contribui para consolidar a trajetória da diretora no campo da animação independente. A animação neste caso aparece como um espaço de elaboração de experiências pessoais e construção de narrativas íntimas, nas quais memória e identidade se articulam por meio do desenho, do tempo e do movimento.

Observa-se, assim, que muitas mulheres na animação encontram no campo autoral e independente um espaço de maior liberdade criativa, onde podem desenvolver projetos mais pessoais e experimentar linguagens, temas e estéticas que nem sempre encontram espaço na produção industrial.

Entrando no aspecto educacional, destaca-se o Instituto Marlin Azul (IMA), sediado na cidade de Vitória no Espírito Santo e idealizado e coordenado por Beatriz Lindenberg, desenvolve projetos educativos e culturais voltados ao audiovisual, incluindo oficinas e programas de formação em animação para crianças e jovens. Essas ações contribuem para democratizar o acesso à linguagem animada e para estimular a participação de novos realizadores e realizadoras, ampliando o horizonte de vozes presentes na produção audiovisual brasileira.

O Instituto Marlin Azul (IMA) é uma associação civil sem fins lucrativos fundada em 1999, e desde então, vem se consolidando como uma das mais importantes iniciativas culturais do Espírito Santo, com ampla atuação nas áreas de educação, arte e comunicação. Através de projetos voltados à democratização do acesso à cultura, o IMA tem promovido ações formativas e de difusão audiovisual que alcançam distintos públicos em contextos urbanos e rurais, com especial atenção às juventudes e às

[12] As Aventuras de Gui & Estopa é uma série animada brasileira criada e dirigida por Mariana Caltabiano para o Cartoon Network em 2009

populações tradicionalmente excluídas dos circuitos culturais hegemônicos (Secult, 2024).

Um dos trabalhos mais notáveis é o “Cine Animazul”, um projeto criado para despertar o interesse de jovens e crianças pela arte do cinema. Essa iniciativa, que conta com o apoio do Fundo de Cultura do Espírito Santo - Funcultura, da Secretaria da Cultura – Secult, e, da Prefeitura de Vitória, (Secult, 2024) combina aprendizado prático e exploração da beleza visual, buscando aprimorar as habilidades de análise e criação dos participantes no campo do audiovisual. O “Cine Animazul” tem como objetivo oferecer aos alunos das escolas públicas e membros de organizações sociais uma experiência divertida e prática no mundo do cinema de animação. Através de atividades introdutórias à linguagem audiovisual, os alunos são convidados a descobrir o cinema animado como uma maneira de se expressar, apreciar e de se comunicar. Um dos pontos altos dessa jornada é quando os participantes criam juntos uma cena de filme animado, desempenhando diversos papéis técnicos e criativos em um set de filmagem e uma produção de uma animação. Para auxiliar nesse processo, eles recebem um conjunto básico de produção, que inclui câmera, microfone, tripé, iluminação e claquete, promovendo a colaboração, a escuta atenta e a exploração artística.

A atuação de uma mulher na criação, coordenação e manutenção de um projeto formativo dessa dimensão também é significativa quando se observa a histórica desigualdade de gênero no campo do audiovisual e da animação. A presença feminina em posições de liderança educacional e cultural contribui para a formação técnica de novos profissionais e para a construção de referências e modelos de atuação para meninas e jovens mulheres que passam a enxergar o audiovisual e a animação como possibilidades reais de atuação profissional e artística.

Além disso, projetos educativos como os desenvolvidos pelo instituto demonstram que a transformação do campo da animação ocorre na indústria ou nos festivais e nos espaços de formação, como escolas, oficinas e projetos culturais. É nesses ambientes que muitos futuros realizadores têm o primeiro contato com o audiovisual, o que torna essas iniciativas fundamentais para a construção de um campo mais diverso, inclusivo e representativo.

A partir dessas articulações, torna-se evidente a importância de conectar pesquisadoras e profissionais em um país de dimensões continentais como o Brasil. O fortalecimento de redes colaborativas e de iniciativas de pesquisa tem desempenhado um papel significativo na construção de novas perspectivas historiográficas, contribuindo para compreender de que maneira as mulheres foram gradualmente apagadas ou marginalizadas nos registros que narram o desenvolvimento da animação brasileira. Questionar esse processo de invisibilização torna-se, portanto, uma tarefa contínua, especialmente para evitar que o senso comum reproduza e naturalize discursos e práticas que historicamente excluem determinados grupos das narrativas oficiais do audiovisual.

## Conclusões

A análise desenvolvida ao longo deste artigo evidenciou que o apagamento das mulheres na história da animação não pode ser compreendido como um fenômeno isolado ou circunstancial. Na verdade, ele faz parte de um conjunto de práticas históricas, institucionais e culturais que moldaram os regimes de visibilidade do campo audiovisual. A memória cultural da animação foi estruturada por narrativas historiográficas que privilegiaram determinados sujeitos e trajetórias, sempre associados à autoria masculina, enquanto as contribuições femininas foram relegadas a posições secundárias ou incorporadas de forma fragmentada e invisibilizada.

No contexto específico da animação, essas dinâmicas se articulam ainda com a natureza profundamente colaborativa do processo produtivo. Embora a produção coletiva possa sugerir uma distribuição mais horizontal das responsabilidades criativas, na prática ela frequentemente contribuiu para diluir o reconhecimento individual de determinados profissionais, afetando de maneira desigual as mulheres inseridas nesses ambientes de trabalho. Historicamente restritas a funções técnicas ou operacionais e afastadas dos espaços de decisão e autoria, muitas profissionais tiveram suas contribuições marginalizadas ou associadas a departamentos considerados auxiliares, como o setor de *ink and paint*. Documentos históricos, relatos de profissionais e estudos

recentes demonstram que tais limitações eram frequentemente institucionalizadas nas próprias estruturas da indústria.

Diante desse panorama, torna-se fundamental ampliar as perspectivas historiográficas e promover a revisão crítica dos registros que narram o desenvolvimento da animação. Nesse processo, iniciativas contemporâneas voltadas à pesquisa, à formação e à articulação de redes profissionais têm desempenhado um papel relevante ao recuperar trajetórias esquecidas, fomentar a produção de conhecimento e ampliar a visibilidade das mulheres no campo audiovisual. Ao evidenciar essas contribuições e questionar os mecanismos históricos de exclusão, abre-se espaço para uma compreensão mais plural e complexa da história da animação, capaz de reconhecer a diversidade de sujeitos, experiências e práticas que participaram da construção desse campo artístico e cultural.

**Referências:**

DE ANDRADE, Daniel Grizante. *Impressões da realidade no museu: o uso de animações por espaços de memória*. Diálogo com a Economia Criativa*,* Rio de Janeiro, v. 8, n. 24, 2023.

FERNANDES, Amanda Lopes. *Um processo de exploração e descoberta: do cinema de Alice Guy à plataforma de Amanda Lopes.* 2020. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo, 2020.

FERREIRA, Ceiça; REIS, Lidiana (org.). *Águas correntes: mulheres no audiovisual do Centro-Oeste.* Anápolis: Editora UEG, 2024.

GUIDA. Direção: Rosana Urbes. Brasil, 2014. Disponível em: https://vimeo.com/132440215. Acesso em: 11 mar. 2026.

INSTITUTO MARLIN AZUL. Disponível em: https://institutomarlinazul.org.br/. Acesso em: 11 mar. 2026.

MACHADO, Clara Bastos Marcondes. *Montadoras como espectadoras*. Revista Estudos Feministas*,* Florianópolis, v. 31, n. 3, 2023.

MORAES, Kelly Arelari de. *A mulher, o discurso e o tempo: apagamento e inscrição do cinema de mulheres*. Leitura Flutuante: Revista do Centro de Estudos em Semiótica e Psicanálise, v. 13, n. 2, 2021.

MULHER ANIMA. *Mulheres na animação no Brasil: pessoas*. Disponível em: http://mulheranima.pro/mulher-anima/pessoas/. Acesso em: 11 mar. 2026.

NORIEGA, Margarita. *Leia as cartas de rejeição que a Disney costumava enviar a qualquer mulher que quisesse ser animadora.* Vox, 16 jul. 2015. Disponível em: https://www.vox.com/2015/7/16/8978351/famous-rejection-letters-disney-animator-women. Acesso em: 29 mar. 2026.

O PROJETO do meu pai. Direção: Rosaria Moreira. Brasil, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zv-0Hgo67rE. Acesso em: 11 mar. 2026.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

SCHNEIDER, Carla; PRADO, Laryssa; LINDOSO, Patrícia; BOLSHAW, Claudia. *As mulheres na animação do Brasil: um panorama sobre história, pesquisas e ações coletivas*. Diálogo com a Economia Criativa*,* v. 6, n. 18, 2021.

SCHOTT, Joan Wallach. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação & Realidade*, Porto* Alegre, v. 20, n. 2, 1995.

TORRE. Direção: Nádia Mangolini. Brasil, 2017. Disponível em: https://vimeo.com/235665294. Acesso em: 11 mar. 2026.

WIA – WOMEN IN ANIMATION. *Gender equity: frame by frame.* Disponível em: https://wearewia.org/. Acesso em: 11 mar. 2026.

# Entre o arquivo e a prisão: imagens domésticas do cárcere político de Inês Etienne Romeu[1]

*Between the archive and the prison: domestic images of the political incarceration of Inês Etienne Romeu*

**Thais Blank**
Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil / Fundação Getúlio Vargas, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
thais.blank@fgv.br
https://orcid.org/0000-0002-1470-9999

**Patricia Machado**
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
patricia.furtado.machado@gmail
https://orcid.org/0000-0003-2377-3789

*Recebido em: 15 de março de 2026*
*Aceito em: 30 de julho de 2026*

[1] Este artigo é um dos resultados da pesquisa financiada pela FAPERJ "Contra-arquivo de mulheres: produção, circulação e preservação de filmes realizados na ditadura militar." Nº DO PROCESSO E-26/204.235/2025

**Resumo:**

Este ensaio analisa um conjunto de fotografias produzidas em 1976 no Instituto Penal Talavera Bruce e preservadas no fundo pessoal de Inês Etienne Romeu. Inserido no campo da cultura visual, o artigo parte da hipótese de que essas imagens excedem a função de registros do encarceramento político durante a ditadura civil-militar brasileira, atuando como agentes na construção da memória histórica. Parte-se da noção de que tais fotografias instauram um regime híbrido de visualidade, no qual signos da iconografia doméstica são produzidos no interior do espaço prisional. A metodologia articula análise visual e cruzamento de arquivos, relacionando imagens, cartas, telegramas e documentos institucionais do período. Os resultados indicam que as fotografias operam como expressão de resistência afetiva em um contexto ainda sem horizonte de anistia.

**Palavras-chave:** Arquivo Pessoal. Cultura Visual. Ditadura Brasileira. Imagens do Cárcere. Memória.

**Abstract:**

This essay analyzes a set of photographs produced in 1976 at the Talavera Bruce Penal Institute and preserved in the personal archive of Inês Etienne Romeu. Situated within the field of visual culture, the article proceeds from the hypothesis that these images exceed the function of documenting political incarceration during the Brazilian civil-military dictatorship, acting instead as agents in the construction of historical memory. It draws on the notion that these photographs establish a hybrid regime of visuality, in which signs of domestic iconography are produced within the prison space itself. The methodology combines visual analysis with archival cross-referencing, relating images to letters, telegrams, and institutional documents from the period. The findings indicate that the photographs operate as an expression of affective resistance within a context still lacking any horizon of amnesty.

**Keywords**: Personal aArchive. Visual Culture. Brazilian Dictatorship. Prison Images. Memory.

## Introdução

Este ensaio resulta de uma pesquisa desenvolvida desde 2018 dedicada à coleta e análise de imagens em movimento produzidas no âmbito privado no Brasil durante a ditadura militar (1964–1985). O projeto *Entre o político e o íntimo: o cinema doméstico sob a ditadura militar brasileira* tem nos conduzido a acervos públicos e privados em busca de registros amadores capazes de tensionar as fronteiras entre experiência íntima e violência de Estado, revelando modos não institucionais de inscrição visual da memória do período.

Nos últimos anos, o foco da investigação deslocou-se para arquivos pessoais[2] de mulheres que participaram da resistência à ditadura, com especial atenção ao acervo da atriz Norma Bengell, depositado na Cinemateca Brasileira. A pesquisa no acervo e a reconstituição da trajetória política assumida por Norma nos conduziu, por sua vez, a uma personagem central da resistência brasileira: a militante política Inês Etienne Romeu, única sobrevivente do centro clandestino de prisão e tortura conhecido como Casa da Morte de Petrópolis. Entre as imagens preservadas no arquivo da atriz, um filme em Super-8 registra o momento da libertação de Inês após oito anos de encarceramento político.

Esse registro constituiu um importante dispositivo de investigação, a partir do qual procuramos compreender as relações estabelecidas entre a atriz e a militante, bem como revisitar a trajetória política e feminista de Norma Bengell a partir de sua aproximação com a luta contra o autoritarismo, resultando em trabalhos dedicados sobretudo à reconstrução dos contextos de produção, circulação e sentido das imagens realizadas por Norma sobre Inês[3]. Seguindo os rastros deixados no arquivo da atriz, buscamos compreender as motivações, interesses e enquadramentos que orientaram o gesto de filmar e preservar esse filme. Em outras palavras, a investigação se concentrou até aqui naquilo que as imagens de Inês poderiam nos revelar sobre Norma.

[2] Utilizamos aqui o termo "arquivo pessoal" no sentido adotado pelo FGV CPDOC (https://cpdoc.fgv.br/acervo/arquivos-pessoais) e pela legislação arquivística brasileira, designando o conjunto de documentos acumulados por indivíduos ao longo de sua trajetória, resultante de seleções sucessivas que testemunham relações pessoais, profissionais e interesses diversos. Esses acervos podem incluir correspondências, fotografias, documentos de trabalho, registros de viagem, diários, diplomas, entre outros materiais. No Brasil, os arquivos privados são reconhecidos e regulamentados pela Lei nº 8.159/1991 (Lei de Arquivos), bem como por normativas do Conselho Nacional de Arquivos (CONARQ) e pelo Decreto nº 4.073/2002, que tratam da política nacional de arquivos privados e de seu acesso público.

[3] Ao longo desse período, foram publicados 4 artigos no âmbito da pesquisa.

Neste ensaio, propomos inverter essa lógica investigativa. Se anteriormente a questão central dizia respeito às razões que levaram uma atriz consagrada, frequentemente associada ao imaginário da vedete e do símbolo sexual do cinema nacional, a aproximar-se de uma militante política recém-libertada, agora deslocamos o olhar para outro ponto de observação: o arquivo pessoal de Inês Etienne Romeu e, mais especificamente, o conjunto de imagens produzidas e preservadas por ela durante o período de encarceramento.

Este deslocamento não se impôs de imediato. Diferentemente de Norma Bengell, cuja atuação política permaneceu durante muito tempo marginal às narrativas historiográficas[4], Inês Etienne ocupa lugar consolidado na memória pública da resistência à ditadura. Seu testemunho sobre os centros clandestinos de repressão, sua atuação no esclarecimento dos crimes cometidos pelo Estado brasileiro e sua trajetória de enfrentamento ao autoritarismo foram amplamente documentados e analisados em livros, teses e relatos memorialísticos. Diante de uma figura histórica já amplamente narrada, impôs-se a pergunta que retardou nosso enfrentamento direto com essas imagens: o que um conjunto de fotografias preservadas em um arquivo pessoal ainda poderia acrescentar à história de Inês Etienne?

É precisamente essa questão que orienta o presente artigo. Defendemos a ideia de que o arquivo pessoal para além de complementar narrativas já conhecidas, introduz outras camadas de experiência histórica, tornando visíveis formas menos evidentes de resistência. Na esteira da historiadora Michelle Perrot, reconhecemos que, por conta de "um déficit, uma falta de vestígios" (2019: 21) na escrita da história das mulheres, é preciso dar atenção a objetos de interesse do cotidiano feminino. Nesse sentido, as imagens reunidas e cuidadosamente preservadas por Inês, tais como, fotografias de encontros com familiares e amigos e troca de cartas com crianças da família, deslocam a representação dominante do cárcere político ao revelar práticas cotidianas de sobrevivência afetiva. Essas imagens instauram uma outra lógica de representação da resistência, fundada na manutenção dos vínculos, do humor e da vida comum em condições extremas.

[4] Em artigos anteriores, a partir de uma metodologia de trabalho que fazia um cruzamento entre o material encontrado no acervo de Norma e documentos localizados em acervos da polícia política, reconstituímos parte da trajetória política da atriz contra a ditadura. Por conta de diferentes formas de luta e resistência, Norma Bengell foi perseguida, chegou a ser presa e levada para o DOPS, do Rio de Janeiro antes de seguir para o autoexílio na França. Para aprofundar o debate consultar o artigo "Inês e Norma: caminhos cruzados em imagens, arquivo e militância". Revista Acervo, 2023.

Para além da trajetória da militante, nossa análise se concentra em interrogar o próprio gesto de guardar e, posteriormente, doar o acervo pessoal. Propomos compreender o arquivo pessoal feminino como espaço de sobrevivência material e simbólica, no qual perseveram as mulheres que o produziram e suas imagens, que insistem em permanecer. Tal perspectiva se inscreve em uma abordagem situada no campo da cultura visual, na qual o interesse não recai exclusivamente sobre os acontecimentos históricos representados, mas sobre a "vida social das imagens" (Mauad, 2014:14), seus modos de produção, circulação, preservação e reinscrição ao longo do tempo.

Nesse sentido, nossa investigação se aproxima daquilo que poderíamos denominar uma História Visual[5], entendida não como história ilustrada por imagens, mas como uma história construída a partir delas. Interessa-nos retomar a biografia das imagens, acompanhando seus deslocamentos entre contextos privados e institucionais, entre usos afetivos e políticos, reconhecendo-as como agentes na produção de memória e conhecimento histórico. As imagens deixam, assim, de ocupar posição suplementar em relação ao acontecimento para serem recolocadas no centro das dinâmicas históricas que ajudaram a constituir.

Ao seguir os rastros dessas fotografias buscamos compreender como as imagens participam da própria construção do acontecimento histórico. Ao mesmo tempo em que registram a experiência do encarceramento, possuem o poder de intervir nela, produzindo vínculos e atravessando o tempo como formas de sobrevivência. É nesse deslocamento que se situa o gesto analítico deste ensaio: "trabalhar a imagem como fonte, objeto e sujeito da História" (Lissovsky, Mauad, 2021: 221).

[5] Em artigo intitulado "Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares" (2003), Ulpiano T. Bezerra de Meneses desenvolve um amplo debate sobre o conceito e as práticas de uma possível História Visual. Entre seus principais argumentos, o autor sustenta que a História Visual não deve ser entendida somente como o estudo das imagens, mas como a investigação da dimensão visual da vida social, isto é, das formas pelas quais as sociedades produzem, utilizam e atribuem sentidos às visualidades.

**Imagem 1 -** Norma Bengell e Inês Etienne, 1979.



Fonte: Arquivo Público do Estado de São Paulo, fundo Inês Etienne Romeu.

## Sobreviver em arquivo

Inês Etienne Romeu nasceu em 1942, em Pouso Alegre, Minas Gerais, em uma família de classe média. No início da década de 1960, mudou-se para Belo Horizonte, onde passou a cursar sociologia na Universidade Federal de Minas Gerais. Foi nesse contexto que a militância emergiu em sua trajetória. No entanto, o golpe militar de 1964 e o progressivo endurecimento do regime alteraram radicalmente as condições de atuação política, conduzindo parte da militância à clandestinidade e, posteriormente, à luta armada, contexto no qual Inês passou a integrar a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), em 1968.

A prisão de Inês, em maio de 1971, marca o ponto de inflexão decisivo de sua trajetória. Capturada por agentes ligados ao aparato repressivo comandado pelo delegado Sérgio Paranhos Fleury, Inês foi submetida a sucessivas sessões de tortura física e psicológica no DEOPS de São Paulo antes de ser transferida para a chamada Casa da Morte, em Petrópolis — centro clandestino de extermínio do qual se tornaria a única sobrevivente conhecida. Durante noventa e seis dias, Inês sofreu espancamentos, choques elétricos, humilhações sexuais e estupros sistemáticos, experiências que revelam a violência extrema do regime e o caráter misógino das práticas repressivas dirigidas às mulheres militantes.

A sobrevivência de Inês esteve diretamente ligada à elaboração de estratégias de resistência que ultrapassavam o enfrentamento político direto. Pressionada a colaborar com os agentes da repressão, simulou aceitar a cooptação enquanto organizava formas

de denúncia futuras. Após ser devolvida à casa da família em estado físico extremamente debilitado e pesando apenas 36 quilos, Inês redigiu um relato entregue à Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), detalhando o funcionamento da Casa da Morte, identificando torturadores e descrevendo os assassinatos ali ocorridos. Na carta, reitera que ainda estava em perigo:

> "Meus carrascos afirmaram que "me suicidariam" na prisão caso eu revelasse os fatos que ouvi, vi e me contaram durante os três meses da minha prisão, pois reconhecem que sei demais" Inês em denúncia à OAB, 3 de outubro de 1971, página 15

O documento foi distribuído preventivamente a diferentes interlocutores como garantia de divulgação pública caso viesse a morrer, convertendo o testemunho em instrumento de autoproteção e denúncia internacional. Desde então, a escrita e o registro documental passaram a constituir dimensões centrais de sua prática política. Entre esses episódios, destaca-se o casamento civil realizado em 1975 com o também preso político Jarbas Vasconcelos, cerimônia breve e rigidamente controlada pelas autoridades policiais, mas registrada em filme Super-8 como prova pública de vida[6]. A produção e preservação desses registros evidenciam a importância atribuída à documentação visual como forma de existência política e testemunho histórico. Em contextos de extrema vulnerabilidade, fotografar e filmar se tornavam gestos capazes de afirmar a continuidade biográfica e a própria sobrevivência frente a tentativas de apagamento promovidas pelo Estado.

A repercussão do relato feito por Inês ultrapassou as fronteiras nacionais e chegou ao conhecimento da atriz Norma Bengell, então exilada em Paris, dando origem a produção de um filme de curta-metragem sobre a militante[7]. Nesse momento, Inês já se encontrava oficialmente presa e julgada, tendo sido transferida para o presídio Talavera Bruce, no Rio de Janeiro e condenada à prisão perpétua. Ali, apesar da permanência da vigilância e do temor constante de assassinato, desenvolveu redes de apoio fundamentais para sua sobrevivência cotidiana, mantidas por meio de

[6] Para aprofundamento do debate em torno do filme do casamento de Inês Etienne e Jarbas consultar: "Musas insubmissas: Estudo de "Inês"(1974), um filme de coletivo sobre uma presa política brasileira". Revista Eco-Pós 23.3 (2020): 34-54.

[7] O curta-metragem *Inês* (1974) foi realizado por Norma Bengell, em Paris, em parceria com a atriz e realizadora francesa Delphine Seyrig. Em artigos anteriores recompomos o contexto de produção e a circulação do filme.

correspondências, visitas familiares e registros fotográficos que documentam encontros, celebrações e momentos de convivência entre presas políticas e seus familiares.

Libertada somente em agosto de 1979, após a promulgação da Lei da Anistia, Inês Etienne Romeu passou a se dedicar à denúncia sistemática dos crimes cometidos pela ditadura, atuando na identificação de desaparecidos políticos, na localização do imóvel que abrigara a Casa da Morte de Petrópolis e, décadas mais tarde, colaborando com os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade (2014). Paralelamente à sua atuação pública como testemunha e agente fundamental na reconstrução da memória das violações de direitos humanos no país, consolidava-se um gesto menos visível: a guarda, organização e preservação de documentos, fotografias, cartas e registros acumulados ao longo de sua própria trajetória.

Esse movimento ganha contornos institucionais a partir de 1982, quando Inês é contratada como historiógrafa na Divisão do Arquivo do Estado de São Paulo (DAE). No ano seguinte, assume a direção do Serviço de Arquivo Histórico e a função de diretora substituta do órgão, passando a atuar diretamente na implementação de procedimentos técnicos voltados ao tratamento arquivístico e à gestão documental no Estado de São Paulo. A doação do acervo de Inês Etienne Romeu a essa mesma instituição foi realizada no final de abril de 2018, cerca de três anos após sua morte, por sua irmã, Anitta Etienne Romeu. O arquivo permaneceu fechado em processo de tratamento e organização até 2023, quando foi aberto para consulta pública.

Em agosto de 2023, chegamos a São Paulo para uma missão de pesquisa dedicada ao acervo pessoal de Norma Bengell, recentemente aberto à consulta pública pela Cinemateca Brasileira. Até então, nossas investigações e os artigos anteriormente publicados haviam se apoiado, em grande medida, nas relações interpessoais estabelecidas com técnicas e funcionárias da instituição que, mesmo antes da abertura oficial do fundo, compartilharam conosco cópias digitalizadas de determinados materiais, prática recorrente no contexto dos arquivos brasileiros, onde o acesso frequentemente se constrói por meio de redes de confiança e mediações informais.

Com a agenda de pesquisa já definida na Cinemateca, fomos informadas de que, naquele mesmo mês, o arquivo pessoal de Inês Etienne também havia sido disponibilizado para consulta pública. A coincidência temporal parecia reiterar o entrelaçamento já existente entre as trajetórias dessas duas mulheres, cujas vidas e imagens haviam se cruzado décadas antes. Diante dessa abertura simultânea, passamos

uma semana imersas nas instituições que hoje abrigam os arquivos pessoais das duas mulheres.

Como argumentamos em trabalhos anteriores, o gesto de acumular, preservar e posteriormente tornar públicos documentos pessoais constitui uma prática histórica fundamental para a inscrição das mulheres tanto na história política quanto na própria história dos arquivos. Ao conservar cartas, fotografias, escritos e registros de suas trajetórias, mulheres que durante séculos permaneceram marginalizadas das formas oficiais de documentação produziram condições materiais para que suas experiências sobrevivessem ao apagamento histórico.

Durante longos períodos, às mulheres foi atribuída sobretudo a função de guardiãs de arquivos alheios, responsáveis pela organização da memória familiar ou profissional masculina, onde se registravam as trajetórias de maridos, filhos ou empregadores. Apenas a partir das primeiras décadas do século XX, em diálogo com os movimentos sufragistas e com a ampliação do acesso feminino à esfera pública, observa-se o surgimento de iniciativas voltadas à preservação sistemática das próprias fontes produzidas por mulheres. A criação, em 1931, da *Bibliothèque Marguerite Durand*, em Paris, e o projeto do *World Center for Women's Archives*[8], idealizado por Mary Ritter Beard nos Estados Unidos, expressam o surgimento de uma consciência política acerca da necessidade de reunir e preservar documentos produzidos por e sobre mulheres, reconhecendo-os como instrumentos indispensáveis para reescrever uma história da qual haviam sido amplamente excluídas.

Como observa Michelle Perrot (2007), a escassez de vestígios femininos nos arquivos institucionais não resulta da ausência das mulheres na história, mas das condições desiguais de produção documental que limitaram sua presença na esfera pública. Excluídas dos registros administrativos e políticos, as mulheres deixaram rastros sobretudo na escrita privada: cartas, diários e narrativas íntimas produzidas no espaço doméstico, frequentemente de forma solitária e silenciosa. Os arquivos de mulheres nascem, assim, na intimidade do lar e na acumulação persistente de materiais

[8] Em 1931, a prefeitura de Paris criou a primeira biblioteca oficial de documentação feminista a partir da doação das coleções reunidas por Marguerite Durand. No ano anterior, Mary Ritter Beard idealizou, nos Estados Unidos, o World Center for Women's Archives (WCWA), projeto voltado à reunião e preservação de documentos produzidos por e sobre mulheres, com o objetivo de suprir as lacunas de sua presença na história. Biblioteca Marguerite Durand: https://www.paris.fr/lieux/bibliotheque-marguerite-durand-b-md-1756. Acesso em: 3 março. 2026. World Center for Women's Archives: https://wcwahistory.wordpress.com/. Acesso em: 3 março. 2026.

aparentemente ordinários, antes de atravessarem a fronteira que os transforma em patrimônio público e objeto de investigação histórica.

Esse movimento ganha novo impulso a partir da década de 1970, quando a perspectiva feminista passa a intervir diretamente nas práticas arquivísticas e historiográficas. Como demonstra Kate Eichhorn (2013), o chamado *archival turn*[9] feminista redefine os arquivos como arenas políticas nas quais se confrontam disputas entre memória, conhecimento e poder. No momento em que passam a incorporar demandas provenientes dos movimentos sociais, os arquivos transformam seus próprios modos de funcionamento e contribuem para a emergência de novos sujeitos históricos e novos olhares sobre o passado.

Nossa pesquisa tem se desenvolvido precisamente no trânsito entre diferentes regimes arquivísticos: arquivos feministas institucionalizados, fundos da polícia política marcados pela violência da vigilância estatal, coleções privadas preservadas em contextos familiares e arquivos pessoais de mulheres posteriormente incorporados a instituições de guarda[10]. Nem sempre esses espaços se apresentam explicitamente como arquivos feministas; contudo, ao preservar e disponibilizar documentos produzidos por mulheres, tornam possível aquilo que Perrot denomina como a passagem "do arquivo de mulheres para uma história das mulheres" (2007: 31).

É nesse horizonte que se inscrevem os fundos pessoais de Norma Bengell e Inês Etienne. Se, por um lado, cabe reconhecer o gesto individual de acumulação realizado por suas titulares, por outro, é igualmente fundamental considerar o papel das instituições que acolheram esses acervos, garantindo sua preservação e acesso público. A existência desses documentos (e o trabalho cotidiano das profissionais responsáveis

[9] O *archival turn* feminista se refere ao movimento, intensificado a partir das décadas de 1980 e 1990, em que pesquisadoras, ativistas e produtoras culturais passaram a reivindicar o arquivo como espaço central de disputa política e epistemológica. Mais do que preservar documentos, se desejava de intervir nos modos de constituição da memória histórica, questionando critérios tradicionais de seleção, hierarquização e legitimação documental. Conforme argumenta Kate Eichhorn (2013), o arquivo se torna, nesse contexto, ferramenta de articulação entre gerações feministas, permitindo a construção de alianças políticas e novas narrativas históricas.

[10] Em 2020, publicamos um artigo no qual sistematizamos o método de pesquisa que desenvolvemos no campo da cultura visual e dos arquivos. O texto apresenta o processo de construção de uma metodologia de análise de imagens de arquivo retomadas pelo cinema contemporâneo, acompanhando seus percursos da produção à reapropriação, o cruzamento entre diferentes tipologias documentais e os desafios específicos da situação arquivística brasileira. Como demonstração do método em ação, analisamos imagens domésticas produzidas durante a ditadura civil-militar brasileira e posteriormente reinscritas em narrativas audiovisuais. Para aprofundar o debate consultar: "Em busca de um método: entre a estética e a história de imagens domésticas do período da ditadura militar brasileira". Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, 43(2), 169-183.

por sua organização e disponibilização), permite que trajetórias marcadas pela clandestinidade, censura e violência permaneçam legíveis no presente. É justamente essa passagem do âmbito privado à guarda institucional que torna possível o encontro entre pesquisadoras e arquivos, reinscrevendo experiências individuais em novos circuitos de leitura e interpretação histórica.

Após anos trabalhando com documentos acessados por meio de mediações institucionais e interpessoais, a abertura simultânea dos fundos de Norma Bengell e de Inês Etienne produziu a rara sensação de encontro material com trajetórias e imagens que até então investigávamos à distância. Entrar nesses arquivos significou mais do que consultar documentos: implicou atravessar um espaço marcado por camadas de intimidade, dor e sobrevivência. Como frequentemente ocorre diante de arquivos pessoais, a experiência oscilava entre o convite e o constrangimento, os documentos se ofereciam ao olhar ao mesmo tempo em que evidenciavam os limites éticos dessa aproximação. Fotografias, cartas e vestígios cotidianos cumprem uma dupla missão, informam a pesquisa e nos afetam diretamente, tornando evidente que investigar arquivos de mulheres é também lidar com uma memória que permanece próxima do corpo e das emoções.

Ao longo daqueles dias de trabalho, tornou-se progressivamente claro que o arquivo se apresentava como um espaço relacional, capaz de reativar vínculos entre vidas, imagens e pesquisadoras separadas por décadas. O mergulho simultâneo nos acervos de Norma e Inês reforçou a percepção de que essas trajetórias continuavam entrelaçadas historicamente e arquivísticamente. Foi a partir dessa experiência concreta de entrada, marcada pelo espanto e pela consciência de certa condição de intrusas, que o conjunto específico de fotografias produzidas no contexto do encarceramento passou a se impor como núcleo analítico deste artigo.

O fundo documental de Inês Etienne Romeu, ao qual tivemos acesso nesse momento, é composto por aproximadamente três mil itens, reunindo documentos textuais, iconográficos, bibliográficos, audiovisuais, sonoros e tridimensionais produzidos entre 1946 e 2015, acompanhando diferentes dimensões de sua trajetória pessoal, profissional e política. Antes de sua doação, esse conjunto permaneceu sob a guarda de familiares e pessoas próximas, configurando um arquivo inicialmente preservado em âmbito doméstico, cuja continuidade dependeu de redes responsáveis por sua manutenção ao longo do tempo.

Após sua incorporação institucional, o acervo passou por processos de identificação preliminar e reacondicionamento no Centro de Acervo Permanente do Arquivo Público do Estado de São Paulo. No parecer técnico elaborado por ocasião da doação, a arquivista e historiadora Ana Maria de Almeida Camargo destaca o caráter sistemático da constituição desse arquivo, reunido pela própria Inês ao longo de décadas[11]. Mais do que uma acumulação ocasional, trata-se de um gesto consciente de preservação, orientado pela percepção da importância histórica de sua experiência. Inês guardava reportagens, relatórios, depoimentos, processos judiciais, prontuários policiais, trabalhos acadêmicos e materiais de imprensa que documentavam e contextualizavam a violência política vivida durante a ditadura.

Ao lado dessa documentação pública e institucional, destaca-se a presença de materiais íntimos, que constituem uma das marcas distintivas dos arquivos pessoais e que evidenciam a coexistência entre memória política e experiência vivida. A justaposição entre documentos oficiais e registros cotidianos revela um arquivo atravessado simultaneamente pela denúncia, pela sobrevivência e pela preservação dos vínculos afetivos que sustentaram sua trajetória. Se os relatórios, processos e registros institucionais consolidam a dimensão pública de Inês Etienne Romeu como testemunha central dos crimes da ditadura, a permanência desses vestígios íntimos introduz uma camada menos evidente de sua experiência, deslocando o arquivo para além da construção de uma memória política exemplar. Ao preservar bilhetes, fotografias familiares, gravações e correspondências pessoais, Inês mantém no interior do fundo documental elementos que escapam à lógica estritamente testemunhal ou probatória.

Em "A vontade de guardar: lógica de acumulação em arquivos privados", Aurélio Vianna, Maurício Lissovsky e Paulo Sérgio Moraes de Sá observam que "a lógica do arquivo não reside nos documentos, mas na pessoa, o sujeito que os seleciona e arranja. Não é a produção do documento que interessa, mas a constituição da coleção" (1986: 66). Para os autores, o chamado *homo cumulator* — ou arquivador — não corresponde apenas ao agente institucional responsável pela guarda, mas ao próprio titular que decide quais vestígios devem ser retidos e transmitidos. É esse sujeito que, ao se apropriar privadamente de determinados documentos, produz o arquivo antes mesmo

[11] Parecer da professora Ana Maria de Almeida Camargo, de 12 de abril de 2018, sobre a doação do acervo privado de Inês Etienne Romeu ao Arquivo Público do Estado de São Paulo. Expediente SG/336527/2018. Processo de Transferência de Acervos Arquivístico, Bibliográfico, Museológico ou Artístico.

de sua institucionalização, distinguindo-se do arquivista, figura que assume sua custódia somente quando o conjunto é abandonado “em favor da história” (1986: 66).

A leitura proposta pelos autores permite compreender o arquivo de Inês Etienne como resultado do que o historiador Phillipe Artières chama de “arquivamento do eu”, “uma prática de construção de si mesmo e de resistência” (1998: 11). Nele se preserva a memória pública da militante e sobrevivente, assim como a persistência de uma vida que se recusa a ser reduzida ao trauma ou à denúncia. A manutenção desses registros íntimos indica que o gesto de guardar, para além de assegurar o reconhecimento histórico, preservou relações e experiências ordinárias que coexistiram com a violência política. Assim, o arquivo torna visível uma tensão fundamental entre a figura pública construída no espaço político e a continuidade de uma subjetividade amorosa que se manifesta inscrita em pequenos vestígios do cotidiano.

## Entre o doméstico e o cárcere

A história da fotografia encontra-se profundamente imbricada à história das prisões. Desde seu surgimento no século XIX até os dias de hoje, os processos de identificação judiciária envolvem a fotografia, especialmente com a criação dos sistemas de identificação criminal e o início do registro sistemático de todos aqueles que ingressavam nos presídios. Trata-se, como ressalta Maurício Lissovsky, do momento de uma “inflexão decisiva” em que a fotografia encontra sua vocação na “história moral do mundo” ao detectar e derrotar o crime (1993: 63). Na medida em que as instituições prisionais fizeram das fotografias registros fundamentais para seu funcionamento e para a criação de um escrutínio de informações a respeito dos condenados, as fotografias carcerárias podem ser entendidas como elementos de uma “tecnologia visual que opera simultaneamente no controle, na vigilância e na reprodução de normas sociais” (Borges, 2025: 2)

As imagens produzidas nos ambientes prisionais desde o século XIX, como retratos de identificação, funcionavam como dispositivos de indexação de sujeitos, ao mesmo tempo em que participavam da construção simbólica da própria instituição prisional. Ao privilegiar o método criado pelo francês Alphonse Bertillon, que determina a frontalidade, a neutralização da expressão e a padronização dos enquadramentos, tais fotografias procuravam retirar dos retratados a dimensão

individual, com o intuito de revertê-los em objetos de observação e controle. Nas fotografias policiais, "o corpo reemerge como algo de que é possível se apoderar" (Gunning, 2004: 36). Imagens que operam simultaneamente como instrumentos de vigilância e como dispositivos de legitimação da ordem institucional, reafirmando a racionalidade do encarceramento (Borges: 2025).

Já as fotografias analisadas neste artigo, pertencem a um regime de visualidade radicalmente distinto. Produzidas no interior do cárcere político por e entre mulheres presas, com câmeras amadoras e em condições precárias, elas não respondem às demandas institucionais de identificação ou vigilância. Ao contrário das imagens oficiais do sistema penal, essas imagens não foram concebidas para classificar, registrar infrações ou demonstrar a eficácia disciplinar do espaço prisional. Aproximam-se, antes, das práticas do registro doméstico: fotografias de momentos de felicidade em meio a celebrações e pequenos acontecimentos cotidianos.

Dentre os aproximadamente novecentos itens que compõem o acervo iconográfico de Inês Etienne Romeu, selecionamos para análise um pequeno conjunto de fotografias produzidas em 1976 no interior do Presídio Talavera Bruce, no Rio de Janeiro. Essas imagens não constituem os únicos registros de momentos de convivência e descontração preservados no fundo, mas chamaram particularmente nossa atenção pela recorrência de gestos de celebração e intimidade que contrastam com o espaço de encarceramento no qual foram produzidas.

É importante destacar que esse conjunto permanece, até o momento, fora do sistema formal de catalogação do Arquivo Público do Estado de São Paulo, cujo inventário disponibilizado ao público contempla prioritariamente a documentação textual. A análise proposta parte, portanto, de um contato direto com os próprios objetos fotográficos, orientando-se menos por classificações arquivísticas estabilizadas do que pelos elementos visuais que emergem das imagens; enquadramentos, posturas corporais, relações espaciais e modos de apresentação de si produzidos no interior do cárcere.

O conjunto analisado está reunido em páginas de álbum fotográfico, preservando uma organização que remete diretamente aos antigos álbuns familiares domésticos. As fotografias, fixadas lado a lado sobre fundo escuro e mantidas em sequência, sugerem um critério de conservação posterior e um modo específico de narrar visualmente a experiência vivida, aproximando o registro do cárcere das práticas ordinárias de memória familiar. Longe de aparecerem como documentos isolados, essas imagens

constroem uma continuidade narrativa semelhante àquela dos álbuns privados[12] destinados a registrar aniversários, visitas ou encontros entre parentes, inserindo a experiência prisional em uma temporalidade cotidiana e compartilhada.

Do ponto de vista material, tratam-se de ampliações coloridas de pequeno formato, provavelmente produzidas a partir de filme negativo 35 mm, padrão amplamente difundido nas câmeras amadoras portáteis das décadas de 1970, como as câmeras *Kodak Instamatic* ou modelos similares de uso doméstico. Os diferentes enquadramentos, a proximidade entre fotógrafa e retratadas, a ausência de preocupação com composição formal rígida e a tonalidade característica da época indicam um regime de produção distante tanto da fotografia profissional quanto dos registros institucionais do sistema prisional. São imagens feitas para circular no âmbito privado, destinadas menos à prova ou documentação oficial do que à preservação de vínculos e lembranças.

No artigo intitulado "Imagens que faltam, imagens que sobram: práticas visuais e cotidiano em regimes de exceção 1960-1980" (2017), Ana Maria Mauad examina fotografias produzidas no âmbito doméstico durante o período da ditadura brasileira, investigando como imagens familiares e cotidianas participam da construção de memórias privadas em contextos politicamente autoritários. Seu objetivo é compreender de que modo essas visualidades ordinárias tensionam a memória pública do período, revelando experiências do cotidiano que coexistem com a violência política sem necessariamente representá-la diretamente.

Em sua análise, a historiadora chama atenção para um aparente paradoxo que atravessa os regimes de exceção: enquanto o espaço público é marcado pela intensificação da repressão política, o universo das imagens domésticas continua a registrar cenas ordinárias de convivência, lazer e intimidade. A autora defende que essas fotografias não constituem simples evidências de "alienação ou desconhecimento da violência histórica", mas integram aquilo que denomina uma "dimensão política das

[12] Em *"*Álbuns fotográficos familiares: reflexões sobre a transição do âmbito privado para o público*"* (2014), Cristina Ribeiro e Ana Cristina de Albuquerque retomam as origens dos álbuns fotográficos familiares e analisam os processos pelos quais esses objetos, inicialmente inscritos no universo doméstico, passam a circular no espaço público como documentos de valor arquivístico e memorial. As autoras evidenciam, nesse deslocamento, as tensões e reconfigurações de sentido envolvidas na transformação de registros íntimos em fontes de memória coletiva. Como definem as autoras: "O álbum fotográfico é o espaço onde se cria uma narrativa que pode ser construída de forma cronológica ou não (...).São momentos eleitos, fotografias selecionadas em detrimento de outras que são excluídas, que vão produzir uma narrativa para este quadro branco" (2014: 64)

lembranças cotidianas" (2017: 397), capaz de revelar como sujeitos produzem zonas de normalidade e continuidade da vida mesmo sob condições extremas.

As fotografias analisadas por Ana Mauad foram, em sua maioria, produzidas em espaços efetivamente domésticos, ambientes nos quais a vida cotidiana se desenvolvia sob relativa estabilidade material e afetiva. No conjunto aqui examinado, contudo, observa-se um deslocamento mais complexo do que uma simples inversão dessa lógica. As imagens realizadas no Presídio Talavera Bruce não emergem do interior do lar, mas de um espaço concebido precisamente para a suspensão da vida privada e para o controle disciplinar dos corpos. Ainda assim, mobilizam signos visuais tradicionalmente associados à fotografia familiar, como poses coletivas, proximidade corporal, gestos de cuidado, celebrações e brincadeiras, borrando as fronteiras entre público e privado, entre confinamento e intimidade.

Distantes das imagens institucionais vinculadas à vigilância, à identificação penal ou à administração do sistema prisional, essas fotografias também não se inscrevem plenamente no regime clássico da fotografia doméstica analisado por Mauad. Se, por um lado, se aproximam formal e semanticamente dos instantâneos familiares, por outro, carregam de maneira incontornável os vestígios do encarceramento: grades, muros e limites espaciais que permanecem visíveis no enquadramento. O resultado não é a substituição de um regime visual por outro, mas a coexistência tensionada entre ambos.

Nesse sentido, as imagens produzidas no Talavera Bruce não pertencem inteiramente nem ao regime da fotografia prisional nem ao da fotografia doméstica. Elas operam precisamente no *entre-lugar* dessas tradições visuais, instaurando um regime híbrido de visualidade no qual o cárcere é temporariamente reinscrito por práticas de convivência e representação de si. A chamada "iconosfera doméstica" (2017: 398), tal como formulada por Mauad, não é aqui o ponto de partida, mas o efeito de uma operação visual realizada no interior do próprio dispositivo repressivo. O que essas fotografias tornam visível é menos a vida doméstica transportada para a prisão do que a produção deliberada de formas de intimidade e normalidade em um espaço destinado à sua negação, configurando uma visualidade que tensiona simultaneamente as convenções da memória familiar e da representação do encarceramento.

É no interior desse regime híbrido de visualidade que algumas imagens do conjunto se tornam particularmente reveladoras. Entre as fotografias produzidas na ala

das presas políticas do Presídio Talavera Bruce, duas delas merecem análise mais detida por condensarem, de maneira exemplar, as tensões entre confinamento e intimidade discutidas até aqui[13]. A primeira apresenta Inês Etienne Romeu ao lado de uma companheira não identificada, ambas posicionadas atrás de um portão metálico que delimita o acesso ao pátio do presídio. As duas mulheres seguram as barras verticais com as mãos e se inclinam levemente em direção à câmera, assumindo uma pose frontal claramente consciente do ato fotográfico. Diferentemente da rigidez característica das imagens institucionais do universo prisional, seus corpos não expressam contenção ou submissão: ambas sorriem abertamente, transformando o gesto de agarrar as grades, elemento material do confinamento, em parte da encenação da imagem.

**Imagem 2 -** Inês Etienne Romeu ao lado de uma companheira não identificada



Fonte: Arquivo Público do Estado de São Paulo, fundo Inês Etienne Romeu, [s.d.].

O enquadramento evidencia que não se trata de uma cela fechada, mas de um portão de circulação interna, possivelmente aberto em determinados momentos para acesso ao espaço externo. A presença desse limiar arquitetônico é central para a composição: as grades permanecem visíveis e incontornáveis, mas deixam de operar exclusivamente como símbolo de aprisionamento. Ao segurá-las voluntariamente e

[13] É importante ressaltar que nesse momento já se começava a discutir o processo de redemocratização e que depois de muita luta as presas políticas conquistaram o direito a receber visitas de familiares e amigos. Ressalta-se que as prisões na ditadura militar até então eram lugares de silenciamento e extrema violência.

posar diante delas, as retratadas parecem reapropriar-se do dispositivo de contenção, convertendo-o em suporte performativo da fotografia.

Chama atenção o tom de humor e deboche que atravessa a cena. O sorriso direto dirigido à câmera e a postura corporal relaxada produzem uma atmosfera inesperada diante do contexto prisional, sugerindo não a negação da condição de encarceramento, mas sua momentânea suspensão simbólica. O sorriso sugere cumplicidade entre fotógrafa e fotografada, uma relação de confiança com quem está do outro lado da câmera. Esse gesto é muito diferente de quando "um sorriso por vezes infiltra-se" (Castro e Lissovsky, 2010: 224) nas fotografias de identificação policiais. Nesse último caso, quando o sujeito sorri diante da câmera, a demanda da neutralidade e a ausência de expressão são ameaçadas por aquilo que escapa ao roteiro, por traços presentes na imagem que enunciam tanto a vigilância quanto o fotógrafo vigilante, a fim de denunciar a sua presença.

As mulheres não aparecem capturadas pelo espaço, mas ocupando-o, dominando o enquadramento e estabelecendo com quem fotografa uma relação de troca. Nesse sentido, a imagem extrapola o simples registro da presença das grades e reinscreve o espaço disciplinar como cenário de sociabilidade, transformando o portão, limite físico da liberdade, em elemento de jogo visual.

Outro elemento que parece perturbar a visualidade carcerária é a presença de crianças nas fotografias, introduzindo um elemento que, à primeira vista, parece deslocado do universo prisional. No entanto, longe de constituir uma exceção isolada, essa aparição encontra ressonância em diferentes materiais preservados no arquivo de Inês Etienne Romeu. Para além das imagens, o conjunto documental é atravessado por múltiplas referências à infância durante o período de encarceramento: cartas enviadas por seu sobrinho, registros afetivos cuidadosamente guardados e gravações sonoras nas quais Inês conversa com uma criança, possivelmente o mesmo sobrinho, ainda não identificado com precisão. A recorrência desses vestígios sugere que a presença infantil integrava o tecido afetivo que sustentou a experiência da prisão.

**Imagem 3 -** Fotos de família



Fonte: Arquivo Público do Estado de São Paulo, fundo Inês Etienne Romeu, [s.d.].

Essa constelação de imagens e documentos permite aproximar o conjunto analisado aqui das reflexões desenvolvidas em artigo anterior (Blank, Machado, 2020), no qual examinamos o filme em Super-8 que registra Jessie Jane convivendo com sua filha recém-nascida no interior do mesmo presídio. Nesse texto, argumentamos que as imagens conciliam regimes de visibilidade distintos: simultaneamente documentos políticos e correspondências afetivas, elas revelam o modo como o doméstico irrompe no interior do espaço repressivo. As fotografias presentes no arquivo de Inês parecem operar movimento semelhante. Ainda que não representem a maternidade direta, elas inscrevem a infância como presença transitória que atravessa o cárcere, produzindo brechas temporárias na lógica disciplinar do espaço prisional.

Seria possível, assim, pensar na constituição de uma iconografia da infância de passagem pelo presídio, não a infância encarcerada, submetida ao regime punitivo do Estado, mas aquela que emerge como promessa de exterioridade e continuidade da vida. Para mulheres como Jessie Jane e Inês Etienne Romeu, a criança parece condensar uma dimensão de futuro que resiste à suspensão do tempo própria do encarceramento político. Nessas imagens, o espaço da prisão sofre momentaneamente uma alteração de sentido, se transformando simultaneamente em lugar de contenção e de encontro, de cerceamento e de imaginação do porvir. A infância surge, portanto, menos como tema e mais como operador simbólico: uma abertura visual e afetiva que reinscreve a experiência da sobrevivência para além das grades.

A análise aqui desenvolvida se inscreve, ainda, como um primeiro exercício de aproximação das imagens produzidas durante o encarceramento de Inês Etienne Romeu.

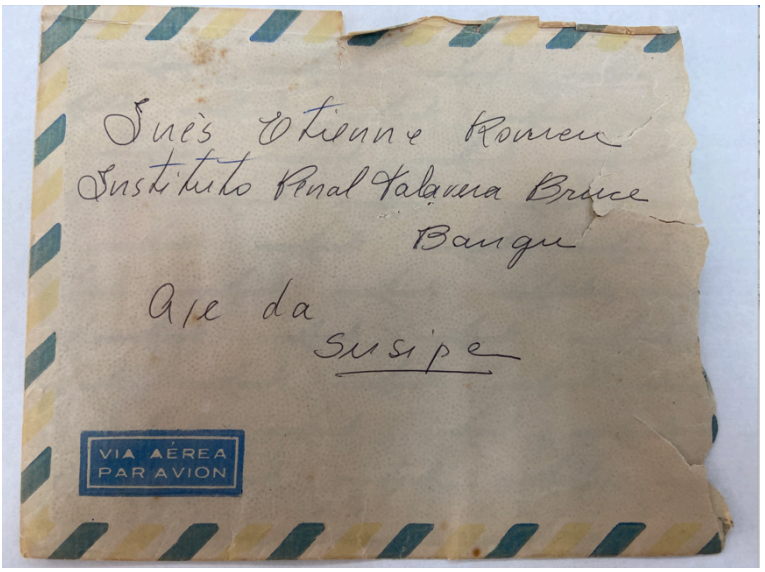
Diferentemente do percurso realizado em pesquisas anteriores, como as desenvolvidas no arquivo de Norma Bengell ou a pesquisa em torno do filme em Super-8 de Jessie Jane (no qual foi possível reconstruir com maior precisão as circunstâncias de produção, autoria e circulação das imagens), permanecem em aberto questões fundamentais relativas a este conjunto fotográfico: quem operava a câmera, quem são, para além de Inês, as pessoas retratadas e quais circuitos sociais orientaram a produção e a circulação dessas imagens? Trabalhamos, portanto, a partir de vestígios dispersos, poucas inscrições no verso das fotografias e documentos preservados no próprio fundo, assumindo o caráter necessariamente provisório desta leitura.

É nesse ponto que a noção de "cruzamento de arquivos" (Blank, Machado, 2020), dispositivo central do nosso método de trabalho, torna-se fundamental. Ao colocar em relação diferentes tipologias documentais (fotografias, cartas, bilhetes, registros administrativos e materiais literários), torna-se possível reconstituir informações factuais e a ambiência social e afetiva que circundava a produção das imagens. O ano de 1976, ao qual se vinculam as fotografias analisadas, surge no catálogo do acervo marcado por intensa circulação de correspondências e trocas cotidianas que evidenciam a manutenção de redes de sociabilidade no interior do Instituto Penal Talavera Bruce. Cartas enviadas por amigas relatam acontecimentos externos e preocupações com a saúde das presas; bilhetes escritos em suportes improvisados, como papel de maço de cigarros, sugerem práticas de solidariedade entre companheiras de encarceramento; enquanto pedidos formais dirigidos à administração penitenciária revelam a instabilidade permanente das condições de detenção e a necessidade constante de negociação institucional da própria permanência no espaço prisional.

Entre esses documentos, se destaca também, a presença de numerosos telegramas enviados a Inês por ocasião de seu aniversário, em agosto de 1976, entre eles mensagens assinadas por seu pai, Paulo Romeu Júnior, e por familiares próximos, encaminhadas diretamente ao Instituto Penal Talavera Bruce. A recorrência dessas felicitações indica momentos de intensificação das relações com o exterior, possivelmente associados à autorização de visitas de familiares e amigos. Embora não seja possível estabelecer uma correspondência direta entre esses registros e as fotografias analisadas, o cruzamento documental permite levantar a hipótese de que

parte das imagens tenha sido produzida em ocasiões semelhantes, marcadas por encontros e celebrações excepcionais no interior da prisão.

**Imagem 4 -** Registro de um telegrama




Fonte: Arquivo Público do Estado de São Paulo, fundo Inês Etienne Romeu, [s.d.].

A produção dessas imagens em 1976 adquire significado particular quando situada no contexto político daquele momento. Embora o governo de Ernesto Geisel anunciasse uma política de "distensão lenta, gradual e segura", a anistia ainda não figurava como horizonte concreto para as presas políticas. Condenada à prisão perpétua pela Justiça Militar, Inês Etienne permanecia, naquele ano, sem perspectiva jurídica de libertação. Apenas poucos anos antes, em 1974, o filme *Inês*, realizado por Norma Bengell, e a breve saída da prisão em 1975, registrada em imagens Super-8 produzidas como prova de vida, evidenciam um período em que a principal preocupação das famílias e redes de apoio era assegurar publicamente que presas políticas continuavam vivas sob custódia do Estado. A ampla mobilização social pela anistia somente ganharia força a partir de 1978, o que significa que, no momento em que essas fotografias foram realizadas, o encarceramento ainda se apresentava como temporalidade indefinida, marcada pela espera e pela incerteza.

Nesse contexto, as imagens de convivência e afeto assumem outra densidade histórica. Produzidas quando a libertação não se apresentava como possibilidade iminente, elas não podem ser compreendidas como registros de um tempo de transição

já orientado pela esperança política coletiva. Ao contrário, parecem afirmar formas de continuidade da vida em um presente sem garantias, no qual a produção de vínculos afetivos e de memória visual constituía também uma estratégia de sobrevivência diante da ausência de horizonte.

## Arquivos abertos

As imagens analisadas neste ensaio permitem deslocar o olhar sobre a experiência do encarceramento político para além dos regimes visuais tradicionalmente associados à repressão estatal. Distantes tanto da fotografia institucional produzida pelos aparelhos de vigilância quanto da estabilidade espacial da fotografia doméstica, as fotografias preservadas no arquivo pessoal de Inês Etienne Romeu instauram um regime de visualidade situado no *entre-lugar* dessas tradições. Produzidas no interior do presídio, elas tornam visível um processo que poderíamos descrever como uma domesticação provisória do cárcere político. Nesse cenário, o humor e a convivência amorosa não aparecem como negação da violência do encarceramento, mas como formas de resistência afetiva, capazes de sustentar outras temporalidades dentro de um regime destinado à interrupção das trajetórias individuais.

A análise evidenciou ainda que essa resistência não se limita ao momento da produção das imagens, se prolongando no próprio gesto de sua preservação. Ao guardar fotografias, cartas, bilhetes, gravações e vestígios íntimos ao lado de documentos jurídicos e registros públicos de denúncia, Inês Etienne constituiu um arquivo que ultrapassa a função probatória da memória política. Conforme sugerido ao longo do texto, o arquivo emerge aqui como prática consciente de sobrevivência histórica: é ao mesmo tempo testemunho da violência sofrida e espaço de inscrição de afetos que escapam às narrativas heroicas ou exclusivamente traumáticas da resistência.

As fotografias da prisão revelam, assim, que a resistência das mulheres ali retratadas não se esgota na militância política ou na sobrevivência física ao regime autoritário. Ela se manifesta também na produção e conservação de vestígios que recusam reduzir o encarceramento à condição de silêncio ou interrupção. Entre grades, visitas e gestos cotidianos, essas mulheres produziram visualidades que afirmam a continuidade da vida onde se pretendia instaurar sua suspensão. Ao atravessarem o tempo preservadas no arquivo pessoal de Inês, essas fotografias nos convidam a olhar o

arquivo como espaço onde sobrevivem, simultaneamente, as mulheres, suas lutas, seus desejos e suas possibilidades de futuro.

**Referências**

ARTIÈRES, Philippe. *Arquivar a própria vida*. Revista estudos históricos 11.21 (1998): 9-34.

BLANK, Thais; MACHADO, Patricia. *Em busca de um método: entre a estética ea história de imagens domésticas do período da ditadura militar brasileira*. Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, v. 43, n. 2, p. 169-183, 2020.

BLANK, Thais; MACHADO, Patricia. *"Inês e Norma: caminhos cruzados em imagens, arquivo e militância"* Revista Acervo, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 1–24, 2023.

BORGES, Viviane. *Entre grades e galerias: o cárcere em exposição*. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social 18.03 (2025): e66280.

BASTOS, Maria Teresa e Lissovsky, Mauricio. *A enunciação da vigilância nas fotografias da polícia política brasileira*. In: BRUNO, Fernand (org). Vigilância e visibilidade: espaço, tecnologia e identificação. Porto Alegre, Sulina, 2010.

EICHORN, Kate. *The archival turn in feminism: Outrage in order.* Temple University Press, 2013.

GUNNING, Tom. *O retrato do corpo humano: a fotografia, os detetives e os primórdios do cinema*: In: CHARNEY, Leo e SCHWARTZ, Vanessa (org*).* O cinema e a invenção da vida moderna. São Paulo: Cosac e Naif, 2004.

LISSOVSKY, Maurício. *O Dedo e a Orelha*. In: Acervo (Rio de Janeiro), v.6, n,1-2. Arquivo Nacional, 1993.

MAUAD, Ana Maria, et al. *Imagens selvagens*. Estudos Históricos (Rio de Janeiro) 34.72 (2021): 221-233.

MAUAD, Ana Maria. *Imagens que faltam, imagens que sobram: práticas visuais e cotidiano em regimes de exceção 1960-1980*. Estudos Ibero-Americanos 43.2 (2017): 397-413.

MAUAD, Ana Maria. *Como nascem as imagens? Um estudo de história visual*. História: Questões e Debates. Curitiba, n.61 – julho-dezembro 2014.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. Contexto, 2007.

VIANA, Aurélio, LISSOVSKY, Maurício e SÁ, Paulo Sérgio Moraes. *A vontade de guardar: lógica de acumulação em arquivos privados*. (1986).

# Entre tempo e direito: narrativas de trabalhadoras domésticas na duração da vida

*Between time and rights: narratives of domestic workers in the duration of life*

**Rosangela Schulz**
Universidade Federal de Pelotas, Brasil
Pelotas, RS
rosangelaschulz@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-8820-5083

**Paula Rieth de Oliveira Huf**
Universidade Federal de Pelotas, Brasil
Pelotas, RS
prohuf23@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-9142-3115

*Recebido em: 1 de abril de 2026*
*Aceito em: 14 de agosto de 2026*

**Resumo:**

Este artigo analisa as trajetórias de duas trabalhadoras domésticas a partir de uma narrativa audiovisual, investigando como gênero, cuidado, informalidade e formalização se articulam na produção de sentidos ao longo da duração biográfica. O estudo toma as narrativas das próprias trabalhadoras como campo epistemológico, permitindo apreender os efeitos sociais e subjetivos das transformações legais. Ancorado na etnografia da duração e nos debates feministas sobre divisão sexual do trabalho, examina-se como a 'PEC das Domésticas' se inscreve como acontecimento político nas memórias, reconfigurando projetos de vida e experiências de cidadania, sem dissolver a coexistência entre regimes formais e informais. O trabalho baseia-se em entrevistas audiovisuais em profundidade e os resultados indicam que o trabalho doméstico estrutura trajetórias marcadas pela sobreposição entre cuidado, vida familiar e inserção laboral, enquanto a formalização emerge como marco situado, inscrito em temporalidades desiguais, evidenciando os limites do reconhecimento democrático e a persistência de uma cidadania vivida de forma desigual.

**Palavras-chave:** Trabalho Doméstico. Gênero. PEC das Domésticas. Cuidado. Etnografia da Duração.

**Abstract:**

This article analyzes the trajectories of two domestic workers through an audiovisual narrative, examining how gender, care, informality, and formalization are articulated in the production of meaning over biographical duration. The study takes the workers' own narratives as an epistemological field, enabling an understanding of the social and subjective effects of legal transformations. Grounded in the perspective of the ethnography of duration and feminist debates on the sexual division of labor, it explores how the "Brazil's Domestic Workers' Constitutional Amendment" is inscribed as a political event in memory, reconfiguring life projects and experiences of citizenship without dissolving the coexistence of formal and informal labor regimes. Methodologically, the research is based on in-depth audiovisual interviews. The findings indicate that domestic work structures trajectories marked by the overlap of care, family life, and labor insertion, while formalization emerges as a situated milestone embedded in unequal temporalities, revealing the limits of democratic recognition and the persistence of an unequally experienced citizenship.

**Keywords**: Domestic Work. Gender. Brazil's Domestic Workers' Constitutional Amendment. Care. Ethnography of the Duration.

## Introdução

O trabalho doméstico remunerado ocupa um lugar singular na economia moral e material das sociedades capitalistas periféricas. Mais do que um setor ocupacional, ele constitui uma forma social de organização da vida, na qual se condensam a divisão sexual do trabalho, a racialização da força laboral, a naturalização do cuidado e a produção histórica de cidadanias desiguais. No Brasil, essa configuração adquire densidade particular, onde o emprego doméstico permanece como uma das principais portas de entrada das mulheres no mercado de trabalho, estruturando trajetórias marcadas por informalidade prolongada e reconhecimento jurídico tardio.

Conforme Flávia Biroli (2013), a divisão sexual do trabalho organiza a distribuição de recursos fundamentais à autonomia e à participação social, especialmente tempo, renda e reconhecimento, produzindo posições diferenciadas para mulheres e homens nas sociedades contemporâneas. Trata-se, nesse sentido, de um lócus central de produção do gênero[1], uma vez que define responsabilidades, oportunidades e limites que atravessam as trajetórias individuais. Ao mesmo tempo, essa divisão se articula a hierarquias de classe e raça, produzindo desigualdades profundas entre as próprias mulheres. No caso brasileiro, essa dinâmica torna-se particularmente visível no trabalho doméstico remunerado, exercido majoritariamente por mulheres, em grande parte racializadas e provenientes de segmentos socialmente vulnerabilizados. Longe de constituir apenas uma ocupação entre outras, o trabalho doméstico expressa um arranjo sócio-histórico no qual a responsabilização feminina pelo cuidado sustenta circuitos de exploração econômica e reprodução social.

Nesse contexto, o cuidado emerge como dimensão central para compreender a persistência das desigualdades. Longe de ser apenas prática privada ou atributo moral associado à feminilidade, o cuidado constitui um problema político de primeira ordem. Como mostram os debates sobre como se dá a ética e a política do cuidado[2], a

[1] O gênero, aqui, é compreendido como construção social e relacional, produzida por normas e práticas que organizam corpos, comportamentos e posições sociais, não se reduzindo a determinações biológicas. Embora se reconheça a multiplicidade das experiências de gênero, adota-se analiticamente a referência a mulheres e homens por se tratar de um campo empírico ainda estruturado por uma lógica binária que distribui de modo desigual. Tal compreensão dialoga com a noção de gênero como produção performativa reiterada e passível de deslocamento e contestação em Butler (2003).

[2] A discussão sobre a centralidade do cuidado e sua distribuição desigual tem sido amplamente desenvolvida na literatura contemporânea, articulando gênero, trabalho e reprodução social. Ver, entre outros, Biroli (2018), ao discutir os limites da democracia a partir da divisão sexual do trabalho; Hirata e Kergoat (2007), sobre a reconfiguração dessa divisão; Guimarães e Hirata (2020), que analisam o cuidado

reprodução cotidiana da vida depende de redes complexas de trabalho, responsabilidade e afeto que permanecem distribuídas de maneira profundamente desigual. As mulheres assumem de forma desproporcional tanto o cuidado não remunerado realizado no interior das famílias quanto o cuidado remunerado, como o trabalho doméstico e o trabalho de cuidadoras. Essa dupla responsabilização produz efeitos duradouros sobre suas vivências, condicionando percursos profissionais e limitando a disponibilidade de tempo e recursos necessários para a autonomia econômica e a participação na vida pública.

Contudo, compreender o trabalho doméstico apenas a partir de suas dimensões estruturais pode apagar a forma como essas dinâmicas são vividas e elaboradas ao longo dos percursos de quem o vive. As relações de trabalho estabelecidas no espaço doméstico atravessam o tempo da vida, organizando experiências precoces de inserção laboral, redefinindo responsabilidades familiares e moldando projetos de futuro. Nesse sentido, a informalidade que historicamente caracterizou o trabalho doméstico não se apresenta apenas como categoria jurídica ou condição institucional, mas como regime cotidiano de existência, inscrito na duração das experiências biográficas.

A chamada "PEC das Domésticas", aprovada como PEC nº 66/2012, resultou na Emenda Constitucional nº 72/2013, que ampliou os direitos das trabalhadoras domésticas. Posteriormente, a Lei Complementar nº 150/2015 regulamentou esses direitos e estabeleceu o regime jurídico do trabalho doméstico. Ao ampliar direitos trabalhistas e aproximar as condições legais do trabalho doméstico daquelas aplicadas às demais ocupações assalariadas, a legislação representou um marco nas lutas históricas dessas trabalhadoras por reconhecimento e proteção social. No entanto, quando observada a partir das experiências, a formalização não se apresenta como ruptura linear com a precariedade. Ela emerge como acontecimento situado, inscrito em histórias de vida já atravessadas por décadas de trabalho não reconhecido, por responsabilidades familiares assimétricas e por uma ética do cuidado socialmente naturalizada. A lei passa a existir dentro de vidas previamente estruturadas pela informalidade, produzindo rearranjos parciais nas rotinas de trabalho, nas expectativas

como campo relacional estruturado por desigualdades; Sorj (2014), ao abordar a socialização do cuidado; bem como Araújo, Monticelli e Acciari (2021), que situam o trabalho doméstico e de cuidado como campo específico de debate. Para uma leitura recente do contexto brasileiro, ver também Guimarães (2024).

materiais e nos horizontes de futuro, sem dissolver as estruturas sociais que historicamente sustentaram a subalternização dessas mulheres.

É nesse ponto que a análise das trajetórias torna-se fundamental. Inspirado na perspectiva da etnografia da duração de Eckert e Rocha (2014), o presente artigo parte do entendimento de que as experiências sociais não se organizam como sucessões lineares de eventos, mas como temporalidades sobrepostas nas quais passado, presente e futuro se entrelaçam na elaboração da experiência. Os trajetos são concebidos, assim, como espessuras temporais nas quais diferentes regimes de trabalho, formas de cuidado e relações de reconhecimento coexistem e se reconfiguram ao longo da vida. A formalização do trabalho doméstico, nesse sentido, não substitui simplesmente a informalidade, mas passa a coexistir com ela no interior das narrativas e das experiências vividas.

A partir dessa lente analítica, o artigo desloca o foco da norma para a experiência, tomando como eixo central as narrativas de trabalhadoras domésticas[3]. As interlocutoras foram convidadas a participar da pesquisa a partir de um contato previamente estabelecido, decorrendo da possibilidade de acompanhar, em profundidade, trajetórias distintas de inserção e permanência no trabalho doméstico. As narrativas foram construídas ao longo de um semestre, a partir de entrevistas semiestruturadas, orientadas por questões sobre suas trajetórias e abertas aos caminhos que emergiam no decorrer das conversas, buscando compreender como gênero, cuidado, informalidade e formalização se entrelaçam na produção de sentidos sobre trabalho, dignidade e cidadania ao longo da vida. O processo envolveu encontros sucessivos, registro audiovisual, transcrição, edição e apresentação do material às participantes, compondo um percurso de elaboração das narrativas que permitiu revisitar e interpretar suas próprias trajetórias. A opção por duas trajetórias não pretende produzir generalizações, mas aprofundar a compreensão dos sentidos atribuídos pelas próprias trabalhadoras às suas experiências.

Esse percurso metodológico permitiu não apenas a coleta de dados, mas a construção de um espaço de elaboração compartilhada das narrativas, no qual as interlocutoras puderam revisitar, interpretar e reinscrever suas próprias trajetórias, espaço onde constituindo um espaço no qual as narrativas passam a se impor por sua

[3]A pesquisa teve origem em uma atividade acadêmica desenvolvida no âmbito da formação universitária e, posteriormente, foi ampliada e reelaborada para a construção da narrativa audiovisual que fundamenta este artigo.

própria densidade, exigindo ser acompanhadas em seus próprios termos, para além dos marcos institucionais que inicialmente orientaram a pesquisa.

As histórias de Maria e Fátima[4] constituem o campo empírico a partir do qual se desenvolve a análise. Maria, hoje aposentada, iniciou sua trajetória laboral ainda na adolescência, em atividades domésticas marcadas pela informalidade e pela sobreposição entre trabalho e cuidado. Fátima, ainda em atividade, ingressou no trabalho doméstico já na vida adulta, em um percurso no qual a formalização dos direitos produziu novas possibilidades de organização do trabalho e de projeção do futuro. Distintas em seus percursos, ambas permitem acompanhar como transformações nas relações de trabalho são incorporadas a trajetórias constituídas em diferentes temporalidades, nas quais permanências e mudanças se entrelaçam.

Ao articular debates políticos sobre divisão sexual do trabalho e cuidado com uma abordagem etnográfica centrada nas narrativas, o artigo busca compreender como mudanças institucionais se inscrevem na duração da vida social. Argumenta-se que as narrativas dessas trabalhadoras evidenciam os limites do reconhecimento democrático em contextos marcados por desigualdades persistentes na organização do trabalho e do cuidado. A formalização do trabalho doméstico representa um avanço significativo, mas sua efetividade permanece condicionada por estruturas sociais que continuam a distribuir de forma desigual tempo, recursos e responsabilidades.

Ao centrar-se nas vozes das próprias trabalhadoras, o artigo busca compreender como as transformações nas relações de trabalho doméstico são elaboradas ao longo das trajetórias, articulando memória, cuidado, trabalho e reconhecimento. Para tanto, inicialmente, apresenta-se a discussão teórica sobre divisão sexual do trabalho, organização social do cuidado e temporalidade, construindo as categorias que orientam a análise. Em seguida, são apresentadas e analisadas as narrativas de Maria e Fátima, acompanhando como a informalidade e a formalização se inscrevem em seus percursos e adquirem diferentes sentidos ao longo do tempo. Por fim, retomam-se os principais pontos da análise, destacando os limites e as possibilidades do reconhecimento produzido pelas transformações jurídicas nas experiências narradas.

[4] Os nomes aqui utilizados são fictícios e foram adotados para preservar o anonimato das entrevistadas.

## A organização social do cuidado, a divisão sexual do trabalho e os limites do reconhecimento

A persistência do trabalho doméstico remunerado como eixo estruturante das formas de inserção feminina no mercado de trabalho não pode ser compreendida como simples efeito de desigualdades ocupacionais ou lacunas institucionais. Ela remete a uma forma historicamente situada de organização da vida social na qual as atividades necessárias à reprodução cotidiana da existência permanecem distribuídas de maneira profundamente desigual. A separação moderna entre produção e reprodução, longe de constituir apenas uma diferenciação funcional entre esferas, institui uma hierarquia durável que associa valor econômico, visibilidade e reconhecimento ao trabalho produtivo, ao mesmo tempo em que relega à invisibilidade as atividades que sustentam a vida.

Essa clivagem não é apenas econômica, mas normativa e simbólica, na medida em que define quais atividades são reconhecidas como trabalho e quais são absorvidas no domínio da moralidade, do afeto ou da obrigação familiar. Como tem sido amplamente discutido no campo feminista, a centralidade social dessas atividades convive com sua desvalorização sistemática, produzindo um paradoxo constitutivo das sociedades contemporâneas, aquilo que sustenta a vida é, simultaneamente, aquilo que menos conta como trabalho. Nesse sentido, a divisão entre produção e reprodução deve ser compreendida como um princípio organizador das desigualdades, e não como uma distinção neutra.

> Além do trabalho exercido gratuitamente, interessa a esta discussão o fato de que o trabalho remunerado no espaço doméstico é mal valorizado e, em muitos casos, insuficientemente regulamentado por ser percebido como extensão do papel "natural" das mulheres na família (Hirata; Guimarães, 2012) (…) A alocação das tarefas tem o gênero como um eixo. Ancora-se na naturalização de habilidades e pertencimentos, definidos com um visão binária, não apenas simplificada, mas também ilusória, da conexão entre sexo biológico e comportamentos (Biroli, 2018).

É nesse quadro que a divisão sexual do trabalho se afirma como operador central da ordem social. Compreendida como uma estrutura que organiza e reproduz hierarquias de gênero, não se trata de escolhas individuais, mas de uma condição que

molda possibilidades desiguais de acesso a tempo, renda e reconhecimento. Nessa direção, Hirata e Kergoat (2007) indicam que a divisão sexual do trabalho se estrutura por dois princípios fundamentais, separação e hierarquização, que distinguem e desvalorizam sistematicamente os trabalhos atribuídos às mulheres, assegurando a permanência dessas desigualdades no tempo. Mais do que distribuir tarefas entre homens e mulheres, ela organiza a distribuição de recursos fundamentais à vida social, como tempo, renda e reconhecimento, definindo posições diferenciadas e hierarquizadas. Ao associar o feminino ao cuidado e à disponibilidade para o outro, essa divisão não apenas delimita o que as mulheres fazem, mas estrutura as condições sob as quais suas trajetórias se tornam possíveis. Trata-se, portanto, de um princípio que atua simultaneamente no plano material e simbólico, articulando práticas, expectativas e formas de valoração.

Ao serem naturalizadas como necessárias ou inevitáveis, essas formas de organização da vida reforçam e reproduzem as próprias estruturas que as sustentam. Nesse sentido, a divisão sexual do trabalho não apenas expressa o gênero, mas participa ativamente de sua produção, ainda que não o esgote. Ela integra o conjunto de dinâmicas que conformam a diferenciação entre feminino e masculino, ao mesmo tempo em que posiciona as mulheres de maneira desigual entre si, conforme marcadores como classe e raça, evidenciando o caráter relacional e hierárquico dessas construções sociais (Biroli, 2018).

Essa articulação torna-se particularmente evidente quando se considera o cuidado como categoria analítica. Longe de designar apenas um conjunto de tarefas específicas, o cuidado pode ser compreendido como um campo relacional que envolve práticas materiais, disposições afetivas e temporalidades que sustentam a vida social. Como formulado por Tronto e Fisher (1990), trata-se de uma atividade abrangente que envolve tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar nosso mundo. Essa definição desloca o cuidado de uma esfera privada para o centro da análise social, evidenciando seu caráter estrutural.

No entanto, embora universal em sua necessidade, o cuidado é profundamente desigual em sua organização. Cada sociedade define, de maneira socialmente situada, quem cuidará, de quem, em que condições e com quais formas de reconhecimento. Essa distribuição não é neutra, mas atravessada por relações de poder que articulam gênero, classe e raça, produzindo aquilo que pode ser compreendido como regimes de cuidado.

Nesses regimes, a responsabilidade pelo cuidado recai de forma sistemática sobre mulheres, particularmente aquelas situadas em posições socialmente mais vulneráveis, evidenciando que a reprodução da vida está ancorada em desigualdades estruturais.

A literatura tem mostrado que essa desigualdade não se limita à esfera doméstica, mas se estende ao mercado de trabalho, onde o cuidado aparece simultaneamente como atividade desvalorizada e como setor de absorção de mão de obra feminina. Para Guimarães (2020), o trabalho de cuidado é um exemplo das desigualdades imbricadas de gênero, classe e raça, sendo realizado majoritariamente por mulheres, frequentemente pobres e racializadas, em condições marcadas por baixa remuneração e baixo reconhecimento. Essa condição não é contingente, mas estrutural, na medida em que decorre da própria forma como o cuidado foi historicamente constituído como atividade feminina e desvalorizada.

Sendo assim, é precisamente nesse ponto que o trabalho doméstico remunerado se revela não apenas como uma extensão da divisão sexual do trabalho, mas como um de seus mecanismos contemporâneos de reorganização. Longe de representar uma ruptura com a atribuição feminina do cuidado, ele opera como sua reconfiguração em termos mercantilizados, permitindo a externalização dessas atividades sem que se alterem os princípios que sustentam sua distribuição desigual. Como apontam Araújo, Monticelli e Acciari (2021), o trabalho doméstico e de cuidado constitui um campo específico de debate justamente por condensar, em uma mesma forma de trabalho, relações de gênero, dinâmicas familiares e lógicas de mercado, evidenciando que a mercantilização do cuidado não implica sua democratização.

Nesse sentido, a inserção das trabalhadoras domésticas deve ser compreendida à luz de uma organização social do cuidado que se estrutura por meio de deslocamentos e transferências entre mulheres. Na qual, “a organização do emprego doméstico no Brasil evidencia uma dinâmica de transferência do trabalho reprodutivo entre mulheres situadas em posições sociais desiguais” (Picanço; Brites, 2014), o que revela que a ampliação das oportunidades de umas está diretamente vinculada à disponibilidade de outras. Nessa configuração, a divisão sexual do trabalho não apenas diferencia homens e mulheres, mas produz hierarquias internas ao próprio grupo feminino, articuladas a classe e raça.

Essa chave permite avançar na compreensão do trabalho doméstico como um campo relacional específico, no qual trabalho, cuidado e vínculo pessoal se entrelaçam

de maneira particular. Ao analisar esse universo, evidencia-se que tais relações são atravessadas por uma cultura doméstica que combina proximidade e assimetria, produzindo formas de interação nas quais as fronteiras entre relação de trabalho e relação pessoal permanecem instáveis. Trata-se de um espaço em que "as relações são mediadas por expectativas morais e afetivas que tensionam constantemente os limites do contrato" (Monticelli, 2018). Essa ambiguidade se projeta também na forma como o trabalho doméstico se insere no mercado de trabalho mais amplo. Nesse sentido:

> O emprego doméstico no Brasil ocupa uma posição singular na articulação entre família e trabalho, sendo um dos principais mecanismos por meio dos quais se viabiliza a conciliação entre responsabilidades produtivas e reprodutivas, sobretudo para determinados segmentos sociais (Sartor, Siracusa e Neves, 2018).

Ao mesmo tempo em que responde a demandas por cuidado, o trabalho doméstico participa ativamente da reprodução das desigualdades que estruturam essas mesmas demandas, evidenciando que não se trata apenas de um setor de absorção de mão de obra, mas de um dispositivo central na organização social do cuidado.

É nesse contexto que a formalização introduzida pela Lei Complementar nº 150/2015 deve ser apreendida em sua complexidade. Se, por um lado, a legislação representa um avanço significativo ao reconhecer juridicamente o trabalho doméstico como trabalho, por outro, ela incide sobre um campo já estruturado por práticas e relações que não se transformam automaticamente por efeito da norma. Sendo assim, "as transformações no serviço doméstico no Brasil são marcadas por continuidades importantes, mesmo diante de mudanças institucionais relevantes" (Fraga, 2016), o que indica que a formalização não elimina as bases sociais que sustentam a desigualdade.

Essa tensão entre transformação normativa e persistência estrutural, ao distinguir reconhecimento e redistribuição como dimensões da justiça, chama atenção para os limites de intervenções que operam apenas no plano simbólico ou jurídico. Para Nancy Fraser (2006), remediar a injustiça exige tanto redistribuição quanto reconhecimento e nenhuma dessas dimensões, isoladamente, é suficiente para enfrentar as desigualdades estruturais.

No caso do trabalho doméstico, a ampliação de direitos pode ser entendida como um movimento de reconhecimento, ao atribuir valor jurídico a uma atividade

historicamente desvalorizada. No entanto, quando a organização social do cuidado permanece inalterada, esse reconhecimento tende a coexistir com a reprodução das desigualdades que pretende enfrentar.

É precisamente nesse descompasso entre transformação normativa e persistência estrutural que a dimensão temporal se torna não apenas relevante, mas constitutiva da análise. A partir da perspectiva da etnografia da duração, torna-se possível deslocar o foco da sucessão de eventos para a forma como o tempo é vivido, narrado e continuamente reconstruído na experiência. Trata-se de uma abordagem que recusa a linearidade cronológica como princípio organizador e, em seu lugar, propõe compreender a experiência social como espessura temporal, na qual diferentes momentos coexistem, se sobrepõem e se reatualizam no presente da narrativa.

É justamente essa concepção, na qual o tempo não é dado, mas produzido na relação entre experiência e elaboração, que se desdobra na proposta da etnografia da duração. Ao invés de tomar a memória como registro de um passado estabilizado, trata-se de apreendê-la como operação, como trabalho ativo de construção de sentido, no qual diferentes temporalidades são continuamente reorganizadas no presente da narrativa. É nesse horizonte que Eckert e Rocha situam seu projeto epistemológico, ao afirmarem:

> Nosso projeto epistemológico tem por orientação a tese da dialética da duração definida pelo saber bachelardiano que evoca, para o estudo da memória coletiva, o tratamento dos fenômenos da duração construídos como ritmos (Eckert; Rocha, 2010, p. 126).

A própria formulação da duração, tal como operada pelas autoras, demonstra que tais acontecimentos deixam de ser pensados como algo que simplesmente se sucede no tempo, passando a ser compreendidos como algo cuja temporalidade precisa ser construída na e pela reflexão. Como formula Gaston Bachelard:

> É preciso que a reflexão construa tempo ao redor de um acontecimento, no próprio instante em que o acontecimento se produz, para que reencontremos esse acontecimento na recordação do tempo desaparecido. Sem a razão, a memória é incompleta e ineficaz (Bachelard, 1988, p. 48-49).

A referência à dialética da duração é decisiva, pois desloca a análise do tempo como continuidade para o tempo como composição, como ritmo produzido na

articulação entre descontinuidades. A experiência se organiza como um campo no qual diferentes camadas temporais permanecem ativas, sendo continuamente reconfiguradas na narrativa. Isso possibilita acompanhar os modos pelos quais os interlocutores constroem inteligibilidade sobre suas próprias trajetórias, articulando lembranças, afetos e interpretações em uma temporalidade que não coincide com a do calendário ou da norma.

A partir dessa chave, o trabalho doméstico deixa de ser apreendido apenas como inserção ocupacional e passa a ser compreendido como forma social na qual se articulam diferentes regimes de tempo, trabalho e reconhecimento. A formalização, nesse contexto, não opera como ruptura, mas se inscreve em trajetórias já atravessadas por experiências de informalidade, permanecendo em tensão com elas.

Portanto, a etnografia da duração permite evidenciar que a distinção entre trabalho e não trabalho, entre aquilo que é reconhecido como atividade produtiva e aquilo que é absorvido como cuidado ou disponibilidade, não se estabiliza plenamente na experiência, sendo continuamente reorganizada no tempo. A desigualdade, assim, não apenas persiste, mas reconfigura-se à medida que diferentes temporalidades se sobrepõem e se atualizam nas trajetórias.

É nesse entrelaçamento que o trabalho doméstico adquire sua especificidade, não apenas por sua desvalorização, mas por articular, em uma mesma experiência, dimensões que tendem a ser separadas, produção e reprodução, vínculo e contrato, tempo de vida e tempo de trabalho, exigindo que sua análise considere a coexistência e a tensão entre essas dimensões como constitutivas de sua forma social. Sendo assim, a partir dessa dimensão, torna-se possível perceber a coexistência entre diferentes regimes de trabalho e reconhecimento que estruturam essas trajetórias.

Nesse sentido, a formalização não substitui a informalidade, mas passa a coexistir com ela, produzindo trajetórias marcadas por sobreposições entre diferentes regimes de trabalho e reconhecimento. A experiência do trabalho doméstico se constitui, assim, na interseção entre temporalidades distintas, nas quais direitos recentemente adquiridos convivem com memórias de exploração, perdas acumuladas e formas persistentes de vulnerabilidade.

Essa articulação permite compreender que o trabalho doméstico não pode ser reduzido à sua dimensão econômica, mas deve ser analisado como uma forma social total, no sentido de que articula diferentes dimensões da vida social em um mesmo

campo de experiência. Com isso, as práticas sociais que envolvem troca, obrigação e reciprocidade não podem ser dissociadas de suas dimensões morais e simbólicas (Mauss, 2003), o que se aplica de maneira particularmente fecunda ao trabalho doméstico, no qual relações de trabalho se entrelaçam a expectativas de lealdade, confiança e proximidade.

Por fim, ao integrar divisão sexual do trabalho, organização social do cuidado e temporalidade, torna-se possível compreender que o trabalho doméstico constitui um campo privilegiado para observar os limites das transformações contemporâneas nas democracias. Como argumenta Biroli (2015), a distribuição desigual do cuidado compromete as condições de autonomia e participação, evidenciando que a democracia não pode ser pensada apenas em termos institucionais, mas deve considerar as condições materiais que tornam possível a participação social.

Assim, o trabalho doméstico revela que a ampliação de direitos, embora fundamental, não é suficiente para alterar as estruturas que produzem a desigualdade. Ele evidencia uma forma de cidadania que se constitui de maneira desigual e situada, marcada pela coexistência entre reconhecimento formal e limitações concretas, o que aponta para a necessidade de compreender as relações entre cuidado, trabalho e democracia como dimensões indissociáveis.

## Trajetórias do cuidado: trabalho, tempo e reconhecimento em narrativas domésticas

Outubro de 2025 é o momento em que, no contexto de produção de uma narrativa audiovisual inicialmente concebida para investigar os efeitos da promulgação da ‘PEC das domésticas’ ao longo de uma década, me sento com Maria, 66 anos, hoje aposentada após uma vida marcada pelo trabalho doméstico, em grande parte realizado sob vínculos informais, e por uma trajetória escolar interrompida ainda nos primeiros anos do que hoje corresponderia ao ensino fundamental, mantendo o desejo de concluir a educação básica, e com Fátima, 50 anos, ainda em atividade, cuja trajetória inclui a conclusão do ensino básico, passagens por diferentes ocupações antes de sua inserção no trabalho doméstico e a aspiração de dar continuidade aos estudos em nível superior. Ambas compartilham pertencimentos sociais e circuitos de sociabilidade que se entrecruzam, o que possibilita uma interlocução situada em uma rede comum de

experiências, sem que isso implique homogeneidade de percursos. Ao acompanhá-las, o que se apresenta não é apenas a reconstrução de histórias individuais, mas a emergência de trajetórias que, embora distintas em seus ritmos, inscrevem-se em um mesmo campo de possibilidades marcado pela centralidade do trabalho doméstico e pelas condições desiguais de sua realização.

O que, a princípio, se delineava como um recorte mais circunscrito, centrado na compreensão dos efeitos de uma transformação legal específica, desloca-se à medida que a conversa se aprofunda, cedendo lugar a uma tessitura narrativa mais densa, na qual a lei comparece como referência, mas não como eixo organizador da experiência. Ao longo desse processo, torna-se evidente que o tempo que estrutura as falas não é o de uma cronologia linear, nem o de eventos organizados segundo uma lógica de sucessão, mas o de um movimento contínuo de rememoração, no qual as experiências surgem de forma entrelaçada, avançando e recuando, sendo retomadas sob diferentes perspectivas. O que se desenrola, enquanto falam, é um conjunto de vivências que não se fixam em um passado encerrado, mas permanecem ativas, atravessando o presente da fala e orientando a forma como suas próprias trajetórias se tornam inteligíveis. É nesse regime de temporalidade, marcado pela sobreposição de experiências e pela permanência do vivido, que se torna possível acompanhar a elaboração dessas histórias e situar, de maneira mais precisa, a inscrição das transformações institucionais em percursos que as antecedem e as excedem.

À medida que acompanho esse percurso, torna-se possível perceber que infância, a entrada precoce no trabalho, maternidade, perdas e recomeços não aparecem como etapas sucessivas, mas como camadas que se entrelaçam, emergindo de maneira justaposta, conferindo densidade ao que é narrado e deslocando o próprio foco da pesquisa. Já não se trata apenas de mapear os efeitos de uma política pública, mas de compreender como essa política se inscreve, de forma desigual, tardia e situada em diferentes percursos, abrindo espaço para um trabalho analítico que se constrói no interior dessas narrativas, acompanhando seus silêncios e suas formas próprias de elaboração.

Com isso, ao iniciarmos a conversa, Maria começa a narrar sua história não por um primeiro emprego, nem por uma decisão de trabalhar. Ela recua, busca um ponto mais difuso, até encontrar uma situação que, naquele momento, não era nomeada como trabalho, era um tempo disposto e minimamente remunerado ao cuidado de um filho de

uma vizinha no bairro em que morou toda sua vida. Todos os dias, no período da tarde "*com uns 14 anos, cuidando de um menininho… não assinava carteira nem nada, aquilo era de boca"*(Maria).

Percebe-se na forma como é rememorado o início de sua trajetória, o momento de entrada claramente delimitado no trabalho, a ausência de algum marco que separe de maneira precisa um "antes" e um "depois". Sua narrativa apresenta um deslizamento quase imperceptível entre o espaço da casa e o espaço do trabalho, como se aquilo que passa a ser feito para outros já estivesse, de algum modo, inscrito no que sempre se fez. Cuidar, nesse início, não aparece como uma atividade nova, tampouco como escolha, mas como continuidade, seja ela de gestos, de responsabilidades, de uma forma de estar disponível que não precisa ser nomeada como trabalho para ser exercida como tal. O pagamento, quando aparece, não reorganiza imediatamente essa experiência, ele se acopla a ela sem produzir ruptura, mantendo o trabalho numa zona ambígua em que obrigação, ajuda e ocupação, nesse caso, remunerada coexistem sem fronteiras nítidas.

Essa forma de começar não é apenas um dado biográfico, mas uma chave para compreender toda a trajetória que se segue. A forma com que descreve a ausência de qualquer formalização, "*Aquilo era de boca"* não é dito por Maria como denúncia, mas como descrição. Não há surpresa na expressão e nem indignação explícita, é como se essa forma de relação, sem contrato, sem garantia, baseada apenas na palavra, fosse, naquele momento, a forma possível e esperada. Nesse contexto, a informalidade não aparece como exceção, mas como condição, assim como, trabalhar não é entrar em um regime de direitos, mas habitar um regime de disponibilidade, no qual o que se faz se define menos por funções delimitadas e mais pela capacidade de responder ao que é necessário, quando é necessário, pelo tempo que for necessário.

Essa forma de inserção vai ganhando contornos mais definidos no decorrer de sua narrativa, mas não se transforma em algo plenamente delimitado. Maria traz a sua explicação do que faz uma doméstica, não definindo a função e sim acumulando-a, pois a trabalhadora, para ela, "*é meia babá, meia cozinheira, faxineira, psicóloga, é tudo e mais um pouco"* (Maria). Enquanto enumera, há um leve sorriso, quase como reconhecimento da própria insuficiência dessa lista. Cada palavra parece abrir para outras tantas que não são ditas, compondo um fazer que não se encerra em nenhuma delas e sim, se expande. O que se evidencia é menos um conjunto de tarefas do que uma disposição constante, é estar disponível, atender, resolver, antecipar.

Além disso, essa disponibilidade não aparece limitada somente ao espaço de trabalho, nem se encerra com o término da jornada. Ao contrário, ela atravessa a vida como um todo, reorganizando o tempo de forma tal que o trabalho nunca se apresenta como algo completamente separado do restante da existência. Ao descrever seu dia, sair cedo, voltar tarde, encontrar os filhos, reorganizar a casa, Maria delineia uma continuidade de responsabilidades que se desdobram umas nas outras, sem pausas nítidas, sem interrupções efetivas: "Não*o é só o trabalho doméstico, são dois trabalhos domésticos, fora e um em casa"* (Maria). A formulação descreve a normalidade dessa sobreposição de diferentes trabalhos e cuidados, diante sua incorporação como forma ordinária de viver.

Ao longo dos anos, essa forma de organização do trabalho e do tempo vai produzindo efeitos que só se tornam plenamente visíveis quando a trajetória é revisitada e quando a conversa avança a ponto de que certos efeitos dessa forma de trabalho começam a se tornar mais explícitos. Junto a essa sobreposição, emerge, ainda que de forma contida, a experiência de dez anos de trabalho doméstico para uma mesma família, ao longo dos quais a carteira de trabalho foi assinada apenas uma vez por ano, por um único mês, expediente que transformou o que seriam 120 meses de trabalho em apenas dez meses formalmente reconhecidos, mantendo o vínculo ativo apenas o suficiente para evitar sua caducidade. A conta surge quase como uma descoberta em que *"dez anos virou dez meses, de uma mesma vida, da minha vida e do meu tempo"* (Maria). Não há uma longa explicação, mas a frase permanece, não se tratando apenas de um problema administrativo ou jurídico. Era o tempo que foi vivido e que, no entanto, não se converteu em reconhecimento formal.

A experiência narrada por Maria permite observar como a divisão sexual do trabalho ultrapassa a distribuição das tarefas e incide sobre as condições concretas de organização da vida. Conforme Biroli (2018), essa divisão não se limita à distribuição de tarefas, mas organiza o acesso a recursos fundamentais como tempo, renda e autonomia, definindo posições desiguais entre homens e mulheres e, também, entre as próprias mulheres. No caso de Maria, essa desigualdade se materializa justamente na distância entre o tempo efetivamente dedicado ao trabalho e aquele que pôde ser reconhecido institucionalmente. Os dez anos vividos como trabalho tornam-se, no registro formal, apenas dez meses, fazendo com que a perda não seja apenas

previdenciária ou contratual, mas também temporal, na medida em que parte de sua trajetória permanece sem correspondência no reconhecimento de seus direitos.

Maria fala de um período que estruturou a vida, que organizou rotinas, relações, afetos e não se converteu em direito, em proteção, em garantia futura. Essa dissociação não foi, para ela, imediatamente percebida enquanto se vive, tornou-se visível depois, quando outras questões entram em jogo, especialmente a aposentadoria. É nesse momento que Maria relata ter compreendido o que havia perdido. O tempo, que até então era apenas vivido, passa a ser contabilizado e, nessa contabilidade, a conta não fecha. É quando a informalidade deixa de ser apenas condição cotidiana e passa a ser elaborada como perda, como algo que não apenas marcou o passado, mas que continua a produzir efeitos no presente.

Quando a formalização entra na narrativa, já aos 50 anos, ela não interrompe esse processo, mas se insere nele como um acontecimento que reorganiza parcialmente a experiência. A lembrança da chegada dos direitos, como quando "*veio o fundo de garantia, o décimo terceiro, essas coisas, e com elas veio o meu carrinho próprio, a minha casa e uma estabilidade de espírito"* (Maria)*,* aparece como um ponto de inflexão, sobretudo na forma como o tempo passa a ser vivido. Trabalhar oito horas e ter um limite na jornada de trabalho, não são apenas mudanças técnicas, é a introdução de uma fronteira que antes não existia, uma possibilidade de separar, ainda que de maneira incompleta, o tempo de trabalho do restante da vida. É poder planejar e ter uma perspectiva de uma vida que sempre lhe foi delimitada.

Contudo, essa fronteira não apaga o que veio antes, Maria se sobrepõe a uma experiência já consolidada de jornadas longas, de disponibilidade contínua e de ausência de direitos. O passado permanece presente, não apenas como memória, mas como medida. É a partir dele que o presente é avaliado, que os direitos são percebidos como avanço, mas também como algo que chega quando grande parte da vida já foi vivida sob outras condições.

Fátima, ao narrar sua trajetória, introduz elementos que, embora dialoguem com a experiência vivenciada por Maria, se organizam de maneira distinta, sobretudo no modo como o trabalho insere-se em sua vida e passa a ganhar forma ao longo do tempo. Diferentemente de uma entrada precoce, sua inserção no trabalho doméstico remunerado ocorre já na vida adulta, por volta dos 35 anos, e aparece, em sua fala, menos como continuidade e mais como tentativa, ainda que essa tentativa rapidamente

se converta em permanência. Trata-se de uma trajetória que se inicia em um momento relativamente recente, de modo que o tempo vivido fora das condições mais estáveis que hoje estruturam o trabalho doméstico é curto, sendo logo atravessado por mudanças que incidem sobre o próprio vínculo. Quando afirma que "*tudo foi um teste"*, Fátima o faz acompanhada de um riso leve, quase como quem diminui o peso da própria formulação, mas há, na escolha dessa expressão, uma densidade que não se dissipa, onde o trabalho não é algo previamente aprendido, nem resultado de uma formação específica, mas algo que se constrói no fazer, na repetição cotidiana, no ajuste constante às exigências de cada casa, de cada rotina, de cada relação em que "*não se chega sabendo de tudo, eu sabia cuidar da minha casa, não a dos outros, mas eu tive que aprender, né, viver em casas que não são a minha"* (Fátima).

Esse caráter experimental não indica instabilidade no sentido de algo passageiro, mas, ao contrário, revela um modo de inserção no qual o aprender e o permanecer se confundem. Ao mesmo tempo em que testa, ela se fixa, ao mesmo tempo em que aprende, ela continua. Não há, em sua narrativa, um ponto de virada claro que transforme o provisório em definitivo, mas um processo no qual o trabalho vai se alongando no tempo, dia após dia, até que a permanência se impõe quase sem ser percebida. Fátima diz que foi "*ficando, ficando e depois não tinha mais por que sair"*, a repetição da palavra não apenas descreve uma sequência de acontecimentos, mas traduz a própria experiência da duração, onde não há um momento único de decisão, mas um acúmulo de dias, de presenças, de rotinas que, ao se sedimentarem, estabilizam o vínculo.

Essa permanência prolongada em um mesmo espaço de trabalho também reconfigura a relação com o próprio trabalho doméstico, que passa a ser vivido não apenas como um conjunto de tarefas, mas como inserção em um cotidiano reiterado, no qual a convivência, confiança e rotina se entrelaçam ao longo dos anos. Fátima não descreve mudanças abruptas, mas permanências que se consolidam, acompanhando, ao mesmo tempo, transformações na casa em que trabalha e na sua própria vida, que passa a se organizar em torno dessa outra casa e trabalho.

É nesse fluxo que, em determinado momento da narrativa, a chegada dos direitos se inscreve como acontecimento. Ao mencionar que "*aí veio aquela notícia boa… dos direitos da doméstica, da estabilidade, da possibilidade de um projeto para a vida"* (Fátima), há uma inflexão perceptível na forma de falar, a enumeração torna-se mais

precisa, mais marcada, ela traz a jornada definida, fundo de garantia, décimo terceiro e as férias, como se, ali, algo pudesse finalmente ser nomeado de maneira mais objetiva. Diferentemente de outros momentos, em que o trabalho aparece difuso, aqui ele se aproxima de uma forma reconhecível, delimitada.

Ainda assim, isso não reorganiza completamente a narrativa. Ao comparar o antes e o depois, não se descreve uma ruptura, mas uma mudança situada, inscrita em uma trajetória já em curso. Antes, trabalhava mais horas, não tinha clareza sobre direitos, não dispunha de limites definidos, depois, passa a ter uma jornada delimitada, passa a *"trabalhar às oito horas e ir embora, viver a vida"* (Fátima). E é justamente essa possibilidade de ir embora, de encerrar o trabalho em um determinado momento e de viver, que aparece como algo novo, quase estranho, introduzindo uma fronteira que antes não existia de forma tão nítida.

No entanto, essa nova organização do tempo não elimina o que veio antes. O passado permanece como referência, como medida a partir da qual o presente é avaliado, ao mesmo tempo, a própria implementação desses direitos surge, na narrativa, atravessada por tensões. Fátima observa que muitos empregadores preferiram dispensar trabalhadoras a cumprir as novas regras, que outras mulheres encerraram anos de trabalho "*com o salário do mês no bolso e nada mais"*, evidenciando que a formalização não se distribui de maneira homogênea e que seus efeitos dependem de condições que escapam, muitas vezes, ao controle das próprias trabalhadoras que "*na maioria das vezes, não somos nem vistas como trabalhadoras domésticas, houve um movimento de garantia trabalhista, mas quem iria garantir que as pessoas quisessem contribuir?"* (Fátima).

A formalização, nesse sentido, não se apresenta como transformação linear, mas como processo desigual, marcado por continuidades, resistências e reconfigurações que mantêm, sob novas formas, elementos da precariedade anterior. É nesse entrelaçamento que a trajetória de ambas trabalhadoras domésticas, Maria e Fátima, aqui se constitui, não como passagem de um regime a outro, mas como sobreposição de tempos e de formas de trabalho que coexistem e se tensionam. O direito passa a existir, mas dentro de uma vida já estruturada por sua ausência, ele reorganiza o presente, mas não recompõe o passado, nem elimina a incerteza que atravessa o futuro.

E, ainda assim, ele importa. Importa porque introduz uma margem, ainda que estreita, de previsibilidade, porque permite planejar, organizar e projetar. Fátima fala das

pequenas conquistas que se tornam possíveis, melhorar a casa, estudar, ter tempo livre, e essas conquistas aparecem diretamente vinculadas à formalização, ainda que constantemente atravessadas pela consciência de que poderiam ter sido outras, maiores, diferentes, caso esses direitos tivessem existido antes.

O que se torna visível, ao acompanhar essas narrativas em sua duração, não é apenas a história de duas trabalhadoras, mas o modo como o trabalho doméstico se inscreve como princípio organizador da vida, estruturando trajetórias nas quais cuidado, trabalho e existência se constituem mutuamente. Essa imbricação não se apresenta como escolha individual, mas como efeito de uma organização social generificada que define, desde cedo, quem cuida, em que condições e com quais possibilidades de reconhecimento, fazendo com que o cuidado opere, simultaneamente, como prática cotidiana e como horizonte que orienta percursos possíveis.

A partir dessas narrativas, o que emerge é a materialização de uma organização social duradoura, na qual a divisão sexual do trabalho estrutura as trajetórias desde suas formas de entrada até suas possibilidades de permanência e valorização. Essa organização não se limita à distribuição das tarefas, mas incide sobre o acesso a recursos fundamentais, como tempo, renda e autonomia, produzindo posições desiguais entre homens e mulheres e, também, entre as próprias mulheres. Nas trajetórias analisadas, essa desigualdade se manifesta não apenas nas condições de trabalho, mas na própria maneira como o tempo de vida é convertido, ou não, em tempo reconhecido.

É justamente nesse enquadramento que, no caso das trabalhadoras domésticas, essa organização assume particular densidade ao estabelecer uma continuidade entre trabalho remunerado e não remunerado, na qual o cuidado atravessa diferentes esferas da vida e se inscreve como experiência persistente. As narrativas analisadas mostram que essa continuidade não é apenas estrutural, mas experiencial, na medida em que o cuidado aparece menos como atividade delimitada do que como disposição incorporada, uma forma de estar disponível que atravessa tempos e espaços. O trabalho doméstico, nesse sentido, articula atividades necessárias à manutenção da vida que permanecem distribuídas de maneira desigual.

Ao narrar suas experiências, Maria e Fátima não apenas relatam o que viveram, mas tornam inteligível a forma como essas trajetórias foram sendo produzidas, evidenciando como a divisão sexual do trabalho se materializa em decisões aparentemente situadas, porém profundamente condicionadas por expectativas sociais,

limitações estruturais e desigualdades persistentes. Nesse processo, a formalização introduzida pela 'PEC das domésticas' aparece como um ponto que reconfigura, ainda que parcialmente, a relação com o trabalho e com o tempo. Contudo, esse reconhecimento não reorganiza de forma plena os percursos, pois se inscreve em vidas já atravessadas por longos períodos de informalidade e por perdas acumuladas que não podem ser recompostas.

É precisamente nessa tensão que a formalização revela seus efeitos sobre a experiência de cidadania. A ampliação de direitos introduz novos parâmetros de reconhecimento e produz deslocamentos concretos na experiência, entretanto, seus efeitos permanecem condicionados por uma organização social que continua a distribuir de maneira desigual o trabalho e o cuidado. Assim, a formalização não se apresenta como resolução, mas como uma transformação situada, que amplia as possibilidades de reconhecimento e exercício de direitos sem eliminar as desigualdades que atravessam essas trajetórias e se reatualizam ao longo do tempo.

## Considerações Finais

Este artigo buscou mapear os efeitos das transformações produzidas pela ampliação dos direitos das trabalhadoras domésticas, tomando como ponto de partida a formalização das relações de trabalho, e compreender como essas mudanças são vividas e elaboradas ao longo das trajetórias de Maria e Fátima. Para isso, o trabalho foi organizado de modo a articular a dimensão institucional dessas transformações às experiências narradas pelas próprias trabalhadoras. Inicialmente, a discussão teórica situou o trabalho doméstico a partir dos debates sobre divisão sexual do trabalho, organização social do cuidado, reconhecimento e temporalidade, construindo as categorias que orientaram a análise. Em seguida, a apresentação das trajetórias permitiu observar como essas dimensões se materializam em experiências concretas, acompanhando as relações entre trabalho, cuidado, informalidade e formalização ao longo da vida. Por fim, a análise dessas narrativas permitiu identificar como a ampliação dos direitos se inscreve de maneira desigual nas trajetórias, produzindo mudanças nas condições do presente sem apagar as experiências acumuladas anteriormente e incidindo, desse modo, sobre as formas pelas quais a cidadania é vivida e reconhecida.

O trabalho doméstico remunerado se revela como espaço privilegiado de observação das desigualdades sociais. Longe de representar uma superação da divisão sexual do trabalho, ele constitui uma de suas formas de reorganização, permitindo a externalização do cuidado por determinados grupos sociais ao mesmo tempo em que o reinscreve sobre outras mulheres. As trajetórias analisadas evidenciam, assim, que a inserção de mulheres no trabalho doméstico não ocorre de maneira homogênea, mas é atravessada por diferentes posições sociais e por distintas possibilidades de acesso ao reconhecimento e à proteção do trabalho.

Inserida nesse campo de tensões, a formalização introduzida pela Lei Complementar nº 150/2015 adquire um caráter ambíguo. Se, por um lado, representa um avanço significativo ao reconhecer juridicamente o trabalho doméstico como trabalho, por outro, sua inscrição nas trajetórias evidencia seus limites. As narrativas mostram que a formalização não se apresenta como ruptura, mas como acontecimento situado, incorporado a percursos já marcados por longos períodos de informalidade, perdas acumuladas e inserções precárias. Ela reorganiza o presente, mas não recompõe o passado.

Essa ambiguidade narrada nas entrevistas, evidencia que a formalização incide de maneira assimétrica sobre as dimensões que sustentam a desigualdade, produzindo deslocamentos no plano do reconhecimento sem alterar, na mesma medida, sua base material. A ampliação de direitos produz mudanças concretas nas condições de trabalho e abre novas possibilidades de organização da vida, mas não reorganiza, por si só, as condições sociais que estruturam a distribuição do cuidado. O reconhecimento jurídico passa, assim, a coexistir com a permanência e, em certos casos, com a reatualização das desigualdades que atravessam essas trajetórias.

A perspectiva etnográfica adotada permitiu aprofundar a compreensão dessas tensões ao deslocar a análise de uma lógica linear para uma lógica de coexistência. A formalização não substitui a informalidade, mas passa a coexistir com ela, produzindo trajetórias marcadas pela sobreposição de diferentes regimes de trabalho e reconhecimento. As narrativas evidenciam uma experiência como espessura temporal, na qual diferentes camadas de tempo permanecem ativas e são continuamente atualizadas. Assim, o passado não se apresenta como algo superado, mas como dimensão constitutiva da experiência, orientando a forma como o presente é vivido e

interpretado. A informalidade, longe de desaparecer, permanece como referência, informando expectativas, percepções e formas de avaliação do próprio trabalho.

É justamente essa sobreposição que torna visível que o trabalho doméstico não pode ser reduzido à sua dimensão econômica. Ele constitui um campo relacional no qual se articulam vínculos, expectativas e hierarquias que extrapolam o contrato de trabalho. Como permite pensar a noção de forma social total, trata-se de um espaço em que dimensões econômicas, morais e afetivas se entrelaçam, produzindo uma gramática própria na qual proximidade e desigualdade coexistem.

Nesse sentido, as trajetórias analisadas evidenciam os limites de uma concepção de cidadania fundada exclusivamente na ampliação de direitos formais. A formalização introduz deslocamentos importantes, como a delimitação da jornada e a possibilidade de planejamento, mas esses efeitos permanecem condicionados por uma organização social que continua a distribuir de maneira desigual o trabalho e o cuidado. O que se delineia é uma cidadania vivida de maneira situada e desigual, na qual o acesso a direitos convive com a persistência de vulnerabilidades estruturais.

Ao centrar-se nas narrativas das próprias trabalhadoras, este artigo evidencia que a compreensão do trabalho doméstico exige considerar não apenas as transformações institucionais, mas a forma como elas são vividas e incorporadas ao longo do tempo. As narrativas não são apenas relatos, mas formas de elaboração que tornam inteligíveis as condições sociais que moldam essas trajetórias.

É, portanto, nesse entrelaçamento entre estrutura, experiência e temporalidade que o trabalho doméstico se afirma como um observatório privilegiado das tensões entre cuidado, trabalho e democracia. A formalização, longe de representar um ponto de chegada, inscreve-se como momento parcial em trajetórias mais amplas, evidenciando que a ampliação de direitos, embora fundamental, não é suficiente para transformar as bases sociais que produzem a desigualdade.

## Referências

ARAÚJO, Anna Bárbara; MONTICELLI, Thays Almeida; ACCIARI, Louisa. *Trabalho doméstico e de cuidado: um campo de debate*. Tempo Social, São Paulo, v. 33, n. 1, p. 145–167, 2021.

BACHELARD, Gaston. 1988. *A dialética da duração*. São Paulo, Editora Ática.

BIROLI, Flávia. *Autonomia e desigualdades de gênero: contribuições do feminismo para a crítica democrática*. Niterói: Eduff, 2013.

BIROLI, Flávia. *Responsabilidades, cuidado e democracia*. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n. 18, p. 81-117, 2015.

BIROLI, Flávia. *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018.

BRASIL. *Lei Complementar nº 150, de 1º de junho de 2015*. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico. Brasília: Câmara dos Deputados, 2015.

BRITES, Jurema; FRAGA, Alexandre Barbosa. *Continuidades, mudanças e desafios do serviço doméstico no Brasil*. In: BRITES, Jurema; SCHABBACH, Letícia (org.). Políticas para família, gênero e geração. Porto Alegre: UFRGS, 2014. p. 143-160.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana L. C. *Etnografia da duração*. Porto Alegre: Marca Visual, 2014.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *Narrar a cidade: experiências de etnografia da duração.* Leituras da Cidade: Porto Alegre e seu patrimônio. Porto Alegre: Evangraf/UFRGS , 2010.

FRAGA, Alexandre Barbosa. *O serviço doméstico sob os holofotes públicos: alterações na articulação entre trabalho produtivo e reprodutivo no Brasil*. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

FRASER, Nancy. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista"*. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 14-15, p. 231-239, 2006.

GUIMARÃES, Nadya Araujo. *O cuidado e seus circuitos: significados, relações, retribuições.* In:GUIMARÃES, Nadya Araujo; HIRATA, Helena. O gênero do cuidado: desigualdades, significações e identidades. Cotia: Ateliê Editorial, 2020. p. 91-128.

GUIMARÃES, Nadya Araujo; HIRATA, Helena. *O gênero do cuidado: desigualdades, significações e identidades*. Cotia: Ateliê Editorial, 2020.

GUIMARÃES, Nadya Araujo. *A "crise do cuidado" e os cuidados na crise: refletindo a partir da experiência brasileira*. Sociologia & Antropologia, v. 14, 2024.

HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araujo (org.). *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*. São Paulo: Atlas, 2012.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. *Novas configurações da divisão sexual do trabalho.* Cadernos de Pesquisa, v. 37, n. 132, p. 595-609, 2007.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In Sociologia e antropologia. Cosac & Naify, São Paulo 2003.

MONTICELLI, Thays Almeida. *Cuidado e poder: as relações do trabalho doméstico remunerado através da cultura doméstica*. In: TAMANINI, Marlene et al. (org.). O cuidado em cena: desafios políticos, teóricos e práticos. Florianópolis: UDESC, 2018. p. 161-184.

PICANÇO, Felícia; BRITES, Jurema. *O emprego doméstico no Brasil em números, tensões e contradições.* Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo, v. 19, n. 31, p. 131-158, 2014.

SARTOR, Ângela; SIRACUSA, Mariana; NEVES, Paula. *Emprego doméstico: mediações na conciliação entre família e trabalho no Brasil.* In: ARAÚJO, Clara et al. (org.). Gênero, família e trabalho no Brasil do século XXI. Rio de Janeiro: Gramma, 2018. p. 199-218.

SORJ, Bila. *Socialização do cuidado e desigualdades sociais*. Tempo Social, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 123-128, 2014.

TRONTO, Joan C.; FISHER, Berenice. *Toward a feminist theory of caring.* In: ABEL, Emily; NELSON, Margaret (ed.). Circles of care. Albany: SUNY Press, 1990.

TRONTO, Joan C. *Caring democracy: markets, equality, and justice*. New York: NYU Press, 2013.

# Trajetórias de vida e trabalho de trabalhadoras transfemininas

*Life and work trajectories of transfeminine workers*

**Rafael Paulino Juliani**
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Brasil
São Paulo, SP
rp.juliani@unesp.br
https://orcid.org/0000-0002-5911-1026

**Rosemeire Aparecida Scopinho**
Universidade Federal de São Carlos, Brasil
São Carlos, SP
scopinho.rose@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2771-4770

*Recebido em: 29 de março de 2026*
*Aceito em: 28 de julho de 2026*

**Resumo:**

O artigo analisa as trajetórias escolares, familiares, de vivência do gênero e a forma como essas desaguam nas vivências laborais de trabalhadoras transfemininas. O gênero, que é uma construção social e performativa, tem sido utilizado pelos discursos biologicistas para deslegitimar a existência daquelas identidades não-cisgêneras e não-heterossexuais, em todos os âmbitos da vida, inclusive no trabalho. Este, ainda que seja um contexto de exclusão para a maioria da população travesti e transgênero brasileira, para além da manutenção material da vida, inclui as pessoas trabalhadoras na dinâmica social e é meio para a produção de subjetividades e identidades. A análise temática de conteúdos dos relatos das participantes, indicam vivências de exclusão social, sofrimentos e táticas para lidar com o preconceito que participaram dos seus processos de subjetivação e na construção de suas identidades como trabalhadoras transfemininas. Suas identidades de trabalhadoras foram permeadas, não somente pelas dificuldades intrínsecas ao trabalho, mas, especialmente, por suas identidades de gênero.

**Palavras-chave:** Trabalhadoras Transfemininas. Representações Sociais Sobre Trabalho. Trajetórias de Vida.

**Abstract:**

This article analyzes the educational, family and gender experiences of transfemenine workers and how these influence their work experiences. Gender, a social and performative construction, has been used by biological discourses to delegitimize the existence of non-cisgender and non-heterosexual identities in all areas of life, including work. While work is a context of exclusion for the majority of the brazilian travesti and transgender population, it includes workers in the social dynamic and serves as a means for the production of subjectivities and identities, beyond the material maintenance of life. Thematic content analysis of the participants' accounts reveals experiences of social exclusion, suffering, and coping strategies that shaped their subjectivation processes and the construction of their identities as transfeminine workers. Their identities as workers were permeated not only by the intrinsic difficulties of the job but, especially, by their gender identities.

**Keywords**: Transfeminine Workers. Social Representations About Work. Life Trajectories.

## Introdução

Este artigo é fruto de uma pesquisa[1], desenvolvida entre os anos de 2015 e 2017, que tinha o objetivo de analisar as representações sociais de um grupo de pessoas que, visivelmente, destoavam dos padrões heteronormativos, quer seja por orientação sexual ou identidade de gênero, acerca das suas relações com o trabalho, por meio do relato das suas trajetórias de vida.

Baseados em Moscovici (2004), compreendemos que as Representações Sociais (RS) possuem uma importante função constitutiva da realidade que os sujeitos conhecem, por meio das suas experiências, e pela qual se movimentam na dinâmica social. As RS são formas de conhecimento prático/cotidiano, voltadas à comunicação, para a compreensão e para a transformação do contexto social, material e ideativo em que vive o sujeito social (Jodelet, 2001). Por abrangerem campos diversos, como o do objeto a que se refere, os sistemas dialógicos de relações interpessoais e grupais, a utilização de valores e julgamentos socioculturais, os saberes cotidianos possuem uma importante relação na forma como os sujeitos sociais, as sociedades e as culturas se reproduzem (Jovchelovitch, 2011).

Em um artigo anteriormente publicado (Juliani; Scopinho, 2020), apresentamos uma discussão sobre as percepções de pessoas LGBTI+ sobre o mundo do trabalho, bem como as RS que elas possuíam sobre o trabalho. Todavia, para melhor compreender as trajetórias de trabalho das pessoas entrevistadas, realizamos também o levantamento de informações acerca das suas trajetórias de vida, no que tange às suas vivências familiares, escolares e de gênero, o que se revelou um importante material, objeto de discussão neste artigo, para melhor compreendermos os contextos nos quais aquelas participantes estabeleceram as suas relações com o mundo do trabalho e subjetivaram-se como trabalhadoras transfemininas.

O Brasil tem sido marcado por extrema violência para com pessoas LGBTI+ (lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, intersexo e demais pessoas que possuem orientações sexuais não-heterossexual e identidades de gênero não-cisgênero), principalmente para com travestis e mulheres trans (TTs), inclusive no que se refere ao

[1] Financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) sob o processo de nº 2015/11653-0.

trabalho, o que impacta, diretamente, na (não) presença deste grupo social em tais contextos.

O trabalho é aqui compreendido, não apenas como mero instrumento econômico, de sobrevivência, mas como elemento constituinte e constituído da subjetividade, tanto de quem trabalha, quanto de quem está excluído do trabalho, bem como é um meio pelo qual as pessoas trabalhadoras inserem-se e participam (ou não) da vida social. Isso porque o exercício de uma atividade laboral implica, para além da manutenção da vida material, participar da dinâmica das relações sociais. Trabalhar é, assim, um ato político que oferece à pessoa trabalhadora, em algum grau, uma perspectiva emancipatória e, consequentemente, a possibilidade de autogovernar-se (Sennett, 2009). Segundo Dubar (2012: 14) "Situar assim o trabalho no centro da vida social e das existências individuais constitui uma característica essencial da modernidade que nenhuma profecia sobre 'o fim do trabalho' conseguiu destruir".

Nesse sentido, o trabalho e, especialmente, a pessoa trabalhadora são socialmente percebidos/preenchidos de algo nobre, decente, normal, moral, mesmo que aquele que execute o trabalho seja um tipo socialmente *non grato* (Jodelet, 2005). Entretanto, o valor moral atribuído ao trabalho, como indica Nardi (2003), apenas existe por meio de um processo de incorporação do trabalho como valor simbólico, o que o transforma em elemento central da constituição do tecido social. O mundo do trabalho, intrínseco à construção subjetiva em nossa cultura, é um ponto de referência fundamental para os processos de subjetivação contemporâneos, bem como um importante fator que orienta a dinâmica das sociedades capitalistas por meio das complexas relações que se forjam no encontro (ou não-encontro) do sujeito com a atividade laboral (Lopes, 2009).

Na esfera intersubjetiva, para Veronese e Esteves (2009) o trabalho proporciona vivências e aprendizagens que se incorporam à dimensão identitária dos sujeitos que estão se relacionando. As vivências de trabalho que partilham possibilitam às pessoas trabalhadoras construírem representações de si, diante de suas situações de trabalho (Jacques, 2006). Em uma perspectiva sócio-histórica e psicossocial, as formas como compreendemos os fenômenos que ocorrem em âmbitos informais, realizados por atores sociais em tarefas corriqueiras, constroem as suas histórias. Ademais, as possíveis verdades que podem ser extraídas de contextos locais, de ordem simbólica, como as

situações de trabalho, influenciam nas grandes questões sociais e nos discursos que cada grupo social reconhece como seu (Jovchelovitch, 2011).

Contudo, o mercado de trabalho, principalmente o formal, ainda é um espaço de difícil acesso e permanência para as pessoas LGBTI+, em específico para a população TT. O cenário posto é de recorrentes agressões motivadas por orientações sexuais não-heterossexuais (Guimarães, 2007); discriminação e crimes de ódio desde os processos seletivos (Círico Junior; Galvão, 2021); dificuldade de acesso de pessoas trans ao mercado de trabalho formal ainda que possuam a qualificação escolar/técnica exigida para as vagas pleiteadas (Souza, 2022); desigualdades salariais (Irigaray; Freitas, 2013); impactos nas possibilidades de ascensão profissional (Irigaray, 2008); possibilidade de acesso limitado, normalmente, em ramos específicos da economia, como o da beleza, cuidado e entretenimento (Caproni Neto; Saraiva; Bicalho, 2014; Irigaray, 2010), em funções subalternas e trabalhos invisíveis, em linhas de produção, funções de limpeza ou postos de *telemarketing* (Garcia, 2007); além de relatos de forte oposição de empresas à vinculação de suas imagens com a causa dos direitos LGBTI+ (Juliani, 2013).

Quando as ações privadas de inclusão LGBTI+ ocorrem, costumam ser direcionadas para o recrutamento e a seleção de candidatas que sejam altamente qualificadas, que preencham, minimamente, os requisitos de diversidade estabelecidos nas práticas organizacionais (Sales, 2015), além de uma busca por candidatas que compactuem com uma ideologia organizacional meritocrática, que se responsabilizem para lidar emocionalmente com possíveis situações de preconceito nos contextos de trabalho e, sobretudo, que possuam passabilidade[2] física, comportamental e jurídica (Juliani, 2022).

Os contextos de trabalho refletem, obviamente, o modo como organizamos as nossas relações sociais. No caso brasileiro estamos a falar do país que há 18 anos consecutivos mais assassina pessoas trans no mundo (Benevides, 2026), onde 90% dessa população é forçada, compulsoriamente, a adquirir renda por meio da prostituição (Benevides; Nogueira, 2020), onde estima-se que 70% das pessoas TTs são evadidas/expulsas dos contextos escolares (ANTRA, 2024) e apenas 0,3% delas chega aos contextos universitários (ANTRA, 2026).

[2] Termo definido por Duque (2013) que indica que, *para passar por* o corpo dissidente reveste-se, de modo a não se destacar e não ser percebido como diferente.

Mesmo uma década após a realização do estudo que embasa este artigo, o cenário permanece, praticamente, o mesmo, por desventura pior. De acordo com o relatório de dados da plataforma Transempregos[3], que compõem o período de 01/01/2025 a 31/12/2025, em relação ao levantamento realizado durante o ano de 2024: observou-se uma queda de 8% no número de empresas parceiras que ofertaram vagas para pessoas TTs, passando de 2.877 para 2.672 empresas; também houve queda de 39% no número de vagas ofertadas (de 1.877 para 1.125); além de queda de 71% de profissionais contratadas (de 1.062 para 304).

Estamos presenciando um contexto de abandono das pautas de Diversidade, Equidade e Inclusão organizacional (DEI) por parte das empresas que pode ser compreendido, dentre outros fatores, em função dos constantes ataques da extrema direita às questões referentes à sexualidade e ao gênero e do avanço do conservadorismo em diversos países do mundo. Uma explícita onda *anti-woke*[4] que tem ganhado força e apoio de grandes empresas multinacionais, anteriormente reconhecidas por uma postura pró-direitos LGBTI+, que começaram a abandonar, de forma massiva, os compromissos para com a inclusão das diferenças (sexual e também étnico-racial). Tais retrocessos, verificados nas organizações multinacionais, repercutem nas filiais brasileiras destas empresas, pois, no Brasil, os programas de diversidade e inclusão LGBTI+ concentram-se nas poucas grandes empresas do país, normalmente, empresas multinacionais (Góis *et al*., 2017).

Também o Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+, iniciativa brasileira que, desde 2013, tem como objetivo articular empresas, comunidade LGBTI+, governos, órgãos internacionais e apoiadores em torno do cumprimento da proteção dos direitos humanos de pessoas LGBTI+ inseridas nas organizações, percebeu uma queda de 24% no número de empresas signatárias de sua carta de compromissos, passando de 200 a 152 empresas em 2026[5].

[3] https://www.transempregos.com.br/dados2025

[4] Advém do termo "woke", possivelmente cunhado por William Melvin Kelley em 1962. Ressurgiu na década de 2020 com o movimento Black Lives Matter. Definido pelo dicionário Oxford como um adjetivo de alguém que é consciente dos problemas sociais e políticos e está preocupado que alguns grupos da sociedade sejam tratados de maneira menos justa que outros. Para mais informação: https://www.bbc.com/portuguese/articles/cy4y82w737do

[5] Informação fornecida, inicialmente, durante a fala do secretário executivo do Fórum de Empresas e Direitos LGBTI+ no evento de lançamento da Estratégia Nacional de Trabalho Digno, Educação e Geração de Renda para Pessoas LGBTQIA+ em junho de 2025. Naquele momento, o Fórum contava com 160 empresas signatárias, todavia, em levantamento feito no site do Fórum, em 09 de fevereiro de 2026, 152 empresas foram listadas.

Ademais, a discussão acerca deste cenário de retrocessos quanto às políticas de inclusão das diferenças tem se intensificado, especialmente, após Donald Trump, então presidente dos Estados Unidos da América, por meio de ordem executiva, em março de 2026, proibir as empresas contratadas pelo Estado de desenvolver políticas internas de DEI. O que demonstra que a temática sobre o acesso, a inclusão e a permanência da população LGBTI+ nos contextos de trabalho não se deu por encerrada e segue carente de maiores contribuições. Justifica-se, de tal modo, não somente o debate proposto neste artigo, como também outros ainda em construção, como por exemplo, sobre as poucas e ainda nascentes experiências de políticas públicas de trabalho voltadas à população LGBTI+, como é o caso do Projeto Reinserção Social Transcidadania da cidade de São Paulo e do Projeto-piloto Empodera+ (Estratégia Nacional de Trabalho Digno, Educação e Geração de Renda para Pessoas LGBTQIA+ em situação de vulnerabilidade social)[6]. Tema este sobre o qual me debruço, atualmente, em uma pesquisa de pós-doutorado financiada pela Fundação de amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, com previsão de finalização em meados de 2027.

Continuamos a perceber, assim, um contexto atual de extrema exclusão e LGBTIfobia em todos os âmbitos da vida social e no qual o debate sobre o gênero e a sexualidade torna-se meio de ordenamento e inteligibilidade das relações sociais. É na LGBTIfobia[7], ou seja, no desprezo pelo outro abjeto e no medo de que este outro assuma a sua posição em uma suposta hierarquia sexual, que reside a grande dificuldade de pessoas que habitam fora dos padrões cis-heteronormativos em serem reconhecidas como possibilidade pela sociedade, permanecerem nos espaços escolares, religiosos, familiares, terem acesso ao mercado de trabalho e nele permanecerem, terem acesso ao mercado de consumo e à cultura.

Para Arán (2006), os discursos da sexologia, psiquiatria e parte da psicanálise que conferem um *status* patológico, principalmente à transexualidade, mas também às demais sexualidades não heterossexuais, baseiam-se no entendimento da existência de uma "[...] matriz binária heterossexual que se converte em sistema regulador da sexualidade e da subjetividade" (Arán, 2006: 50). Adicionalmente, para Butler (2003) o

[6]https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/lgbt/campanhas-lgbtqia/lgbtqia-cidadania/projeto-piloto-do-programa-empodera

[7] As fobias sexuais, por Lionço e Diniz (2008), são entendidas como manifestações perversas e arbitrárias da opressão e discriminação de práticas sexuais não heterossexuais ou de expressões de gênero distintas dos padrões hegemônicos.

gênero não é algo que naturalmente somos/possuímos, mas sim que fazemos socioculturalmente por meio de discursos e ações repetidas através do tempo, de forma performativa. Desse modo, os efeitos concretos da performance do gênero, no corpo e na vida de quem o performa, dão-se com base na existência de uma matriz heterossexual que é, fundamentalmente, caracterizada pela dominação masculina e pela exclusão da homossexualidade que, abjetada, torna-se fronteira ou limite de inteligibilidade para o sujeito dito "normal", enquanto mantém o outro como "anormal", ininteligível, irreconhecível, impensável, inviável, sem possibilidade de simbolização (Arán, 2006).

A organização da sexualidade posta assim em sistemas de poder recompensa e estimula alguns sujeitos sociais, ao passo que pune e reprime outros (Rubin, 2003). Conforme Bento (2011: 554) os direitos humanos são exclusividade de um grupo muito pequeno de seres humanos que são lidos socialmente como "[...] heterossexuais, brancos, homens masculinos, membros da elite econômica/intelectual/política. O afastamento desses pontos qualificadores de humanidade reduz a capacidade de o sujeito entrar na esfera dos direitos e de reivindicá-los". Nesse sentido, aquelas pessoas que fogem dos comportamentos estabelecidos pela norma social estão sujeitas a sanções, desconfiança, presunção de transtornos psicológicos, criminalidade, perda de suportes institucionais, perdas econômicas e limitações na mobilidade social, por exemplo (Carrieri; Souza; Aguiar, 2014).

Arán (2006) aponta que os gêneros inteligíveis são assim entendidos por manterem uma continuidade entre sexo, gênero, práticas sexuais e desejo, por meio dos quais a identidade é reconhecida e adquire efeito de substância. Transformam-se, assim, em patologias todas as vivências sexuais e de gênero que, diante do reconhecimento da existência de um sistema normativo, possuem espectros de descontinuidade e incoerência com o modelo adotado. Fato este que, segundo Butler (2003), leva ao entendimento, por grande parte da sociedade, de que há determinados tipos de identidade de gênero que parecem ser meras falhas do desenvolvimento ou impossibilidades lógicas, justamente por não se conformarem às normas de inteligibilidade cultural.

O processo de naturalização das identidades de gênero e a patologização daqueles que fogem da norma estabelecida produzem as margens (local habitado pelos seres abjetos), o que torna estes sujeitos verdadeiros "mortos vivos sociais" (Bento,

2011). Para esta autora, a patologização das identidades é um processo pelo qual alguns sujeitos são dotados de humanidade, em detrimento da desumanização de outros, a quem se destinam os castigos e as sentenças pelo descumprimento da lei. Neste sentido, "[...] os divergentes sexuais e de gênero só poderão existir em espaços apropriados, nos compêndios do saber médico e nos espaços confessionais das clínicas. Lá os encontraremos, todos hierarquizados, classificados e especificados" (Bento, 2011: 557).

> É impossível pensar com clareza as políticas da raça ou gênero porquanto estas são pensadas como entidades biológicas ao invés de construtos sociais. Similarmente, a sexualidade é inacessível à análise política enquanto for concebida primariamente como um fenômeno biológico ou um aspecto da psicologia individual. A sexualidade é tão produto da atividade humana como o são as dietas, os meios de transporte, os sistemas de etiqueta, formas de trabalho, tipos de entretenimento, processos de produção e modos de opressão. Uma vez que o sexo for entendido nos termos da análise social e entendimento histórico, uma política do sexo mais realista se torna possível (Rubin, 2003: 13).

Questionar, assim, as normas sociais que tornam pessoas LGBTI+, mais especificamente as pessoas TTs, em "monstros" sociais é uma alternativa psicossocialmente mais flexível do que a busca obsessiva de adequação e enquadramento dos corpos nos extremos binários estereotipados e biologicistas do masculino e feminino, o que se aplica não somente àqueles que fogem da norma, mas a todos os sujeitos que nela tentam permanecer enquadrados. Os modos, as possibilidades, as rupturas e as consequências de como o gênero e o sexo são vivenciados, ao longo das trajetórias de vida dos sujeitos, influenciam os seus processos de construção das subjetividades e como se estabelecem as suas relações nas dinâmicas sociais. As identidades trabalhadoras transfemininas possuem as suas especificidades e conhecer as vivências que as constituem enquanto tal torna-se importante para o desenvolvimento de dispositivos sociais que as incluam e protejam.

A seguir, apresentaremos o percurso metodológico utilizado na pesquisa supracitada. Na sequência, um recorte dos resultados dessa pesquisa, no qual o foco serão os relatos das participantes transfemininas acerca das suas trajetórias escolares, familiares, de vivência do gênero, bem como a forma como essas desaguam em suas vivências no âmbito do trabalho. Por fim, faremos alguns comentários finais sobre

como as trajetórias de vida das entrevistadas, por meio dos seus relatos baseados nas suas memórias, participaram nos seus processos de subjetivação e construção de suas identidades como trabalhadoras transfemininas.

**Percurso metodológico**

A pesquisa em questão pautou-se em um método qualitativo e, para realizar o levantamento das informações, utilizamos a noção de *trajetórias de vida* de Bourdieu (1986), que compreende a vida como uma sucessão de fatos, um conjunto de acontecimentos que se relaciona sequencial e inteligivelmente na trajetória do sujeito; um todo coerente e orientado, que, organizado como uma história, informa sobre os caminhos escolhidos, à medida que transcorre cronológica e logicamente, sobre as posições e deslocamentos do sujeito no espaço social. O autor supõe ainda que o relato de si traz consigo a preocupação, no todo ou em partes, de dar sentido, fazer razoável, extrair uma lógica retrospectiva e prospectiva, estabelecer relações de causa e efeito que sejam consistentes e constantes por meio de etapas sucessivas de um desenvolvimento necessário.

A noção de trajetória refere-se a uma série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou, então, por um mesmo grupo de pessoas, em um espaço social onde ele próprio é um devir, sujeito a constantes transformações. Bertaux (1997) aponta que, diferentemente da autobiografia (narrativa escrita de um sujeito, sob um olhar global da vida), a narrativa de vida assume forma oral e funda-se no diálogo entre o investigador e o sujeito investigado.

Nesse sentido, desenvolvemos um roteiro de entrevistas semiestruturado que tinha como eixos: a) os dados pessoais da pessoa participante (idade, sexo biológico, identidade de gênero, orientação sexual, relações familiares); b) trajetória escolar (escolaridade, relações com professores, colegas e gestores escolares, possíveis vivências de preconceitos e significados atribuídos à educação); c) formação profissional (atividades desenvolvidas ao longo da vida, experiências relacionadas ao acesso e permanência em contextos de trabalho, possíveis vivências de discriminação no trabalho); e d) expectativas e planos futuros nos âmbitos laborais e pessoais.

Utilizando-nos da técnica de cadeia de referência *Snowball* ou Bola de Neve (Goodman, 1961), realizamos contatos iniciais com organizações não governamentais

(ONGs) pró-direitos LGBTI+ do interior do estado de São Paulo e contatos diretos, na rede social *Facebook,* para convidar possíveis participantes para a pesquisa. Sete participantes foram selecionadas intencionalmente, com base na existência de experiências profissionais prévias e em suas orientações sexuais, identidades e expressões de gênero destoantes dos padrões cis-heteronormativos. As entrevistas foram realizadas, individualmente[8], em locais escolhidos pelas próprias participantes (suas casas, locais de trabalho, espaços públicos e ONGs), na forma de longos bate-papos informais, por vezes acompanhados de bolos e café que o entrevistador levava para os encontros. Estes ocorreram quantas vezes foram necessários, de modo a reconstruir as trajetórias das participantes e foram integralmente gravados e transcritos, após a assinatura de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Para compor a amostra de participantes, nos baseamos em uma estratégia de amostragem intencional, tendo em vista que desejávamos nos aprofundar nas suas trajetórias de vida. Desse modo, não era possível, e sequer desejado, trabalhar com uma amostra estatística com grande número de participantes. Isso também porque o processo de contato com as possíveis entrevistadas, as entrevistas, o levantamento/construção das informações e a criação de vínculo com as participantes foi longo; deu-se em mais de uma visita às entrevistadas, na maioria dos casos; em sessões de entrevistas que duravam mais de uma hora; e com a preocupação ética de não violentar as participantes "extraindo" delas as suas histórias, as suas memórias, os seus segredos, os seus medos, os seus traumas. Era necessário o desenvolvimento de uma relação mínima de identificação e confiança das participantes para com o investigador, o que não seria possível realizar com um número grande de participantes. Assim, optamos, metodologicamente, por um recorte que fosse capaz de dar conta do cuidado ético e do aprofundamento no tratamento do tema com cada entrevistada, ao invés de extensão da amostragem.

As informações levantadas por meio das entrevistas, bem como as complementares impressões que, rigorosamente, foram registradas em diário de campo, foram articuladas e analisadas com base na Análise Temática de Conteúdo, seguindo as orientações de Minayo (1999). As categorias temáticas foram, assim, construídas *a*

[8] Mediante aprovação do Comitê de Ética de Pesquisa com Seres Humanos, de acordo com Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde. Certificado de Apresentação para Apreciação Ética 48459315.6.0000.5504 – Parecer nº 1.469.130.

*posteriori*, de acordo com o que pareceu ser mais relevante e representativo para as pessoas entrevistadas.

Ressaltamos que, originalmente, nem todas as sete entrevistadas possuíam identidades de gênero transfemininas, porém, neste artigo, o recorte apresentado incluirá apenas os relatos das cinco participantes transfemininas, cujos nomes fictícios e algumas de suas características, por elas mesmas informadas, são apresentados no Quadro 1.

**Quadro 1:** Autoidentificação das entrevistadas por idade, trabalho no momento da entrevista, orientação sexual, identidade de gênero e expressão de gênero

| Entrevistada | Idade (anos) | Trabalho no momento da entrevista | Orientação Sexual | Identidade de Gênero | Expressão de Gênero |
|---|---|---|---|---|---|
| Raquel | 30 | Professora de dança | Homossexual | Transex | Feminina |
| Bárbara | 37 | Esteticista | Homossexual | Transgênero | Feminina |
| Valentina | 42 | Enfermeira | Homossexual | Travesti | Feminina |
| Yara | 31 | Profissional do sexo | Homossexual | Travesti | Feminina |
| Aurora | 45 | Cabelereira | Heterossexual | Mulher trans | Feminina |

Fonte: Trabalho de campo realizado entre 2015 e 2016.

A exclusão das demais participantes do recorte apresentado neste artigo, se dá por termos optado em realizar um debate centrado nos corpos e nas identidades transfemininas, nas suas memórias e a na construção de suas subjetividades como trabalhadoras transfemininas. De todo modo, explicitamos que as outras duas pessoas participantes da pesquisa original se apresentaram como: i) um homem trans de 43 anos, heterossexual, que trabalhava, naquele momento, como segurança; e ii) uma mulher lésbica, tapeceira de 40 anos que, apesar de possuir uma expressão de gênero tida como masculina, possuía uma identidade de gênero cisgênera.

## As entrevistadas e as suas vivências familiares

Raquel se identificava como uma pessoa *transex* e vivia na mesma cidade do interior paulista em que havia nascido 30 anos antes. Afirmou que, desde os sete anos,

não se identificava como um menino, mas somente quando pode se distanciar de sua cidade natal, para fazer a graduação em Biologia, é que pode ter maior contato consigo mesma e com a forma como compreendia o próprio gênero. Também por meio da sociabilização com outras pessoas do coletivo LGBTI+, nesse período, é que pode utilizar pronomes, nome e roupas do gênero feminino pela primeira vez.

Após um episódio de violência sexual que sofreu por parte de um amigo de seu pai, Raquel e o pai cortaram relações, por dois anos, mas a imagem dele ressoava constantemente no processo de transição dela. Segundo a entrevistada "Ele via mais por foto ou se ele estava em uma festa ele me encontrava, mas eu dava um jeito de ele não me ver mais, para evitar. Não por medo, mas eu tentava evitar [...] Ele já sabia, mas é aquela coisa do respeito, sabe?". Nesse sentido, não só pela família, mas também pelo trabalho, Raquel se viu constrangida a não realizar os procedimentos estéticos que desejava: "E eu tenho vontade de pôr peito, mas como a gente trabalha, tem uma profissão, tem que estudar, tem a família, tem um punhado de coisa, e para a gente optar por ser só menina é um passo grande" (Raquel – *transex*, professora de dança).

No momento da entrevista, Raquel não estava atuando como docente de Biologia, mas trabalhava como professora de dança em três escolas de dança e em uma ONG. A sua renda mensal média era de mil e quinhentos reais, com os quais, mantinha a si mesma e duas irmãs, em momentos de emergências financeiras.

Bárbara, de 37 anos, afirmou não se compreender como travesti, pois entendia o termo como algo pejorativo, nem mesmo como transexual, pois para ela era sinônimo de anseios por cirurgias genitais. Identificava-se, assim, como transgênero no momento da entrevista. Aos quatorze anos, quando se compreendia ainda como um homem *gay*, Bárbara informou que se sentia como "um monstro da Tasmânia":

> [...] sabe quando você tem sempre aquele sentimento de inferioridade com todo mundo, com tudo, que você sempre merece menos? Você sempre tem menos do que os outros, você sempre tem aquela coisa, então você vai se conformando com aquilo. E depois que eu me assumi, na minha cabeça eu era a escória da sociedade, aquela coisa, então era o fim do fim (Bárbara – transgênero, esteticista).

A fala de Bárbara vai ao encontro do que fala Bento (2011) ao afirmar que as crianças que não se identificam com o gênero que lhes foi atribuído ao nascimento,

quando diante das dúvidas sobre os seus corpos, os seus brinquedos e as suas roupas de preferência, são levadas a encontrar em si mesmas a explicação para as suas dores, razão pela qual passam a se sentirem como aberrações, escórias sociais, algo que nem sequer deveria existir.

Aos dezoito anos Bárbara havia feito alguns procedimentos cirúrgicos e outros estéticos: colocou silicone industrial no bumbum com uma bombadeira[9], próteses mamárias de silicone, lipoaspiração, preenchimentos com *botox* e depilação a laser no rosto, o que, para ela, foi o procedimento de maior importância para sentir-se mulher.

Após trabalhar em alguns salões de beleza, a entrevistada fez um curso profissionalizante de estética e começou o próprio negócio. Afirmou que a sua renda mensal era satisfatória e que com ela podia pagar pelos procedimentos estéticos dela e da mãe, trocas de veículo esporádicas, viagens internacionais, a faculdade de direito que fazia, além das despesas cotidianas.

Valentina, 42 anos, que se identificava como travesti, contou que, no dia do nascimento do irmão quinze anos mais novo, o pai lhe disse: "Hoje eu tenho o filho homem que eu queria". Este pai, mesmo antes de Valentina sentir-se atraída afetiva-sexualmente por homens, atuava no sentido de enquadrá-la em uma norma de comportamentos masculinos que ele julgava ser a correta. Para tanto, fez com que ela o acompanhasse em suas viagens de trabalho (como motorista de caminhão) e a incluiu nos rituais de masculinidade, tais como: urinar diante de homens, usar "cumprimentos másculos" (ao invés de abanar a mão), bem como se valeu da força física para obrigá-la, por exemplo, a jogar futebol sem camiseta.

> [...] E o meu pai me forçava a jogar bola, porque eu era muito sensível, eu chorava muito, muito emotiva, qualquer coisa me emocionava e, naquela época, para homem isso não era legal, porque "homem não pode chorar", "homem não pode amar", era isso que a gente ouvia. E eu já era totalmente ao contrário. Se você aumentasse o tom de voz comigo eu já chorava. Então talvez fossem sinais que os meus pais começaram a perceber. Então, eles me obrigavam a fazer coisas de menino e uma dessas coisas era jogar bola. E quando você não tem talento para isso, não adianta! Eu não tinha talento, mas, mesmo assim, ia, porque ou eu ia ou apanhava. Apanhei muito! (Valentina – travesti, enfermeira).

[9] Pessoa que injeta, de forma caseira, o silicone industrial em travestis. Normalmente, é também uma travesti.

Conforme aponta Bento (2011), as reiterações que produzem os gêneros, bem como a heterossexualidade, são marcadas por um constante heteroterrorismo que incentiva ou inibe comportamentos, por meio de insultos ou piadas. Tais reiterações que visam o ajuste/enquadramento comportamental acabam por minar a subjetividade dos sujeitos compreendidos como desviantes da norma. Segundo a autora, por meio do discurso, dá-se vida ao outro abjeto para imediatamente matá-lo.

> Quando um/a pai/mãe firma "Isso é coisa de bicha", essa sentença tem múltiplos efeitos. A criança não entende muito bem o que é aquele "bicho-papão" que provoca a ira da/o mãe/pai. Sabe que não quer ser rejeitado. Sabe, portanto, que não poderá (ainda que não saiba como) agir como uma bicha. Essas interdições ficam mais claras ao longo da vida. A bicha, o sapatão e o afeminado são essenciais para realimentar a heterossexualidade, não por serem estranhos, externos a ela, mas porque a constituem ou, conforme Jacques Derrida (1974), a diferença gera aquilo que ela proíbe, "tornando possível a própria coisa que ela torna impossível" (Bento, 2011: 552).

Questionada pelo pai se iria encontrar o "bando de veados", como ele nominava os amigos dela, Valentina respondeu que sim. A resposta foi seguida de um soco que acertou a boca da entrevistada e da sua expulsão de casa aos dezoito anos: "Alguns amigos meus foram encaminhados para tratamento. A opção que meu pai teve foi me colocar para fora de casa, não quis me tratar não. Preferiu se livrar do problema que arrumar outro, não é?". A entrevistada começou o processo de hormonização, aos dezenove anos, o quadril e o bumbum foram feitos com silicone industrial, aos trinta anos, e as próteses de silicone nas mamas, aos trinta e três. Período em que já havia sido aprovada como enfermeira em um concurso público na cidade em que residia.

Yara, de 31 anos, vivia sozinha, na casa vizinha à de sua mãe, ambas compradas por ela com o dinheiro que conseguiu na prostituição. Sua identidade travesti surgiu junto da sua identidade de prostituta. Filha de uma família bastante pobre, que vivia no (e do) rural, Yara contou que desejava ter muitas coisas que não podia, mas, depois que conheceu as ruas, não passou mais vontades. Segundo a entrevistada: "Não vou te dizer que ser travesti foi uma opção. Eu acho que foi a melhor opção".

A entrevistada fez depilação definitiva a laser em seu rosto e colocou três litros de silicone industrial no bumbum. Não fez a modelagem da cintura com bombadeira, pois o cirurgião que fez as suas mamas a proibiu, devido aos riscos que poderia correr. Como efeitos do silicone industrial, Yara sentia muito cansaço e falta de ar, também pelo peso extra no corpo, e que, apesar de desejar praticar vôlei, não o fazia por medo de que uma pancada acidental pudesse ocasionar um vazamento interno. Pretendia fazer mais alguns procedimentos, como desenhar o nariz e diminuir o tamanho de sua testa.

A entrevistada disse ter uma boa relação com a família, especialmente com as irmãs que lhe pediam roupas emprestadas e dicas de maquiagem, e que apenas um dos dez irmãos não reagiu bem ao seu processo de transição.

> Tenho um irmão só que não conversa comigo até hoje. Ele fala que preferia me ver morto que travesti. Só que hoje, assim, ele precisa ele vem. Se precisa de dinheiro ou favor você sabe que vem. Tirando isso eles respeitam, sabe? Porque eu acho que na cabeça dele eu seria mais uma das drogadas, das que vivem nas sarjetas. Eu acho que por isso ele não aceitava. Hoje em dia ele até brinca com os amigos que eu sei. Que ele tem uma irmã gostosa. [...] Às vezes eu ia sair, eu tinha que me maquiar na casa da minha irmã. Aí a gente se via na balada, ele já olhava torto, tinha que sair de perto para evitar uma coisa maior, mas foi no começo. Hoje em dia eu tenho minha casa, ele a dele, cada um tem suas vidas. (Yara – travesti, profissional do sexo).

Incentivada pelo pai, Yara pagava, religiosamente, a previdência social. No momento da entrevista, contou que a sua renda média era bastante variável e que, no passado, chegou a economizar nove mil reais, em um único mês, para colocar as próteses mamárias. Ela era a responsável por manter as despesas da própria casa e a da casa da mãe, assim, um total de nove pessoas dependia, financeiramente, de Yara.

Aurora, mulher transexual de quarenta e cinco anos, se identificava como uma menina logo aos cinco anos: “Eu descobri que eu não era menino quando me colocaram para tomar banho com as meninas e eu pensei que elas tinham alguma coisa de errado porque a mulher ali era eu e nelas estava faltando alguma coisa”. Chegou a namorar algumas amigas, antes de assumir-se, então, como homem *gay* para os pais no seu aniversário de dezoito anos. Para a sua surpresa, ao invés do pai caminhoneiro, foi com a mãe que teve maiores problemas, pois ela temia perder o auxílio financeiro que o

irmão militar lhe dava mensalmente. Nesta época, os pais de Aurora separaram-se e o tio passou a cuidar, integralmente, da família.

> Esse irmão militar já tinha percebido a minha sexualidade antes disso, porque, nos quatro primeiros anos, quando a gente veio para cá, ele vinha domingo sim domingo não para cá e, toda vez que ele vinha, ele dava um dinheirinho para os meus irmãos passearem e para mim não. Eu sempre era colocada de lado. No natal eles escolhiam o presente que queriam ganhar e eu não, eu tinha que receber o que ele me desse. Ele me dava caminhão, ele me dava ônibus, me dava kichute, *commander*, tudo coisa masculinizada. E isso foi tudo muito estranho e eu sempre fui muito reprimida sobre isso, mas, enfim, eu vivia (Aurora – Mulher transexual, cabeleireira).

Acerca do papel dos brinquedos na formação das identidades e subjetividades das crianças, Bento (2011: 551) argumenta que "Os brinquedos continuam o trabalho do/a médico/a que proferiu as palavras mágicas: produzem o feminino e o masculino. Funcionam como próteses identitárias". Foi inclusive por meio da proibição familiar e do desejo por ter uma boneca da Mônica (Turma da Mônica) que Aurora iniciou a sua trajetória de trabalho cortando frios em um supermercado.

Aos dezenove anos, Aurora foi internada em um hospital por abusar das dosagens de hormônios, que pegava escondida da gaveta de sua mãe. Naquele hospital quiseram forçá-la a um tratamento de reversão hormonal. Também foi levada a psiquiatras, pais de santo, pastores e padres exorcistas, o que a levou a tentar o suicídio. Aos vinte anos de idade, aceitou os insistentes convites de algumas clientes travestis, que viviam na Itália e frequentavam o seu salão de beleza no Brasil, para prostituir-se na Europa. Ao embarcar no avião, as companheiras revelaram que ela estava sendo traficada e que deveria obedecer a algumas condições e pagar-lhes um valor de dez mil dólares em troca de proteção. Trabalhou como prostituta e cabeleireira na Europa, por vinte anos, enviando grandes quantidades de dinheiro para a família no Brasil. Também retornou ao país, diversas vezes, para trazer medicamentos para a mãe e o tio que haviam recebido o diagnóstico positivo para o vírus do HIV. Após a morte da mãe, a entrevistada retornou ao Brasil definitivamente.

**Vivências de gênero**

Acreditamos ser relevante debater sobre as identidades de gênero com as quais as entrevistadas informaram se identificar durante o processo de entrevistas. Diferentemente das categorizações e distinções, normalmente, propostas pelo movimento social LGBTI+, ainda visivelmente identitário, ou alguns autores que não trabalham em uma perspectiva *queer*/não identitária de sujeito, as entrevistadas identificaram-se de formas variadas e que não necessariamente seguiam a lógica esperada. O Quadro 1, apresentado anteriormente, foi construído com base nas informações transmitidas pelas entrevistadas e não pretende organizá-las em categorias fechadas e pré-definidas. Apesar das entrevistadas afirmarem que somente se relacionavam afetiva/sexualmente com homens, apenas Aurora compreendia a sua sexualidade como heterossexual. Além disso, ao longo dos relatos pudemos observar que: I) não havia, entre as entrevistadas, um consenso quanto às classificações de identidade de gênero; II) as identidades das entrevistadas poderiam variar, dependendo do contexto e do interlocutor; III) havia entrevistadas que pareciam não necessitar de tais classificações nas suas vidas cotidianas, o que demonstra a arbitrariedade delas.

Algumas entrevistadas possuíam uma concepção biologicista de gênero. Yara, que se compreendia como travesti, afirmou que, para ela, as mulheres trans, ainda que se sentissem assim, não seriam ou serão mulheres: "[...] até porque ela nunca vai menstruar, ela nunca vai dar um neto para a mãe dela". Yara, assim como outras entrevistadas, também partia do pressuposto da utilização do órgão genital em práticas sexuais ou sua redesignação cirúrgica para a efetiva definição de uma identidade de gênero:

> Para mim a travesti é aquela que é montada vinte e quatro horas, dorme e acorda travesti, dorme e acorda com seu silicone só que não tem a pretensão de tirar (o pênis), porque para mim a travesti usa, ela goza, como todo o mundo. E a transexual não, ela tem cabeça de mulher. Por mais que ela nasceu em um corpo masculino, a cabeça dela é feminina. Por isso que, muitas das vezes, várias fazem a cirurgia (Yara – travesti, profissional do sexo).

> Não me identifico com mulher trans porque eu não tenho a necessidade de transgenerização, fazer a cirurgia, a adequação. A mulher trans, ela tem a necessidade. Ela não aceita os seus órgãos. Eu (ênfase), como travesti, eu não tenho essa necessidade. Agora a mulher trans não, ela tem a necessidade da adequação sexual (Valentina – travesti, enfermeira).

Yara e Valentina não concebiam outras possibilidades de configuração e vivência do sexo, do gênero e da sexualidade. Ainda que as suas vivências de gênero fossem distintas das pessoas ditas "normais", reproduziam os mesmos logismos do restante da sociedade. Não concebiam, por exemplo, que uma pessoa travesti estivesse satisfeita com o seu pênis e fosse lésbica/que tivesse atração por mulheres. Yara confessou que:

> Ah! Eu sou meio preconceituosa. Não é? Ai, se já se fez travesti é porque gosta de homem, porque quer ter uma aparência feminina. Então, por que não fica um homem para casar com uma mulher? É, todo mundo tem um tipo de preconceito, eu encaro, no meu caso, como preconceito (Yara – travesti, profissional do sexo).

Foi possível perceber que as entrevistadas, ainda que "desertoras" da heteronorma, partilhavam e, até mesmo, desejavam viver alguns dos binarismos sociais. Ainda que as suas vivências de gênero desconstruíssem os discursos biológicos/reprodutores do gênero, algumas de suas falas acabavam por reafirmar as ideias da existência de papéis de gênero/sexuais adequados e naturais para cada um dos sexos (masculino/feminino). Conforme Costa (2005), os papéis sexuais são conjuntos de comportamentos e condutas esperados do sujeito, conforme o gênero. Ressalta-se que eles se modificam de acordo com a época, o local e o grupo, ainda que dentro de uma mesma cultura. Bárbara, por exemplo, entendia que ser mulher, ainda que não tenha a ver com possuir uma vagina, quer dizer vestir-se bem, menstruar, ser mãe. O discurso de Yara, por sua vez, foi bastante marcado pelo reconhecimento da existência de papéis de gênero distintos na sociedade. Ela atribuía ao gênero masculino, por exemplo, a responsabilidade pelas entradas financeiras de uma família:

> E eu tenho a cabeça totalmente masculina. Eu me vejo uma travesti, tenho pretensão de ser uma travesti bonita, não quero me passar por mulher, mas eu creio que penso totalmente como homem [...] Até porque, eu penso que eu,

> sendo uma travesti, eu tenho minhas obrigações na minha família, com a minha mãe, como menino. Porque ela me teve um menino. Eu me fiz uma travesti. E as mesmas responsabilidades que eu teria sendo um menino eu tenho como travesti (Yara – travesti, profissional do sexo).

As entrevistadas também possuíam uma concepção higienizadora sobre o processo de troca do uso do termo travesti pelo termo mulher transexual. Para Valentina, o uso desta tática gramatical, adotada por algumas pessoas, tratava-se de uma tentativa de "limpar" do corpo travesti todo o tipo de estereótipos negativos.

> A palavra trans veio para suavizar um pouco, não é? Só que eu acho errado. Eu acho que a gente devia lutar pela palavra travesti e devíamos dar dignidade para essa palavra, não nos migrarmos para uma outra palavra por questão de aceitação, porque migram-se os corpos, mas se não migrarem os ideais também não adianta (Valentina – travesti, enfermeira)

> Travesti hoje se tornou um termo vulgar porque é muito antigo, do traveco, virou trava, não sei o quê. [...] É bem difícil, por isso que elas são tão violentas, são tão sarcásticas, incomodam, eu sempre tive problema com travesti. Porque elas não... eu sempre fui assim mais feminina, não sou mais que ninguém, mas assim, sempre fui mais delicada, nunca fui escandalosa, nunca fui... não sei se você vai entender o que eu quero dizer. Mas eu sempre fui mais contida, sempre tive uma postura mais delicada, mais discreta e por isso eu acho que você acaba sendo mais confundida, passa batido melhor como mulher, não chama atenção, nesses termos assim (Bárbara – transgênero, esteticista).

> Eu falo que a transex pensa em estudar, ter uma profissão para entrar no mercado de trabalho. Eu falo pelas que eu conheço. A travesti não, ela quer o dinheiro mais rápido e mais fácil. Não que ela não sonhe, pode até sonhar, mas, pelo que eu conheço, as transex, todas vão para fora, querem estudar, porque é uma mulher, quer trabalhar. (Raquel – transex, professora de dança).

Quanto a isso, Bárbara e Raquel também demonstraram um entendimento de que há um processo de distinção social no qual o termo travesti carrega toda a sorte de estereótipos e rótulos negativos, ao passo que o termo transgênero torna-se mais leve, dotado de características mais socialmente valorizadas, como possuir uma profissão,

pleitear uma vaga no mercado formal de trabalho, uma boa qualificação profissional, anseios e sonhos, bem como as qualidades sociais, tipicamente, tidas como próprias do gênero feminino, como, por exemplo, delicadeza e discrição, o que inclusive é reconhecido como fator de maior passabilidade social para pessoas TTs.

Os contextos sociais também aparecerem como variáveis relevantes para a autodeterminação do gênero das entrevistadas. Bárbara afirmou que "[...] Entre as meninas eu me classifico como travesti mesmo, até porque não tenho vontade de mudar de sexo, de fazer nenhuma cirurgia para isso, estou super bem adaptada como eu sou e gosto de ser assim". Assim, quando estava entre iguais, a entrevistada sentia-se confortável para assumir uma identidade que carrega consigo mais preconceitos, como o é a identidade travesti. O que não ocorria nas festas heterossexuais que ela, normalmente, informou frequentar, pois, nestes ambientes, preferia o tom mais "higienizado" e a "leveza" do termo mulher transexual. De acordo com Leite Jr. (2011), pelo fato de o discurso sobre a transexualidade, construído nos laboratórios e consultórios da Europa e Estados Unidos, possuir uma aura mais "higiênica", pode-se afirmar que a terminologia "transexual" é, linguisticamente, mais valorizada que o termo "travesti". Nesse sentido, o capital linguístico pode ser transformado em capital social e ser capaz de abrir ou fechar portas, a depender da forma como uma pessoa se identifica ou é identificada socialmente.

## Vivências escolares

> "[...] se eu falar que amanhã eu volto a estudar, quem me garante que eu vou ser bem empregada mesmo formada, devido a esse preconceito?" (Yara – travesti, profissional do sexo).

A maior parte das entrevistadas possuía o segundo grau completo. Bárbara e Valentina, haviam realizado cursos profissionalizantes, respectivamente: de estética e de técnico em enfermagem. Bárbara também havia iniciado o curso superior de Direito, em uma instituição particular. Raquel, graduada em Biologia por uma universidade pública, informou ter ingressado no mestrado na área de genética de outra renomada instituição pública do estado de São Paulo, porém, teve que interromper o curso de pós-graduação por não ter conseguido financiamento para o seu projeto. Segundo Raquel: "E meu pai

estava precisando de ajuda na empresa, eu já com um tanto de idade, precisando de um registro. Então eu acabei parando para trabalhar, queria dinheiro para comprar um carro, você pensa no futuro".

Valentina e Yara relataram situações de discriminação por parte de funcionários e professores, não somente no ensino fundamental e médio, mas também nos cursos técnico-profissionalizantes que realizaram. Valentina contou sobre um professor que repreendeu a sua forma de caminhar, ao pedir que ela se direcionasse a lousa. Em outra situação, durante o curso de enfermagem, uma professora negou-se a respeitar o seu nome social, durante as chamadas, e a tratava sempre pelo nome civil. Bárbara, por outro lado, relatou que a direção de sua faculdade de Direito organizou uma palestra para tratar a questão da diversidade de gênero, após ela ter realizado a matrícula no curso, o que ela considerou uma atitude bastante positiva por parte da instituição.

Apenas Yara afirmou não ter vivenciado preconceitos por parte dos colegas, e demais alunos durante a sua fase escolar. As demais entrevistadas, contudo, relataram episódios de violências verbais e psicológicas, além de perseguições e agressões físicas.

Unânimes foram os relatos das entrevistadas sobre piadas feitas com relação às suas "más condutas", principalmente, ao longo do ensino básico e médio, mas também em cursinhos preparatórios para o vestibular, cursos técnicos e superiores. "Veadinho", "queima rosca", "põe a cara no sol, mona", "bichinha", "você faz programa", "você fala fino" foram alguns dos insultos elencados pelas entrevistadas, que disseram ter se sentido excluídas, acanhadas, com medo da interação social, tristes, solitárias, chateadas e cansadas devido às constantes "brincadeiras" sobre as suas sexualidades ou as suas expressões de gênero. O que está por trás de tão recorrentes ofensas é, como aponta Bento (2011: 558), "[...] um processo incessante de produção de anormalidade".

Diante destas relações escolares de discriminação e violências, as entrevistadas, assim como nas demais relações do cotidiano, desenvolveram táticas para lidar com as violações e manterem-se como sujeitos socialmente ativos e, minimamente, inseridas. Valentina, que não gostava das partidas de futebol, obrigatórias aos meninos nas aulas de educação física, contou: "Então eu tinha um artificio, porque tinha que ir e jogar na educação física. Aí tinha um outro menino que a gente tinha um 'teretetê', eu e ele. E eu colocava ele para me marcar, 'Olha, você me marca porque senão eu vou falar que eu fico com você'". Para Bárbara o importante era passar despercebida: "[...] eu era aquela trans que se escondia. Você entendeu? Então eu me escondia, eu tentava ficar o mais

escondidinha possível, passar batido para que ninguém percebesse que eu era uma travesti. Por medo de sofrer algum preconceito". A entrevistada entendia que esta postura "é o mal das pessoas trans", o que pode acarretar, por exemplo, na ausência de relacionamentos amorosos, amistosos, de um convívio social: "Isso vicia. Você vai passando, achando que você é mulher, mas sempre vai ter uma hora que a pessoa vai perceber que não. Então, isso te assombra".

O medo da descoberta assombra as vivências trans, quer seja na escola, na vida cotidiana, no trabalho, a ponto de algumas preferirem isolar-se do convívio social. Nesse sentido, Yara disse: "Acho que é o preconceito próprio que não deixa a pessoa sair". Talvez, seja preciso, como Bárbara disse, que estas pessoas tenham "uma personalidade mais confiante", ou seja, que sejam mais seguras de si mesmas, para conseguirem se socializar. No entanto, exigir de uma pessoa trans a responsabilidade por sua autoconfiança é algo bastante perverso, pois a autoconfiança de alguém não surge de um processo individual, mas sim a partir das relações que vão sendo construídas no convívio diário com os demais sujeitos sociais, que, no caso da população TT, normalmente se dá por meio de evitação e exclusão social.

Yara disse que passou no vestibular de uma instituição particular de sua cidade, mas que, concomitantemente, começou as suas primeiras montagens para prostituir-se e que, assim, sua vida tomou outros rumos. Valentina teve de interromper um curso de informática que fazia, por um motivo que deveria ser torpe, mas que, até hoje, é abordado quando o assunto é a presença de pessoas trans em qualquer tipo de instituição: o uso do banheiro.

> Aí eu já não precisava mais passar por isso, falei: "Ah! Quer saber de uma coisa? Eu não vou ficar me torturando como eu já fiz até aqui não". Podia ter brigado, podia ter, mas é isso que eles querem. Eles querem que a gente brigue, que a gente arranque a roupa, porque aí eles falam "Olha lá! É barraqueira, é suja, eu avisei". Então preferi não passar por esse processo. Algumas coisas a gente tem que desistir, não é? Não dá para ficar brigando (Valentina – travesti, enfermeira).

Como aponta Bento (2011: 558): "A natureza da violência que leva uma criança a deixar de frequentar a escola porque tem que trabalhar para ajudar a família não é da mesma ordem daquela que não consegue se concentrar nos conteúdos transmitidos

porque é ‘diferente’”. Nesse sentido a autora diz que a escola, incapaz de lidar com a diferença, atua como guardiã das normas de gênero e produtora da heterossexualidade, onde há um desejo de eliminar aqueles que “contaminam” o espaço escolar, sendo assim importante diferenciar a “evasão” da “expulsão” fomentada pela homofobia.

A escola não é somente local de produção de conhecimentos, saberes práticos e teóricos, mas também onde se reproduzem e compartilham valores, crenças, regras e normas sociais. Para Junqueira (2012), a escola brasileira, ao longo da história, estruturou-se com base em um conjunto de valores e crenças responsáveis por reduzir a figura do “outro”, daquele que é o “diferente” e, consequentemente, inferior, pervertido, contagioso, todos aqueles que destoam do ideal social masculino, heterossexual, branco, física e mentalmente “normais”.

Não por menos, os relatos das entrevistadas referiram-se à escola como espaço de produção de diferenças e relações desiguais de poder que culminaram em preconceitos, de violências verbais, físicas e psicológicas por parte de alunos, funcionários e gestores, que tentaram organizar e enquadrar seus corpos, gêneros e sexualidades na lógica binária macho/fêmea, masculino/feminino, heterossexual/homossexual, (re) produzindo e atualizando os parâmetros da heteronormatividade. As situações relatadas pelas entrevistadas exemplificam um regime de vigilância e controle do gênero e da sexualidade aplicado em diversos contextos (não apenas familiares, mas escolares, religiosos e até mesmo profissionais) na tentativa de se manter uma ordem heterossexual das relações sociais. Neste sentido, Souza e Bernardo (2014) afirmam que:

> [...] a austeridade do sistema educacional, que reflete os preconceitos e as cristalizações presentes na sociedade, atua de forma muito negativa na vida cotidiana e na subjetividade das mulheres transexuais, durante todas as fases de sua existência, tendo um significativo impacto no momento de buscar colocação profissional (Souza, Bernardo, 2014: 172).

Rondas e Machado (2015), consonantes com as afirmações de Dubar (2005) sobre a relação entre baixa escolarização e maior dificuldade de empregabilidade, apontam que a pouca formação profissional da população TT está, diretamente, relacionada a sua baixa escolaridade e evasão escolar, o que impacta nas possibilidades profissionais. Entretanto, formação escolar e qualificação profissional não são fatores

suficientes para a garantia da empregabilidade das pessoas TT. Conforme Irigaray (2007), no caso de travestis, diferentemente de pessoas *gays* e lésbicas cuja identidade social é invisível e passível de camuflagem como "estratégia de sobrevivência", a classe social e o nível de escolaridade não facilitam a entrada no mundo corporativo.

**Representações sociais de trabalhadoras transfemininas sobre o trabalho**

Para as entrevistadas, o trabalho possuía sentidos variados, por vezes contraditórios e compensatórios. Para elas, o trabalho tinha múltiplos significados: : a) a possibilidade de manutenção material de suas vidas e daqueles que delas dependiam; b) a realização de sonhos/objetivos pessoais e de suas famílias; c) independência e um meio para o planejamento do futuro, a ressignificação da vida e o desenvolvimento de si; d) forma de inclusão, de aceitação, de utilidade e de distinção social; e) possibilidade de ter o direito sobre o próprio corpo, ou seja, possibilidade de ganhar a vida para além da prostituição; f) escape para frustrações pessoais e meio para a construção de representações de si e de reafirmação das suas identidades de gênero. Significados esses que se baseavam em trajetórias laborais marcadas, não somente pelas dificuldades e especificidades técnicas que as atividades de trabalho demandavam, mas, sobretudo, pelas dificuldades advindas das relações que foram possíveis destes corpos transfemininos estabelecerem com os demais sujeitos sociais e com as instituições/organizações.

Comportamentos polidos, discretos, postura excepcional, disciplina e esforços extraordinários foram compreendidos pelas entrevistadas como uma tática contra o preconceito velado que percebiam em suas relações cotidianas de trabalho e como forma de tentarem garantir suas permanências nesses espaços. Características que, inclusive, as entrevistadas compreendiam como garantia de uma certa invisibilidade/camuflagem/passabilidade nos contextos de trabalho. O trecho da fala, abaixo, é bastante ilustrativo:

> Mas eu sempre fui mais contida, sempre tive uma postura mais delicada, mais discreta e por isso eu acho que você acaba sendo mais confundida, passa batido melhor como mulher, não chama atenção, nesses termos assim. [...] a minha sócia, falou que tinha que pensar mais na minha imagem, não adianta

> nada, ia lá no salão, depois me via ali na praça, como uma bichinha qualquer (Bárbara – transgênero, esteticista).

Para Valentina: "[...] sofre mais quem se expõe mais". Desta forma, a entrevistada também disse que passou a se preocupar mais com os julgamentos alheios: "Hoje eu me preocupo, eu coloco vestido, *shorts*, só que eu me preocupo em quem eu estaria atingindo. Porque as pessoas são visuais. E uma forma de agredir as pessoas é a sua comunicação visual, é como você se apresenta".

Nos contextos de trabalho invisibilizar-se torna-se palavra de ordem, assim, travestis e mulheres trans não devem ter corpos indecisos, "em cima do muro", que confundam as mentes socializadas com base nos binarismos de gênero e sexual. O mercado exige que se posicionem em algum dos extremos binários do gênero, preferencialmente aquele que corresponda com seus genitais e nome jurídico estabelecidos ao nascimento. De qualquer forma, o corpo transgênero sempre será pauta para curiosidades, investigações e descontentamentos alheios.

Valentina contou que, depois de já ter feito algumas modificações em seu corpo, que a tornaram mais feminina, quis entender como seria se voltasse a ter um corpo masculino, dentro dos padrões desejados pela sociedade: "[...] porque eu falei assim: 'Gente, será que eu sou assim uma aberração?'". Desta forma, ela começou a frequentar uma academia para deixar os músculos mais evidentes. Optou por parar, depois que um primo a viu andando na rua e comentou que "já estava ficando feio" por estar muito forte, com músculos muito grandes. Assim, chegou à conclusão de que a sociedade não aceita nada daquilo que está fora do padrão e decidiu, subversivamente, viver o próprio corpo para si mesma.

Em suas trajetórias de trabalho, as entrevistadas se depararam com a completa ausência de políticas e práticas organizacionais voltadas à inclusão e permanência de seus corpos naqueles espaços. Diante disso, naturalizaram a necessidade de se esforçarem para além do que o trabalho demandava e, comparativamente, muito além do que seus colegas cisgêneros e heterossexuais. O que deveria ser um direito do trabalhador torna-se favor, caridade, benevolência, espaço para chantagens e relações perversas e desiguais. Por não haver direitos que lhes garantissem a permanência na organização, sentiam-se no dever de realizar esforços que em nada se relacionavam com

as suas atividades laborais, na tentativa de manterem os seus empregos, o que, por vezes, lhes acarretaram custos emocionais e físicos extras.

As entrevistadas, assim como Irigaray (2008), compreendiam que o mercado de trabalho estava mais aberto à inclusão das pessoas *gays*, lésbicas e bissexuais, porém não para a população TT que, segundo elas, ainda eram associadas à prostituição e à marginalidade das ruas. Segundo Bárbara: "[...] o lugar dela [da travesti] ainda é na esquina, ainda é na prostituição, ainda é aquele estereótipo de violenta, de coisas assim, bem ruins ainda. Ainda tem essa imagem". Segundo Valentina: "[...] a visão que o pessoal ainda tem é essa, de travesti de esquina". Visão essa que, segundo Veras e Guasch (2015), é reforçada, constantemente, pela imprensa brasileira ao estereotipar corpos TTs como prostitutas, marginais e viciosas.

Isso reforça as ideias de Butler (2003), de Pereira (2012) e de Veras e Guasch (2015), ao demonstrar que os corpos TTs chocam e causam incômodo à sociedade, por denunciarem a fragilidade das normas do sexo-gênero, não somente nas relações cotidianas, mas, especialmente, naquelas tidas como mais conservadoras e morais, como os contextos de trabalho. As entrevistadas também entendiam que a inclusão TT no mercado de trabalho, nas raras vezes que ocorria, se dava de forma precarizada e em ramos bastante limitados da economia.

> [...] a gente sempre comentava entre si assim, que travesti ou tinha que ser cabeleireira ou cozinheira ou trabalhava em motel, não é? Que eram lugares que você ficava escondido ou em salão que era uma coisa que tem uma certa liberdade, tem uma amplitude em questão de gênero e onde aceita mais fácil (Bárbara - transgênero, esteticista).

> Travestis, mulheres transexuais e homens trans. E esses meninos estão onde? Eles podem ter todo o currículo do mundo, eles estão como pintor, ajudante de pedreiro. Os que conseguem! Ou no mercado de tráfico de droga ou até mesmo como cafetões para tentar sobreviver. As travestis, quase todas estão na esquina. As mulheres transexuais, quando elas têm a passabilidade, aquelas que têm a carinha bonitinha, segue o padrão cis normativo de ser e tem um currículo, muitas delas até conseguem se inserir no mercado de trabalho, mas aí é como atendente de telefone, *telemarketing*, ou em salão de beleza. Nunca conseguem aquele cargo maravilhoso que elas estudaram a vida inteira para ter (Aurora – mulher transexual, cabeleireira).

Valentina reconheceu haver limitações no trânsito do corpo travesti pelos espaços da cidade, em determinados períodos do dia, o que para ela não era um problema, pois compreendia que o fato de ter um trabalho lhe permitia acessar quaisquer ambientes que necessitasse ou desejasse.

> Há vinte anos atrás, era muito difícil você ver uma travesti de dia. [...] A gente também tem direito de transitar, de sentar, de comer, de comprar uma roupa, ir em uma loja, em um cinema. Mas, há vinte anos atrás, você quase não via. Entardecia, nós éramos chamados de criaturas da noite. Apesar que eu trabalhava, não é? [...] hoje eu entro e saio de qualquer lugar, mas têm amigas minhas que não conhecem um shopping, entendeu? Porque tem vergonha de entrar em um shopping (Valentina - travesti, enfermeira). (Valentina - travesti, enfermeira).

Nesse sentido, Bárbara compreendia que o trabalho, mesmo que informal, lhe serviu como forma de resgate social, o que poderia lhe assegurar ultrapassar a baixa expectativa de vida de pessoas TTs no Brasil, e que lhe permitia o investimento e desenvolvimento pessoal: “Eu quero tentar me filtrar, quero tentar ser uma pessoa mais inteligente, me aceitar melhor, me entender melhor. Porque eu acho que o mais difícil no ser humano é você se entender”.

Como afirma Jacques (2006), as vivências de trabalho que partilham possibilitam aos trabalhadores construírem representações de si, diante de suas situações de trabalho. Ainda que, em determinado momento de suas vidas, algumas entrevistadas tenham se reconhecido como “lixo”, “escória” da sociedade, elas puderam reconstruir as representações que tinham de si mesmas, por meio do desenvolvimento de atividades laborativas. Desta forma, o trabalho demonstrou ser também meio para que as entrevistadas pudessem ressignificar e construir novas possibilidades para as suas vidas.

## Comentários finais

As trabalhadoras transfemininas que participaram desta pesquisa, por meio do relato de suas trajetórias de vida, nos contaram sobre vivências familiares, escolares e de relação com o gênero que desenharam a forma como elas compreendiam a si mesmas e o modo como os demais atores e instituições sociais lidaram com os seus corpos e

comportamentos. À medida em que desobedeciam, rompiam com as normas do sistema sexo-gênero, denunciavam a fragilidade de tal sistema, bem como as certezas dos corpos que nele se baseiam para criar a fantasia da naturalidade e cristalização do binarismo de gênero. Por ousarem brincar com os limites das normas, passaram por discriminações e preconceitos em todos os âmbitos da vida social, assim, família, escola e trabalho tornaram-se espaços de insegurança, preocupação e exclusão, com os quais tiveram que negociar e se valer de táticas para poderem com esses contextos se relacionar e, minimamente, sentirem-se pertencentes.

As entrevistadas demonstraram possuir representações sobre o trabalho que eram ambíguas, contraditórias e variadas. O mundo do trabalho significava espaço de difícil acesso, de vivência de dores e esforços sobre-humanos, mas também local em que podiam ser reconhecidas socialmente e ressignificar suas identidades e autoafirmarem-se como sujeitos de direito. A construção de suas identidades de trabalhadoras foi permeada, não somente pelas dificuldades próprias das relações de trabalho, principalmente nos contextos formais, mas, especialmente, por suas identidades de gênero, que definiram onde, quando e se poderiam ser incluídas. Aquelas que, sem garantias legais e institucionais, não conseguiram permanecer nas brechas que puderam encontrar, foram empurradas, como a grande maioria das pessoas travestis e transexuais brasileiras, para a prostituição. As que permaneceram não ficaram isentas de discriminações e violências que, em todos os outros âmbitos da vida já vinham experimentando, e que o trabalho lhes fez questão de reproduzir. Ainda assim, buscaram e seguem buscando modos de ressignificá-lo para também ressignificarem as próprias existências.

## Referências

ARÁN, Márcia. *A Transexualidade e a gramática normativa do sistema sexo-gênero.* Ágora - Estudos em Teoria Psicanalítica, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 49 –63, 2006.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS. (2024). *Nota técnica sobre sobre ações afirmativas para pessoas trans e travestis e o enfrentamento da transfobia no contexto da educação superior.* Brasil: Antra, 2024.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE TRAVESTIS E TRANSEXUAIS. *Cotas Trans.* ANTRA, 2025. Disponível em: https://antrabrasil.org/cotastrans/. Acesso em: 19, feb. 2026.

BENEVIDES, Bruna G.; NOGUEIRA, Sayonara Naider Bonfim. *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020.

BENEVIDES, Bruna G. *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2025* / Bruna G. Benevides; ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) - Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2026.

BENTO, Berenice. *Na escola se aprende que a diferença faz a diferença*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 548-559, mai./ago. 2011.

BERTAUX, Daniel. *Les récits de vie.* Paris: collection 128, Nathan, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A ilusão biográfica*. In: FERREIRA, Marieta de Morais; AMADO, Janaina. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998. cap 13.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARRIERI, Alexandre de Pádua; SOUZA, Eloisio Moulin de; AGUIAR, Ana Rose Camillo. *Trabalho, violência e sexualidade: estudo de lésbicas, travestis e transexuais*. Revista de Administração Contemporânea, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 78-95, jan./fev. 2014.

CÍRICO JUNIOR, Ademir; GALVÃO, Akira Aikyo. *A primeira impressão é a que fica: a discriminação na seleção de trabalhadores LGBTQIA+ em organizações brasileiras*. Brazilian Journal of Development, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 1996-2008, 2021.

COSTA, Ronaldo Pamplona. *Os onze sexos*: *as múltiplas faces da sexualidade humana*. São Paulo: Kondo Editora, 2005.

DUBAR, Claude. *A Socialização*: *Construção das Identidades Sociais e Profissionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUBAR, Claude. *A construção de si pela atividade de trabalho: a socialização profissional*. Tradução Fernanda Machado. Cadernos de Pesquisa, v.42, n.146, p.351-367, 2012.

DUQUE, Tiago. *Gêneros incríveis: identificação, diferenciação e reconhecimento no ato de passar por. 2013*. 2013. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

GARCIA, Marcos Roberto Vieira. *"Dragões"*: *gênero, corpo, trabalho e violência na formação da identidade entre travestis de baixa renda*. 2007. Tese (Doutorado em Psicologia Social) − Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

GÓIS, João Bosco Hora et al. *Experiências de Gestão da Diversidade Sexual no Ambiente de Trabalho no Brasil: das experiências pontuais à formação de um Fórum Empresarial LGBT*. n: Luciana Pavowski Franco Silvestre. (Org.). Políticas Públicas no Brasil: Exploração e Diagnóstico. 1ed.Ponta Grossa: Atena Editora, 2018, v. 1, p. 48-58.

GOODMAN, Leo. Snowball sampling. *Annals of Mathematical Statistics*, v. 32, p. 148-170, 1961.

GUIMARÃES, Marilene. *Relação de afeto e direitos*. Psique: Ciência & Vida, São Paulo, v. 2, n. 16, p. 38-45, 2007.

IRIGARAY, Hélio Arthur Reis. *Estratégias de sobrevivência dos gays no ambiente de trabalho*. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM ADMINISTRAÇÃO, XXXI, 2007, Rio de Janeiro. Encontro da ANPAD: XXXI ENANPAD. São Paulo: Anpad, 2007. Anais *on-line*.

IRIGARAY, Hélio Arthur Reis. *A Diversidade nas Organizações Brasileiras*: *Estudo sobre orientação sexual e ambiente de trabalho*. 2008. Tese (Doutorado em Administração de Empresas) − FGV-EAESP, São Paulo, 2008.

IRIGARAY, Hélio Arthur Reis. *Identidades sexuais não-hegemônicas: a inserção dos travestis e transexuais no mundo do trabalho sobre a ótica queer*. In: ENCONTRO DA DIVISÃO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS DA ANPAD, VI, 2010, Florianópolis. Divisão de Estudos Organizacionais da ANPAD: VI EnEO. Rio de Janeiro: Anpad, 2010. Anais *on-line*.

IRIGARAY, Hélio Arthur Reis; FREITAS, Maria Ester. *Estratégia de Sobrevivência dos gays no Ambiente de Trabalho*. Revista Psicologia Política (Impresso), v. 13, p. 57-74, 2013.

JACQUES, Maria da Graça Correa. *Identidade e trabalho*, In: CATTANI, Antonio David (Org.). Dicionário crítico sobre trabalho e tecnologia. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 161,164.

JODELET, Denise. *Representações sociais: um domínio em expansão*. In: _____. (Org.). *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

JODELET, Denise. *Loucuras e representações sociais.* Petrópolis: Vozes, 2005.

JOVCHELOVITCH, Sandra. *Representações sociais e polifasia cognitiva: notas sobre a pluralidade e sabedoria da razão em Psicanálise, sua Imagem e seu Público*. In: ALMEIDA, Ângela Maria de Oliveira; SANTOS, Maria de Fátima de Souza; TRINDADE, Zeidi Araújo (Orgs). Teoria das Representações Sociais: 50 anos. Brasília: Technopolitik, 2011. p. 159-178.

JULIANI, Rafael Paulino. *Processos de Gestão e Minorias: um estudo sobre políticas organizacionais de promoção do respeito à diversidade sexual.* Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Administração) – Faculdade de Ciências Agrárias e Veterinárias, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Jaboticabal 2013.

JULIANI, Rafael Paulino. *The Rainbow Business (does not) Wants You***:** u*m estudo sobre políticas organizacionais de inclusão de trabalhadores LGBTs.* 2022. 166f. Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022.

JULIANI, Rafael Paulino; SCOPINHO, Rosemeire Aparecida. *Os lugares do diferente no trabalho contemporâneo: trajetórias de pessoas LGBTs*. Cadernos de Psicologia Social do Trabalho, v. 23, n. 1, p. 65-78, 2020.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. *Pedagogia do armário e currículo em ação: heteronormatividade, heterossexismo e homofobia no cotidiano escolar*. In: MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa (Orgs.). Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos. São Paulo: Annablume, 2012.

LEITE JR., Jorge. *Nossos corpos também mudam*: *a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico*. São Paulo: Annablume, 2011.

LOPES, Márcia Cavalcanti Raposo. *Subjetividade e trabalho na sociedade contemporânea*. Trabalho, Educação e Saúde, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 91-112, mar./jun., 2009.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Pesquisa Social*: *teoria, método e criatividade.* 14 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais*. Investigações em Psicologia Social. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

NARDI, Henrique Caetano. *A propriedade social como suporte da existência: a crise do individualismo moderno e os modos de subjetivação contemporâneo*s. Psicologia & Sociedade, v. 15, n. 1, p. 37-56, jan./jun., 2003.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. *Queer nos Trópicos. Apontamentos à margem sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer*. In: Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*,* São Carlos*,* v. 2, n. 2, p. 371-394, 2012.

RONDAS, Lincoln de Oliveira; MACHADO, Lucília Regina de Souza. *Inserção profissional de travestis no mundo do trabalho: das estratégias pessoais às políticas de inclusão.* Pesquisas e Práticas Psicossociais, São João Del Rei, v. 10, n. 1, p. 191-204, jan./jun. 2015.

RUBIN, Gayle. *Pensando sobre sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade.* Cadernos Pagu, Campinas, n. 21, p. 1-88, 2003.

SALES, Ricardo Gonçalves de. *Diversidade no trabalho: valores organizacionais e adesão às normas em organizações participantes do Fórum Empresas e Direitos LGBT*. In: *A*nais do V Congresso Internacional Comunicação e Consumo: São Paulo. 2015.

SENNETT, Richard**.** *El Artesano*. Barcelona: Anagrama, 2009.

SOUZA, Gabriela da Rocha. *Trabalho na experiência de travestis e mulheres trans*. 2022. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufscar.br/handle/20.500.14289/16641.

SOUZA, Heloisa Aparecida de; BERNARDO, Marcia Hespanhol. *Transexualidade: as consequências do preconceito escolar para a vida profissional*. Bagoas, Natal, n. 11, p. 157-175, 2014.

VERAS, Elias, Ferreira; GUASCH, Oscar. *A Invenção do Estigma Travesti no Brasil (1970-1980)*. História, Histórias, Brasília, v. 1, n. 5, p. 39-51, 2015.

VERONESE, Marília Veríssimo; ESTEVES, Egeu Gómez. *Identidade*. In Cattani, Antonio David et. al. (Orgs.). Dicionário internacional da outra economia. Coimbra: Almedina, 2009. p. 219-223.

# A cosmopolítica das Malungas Iyalodês nos Quilombos de Salvaterra, Arquipélago do Marajó/PA[1]

*The Cosmopolitics of the Malungas Iyalodês in the Quilombos of Salvaterra, Marajó Archipelago/PA*

**Rovanne Rodrigues Dantas**
Universidade Federal do Pará, Brasil
Belém, PA
rovannerodriguezs132@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-3846-5026

*Recebido em: 15 de março de 2026*
*Aceito em: 10 de agosto de 2026*

[1] A pesquisa que fundamenta este artigo corresponde a uma seção desenvolvida no âmbito do Trabalho de Conclusão de Curso da pesquisadora em Relações Internacionais, intitulado "Plantando alternativas a partir do Sul: um estudo ecofeminista decolonial sobre as narrativas de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó e da Paraíba no contexto da crise ambiental global".

**Resumo:**

partir de pesquisa bibliográfica, entrevistas e pesquisa de campo realizadas entre 2021 e 2022, o artigo analisa como as *Malungas Iyalodês* – termo reativado/retomado pela antropóloga salvaterrense Maria Pascoa De Sousa – constroem processos de reexistência por meio de agenciamentos. Tais agenciamentos se articulam a partir de corpos que são mapa e memória, no qual se inscrevem trajetórias históricas, saberes ancestrais e práticas de cuidado com a terra. Essas mulheres rompem com a dicotomia moderna entre natureza e cultura e mobilizam uma cosmopolítica, compreendida como o entrelaçamento entre cosmos e política, no qual alianças entre humanos e não humanos sustentam a defesa da vida e do território. Desde a criação de hortas comunitárias e iniciativas de economia solidária até as práticas de medicina tradicional e a ocupação de espaços institucionais, tais agenciamentos compõem uma cosmopolítica que reexiste contra as monoculturas da mente e da terra que se instauram em Salvaterra, no Arquipélago do Marajó/PA.

**Palavras-chave:** Quilombolas. Malungas Iyalodês. Cosmopolítica. Agenciamentos. Corpo-Mapa/Memória.

**Abstract:**

Based on bibliographic research, interviews, and ethnographic fieldwork conducted between 2021 and 2022, this article analyzes how the Malungas Iyalodês—a term reactivated and reclaimed by anthropologist Maria Páscoa de Sousa, from Salvaterra—construct processes of reexistence through assemblages. These assemblages are articulated through bodies that are simultaneously maps and repositories of memory, in which historical trajectories, ancestral knowledge, and practices of care for the land are inscribed. These women challenge the modern dichotomy between nature and culture and mobilize a cosmopolitics, understood as the intertwining of cosmos and politics, in which alliances between humans and non-humans sustain the defense of life and territory. From the creation of community gardens and solidarity economy initiatives to traditional medicine practices and the occupation of institutional spaces, these assemblages constitute a cosmopolitics of reexistence that resists the monocultures of the mind and of the land established in Salvaterra, on Marajó Island, Pará, Brazil.

**Keywords**: Quilombola Communities. Malungas Iyalodês. Cosmopolitics. Assemblages. Body-Map/Memory.

## Introdução

O Arquipélago do Marajó localiza-se ao norte do estado do Pará (Brasil) e está situado entre a foz do rio Amazonas, a baía do Marajó, o rio Pará e o oceano Atlântico. Possui uma área aproximada de 49.606 km², sendo o maior arquipélago fluviomarinho do mundo. O arquipélago é formado por 17 municípios, os quais estão distribuídos em três Microrregiões: Portel, Furos de Breves e do Arari. As duas últimas microrregiões estão quase inteiramente localizadas na Ilha de Marajó.

Entretanto, a utilização do termo "Ilha" para definir a região deve ser problematizado, uma vez que, em alguns contextos, seu uso pode contribuir para homogeneizar um arquipélago marcado pela diversidade e pela pluralidade de seus territórios e modos de vida. Pacheco (2009; 2012) sugere pensar a região como Marajós, distribuídos entre Marajó dos Campos e Marajó das Florestas, buscando destacar as diferenças do Arquipélago, principalmente a partir das diversas estratégias de dominação assumidas durante o processo colonial, bem como das formas de resistência mobilizadas por negros e indígenas que se moviam nessas paisagens multiespécies. O enfoque desta pesquisa recai sobre o Marajó dos campos, especificamente os territórios quilombolas do município de Salvaterra. Nesse contexto, os territórios quilombolas da região enfrentam pressões constantes de fazendeiros e rizicultores, os quais, amparados pelo Estado e pela morosidade na titulação das terras, avançam com suas fazendas e monoculturas (Meirelles, 2014; Campos, 2023).

Nesse contexto, a luta pelos direitos socioterritoriais nos quilombos de Salvaterra expõe que as mulheres são agentes responsáveis pelo aquilombamento[2] e que atuam como protagonistas, utilizando-se de diferentes estratégias e ações, tanto no âmbito interno das comunidades, quanto em esferas mais amplas (como a municipal, estadual e internacional). Em Salvaterra, dos 19 territórios quilombolas autorreconhecidos, 15 são liderados por mulheres que são, conforme Sousa (2022a; 2022b), as "malungas iyalodês".

Essas mulheres não agem enquanto uma estrutura institucionalizada nem como sujeitos isolados. Nesse contexto, há um conjunto de agenciamentos heterogêneos

[2]Souza, 2016 (p.123 apud Sousa,2022b: 296) entende por "aquilombar-se" "Ações empreendidas por agentes sociais denominados como quilombolas frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes,em seus territórios tradicionais"

mobilizados por elas. Guattari e Rolnik (1996), definem o agenciamento como uma ideia mais ampla do que as de estrutura, sistema ou forma. Para eles, agenciamento comporta uma série de componentes, que pode ser de ordem biológica, social, gnosiológica, imaginária etc. (Guattari; Rolnik, 1996: 317). Assim, o agenciamento não é um sujeito, mas um campo de forças que entram em relação e passam a produzir algo em comum.

Nesse sentido, as mulheres quilombolas de Salvaterra constroem agenciamentos que são guiados por corpos-mapas/memórias[3], marcados pela hibridação de universos, que se expressa enquanto uma cosmopolítica, onde território, memória, corpo, seres humanos e não-humanos se entrelaçam na produção de reexistência e na criação de um modo de vida outro. Dessa maneira, natureza e cultura não estão separadas, mas são dimensões que se entrelaçam continuamente, dando origem a uma cosmopolítica (Stengers, 2018).

De acordo com Stengers (2018), a noção de cosmopolítica surge como uma contestação à pretensão de unificação do mundo promovida pela ciência moderna e, sobretudo, pela política que a sustenta. O conceito de cosmopolítica, exige da tradição ocidental algo pouco habitual: a humildade diante da possibilidade de que não conheçamos todos os mundos possíveis que existem. Assim, a proposição cosmopolítica refere-se, principalmente, ao reconhecimento de que existem mundos constantemente agenciados por humanos, não humanos e outros mais-que-humanos. Nesse sentido, conforme aponta Vieira (2023), as intervenções cosmopolíticas quilombolas apresentam uma criatividade política modificada pelo cosmo, que nessa perspectiva, evoca uma "multiplicidade de outros". Esses outros são aqueles que não eram considerados na política e são reabilitados, a partir de um arranjo cosmopolítico, enquanto vetores de criação e modificação da própria política (Vieira, 2023: 344).

Nessa perspectiva, os agenciamentos das mulheres quilombolas de Salvaterra não se limitam à esfera de uma macropolítica, mas envolvem também dimensões de

[3]A partir do pensamento de Beatriz Nascimento (1985; 1989; 1997), a ideia de corpo-mapa/memória aparece para demonstrar que o corpo negro é compreendido como um espaço de inscrição e atualização da memória africana diaspórica, constituindo-se como um "mapa" que carrega as trajetórias de deslocamentos e promove a continuidade histórica da população negra. Essa memória manifesta-se nas práticas, nos saberes, nos gestos, nas formas de organização comunitária e nos modos de relação com os territórios. Ao pensar o quilombo para além de uma experiência circunscrita ao passado, Nascimento (1985; 1989; 1997) evidencia sua continuidade como forma de existência e organização da vida negra, na qual o corpo assume um papel fundamental na preservação e transmissão de saberes ancestrais. Nesse sentido, o corpo torna-se também território de memória, articulando passado e presente.

uma política que entrelaça todo o cosmo e escapa às epistemologias e ontologias dominantes. Essa cosmopolítica é conduzida por corpos que carregam mapas/memórias ancestrais. Dessa maneira, os agenciamentos envolvem diferentes estratégias de manutenção e defesa do território.

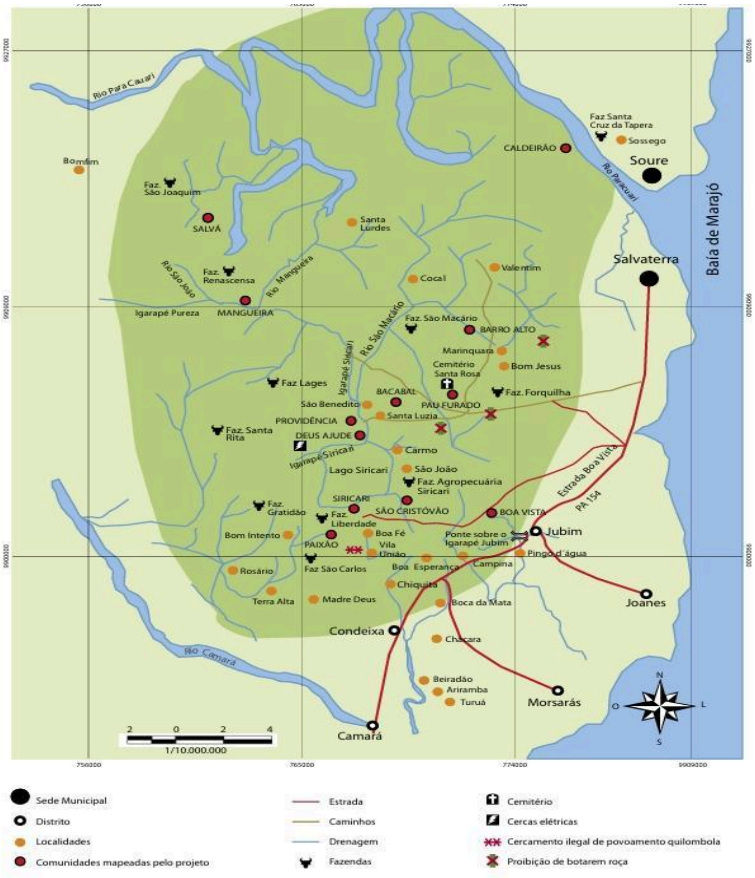
A Amazônia marajoara possui uma história marcada pela grilagem de terras e pela sucessão de ciclos ambientalmente impactantes e socialmente excludentes, que concentraram renda, poder e terra (Meirelles, 2014). Desse modo, os territórios quilombolas da região enfrentam pressões constantes de fazendeiros e rizicultores (Figura 1), os quais, amparados pelo Estado e pela morosidade na titulação das terras, avançam com monoculturas, impondo uma lógica desenvolvimentista.

Em Salvaterra, os agenciamentos das malungas iyalodês produzem aquilo que Stengers (2018) denomina cosmopolítica, isto é, formas de fazer política que reconhecem a multiplicidade de mundos e de entidades que participam da teia da vida. Argumenta-se, portanto, que a cosmopolítica mobilizada pelas malungas iyalodês é sustentada por corpos-mapas/memórias que reexistem[4] as monoculturas da mente e da terra.

Sob a perspectiva de Shiva (2023), as monoculturas fazem a diversidade desaparecer da percepção e, consequentemente, do próprio mundo. Portanto, adotar a diversidade como forma de pensar e como horizonte de ação permite o surgimento de múltiplas possibilidades de vida. É justamente nessa direção que se situam as práticas das malungas iyalodês. Ao construírem agenciamentos de formas diversas, complexas e criarem alternativas de bem viver, essas mulheres reafirmam uma relação de cuidado com o território que resiste à mercantilização dos saberes e da vida.

[4] Porto-Gonçalves (2009) propõe a noção de reexistência como uma chave para compreender as formas de existência e atuação dos sujeitos em seus territórios. Para o autor, mais do que resistência — entendida como uma ação que retoma uma ação anterior e, portanto, como uma resposta reflexa —, a reexistência diz respeito a uma forma própria de existir, sustentada por uma determinada matriz de racionalidade que atua sobre as circunstâncias e, simultaneamente, reatualiza-se a partir de um lugar próprio, tanto geográfico quanto epistêmico. Assim, a reexistência se constitui no entrecruzamento modos alternativos de viver e habitar o mundo.

**Figura 2 -** Mapa das comunidades quilombolas de Salvaterra[5]




Fonte: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

Assim, o presente artigo parte da seguinte questão de pesquisa: de que maneira os agenciamentos das malungas iyalodês, nos quilombos de Salvaterra, expressam uma cosmopolítica sustentada pelo corpo-mapa/memória e constituem formas de reexistência? Parte-se da hipótese de que as malungas iyalodês produzem formas heterogêneas de reexistência por meio de uma cosmopolítica enraizada no corpo-mapa/memória, articulando diferentes práticas, saberes e estratégias nos territórios quilombolas de Salvaterra.

A partir dessa questão, o objetivo geral do artigo é analisar a cosmopolítica das malungas iyalodês nos quilombos de Salvaterra, no Arquipélago do Marajó, mobilizando a noção de corpo-mapa/memória, conforme elaborada por Beatriz

[5]No mapa produzido pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, é possível observar as dinâmicas de uso e ocupação da terra, que provocam transformações territoriais complexas, expansivas e intensivas, como ocorre com a atuação das fazendas que cercam esses territórios.

Nascimento (1982; 1985; 1997), para compreender como os agenciamentos dessas mulheres produzem e sustentam formas de reexistência em seus territórios.

Para alcançar o objetivo proposto, o trabalho foi estruturado em três tópicos, organizados de modo a conduzir progressivamente o leitor do plano conceitual ao empírico-analítico. Assim, o primeiro tópico apresenta a noção de malungas iyalodês, evidenciando como a antropóloga quilombola Maria Páscoa de Sousa mobiliza essa categoria em sua tese realizada em coprodução com 21 mulheres que protagonizam processos de aquilombamento em Salvaterra. Nesse movimento, o conceito é articulado à noção de corpo-mapa/memória, proposta por Beatriz Nascimento (1982; 1985; 1997), permitindo compreender o corpo como território de memória e de ação política, no qual se inscrevem experiências históricas da diáspora africana e estratégias contemporâneas de reexistência.

O segundo tópico analisa as práticas de cuidado, cura e espiritualidade mobilizadas por majés, curandeiras e benzedeiras nos quilombos pesquisados como agenciamentos que reexistem frente a expansão das monoculturas da mente e da terra. Busca-se compreender como essas mulheres reativam saberes ancestrais e constroem agenciamentos entre humanos, não humanos e mais-que-humanos, os quais participam da manutenção da saúde física e espiritual das comunidades, argumentando que tais práticas rompem com a separação moderna entre natureza e cultura.

O terceiro tópico examina como as malungas iyalodês articulam agenciamentos tanto em âmbito externo, como interno, mobilizando uma política que considera o cosmo. Diante disso, busca-se evidenciar como as práticas dessas mulheres criam e recriam outros mundos possíveis.

## Encruzilhadas dos caminhos da pesquisa

O artigo resulta de uma parte do meu trabalho de conclusão de curso denominado “Plantando alternativas a partir do Sul: Um estudo ecofeminista decolonial sobre as narrativas de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó e Paraíba”, apresentado no curso de Relações Internacionais, na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

Durante o desenvolvimento deste trabalho, o qual apresento uma parte aqui, mobilizei o meu corpo-território, sendo mulher amazônida marajoara, para a busca de outros modos de fazer pesquisa. O despertar dessa disposição aconteceu principalmente em um contexto de crise pessoal-profissional com relação ao curso de Relações Internacionais, uma vez que, me deparei com um cenário de um curso elitista e com um ensino bastante pautado em visões de autores do Norte Global, em que não conseguia me encontrar e ver sentido em muitas abordagens, apesar de já estar de alguma forma engajada no pensamento feminista. Assim, em 2021, em um dos retornos de férias à Amazônia marajoara, minha terra[6], procurei acessar comunidades quilombolas e, por meio principalmente das intermediações de Maria Páscoa, liderança quilombola, tive a oportunidade de conversar com essas mulheres e ouvir suas narrativas sobre suas relações com a terra-território.

Considero que meu ideal de pesquisadora esteve voltado principalmente a uma missão de me construir seguindo a lógica de uma intelectualidade que une mente, corpo e espírito. Estar nesses territórios, não foi para reproduzir pesquisas extrativistas, mas uma oportunidade de também "dar de comer"[7] à minha trajetória e ancestralidade, seguindo uma epistemologia baseada em Exu[8] e pensando em meu encruzilhamento com as malungas iyalodês como uma abertura de outros caminhos de análise da realidade, uma vez que, a escolha da pesquisa partiu também de uma dimensão político-pessoal, nesse sentido, a escolha surge principalmente a partir de desconfortos

[6]Sou também do Marajó dos campos, da cidade de Cachoeira do Arari. Entretanto, desde a infância, transito entre Salvaterra e Cachoeira. Durante a pesquisa, estava vivendo na cidade de João Pessoa, na Paraíba, e retornava nas férias, o que possibilitou os encontros. Na época da pesquisa, também estava acompanhada de uma amiga de Salvaterra que é fotografa e estava desenvolvendo um projeto documental com essas mulheres.

[7]Aqui a ideia de "dar de comer" refere-se ao ato de oferendar comidas e bebidas a Exu nas encruzilhadas. Nesse sentido, a encruzilhada é aquele lugar em que se oferta algo, atravessa-se de alguma maneira e se é alterado, a partir de um efeito de dinamização. Sob a ótica de Rufino (2021, p. 27), "essa é a capacidade de Exu enquanto *Enugbarijo*, aquele que engole de um jeito e devolve, vomita de maneira completamente alterada". Os movimentos trazidos por essa pesquisa alimentaram aminha trajetória com vitalidade e novos modos de ver, pois, estando afastada do meu lugar e sendo, naquele momento, graduanda em um curso que propõe a ideia de um internacional baseado em algo que está sempre "fora", o encruzilhamento com as malungas iyalodês me fez retornar ao corpo localizado e à minha própria trajetória, que não é abstrata e não está "fora".

[8] Exu é o Orixá ligado à comunicação entre mundos, aquele que contraria qualquer lógica arrogante e totalitária, pois preza pelo valor ético de interação entre os seres. Portanto, de acordo com Rufino (2021) uma epistemologia baseada em Exu "comporta muita coisa e, dentro da cultura iorubá, assim como nas tradições recodificadas nas Américas, transladadas, ajustou-se para comportar uma expansão de mundo, um sentido de mundo pautado na diferença, na alteridade, nas possibilidades, e na imprevisibilidade." (2021: 25). Assim, por meio do movimento entre o Estado que estava vivendo durante o período da graduação e o Marajó dos campos, meu lugar de origem, busquei também coproduzir uma forma de pesquisa baseada nas possibilidades, alteridade e imprevisibilidade.

em minha trajetória acadêmica enquanto mulher afroamazônida em um espaço dominado pela branquitude[9]

Nesse sentido, o trabalho de conclusão de curso foi realizado também na Paraíba com a majé Amanacy da aldeia de Rio Tinto e Mestra Ana, do Quilombo de Ipiranga/Gurugi. Entretanto, neste artigo as narrativas utilizadas foram realizadas por meio de entrevistas não estruturadas com sete mulheres quilombolas de quilombos de Salvaterra, sendo esta uma pesquisa de inspiração etnográfica[10] e bibliográfica. As entrevistas foram conduzidas entre os anos de 2021 e 2022 em comunidades quilombolas de Salvaterra — Bairro Alto, Mangueiras e Vila União — e encontram-se registradas em formato audiovisual, para compor este artigo foram transcritas cinco[11], as entrevistas de Dona Conceição, Roseli, Dona Antônia, Noeni*(in memoriam)* e Noemi.

Teoricamente, esse trabalho compõe principalmente com os escritos da antropóloga quilombola Maria Pascoa Sousa e da historiadora Beatriz Nascimento. Nesse interim, o encruzilhamento da ideia de corpo-mapa/memória, mobilizada por Nascimento (1982; 1985; 1997), e do termo malungas iyalodês, reativado por Sousa (2022a; 2022b), torna possível abrir caminhos para compreender como memória, corpo e ancestralidade se entrelaçam nas experiências femininas afrodiaspóricas. Sousa (2022a; 2022b) mobiliza o termo "Malungas Iyalodês" em coprodução com as mulheres quilombolas de Salvaterra, retomando/reativando esses termos de língua iorubá para pensar suas agências afrodiaspóricas. Nesse diálogo, a ideia de corpo-mapa/memória, em Beatriz Nascimento (1982; 1985; 1997), demonstra como o corpo negro se reinventa diante da diáspora transatlântica por meio de suas práticas. Desse modo, os corpos das malungas iyalodês, por meio de suas memórias, práticas e estratégias cotidianas de

[9]"Construção social e histórica, que possibilita aos indivíduos se situarem no interior de uma formação coletiva, sólida, uma comunidade de negação, que nega e exclui da realidade o que não lhe interessa" (Bento, 2014, p. 18). Conforme apresenta Ananda Vilela (2022) em seu artigo "Exclusão do sujeito negro e a negação de raça na produção acadêmica de relações internacionais no Brasil": "Atentar-se para as relações de raça no contexto da criação do curso de RI no Brasil oferece outro olhar sobre a construção e consolidação da área. Esta que, seguindo moldes norte-americanos, mostra-se um reduto branco, resultando em um curso com professores brancos que ensinam em departamentos brancos e publicam em jornais brancos(...). Analisar a construção da área sem considerar sua composição branca oferece uma análise enviesada dela, encobrindo a branquitude como raça hegemônica e não nomeada no curso." (Vitalis, 2015, p. 13 apud Oliveira, A, 2022, p.367-368).

[10] Utilizo, aqui, a expressão "inspiração etnográfica", pois considero que o período de pesquisa nos territórios não foi suficiente para que o trabalho se configurasse como uma etnografia propriamente dita, que demanda maior tempo de permanência e acompanhamento em campo. Minha presença nesses territórios esteve restrita aos períodos de férias, em julho de 2021 e 2022, o que impossibilitou um acompanhamento mais prolongado e contínuo das interlocutoras e de suas práticas.

[11] Devido às limitações relacionadas ao número de páginas e à forma como cada entrevista se inseria no recorte analítico sobre cosmopolítica, optei por transcrever apenas cinco entrevistas.

reexistência, reativam/retomam memórias ancestrais, que agem enquanto um mapa que as conecta à raiz ancestral de África. Nesse movimento, é por meio do corpo enquanto território de memória que uma cosmopolítica (Stengers, 2018) é sustentada, principalmente pelas mulheres, nos territórios afrodiaspóricos.

## Malungas Iyalodês e a reexistência por meio do corpo-mapa/memória

> Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti. Velho companheiro das ilusões de caçar a fera. Corpo de repente aprisionado pelo destino dos homens de fora. Corpo/mapa de um país longínquo que busca fronteiras, que limitam a conquista de mim. Quilombo mítico que me faça conteúdo da sombra das palavras. Contornos irrecuperáveis queminhasmãos tentam alcançar. (Nascimento,1997)

Beatriz Nascimento (1982; 1985; 1997) nos leva a refletir sobre os quilombos em outros parâmetros, não a partir da visão deturpada/colonizada de quilombos como "aglomerado de escravos fugitivos", mas em um sentido de corpos-mapas/memórias que têm como representação máxima a liberdade. O quilombo surge primordialmente do fato histórico que é a fuga, sendo este o ato de homens que não se reconhecem enquanto propriedade de outros. Nesse contexto, surge a necessidade da migração, a procura por território. De modo a formar "um sentido de nação estritamente africano e Bantu, a nação aculturada"[12] (Nascimento, 1982: 14). Assim, segundo Nascimento (1982; 1989; 1997), as mulheres eram as responsáveis por sustentar a fuga, cabia a elas o sustento dos guerreiros, visto que eram as mulheres que preparavam os alimentos e colocavam nas florestas, não só para oferendar aos Orixás, mas para alimentar os que estavamem fuga.

Ainda segundo Nascimento (1982; 1989; 1997), mulheres e homens africanos foram violentamente apartados da África, sua terra-mãe originária, e, nesse processo, o

[12]"Então, naquele momento o quilombo, quando se estabelece na floresta tropical do Nordeste do Brasil e depois em algumas regiões do Brasil inteiro, principalmente Minas Gerais e Bahia, eno final do século passado em São Paulo, ele estabelece um confronto entrea ideologia nacional, quejá começa a semostrar nesse século em todo o mundo, fundamentalmentena Europa, um sentidodenação estritamenteafricanoe Bantu,anação aculturada, era anaçãoafricana Bantuqueia dascabeceirasdoRioSenegalatéosul da África,a bacia doCongo, delestea oeste da África. Quer dizer que esse conceitode sistema centralizado, fechadocom fronteiras estabelecidas, já era uma realidade da Áfricanoséculo XVII. " (Nascimento,1982: 14).

corpo passa a se constituir como a principal memória da travessia. Nesse contexto, trata-se de um corpo que não se reduz à aparência física, mas que, ao vivenciar deslocamentos forçados, recria, ocupa e se apropria dos espaços por onde passa. Essa apropriação se dá por meio de uma arte-vida-memória que se expressa nas rodas de capoeira, nos terreiros, no samba, no jazz, no reggae, no carimbó, no funk, no rap, entre outras manifestações. São, assim, sociedades africanas continuamente recriadas, não como mera reprodução do passado, mas como reinvenções possíveis diante das condições impostas por contextos adversos.

O corpo se constitui como memória/mapa, que na medida em que não permite que o povo negro esqueça de sua mãe África, pois ela está marcada em sua pele, também por meio da memória, recria em transe, consciente ou inconsciente, uma cartografia cultural própria da diáspora negra. Isso, pois "[a] linguagem do transe é a linguagem da memória" (Nascimento,1989,min.51:36). Desse modo, quilombo é corpo-mapa/memória que renasce, resiste e recria. De acordo com Nascimento (1989), no sentido simbolicamente máximo, a pele do negro se confunde com o território quilombola, com as manifestações de terreiro, com toda Terra, através de uma geopoética afro-brasileira ou africana. Beatriz Nascimento (1989) expressa que

> [q]uilombo é aquele espaço geográfico onde o homem tem a sensação do Oceano, Raquel, você precisa se sentir na Serra da Barriga. Toda a energia cósmica entra no seu corpo.Eu fico grande numa serra. Eu fico assim, Raquel, alta. Eu, assim fico alta, parecendo os imbangala. Sabe como é? Essa coisa de negro mesmo. Mas é de negro porque é o homem ligado a terra. É o homem que mais conhece a terra que nem aqueles horizontes Dogon. É o homem preto, cor da lama, cor da terra. Porque Gagarin viu a terra azul, mas existe a terra preta. Existe essa terra que é terra, que é a coisa que a gente mais tem medo de perder. (Nascimento,1989)

Ao tratar da organização sociopolítica e da luta por direitos socioterritoriais nos quilombos de Salvaterra, Sousa (2022a; 2022b) evidencia que as mulheres são as principais responsáveis pelos processos de aquilombamento. Nesse contexto, elas atuam como agentes protagonistas, mobilizando distintas estratégias e ações, tanto no interior das comunidades quanto em espaços mais amplos, como as esferas municipal, estadual e internacional. A antropóloga quilombola da comunidade de Bairro Alto, Maria Pascoa De Sousa, utilizando-se de uma autoetnografia, para se referir as mulheres quilombolas

de Salvaterra e a si mesma, usa seu corpo-mapa/memória e recorre/retorna ao termo simbólico de “malungas”.

Sob a ótica de Slenes (1992, p.8), malunga é um termo que em seu sentido cosmogônico remete à “existência de espíritos simpatizantes ou ancestrais na região de Luanda, que se comunicavam com pessoas espontaneamente ou evocados em práticas divinatórias. Seus nomes derivados de *m’akua-lunga*, relativo aos do além, é malunga”. Todavia, ela utiliza o termo em um significado ressemantizado, que ocorre devido as diásporas,

> Percebem-se agora os significados mais amplos de malungu para os escravos falantes de kigongo, kimbundu e umbundu, cujos conceitos cosmogônicos eram semelhantes, como também para os cativos de culturas relacionadas. Malungu significava não apenas barco, ou camarada de embarcação, mas companheiro de travessia de vida para a morte (branca), e possível volta para o mundo (preto) dos vivos. A história de malungu encapsula um processo pelo qual escravos, falantes de línguas bantus diferentes, provindos de diversos grupos de origem, começaram a descobrir-se como irmãos (Slenes, 1992: 8)

Sousa (2022a) incorporando os escritos de Slenes (1992) utiliza o termo para referir-se às mulheres agentes do aquilombamento em Salvaterra, como “almas irmãs e companheiras de jornada. Aquelas mulheres que compartilham origens e destinos presumidos como comuns” (Sousa, 2022a: 18). Ademais, a partir das contribuições de Werneck (2009), a antropóloga retorna/retoma o termo iyalodê, que em seu sentido cosmológico dentro do candomblé, refere-se às ayabás Oxum e Nanã, as grandes mães iorubás que estão ligadas à política. Além disso, esse era um termo que designava as associações de mulheres em África.

De acordo com Werneck (2009), no Brasil o termo foi apropriado pelo movimento de mulheres negras para nomear organizações e atributos de liderança e representação. E, portanto, Sousa (2022a), por meio de seu corpo-mapa/memória, expõe que, os aquilombamentos em Salvaterra são agenciados pelas “malungas iyalodês”, as “senhoras da voz e da ação, donas do discurso, e seus corpos, instrumentos da ação política” (Sousa, 2022a: 18).

Referencio Sousa (2022a; 2022b) atrelada aos escritos de Beatriz Nascimento (1982; 1989; 1997), pois acredito que seus trabalhos se complementam no sentido de

refletir sobre o conceito de corpo-mapa/memória, que considero essencial para compreender como o corpo age enquanto mapa e memória capaz de mobilizar uma cosmopolítica. Sousa(2022a), ao definir que os aquilombamentos agenciados por mulheres em Salvaterra/PA são protagonizados por "malungas iyalodês", que rompem com a ideia de um "corpo-objeto" que lhes é imposto pela colonização/colonialidade e se colocam de maneira contra colonial enquanto "corpos-políticos-enunciativos", demonstra que a memória ancestral presente em seus corpos/mapa, que lhe remetem às associações de mulheres na África e às Deusas/iyalodês que eram senhoras da política, apresentam instrumentos para pensarem seus agenciamentos dentro de seus territórios.

Nessa perscpectiva, também se pode pensar na ideia do quilombo mítico apresentado por Beatriz Nascimento (1982; 1989; 1997), o quilombo como corpos que resistem à colonialidade e encontram formas de recriar seus territórios ancestrais por meio de seus corpos-memórias em diáspora, quilombos como território-terra de rompimento com a colonialidade e deresistência.

As "malungas iyalodês" são curandeiras, majés, artesãs, parteiras, professoras, políticas que, conforme Sousa (2022a), se aquilombam para garantir o direito a existência conectadas à terra, nunca esquecendo das malungas que vieram antes, mulheres diaspóricas indígenas e negras que em meados do século XIX, se aquilombaram no Marajó, sendo a organização por gênero uma tradição de longa duração nestes territórios da Amazônia paraense.

Sousa (2022a; 2022b), ao reativar/retomar o termo "malungas iyalodês", demonstra como a memória ancestral constitui a base da reexistência dessas mulheres. Reexistência aqui, é entendida enquanto a um modo contra colonial de habitar o mundo, construindo alternativas e práticas de reinvenção por meio de uma racionalidade que considera humanos e não humanos.

Essa reexistência envolve as alianças com os mundos invisíveis, com os seres não humanos e mais-que-humanos, que participam ativamente da sustentação de seus corpos-mapas/memórias e de suas formas próprias de viver nos territórios, apresentando outras ontologias para pensar a relação com a terra e todos os seres.

**Agenciamentos entre humanos e não humanos contra as monoculturas da mente e da terra**

Alianças com não humanos, os dons de cura e o uso ritualístico e medicinal das plantas estavam presente no cotidiano das mulheres com quem tive contato nos três Quilombos: Barro Alto, Vila União e Mangueiras. Nesse sentido, busco aqui, exemplificar como esses agenciamentos também estão relacionados a retomada/reativação de saberes e elementos ligados a magia[13] (Sztutman, 2018). Essa retomada/reativação se constitui também enquanto um agenciamento contra as monoculturas da mente e da terra que se instalam no Marajó.

Conforme assinalado por Shiva (2003), as monoculturas não começam no solo, mas nas formas de pensar, isto é, são implantadas primeiro na mente por um sistema ocidental-colonial-patriarcal-capitalista que impede os indivíduos de reconhecerem a complexidade da vida e a abundância da diversidade – tanto a diversidade da natureza quanto a diversidade de conhecimentos.

A monocultura da mente e da terra constitui um mecanismo de poder que, a partir de uma posição de domínio, aniquila conhecimentos, vida, autossuficiência e a sustentabilidade das comunidades locais, tornando-as dependentes de estruturas externas de controle, propriedade e mercado. Trata-se literalmente da raiz da tirania sobre a Terra: "É um instrumento de poder e controle. Não produz mais, apenas controla mais e causa destruição" (Shiva, 2006, mín. 1:57).

Conforme aponta Meirelles (2014: 92), os fazendeiros e rizicultores têm se apropriado de grandes extensões de terra, incluindo áreas comuns ou de uso público, como matas e rios, cercando-as, instalando porteiras, utilizando vigilância armada e recorrendo à violência para afastar aqueles considerados "intrusos". Assim, o que está em disputa são os sentidos, práticas e materialidades, o que pode ser compreendida como uma "guerra de mundos", no sentido proposto por Latour (2013).

[13] Para Stengers (2018), a magia é importante porque desafia a pretensão universal da ciência moderna, legitimando práticas de conhecimento enraizadas na relação com a Terra, não humanos e mais-que-humanos. Nesse sentido, inspirada em autoras como Starhawk e Federici, ela enfatiza que a magia esteve historicamente vinculada tanto à luta contra os cercamentos na Europa quanto à resistência frente à expropriação das terras indígenas nas Américas. Assim, sob a ótica de Stengers (2018), a magia é uma prática de resistência, ela a entende como forma de conhecimento e existência que desafia a colonização dos modos de vida e reabre espaço para alianças e outros mundos possíveis.

No Marajó, diferentes ontologias e epistemologias entram em conflito nas infraestruturas e formas de organização que se estabelecem no território. Enquanto fazendeiros e rizicultores operam a partir de uma lógica de propriedade privada e da terra concebida como recurso a ser explorado, as mulheres quilombolas constroem alianças multiespécie baseadas na coexistência e na reciprocidade entre a terra e os seres que a habitam.

Os agenciamentos de majés, curandeiras e benzedeiras promovem cuidados físicos e espirituais nas comunidades. As mulheres quilombolas se recusam a mercantilizar seus territórios e saberes, e criam possibilidades de vida em locais onde o Estado costuma ser ausente, agindo contra o enfraquecimento que o capitalismo provoca quando elimina os possíveis. Nessa retomada/reativação, elas reexistem.

Os territórios quilombolas de Salvaterra se constituem enquanto territórios que se formam a partir de alianças multiespécies (Tsing, 2015; Haraway, 2016), em que o entrelaçamento entre mundos humanos e não humanos – como os animais, a terra, as plantas, os espíritos, as águas – formam associações, conexões e alianças híbridas que permitem com que as comunidades quilombolas construam suas estratégias de defesa e formas próprias de habitar o mundo (Koch, 2022).

Na medida em que as mulheres quilombolas assumem o protagonismo na luta por seu território-terra, elas também se engajam, de forma concomitante, em uma luta por seu corpo-mapa/memória. Trata-se de uma reivindicação conduzida por corpos que carregam a memória da liberdade, considerando que seus ancestrais eram livres em África.

A memória-mapa que as "malungas iyalodês" reclamam, ao buscarem, por meio da coletividade, de suas almas irmãs e de corpos situados em territorialidades específicas, é a construção de territórios de liberdade, sustentados por práticas cotidianas de reexistência e por políticas anticoloniais orientadas por um mapa ancestral inscrito em seus próprios corpos. Ao mobilizarem suas magias advindas de sabedorias e memórias ancestrais, fortalecem também politicamente os territórios (Oliveira, 2025).

Maria Noeni Barbosa (*in memoriam*), foi uma majé a quem muitos costumavam recorrer no quilombo de Barro Alto, em Salvaterra, na Ilha de Marajó/PA, quando fui ao Quilombo, ela me contou que foi em um momento em que esteve muito doente, que percebeu que se tratava de questões espirituais. Ela recorreu a um pajé da região e ele lhe disse que ela era uma surijua (nome como pajés/majés são conhecidos na pajelança

marajoara). A majé passou por inúmeros processos espirituais, e quando se curou e aceitou seus dons, passou a realizar trabalhos espirituais na região para ajudar a quem lhe procurava.Noenidestaca:

> Meu trabalho eu não cobro, eu deixo pela mão das pessoas, se acharem que devem me dar alguma coisa, eu pego, mas eu não peço nada [...]. Eu tenho cuidado de gente que sai do hospital, e graças a Deus da porta da minha casa as pessoas saem boas daqui,eu tenho o dom da cura, meu cesto é pouca coisa, mas graças a Deus é curador [...]. Quando é para mim, eu digo, quando é para os capas brancas (médicos), eu mando para o hospital [...]. Nós passamos banhos de ervas, quando ão, é só defumação, quando a gente vê que aquilo é tão forte, a gente passa banho. (Entrevista concedida por Noeni em julho de 2021)

Noeni fazia questão de enfatizar que ela não cobrava pelos seus trabalhos de cura, mas que sempre estaria disposta a ajudar aqueles que a procuram. Nessas comunidades esses saberes são imprescindíveis para o cuidado coletivo. A forma como se entende o trabalho também é distinta e conectada a uma visão de coletividade e integração com a terra e seres não-humanos. Segundo Noeni, toda a cura vem de elementos encontrados na natureza,

> Nós trabalhamos com as ervas, alecrim, alfazema, o alho, a mucura caá, cabí, o pau da angola, o vence tudo, e nós temos também o afasta espirito e o ouro pí. Trabalhamos também com as defumações, que são o pelo do porco preto, o espinho do cuãdor, que é aquele porquinho (pequeno) que a gente chama, o pelo da guariba, o pelo da raposa, o pano preto e a defumação que são afasta espirito e orupi, tem o banho e tem as defumações, são essas a forma de afastar espíritos, para ele poder se afastar, até a pessoa se organizar para trabalhar o seu espiritual. (Entrevista concedida por Noeni em julho de 2021)

As falas de Noeni também evidenciam que o trabalho de cura mobiliza uma complexa rede de relações entre humanos, plantas, animais e espíritos, constituindo aquilo que pode ser compreendido como um agenciamento multiespécie no cuidado coletivo. Ao mencionar o uso de ervas, defumações e elementos provenientes de diferentes seres da floresta, a majé descreve um conjunto de práticas que articulam conhecimentos sobre o mundo vegetal, animal e espiritual na produção da saúde comunitária.

A cura não se restringe à intervenção sobre o corpo físico, mas envolve o restabelecimento de equilíbrios espirituais e relacionais que atravessam o indivíduo e seu entorno. Ao mesmo tempo, ao afirmar que não cobra por seus trabalhos e que apenas aceita aquilo que as pessoas desejam oferecer, Noeni explicita uma concepção de cuidado baseada na reciprocidade e na responsabilidade coletiva, distinta da lógica mercantil. Suas práticas evidenciam formas de organização do cuidado que emergem da relação entre território, espiritualidade e comunidade, reafirmando modos de vida nos quais a saúde é produzida por meio de alianças entre diferentes seres que compartilham o mesmo cosmo.

Experiências como a de Noeni não são isoladas nos quilombos de Salvaterra, mas fazem parte de um conjunto mais amplo de saberes e práticas mobilizados por mulheres que atuam como guardiãs de conhecimentos de cura e cuidado coletivo. Nesse sentido, a trajetória de Dona Antônia, parteira e curandeira do quilombo de Mangueiras, também revela como esses saberes se constituem a partir de relações entre memória, espiritualidade e território.

Dona Antônia, nasceu na cidade de Curuça/PA, mas fez sua migração rumo ao quilombo de Mangueiras, em Salvaterra, Marajó/PA há mais de 40 anos, levando seus saberes para auxiliar a comunidade. O quilombo é território que reúne corpos que recriam a memória ancestral, dona Antônia, é parteira e curandeira na região e conta:

> O que eu faço para os outros eu não faço para o mal, eu faço para o bem [...]. Quando eu comecei a ver, enxergar os espíritos, era tudo menininho do meu tipo, minha mãe dizia que eu andei e falei com nove meses. Quando minha mãe ia trabalhar com minha tia, me levava, eu brincava em cima de umas caixas, quando eu olhava, eu via um monte de molequinho apontando para mim, e eles me agarravam embaixo do pé de cacuá [...]. Isso tudo me lembro, estou com 84 anos, mas me lembro de todo passado de eu menina, esse pessoal pode até não acreditar [...]. Quando fui crescendo mais um pouquinho eu ia para a roça, só eu e Deus, quando eu chegava lá e começava a puxar maniva[14] para tirar mandioca, aí aparecia aquelas cobras e me cercavam, aquelas cobronas grossas toda malhadas, vinham, se eu ia pro rio, tomar

[14] A parte aérea da mandioca (*Manihotesculenta*) é chamada de "maniva". Várias culturas tradicionais usam a maniva, composta por ramos, folhas e pontas dos caules da mandioca. Em algumas regiões onde a mandioca é um alimento básico, a maniva é usada na culinária para preparar pratos tradicionais, como por exemplo, a maniçoba conhecida como "feijoada paraense". Para garantir a segurança alimentar, a maniva requer um processamento adequado.

> banho, tirava minha roupa e pendurava, quando olhava estavam as cobras, ai foi quando a mamãe foi procurar algum jeito [...]. Fomos atrás de uma mulher para tirar meu dom, ela disse para a mamãe que não, porque quem tinha dado o dom no ventre dela foi Deus, porque era tirar e eu morrer, a mulher recomendou que ela deixasse, que quando ela fosse trabalhar para os outros fosse me levando, e botasse uma defumação, uma candeia, porque meu desenvolvimento era aquele, ai ela fazia aquilo [...]. Assim que ela começava o trabalho para o doente, me colocava sentada para colocar a defumação na brasa, acender as candeias dela que é do tauari, ai eu ia, que quando eu me acordava, que ela terminava o trabalho, eu tava na rede ou na cama dos outros, já tinha caído [...]. Com 11 para 13 anos, eu dizia que não queria, com medo, porque ela cantava, dançava, ensinava remédio e eu dizia que não sabia cantar, nem dançar, nem ensinar remédio, ela sempre dizia minha filha, mas não é nós, aquilo que Deus deu para nós, é para se encostar em nosso corpo, para ter aquela coisa de falar, fazer, ensinar remédio [...], quando a gente vai para ali, não sabe se é um sonho que dá na gente, a gente dorme, não sabe se canta, dança, se acha graça, não sabe, e é verdade mesmo[...]. O remédio é eles (encantados) que dão a dica do remédio [...] a receita que dão é eles, dos remédios que tem que fazer. Eles dizem qual planta tenho que usar[...]. A gente não está sabendo, quem está sabendo é eles. (Entrevista concedida por Dona Antonia em julho de 2021).

Ao rememorar as experiências vividas desde a infância, quando relata enxergar espíritos e receber orientações sobre o uso de plantas medicinais, Dona Antônia demonstra que seu conhecimento emerge de uma relação contínua com outras forças que participam da manutenção do cosmo. Sua trajetória pode ser compreendida a partir da noção de corpo-mapa/memória, elaborada por Beatriz Nascimento, na medida em que o corpo da parteira e curandeira se constitui como um território onde memórias ancestrais, saberes da diáspora e experiências espirituais se inscrevem e se atualizam. Quando afirma que “não é nós, aquilo que Deus deu para nós é para se encostar em nosso corpo”, Dona Antônia sugere que o corpo funciona como um meio de mediação entre diferentes planos de existência, por meio do qual memórias, conhecimentos, orientações e práticas de cura se manifestam.

Dona Antônia desempenha um papel fundamental na comunidade e na região, sendo responsável por conduzir inúmeros partos e realizar várias curas. Ela detalha:

> Fiz vários trabalhos aqui, esses dias, para uma mulher lá da Boa Vista, um senhor de Salvaterra, fiz um para outro homem ali da fazenda [...]. Esses dias pegou um drama de criança, quando o pai chegou com a criança, seco parecia uma tábua. Perguntei "o que foi?", ele tava molhado (com quebranto[15]), se meteu a andar pro gapó[16] com os coleguinhas, e quem pegou foi ele, e se ele não trouxesse ele de manhã ele não ia anoitecer vivo[...].Eu fiquei desesperada, ele tava molhado de bicho, eu benzi, ensinei o remédio para passarem nele e embrulhar ele, e se não melhorasse de tarde era para trazer ele de tarde ou de manhã, quando foi de manhã que amanheceu ele disse "não precisa mais que estou curado"[...].Eu faço parto também, agora não sei se ainda faço por causa da minha vista, eu fazia parto, fiz muito parto. (Entrevista concedida por Dona Antonia em julho de 2021)

Na fala de Dona Antônia nota-se a relação com o animismo, com seres mais-que-humanos, que são os encantados[17], sendo estes os responsáveis por darem as dicas dos remédios que devem ser passados as pessoas que buscam ajuda física e espiritual. Observar essas relações que se desenvolvem para além das ideias colocadas como verdades absolutas pela ciência moderna, demonstra como por meio de agenciamentos que envolvem seres humanos, não humanos e mais que humanos, essas mulheres organizam-se em seus territórios.

Shiva (1993:159) enfatiza que a ciência moderna ao desconsiderar outros saberes elimina as representações do cosmos enquanto tendo caráter animista e orgânico, que

[15] É um mal de ordem espiritual. Em algumas regiões do Brasil, como a região Norte, o termo "quebranto" é comumente usados para descrever um suposto estado de mal-estar ou desconforto causado por influências energéticas ou espirituais negativas. É uma crença predominante em algumas práticas populares. Acredita-se que o quebranto ocorre quando uma energia negativa ou alguma ação espiritual afeta uma pessoa, causando sintomas físicos como dores de cabeça, enjoo, fraqueza, falta de energia, entre outros.

[16] O termo "gapó/igapó" é um termo originário, e é usado para descrever um local onde um canal ou rio estreito se ramifica de um rio principal. O gapó geralmente é estreito com muita vegetação e pode ter águas calmas ou correntezas suaves. O termo "gapó" é mais comumente usado para descrever esse tipo de formação na região amazônica do Brasil, onde rios e afluentes formam uma complexa rede de canais e lagos interconectados.

[17] "Encantados são pessoas que viveram na terra e desaparecem misteriosamente, aparentemente vencendo a morte, e que acredita-se que passaram a viver em outro plano. Mãe d´Água, boto e muitos outros seres da mitologia brasileira, que se acredita existirem nas águas e nas matas, acredita-se que nunca tiveram propriamente existência humana e que sempre viveram em encantarias. Eles são geralmente definidos como: 1) seres invisíveis à maioria das pessoas ou algumas vezes visíveis a certo número delas; 2) que habitam as encantarias ou "incantes", situados "acima da Terra e abaixo do céu", geralmente em lugares afastados das populações humanas;3) que tiveram vida terrena e desapareceram misteriosamente, "sem morrer", ou que nunca tiveram matéria; 4) que entram em contato com algumas pessoas sem sonhos, fora de lugares públicos (na solidão do mar, da mata, por exemplo) ou durante a realização de rituais mediúnicos em salões de curadores e pajés, barracões de mina, umbanda, terecô (religiões afro-brasileiras) e em outros locais onde são chamados."(Feretti, 2008: 1- 2).

possui vida e uma inteligência própria. Com isso, legitima as monoculturas da terra que matam a natureza, ao coloca-la enquanto mero recurso a ser utilizado. “A natureza que antes era entendida como uma mãe e nutridora da vida, é transformada em meras partículas mortas, inertes, animadas por forças externas, e por isso, essa natureza pode ser manipulada e explorada” (Piñero,2012:335, tradução da autora).

Diante das dinâmicas de expropriação presentes no Marajó sustentadas pelas monoculturas da mente e da terra, construir agenciamentos heterogêneos é uma estratégia para fortalecer os territórios em diversas frentes, desde a saúde física e espiritual das que constroem políticas de resistência no dia a dia, até os momentos de ações pontuais dentro dos movimentos regionais, nacionais e internacionais.

## Criadoras e recriadoras de mundos: a cosmopolítica das Malungas Iyalodês

Entre os anos de 2021 e 2022, enquanto estive em contato com mulheres de três quilombos em Salvaterra – Vila União, Barro Alto e Mangueiras – percebi que, além do envolvimento delas nas lutas pelas garantias de direitos dentro dos territórios quilombolas, também há outras formas de lutar, como as práticas cotidianas de cuidados comunitários. Nesse contexto, essas relações respeitam a complexidade da teia da vida. Sousa (2022b) ao refletir sobre os agenciamentos das Malungas Iyalodês, define que

> Pensando assim, e diante das várias experiências de resistências femininas coletivas que tenho vivido e observado em nossos TQ, compreendemos a malunga quilombola como aquela pessoa socialmente percebida como mulher (em termos anatômicos e biológicos) que age no interior e no exterior dos territórios exercendo de alguma maneira o papel social de liderança em alguma área da organização coletiva (saúde, educação, religiosidade, economia/produção, meio ambiente, cura, artesanias etc.), algumas vezes alcançando ocupar espaços de poder (real ou simbólico) e autoridade nos lugares por onde transita e/ou habita. Como iyalodê é detentora de uma potência enunciadora respeitada pela(o)s pares, usando este poder de fala para sustentar a defesa da(o)s demais frente à sociedade e ao Estado. Sendo que suas agências são/estão permeadas e profundamente marcadas por sentidos de solidariedade, cooperação e compartilhamento: ela é um coletivo (Sousa 2022b:311-312).

No artigo "Marias Quilombolas Marajoaras, Malungas Iyalodês de Salvaterra-Pará", Maria Páscoa De Sousa[18] em uma escrevivência com Maria da Conceição, Maria José Alcântara e Noemi Maria (Sarmento *et al.,* 2025: 2), enfatiza que, as malungas iyalodês são "vozes-potências criadoras e recriadoras de mundos". Sarmento *et al.* (2025), destaca que, os agenciamentos que as malungas iyalodês constroem ocorrem tanto em ambientes institucionais, quanto em termos de práticas cotidianas de manutenção de saberes que promovem a criação e recriação de mundos/mundificação.

Maria Páscoa de Sousa, é quilombola e doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e apresenta em sua tese "Resistências malungas: agências sociopolíticas das mulheres quilombolas de Salvaterra, Arquipélago do Marajó, Pará" reflexões de 22 malungas a partir de uma autoetnografia.

Nessa perspectiva, a proposição de cosmopolítica de Stengers (2018) ressalta que, fazer ciência é, ao mesmo tempo, construir mundos. Ao escreviver com as Malungas, Sousa (2022a; 2022b) não apenas produz conhecimento acadêmico, mas cria mundos dentro de uma academia historicamente excludente. Nos quilombos de Salvaterra, as mulheres recriam continuamente mundos a partir de cosmovisões que se situam para além das categorias e limitações da ciência moderna, demonstrando que a produção de conhecimento, cuidado e reexistência está profundamente entrelaçada com a vida cotidiana e com as formas plurais de existência desses territórios.

A benzedeira/curandeira dona Maria da Conceição, pioneira quilombola, fundou e presidiu a associação de remanescentes de quilombos (ARQ) de Barro Alto, posteriormente eleita, em 2012, a primeira vereadora quilombola de Salvaterra (PA), onde ainda hoje atua no movimento quilombola. Além da sua participação imprescindível para a articulação política na comunidade, ela ainda cuida de mundos humanos e não-humanos, por meio de seu quintal, onde mantém uma vasta diversidade de plantas medicinais e auxilia a todos os que lhe procuram buscando cura física e espiritual.

> Minha primeira benzeção foi quando chegou uma criança desenganada dos médicos, de Soure [PA], era uma família que morava na fazenda, e tinha uma criança de aproximadamente 6 meses que adoeceu de diarreia, e os patrões

[18]No artigo, a autora utiliza o sobrenome "Sarmento", por isso optei por mantê-lo conforme aparece na publicação. Ressalto, entretanto, que se trata da mesma pessoa que venho citando ao longo deste texto como Sousa.

> levaram a criança para Soure/PA, para consultar, e não conseguiram. Foram em todos os médicos, até que o médico desenganou, dizendo que não tinha mais o que fazer, e que se quisessem levar para Belém/PA, ele não aconselhava, porque a criança não ia alcançar, porque estava muito fraca, ai tinha meu irmão, que era compadre da mãe da criança e morava no sítio, ela pediu para o marido dela trazer a criança para casa do meu irmão, porque não dava para voltar para a fazenda [...]. Quando foi a tarde, a mãe da criança chegou,com a minha cunhada, trazendo a criança e dizendo que ela estava passando mal, ela nem chorava, não se alimentava mais, ai eu peguei, coloquei nos meus braços e comecei a orar, ensinei um chá para diarreia, tudo o que colocava na boca parece que era um canal, voltava tudo. Aí eu fiz a minha prece, e eles foram embora, e eu disse que se ele não morresse até de manhã era para trazer ele para cá, quando foi de manhã, umas 6h, ouvi conversa da minha cunhada, e aí eu disse para o meu marido que a criança não havia morrido, eles vêm ai, ai quando a criança chegou, já tinha pegado peito, mamado, já tinha se alimentado com o chá que ensinei. Continuei a rezar, depois de 3 dias ele já estava bem melhor, aí eles foram embora para fazenda, e a mãe do menino pediu para que ele me chamasse de mãe, e ele já está adulto e até hoje me chama de mãe. As pessoas foram sabendo, e toda semana, quase todo dia tem criança aqui, pessoas. (Entrevista concedida por Dona Conceição em julho de 2021).

Dona Conceição é uma das principais lideranças do quilombo de Barro Alto, mas para além da ideia moderna que se estabelece de uma política que é feita apenas na esfera institucional, Conceição também desenvolve ações relacionadas à cura por meio de ervas e benzimentos dentro de sua comunidade. Ela conta que:

> [a] força das plantas está na natureza, de acordo com a fertilidade da terra, as plantas desenvolvem, mesmo que sermos nós, se não estivermos com nosso organismo preparado qualquer doença fica conosco, assim a terra, a terra tem que ser preparada organizada, cuidada, e principalmente amada, porque tudo é com amor, se você tem uma planta e não tem amor à ela, você vai deixar de molhar, vai deixar de mudar para uma terra fértil, para ela continuar sempre bonita. A mesma coisa é a gente, se não tivermos cuidado conosco mesmo, nós vamos adoecer. (Entrevista concedida por Dona Conceição em julho de 2021).

Nesse sentido, a cosmopolítica das malungas iyalodês se estabelece no cotidiano do cuidado com o outro, mas também nas lutas dentro dos movimentos quilombolas. Sarmento *et al* (2025) ao definir as agências de Dona Conceição, destaca:

> As lembranças que guardo de Maria da Conceição Sarmento dos Santos não são como tia, mas como professora do Casulo, por volta de 1983. Relembro, vagamente, a forma como alfabetizava-nos na sala da casa de vovó, onde funcionava o Casulo, de manhã, e aos jovens, adultos e idosos na E. E. de 1º Grau de Barro Alto, à noite. Professora, ela entrou em minha vida, e é como permanece até hoje: as primeiras letras chegaram-me por sua voz e com ela sigo aprendendo lições sobre ser quilombola. Herdeira dos fundadores do TQ Barro Alto e professora por 32 anos no ensino de 1º Grau,13 atividade que realizava, concomitantemente, aos trabalhos de pesca e agricultura com seus familiares. Tia Conci aposentou-se, mas não parou de trabalhar, atuando como Agente Comunitária de Saúde, ação permeada por ciências de benzedeira/rezadeira, profissão desempenhada até 2012, quando se elegeu vereadora (após concorrer pela terceira vez), tornando-se a 7ª mulher e a 1ª primeira quilombola a ocupar essa função pública em Salvaterra. (Sarmento et al., 2025:11-12)

As malungas Iyalodês são mulheres quilombolas marajoaras que reexistem e resistem se utilizando de seus agenciamentos, ocupando cargos públicos, acessando o ensino superior, construindo hortas coletivas, tecendo economias solidárias por meio dos artesanatos de biojóias, articulando movimentos regionais, nacionais etc. São elas quem constroem o aquilombamento em suas comunidades. Sousa (2022a) enfatiza que:

> [n]ossas resistências ocultas e infrapolíticas implicam na reocupação das terras expropriadas por fazendeiros e pelo Estado, em busca de alimentos (frutos, peixes, caças) e outros itens necessários à vida. Ademais, os denunciamos se cometem infrações ambientais e atrapalhamos seus planos para o território. E, destas e de outras formas aquilombamos em busca da sonhada liberdade nos territórios titulados [...] nós mulheres quilombolas movemo-nos na Amazônia, e nesse mover transgressor, mudamos as ordens há muito estabelecidas e naturalizadas (Sousa, 2022a: 24).

A agricultura familiar desempenha um papel fundamental na vivência e na produção de conhecimento das "malungas iyalodês". Roseli, uma quilombola do

quilombo de Vila União, integra a AMARQVUC (Associação de Mães e Agricultores Remanescentes de Quilombos de Vila União/Campinas), na qual essas mulheres foram responsáveis por iniciar um projeto de horta comunitária.

> Nosso trabalho de horta comunitária surgiu da ideia de que a gente deveria fazer algo em relação a renda, nós trabalhamos na área da agricultura, e a ideia é que a gente construísse um canteiro dentro da associação para a agricultura familiar, a gente trabalha nos projetos na comunidade e na associação como agricultoras familiares. Foram cadastradas 20 famílias, trabalhamos com o plantio do cheiro verde. A ideia é uma forma de trazer renda para as famílias que fazem parte da associação, e tem ajudado muito, é uma renda que soma com as outras que temos. Os associados da associação, a gente tem um grupo de pessoas que são sócias, e todos os benefícios vêm para todos os que fazem parte. E são mulheres agricultoras, mães de família, que trabalham nesses canteiros. Além desse canteiro, escrevemos um novo projeto, que tem um grupo de mulheres, onde fizemos canteiros individuais nas residências, para somar mais ainda na renda familiar das mulheres, e elas também fazem parte da associação[...]A gente sempre procura zelar, cuidar da nossa terra, porque é um bem maior que a gente tem, então nossa sobrevivência 90% é da terra, agricultura de mandioca, maxixe, milho, macaxeira, e agora a gente trabalha com a horta, para somar com a nossa renda familiar. A gente tem sempre esse cuidado, de preservar as nossas terras, de conservar. A questão da nossa cultura e defender o nosso território, nós trabalhamos muito na defesa do nosso território, da nossa área, está sempre preservando, cuidando, para que ninguém venha tomar posse dela. (Entrevista concedida por Roseli em julho de 2021)

Roseli evidencia que a agricultura familiar no Quilombo de Vila União se constitui como um instrumento de memória ancestral e resistência territorial. Ao relatar a criação da horta comunitária, ela mostra que o trabalho coletivo na agricultura não se limita à geração de renda, mas também reforça laços comunitários, organiza saberes tradicionais e sustenta práticas que afirmam a relação ética com a terra.

Nesse cenário, a horta, enquanto espaço coletivo, funciona como um agenciamento no qual os corpos, memórias e práticas das mulheres quilombolas se entrelaçam, produzindo conhecimento situados e formas de cuidado que articulam dimensões econômicas, culturais e espirituais.

Outrossim, a fala demonstra que a agricultura familiar é também uma forma de reexistência às monoculturas da mente e da terra, pois se organiza em torno da diversidade de cultivos, da preservação dos saberes tradicionais e da manutenção do território frente às pressões externas. A prática da horta comunitária, e dos canteiros individuais, revela como as malungas iyalodês mobilizam suas memórias, experiências e corpos-mapas/memórias para criar estratégias concretas de sustento, proteção do território e fortalecimento da soberania alimentar.

A economia das malungas iyalodês visa o bem viver da comunidade em coexistência com a natureza. É nesse sentido que o grupo Sementes do Quilombo articula território, memória e autonomia econômica, sendo simultaneamente uma estratégia de empoderamento feminino e de preservação cultural. As biojoias são insumos da natureza que foram transformados em pura arte, já as roupas de tecidos africanos rememoram a ancestralidade. O grupo representa uma verdadeira luta contra o patriarcado colonial capitalista. Noemi conta que:

> [a] maioria dos quilombos de Salvaterra são liderados por mulheres, e isso me orgulha muito, porque mostra o empoderamento das mulheres. Quando a gente era criança, não existia nem o voto para mulher. E hoje, a mulher se encontra em um patamar que é mérito nosso mesmo, pelas nossas lutas, conquistas, por nós impormos para buscar nossos espaços. Então, eu quero falar do grupo de mulheres Sementes do Quilombo, aqui de Mangueiras, que esse grupo surgiu. Sementes é o nome, porque sementes bem cuidadas germinam, crescem e dão frutos, a ideia é essa. Então, nós temos dez mulheres, mas está aberto para quem quiser entrar, porque não é um grupo fechado, que possa ser só as dez. Quantas quiserem vão entrar, se sentirem atraídas por isso, porque a ideia é que haja um complemento de renda para as mulheres. A nossa política é 30% desse lucro dividido para as mulheres do grupo e o restante fica para comprar novamente material para produzir. Embora pareça tão pouco, mas para quem tem nada, o pouco é muito. Então, a mulher, com esse pouco que ela consegue para juntar na sua renda, isso dá também um gás para que essa mulher não seja maltratada pelo seu marido, porque existem casos de mulheres que não têm um complemento de renda, e às vezes ela está sendo maltratada pelo seu marido, e às vezes se submete a ficar, porque não tem um meio de sobreviver. Existiu muito aquele ditado que ainda hoje tem mulheres que falam: “ruim com ele, pior sem ele”. E o grupo veio para isso, para que não haja essa necessidade de a mulher dizer que precisa de um homem com medo de passar fome, de não ter o que dar para os

> seus filhos. Quem quer trabalhar nesse grupo, o grupo está aberto para que a gente possa ter esse complemento de renda para essas pessoas, para que, porventura, houver alguém nesse contexto, que a gente está ali para apoiar, para ajudar de alguma maneira, para dar um apoio psicológico, para que a gente possa fazer com que essa mulher veja que sozinha também podemos estar felizes, porque acredito que melhor com pouco, mas felizes, do que com alguém que a gente não esteja se sentindo feliz. O sentido do grupo também é principalmente esse. Mas para que a gente possa também, alguém vir na nossa comunidade e ter uma coisa para olhar, um turista, saber que existe um lugar que existe não só as camisas, mas que também temos a proposta de brincos, turbantes. [...] Então, é isso que é o nosso grupo Sementes do Quilombo. (Entrevista concedida por Noemi em julho de 2021)

Noemi demonstra, em sua fala, que o grupo de mulheres Sementes do Quilombo constitui um importante espaço de agenciamento, por meio do qual as mulheres encontram caminhos para enfrentar e se libertar das violências produzidas pelo sistema patriarcal-capitalista. Esse sistema, como ela aponta, frequentemente condiciona mulheres a permanecerem em relações marcadas pela violência doméstica, sobretudo quando não possuem autonomia econômica. Noemi enfatiza que "existem casos de mulheres que não têm um complemento de renda, e às vezes ela está sendo maltratada pelo seu marido, e às vezes se submete a ficar, porque não tem um meio de sobreviver".

O trabalho com as biojoias, produzidas a partir de insumos oferecidos pela natureza, emerge como uma estratégia de proteção e fortalecimento desses corpos-mapas/memórias historicamente violentadas. A relação que se estabelece entre as mulheres e a terra cria uma aliança que sustenta processos de autonomia e resistência. Dessa maneira, o artesanato deixa de ser apenas uma prática produtiva e passa a constituir uma política de vida, na qual a arte de criar com elementos da natureza se afirma como um caminho de libertação frente às opressões do patriarcado-capitalista.

As malungas iyalodês criam e recriam mundos por meio de seus agenciamentos. Nesse sentido, a partir da práxis cotidiana sustentada por corpos que são também mapas e memórias, a ancestralidade permanece viva e continuamente atualizada. Ao evocarem cosmovisões ancestrais em seus agenciamentos, essas mulheres reexistem frente às monoculturas da terra e da mente instauradas pelas violências coloniais. Assim, por meio de estratégias diversas, as malungas iyalodês constroem uma cosmopolítica nos territórios quilombolas de Salvaterra.

## Considerações finais

Ao longo deste artigo, busquei evidenciar como os agenciamentos das malungas iyalodês, nos quilombos de Salvaterra, expressam uma cosmopolítica sustentada por corpos-mapas/memórias e constituem formas concretas de reexistência. Partindo da interlocução entre o conceito de corpo-mapa/memória, elaborado por Beatriz Nascimento, a retomada do termo "malungas iyalodês" por Maria Pascoa de Sousa e a noção de cosmopolítica proposta por Isabelle Stengers, argumentei que as práticas dessas mulheres não podem ser compreendidas apenas a partir das categorias tradicionais da política moderna. Trata-se, antes, de uma política que emerge do cotidiano, da memória ancestral e das alianças estabelecidas entre humanos, não humanos e mais-que-humanos.

A análise dos agenciamentos das malungas iyalodês evidencia que suas formas de reexistência são produzidas a partir de relações que ultrapassam a dimensão exclusivamente humana. As práticas de cura, uso ritual e medicinal das plantas, agricultura familiar e manejo da terra articulam mulheres, plantas, animais, águas e espíritos em redes de cuidado e reciprocidade. Essas relações desafiam a separação moderna entre natureza e cultura e revelam outras formas de compreender e habitar o território, nas quais a vida é sustentada por alianças e coexistência entre diferentes seres.

As experiências de mulheres como Noeni, Dona Antônia e Dona Conceição permitem evidenciar como esses agenciamentos se inscrevem em corpos que são, simultaneamente, mapas e memórias. Seus saberes de cura, benzimento, parto e uso das plantas constituem práticas atravessadas por memórias ancestrais, espiritualidade e outros modos de relação com o território. Nesse contexto, o corpo constitui-se como lugar de inscrição, transmissão e atualização de saberes, encruzilhando experiências individuais a uma memória coletiva e ancestral.

As práticas como as hortas comunitárias, a agricultura familiar e a produção de biojoias apresentadas nas agências de Noemi e Roseli articulam cuidado, autonomia econômica, soberania alimentar e defesa territorial, demonstrando que a reexistência se produz em diferentes dimensões da vida cotidiana. Outrossim, os escritos da malunga Maria Pascoa Sousa em coprodução com as mulheres quilombolas de Salvaterra explicita o fazer científico como uma dimensão dessa cosmopolítica, uma vez que

produzir conhecimento a partir de um corpo-território localizado implica não apenas interpretar o mundo, mas também participar da construção de outros mundos possíveis.

Nessa perspectiva, os agenciamentos das malungas iyalodês entrelaçam, de forma indissociável, corpo, memória, território, espiritualidade e política. A política produzida por elas não se restringe à ocupação de espaços institucionais ou à participação nos movimentos quilombolas, mas também se manifesta nas práticas ordinárias de cuidado, produção, cura, transmissão de conhecimentos e proteção da terra. Ao criar e recriar formas de vida a partir de alianças entre humanos, não humanos e mais-que-humanos, essas mulheres constroem uma cosmopolítica que reexiste diante das violências coloniais, patriarcais e capitalistas.

Destarte, a análise desenvolvida neste trabalho permite demonstrar que a cosmopolítica das malungas iyalodês se sustenta no corpo-mapa/memória e se realiza por meio de práticas cotidianas que fortalecem a autonomia, a continuidade dos saberes ancestrais e a defesa dos territórios quilombolas de Salvaterra. Ao trazer para o centro da análise as vozes e experiências dessas mulheres, reafirma-se a importância de reconhecer que, nos quilombos da Amazônia Marajoara, são as mulheres que, de maneira central, seguem produzindo e sustentando processos de reexistência, garantindo a continuidade dos territórios como espaços de vida e liberdade.

**Referências**

CAMPOS, T. B. de. *A morosidade do processo de titulação como ameaça às comunidades quilombolas do Marajó: a análise da ação de antagonistas no município de Salvaterra.* 2023. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2023.

FERRETTI, M. *Encantados e encantarias no folclore brasileiro*. In: NÚCLEO DE PESQUISA RELIGIÃO E CULTURA POPULAR. VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

HARAWAY, D. J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

KOCH, E. R. da S. *Reexistência quilombola e disputas ontológicas diante das políticas de "desenvolvimento": a luta do quilombo Anastacia (Viamão/RS)*. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022.

LATOUR, B. *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature*. Being the Gifford Lectures on Natural Religion, Edinburgh, 18–28 Feb. 2013. Version 10-3-13. Disponível em: [link]. Acesso em: 17 set. 2025.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MEIRELLES FILHO, J. C. de S. *Arroz no Marajó: a impunidade do agronegócio*. Prêmio Nacional de Desenvolvimento Regional, v. 7, n. 2, p. 90, 2014.

NASCIMENTO, B. *Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso*. Estudos Afro-Asiáticos, n. 6-7, Rio de Janeiro, p. 259, 1982.

NASCIMENTO, B. *O movimento de Antônio Conselheiro e o abolicionismo.* Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, n. 25, p. 261-267, 1997.

NASCIMENTO, B.; GERBER, R. ORI. Rio de Janeiro, 1989. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbrgakx63IUUD8qOgIM2wKVId4n/view.

NASCIMENTO, B. O *conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. Afrodiáspora, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

OLIVEIRA, A. V. da S. *Exclusão do sujeito negro e a negação de raça na produção acadêmica em Relações Internacionais no Brasil*. Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD, [S. l.], v. 8, n. 15, p. 366–396, 2019.

OLIVEIRA, J. C. L. de. *A cosmopolítica da comunidade quilombola do Indaiá (MG)*. 2025. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2025.

PACHECO, A. *Cosmologias afroindígenas na Amazônia Marajoara*. Projeto História, São Paulo, n. 44, p. 197-226, 2012.

PACHECO, A. *En el corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidade no Regime das Águas Marajoaras*. 2009. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

PIÑERO, A. H. *La apuesta política de Vandana Shiva: los saberes de las mujeres y la sostenibilidad de la vida*. Dilemata, n. 10, p. 329-355, 2012.

PORTO-GONÇALVES, C. W. *Da geografia da dominação à geografia das lutas*. In: SANTOS, B. de S. (Org.). Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. São Paulo: Cortez, 2009. p. 261–291.

RATTS, A. *Eu sou Atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RUFINO, L. *Epistemologia na Encruzilhada: Política do conhecimento por Exu*. Abatirá - Revista de Ciências Humanas e Linguagens, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 19–30, 2021.

SARMENTO, M. P.; SANTOS, M. da C. S. dos; CARNEIRO, M. J. A.; BARBOSA, N. M. *Marias quilombolas marajoaras, malungas iyalodês de Salvaterra – Pará*. Mana: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, 2025. Dossiê: Trançados de quilombos: por uma antropologia das intelectualidades quilombolas.

SHIVA, V. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

SLENES, R. W. *"Malungu, ngoma vem!" África coberta e descoberta no Brasil*. Revista USP, n. 12, p. 48-67, 1992.

SOUSA, M. P. S. de. *Resistências malungas: agências sociopolíticas de mulheres quilombolas em Salvaterra, Arquipélago do Marajó – Pará*. 2022b. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2022.

SOUSA, M. P. S. *Re-existências malungas: agência sociopolítica de mulheres quilombolas no Marajó*. Terceira Margem Amazônia, v. 7, n. 18, p. 15-29, 2022a.

STENGERS, I. *A proposição cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STENGERS, I. *Penser les sciences par leur milieu*. Rue Descartes, v. 41, n. 3, p. 41-51, 2003.

SZTUTMAN, R. *Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 338-360, 2018.

TIRMIZEY, K. *Reportaje a Vandana Shiva*. 2006. Disponível em: La democracia de la Tierra. Reportaje a Vandana Shiva - EcoPortal.net. Acesso em: 13 nov. 2025.

TSING, A. L. *Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheira*s. Ilha, v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.

TSING, A. *O Antropoceno mais que humano*. Manuscrito da conferência de encerramento da VII REACT – Reunião de Antropologia das Ciências e da Tecnologia. Tradução e revisão técnica por Leticia Cesarino e Thiago Cardoso, 2020.

VIEIRA, S. *Entre risos e perigos: artes da resistência e ecologia quilombola no Alto Sertão da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2023.

WERNECK, J. *Nossos passos vêm de longe! Movimento de Mulheres Negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo*. In: Mulheres Negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Brasília - DF: Criola, 2009.

# Trajetórias de mulheres artistas gordas: corpo, memória e práticas de resistência no campo da arte

*Trajectories of fat women artists: body, memory, and practices of resistance in the art field*

**Ruth Tainá Aparecida Piveta**
Universidade Estadual de Londrina, Brasil
Londrina, PR
ruthpiveta@yahoo.com.br
https://orcid.org/0000-0001-5340-5720

**Leonardo Lemos de Souza**
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil
São Paulo, SP
leonardo.lemos@unesp.br
https://orcid.org/0000-0002-3331-1847

*Recebido em: 29 de março de 2026*
*Aceito em: 31 de agosto de 2026*

**Resumo:**

Este artigo analisa as trajetórias das artistas visuais Fernanda Magalhães e Camila Fontenele a partir da articulação entre corpo, arte e memória no campo artístico contemporâneo. Ancorado em pesquisa qualitativa de perspectiva cartográfica, o estudo acompanha narrativas, obras e processos de criação, compreendendo a trajetória como processo situado e não linear de produção de si. Considerando a gordura como marcador social que organiza regimes de visibilidade, reconhecimento e exclusão, argumenta-se que suas produções operam como práticas ético-estético-políticas que tensionam o cânone artístico e deslocam modos hegemônicos de perceber o corpo feminino. Ao reinscreverem seus corpos como lugar de enunciação e criação, as artistas transformam experiências marcadas por normatização e silenciamento em matéria pública e compartilhável, produzindo espaços de memória dissidentes. Nesse processo, a arte emerge como campo de elaboração de si e de disputa simbólica, ampliando os limites do que pode ser vivido, reconhecido e compartilhado.

**Palavras-chave:** Trajetória. Memória. Corpo Gordo. Arte Contemporânea. Subjetivação.

**Abstract:**

This article analyzes the trajectories of visual artists Fernanda Magalhães and Camila Fontenele through the articulation of body, art, and memory within the contemporary artistic field. Grounded in qualitative research with a cartographic approach, the study follows narratives, artworks, and creative processes, understanding trajectory as a situated and non-linear process of self-production. Considering fatness as a social marker that structures regimes of visibility, recognition, and exclusion, it argues that their artistic practices operate as ethical-aesthetic-political interventions that challenge the artistic canon and displace hegemonic ways of perceiving the female body. By reinscribing their bodies as sites of enunciation and creation, the artists transform experiences marked by normativity and silencing into public and shareable matter, producing dissident spaces of memory. In this process, art emerges as a field of subjectivity and symbolic dispute, expanding the limits of what can be lived, recognized, and shared.

**Keywords**: Trajectory. Memory. Fatness. Contemporary Art. Subjectivity.

## Introdução

As trajetórias de mulheres artistas gordas brasileiras constituem um campo fecundo para pensar os modos pelos quais experiências corporais, atravessadas por normatividades de gênero, estética e saúde, se transmutam em criação artística e em cultivo de espaços de memória. Suas produções podem ser compreendidas como formas de memória encarnada, nas quais experiências corporais atravessadas por normatividades são reinscritas como matéria coletiva e compartilhável. Este artigo analisa experiências e narrativas de vida de duas artistas visuais brasileiras — Fernanda Magalhães e Camila Fontenele —, tomando suas trajetórias não como histórias lineares, mas como processos de constituição de si que se produzem no entrelaçamento entre corpo, arte e política. Nesse sentido, suas produções artísticas são compreendidas como dispositivos de elaboração, reinscrição e publicização de memórias corporais atravessadas pela gordura, pelo gênero e pelas normatividades estéticas do capitalismo contemporâneo.

Fernanda Magalhães é artista visual brasileira cuja produção se desenvolve desde a década de 1990, transitando entre fotografia, performance e intervenção urbana. Seu trabalho investiga, por meio de múltiplas linguagens do campo da arte, regimes de visibilidade do corpo gordo feminino, explorando sua presença em diferentes espaços sociais e artísticos. Ao longo de sua trajetória, suas obras têm sido apresentadas em exposições nacionais e internacionais e frequentemente articulam arte, crítica cultural e problematização dos padrões estéticos normativos.

Camila Fontenele integra uma geração mais recente de artistas, investigando as relações entre corpo, paisagem, descanso e temporalidade. Sua produção transita entre fotografia, desenho, escrita e vídeo-performance, explorando imagens de corpos gordos em repouso ou em processos de fusão com elementos da paisagem. Em seus trabalhos, a artista tensiona as lógicas contemporâneas de produtividade e os regimes normativos que incidem sobre os corpos.

Neste artigo, são apresentadas discussões e dados derivados de uma pesquisa orientada pela perspectiva cartográfica, voltada ao acompanhamento de trajetórias e

produções artísticas de mulheres artistas visuais, cujos procedimentos metodológicos são apresentados na seção seguinte.

A pesquisa buscou compreender como experiências corporais atravessadas por diferentes regimes de normatização e visibilidade são reelaboradas no campo da arte e constituem práticas de criação que tensionam os modos hegemônicos de produção de visibilidade das corporalidades gordas. Para isso, foram realizadas conversas com as artistas, bem como o acompanhamento de suas obras e processos de criação, tomando vida e produção artística como dimensões que se constituem mutuamente. Mais do que reconstruir trajetórias individuais, interessa mapear os processos pelos quais essas experiências são convertidas em gesto estético e intervenção no campo cultural.

Entendemos trajetória como um processo situado e em contínua produção, atravessado por forças históricas, sociais e institucionais que modulam as possibilidades de existência. Nesse sentido, acompanhar o percurso dessas artistas implicou cartografar modos pelos quais um corpo marcado pela gordura é interpelado por dispositivos normativos que o classificam, regulam e moralizam, ao mesmo tempo em que produz linhas de deslocamento, resistência e criação. A trajetória, aqui, não se reduz à sucessão de eventos biográficos, mas configura um campo de forças no qual se engendram disputas simbólicas e materiais e se produzem modos de subjetivação.

Partimos da premissa de que esses processos não podem ser dissociados das experiências corporais que os constituem. A gordura, nesse contexto, não é tomada como mera característica física, mas como marcador social e político que organiza regimes de visibilidade, discursos moralizantes sobre os corpos e processos de subjetivação (Piveta, 2025). Interessa, portanto, compreender como memórias de infância, adolescência e formação artística, atravessadas por experiências de exclusão, hiper visibilização, vigilância e solidão, são reelaboradas no campo da arte e convertidas em gesto estético-político, operando como práticas de produção de si.

A contemporaneidade ocidental, fortemente marcada por racionalidades biomédicas, capitalísticas e colonialistas, institui um modelo corporal normativo que associa magreza à virtude, saúde e desejabilidade, relegando corpos gordos à esfera da abjeção, da inadequação e da falha moral. Como aponta Laura Contrera (2016), a

adjetivação “gordo” carrega uma cadeia de significações depreciativas que ultrapassa a dimensão do peso corporal, produzindo efeitos materiais e simbólicos na vida dos sujeitos. Sob esse regime, determinados corpos são permanentemente convocados a corrigir-se, reduzir-se ou desaparecer. Neste contexto, o corpo feminino é alvo privilegiado de tecnologias de poder que articulam saberes biomédicos, imperativos neoliberais de produtividade e heranças coloniais que hierarquizam formas corporais. A gordura é convertida em signo de desvio, indisciplina e fracasso, produzindo regimes de vigilância e culpabilização que atravessam desde a infância os processos de socialização. As experiências narradas durante a pesquisa pelas artistas Fernanda Magalhães e Camila Fontenele evidenciam como tais dispositivos incidem sobre a formação de seus corpos e sobre seus modos de habitar o mundo, marcando suas trajetórias (Piveta, 2023).

No entanto, destaca-se que esses percursos não se esgotam na captura normativa. Ao contrário, é no interior dessas experiências que se forjam gestos de criação capazes de deslocar o regime dominante de visibilidade. A produção artística emerge, nesse contexto, como prática de reinscrição do corpo no espaço público e como possibilidade de invenção de outras sensibilidades.

Nesse cenário, se inscrevem as trajetórias das artistas aqui apresentadas, cujas produções tensionam as tecnologias do olhar que historicamente enquadram e disciplinam corpos de mulheres. Mais do que representar corpos gordos, suas obras instauram condições para que esses corpos apareçam sob outros signos. Descansando, girando, expandindo-se, produzem outras possibilidades de relação com o corpo e com o espaço. Ao trazer para o centro da cena artística corpos gordos em movimento, em repouso e em expansão, suas obras deslocam a narrativa dominante que associa a gordura à imobilidade, à ineficiência ou à patologia. A arte, neste contexto, opera como espaço de reinscrição pública da memória corporal e como campo de invenção de outras sensibilidades, podendo funcionar como prática de constituição de espaços de memória — não como repositório nostálgico do passado, mas como campo de atualização de experiências que, ao se tornarem visíveis, passam a compor uma memória coletiva dissonante e dissidente. Nesse movimento, o pessoal se politiza e a experiência singular se inscreve em uma rede mais ampla de corpos que resistem às normatividades, na medida em que

> estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas da condição precária (Butler, 2018, p. 17).

Interessa, portanto, mapear como memórias corporais marcadas por normatizações, violências simbólicas e exclusão não apenas atravessam essas trajetórias, mas também se tornam matéria de experimentação estética. Ao fazê-lo, as artistas produzem fissuras nos regimes hegemônicos de visibilidade, contribuindo para a construção de outras narrativas sobre o corpo gordo feminino. Trata-se, assim, de compreender como a produção artística pode operar como dispositivo ético-estético-político (Rolnik, 2000), reinscrevendo experiências individuais no campo coletivo e convertendo o pessoal em gesto público.

Ao articular memória, trajetória e criação artística, este trabalho busca contribuir tanto para o campo emergente dos Estudos gordos quanto para os debates feministas sobre arte e subjetivação, sustentando a compreensão da arte como prática de invenção de mundos possíveis e como estratégia de sobrevivência e transbordamento frente às lógicas normativas que regulam os corpos na contemporaneidade.

## Traçados metodológicos: campo, cartografia e produção das interlocuções

As discussões apresentadas neste artigo derivam de pesquisa de doutorado desenvolvida no campo da Psicologia Social, dedicada a investigar as relações entre corpo, gordura e processos de subjetivação no contexto da arte contemporânea brasileira. A pesquisa foi conduzida a partir de uma abordagem qualitativa orientada pela perspectiva cartográfica, conforme proposta por Deleuze e Guattari e desenvolvida no campo da pesquisa-intervenção no Brasil (Rolnik, 1989; Passos; Kastrup, 2013).

A cartografia parte do princípio de que o conhecimento não se produz pela representação de uma realidade previamente dada, mas pelo acompanhamento de processos em curso. Parte-se da noção do conhecimento como invenção, considerando

que pesquisa é sempre intervenção, e implica um jogo de ocupação – é preciso "aprender a habitar o campo com a atenção concentrada e aberta, desenvolvendo uma política cognitiva inventiva" (Passos; Kastrup, 2013, p.394). Diferentemente de metodologias que operam a partir de categorias analíticas previamente definidas, a cartografia busca seguir pistas, intensidades e deslocamentos que emergem no encontro entre pesquisadora, interlocutores e campo investigado. Nessa perspectiva, os dados não são compreendidos como informações previamente existentes a serem coletadas, mas como materiais produzidos ao longo do percurso investigativo, processo que Kastrup e Passos (2013) denominam "colheita de dados".

O trabalho de campo foi realizado entre 2019 e 2023 e constituiu-se a partir do acompanhamento das trajetórias e produções das artistas visuais brasileiras já apresentadas, cujas obras abordam diretamente as experiências corporais relacionadas à gordura, ao gênero e aos regimes de visibilidade que atravessam os corpos de mulheres na contemporaneidade. A escolha das interlocutoras foi orientada por três critérios principais: a centralidade do corpo gordo em suas produções, a inserção de seus trabalhos em circuitos expositivos e debates contemporâneos sobre corpo e arte, e a possibilidade de interlocução direta, permitindo acompanhar narrativas sobre seus percursos e processos de criação.

A produção dos materiais ocorreu por meio de conversas em profundidade com as artistas, realizadas ao longo da pesquisa. Essas conversas foram compreendidas não como coleta de dados, mas como situações de produção compartilhada de narrativas, nas quais memória, experiência e elaboração se atualizam no próprio encontro. Foram realizados dois encontros individuais com cada interlocutora, de forma remota, nos quais se abordaram, a partir da provocação de que narrassem seus percursos de constituição como artistas, memórias de infância e adolescência, experiências corporais relacionadas à gordura, trajetórias de formação e processos de criação. As conversas foram registradas em áudio e vídeo, com consentimento das participantes, e posteriormente transcritas, constituindo um dos principais materiais analíticos da pesquisa.

O caráter de conversa, assumido em contraposição à ideia de entrevista, possibilitou a constituição de encontros, ainda que mediados virtualmente, nos quais se

produziram conexões, trocas e câmbios afetivos, bem como construções coletivas diante das questões apresentadas pelas artistas. Esses encontros fazem emergir deslocamentos, questionamentos e desejos, ao mesmo tempo em que mobilizam e transformam quem pesquisa, configurando uma dinâmica que se aproxima de uma ética relacional (Haraway, 1995), na qual o conhecimento se produz no entre, na implicação e na co-presença, produzindo alianças, na medida em que a produção de conhecimento se inscreve em formas de coabitação e interdependência entre corpos, que se tornam visíveis e inteligíveis no próprio ato de se colocarem em relação.

Neste sentido relacional, destaca-se que as conversas não foram tomadas como simples relatos retrospectivos, mas como espaços performativos de atualização das experiências. Vida e obra comparecem em amálgama: a trajetória não antecede a arte como origem fixa, mas é continuamente reelaborada por meio dela. A criação artística opera como dispositivo ético-estético-político de produção de si, no qual experiências corporais são transformadas em linguagem e lançadas ao coletivo.

Além das conversas, o campo incluiu o acompanhamento de obras, registros visuais, textos curatoriais e materiais produzidos pelas próprias artistas, permitindo situar suas produções no interior do campo artístico contemporâneo. A análise considerou tanto séries específicas quanto recorrências temáticas e formais presentes em seus processos criativos, contemplando trabalhos produzidos em diferentes momentos de seus percursos, tomando as obras como parte integrante desses processos.

O processo analítico ocorreu de forma simultânea ao desenvolvimento do trabalho de campo, seguindo o princípio cartográfico de acompanhamento de processos. Em vez de categorias previamente definidas, foram identificadas linhas delineadas como operadores analíticos da pesquisa,  que emergiram no encontro entre narrativas, análise das obras e interlocução com o referencial teórico mobilizado na pesquisa. Essas linhas correspondem a movimentos recorrentes que atravessam os percursos acompanhados e permitem compreender as relações entre experiências corporais, práticas artísticas e processos de subjetivação.

Entre essas linhas, duas se destacam: (1) a normatização dos corpos e seus efeitos — narrativas de um corpo que endurece para sobreviver; (2) os processos de

criação artística como processos de produção de si — mulheres gordas fazendo arte. Essas dimensões não se apresentam de maneira separada, mas articuladas, sobrepostas e mutuamente implicadas. Acompanhá-las implica compreender que trajetória, aqui, não é sucessão linear de acontecimentos, mas campo de forças no qual se inscrevem marcas, resistências e deslocamentos, perceptíveis no próprio processo de pesquisa e nas narrativas produzidas no encontro com as artistas.

A análise buscou compreender como experiências corporais atravessadas por regimes normativos são reelaboradas no campo da arte e transformadas em práticas ético-estético-políticas. Nesse sentido, vida, narrativa e produção artística não são tratadas como esferas separadas, mas como dimensões que se constituem mutuamente no processo de elaboração das experiências e na invenção de modos de existir e aparecer no mundo.

## Linhas de normatização e seus efeitos: endurecimento, resistência e sobrevivência

> "Nossos corpos são impossíveis para esse mundo" (Camila, conversa realizada durante a pesquisa).

A normatização dos corpos opera como tecnologia central nas sociedades contemporâneas. Conforme Foucault (1975-1976), os dispositivos disciplinares e biopolíticos incidem sobre os corpos produzindo sujeitos regulados, úteis e produtivos. No caso dos corpos gordos, tais dispositivos articulam saberes biomédicos, discursos moralizantes e imperativos neoliberais de desempenho, produzindo um regime bioascético de gestão da vida (Sibilia, 2004).

Laura Contrera (2016) aponta que a adjetivação "gordo" ultrapassa a dimensão física e mobiliza uma cadeia semântica depreciativa — preguiçoso, indisciplinado, indesejável, pouco saudável — convertendo o corpo em signo moral. Como também discute Cuello (2016), trata-se de um corpo simultaneamente hipervisível e invisibilizado: visível como excesso, invisível como sujeito inteligível. Portanto, o olhar para o corpo gordo demanda um exercício complexo, do desenrolar de um emaranhado de relações, atravessamentos, condições histórico políticas, lógicas moralizantes, a

supremacia de certo discurso da medicina e da saúde, que nos ofertam uma paisagem complexa, com diversas nuances, tonalidades, visibilidades e invisibilidades eloquentes (Piveta, 2023).

Essa paisagem complexa de discursos e normatividades encontra nos corpos de mulheres um campo privilegiado de incidência, onde tais atravessamentos se materializam de forma intensificada. Os corpos de mulheres, historicamente, são submetidos intensamente a escrutínios e pressões sociais, que vão recair, também, sobre a aparência e os comportamentos, fatores estes que se materializam nas prescrições ou necessidades de correção e embelezamento dos corpos femininos, os quais são a todo momento localizados como imperfeitos, inferiores e à disposição do olhar e prazer do outro (Lima, 2020). O corpo gordo feminino, nesse contexto, torna-se alvo privilegiado de vigilância, correção e culpabilização, tendo em vista que há uma pressão intensa que se estabelece em relação aos corpos de mulheres no contexto social contemporâneo, que Forth nos permite afirmar que "no mundo moderno "a gordura é uma questão feminista" (Forth; Aires, 2021).

As trajetórias de Fernanda Magalhães e Camila Fontenele permitem acompanhar a inscrição precoce desses dispositivos. Partindo da noção de que vida e obra se configuram em amálgama, observa-se que a experiência de um corpo marcado pela gordura comparece desde a infância, produzindo marcas, memórias e modos de relação com o corpo no presente, com a criação artística e com a própria existência. As narrativas de Fernanda explicitam a internalização da norma como prática cotidiana de sobrevivência. Nos conta a artista:

> É claro que existia a coisa do preconceito. Já desde pequenininha, que eu sentia. Então não sei bem, se por uma característica de temperamento, eu nunca me detive muito nessas coisas. Mas tinha, as crianças da rua, na aula que eu fazia, de catecismo, todo dia quando eu saía do catecismo os meninos corriam atrás de mim na rua: "gorda, baleia, saco de areia" (cantando), isso rolava. Eu ficava até brava, eu não gostava exatamente, mas eu brincava com eles, nessa corrida ali pela rua. E era uma coisa que eu não achava muito agradável, tinha o meu lado que sentia, mas também eu dava risada daquilo, um pouco, a gente ria no final, fazia, ia brincar depois de bola queimada, enfim, não era uma coisa que fosse um absurdo. Talvez eu relevasse para sobreviver.

A estratégia de “relevar para sobreviver” explicita o que Rosi Braidotti (2013) identifica como processos de adaptação de sujeitos posicionados como “outros” frente ao modelo universal — masculino, branco, magro, europeu. Trata-se de uma pedagogia da resistência silenciosa, que sustenta a possibilidade de existir em um mundo que continuamente marca certos corpos como inadequados.

A solidão emerge, nesse contexto, como efeito dos processos de normatização que organizam a vida social. Ao definir parâmetros do normal, tais processos intensificam lógicas de exclusão e produzem a abjeção de determinados modos de existência. Nas narrativas, a solidão comparece como elemento relevante desses percursos. Fernanda relata:

> [...] eu tinha uma coisa de que eu era uma criança um pouco solitária, né. Então na escola as crianças às vezes não queriam brincar comigo, eu muitas coisas eu não entendia, hoje eu vejo que tem muito a ver com isso, por eu ser aquele corpo fora do padrão, que as crianças… mesmo depois quando eu fui pro ginásio, também tinha uma coisa de uma discriminação, assim. Mas isso não deixou de… não me impediu de viver, como eu via, por exemplo, nas minhas primas, que nunca queriam sair de casa, não tinham amigos, que não saíam, que não namorava. Eu saía, paquerava, tinha amigos… agora, quando entra no campo da sexualidade... Tinha uma coisa ali, que eu não conseguia nunca namorar ninguém, exatamente. Os menininhos na época que eu comecei a sair, ainda bem novinha, os menininhos não me tiravam pra dançar. Então, essa coisa que você vai ficando num limbo.

Essas narrativas configuram memórias corporais que não apenas registram experiências passadas, mas continuam a operar na produção dos modos de existir no presente. O “limbo” mencionado por Fernanda nomeia o estatuto liminar do corpo gordo feminino: não plenamente excluído, mas permanentemente deslocado. Esse lugar de fronteira indica uma forma específica de inclusão precária, na qual o corpo permanece visível, porém não reconhecido como plenamente desejável ou legítimo. Como argumenta Judith Butler (2019), a constituição do sujeito passa por processos de interpelação que definem quais corpos se tornam inteligíveis e desejáveis. O corpo gordo feminino é frequentemente situado na zona da abjeção — nem totalmente excluído, nem plenamente reconhecido. Nesse sentido, a abjeção não implica uma exclusão absoluta, mas a produção de zonas de inabitabilidade social, nas quais

determinados corpos são mantidos como exteriores constitutivos da norma. Eles existem, mas sua existência é precária. Os corpos abjetos, assim, não apenas ocupam a margem, mas operam como condição de possibilidade para a constituição do sujeito normativo.

> O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas 'não-vivíveis' e 'inabitáveis' da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do 'inabitável' é necessário para circunscrever o domínio do sujeito. Essa zona de inabitabilidade vai constituir o limite que circunscreve o domínio do sujeito; ela constituirá esse lugar de pavorosa identificação contra a qual – e em virtude da qual – o domínio do sujeito circunscreverá sua própria reivindicação por autonomia e vida (Butler, 2019, p.22).

Esses processos produzem efeitos duradouros. A normatização não atua apenas como discurso externo; ela molda posturas, limita gestos, reconfigura modos de sentir. Se, em outros espaços, há a possibilidade de uma inclusão precária, é no campo da desejabilidade que se intensificam os mecanismos de exclusão. A dificuldade em estabelecer vínculos afetivo-sexuais, bem como a experiência reiterada de não ser escolhida — "não me tiravam para dançar" — deixam entrever a operação de normas que regulam quem pode ou não ser reconhecido como objeto de desejo. Fernanda explicita esse impacto quando afirma: "a violência é tão enorme, que realmente enferrujou as minhas juntas".

A metáfora do enferrujamento sugere a imobilização progressiva de um corpo que endurece como estratégia de defesa. Conforme Rolnik (2021), a captura das forças vitais pelos regimes capitalísticos produz subjetividades enrijecidas, desconectadas de sua potência de criação. A violência reiterada produz retração: menos dança, menos descanso, menos ocupação de espaço.

Camila, por sua vez, rememora uma infância atravessada por hipervigilância e por uma sensação constante de inadequação — um corpo constantemente observado, avaliado, medido. A pergunta inspirada em Preciado (2018) torna-se inevitável: quem defende as infâncias gordas? A que interesses serve o controle obsessivo sobre os tamanhos e pesos das crianças? O discurso do cuidado frequentemente opera como

tecnologia moralizante e individualizante, deslocando para o sujeito a responsabilidade por sua própria adequação.

O corpo gordo feminino, nesse contexto, torna-se alvo biopolítico privilegiado de saberes médico-sanitários que, ao mesmo tempo em que produzem regimes de verdade sobre saúde e risco, instauram práticas de vigilância, normalização e correção. A gordofobia, assim, não se reduz a um conjunto de atitudes individuais, mas opera como efeito de um dispositivo biopolítico que regula, hierarquiza e administra os corpos, definindo quais vidas são consideradas saudáveis, desejáveis ou dignas de cuidado.

Nesse cenário, a exigência de diminuição do corpo emerge como uma norma recorrente, atravessando de forma contínua as experiências de vida de mulheres gordas. Trata-se de um imperativo que convoca esses corpos a se ajustarem a um sistema que hierarquiza modos de existência, legitimando alguns em detrimento de outros. O corpo, então, passa a ser progressivamente tolhido e contido, em nome de uma racionalidade hegemônica que o apreende sob o signo da falta ou da inadequação. Em contrapartida, afirmar esse corpo a partir de sua potência e de seus possíveis implica um movimento de resistência que se constrói no tempo — um processo contínuo, inscrito no curso da própria vida e operado em contrafluxo às normatividades vigentes.

## Resistências em curso: sobrevivência, criação e coletivização da experiência

O desafio de analisar os efeitos das lógicas de normatização dos corpos implica, também, investigar as saídas que vêm sendo inventadas e produzidas, considerando que a resistência dos corpos não apenas existe, mas se exerce de modo simultâneo e imanente às investidas do poder. Nessa perspectiva, a resistência não se configura como exterior ao poder, mas como movimento que se produz no interior das próprias relações que o constituem, abrindo brechas para outros modos de existência.

As trajetórias de Fernanda e Camila contam que a violência incorporada não se esgota em seus efeitos de endurecimento, podendo também operar como matéria de criação. O corpo que endurece não permanece imóvel: gira, deita, camufla-se,

experimenta. Não se trata da negação da marca, mas de sua reconfiguração — um deslocamento que transforma aquilo que incide como limitação em condição de possibilidade para outros modos de existir.

Uma das formas pelas quais a resistência se exerce comparece na própria sobrevivência. Rir, brincar, paquerar, sair, como relata Fernanda, assim como descansar, camuflar-se e sustentar a vitalidade, como aponta Camila em seus relatos, configuram gestos que tensionam a expectativa de retraimento total. Longe de se oporem externamente às forças normativas, esses modos de existência se produzem em seu interior, afirmando linhas de vida que persistem e se reinventam. Ainda que situadas em zonas de liminaridade, tais práticas operam como insistências do viver, afirmando presença mesmo sob condições que tendem à sua contenção.

Essa dimensão se intensifica quando Camila nomeia o descanso não como suspensão da vida, mas como estratégia de sustentação da vitalidade. Ao mobilizar a ideia de camuflagem, a artista desloca a oposição entre atividade e passividade, propondo outro regime de relação com o tempo e com o corpo, no qual a retirada não se configura como ausência, mas como modo de permanência e de recomposição:

> [...] e como eu produzo descanso pro meu corpo. [...] é um processo em aberto, desse corpo que ele quer isso assim, ele percebe que pra sair desses processos assim, ele requer uma camuflagem. Se camuflar. Também faz parte da estratégia. [...] Eu acho que eu tô nessa busca do que seria se camuflar, ou do que seria experienciar a camuflagem com a intenção do descanso. Pensando nos vulcões, que eles não estão mortos, mas eles estão adormecidos. [...] Não é só sobreviver, mas é querer estar vivo, desejar construir, desejar, sonhar, né. E o quanto é difícil, o quanto às vezes é insuportável... estar vivo, assim, estar… sustentar a vitalidade. E sustentar a vitalidade é também você saber descansar.

Uma outra dimensão de resistência emerge na transformação da experiência em matéria artística. A violência que “enferruja” não se esgota em seus efeitos de contenção, podendo também operar como material de criação. Ao levar o corpo gordo para o centro da cena artística, as artistas deslocam os regimes de visibilidade que historicamente o relegaram à margem. Se, como apontam Jones (2006) e Nochlin (2016), o corpo feminino nas artes foi reiteradamente produzido como objeto de

representação e raramente como sujeito criador, aqui o corpo gordo feminino assume posição de autoria, reconfigurando as condições de sua aparição.

Nesses percursos, a resistência não se reduz a um plano psicológico ou individual, mas se produz como prática coletiva e política. Não se trata de um movimento de autoaceitação, mas de um deslocamento das condições que tornam certos corpos visíveis, vivíveis e reconhecíveis.

É nesse sentido que Camila problematiza a captura neoliberal do discurso "ame a si mesma", que desloca questões estruturais para o âmbito da autoestima. Ao tensionar essa lógica, a artista reinscreve a experiência no campo do coletivo, deslocando a transformação da adaptação do sujeito às normas para a reconfiguração das próprias condições que as sustentam:

> [...] tem um lance das pessoas acharem que o tipo de conquista individual é uma conquista de uma coletividade, e as coisas só mudam em coletividade. É uma coreografia... eu gosto de ir pelo lance da coreografia né, de um tipo de performance que a gente faz. E aí essa coreografia, quando modificada em coletivo e aí ela se altera. [...] Então eu acho que tem um lance da conquista individual, que é trazida também por esse lugar do neoliberalismo, que parece que Nossa então agora os gordos... todo mundo... e na verdade não... tipo é uma conquista pessoal, é uma é uma coisa que ocorre com você, mas se você vai conversar com outras pessoas ou dependendo da área também, não vai estar... Porque a pessoa vai estar ali ruim, ou vai estar super querendo emagrecer. E aqui também, engordar ou emagrecer nem é a questão, mas é viver, é viver nesse mundo.

Nesse conjunto de movimentos, a resistência deixa de ser compreendida como reação pontual ou atributo individual e passa a ser pensada como prática relacional, processual e situada, que se engendra no interior das próprias tramas de poder. Ao evidenciar a potência dos gestos cotidianos, das recomposições do corpo e das alianças que se tecem no entre, as experiências analisadas deslocam a centralidade da norma e tornam visíveis outras formas de habitar o mundo. Nessa direção, a resistência não se configura como exterioridade ao poder, mas como força que, ao operar nas fissuras das normatividades, reinscreve as condições de existência e amplia os limites do que pode ser vivido, sentido e reconhecido como vida possível.

Essa inflexão permite aproximar sua proposição daquilo que Lucrecia Masson (2017) formula como epistemologia *rumiante*, quando afirma: “El método rumiante es: lento, perezoso, poco productivo, poco sexy, grande, excesivo, de cuero muy duro, poco delicado, poco refinado, camina lento, es ocioso, dejado, abandonado en sus formas” (Masson, 2017, p. 19). Ao reivindicar a lentidão, o descanso e a recusa à produtividade incessante, a ruminação subverte a lógica acelerada do capitalismo contemporâneo e reconfigura os modos de estar no mundo. Não se trata de inércia ou passividade, mas de uma outra relação com o tempo, na qual o corpo se permite interromper, digerir, repousar e, assim, sustentar a própria vitalidade.

Nesse sentido, as práticas de descanso, camuflagem e desaceleração, presentes nas obras e narrativas de Camila, podem ser compreendidas como gestos ruminantes. Como se observa na Figura 1, o corpo se inscreve na paisagem por meio de uma operação de camuflagem que não implica desaparecimento, mas reconfiguração das formas de aparecer. Ao borrar seus contornos, produz uma outra relação com a visibilidade e com o tempo, instaurando uma temporalidade marcada pela desaceleração e pelo descanso. Trata-se de uma estratégia que não nega a exposição, mas a desloca, sustentando a vida em condições que escapam à lógica produtivista.

**Figura 1** – Camuflagem para descansos



Camila Fontenele, 2020. Série Camuflagem para descansos. Desenho. Fonte: acervo da artista.

Tal como o vulcão adormecido, que não indica ausência de força, mas sua latência, o corpo que descansa não se retira da vida, mas produz as condições de sua continuidade. A resistência, aqui, não se dá pelo enfrentamento direto, mas pela invenção de outros ritmos, outras temporalidades e outras formas de presença. Nesse sentido, o descanso pode ser compreendido como prática de memória do corpo, na qual se reconfiguram ritmos e modos de relação com a própria existência. O corpo que

descansa não é corpo derrotado; é corpo que recusa a lógica que o define como inadequado. A ruminação, como gesto político, opera como desaceleração frente à máquina capitalocêntrica. Ao girar, deitar, descansar, os corpos nas obras de Camila instauram um tempo outro. Não se trata de imobilidade, mas de reconfiguração do movimento.

Outra dimensão de resistência se produz na coletivização da experiência. Se, como sugere Camila, a transformação não se dá no plano da conquista individual, mas na modulação coletiva dos gestos — uma coreografia que se altera no encontro —, torna-se possível pensar a resistência a partir de formas de agrupamento que escapam à lógica individualizante.

É nesse sentido que a proposição de Masson (2017) acerca da ruminação contribui para essa reflexão, ao mobilizar imagens de coletividade que enfatizam o agrupamento como condição de sobrevivência. Trata-se de compreender a vida não como empreendimento individual, mas como prática que se sustenta em rede, na composição entre corpos que se afetam. Apostar na dimensão de bando, manada ou baleal é, assim, afirmar que a sobrevivência não se dá na solidão imposta pela normatização, nem na lógica individualizada da superação, mas na produção de espaços comuns.

Nessa direção, as trajetórias de Fernanda Magalhães e Camila Fontenele permitem compreender a arte como campo de produção de espaços de memória dissidentes, não como arquivo fixo do passado, mas como atualização coletiva de experiências corporais que desafiam os regimes hegemônicos de visibilidade.

Ao articular camuflagem, descanso, coreografia e ruminação, compreende-se a resistência não como oposição direta às forças normativas, mas como invenção de modos de existência que operam em seu interior. Tais práticas deslocam seus efeitos por meio da modulação dos ritmos, da composição entre corpos e da produção de espaços comuns. Nessa perspectiva, resistir não é apenas persistir, mas sustentar a vida em condições adversas, criando variações nos modos de aparecer, mover-se e relacionar-se. Camuflar-se, descansar, agrupar-se e ruminar constituem práticas que reconfiguram as

condições de visibilidade e existência dos corpos, produzindo deslocamentos nos regimes hegemônicos que os capturam.

## Corpo, arte feminista e produção de si: campo artístico como espaço de disputa e reinvenção situada

Nas trajetórias analisadas, a arte emerge como espaço de encontro e agenciamento. Ao tornar públicas experiências antes circunscritas à vergonha, as artistas produzem espaços de memória dissidentes, nos quais o sofrimento é deslocado do registro individual para o compartilhamento. Não se trata de afirmar uma identidade fixa, mas de compor, provisoriamente, forças que ampliam os limites do que pode ser vivido e reconhecido como vida possível. Assim, os efeitos da normatização: solidão, endurecimento, liminaridade, coexistem com movimentos de criação.

Essa articulação entre arte e vida pode ser pensada a partir da proposição de Roberta Stubs Parpinelli, para quem "um dos elos entre arte e vida é a inventividade que as faz funcionar" (Parpinelli 2015, p. 152). Tal formulação oferece uma chave para compreender as trajetórias de Fernanda Magalhães e Camila Fontenele: a criação artística não se separa da vida, mas opera como vetor de produção de modos de subjetivação. A inventividade, nesse contexto, não comparece como atributo individual, mas como força que atravessa a existência e a reorganiza.

É nesse horizonte que a criação artística pode ser compreendida como componente de processos de subjetivação, e não como expressão de uma interioridade dada. Ao acompanhar os processos de criação de Fernanda Magalhães e Camila Fontenele, torna-se possível perceber que a arte não apenas elabora experiências, mas intervém nos modos de existência, reconfigurando formas de aparecer, sentir e se relacionar.

Interessa, portanto, mapear como a produção artística se constitui como dispositivo de produção de si. Para isso, a pesquisa articulou diferentes materialidades (encontros com as obras, percursos das artistas e elementos produzidos ao longo do campo) em diálogo com a discussão sobre o estatuto histórico do corpo no campo das artes, as contribuições da arte feminista e a análise dos marcadores sociais da diferença,

como gênero, gordura, raça, classe e sexualidade. Esses marcadores são compreendidos não como atributos individuais, mas como operadores históricos que organizam regimes de visibilidade, legitimidade e circulação no campo artístico e no tecido social.

Nesse sentido, o corpo da artista não se apresenta como superfície neutra, mas como território atravessado por hierarquizações e disputas que incidem tanto sobre suas condições de existência quanto sobre suas possibilidades de reconhecimento. A análise das trajetórias de mulheres artistas gordas indica que não se trata apenas de experiências singulares, mas de posições situadas em uma trama histórica de exclusões e resistências que também conforma o próprio campo da arte.

A interlocução com as obras  permite compreender como essas artistas não apenas representam o corpo gordo, mas intervêm nos regimes de percepção que o constituem. Ao colocar seus corpos no centro da produção estética, seja por meio da performance, da fotografia ou de outras linguagens, produzem deslocamentos nos modos de ver, sentir e significar esses corpos. Trata-se menos de dar visibilidade a uma experiência já dada e mais de produzir outras formas de aparição e de existência.

Como se observa na Figura 2, o corpo não se apresenta como objeto de contemplação, mas como presença que ocupa e reconfigura o espaço, tensionando os regimes de visibilidade que historicamente o enquadram. Ao se inscrever na paisagem, deixa de operar como exceção e passa a compor o campo do visível, deslocando as fronteiras entre corpo, natureza e representação.

**Figura 2** – A Natureza da Vida, Silo, Londrina



Fernanda Magalhães, 2013. Performance. Fotografia: Graziela Diez. Fonte: acervo da artista.

O que emerge na imagem aponta para linhas históricas que atravessam o campo artístico, tornando necessário compreender como o corpo foi ali constituído e regulado. A discussão sobre o estatuto do corpo na história da arte torna-se, assim, decisiva para compreender a potência política dessas produções. Como demonstra Amelia Jones (2006), o discurso estético moderno, influenciado pelo kantismo, consolidou a figura de um sujeito universal e transcendente, suprimindo o corpo do artista em nome de uma genialidade desincorporada. Esse sujeito — masculino, branco, europeu — tornou-se paradigma do criador legítimo, enquanto outros corpos foram marcados como excessivamente corporais, emocionais ou particulares.

Nesse horizonte, o campo artístico não constitui um espaço neutro de expressão individual, mas uma arena atravessada por relações de poder, dinâmicas institucionais e disputas por legitimidade. Inserir-se nesse campo implica negociar com suas regras e tensioná-las. Quando mulheres gordas assumem o lugar de artistas e reinscrevem seus corpos na produção estética, não reivindicam apenas visibilidade, mas deslocam os próprios critérios que definem o que pode ser reconhecido como arte.

## Arte feminista como deslocamento do olhar

As produções de Fernanda e Camila não apenas tematizam o corpo gordo; elas operam deslocamentos nos regimes hegemônicos de visibilidade que historicamente enquadraram determinados corpos como inadequados, excessivos ou indesejáveis. Ao colocar seus próprios corpos no centro da cena como imagem, presença e gesto, rompem com a tradição que confinava a mulher ao lugar de musa, modelo ou objeto de representação, reinscrevendo o corpo feminino gordo como sujeito de enunciação e produção de sentido (Piveta, 2023). Na Figura 3, referente à obra *Classificações Científicas da Obesidade*, de Fernanda Magalhães, o corpo é reinscrito em confronto direto com os dispositivos classificatórios que historicamente o capturam, fazendo emergir a dimensão política do olhar sobre a gordura.

**Figura 3 –** Classificações Científicas da Obesidade



Fernanda Magalhães, 2000. Instalação. Fotografias em tamanho natural, recortadas em silhuetas. Fonte: acervo da artista.

Ao tensionar esses dispositivos pela visualidade e experimentação do espaço, o deslocamento operado não se restringe ao plano da representação, mas incide sobre os próprios critérios que definem quem pode aparecer como artista e sob quais condições, reconfigurando as possibilidades de visibilidade, reconhecimento e legitimidade no campo artístico.

Trata-se de intervir nos regimes de visibilidade e dizibilidade que estruturam o campo artístico e o imaginário social. O corpo gordo, tradicionalmente capturado por narrativas médicas, morais ou caricaturais, passa a operar como campo de experimentação estética. Ao ocupar o espaço público da arte, deixa de ser objeto de correção e torna-se agente produtor de imagens, discursos e afetos. Essa operação reorganiza o sensível, alterando as formas pelas quais o corpo pode ser visto, sentido e pensado.

Esse gesto possui uma dimensão feminista incontornável. Ao afirmar experiências corporais como matéria legítima de criação, as artistas reiteram que o pessoal é político, não como *slogan* esvaziado, mas como princípio de intervenção no campo simbólico. Aquilo que foi historicamente localizado como íntimo: vergonha, exclusão, solidão, inadequação, desloca-se do registro privado e reinscreve-se como questão coletiva. A experiência singular deixa de ser interpretada como falha individual e passa a ser compreendida como efeito de estruturas normativas que organizam o olhar social. Parpinelli (2015, p. 200) afirma que muitos artistas criam "contra um modelo de corpo assujeitado, culpabilizado, individualizado e ressentido". Nesse sentido, a produção artística pode operar como dispositivo de criação de linhas de singularidade frente aos modos hegemônicos de viver. Ao transformar o corpo gordo em campo de invenção, essas artistas desestabilizam o corpo culpabilizado e o reinscrevem como potência. Não se trata de negar as marcas da normatização, mas de trabalhar com elas, convertendo-as em matéria estética e política.

Ao fazê-lo, produzem outras narrativas possíveis sobre o corpo gordo feminino, que não o associam exclusivamente à doença, à falha moral ou à inadequação, mas à vitalidade, ao descanso, ao movimento, à expansão e à criação. Essa reconfiguração ultrapassa o âmbito individual. Ao circular em exposições, catálogos, redes e espaços institucionais, tais imagens participam da produção de novas sensibilidades coletivas.

Entretanto, esse deslocamento não se dá em terreno neutro. O campo artístico, atravessado por lógicas de mercado e dinâmicas de legitimação, pode tanto ampliar quanto capturar a potência crítica dessas produções. A tensão entre inserção institucional e resistência faz parte do próprio gesto político dessas artistas. Ao ocupar

esse campo, não apenas se tornam visíveis, mas disputam os próprios critérios de visibilidade.

Assim, a arte produzida por Fernanda Magalhães e Camila Fontenele não se limita à afirmação de identidades, mas intervém nos regimes que as produzem. Ao reinscrever o corpo gordo como lugar de enunciação e criação, suas obras produzem fissuras nas hierarquias do sensível e contribuem para a invenção de outros modos de existir, nos quais o corpo deixa de ser reduzido à norma e passa a operar como território legítimo de experiência e pensamento.

## Processo, experimentação e abertura ao novo: a trajetória como campo em movimento

O caráter processual do fazer artístico se delineia de modo consistente nos percursos acompanhados. Pensar essas trajetórias implica afastar-se da ideia de um percurso linear, cumulativo ou orientado a um ponto de chegada estável. Trajetória, aqui, não designa uma sequência ordenada de marcos biográficos, mas um campo em movimento, atravessado por inflexões, deslocamentos e reconfigurações. Nesse sentido, o processo criativo torna-se central: não apenas acompanha a trajetória, mas a produz.

Fernanda, ao longo de mais de três décadas de produção, transita entre fotografia, performance, dança e outras linguagens, experimentando suportes e deslocando continuamente sua prática. Camila, em um percurso mais recente, explora escrita, fotografia, desenho e vídeo-performance, compondo um trabalho que se constrói em trânsito. Essa mobilidade não é apenas formal; ela desafia a lógica identitária que tende a estabilizar o artista em uma assinatura ou estilo reconhecível. Ao recusar a fixidez, as artistas tensionam a própria ideia de coerência linear da obra.

A trajetória artística, assim, se faz por experimentações sucessivas, por tentativas e por mudanças de direção. Não há identidade fixa que anteceda a obra; há um processo em constante atualização, no qual a própria artista se produz (Piveta, 2023). Fazer-se artista, nesse contexto, implica abertura ao inesperado, ao deslocamento e ao encontro com aquilo que ainda não está plenamente configurado. A produção artística torna-se

bricolagem de si, construção contínua de outridades, na qual não há uma identidade consolidada a ser expressa, mas um processo em curso. A artista não está pronta; produz-se na própria experimentação.

Cada trabalho opera como campo de elaboração, risco e transformação. Ao mesmo tempo, marca inflexões na trajetória, reorganiza posições e redefine relações com o campo artístico e com o próprio corpo. Trajetória e experimentação, assim, não se separam: constituem-se mutuamente em um movimento contínuo de produção.

Essa dimensão processual possui implicações políticas. Ao insistir na experimentação, as artistas recusam a lógica da especialização rígida e da previsibilidade mercadológica que frequentemente atravessa o campo artístico. A abertura ao novo implica vulnerabilidade: expor-se ao erro, à incompletude e à não garantia de reconhecimento. Nesse sentido, o processo criativo não se reduz a uma técnica, configurando-se como prática ética.

Essa dimensão torna-se ainda mais relevante quando consideramos percursos atravessados por marcadores sociais da diferença. Mulheres gordas que ingressam e permanecem no campo artístico não percorrem trajetos neutros; seus caminhos são marcados por negociações, disputas por legitimidade, precariedades e resistências. A criação, em seu caráter processual, evidencia que não se trata de alcançar um lugar fixo de reconhecimento, mas de sustentar um movimento contínuo de invenção em um campo que, não raramente, se mostra hostil.

Vida e obra, assim, não apenas se cruzam, fundem-se e se ampliam mutuamente. A produção artística não se limita a comunicar algo ao público; ela reorganiza os modos pelos quais a própria artista habita o mundo. Ao trabalhar sobre imagens, gestos e narrativas, trabalha-se também sobre si. O corpo atravessado por experiências de normatização passa a experimentar outras posições, outras coreografias e outras formas de aparecer (Piveta, 2023).

Ao reinscrever o corpo gordo no campo da arte, essas mulheres não apenas contestam o olhar normativo, mas produzem modos de existência que afirmam vitalidade onde antes havia captura. A criação configura-se como espaço de experimentação — de ocupar o espaço, descansar, expandir-se e mover-se sob outros

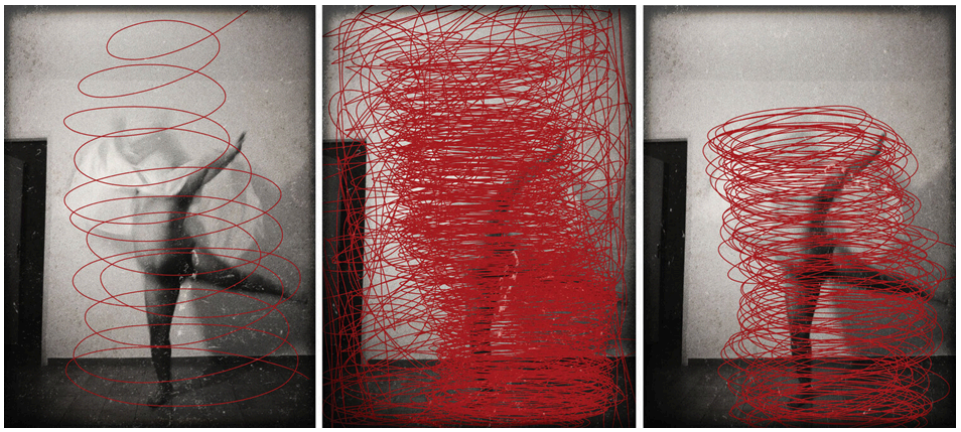
ritmos —, no qual a obra não apenas representa o corpo, mas participa da produção de novas relações com ele. Nesse sentido, reinscrever o corpo gordo no campo artístico implica produzir inflexões nos percursos pessoais e coletivos, sustentando, ao longo do tempo, práticas que afirmam a vida em meio a tensões que não se resolvem, mas se tornam matéria de criação. Assim, a arte não se limita a expressar experiências, mas opera como campo de elaboração e transformação, no qual se ampliam as possibilidades do que pode ser vivido, reconhecido e compartilhado.

A arte, nesse sentido, reafirma sua função poético-política de "problematizar o meio onde se faz" (Rolnik, 2000, p. 9). Não opera apenas no plano discursivo, mas no sensível: produz blocos de sensações (Cavalcante, 2022), abre conexões inesperadas e cria fissuras nos modos hegemônicos de perceber. Ao incidir sobre o sensível, desloca também o campo do possível.

Cada trabalho, assim, não apenas intervém no campo simbólico, mas reorienta o percurso, redefinindo posições e ampliando horizontes de existência. A invenção de si não se dá fora das condições sociais, mas no interior das disputas que atravessam o campo artístico. É nesse entrelaçamento entre experimentação estética e elaboração existencial que a criação se afirma como prática de transformação, não apenas da imagem do corpo gordo, mas das formas de vida que se tornam possíveis a partir dele.

A trajetória, portanto, não constitui pano de fundo da obra, mas sua própria matéria em construção. Ao acompanhar as produções de Fernanda Magalhães e Camila Fontenele, torna-se possível perceber que a invenção estética é também invenção de percurso: a artista faz-se ao fazer.

**Figura 4 –** Girar (um corpo) em torno de si mesmo



Camila Fontenele, 2020. Impressão sobre papel. Fonte: acervo da artista.

Como se observa na Figura 4, o gesto de girar não indica repetição idêntica, mas variação contínua. O corpo não retorna ao mesmo ponto; produz-se no próprio movimento, evidenciando a trajetória como campo em transformação. Nesse entrelaçamento entre processo criativo e vida, a produção de si afirma-se como movimento aberto, não como identidade estabilizada, mas como percurso em permanente reinvenção.

## Considerações finais

Ao tomar as trajetórias de Fernanda Magalhães e Camila Fontenele como campo de análise, este artigo propõe deslocar a noção de trajetória de uma narrativa linear para compreendê-la como processo situado, atravessado por disputas, inflexões e reconfigurações no interior do campo artístico e cultural. Mais do que sucessão de eventos biográficos, trajetória designa, aqui, um movimento contínuo de elaboração de si, no qual experiências corporais, práticas artísticas e condições históricas se entrelaçam e se transformam mutuamente.

As narrativas e produções das artistas indicam que a experiência do corpo gordo não se restringe à esfera individual, mas se constitui em uma trama coletiva de normatizações, exclusões e resistências. Ao reinscreverem seus corpos no campo da arte, essas mulheres não apenas tematizam suas vivências, mas intervêm nos regimes de

visibilidade que historicamente regulam quem pode aparecer como sujeito criador. Nesse gesto, tensionam o cânone artístico, deslocam regimes de percepção e produzem inflexões nas formas de reconhecimento, abrindo espaço para outras configurações do sensível.

A arte, nesse contexto, opera como espaço de elaboração de memórias dissidentes. Ao tornar públicas experiências frequentemente marcadas pelo silenciamento e pela vergonha, as artistas produzem formas de memória encarnada, nas quais o vivido se transforma em linguagem compartilhável e em possibilidade de relação. Não se trata de uma memorialização nostálgica, mas da produção de um campo comum, no qual experiências singulares se articulam a processos coletivos de significação, contribuindo para a constituição de arquivos vivos que tensionam narrativas hegemônicas sobre corpo, gênero e valor.

As trajetórias analisadas apontam, ainda, que a resistência não se configura como oposição externa às normatividades, mas como prática situada que se produz no interior das próprias relações de poder. Nos gestos cotidianos, nas experimentações do corpo e nos modos de criação, delineiam-se estratégias que sustentam a vida e produzem deslocamentos nos modos de existir. Trata-se de práticas que operam por modulação dos ritmos, das presenças e das relações , instaurando variações que ampliam os limites do que pode ser vivido, reconhecido e compartilhado.

Desse modo, pensar trajetórias de mulheres artistas gordas implica reconhecer a arte como espaço de produção de memória, de invenção de si e de disputa simbólica, nos quais experiências antes individualizadas passam a compor narrativas coletivas. Ao articular corpo, experiência e criação, essas trajetórias não apenas narram percursos, mas produzem condições de possibilidade para outros modos de existência. Nesse processo, a arte se afirma como campo ético-estético-político no qual se experimenta, sustenta e reinventa a vida, ampliando o horizonte do possível.

**Referências**

BRAIDOTTI, Rosi. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2013.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

CAVALCANTE, Diego F. M. *Pensar com a arte: por uma estética da sensação em Deleuze e Guattari*. Prometeus, n. 40, 2022. Disponível em: https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/17447/13315. Acesso em: 20 jul. 2023.

CONTRERA, Laura. *Cuerpos sin patrones, carne indisciplinada: apuntes para una revuelta gorda contra la policía de la normalidad corporal*. In: CONTRERA, Laura; CUELLO, Nicolas (orgs.). Cuerpos sin patrones: resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Madreselva, 2016.

CUELLO, Nicolas. *¿Podemos lxs gordxs hablar? Activismo, imaginación y resistencia desde las geografías desmesuradas de la carne*. In: CONTRERA, Laura; CUELLO, Nicolas (orgs.). Cuerpos sin patrones: resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Madreselva, 2016.

FORTH, Christopher E.; AIRES, A. *Sentidos do corpo gordo e da gordura na cultura material: além do visual, além do humano e até mesmo além dos corpos.* dObra[s], n. 33, p. 207–218, 2021. Disponível em: https://dobras.emnuvens.com.br/dobras/article/view/1438. Acesso em: 24 ago. 2022.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 5, p. 7–41, 1995. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773. Acesso em: 18 jun. 2019.

JONES, Amelia. *Estudio*. In: WARR, Tracey. El cuerpo del artista. London: Phaidon, 2006.

LIMA, Juliana Meirelles. *Posicionamentos de adolescentes sobre enunciados de conformação corporal que circulam no Instagram*. 2020. 238 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

MASSON, Lucrecia. *Epistemología rumiante*. Cidade do México: Ediciones Inestables, 2017.

NOCHLIN, Linda. *Por que não houve grandes mulheres artistas?* Tradução de Juliana Vacaro. São Paulo: Edições Aurora, 2016.

PARPINELLI, Roberta S. *A/r/tografia de um corpo-experiência: arte contemporânea, feminismos e produção de subjetividade*. 2015. 276 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2015.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia. *Sobre a validação da pesquisa cartográfica: acesso à experiência, consistência e produção de efeitos*. Fractal: Revista de Psicologia, v. 25, n. 2, p. 391–414, maio/ago. 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/fractal/a/9w77837Qthmp4bGsDgpgvSG/abstract/?lang=pt. Acesso em: 12 out. 2021.

PRECIADO, B.; MARCONDES NOGUEIRA, F. F. *Quem defende a criança queer?* Jangada: Crítica, Literatura e Artes, v. 1, n. 1, p. 96–99, 2018.

PIVETA, Ruth Tainá Aparecida. *Nas dobras do corpo, outros mundos futuros para agora: poéticas-estéticas de visibilização e afirmação das corporalidades gordas*. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Assis, 2023. Disponível em: https://hdl.handle.net/11449/251200.

PIVETA, Ruth Tainá Aparecida. *Corpos em disputa: a gordofobia como tecnologia de controle das corporalidades*. In: FERRAZZA, Aniele de Andrade; DUARTE, Daniele Almeida; MEZZARI, Danielly Christina de Souza (org.). Gênero e saúde: articulações na psicologia. 1. ed. Curitiba: CRV, 2025. v. 1, p. 105-120.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

ROLNIK, Suely. *Despachos no museu: sabe-se lá o que vai acontecer...* 2000. Disponível em: https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Despachos.pdf. Acesso em: 9 jun. 2023.

ROLNIK, Suely. *Subjetividade em obra: Lygia Clark, artista contemporânea*. Revista Philos, v. 10, n. 1, 2002. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10571/7862. Acesso em: 15 set. 2025.

ROLNIK, Suely. *Antropofagia zumbi*. São Paulo: n-1 edições, 2021.

SIBILIA, Paula. *O pavor da carne: riscos da pureza e do sacrifício no corpo-imagem contemporâneo*. Revista Famecos, Porto Alegre, n. 25, p. 68–84, 2004. Disponível em: http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/viewFile/3286/2544. Acesso em: 22 set. 2018.

# “Uma parteira que fala, escreve e ensina”: trajetória e resistência epistêmica de Suely Carvalho

*“A midwife who speaks, writes, and teaches”: the life journey and epistemic resistance of Suely Carvalho*

**Sandy Swamy Silva do Nascim**
Universidade Federal da Bahia, Brasil
Salvador, BA
sandynascimento@ufba.br
https://orcid.org/0000-0002-6795-9166

*Recebido em: 29 de março de 2026*
*Aceito em: 31 de julho de 2026*

**Resumo:**

Este artigo analisa a trajetória da parteira tradicional Suely Carvalho para compreender como memória, transmissão de saberes e organização política se articulam na contemporaneidade. A partir do feminismo decolonial, examino a formação, legitimação e circulação dos conhecimentos das parteiras, considerando também as distinções produzidas nos espaços de organização e aprendizagem vinculados à sua atuação. A pesquisa, desenvolvida no doutoramento, é qualitativa e combina revisão de literatura, levantamento documental, análise de conteúdo e encontro online realizado em agosto de 2024. Os resultados indicam que o C.A.I.S. do Parto, a Rede Nacional de Parteiras Tradicionais e a Escola de Saberes, Cultura e Tradição Ancestral criados pela parteira, são espaços de reexistência epistêmica e formação de novas gerações. Ao mesmo tempo, a organização da escola em etapas e categorias de pertencimento produz hierarquias e coloca a questão de quem tem autoridade para definir o que é tradicional. Concluo que a trajetória de Suely articula ancestralidade, ativismo e uma pedagogia própria, e que a continuidade desses saberes depende tanto do que se transmite entre gerações quanto de formas contemporâneas de organização, de modo que a resistência epistêmica aparece como um processo atravessado por tensões, e não como um movimento exterior às instituições.

**Palavras-chave:** Parteira Tradicional. Feminismo Decolonial. Colonialidade do Saber. Suely Carvalho. Transmissão Intergeracional.

**Abstract:**

This article analyzes the career of traditional midwife Suely Carvalho to understand how memory, the transmission of knowledge, and political organization intersect in the contemporary world. Drawing on decolonial feminism, I examine the formation, legitimization, and circulation of midwives' knowledge, while also considering the distinctions that arise in the spaces of organization and learning associated with their practice. The research, conducted as part of a doctoral dissertation, is qualitative and combines a literature review, documentary survey, content analysis, and an online meeting held in August 2024. The results indicate that the C.A.I.S. do Parto, the National Network of Traditional Midwives, and the School of Knowledge, Culture, and Ancestral Tradition—all created by the midwife—are spaces for epistemic re-existence and the training of new generations. At the same time, the school's organization into stages and categories of membership produces hierarchies and raises the question of who has the authority to define what is traditional. I conclude that Suely's trajectory intertwines ancestry, activism, and her own pedagogy, and that the continuity of this knowledge depends as much on what is transmitted across generations as on contemporary forms of organization, such that epistemic resistance appears as a process marked by tensions, rather than as a movement external to institutions.

**Keywords**: Traditional Midwife. Decolonial Feminism. Coloniality of Knowledge. Suely Carvalho. Intergenerational Transmission.

## Introdução

O ofício das parteiras tradicionais no Brasil constitui uma prática histórica de cuidado, fundamentada por conhecimentos construídos na experiência, oralidade e na transmissão entre gerações. Esses saberes envolvem formas próprias de compreender o corpo, a gestação, o nascimento, o pós-parto e as relações entre pessoas, território, natureza e comunidade. Sua permanência ocorre em meio às transformações produzidas pela institucionalização da assistência ao parto e pela crescente centralidade dos conhecimentos biomédicos (IPHAN, 2021). É nesse cenário que se insere a trajetória da parteira tradicional Suely Carvalho, cuja atuação ultrapassa o acompanhamento de partos e se estende à formação de outras mulheres.

Suely Carvalho ocupa uma posição particular no campo das parteiras tradicionais do Brasil. Sua trajetória reúne a experiência com parteira, a participação em movimentos sociais e sanitários, a criação do C.A.I.S do Parto (Centro Ativo de Integração do Ser), em conjunto com outras mulheres, a fundação da Escola de Saberes, Cultura e Tradição Ancestral (ESCTA), e a articulação da Rede Nacional de Parteiras do Brasil. A referência pública que construiu não deve ser confundida com uma representação consensual de todas as parteiras, mas permite investigar como experiência, organização e reconhecimento se articulam.

A atuação da parteira tradicional também alcança espaços internacionais e processos de formação de parteiras e doulas. O conjunto dessas experiências mostra uma passagem de relações assentadas sobretudo na convivência e na oralidade para espaços nos quais os conhecimentos são também ensinados, registrados, apresentados publicamente e organizados por estruturas próprias.

Minha aproximação com essa trajetória não se deu, inicialmente, por meio de um contato direto com Suely Carvalho. Ela surgiu no decorrer do doutorado, a partir de uma investigação sobre transmissão intergeracional de saberes das parteiras tradicionais. Na disciplina Teorias Feministas II, analisei o podcast *Madrinhas e Comadres*[1], produzido por Laura Franco e Yasmin Ferraz com apoio da Lei Aldir Blanc. O episódio narra a história de Carol, uma pernambucana com raízes baianas que aprendeu o ofício com Suely Carvalho. O diálogo chamou minha atenção para uma rede de transmissão que articulava mulheres de diferentes gerações e territórios. A partir desse momento,

[1] Ouça aqui: https://open.spotify.com/show/1BRXYoF9Gn94BDRqD8L7fk?si=f379dee42fa04cc2.

comecei a buscar mais informações sobre a Suely, seu percurso público e as suas organizações.

Além disso, a minha relação com o tema também está pautada no fato de ser mulher parda, doutoranda, pesquisadora do ofício das parteiras tradicionais há mais de dez anos e ter relação pessoal com a temática, pois venho de uma linhagem familiar de parteiras tradicionais, entre elas uma tia-bisavó. Sou ainda comunicadora social, formação que atravessa a maneira que observo os processos de produção e registros das narrativas.

Assumir essa posição é importante porque a pesquisa não foi realizada a partir de um lugar externo ao campo investigado. A trajetória acadêmica e familiar descrita interferiu nas formas de aproximação, nas questões que formulei e, mais adiante, na própria relação estabelecida com Suely Carvalho. Pautada em uma epistemologia feminista, tomo o conhecimento situado (Haraway, 1995) como referência teórica e como princípio de reflexão sobre as condições a partir das quais escrevo esta análise. Retomo essa posição na seção 3.6, onde analiso a minha apresentação no encontro com Suely.

A busca inicial por informações sobre Suely revelou uma questão que se tornou central para este artigo. Embora seu nome apareça em diferentes referências, trabalhos acadêmicos, reportagens, entrevistas e materiais relacionados à humanização do parto e às parteiras tradicionais, são poucos os estudos que tomam sua trajetória como objetivo específico de análise. Entre os materiais localizados, os trabalhos de Thayane Nascimento (2018b) e Ana Lucia Tófoli (2020) apresentam informações aprofundadas sobre sua história e processos de formação vinculados à ESCTA.

A questão não se resume a quantidade de informações disponíveis sobre uma determinada parteira. O que importa é como uma trajetória individual passa a ocupar uma posição de referência coletiva e como, nesse movimento, determinadas formas de autoridade sobre conhecimento das parteiras tradicionais são reconhecidas. Examino, portanto, o que ocorre quando experiências, memórias e práticas transmitidas entre gerações passam a ser organizadas, nomeadas e ensinadas por instituições criadas no próprio campo.

É a partir desse problema que este artigo pergunta: como a trajetória de Suely Carvalho participa da produção, da transmissão e da legitimação dos saberes das parteiras tradicionais na contemporaneidade? O objetivo é analisar sua trajetória da

parteira como campo de produção de memória e transmissão intergeracional de saberes diante à colonialidade do conhecimento. Para isso, examino os modos pelos quais sua trajetória é apresentada e registrada, as organizações e formações vinculadas à sua atuação e as categorias utilizadas para definir posições de aprendizagem e pertencimento.

O estudo integra a minha investigação de doutorado no Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Gênero, Mulheres e Feminismo na Universidade Federal da Bahia (PPGNEIM/UFBA). A pesquisa documental e bibliográfica foi desenvolvida ao longo de oito meses, entre outubro de 2023 e julho de 2024. Como o material empírico inclui também um encontro online realizado em agosto de 2024, esse momento é identificado separadamente, não como parte do intervalo inicial do levantamento.

A busca realizada em 10 de outubro de 2023 no Google Acadêmico, com os descritores "Suely Carvalho" e "parteira", identificou 750 resultados. Após leitura de títulos e resumos, 19 textos mencionavam diretamente Suely Carvalho. Com a aplicação dos critérios de exclusão, 13 materiais compuseram o *corpus* analítico. Também consultei em sites institucionais, jornais, entrevistas, vídeos e plataformas digitais, utilizando também os termos "Suely Carvalho", "ESCTA", "C.A.I.S do Parto" e "Rede Nacional de Parteiras".

Os materiais foram organizados em um quadro analítico contendo autoria, título, ano, periódico, local de publicação, metodologia, área de conhecimento, palavras-chave, objetivos, forma de referência à Suely Carvalho, existência e período de entrevistas, fichamento analítico, observações e referência completa. A leitura desse conjunto de dados foi orientada pela Análise de Conteúdo (Bardin, 2016), somada à leitura qualitativa dos documentos e materiais audiovisuais.

Por fim, participei como observadora de um encontro *online* com Suely Carvalho, realizado em agosto de 2024, no qual pude acompanhar a interação entre a mestra e participantes vinculados ou interessados nas atividades da ESCTA. O encontro não foi gravado. O registro que tenho são anotações minhas, feita durante e depois da atividade, nas quais apontei sobretudo impressões sobre as formas de apresentação, reconhecimento, pertencimento e sobre a minha própria inserção no debate. Por isso, as passagens que descrevem o encontro devem ser lidas como percepções situadas, e não como transcrição. Apresentei-me ao grupo como pesquisadora e jornalista, como relato

adiante, e as demais participantes não são identificadas neste texto. Minha condição de investigadora com vínculo familiar declarado com o universo das parteiras tradicionais integra, portanto, a própria produção dos dados.

O feminismo decolonial constitui a perspectiva teórico-analítica que orienta a investigação. A abordagem decorre do interesse em examinar como as relações históricas de poder interferem nos critérios de reconhecimentos dos sujeitos envolvidos. Aa autoras como Maria Lugones (2008), Ochy Curiel (2019) e Yuderkys Espinosa Miñoso (2020) discutem as relações entre gênero, raça, colonialidade e produção de conhecimento, oferecendo instrumentos para analisar o ofício das parteiras tradicionais sem reduzi-las à sobrevivência de uma prática do passado.

O artigo está organizado em quatro partes. Nesta introdução apresento o problema, a posição de onde escrevo e os procedimentos da pesquisa. Na seção 2, apresento o feminismo decolonial como lente para analisar a produção e a hierarquização dos saberes relacionados à partería tradicional. A seção 3 tem seis subdivisões. Nas duas primeiras reconstruo aspectos da trajetória de Suely e de sua atuação no movimento de parteiras e discuto ancestralidade e legitimidade; na terceira trato das disputas em torno da humanização do parto; na quarta e quinta analiso a ESCTA, sua pedagogia e a atualização da ideia de tradição; na sexta retomo o encontro "1° Passo do Caminho" como situação etnográfica para discutir autoridade, pertencimento e custo. A seção 4 reúne as considerações finais.

A trajetória de Suely Carvalho constitui, assim, uma entrada para compreender processos mais amplos relacionados à transmissão dos saberes das parteiras tradicionais. A proposta não é tomar sua trajetória como representação de todas as parteiras, mas analisar, a partir de sua experiência e das relações construídas em torno dela, como um conhecimento historicamente transmitido entre gerações é reorganizado no presente.

## 2. Feminismo decolonial como lente analítica da partería tradicional

Diante do exposto, assumo o feminismo decolonial como referencial teórico e epistemológica para analisar a trajetória de Suely Carvalho e as formas de reconhecimento dos saberes das parteiras tradicionais. A perspectiva orienta a leitura das fontes e a atenção aos critérios que definem quais sujeitos podem falar, ensinar e ocupar espaços.

Nesse viés, feminismo decolonial contribui para afastar uma leitura da parteira tradicional como figura restrita ao passado ou vinculada apenas a territórios sem assistência médica do Estado. Ao adotá-la, assumo as parteiras como sujeito histórico situado em relações marcadas pela colonialidade do poder, do saber e do gênero (Lugones, 2008; Curiel, 2019).

A contribuição de Maria Lugones (2008) é fundamental para uma análise atenta às mulheres racializadas e colonizadas. Ao discutir a constituição colonial das relações de gênero, a autora mostra que as formas modernas de classificação e hierarquização dos sujeitos estão articuladas às relações raciais e coloniais. Essa contribuição é importante a este estudo porque articulo que os saberes das parteiras não foram desvalorizados apenas por sua origem popular ou pela transmissão oral, pois a própria definição de quais conhecimentos podem ocupar lugar de saber legítimo foi historicamente atravessada por relações de poder.

O feminismo decolonial também se constrói a partir das críticas produzidas por mulheres negras, indígenas, de cor, lésbicas e outros sujeitos que questionaram os limites de um feminismo apresentado como universal. Nesse percurso, Miñoso (2020: 4) situa essa trajetória em diálogo com o "feminismo negro, do feminismo de cor, do feminismo pós-colonial, mas também do feminismo materialista francês e do feminismo pós-estruturalista". A autora sintetiza esse problema ao afirmar:

> À medida que algumas de nós, feministas, sobretudo aquelas de ascendência africana e indígena, temos aprofundado a análise das condições históricas originárias de uma organização social que sustenta estruturas hierárquicas de opressão e dominação que não se explicam apenas pelo gênero, vamos topando com os muros espessos de contenção levantados por aqueles que efetivamente gozam das prerrogativas de privilégio dentro da ficção de universalidade inclusiva do movimento feminista (Miñoso, 2020: 5).

A crítica de Miñoso à universalidade quando relacionada "as parteiras" possibilita analisá-las como sujeito não homogêneo, pois categorias como geração, território, trajetória, formas de aprendizagem e vínculos institucionais produzem posições distintas entre mulheres que exercem ou se reconhecem no ofício. A categoria "parteira tradicional" tampouco é tomada como uma identidade uniforme e sem disputas internas.

A perspectiva decolonial permite ainda examinar as transformações ocorridas na assistência ao parto. A medicalização e a institucionalização do nascimento alteraram as práticas de cuidado e os critérios utilizados para definir quais conhecimentos são científicos, profissionais ou legítimos. Nesse contexto, saberes produzidos por mulheres, comunidades indígenas e populações negras, transmitidos pela oralidade, foram colocados em posição assimétrica diante do conhecimento biomédico institucionalizado.

O debate, nesse viés, não consiste em afirmar que os saberes das parteiras não tenham sido sistematizados, e sim perguntar quais formas de sistematização são reconhecidas como conhecimento legítimo. Jardim (2018) contribui para essa discussão ao problematizar a redução dos conhecimentos tradicionais à experiência imediata e ao mostrar a existência de acúmulo, combinação e transmissão de conhecimentos entre gerações.

O feminismo decolonial orienta, portanto, uma leitura que considera as desigualdades raciais, sociais e territoriais presentes na definição do conhecimento legitimo e tira as parteiras da posição exclusiva de objeto de pesquisa. Assim, a análise da trajetória de Suely Carvalho não parte de uma idealização da tradição nem de sua oposição automática à biomedicina.

## 3. Análise e discussões

A trajetória de Suely Carvalho aparece de maneira recorrente na literatura consultada, embora raramente como objeto central de pesquisas. Os trabalhos localizados a mencionam em discussões sobre formação de parteiras, humanização do parto, ancestralidade, espiritualidade e políticas públicas. Poucos examinam a relação entre sua trajetória e a constituição de espaços próprios de transmissão dos saberes das parteiras tradicionais.

Neste artigo, a trajetória é tomada como entrada para examinar formas contemporâneas de autoridade, pertencimento e legitimidade em torno da categoria “parteira tradicional”. O foco recai sobre as relações que aparecem quando conhecimentos tradicionais, oralidade, ancestralidade, escrita, formação institucional, reconhecimento externo e representação coletiva se encontram.

### 3.1 Suely Carvalho como referência do movimento de parteiras tradicionais

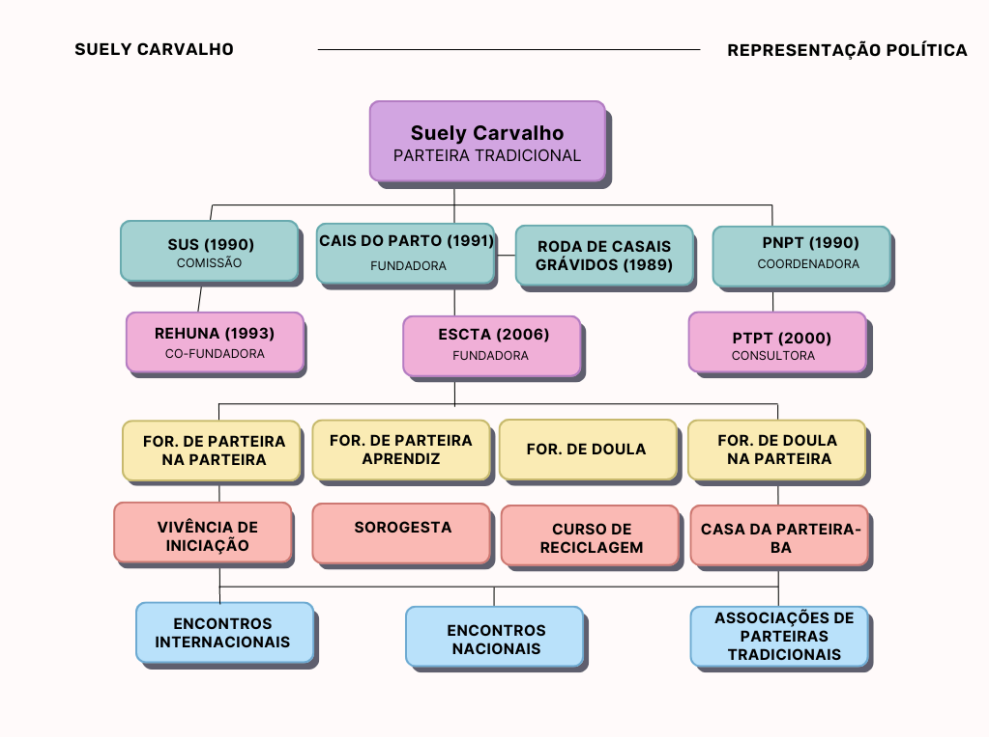
Suely Carvalho se autodefine como mestra da partería tradicional, rezadeira, curandeira xamânica e leitora de auras. Nascida no Paraná, viveu 25 anos em Olinda (PE) antes de se estabelecer em Taperoá (BA). Sua formação ocorreu na convivência direta com parteiras tradicionais do Nordeste, acompanhando partos na zona rural durante sete anos:

> Passei sete anos acompanhando elas nos partos, na zona rural, para entender como elas conduziam esses partos utilizando apenas os quatros elementos da Pachamama e a medicina da natureza, as plantas medicinais, aprendi com elas as rezas, aprendi com elas, os patuás, os banhos, as massagens, enfim, a identificar os sinais do bebé. A ouvir o bebê sem ter um equipamento sofisticado, saber exatamente a posição que está o bebê, sem ter visto isso no ultrassom (Canal do C.A.I.S do Parto no Youtube, 2015 *online*).

O relato apresenta uma formação fundada na convivência prolongada com parteiras, na observação dos partos e na aprendizagem prática. Entre os conhecimentos mencionados está a identificação da posição fetal sem o recurso do ultrassom. Assim, a aprendizagem descrita não começa pela separação entre teoria e prática, pois o conhecimento é adquirido no próprio acompanhamento dos partos e na convivência com mulheres reconhecidas como detentoras desses saberes.

A atuação posterior de Suely ampliou as escalas de organização desses conhecimentos. O C.A.I.S. do Parto, criado em 1991 e registrado no Conselho Nacional de Assistência Social, constitui uma das primeiras iniciativas institucionais associadas à sua trajetória que busca contribuir para a valorização das parteiras tradicionais. Em 1996, foi criada a Rede Nacional de Parteiras, durante o I Encontro de Parteiras Tradicionais, em Nova Jerusalém, Pernambuco. Em 2006, surgiu a Escola de Saberes, Cultura e Tradição Ancestral (ESCTA), reunindo diferentes guardiões da tradição, entre eles benzedeiras, raizeiras, pajés e lideranças religiosas. Essa história pode ser visualizada no organograma a seguir, elaborado a partir das informações reunidas durante a pesquisa:

Figura 1: Representação política da mestra Suely




Fonte: autora do texto (2024).

O organograma reúne algumas das principais atividades e ações associadas à trajetória de Suely Carvalho. A passagem de relações familiares e comunitárias para organizações, encontros e redes altera as condições de transmissão. Compreendo que os conhecimentos repassados na ESCTA, continuam vinculados à oralidade e à experiência, mas passam também a ser ensinados, registrados, apresentados publicamente e articulados por estruturas organizacionais.

Suely também participou do movimento sanitarista e da Rede pela Humanização do Parto (REHUNA), além de atuar junto ao governo federal no Programa Nacional de Parteiras Tradicionais (PNPT). Segundo Suely (2024, *informação verbal*) durante sua atuação no programa percorreu diferentes regiões do país para localizar e cadastrar parteiras tradicionais. O levantamento resultou na identificação de aproximadamente 60 mil mulheres, número que permanece como referência para a dimensão desse universo, embora necessite de atualização.

A mestra atuou ainda no Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT), contribuindo para a organização associativa das parteiras. Nesse processo, esteve envolvida na constituição de mais de 50 associações em diferentes estados

(Suely, 2024, *informação verbal*). Sua atuação alcançou, assim, diferentes níveis, desde o acompanhamento de parteiras em seus territórios até a organização associativa, a interlocução com políticas públicas e a participação em espaços nacionais e internacionais.

Entre as iniciativas que antecedem a criação da ESCTA está a "roda de casais grávidos", criada em 1989. Suely descreve que "as rodas de casais grávidos acontecem toda terça-feira [...]. É um espaço político, de escuta e amor. É o nosso lugar para fazer revolução [...] (Canal Escta-Cais no YouTube, 2020 *online*). A roda leva a discussão gestação e nascimento para um espaço coletivo, no qual também se articulam a espiritualidade e à organização comunitária.

Entre as formações posteriormente desenvolvidas estão as de sorogestas[2], doula na tradição, parteira aprendiz e "parteira na tradição", além de vivências e atividades de reciclagem com parteiras tradicionais mais velhas. Outra movimentação de sua trajetória, está em curso, é a transferência da Casa da Parteira de Taperoá, na Bahia, para Pium, no Rio Grande do Norte. A mudança fortalece os espaços institucionais associados ao trabalho desenvolvido ao longo de sua vida.

Os trabalhos localizados na revisão também reconhecem essa atuação. Martins, Silva e Abreu (2016) situam Suely no movimento das parteiras tradicionais e destacam sua participação na Rede Nacional de Parteiras:

> Na essência, a parteira vem de um chamado sagrado das mulheres cuja ancestralidade está ligada a essa prática redentora. Como bem sabemos, no Brasil, estamos enraizados na cultura indígena e na cultura africana, de onde vem todo saber das parteiras brasileiras. A Rede Nacional de Parteiras Tradicionais, foi criada em 1996, no âmbito da ONG CAIS do parto, durante o 1º Encontro de Parteiras Tradicionais, em Nova Jerusalém, Pernambuco. Coordenada por Suely Carvalho, essa ONG reúne as parteiras em torno das seguintes diretrizes: facilitar a troca de experiências, interligar as parteiras tradicionais, estimular o processo educativo e a organização de classe em associações para lutar pelo reconhecimento e regulamentação do ofício (Martins; Silva; Abreu, 2016: 3).

[2] É uma formação que reúne saberes ampliados da curandeira com o uso de agulhas, acupuntura, medição de pressão e temperatura, uma espécie de curandeira expandida (Suely, 2025 *informação verbal*).

O trecho associa ancestralidade e organização coletiva, a primeira aparece como fundamento da continuidade do conhecimento e a segunda, como forma de articulação política, formação e reivindicação de reconhecimento. Nesse estudo, a legitimidade do ofício não depende da experiência individual, mas também das relações de transmissão e dos espaços coletivos construídos pelas próprias parteiras.

As autoras associam ainda Suely aos movimentos sociais conduzidos por parteiras e doulas e à valorização do parto como experiência vinculada à natureza. Descrevem essas ações como "uma resistência dentro dos grandes centros urbanos que não pode ter sua voz calada" (Martins; Silva; Abreu, 2016: 4). Deste modo, a atuação da parteira não se restringe a comunidades rurais ou afastadas dos centros institucionais, ela também se desenvolve em cidades, organizações, políticas públicas e redes nas quais a assistência biomédica ao parto está presente.

A participação de Suely em eventos nacionais e internacionais amplia os espaços nos quais sua fala é apresentada. Entre essas experiências sua participação na 1ª Cúpula Mundial de Parteiras Tradicionais, realizada em Cali, Colômbia, em 2023, e sua atuação como representante das parteiras tradicionais brasileiras junto à Aliança Continental de Parteiras Tradicionais e Indígenas. Nessa condição, Suely esteve presente nas três últimas edições do Fórum Permanente das Nações Unidas sobre Questões Indígenas, realizado pela Organização das Nações Unidas (ONU), em Nova York.

Em relação a representação, Suely afirma: "não sou dona das parteiras, fui convidada para representá-las" (Carvalho, 2024, *informação verbal*). A formulação recusa a ideia de propriedade individual sobre um conhecimento coletivo, mas também explicita uma posição em que representar implica falar, circular institucionalmente, participar de eventos, dialogar com governos, pesquisadores e movimentos sociais e, em certas ocasiões, apresentar-se como porta-voz das parteiras.

A argumentação que emerge não é simplesmente se Suely representa ou não as parteiras, mas observar como uma posição de representação é construída. Sua trajetória lhe confere condições específicas de acesso e fala, ao mesmo tempo em que a própria parteira apresenta essa posição como decorrente de uma representação coletiva. A autoridade, nesse caso, aparece vinculada tanto à experiência acumulada quanto às relações e instituições que passaram a integrar sua história.

Outro elemento encontrado por Martins, Silva e Abreu (2016) é a afirmação de Marcely Carvalho (*in memoriam)* de que nenhuma parteira pode garantir um parto

natural. A informação é relevante porque reconhece a possibilidade de encaminhamento hospitalar e não estabelece uma oposição necessária entre parto domiciliar e assistência hospitalar, que é consenso entre as parteiras tradicionais. O dossiê do IPHAN (2021), que fundamentou o reconhecimento do ofício, os saberes e as práticas das parteiras tradicionais do Brasil, como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil[3], aprovado pelo Conselho Consultivo do órgão em maio de 2024, também registra relações entre o trabalho das parteiras tradicionais e os serviços de saúde.

A declaração também mostra que o conhecimento mobilizado pelas parteiras envolve avaliação das condições da gestante e do parto e tomada de decisões diante de situações concretas. Nesse aspecto, está em jogo também quem pode acompanhar a mulher, participar das decisões e ter seu saber reconhecido diante de diferentes instituições. Porém, conforme Nascimento (2018b), quando a parteira chega ao hospital ela sofre retaliação e muitas vezes é impedida de acessar o local.

A trajetória de Suely evidencia, portanto, a criação de espaços próprios de formação, fala e representação. Esses espaços aumentam sua presença pública e, simultaneamente, organizam posições distintas entre as mulheres que participam deles. É a partir desse ponto que a análise pode avançar para os critérios de formação e pertencimento estabelecidos pela ESCTA.

### 3.2 Ancestralidade, espiritualidade e produção de legitimidade

A relação entre ancestralidade, espiritualidade e transmissão de saberes aparece de maneira recorrente nos dados analisado. No livro *Mestras do Nascer: Parteiras Indígenas Pankararu*, fruto de uma pesquisa realizada entre 2015 e 2016, em Pernambuco, Helena Tenderini (2020), utiliza uma narrativa que articula experiência pessoal, maternidade e formação na tradição para apresentar as trajetórias das parteiras Pankararu. A autora também descreve sua relação com Suely Carvalho, que atravessa sua própria experiência.

Helena teve três gestações acompanhadas por parteiras tradicionais do Cais do Parto. Durante sua quarta gravidez, ela participou de uma formação como doula na tradição, ministrada por parteiras tradicionais de vários estados e coordenada por Suely. Sobre esse fato, escreve:

[3] Leia mais em: https://revista.unifsa.com.br/index.php/fsa/article/view/2774/491493990

> conhecia a todo instante mulheres guerreiras, parteiras, indígenas de força e fé! Que carregavam a chama da luz em seus corações, em suas palavras e em suas histórias! Voltei para Pernambuco com a poesia das mãos dessas parteiras, apalpando meu coração e crescendo em meu ventre junto com meu filho (Tenderini, 2020: 8).

A formação é narrada por meio de categorias como força, fé, ancestralidade e espiritualidade, produzindo uma compreensão do conhecimento das parteiras que ultrapassa a dimensão estritamente técnica. As mulheres que participam desse processo aparecem como portadoras de uma memória e de uma experiência que se incorporam à própria trajetória de quem aprende. A mesma relação aparece na descrição de sua participação no IX Congresso de Parteiras Tradicionais, realizado dois meses após sua formação:

> no mangue de Igarassu, lugar do encontro das águas do rio com o mar. Como o Velho Chico e o Atlântico, como o sertão e o litoral. Aquelas águas da maré do litoral norte se movimentavam e dali veio a permissão, a licença para parir este projeto. Saí do congresso para poucos dias depois, parir meu filho caçula em novembro de 2013. Junto com ele, também nasceu o *Mestras do Nascer* (Tenderini, 2020: 8).

A imagem utilizada pela autora associa o encontro à ideia de passagem, nascimento e continuidade. O congresso é um evento de participação institucional, mas também uma experiência que adquire significado na constituição de sua própria trajetória. A escolha das águas como metáfora reforça a relação estabelecida entre território, natureza, maternidade e transmissão.

A legitimidade, nesse universo, não se reduz a certificações formais ou ao domínio de conhecimentos reconhecidos pelas instituições biomédicas. Ela também se relaciona à participação em redes, à experiência compartilhada, ao reconhecimento entre mulheres e às referências mobilizadas sobre ancestralidade e espiritualidade. Essa lógica aparece no texto de Suely Carvalho publicado na obra de Tenderini, no qual apresenta sua própria trajetória a partir de uma genealogia de parteiras:

> Sou Parteira Tradicional há 42 anos, sou herdeira das minhas três bisavós que eram parteiras tradicionais. Bisavó Joaquina do Espírito Santo, negra misturada com branco, foi a parteira mais importante desde 1864 até 1951, em toda uma região do norte do Paraná e sul de São Paulo. Minha bisavó

> Madalena Santos que era parteira indígena Guarani, nômade, que não teve registro de nascimento e seu filho Uriá, meu avô materno, me contava as histórias de suas andanças e dos partos da sua mãe e os que sua mãe ajudava pelo caminho. Minha bisavó paterna Eliane Pereira que era caiçara nativa da Ilha das Peças no Paraná. Depois minhas avós Ernestina Carvalho e Maria Espírito Santo dos Santos. Sabemos lidar com o parto e nascimento naturalmente respeitando o Sagrado Feminino a natureza feminina e entendemos o nascimento como o momento da encarnação, quando o espírito encarna. Para nós, parteiras, isso é sagrado (Carvalho, 2017: 14)

Suely aparece vinculada a uma linhagem ancestral contínua. Em seus relatos públicos, constrói uma genealógica que conecta sua prática às bisavós e avós de origens diversas, descritas por ela como negra, indígena guarani e caiçara. A memória familiar privada é apresentada como fundamento de sua identidade como parteira tradicional, que diante de públicos urbanos, acadêmicos e internacionais, a evocação detalhada dessas antepassadas pode funcionar como uma credencial de autoridade que não depende de validação estatal ou biomédica. Há nisso um ato político, ao nomeá-las e situá-las em tempos e territórios, Suely inscreve o ofício em uma história contada em primeira pessoa. Esse gesto é também uma forma de produzir pertencimento, e retorno a ele em 3.6 ao analisar a minha apresentação no encontro.

Nascimento (2018a) contribui para compreender esse processo, pois ao reivindicar a tradição e evocar suas ancestrais não implica necessariamente que a Suely recusa a contemporaneidade ou sua formação acadêmica. A tradição por não ser estática no tempo pode ser atualizada, não sem eliminar as tensões, conforme as realidades ou por meio de escolas, redes, encontros e formações, e é justamente essa combinação que será examinada nas seções seguintes.

### 3.3 A disputa da humanização do parto institucional

A relação entre parteiras tradicionais e os movimentos de humanização do parto constitui outro eixo da trajetória de Suely Carvalho. No artigo *Dos rituais às ervas: revisando o ofício de partejar*, Gabriela Natal e Barbara Sinibaldi (2021) discutem a medicina enquanto campo de saber técnico-científico, mobilizando as contribuições de Michel Foucault sobre biopolítica e de Ivan Illich sobre iatrogênese. As autoras também

abordam a valorização dos saberes das parteiras tradicionais como uma possibilidade de reconhecimento da autonomia feminina.

Suely é mencionada a partir de entrevistas disponíveis no *YouTube* e no site do Cais do Parto. As pesquisadoras ressaltam a importância da relação com a natureza, o sagrado feminino, a espiritualidade, da Mãe Terra e do uso de ervas durante a gestação. Além disso, expõem brevemente a diferença entre parteira tradicional e parteira na tradição. Conforme as autoras, a primeira recebe o saber por meio da oralidade e de suas ancestrais, enquanto a segunda recebe o conhecimento como uma parteira aprendiz. A categoria será retomada na discussão sobre a ESCTA.

Já Felipe Pereira (2017), ao analisar a construção das políticas de humanização do parto, argumenta que esse processo ocorreu de cima para baixo, sem protagonismo das parteiras tradicionais. Sua contribuição redireciona a discussão para os próprios movimentos que reivindicaram mudanças na assistência obstétrica. Pereira também relata um encontro com Suely Carvalho, ocorrido em novembro de 2016, durante a Conferência Internacional sobre Humanização do Parto e do Nascimento. O autor a apresenta como fundadora de diversas organizações e como possível "maior representação nacional da parteira tradicional no Brasil" (Pereira, 2017: 5). A formulação é do pesquisador e deve ser lida como tal, sobretudo porque o presente artigo não pretende estabelecer uma hierarquia entre representantes das parteiras.

Outro aspecto registrado por Pereira diz respeito à participação de Suely em uma sala secundária durante a Conferência Internacional de Humanização do Parto, enquanto palestrantes internacionais e médicos ocupavam posições de maior destaque. O episódio pode ser lido como uma assimetria de visibilidade dentro de um espaço que também se apresentava como crítico à medicalização do parto. O dado é relevante porque mostra que a disputa por reconhecimento não se estabelece apenas entre parteiras e instituições biomédicas. Ela também pode aparecer dentro de movimentos que compartilham algumas de suas críticas à assistência obstétrica.

O relato de Pereira (2017) visibiliza a distribuída em espaços de debate institucional. O fato descrito sugere uma assimetria nas posições de fala durante a conferência, inclusive em locais comprometidos com a humanização do parto. Sendo assim, mesmo em um ambiente de crítica a biomédica, aparentemente, Suely tem que negociar a sua presença.

Além disso, o pesquisador afirma que, na ocasião, Suely relatou que participou da fundação da REHUNA, mas ao observar os rumos que o movimento tomou, ela se afastou. Ademais, foi contundente ao afirmar: "nós, parteiras, nos retiramos do movimento pela Humanização do Parto" (Pereira, 2017: 6). Nesse aspecto, a afirmação precisa ser situada como fala de Suely registrada por Pereira e não como representação automaticamente a todas as parteiras tradicionais. O pronome "nós" produz uma representação coletiva que merece análise. Portanto, fica o questionamento: quem são as "parteiras" reunidas nessa formulação? Que experiências de participação estão sendo condensadas nesse enunciado? O *corpus* deste artigo não responde, mas reconheço que a representação coletiva é parte da disputa.

Ao retomar uma leitura feminista decolonial, essa questão dialoga com a perspectiva que não toma sujeitos coletivos como homogêneos. "As parteiras" reúnem mulheres com trajetórias, territórios, gerações e diversas realidades. O afastamento da REHUNA deve ser apresentado como uma decisão relatada por Suely e registrada por Pereira (2017). Os dados não esclarecem o que motivou esse afastamento, entretanto, pergunto: como as relações entre parteiras, profissionais de saúde e organizações de humanização foram negociadas e quais divergências atravessas esses espaços?

Pereira (2017: 6) apresenta ainda a manifestação de uma interlocutora que expressou desconforto com o espaço concedido a Suely e comentou sobre a maneira como profissionais de saúde a percebiam: "muitos a veem como algo do passado: uma figura que era necessária antes de alcançarmos o patamar técnico e científico da biomedicina. E agora, nos tempos modernos, somos gratos pelo trabalho e assumimos daqui em diante". O trecho explicita uma concepção temporalidade na qual a parteira pertence a um momento anterior e a biomédico ocupa o lugar do presente e do futuro. Assim, a argumentação estabelece uma hierarquia entre conhecimentos por meio de uma sequência histórica linear, que contrasta com os trabalhos analisados neste artigo, nos quais as parteiras tradicionais as parteiras aparecem em atividade e em organização no presente.

Além disso, a trajetória de Suely, assim como de dezenas de mulheres, mostra a continuidade da atuação das parteiras em contextos contemporâneos, incluindo processos de formação, organização política, participação em redes nacionais e internacional. A permanência dessas práticas não significa, entretanto, que elas tenham permanecido idênticas ao longo do tempo. Ao contrário, a própria criação de

organizações, escolas e redes demonstra que esses saberes são continuamente reorganizados para responder às condições do presente.

A conferência e as situações descritas por Pereira, somado à fala de Suely sobre o afastamento da REHUNA, remete a uma discussão mais ampla sobre alianças e rupturas entre movimentos sociais, feminismos acadêmicos e saberes tradicionais. Nos casos relatados, a proximidade de pautas, como a crítica à medicalização do parto, não garantiu às parteiras um lugar equivalente: Suely ocupou uma sala secundária, e uma interlocutora registrou que a veem como figura do passado. Essa observação também me implica, pois escrevo a partir de um programa de estudos feministas e do lugar de pesquisadora. Ao falar sobre parteiras tradicionais, situo-me como "*outsider within"* ou "forasteira de dentro" (Colins, 2016), em relação ao ofício. Essa é uma das posições que, segundo Nascimento (2018b), Suely recusa quando crítica as "hierarquias da fala", uma vez que investigadores podem pretender falar pelas parteiras tradicionais.

O tema retorna, portanto, com outro viés, pois se em 3.1 a fala de Suely, "não sou dona das parteiras, fui convidada para representá-las" (Carvalho, 2024, *informação verbal*), permitiu discutir a produção de uma posição de representação, o episódio analisado por Pereira (2017) mostra que essa posição também é produzida em relação a outros atores e espaços. A autoridade para falar pelas parteiras não existe somente no interior do movimento tradicional. Ela também é negociada quando essas mulheres entram em espaços de saúde, humanização, academia e políticas públicas.

### 3.4 ESCTA, metodologia e hierarquização dos saberes

Entre os trabalhos localizados na revisão, sete não se aprofundam nas ações de Suely Carvalho. Rattner, Santos, Lessa e Diniz (2010), ao discutirem a ReHuNa; Costa (2013), em estudo sobre as parteiras tradicionais de Santo Antônio do Descoberto; Ancin (2018), em pesquisa sobre as parteiras anciãs do Rio Grande do Sul; Gonsalves (2018), em etnografia sobre práticas religiosas e terapêuticas relacionadas à gestação e ao parto; Nascimento (2018a), em estudo sobre parteiras tradicionais de Santana; Boyer (2006), sobre o movimento das parteiras tradicionais no Amapá; e Silva (2017), sobre saúde no campo, mencionam Suely, suas iniciativas ou processos de formação, mas não têm como objeto a organização pedagógica da ESCTA ou os critérios internos de pertencimento à escola.

Dois trabalhos, entretanto, oferecem elementos mais detalhados para compreender esse processo: a tese de Thayane Nascimento (2018b), *Das cosmologias de partos/nascimentos: um estudo sobre saberes relacionados às concepções de parteira contemporânea*, e a tese de Ana Lucia Tófoli (2020), *Faz tempo que disseram que não era mais pra pegar menino nos matos: narrativas de partos entre indígenas Tapeba e Tremembé no Ceará*. Nascimento dedica parte de sua análise ao C.A.I.S. do Parto, à ESCTA e às formas de formação das parteiras e doulas. Tófoli, por sua vez, apresenta relatos de sua própria participação em processos formativos conduzidos por Suely.

Nascimento (2018b: 61) caracteriza Suely como alguém que "é uma parteira tradicional que fala, escreve e ensina. Ela transitou de uma formação escolar/formal, como enfermeira, para a posição de 'madrinha', um lugar que pode ser visto como uma menção honrosa na lógica do ensinamento, ao ensinar outra". A pesquisadora também descreve que a mestra já auxiliou em mais de 5 mil partos e relata que, em sua participação no X Congresso de Parteiras Tradicionais, em Olinda-Recife, ela se mostrou preocupada em desmistificar a imagem das parteiras como mulheres leigas:

> Essa quebra de proposta pela postura de Suely pode instigar-nos a questionar os lugares de poder que, tanto historicamente quanto na contemporaneidade, ainda estereotipam as mulheres, permitindo sua dominação e impedindo-lhes o acesso aos lugares que querem e devem ocupar (Nascimento, 2018b: 61).

A interpretação de Nascimento situa Suely em disputa política e epistemológica sobre o lugar das parteiras. No entanto, a própria pesquisadora registra que teve dificuldade de acesso à interlocutora. Segundo ela:

> Essa postura, embora compreensível no campo dos embates políticos e epistemológicos, dificultou a aproximação dessa pesquisadora à personagem em questão, obrigando-me muitas vezes a contar, para a descrição aqui realizada, apenas com os textos e posicionamentos estabelecidos publicamente no blog institucional e em suas apresentações (Nascimento, 2018b: 60).

O trecho demonstra como são constituídas as próprias condições de produção do conhecimento sobre Suely. Ela não aparece somente como fonte de informações

reunidas pela pesquisadora. Sua posição interfere na maneira como sua trajetória pode ser acessada, descrita e interpretada. As limitações encontradas por Nascimento também revelam que parte dos processos formativos da ESCTA não está disponível em documentos públicos. A autora explica:

> A metodologia adotada pela Escola só é informada às aprendizes, e não há documentos escritos publicados que possam ser utilizados como fontes de pesquisa. As informações utilizadas nessa investigação são aquelas provenientes de comentários realizados por Suely Carvalho, em entrevistas e publicações em jornais, e na observação junto à Roda Flor da Vida, de Porto Alegre. Sabe-se, por esses meios, que os módulos são fechados, e que os processos de preparação são muito intensos ao longo de cada um destes módulos. As integrantes da Escola ao longo de sua formação são chamadas de aprendizes e só serão consideradas completamente preparadas quando puderem ser responsáveis por conduzir um parto sem estar junto à outra parteira experiente. Os módulos realizados pelas aprendizes de parteira acontecem em tempo integral, em espaços isolados e contam com temas específicos, reforçando a noção de preparação gradual. Essa organização também permite diferenciar claramente as "aprendizes" de parteira e de doula, das parteiras e doulas na tradição, demarcando os lugares ocupados nas hierarquias de saber na Escola (Nascimento, 2018b: 70-71).

A descrição mostra uma organização gradual da aprendizagem. Existem etapas, posições distintas e critérios para passagem de uma categoria a outra. Os módulos dos cursos são fechados e a preparação é acompanhada até que a aprendiz seja considerada apta a conduzir um parto sem a presença de uma parteira experiente. É nesse contexto que a categoria "na tradição" ganha importância. Na descrição de Nascimento (2018b), as aprendizes ocupam posição diferente das parteiras e doulas "na tradição". A escola, portanto, transmite conhecimentos, nomeia posições e estabelece critérios pelos quais as participantes são reconhecidas.

Há aqui uma tensão evidente, pois de um lado, Suely recusa as "hierarquias da fala" e se posiciona contra quem fala pelas parteiras (Nascimento, 2018b), e de outro, a escola que ela lidera organiza os saberes em posições ordenadas, com módulos, metodologia reservada às aprendizes e critérios de passagem de uma categoria a outra. Ou seja, o discurso de ruptura com hierarquias convive com a criação de outras, e que estas também definem quem pode falar e ensinar.

Surge, assim, outra questão importante: o que ocorre quando um saber historicamente transmitido por relações familiares, comunitárias e de convivência passa a ser organizado por uma escola que estabelece categorias próprias de formação e pertencimento? A ESCTA cria um espaço de continuidade dos saberes tradicionais, mas, ao fazê-lo, também precisa distinguir quem ensina, quem aprende e quem alcança determinado posição de sua estrutura, como descreve Nascimento:

> Na lógica adotada por essa mestra e por essa Escola as denominações de parteira tradicional e "na tradição" buscam garantir simbolicamente as referências de sucessão e a origem do conhecimento. A saber: que existem as parteiras vistas como anciãs, parteiras mais velhas, que são as tradicionais e foram formadas no interior da ancestralidade acima mencionada, como seria o caso de Suely Carvalho e de sua filha Marcely Carvalho, e as parteiras formadas pela ESCTA, que estariam na tradição. Além dessas denominações existem ainda aquelas parteiras tidas como leigas, que atuam sem estarem vinculadas à Escola. Essas diferenciações permitem observar tanto o esforço de reconhecimento quanto a atenção às responsabilidades e posturas que correspondem à Escola (Nascimento, 2018b, p. 71).

A categoria "leiga" acrescenta outro elemento. Na descrição de Nascimento (2018b), o termo aparece associado às parteiras que não estão vinculadas à ESCTA, embora a autora também registre que Suely buscava desmistificar a representação das parteiras como leigas. Não se pode, a partir disso, afirmar que todas as parteiras externas à Escola sejam assim classificadas. O dado confirma que a filiação institucional participa da classificação de determinadas posições. Assim, pergunto: e quem pode dizer que uma mulher é ou não uma parteira tradicional? A comunidade que reconhece seu trabalho? A transmissão familiar? A própria parteira? Uma instituição formadora? O Estado?

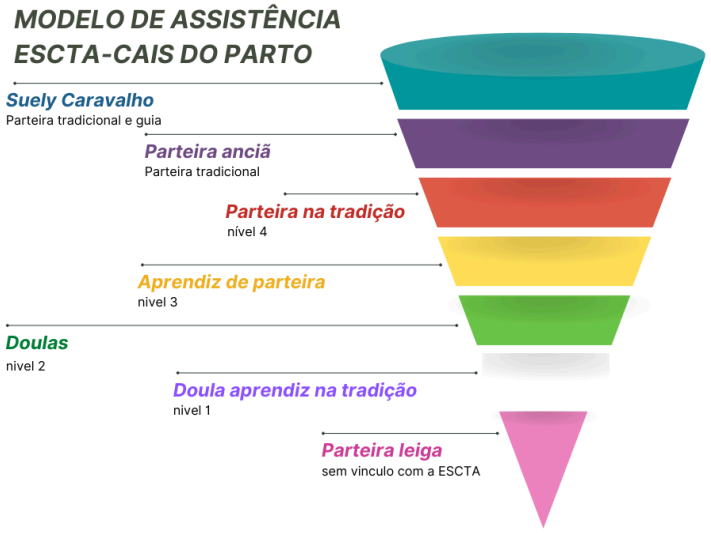
A discussão de Fredrik Barth (1998) sobre fronteiras sociais pode ser utilizada aqui como recurso analítico, com a ressalva de que sua formulação se refere às fronteiras étnicas. O interesse da aproximação está na atenção às relações que mantêm distinções entre posições sociais. Aplicada aos estudos sobre a ESCTA, essa ideia sugere que "leiga" não descreve necessariamente ausência de conhecimento, porém o termo marca uma posição em relação à Escola.

As discussões até aqui, não autoriza concluir que a ESCTA retire a legitimidade das parteiras que estão fora de sua rede. Mas, contribui para identificar que toda instituição que organiza a transmissão de um saber também estabelece critérios de pertencimento. Por fim, não decido qual dessas formas de reconhecimento é legítima, busco compreender como essas categorias são produzidas, por quem são reconhecidas e que posições passam a ocupar dentro do campo de formação das parteiras.

### 3.5 Pedagogia, formação e atualização da tradição

A formação descrita nas fontes combina oralidade, espiritualidade, experiência, conhecimentos sobre o corpo e práticas relacionadas ao cuidado. Nascimento (2018b) assim como Tenderini (2020), mostra que a aprendizagem pela ESCTA envolve, para além da aquisição de técnicas, concepções de pessoa e responsabilidade sobre a vida da mãe e do bebê. Para visualizar essa estrutura, reuni na Figura 2, as posições descritas por Nascimento (2018b: 71). De acordo com a autora, a organização envolve "administração e representação política, em que estão a 'madrinha' Suely Carvalho e sua filha Marcely Carvalho (*in memoriam*); a seguir, pela ordem de atuação, as parteiras na tradição, as aprendizes de parteiras, as doulas e as doulas aprendizes na tradição".

**Figura 2:** Pirâmide de hierarquia na ESCTA




Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Com a figura não pretendo estabelecer uma classificação geral das parteiras tradicionais brasileiras. Trata-se de uma representação analítica da estrutura descrita nas fontes sobre a ESCTA. Nela, Suely aparece associada à administração e à representação política; abaixo, estão as posições relacionadas à formação e à atuação. As parteiras anciãs aparecem em relação específica com esse sistema, pois participam da transmissão dos conhecimentos, embora sua posição não se confunda necessariamente com as categorias formadas pela Escola. As parteiras classificadas como "leigas" aparecem fora da estrutura institucional, conforme a denominação apresentada por Nascimento.

A organização mostra que há diferentes fundamentos de autoridade. A parteira anciã possui uma posição relacionada à experiência e à transmissão oral; a aprendiz está em formação; a parteira "na tradição" ocupa uma posição reconhecida no percurso formativo; e Suely reúne funções de formação, representação e administração. A existência dessas posições não significa que a ESCTA tenha simplesmente transformado um saber oral em uma escola formal. O que ocorre é uma combinação entre formas anteriores de transmissão e recursos contemporâneos de formação, ou seja, é produzido uma pedagogia própria que envolve oralidade, imersão, acompanhamento, apostila, conhecimentos sobre fisiologia e anatomia, avaliação individual para partejar, que de acordo com Tófoli, 2020, depende da experiência prática posterior a formação, e não somente a conclusão.

O tema da atualização da tradição aparece de maneira explícita quando Suely afirma que São Paulo "já tinha perdido a tradição das parteiras" e, posteriormente, identifica novas parteiras tradicionais em Ubatuba, Campinas e na capital paulista (Carvalho, 2009). A afirmação é relevante porque mostra que, em seu próprio discurso, a categoria "tradicional" não depende apenas da continuidade biográfica de uma linhagem familiar. Ela pode ser reconhecida em mulheres formadas em contextos contemporâneos. Isso contrasta com a ênfase na genealogia discutida em 3.2, em que a ancestralidade é um fundamento de autoridade para Suely, mas não uma condição para que outras mulheres sejam reconhecidas como parteiras tradicionais.

Hobsbawm e Ranger (1983) ajudam a pensar esse tipo de reorganização ao mostrarem que tradições podem ser formalizadas, selecionadas e apresentadas em novas condições históricas. A ideia de "invenção", proposta pelos autores, não precisa ser entendida aqui como falsificação ou criação arbitrária, ela permite abordar como

práticas e referências do passado são reorganizadas para responder às circunstâncias atuais.

Por sua vez, Sahlins (1981) oferece elementos para compreender a relação entre continuidade e transformação. Ele afirma que a permanência de uma tradição não exige que suas formas sejam idênticas. No caso analisado, a própria fala de Suely sobre São Paulo evidencia uma mudança no modo como a categoria é reconhecida. Primeiro, ela identifica uma perda da tradição; depois, reconhece novas mulheres como parteiras tradicionais.

Em conjunto, as abordagens dos autores chamam atenção para a situação em que formalizar um saber transmitido oralmente envolve escolhas e neste processo, consequentemente, seleção, tradução e exclusão. O que não anula o valor político da iniciativa, mas ela não pode ser lida apenas como resistência. A escola preserva e, ao mesmo tempo, redefine o que conta como tradicional, como mostra a fala sobre São Paulo, e define também quem fica de fora dessa definição, como sugere a categoria "leiga".

A formação oferecida pela ESCTA torna essa atualização ainda mais visível. Tófoli (2020), que participou diretamente de atividades formativas conduzidas por Suely, descreve o "Curso de Formação de Doulas na Tradição":

> Soube da realização do "Curso de Formação de Doulas na Tradição" conduzido pela Escola de Saberes, Cultura e Tradição Ancestrais (ESCTA), vinculada à ONG C.A.I.S. do Parto, com sede em Olinda-PE. O curso foi ministrado por Marcely e Marla Carvalho [filhas da Suely], teve duração de três dias e o conteúdo seguia os conhecimentos e práticas das parteiras tradicionais, privilegiava o ensinamento oral, ainda que incluísse no material do curso uma apostila, e levava em conta as experiências individuais das participantes. Apresentou ainda aspectos fisiológicos do parto, técnicas de manobras e massagens que as doulas deveriam saber fazer para atuar com as parteiras formadas na tradição da ESCTA e em hospitais. Tratava-se, assim, de uma perspectiva de trabalho mais atrativa, tanto pelo conteúdo como pela metodologia proposta em relação à abordagem do médico acima relatada. A partir de então passei a atuar como doula, inicialmente de forma esporádica, e, nos últimos quatro anos, com maior regularidade (Tófoli, 2020: 29).

O relato explica que a formação não se opõe simplesmente ao conhecimento biomédico, pois incorpora alguns conteúdos fisiológicos e prepara as participantes para atuar tanto casa, clínicas e hospitais. Tófoli também descreve sua participação no curso de parteira aprendiz, iniciado em outubro de 2015:

> A formação de parteira é conduzida pela parteira tradicional Suely Carvalho e acontece em quatro módulos de imersão, com duração média de dez dias. Todo o conhecimento é passado oralmente e representa um processo que ultrapassa a simples aquisição de conhecimentos técnicos ou sobre a fisiologia do parto, anatomia e funções do corpo, que também são parte do curso. Concluí a formação em dezembro de 2016. Não sendo este um curso formal ou acadêmico, sua conclusão não corresponde a uma autorização para o partejar. Cada aluna é avaliada individualmente em relação à sua experiência, trajetória, maturidade, aptidões e disponibilidade. Na maioria dos casos, que inclui o meu, ao término do processo somos consideradas aprendizes de parteiras, necessitando ainda adquirir mais experiência prática acompanhando partos como assistente/doulas de parteiras mais experientes até obter a autorização para partejar (Tófoli, 2020: 29).

O estudo de Tófoli acrescenta que a formação proposta por Suely não reproduz o modelo acadêmico de certificação. A "afirmação" mencionada nos relatos ocupa um lugar diferente de um diploma acadêmico, pois funciona dentro de uma rede de reconhecimento construída pela própria Escola e pelas relações estabelecidas entre mestra, aprendizes e demais participantes. Sendo assim, a criação de uma escola tem uma forma própria de organizar a aprendizagem, que não é baseada no fato de transportar um conhecimento tradicional para uma estrutura escolar. Há uma metologia que combina referências ancestrais e recursos contemporâneos de ensino, com módulos, imersões, acompanhamento, avaliação e categorias específicas.

### 3.6 O "1º Passo do Caminho": autoridade, pertencimento e circulação

Passo agora à situação etnográfica mencionada na introdução. O meu encontro com Suely ocorreu nos dias 24 e 25 de agosto de 2024, pela plataforma *Zoom*, durante o "1º Passo do Caminho". O evento ocorreu das 10h às 13h e das 15h às 19h no primeiro dia e das 14h às 19h no segundo. Tratava-se de uma atividade de entrada na ESCTA,

vinculada à Rede Internacional C.A.I.S. do Parto. Participaram mulheres de diferentes estados brasileiros e também da Venezuela, Argentina, Colômbia, Estados Unidos, França e Itália.

Nas apresentações iniciais, cada participante dizia seu nome, cidade, relação com uma parteira e motivo para estar naquele espaço. Algumas mulheres que já integravam a rede se apresentavam como "aprendiz de parteira" ou "aprendiz da madrinha". Minha impressão foi a de que a apresentação produzia algo próximo de um rito de pertencimento. Registro essa formulação como percepção situada, e não como descrição objetiva do significado atribuído por todas as participantes. O que chamou minha atenção foi a distinção entre aquelas que chegavam naquele momento e aquelas que já possuíam uma trajetória na rede.

Aproximo essa cena da discussão de Van Gennep (1978) sobre os ritos de passagem, sobretudo pela presença de momentos de separação, liminaridade e agregação. Não afirmo que o "1º Passo do Caminho" seja, em sentido estrito, um rito de passagem. O debate serve para pensar a forma como o encontro retira temporariamente as participantes de seus contextos cotidianos, coloca-as em uma situação comum de aprendizagem e abre a possibilidade de ingresso em outras etapas.

Turner (1974) ao discutir a liminaridade e a communitas, também oferece uma chave de leitura para a situação. Durante a sessão, eu estava na condição de pesquisadora e jornalista que chegava para conhecer a Escola; outras participantes já eram aprendizes; algumas possuíam relações anteriores com Suely; outras estavam iniciando sua aproximação. Minha apresentação também interferiu nessa dinâmica. Disse meu nome, minha idade, que estava morando em Salvador, que pesquisava parteiras tradicionais desde a graduação e que possuía uma relação familiar com esse universo, mencionando minha tia-bisavó. Apresentei-me ainda como jornalista. Suely comentou sobre minha idade, sobre transformação espiritual e sobre o jornal do C.A.I.S. do Parto.

Esse momento tornou evidente que minha posição não era exterior ao campo. Minha trajetória de pesquisa, minha identificação como mulher parda, minha formação como jornalista e a relação familiar com o partejar participaram da maneira como fui situada naquele encontro. Cabe notas uma semelhança entre o meu gesto e o que analisei em 3.2. Ao mencionar a tia-avó, apresentei uma linhagem de parteiras como

forma de me situar diante do grupo, de modo parecido com o de Suely e outras participantes ao apresentar suas genealogias como fundamento de autoridade.

Nesse contexto, a ancestralidade funciona como modo de ser reconhecida. Isso indica que, além de estar observando o rito de pertencimento, eu também participando dele ao me apresentar. Essa proximidade não elimina a necessidade de estranhamento analítico. Ela exige atenção às formas pelas quais eu mesma fui reconhecida e às expectativas produzidas a partir da minha apresentação.

Outro aspecto observado durante o encontro foi a autoridade atribuída a Suely pelas participantes. Em determinado momento, ela afirmou que "o CAIS é marginal, não é do porto, mas é do parto" e apresentou a Escola como uma egrégora, associando a participação ao "chamado da alma". Em minhas anotações, registrei a impressão de que algumas participantes a investiam de uma autoridade que ultrapassava a dimensão pedagógica. Percebi que a maioria das participantes buscavam uma referência, um ponto de equilíbrio, quase como se procurassem uma "figura divina", capaz de guiar ou solucionar suas questões pessoais. A expressão "figura divina", utilizada inicialmente em minhas notas, deve ser compreendida como uma percepção minha diante da cena, e não como característica objetiva da mestra ou das participantes.

Dentre as falas que me impactaram estão as que Suely afirma que sua trajetória a coloca naturalmente nesse lugar de destaque, e como venho discutindo, isso pode realmente acontecer, e talvez seja a "justificativa" para que ela tenha alcançado tantos lugares que para mim são inimagináveis, mas admiráveis. No entanto, ao final do encontro, me senti apreensiva e observei que estar na presença de Suely provoca sensações inexplicáveis; talvez nos próximos encontros presenciais eu consiga decifrar o que isso significa.

A discussão de Weber (2004) sobre dominação tradicional, carismática e legal-racional é uma referência para pensar essa autoridade sem reduzi-la a uma única forma. Há elementos relacionados à pessoa de Suely, ao reconhecimento de suas qualidades e de sua trajetória, mas também existem funções administrativas, categorias de formação e estruturas organizacionais.

No caso, há uma transformação de uma autoridade pessoal em formas mais estáveis de organização. Sendo assim, a ESCTA depende da presença de Suely como mestra, mas também existe uma estrutura de formação, categorias de pertencimento e funções administrativas. A presença de Marcely Carvalho, (*in memoriam*) apresentada

por Nascimento (2018b) junto a Suely, na administração da escola e o fato de Marcely e Marla, terem ministrado o curso de doulas descrito por Tófoli (2020), indicam que a continuidade da escola se apoia também em vínculos familiares.

Outro ponto que merece ser considerado é o custo de participação nas formações. O "1º Passo do Caminho" tinha taxa de R$150,00, enquanto os módulos da formação de aprendiz tinham valores em torno de R$3.000,00, conforme as informações reunidas na pesquisa. Esses valores introduzem uma dimensão material no processo de pertencimento. Diante disso, não é possível afirmar, com os estudos disponíveis, que mulheres sem condições de pagamento estejam necessariamente impedidas de alcançar a posição de "na tradição". Mas, os valores mostram que o acesso às etapas formativas também possui uma dimensão econômica e de classe, que se soma aos critérios simbólicos de reconhecimento.

A formação abrange ainda outros países. Suely relatou que Colômbia e México estiveram entre os primeiros países de expansão da ESCTA. Sobre o México, mencionou aproximações com escolas de parteiras indígenas e, simultaneamente, "tensões e divisões de saberes". A fala sugere que a expansão internacional não corresponde a uma reprodução automática da proposta, pois encontra outros regimes de autoridade, cosmologias e formas de transmissão.

O que acontece com a categoria "tradição" quando ela circula entre territórios e sistemas de conhecimento distintos? O encontro reuniu mulheres de seis países além do Brasil, o que indica que a escola opera em escala internacional. A discussão de Piscitelli (2005) são úteis para lembrar que ideias e práticas mudam de sentido ao atravessar contextos.

Identifico, a partir do debate, a existência de negociação e diferença, mas os textos não possibilitam reconstruir em profundidade as relações estabelecidas entre a ESCTA e as escolas indígenas mexicanas. O dado é utilizado aqui como indicação de que a circulação internacional envolve tradução e negociação. Também cabe perguntar, se nesse trânsito, a tradição tende a ser simplificada em categorias que viajam com facilidade, como "parteiras na tradição", ou se a escola se adapta aos contextos locais.

A criação da ESCTA, assim, oferece um espaço próprio para a transmissão de conhecimentos que historicamente ocuparam posição marginal diante das instituições biomédicas e acadêmicas. Ao mesmo tempo, a Escola organiza percursos de aprendizagem, categorias de pertencimento e formas de reconhecimento. A

continuidade da tradição aparece, portanto, vinculada tanto à memória e à ancestralidade quanto à capacidade de reorganizar suas formas de transmissão.

Na análise não pretendi decidir qual tradição é mais autêntica. Busquei acompanhar como a categoria "tradicional" é definida, transmitida e reconhecida em diferentes relações. Na trajetória de Suely Carvalho, continuidade e reorganização aparecem ao fato de que preservar determinados referenciais exige também criar formas contemporâneas para ensiná-los, reconhecê-los e fazê-los chegar a novas mulheres.

## Considerações finais

Este artigo analisou a trajetória de Suely Carvalho para compreender como sua atuação participa da produção, transmissão e legitimação dos saberes das parteiras tradicionais na contemporaneidade. O percurso examinado mostra que sua posição foi construída na articulação entre experiência prática, narrativas de ancestralidade, participação em movimentos sociais e criação de organizações. Porém, esses elementos não demostram que sua autoridade seja reconhecida de maneira uniforme por todas as parteiras ou organizações.

A análise também mostrou que autoridade e representação são construídas em relações. Suely ocupa uma posição diferenciada no campo das parteiras tradicionais, mas essa posição não equivale à propriedade individual sobre seus conhecimentos. Sua afirmação de que foi convidada a representar as parteiras constitui uma formulação de sua própria posição e deve ser compreendida em relação às trajetórias, redes, interlocuções e contextos específicos.

A ESCTA acrescenta outra dimensão ao problema, pois ao organizar a formação de parteiras e doulas, a Escola mantém referências ligadas à oralidade, à experiência, à ancestralidade e à espiritualidade, mas incorpora módulos, acompanhamento, avaliação, conhecimentos sobre anatomia e fisiologia e categorias específicas de aprendizagem. Nesse sentido, a transmissão, repassada pela ONG, deixa de ocorrer exclusivamente nos espaços familiares e comunitários e passa a contar também com uma estrutura institucional própria

As categorias "aprendiz", "na tradição", "doula" e "leiga", tal como aparecem nas fontes analisadas, mostram que a formação também produz distinções. Esses termos não são equivalentes: "aprendiz" indica uma etapa de formação; "na tradição" designa

uma posição reconhecida no percurso descrito pelas fontes; “doula” nomeia outra modalidade de atuação; e “leiga” aparece em determinados registros como classificação atribuída a mulheres situadas fora de percursos formativos específicos. O que não significa que todas as mulheres externas à ESCTA sejam consideradas leigas, nem que sejam inferiores às demais. Porém, avaliei que esses termos distribuem posições distintas de conhecimento, reconhecimento e pertencimento no contexto estudado.

O “1º Passo do Caminho” acrescentou à análise uma situação na qual pertencimento e autoridade puderam ser observados em interação. As formas de apresentação, as denominações utilizadas pelas participantes, a posição atribuída a quem já integrava a rede e a maneira como minha própria trajetória foi recebida mostraram que o pertencimento também é produzido em situações concretas. Minha posição como mulher parda, pesquisadora das parteiras tradicionais, jornalista e descendente de uma linhagem familiar relacionada ao partejar interferiu na maneira como fui situada naquele encontro.

A trajetória de Suely, portanto, não deve ser tomada como retrato do conjunto das parteiras tradicionais brasileiras. Seu percurso oferece uma entrada específica para observar como memória, ancestralidade, formação, autoridade e representação se articulam em um campo marcado por diferentes formas de reconhecimento. O caso que analisei mostra que a continuidade dos saberes das parteiras envolve tanto a preservação de referências transmitidas entre gerações quanto a criação de novas formas de aprendizagem e organização.

Permanecem abertas questões que ultrapassam o *corpus* deste artigo, especialmente as experiências de mulheres que não participam das redes e formações da ESCTA, as diferenças entre formas de reconhecimento construídas em distintos territórios e gerações e as relações estabelecidas entre os saberes das parteiras, os serviços de saúde e as políticas públicas. Essas questões poderão ampliar a análise das diferentes maneiras pelas quais os conhecimentos das parteiras tradicionais permanecem, se transformam e adquirem reconhecimento no presente.

**Referências**

ANCIN, Jimena Sol. *As narrações ausentes das parteiras anciãs do rio grande do sul: um resgate emergente feito em coletivo*. 2018. Dissertação (mestrado)- Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Rurais, Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, RS, 2018.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. São Paulo: Editora UNESP, 1998. p. 187-227.

BOYER, Véronique. *O movimento das parteiras tradicionais no Amapá: Uma mobilização feminina exemplar e os limites do desenvolvimento local*. Nuevo Mundo *Mundos Nuevos,* Biblioteca dos Autores do Centro. 2006. Disponível em: http://journals.openedition.org/nuevomundo/1965. Acesso em: 26 fev. 2025.

CANAL ESCTA-CAIS. *3 partos na tradição*: *os elementos da tradição*. YouTube, 2015. 1 vídeo (6 min 27 s). Disponível em: https://youtu.be/f5jKdY03VrE. Acesso em: 30 out. 2023.

CARVALHO, Suely. II. *As parteiras tradicionais*. 2017. In: TENDERINI, Helena. Mestras do Nascer: Parteiras Indígenas Pankararu. Fiocruz. 2020. Disponível em: https://acrobat.adobe.com/id/urn:aaid:sc:VA6C2:e2e8cf3a-c6e7-45ca-bafe-00616068bf4d. Acesso: 10 out. 2023.

CARVALHO, Suely. *Entrevista concedida ao Diário de Pernambuco*. YouTube, 13 nov. 2009. Disponível em: https://youtu.be/fAjp-SaOxBE?si=tte7lmR5GecAnJp5. Acesso em: 20 out. 2023.

COLLINS, Patricia Hill. *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*. Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016. DOI: https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006.

COSTA, Juliana Bernardes Ribeiro da. *Redes de solidariedade e migração interna*: *estudo de caso das parteiras tradicionais de Santo Antônio do Descoberto* – GO. 2013. 75 p. Monografia (Bacharelado em Geografia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

CURIEL, Ochy. *Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial.* In: BALDUINO DE MELO, Paula *et al*. (orgs.). Descolonizar o feminismo. Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, 32-51, 2019.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. *Sobre por que é necessário um feminismo decolonial*: *diferenciação, dominação co-constitutiva da modernidade ocidental*. Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand; MASP Afterall, p. 1-13. 2020.

GONSALVES, Mariana Pereira. *Mães do equilíbrio*: *prática religiosa e terapêutica em mulheres que [não] fazem uso da ayahuasca durante a gestação e parto em João Pessoa.* 2017. Dissertação (Mestrado em ciências da religião) Universidade Federal Da Paraíba. João Pessoa. 2017.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 5, p. 7–41, 1995.

HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence (org.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, Terence (org.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

IPHAN- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Parteiras Tradicionais do Brasil*: *dossiê referente à Pesquisa dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil com vistas à instrução do Processo de Registro como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil.* Recife: Universidade Federal de Pernambuco; Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2021. 291 p. Disponível em: https://bcr.iphan.gov.br/documentos-do-process/dossie-de-registro-2/. Acesso em 21 de ago. 2026.

JARDIM, Renata Melo Melo. *Educação intercultural e o projeto encontro de saberes*: *do Giro decolonial ao efetivo giro epistêmico*. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de Brasília (UnB), Brasilia, 350 p. 2018.

LUGONES, María. *Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial*, In: Género y Descolonialidad. Mignolo, W. (org.). Buenos Aires: Del signo, 2008.

MARTINS, Ana Patrícia de Oliveira; SILVA, Aline Priscila Pereira da; ABREU, Marcia Maria Silva de. *Refletindo o papel da mulher*: *enquanto doula, parteira e gestante*. In: Congresso Internacional de Educação Inclusiva, 2., 2016. Disponível em: http://www.editorarealize.com.br/editora/anais/cintedi/2016/TRABALHO_EV060_MD4_SA13_ID1659_01092016123038.pdf. Acesso em: 10 out. 2023.

NASCIMENTO, Raysa Martins do. *Mãos mágicas*: *a prática do partejar a partir da experiência de parteiras tradicionais de Santana* – AP. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018a. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/33628. Acesso em: 30 mar. 2024.

NASCIMENTO, Thayane Cazallas do. *Das cosmologias de partos/nascimentos*: *um estudo sobre saberes relacionados às concepções de parteria contemporânea*. 2018. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2018b.

NATAL, Gabriela Celina Barbosa; SINIBALDI, Barbara. *Dos rituais às ervas*: *revisando o ofício de partejar*. ECOS-Estudos Contemporâneos da Subjetividade, v. 11, n. 2, p. 190-201, 2021.

PEREIRA, Felipe Medeiros. *Saberes, tradições e ciência*: *políticas do parto e suas contradições*. In: Reunião de Antropologia da Saúde, 2., 2017., Brasília. p. 180-190. 2017.

PISCITELLI, Adriana. *As viagens das teorias no embate entre práticas acadêmicas, feminismos globais e ativismos locais*. In: MORAES, Maria Lygia Quartim de (org.). Gênero nas fronteiras do sul. Campinas: Pagu; UNICAMP, p. 143-163. 2005.

RATTNER, D.*et al,*. ReHuNa *A Rede pela Humanização do Parto e Nascimento*. Tempus actas de saúde coletiva, 4, 215-228. 2010.

SAHLINS, Marshall D. *Historical Metaphors and Mythical Realities*: *Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

SILVA, Camila Goes da. *Saúde do Campo no assentamento Tiradentes, em Mari, na Paraíba.* 2017. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2017.

TENDERINI, Helena. *Mestras do Nascer: parteiras indígenas Pankararu*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2020. Disponível em: https://acrobat.adobe.com/id/urn:aaid:sc:VA6C2:e2e8cf3a-c6e7-45ca-bafe-00616068bf4d. Acesso em: 10 out. 2023.

TOFOLI, Ana Lucia de Farah. *"Faz tempo que disseram que não era mais pra pegar menino nos matos"*: *narrativas de partos entre indígenas Tapeba e Tremembé no Ceará*. 2020. Doutorado em Antropologia, PPGAS da UNICAMP. 2020.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutur*a. Petrópolis: Vozes, 1974. Tradução de Nancy Campi de Castro.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*: e*studo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações etc*. Tradução de Mariano Ferreira; apresentação de Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 1978.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*: *fundamentos da sociologia compreensiva*. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2004.

# Rosas que ecoam no tempo: Luciana de Oliveira Dias e a construção coletiva de saberes

*Roses echoing through time: Luciana de Oliveira Dias and the collective construction of knowledge*

**Érika Costa Silva**
Universidade de Brasília, Brasil
Brasília, DF
erika.sociologa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0395-2819

**Sara França Eugênia**
Universidade Federal de Goiás, Brasil
Goiânia, GO
saraeugenia87@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9174-5638

*Recebido em: 23 de março de 2026*
*Aceito em: 5 de setembro de 2026*

**Resumo:**

Propomos, neste artigo, uma reflexão sobre a presença negra feminina na universidade pública brasileira, a partir da trajetória de uma intelectual que articula afetividade, política e produção epistêmica em chave decolonial. Sua atuação, marcada pela criação de espaços de aquilombamento acadêmico, como um coletivo voltado para estudos sobre raça, gênero e interseccionalidades, contribui para o enraizamento de epistemologias insurgentes. Adotamos uma abordagem sócio-histórica e qualitativa para analisar o impacto de sua práxis acadêmica e institucional, evidenciando como mulheres negras têm transformado os espaços de saber por meio de resistência, escuta e ancestralidade. A trajetória biográfica e intelectual aqui analisada revela os tensionamentos vividos por corpos negros em estruturas marcadas pela branquitude e afirma a potência das mulheres-raízes como cultivadoras de futuros e saberes coletivos.

**Palavras-chave:** Mulheres negras. Epistemologias insurgentes. Aquilombamento acadêmico. Universidade pública. Interseccionalidade.

**Abstract:**

In this article, we propose a reflection on the presence of Black women in the Brazilian public university, based on the trajectory of an intellectual who articulates affectivity, politics, and epistemic production through a decolonial lens. Her work, marked by the creation of spaces of academic aquilombamento, such as a collective devoted to studies on race, gender, and intersectionalities, contributes to the rooting of insurgent epistemologies. We adopt a socio-historical and qualitative approach to analyze the impact of her academic and institutional praxis, highlighting how Black women have transformed spaces of knowledge through resistance, listening, and ancestry. The biographical and intellectual trajectory analyzed here reveals the tensions experienced by Black bodies within structures marked by whiteness and affirms the power of root-women as cultivators of futures and collective knowledge.

**Keywords**: Black women. Insurgent epistemologies. Academic aquilombamento. Public university. Intersectionality.

## Introdução

A história das mulheres negras no Brasil permaneceu por muito tempo invisibilizada. A contribuição desse contingente de mulheres foi negada. A presença das mulheres negras nas universidades brasileiras vem aos poucos preenchendo uma lacuna em várias disciplinas acadêmicas e promovendo uma pluralidade de pesquisas sobre a história das mulheres negras e outras temáticas que decorrem das dinâmicas socioculturais contemporâneas. No campo das Ciências Sociais, a experiência das mulheres negras não foi devidamente considerada, tendo sido também equivocadamente abordada. Aspectos dessas vivências femininas negras ou foram ocultados ou não necessariamente considerados por uma produção de conhecimento eurocentrada. A produção de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento exemplifica como a presença de intelectuais negras inaugurou um lugar de enunciação e inovou as interpretações do Brasil. Este artigo emerge da necessidade de homenagear a antropóloga Luciana de Oliveira Dias, que integra uma linhagem de intelectuais negras que vêm promovendo mudanças nos modos de produzir conhecimento e de interpretar uma realidade marcada por desigualdades e violações de direitos. Essas questões estão presentes na práxis política que orienta todo o percurso da intelectual.

Nosso objetivo é refletir sobre a trajetória de Luciana de Oliveira Dias, a primeira mulher negra a presidir a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), atualmente secretária de Inclusão da Universidade Federal de Goiás (UFG) e conselheira da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Também examinamos sua produção intelectual, considerando que esses espaços institucionais incidem diretamente nos modos de produzir conhecimento nas universidades. Os conceitos formulados pela antropóloga goiana apresentam aspectos relevantes da epistemologia feminista negra e revelam o potencial crítico e desestabilizador de lógicas excludentes no processo de formulação do conhecimento. As epistemologias alternativas e insurgentes presentes nas universidades brasileiras são frutos de resistências epistêmicas de intelectuais negras e estão inscritas no contexto das ações afirmativas. A atuação de Luciana articula produção teórica e práxis política, dimensões indissociáveis da ética feminista negra. Essa articulação promove mudanças institucionais e nos modos de produzir conhecimento, além de repercutir na formação

das pesquisadoras negras que integram o Coletivo Rosa Parks. Assim, torna a universidade um espaço possível de existência, permanência e "florescimento de rosas".

Metodologicamente, este artigo se ancora em uma abordagem qualitativa orientada por narrativas autobiográficas e pela metodologia feminista negra, recusando a pretensão de neutralidade de uma objetividade acadêmica desincorporada. Para produzir o material empírico, realizamos entrevistas semiestruturadas, individuais e abertas, por meio do aplicativo WhatsApp, com três pesquisadoras que integram ou integraram o Coletivo Rosa Parks – Estudos e Pesquisas sobre Raça, Etnia, Gênero, Sexualidade e Interseccionalidades. As interlocutoras responderam às perguntas por meio de áudios, posteriormente transcritos e analisados. A escolha das participantes seguiu critério intencional e buscou contemplar diferentes temporalidades da trajetória do coletivo, que completou dez anos em 2026, reunindo pesquisadoras vinculadas a distintos momentos de sua existência. As entrevistas foram produzidas especificamente para este artigo, aprovado por Comitê de Ética em Pesquisa, e analisadas segundo os eixos de memória, aquilombamento, produção intelectual e insurgência epistêmica.

A presença da primeira pessoa e das experiências das autoras, portanto, não constitui desvio metodológico, mas parte do próprio argumento do artigo. Ao deslocar mulheres negras do lugar recorrente de objeto de pesquisa para afirmá-las como sujeitas de conhecimento, interlocutoras e produtoras de teoria, o texto assume que a experiência situada, a memória e a implicação no campo são dimensões constitutivas da produção intelectual negra. Nesse sentido, as narrativas mobilizadas não aparecem apenas como ilustração empírica, mas como elaboração crítica sobre pertencimento, formação, circulação de saberes e construção coletiva de uma prática acadêmica insurgente.

A pesquisa adota abordagem sócio-histórica e qualitativa, analisando a atuação institucional, a produção acadêmica e o legado político-afetivo de Luciana de Oliveira Dias. Sua trajetória também expressa os tensionamentos da presença negra em espaços brancos. Como afirma: "Estou dentro, estou entre, mas não estou com... Enfim, em meu campo eu ainda sou uma 'quase da família'" (Dias, 2019: 11). Realizamos entrevistas com três pesquisadoras integrantes do Coletivo Rosa Parks e a partir dos relatos estabelecemos um elo entre a atuação de Luciana Dias e suas teorizações. Na primeira parte do artigo, apresentamos a trajetória de formação e atuação profissional de Luciana

na Universidade Federal de Goiás. Na segunda seção abordamos a produção teórica da antropóloga amefricana, ou como ela mesma se autodefine, da antropóloga afrodiaspórica, e posteriormente, a repercussão de seus escritos teóricos e prática política no âmbito do Coletivo Rosa Parks através das experiências das interlocutoras da pesquisa. Nas considerações finais, enfatizamos as esperanças pelos futuros possíveis que a presença de Luciana na UFG e na ABA representam para as pesquisadoras em formação.

**Entre campos e corpos racializados: uma crítica viva ao ontoepistemicídio**

Nascida em 1º de agosto, em Goiânia, filha de Dona Fia, uma costureira goiana, e de Seu Raimundo Preto, um pedreiro baiano, Luciana de Oliveira Dias cresceu entre linhas, agulhas e concretos. E foi nesse chão firme e tecido de afeto que ela fincou suas primeiras raízes. Vinda de uma família numerosa, herdou a busca incansável pela fraternidade, pelo bem comum, e pela dignidade compartilhada. Mais tarde, seria esse mesmo princípio que alicerçaria sua prática intelectual: a recusa da solidão meritocrática e a eleição radical do coletivo como morada política. Luciana é antropóloga, professora universitária, ativista dos movimentos sociais negro e de mulheres, defensora dos direitos humanos, pesquisadora das relações étnico-raciais e dos feminismos negros. A vida e a escrita de Luciana insurgem contra a história única — não apenas produzem saber, mas desestabilizam as formas coloniais de definir quem pode ser considerado sujeito do conhecimento. Como alerta Chimamanda Ngozi Adichie (2019: 15), o problema com os estereótipos não é que eles sejam falsos, mas que são incompletos.

É justamente nesse ponto que a trajetória de Luciana se torna uma contranarrativa: ela tensiona o cânone e planta, nas fissuras da história oficial, epistemologias negras que recusam o silenciamento e a simplificação da experiência negra. Por isso, suas palavras reverberam, como tambor ancestral, as insurgências de mulheres negras que a antecederam e a cercam, aquelas que são, com ela, mulheres-raízes (Dias; Souza; Henning, 2020: 90-91). Aqui analisaremos especialmente dois trabalhos que consideramos fundamentais para compreender a trajetória intelectual e política de Luciana de Oliveira Dias. São textos que carregam a marca de uma escrita

corajosa e insubmissa, que se recusa a habitar os espaços da branquitude como mera figura decorativa ou "quase da família". Neles, Luciana reafirma a urgência de construir uma pedagogia transgressora, ancorada nas raízes afro-brasileiras e nas narrativas míticas que sustentam a resistência do povo negro.

Essa pedagogia, no entanto, não permanece no plano teórico. Ela se realiza no cotidiano, na escuta, na sala de aula, nos encontros do coletivo, nas palavras que autorizam nossas experiências como fontes legítimas de saber. Como compartilha Raphaella Gomes, integrante do Coletivo Rosa Parks, o contato com essas discussões foi transformador:

> Ter acesso a essas discussões me possibilitou entender sobre os atravessamentos que pessoas situadas nessas interseccionalidades passam e as posições que são forçadas a ocupar. [...] Pensando também no texto de autoria da Luciana 'Reflexos no Abebé de Oxum', onde ela reflete sobre os processos educativos e clama por uma pedagogia transgressora (Gomes, 2025).

Formada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (UFG), onde cursou bacharelado e licenciatura, foi ainda na graduação que sua atuação política e acadêmica floresceu. Engajada no movimento estudantil e no movimento negro, Luciana foi uma das principais articuladoras do Projeto Passagem do Meio (2002-2004), primeira experiência de ações afirmativas para pessoas negras na UFG, experiência que prenunciava seu futuro papel na defesa de políticas de inclusão. Desde então, como afirma em seus escritos, não há separação entre corpo, corporeidade e subjetividades históricas, já que todos são atravessados por eixos de discriminação que se interseccionam (Dias, 2019: 11). Sua presença desafia não apenas o epistemicídio, mas o que nomeia como ontoepistemicídio (Dias, 2020: 8). A negação simultânea dos modos de existir e dos modos de conhecer das populações negras, frequentemente promovida pelas instituições acadêmicas no Brasil e no mundo.

Escolheu a Universidade de Brasília (UnB) para a pós-graduação. No CEPPAC (hoje Departamento de Estudos Latino-Americanos – ELA), defendeu, em 2004, a dissertação. Fez estágio doutoral na Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) em 2007 e desenvolveu estudos pós-doutorais sob a supervisão de Rita Laura Segato, consolidando um diálogo latino-americano e decolonial que é matriz de seu

pensamento (Dias, 2019: 10; Dias; Castro, 2020: 537). Ao longo dessa trajetória, Luciana se posiciona no campo acadêmico como uma "estrangeira de dentro", à luz da leitura de Patricia Hill Collins (2016), ou, como prefere afirmar, uma "quase da família" (Dias, 2019: 11). Esse posicionamento como *outsider within* não é mero deslocamento espacial, mas efeito concreto de um projeto histórico de exclusão ontológica e epistêmica. Luciana nomeia esse lugar como o de "quase da família", denunciando a violência simbólica de uma aceitação condicional, sempre à beira da expulsão. Como nos lembra Sueli Carneiro, "o lugar da mulher negra é, portanto, o do outro absoluto, nem mesmo considerado na matriz de constituição do sujeito moderno, de onde deriva a negação da sua agência epistêmica e política" (Carneiro, 2005: 265). É nesse não-lugar que Luciana forja presença e pensamento, abrindo brechas na branquitude institucional para que outras possam também existir e narrar. Esta condição, longe de ser fragilidade, é potência crítica. Permite-lhe ver o que os outros naturalizam; escavar silêncios; insurgir epistemologias.

> O estatuto de "quase da família" tem provocado posturas compreensivas, analíticas e explicativas de padrões, ordenamentos societários, representações, significações e interações que não abrem mão de uma expectação que "intersecciona" múltiplas possibilidades constituidoras do ser, tais como a raça, o gênero, a sexualidade, a classe, a idade etc (Dias, 2019: 11).

Em 2010, Luciana ingressou na carreira docente na UFG, onde atua em cursos de graduação e nos programas de pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) e em Direitos Humanos (PPGIDH). Ao produzir saberes ancorados nas experiências negras e na crítica às estruturas institucionais do saber, Luciana confronta o ontoepistemicídio institucionalizado, que se manifesta nas práticas curriculares e científicas que historicamente negam às mulheres negras o estatuto de sujeitos epistêmicos. "Ao revelar os plurisaberes ocultados pela história única das religiões cristãs, [...], abrem-se horizontes epistêmicos e promove-se um enfrentamento a perversos processos de epistemicídios e ontoepistemicídios" (Dias, 2020: 8). Contudo, com Luciana, esse confronto se dá não apenas no campo teórico, mas também nas práticas, nos gestos e nos afetos que ela semeia. Hillana Souza Amaral recorda que: "Sua leitura de poesias em contextos acadêmicos [...] foi uma prática que me permitiu testemunhar, na prática, a valorização do sensível e da emoção como parte legítima da produção de

conhecimento.” (Amaral, 2025) Essa recusa da cisão entre razão e emoção, teoria e afeto, é marca da atuação de Luciana e sustenta sua proposta de uma educação decolonial, crítica e reumanizadora.

Além de professora e pesquisadora, Luciana também atua na gestão universitária: coordenou o PPGIDH e o PPGAS, atua como secretária de Inclusão da UFG e é coordenadora do Coletivo Rosa Parks. Nessa trajetória, integra saber e ação política de forma indissociável, como defendem pensadoras negras como Sueli Carneiro, ao discutir o epistemicídio da mulher negra no processo de constituição do sujeito moderno. "[…]A negação da identidade do outro, dos seus valores de cultura e de sua humanidade [...] é uma estratégia de controle e anulação do sujeito político" (Carneiro, 2005: 278). E Angela Davis, ao demonstrar como raça, gênero e classe se entrelaçam na luta por justiça e liberdade. “As mulheres negras não podiam se dar ao luxo de separar suas lutas: sua luta pela sobrevivência era também uma luta contra o racismo e contra a exploração econômica” (Davis, 2013: 86)

Luciana foi também a primeira coordenadora do Comitê de Antropólogas/os Negras/os da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no biênio 2019-2020. Na ABA, foi ainda diretora da Região Centro-Oeste, e segue colaborando para pluralizar a Antropologia brasileira, desafiando os cânones e recolocando o protagonismo de intelectuais negras no campo. E em 2024, assumiu a presidência da Associação, tornando-se a primeira mulher negra a ocupar este cargo desde a fundação da entidade em 1955. Em entrevista à imprensa, reiterou o compromisso inegociável da Antropologia com os Direitos Humanos e com as lutas antirracistas, afirmando que “A ABA está comprometida com os direitos humanos, com as lutas decoloniais, antirracistas, antiLGBTfóbicas, antifascistas, antipunitivistas, pela saúde coletiva e pelos direitos dos povos indígenas e quilombolas” (Dias apud Sapicuá, 2024). Sua eleição representa não apenas uma conquista individual, mas o amadurecimento de um movimento coletivo que tensiona as estruturas da ciência brasileira e propõe novos referenciais epistêmicos. “Pela primeira vez em sete décadas de existência, a ABA empossou uma presidente negra: a professora doutora Luciana Dias. Sua eleição não foi apenas uma transferência de liderança, mas um marco na construção de uma antropologia mais diversa.” (Damásio, 2025) Não se trata apenas de ocupar um cargo de

poder, mas de carregar consigo uma constelação de vozes que, por muito tempo, foram silenciadas ou desacreditadas.

> O ambiente estava impregnado de uma mistura de felicidade, orgulho e um sentimento que se condensava na frase repetida por muitas, com um misto de alívio: 'Até que enfim!' Essas três palavras carregavam um peso imenso — eram um reconhecimento das lutas passadas, uma celebração do presente e uma sinalização para o futuro (Damásio, 2025).

A presença de Luciana em espaços de liderança acadêmica é, por si só, resposta viva a um histórico de exclusão.

> A Luciana abre espaço para representatividade em um campo onde nunca fomos representadas, principalmente agora como presidenta da ABA. Ela nos permite responder aquelas perguntas como "quantas professoras negras você teve durante sua formação?". Mesmo sendo uma só, ela carrega consigo o Coletivo Rosa Parks que já teve mais de 100 integrantes e inicia a partir dela (Gomes, 2025).

Como pesquisadora, sua principal aposta é a construção de uma epistemologia enraizada nos saberes e fazeres de mulheres negras. É nesse horizonte que propõe o conceito de mulheres-raízes, contrapondo-se à narrativa fundacional das "figuras patriarcais" das ciências sociais. Um deslocamento epistemológico e simbólico que valoriza as matrizes femininas, afrocentradas e coletivas do conhecimento. Essa proposta não se materializa apenas nos textos que escreve, mas sobretudo nos espaços que constrói. No Coletivo Rosa Parks, Luciana tem fomentado o florescimento de saberes pluriepistêmicos, onde estudantes, pesquisadoras e pesquisadores negros encontram chão para germinar ideias, corpo para resistir e afeto para permanecer. Trata-se de um espaço que desafia a hegemonia do saber universitário, ainda majoritariamente branco, e oferece respaldo afetivo e densidade crítica como forma de insurgência.

Esse fazer coletivo, cultivado nas encruzilhadas da universidade e da luta social, encontra ressonância também nos espaços institucionais mais amplos que Luciana passou a ocupar. Sua atuação política e pedagógica não se separa de sua gestão universitária e científica: ela carrega consigo a ética do aquilombamento, do compromisso com a transformação das estruturas. Seu pensamento, como ela mesma

escreve, é uma recusa à universalidade eurocentrada, e uma celebração dos saberes pluriepistêmicos e insurgentes (Dias; Souza; Henning, 2020: 89-90).

Ao fincar o pensamento negro feminino no centro da crítica acadêmica, Luciana de Oliveira Dias promove deslocamentos e aberturas que desestabilizam hierarquias epistemológicas historicamente alicerçadas na branquitude e no patriarcado. Sua vida e obra são testemunhos de uma política do saber que floresce nas encruzilhadas. Como nos lembra bell hooks (2013: 273): "a sala de aula, com todas as suas limitações, continua sendo um espaço de possibilidades". Mas essa possibilidade, para mulheres negras, é quase sempre atravessada por silêncio, solidão e ausência. Não basta o espaço estar aberto: é preciso que alguém o sustente, que o torne habitável. Luciana tem sido essa presença que sustenta, que firma o chão, que acolhe e convoca. O impacto dessa presença é profundo, não apenas nas ideias, mas nos corpos que nela se espelham e se autorizam. Como relata Lizia Booth-Carvalho, sua experiência foi atravessada por esse reconhecimento:

> Ouvindo os próprios relatos da professora Luciana, de como é solitário ser uma mulher negra na universidade, na academia e todas as questões que nós temos que enfrentar, vê-la no lugar onde ela está […] me fez sentir e ficar mais forte para explorar outros ambientes e crescer enquanto pesquisadora (Booth-Carvalho, 2025).

Mulheres negras como Luciana de Oliveira Dias não ocupam espaços por si só, mas os transformam em territórios férteis, onde outras possam florescer. Ocupar a universidade com dignidade e potência exige mais do que mérito: exige coragem coletiva, compromisso ético e memória viva.

**Produção e insurgência: a construção de uma epistemologia amefricana**

Lélia Gonzalez (1935-1994), antropóloga brasileira e feminista negra, criou o conceito de amefricanidade, proposta teórico-metodológica que nos permite olhar para a experiência da diáspora negra no continente amefricano considerando as semelhanças das elaborações culturais e de resistência negra constituídas nessa região. A inovação de Lélia é um traço comum na trajetória das intelectuais negras no tempo presente, aspecto que apontaremos por meio da produção acadêmica de Luciana Dias. Seguindo os passos

de Lélia e outras mulheres-raízes, nesta seção apresentaremos a insurgência epistêmica presente na produção de Luciana, as repercussões da atuação desta antropóloga na formação de pesquisadoras negras - frutos das políticas de ação afirmativa implementadas no Brasil, e a construção de uma epistemologia amefricana.

A intelectual amefricana Luciana Dias tem uma atuação intensa e frutífera. Sua trajetória profissional engloba os quatro pilares da docência no ensino superior: ensino, pesquisa, extensão e gestão. É pesquisadora de produtividade nível 2 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e possui vasta produção nas áreas de Antropologia das populações afro-brasileiras, Direitos Humanos, Antropologia na América Latina e Educação Intercultural. A partir dessas áreas de conhecimento, percebemos o caráter interdisciplinar presente na produção de Luciana, assim como na sua atuação. Sua formação disciplinar em Antropologia não limita a sua circulação em diferentes instituições e associações científicas. Esse olhar antropológico, interdisciplinar e sensível se relaciona com o engajamento em prol dos direitos humanos para uma pluralidade de sujeitos historicamente marginalizados e excluídos, como as populações negras e indígenas, imigrantes, pessoas LGBTQIAPN+, entre outros grupos minorizados.

Tais temas perpassam toda a trajetória de pesquisa e publicação desempenhada por ela desde a sua formação até o momento de ascensão ao cargo de docente na UFG. A abrangência de temáticas trabalhadas pela intelectual goiana inclui também reflexões teóricas sobre a epistemologia feminista negra e a produção de conhecimento realizada por mulheres negras no âmbito acadêmico. O artigo publicado em coautoria com a pesquisadora Ana Luísa Machado Castro, intitulado “Mulheres negras nas universidades e saberes decoloniais: por uma teorização de um pensamento feminista negro”, trata de uma considerável reflexão acerca da produção de saberes por mulheres negras na contemporaneidade. Dias e Castro (2020) analisam a produção de conhecimento realizada por mulheres negras nas universidades brasileiras a partir do aporte teórico-metodológico do feminismo negro e destacam a contribuição crítica dessa produção para a promoção dos direitos humanos. O argumento das autoras é autorreflexivo, pois ao mesmo tempo em que apresenta a potencialidade do pensamento feminista, elas também estão inseridas nessa produção que se constitui a partir do olhar de intelectuais negras através das lentes teóricas feministas negras o que revela a

potencialidade e sofisticação da teorização feminista negra em que Luciana está inserida.

A autorreflexividade é dialética, pois inclui pensar sobre a produção de mulheres negras, por mulheres negras e para mulheres negras e a pluridiversidade de sujeitos do conhecimento. Dias e Castro (2020) argumentam que o ingresso das mulheres negras nas últimas décadas impulsionada pelas políticas de ação afirmativa de acesso ao ensino superior alterou o corpo discente. Nesse novo contexto de promoção da igualdade racial uma multiplicidade de estudantes negros e negras, novas agentes do conhecimento, marcam presença cotidiana no espaço da universidade e trazem consigo uma pluralidade de saberes que são incorporados no processo de produção científica. Segundo as pesquisadoras: "[...] com a introdução de corpos marcados racialmente faz-se presente também dimensões alicerçadas em outras cosmologias, outras culturas, outras linguagens, outros valores e outras formas de saber e fazer" (Dias; Castro, 2020: 537).

A autorreflexividade é um dos fundamentos da ética feminista negra, pois o fazer teórico e a práxis política são dois aspectos indissociáveis. Nessa direção, a abordagem feminista negra na produção teórica de Luciana Dias está intimamente ligada com sua atuação como docente. As referências ao feminismo negro e ao pensamento das intelectuais negras brasileiras são incorporadas à formação das pesquisadoras negras e demais discentes, como aponta Lizia Booth-Carvalho sobre sua experiência ao cursar uma disciplina da pós-graduação em Direitos Humanos ministrada por Luciana.

> Uma classe com pessoas diferentes, com experiências diferentes, formações diferentes, a gente pode perceber a trajetória e da transformação que existe de conceitos, de mentalidade, de aprofundamento crítico, porque à medida que você traz vozes que foram excluídas para a academia com pensamentos potentes de mulheres negras para serem discutidos de forma aprofundada e séria, refutando o pensamento universalizante, masculino, heterossexual, do norte global, ou não só refutando, mas também trazendo para a conversa outros olhares, outros pensamentos que são excluídos e que não são lidos de uma maneira muito aprofundada e com debate sério. (Booth-Carvalho, 2025)

A inclusão de intelectuais negras no ensino e na produção de conhecimento abre a possibilidade de assunção de vozes anteriormente silenciadas no processo de compreensão da realidade, promovendo assim uma polifonia teórica. Essa inclusão também gera tensionamentos provocados pela nova forma de conceber o saber, o que implica num fazer que resvala na crítica à universalidade do conhecimento e promove uma transformação epistêmica. Dias e Castro (2020) situam a universidade brasileira como ocidentalizada, por ser forjada por um viés eurocêntrico tanto em sua concepção quanto nas práticas teóricas de formulação e produção do conhecimento, cujas bases teóricas são centradas no eurocentrismo e resultam no epistemicídio. As lentes universalizantes do saber eurocêntrico são incapazes de abarcar a pluralidade das experiências dos sujeitos, pois essa forma de teorizar e explicar consequentemente produzem noções equivocadas sobre a realidade dos sujeitos subalternizados pela colonialidade do poder e do saber (Dias; Castro, 2020).

A violação da cidadania de pessoas historicamente marginalizadas pode ser entendida como resultado de um conhecimento equivocado notadamente reverberado no acesso à educação de qualidade em todos os níveis, e até mesmo da exclusão social promovida pelas instituições responsáveis pela elaboração do conhecimento científico. A ausência das mulheres negras nas universidades brasileiras é um exemplo de como as inábeis abordagens sociológicas, antropológicas, psicológicas, jurídicas e econômicas sobre as mulheres negras no Brasil trouxeram prejuízos no exercício pleno da cidadania e nas possibilidades de ser e existir no mundo. As trajetórias de pesquisadoras negras nessas instituições são marcadas por obstáculos expressos pelas práticas constituídas pelo dispositivo de racialidade (Carneiro, 2005) e que consequentemente resultam no epistemicídio. Segundo Dias e Castro (2020), a atualidade das imagens da doméstica e da mulata – teorizadas por Lélia Gonzalez – repercutem no tempo presente. As autoras evidenciam que as universidades brasileiras operam segundo uma lógica eurocêntrica e reproduzem repertórios imagéticos configurados pela cultura. Nas práticas institucionais, isso se manifesta em desafios que, por vezes, dificultam o reconhecimento das mulheres negras como intelectuais (Dias; Castro, 2020).

A presença das mulheres negras nas universidades tem modificado as práticas de produção de conhecimento paulatinamente, o que acena para as transformações sociais, pois outras narrativas, histórias, fatos e evidências empíricas passaram a ser

incorporados à produção de conhecimento contemporâneo e ressaltam a agência potente das mulheres negras. As mulheres negras na ciência resistem aos desafios impostos pelo racismo, sexismo e as demais formas de opressão. Isto é notável na insubmissão epistêmica das "mulheres-raízes" nas formulações teóricas e na práxis política. Em "Orí e cabaça são femininas: mulheres-raízes e suas insurgências na intelectualidade brasileira", Luciana Dias, Cristiane Santos Souza e Carlos Eduardo Henning (2020) mostram a visualização da contribuição das intelectuais negras para o Pensamento Social Brasileiro. Ao reconstituírem a árvore genealógica, as autoras nos apresentam a primeira linhagem de intelectuais negras e as devidas contribuições para as Ciências Sociais, demonstrando, assim, o pioneirismo nas abordagens articuladas das categorias raça, gênero e classe, as características da epistemologia negra brasileira, a centralidade da experiência das mulheres negras nas formulações teóricas e o engajamento ético e político dessas intelectuais (Dias et al., 2020).

A insurgência epistêmica das mulheres-raízes aponta para uma escrita teórica devidamente contextualizada com a realidade brasileira e os problemas locais. Tal característica reforça a significativa relevância desse corpus teórico para as pesquisadoras negras e permite que processos de apagamentos não se concretizem. Essa preocupação emerge no referido texto como uma crítica ao cânone das Ciências Sociais, pois as perspectivas clássicas não conseguiram apreender a realidade da população negra em decorrência do uso de monocategorias e conceitos limitantes para interpretar a complexidade das dinâmicas do racismo e sexismo entre outras formas de dominação. Outra crítica muito relevante é repensar a nossa relação com a produção feminista negra do Norte global, as autoras questionam o quanto isto pode inviabilizar o reconhecimento do potencial das teorias feministas negras brasileiras (Dias et al., 2020).

Por meio da categoria mulheres-raízes, Dias et al (2020) promovem o reconhecimento por meio de uma escrita colaborativa e nos ensinam o valor de relembrarmos as nossas linhagens intelectuais. Trata-se de um exercício ético contra o epistemicídio e um convite a nós, pesquisadoras, a assumirmos o compromisso de filiar nossa cabeça e pensamento para nos orí-entramos através da epistemologia feminista negra, conforme as palavras das antropólogas:

> Retomar parte das trajetórias destas mulheres-raízes é fundamental para negritar o território dos tensionamentos históricos entre pensamento acadêmico e militante. Todas as autoras, com suas singularidades em termos de formas de (re)existência, apontam para a necessidade de pensar e atuar de forma compartilhada, articulada, interseccionada (se preferirmos), em uma miragem da encruzilhada como lugar filosófico, político e epistêmico. Ou seja, apontam para a infertilidade da separação abrupta entre estes e outros espaços de produção de conhecimento, de agenciamentos e de ser/estar no mundo. Essas intelectuais produzem suas obras a partir de uma sensibilidade extraordinária a qual se constitui no atravessamento de compromissos sociais e políticos que estão na base da reivindicação do nosso/seu lugar como produtoras de conhecimento. (Dias et al. 2020: 101)

Luciana Dias é herdeira dessa matriz genealógica de mulheres-raízes. Sua escrita e atuação são constituídas por esse saber e fazer, férteis tanto para as Ciências Sociais quanto para o campo do Direito. A importância de um fazer coletivo e um saber plural alinhados é uma proposta que pode fomentar a práxis política na defesa dos Direitos Humanos. Isto é evidenciado por Dias e Castro (2020) ao destacarem as limitadas perspectivas teóricas no campo dos Direitos Humanos. As autoras mobilizam o conceito de amefricanidade como "lente" que coloca em perspectiva não somente as mulheres negras como outras coletividades atravessadas por processos de violações de direitos. Para as autoras, a presença das intelectuais negras e toda a produção decorrente da atuação dessas agentes do conhecimento viabiliza processos de transformação social por meio de uma nova perspectiva do Direito:

> As universidades brasileiras, a partir da adoção de ações afirmativas e políticas públicas afro-reparatórias, têm contado com presenças de mulheres negras, mas não somente, que além de reivindicarem processos de restituição de dignidades perdidas e de efetivação de direitos violados, têm colaborado para a redefinição de noções e teorias, até então hegemonicamente cristalizadas, como saberes, cidadania, democracia, igualdade, racismo, machismo e tantas outras. Esses sujeitos, com suas propostas de epistemologias de fronteira, apresentam para a modernidade/colonialidade possibilidades transformadoras de relações que foram instituídas de maneira opressora e unilateral a segmentos subalternizados. Mais que destacar a pluralidade de saberes e informar outras racionalidades possíveis, as presenças de negras intelectuais nas universidades têm contribuído para que o Estado seja agente em processos de efetivação de Direitos Humanos, tais

> como o direito à educação, dentre tantos outros. Finalmente, há que se considerar que a Educação em/para Direitos Humanos, que sustenta inclusive o direito à educação, pode ser tomada como fundação para transformações sociais. O antirracismo, o feminismo e as lutas contra-hegemônicas, além de comporem a pauta de um feminismo negro presente nas universidades hoje, dialogam francamente com propostas de uma Educação em/para Direitos Humanos. (Dias; Castro, 2020: 554-555)

Na sua área de formação disciplinar, a Antropologia, Luciana vem propondo o reconhecimento de um circuito antropológico "negritado" no interior da disciplina pelas presenças negras. Em seu artigo "Circuitos Antropológicos: por uma Antropologia Negra no Brasil" (2021), a antropóloga goiana apresenta uma discussão recente sobre a criação do Comitê de Antropólogas/os Negras/as na Associação Brasileira de Antropologia (ABA), ocorrida no ano de 2018, fruto da reivindicação de antropólogas e antropólogos negros pela incipiente representação racial no congresso organizado pela associação. A perspectiva de Luciana (2021) sobre a Antropologia Negra considera conceitos fundamentais da formação antropológica, como o hau de Marcel Mauss (1872-1950) focalizando o circuito de dar, receber e retribuir e incluindo neste ciclo a contribuição epistêmica de Lélia Gonzalez e a amefricanidade. Segundo Luciana Dias (2021) o conceito de amefricanidade permite um fazer antropológico cuja horizontalidade entre os sujeitos do conhecimento e aqueles vistos apenas como "objetos do conhecimento" é possível, saindo do modelo hegemônico de sujeito-objeto para sujeito-sujeito; destacando a posicionalidade do sujeito do conhecimento, ou seja, uma produção de conhecimento devidamente situada e por fim a interconexão entre as distintas opressões muito bem elaboradas por Lélia Gonzalez e pontuadas por Luciana. A Antropologia Negra defendida por Luciana Dias possibilita incorporações para as Ciências Sociais desde que haja o devido reconhecimento desse fazer antropológico. Para isto o circuito do hau não pode ser interrompido o que requer que a comunidade de antropólogas e antropólogos estabeleça o reconhecimento da potencialidade que as presenças negras "ne-gritam" ao formular seus conhecimentos no circuito da disciplina.

A ausência de retribuição por meio do reconhecimento interrompe o ciclo e provoca desigualdades na circulação do conhecimento, reproduzindo, assim, epistemicídios contra os saberes negros e indígenas. O não reconhecimento desses saberes torna o campo do conhecimento, por vezes, incapaz de apreender a pluralidade

dos sujeitos, sobretudo as experiências sociais das mulheres negras. Por isso, as Ciências Sociais brasileiras têm muito a aprender com os conhecimentos produzidos por intelectuais negras, como destaca Luciana Dias em seus escritos. As contribuições teóricas e políticas das mulheres-raízes evocam a experiência social como dimensão importante para refletirmos sobre a produção intelectual de mulheres negras. A ancestralidade das mulheres negras é sublinhada por uma história de resistência às múltiplas violações perpetradas pelos sistemas de dominação colonial e patriarcal. As tecnologias de resistência produzidas pelas mulheres negras que nos antecedem ecoam numa pluralidade de saberes para que possamos reexistir diante das diversas formas de desumanização que elas enfrentaram no transcorrer do tempo. Saberes esses transmitidos para diferentes gerações de mulheres pela oralidade tão marcante na cultura afro-brasileira, de modo que permanecem vivos no tempo presente. Esses saberes são construídos cotidianamente na vida das mulheres negras e marcam os processos de aprendizagens, sociabilidades e as subjetividades.

A experiência sociocultural vivenciada pelas mulheres negras integra o corpus teórico que Patricia Hill Collins nomeia como pensamento feminista negro (2019). A socióloga estadunidense aborda em seus livros algumas das características do pensamento feminista negro e o potencial que este conhecimento tem para a consolidação de uma teoria social crítica. No contexto dos Estados Unidos da América, as mulheres negras também foram impedidas de acessar as instituições produtoras de conhecimento e, por isso, as mulheres negras criaram outras formas de elaborar e disseminar saberes através da literatura, da música, do ativismo e da vivência cotidiana, desenvolvendo assim um ponto de vista engendrado pela experiência social e as respostas elaboradas aos desafios impostos pelas opressões interseccionais, esta relação dialética entre experiência e resistência gera saberes para o enfrentamento das injustiças sociais decorrentes da matriz de poder (Collins, 2019). Collins inclui no rol das agentes de conhecimento as mulheres negras acadêmicas, estas por sua vez, articulam o ponto de vista demarcado pela experiência de ser mulher e negra no contexto de supremacia branca dos EUA e o conhecimento especializado sobre a maneira pela qual as intelectuais negras formulam novos paradigmas e uma epistemologia alternativa: a epistemologia negra, de acordo com a socióloga:

> As epistemologias alternativas colocam em xeque todos os conhecimentos legitimados, questionando se aquilo que se acreditava ser a verdade seria capaz de resistir ao teste dos métodos alternativos de validação da verdade. A existência de um ponto de vista autodefinido pelas mulheres negras, que utiliza a epistemologia feminista negra, põe em questão o conteúdo atualmente reconhecido como verdade, ao mesmo tempo que questiona os processos que permitiriam chegar a essa verdade (Collins, 2019: 432).

A epistemologia negra, ao colocar no cerne a experiência social das mulheres negras também viabiliza uma crítica à ciência e, simultaneamente, disponibiliza outras formas de produzir conhecimento. Collins (2016) indica que as intelectuais negras nas universidades por vezes ocupam o status de "outsider within", uma estrangeira de dentro cuja posicionalidade confere um ponto de vista específico e criativo (Collins, 2016). O status de "outsider within" é um dos elementos da experiência universitária e integra o processo de produção do conhecimento, a partir dessas "lentes", as intelectuais negras constroem formulações que tratam da autodefinição e autoavaliação das mulheres negras, estabelecendo assim, um contraponto acerca das imagens controladoras da realidade das mulheres negras e oferecendo um outro ponto de vista realista da vida concreta e real das mulheres negras (Collins, 2016). Esse modo de construir o conhecimento científico tem também implicações no trabalho e na ética desenvolvida pelas intelectuais negras.

O livro mais recente de Patricia Hill Collins, intitulado "Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica" (2022), Collins defende que a produção de intelectuais negras baseada no paradigma que considera as opressões e os sistemas de dominação interligados e inter-relacionados, perspectiva denominada interseccionalidade tem potencial para se tornar uma teoria crítica. As formulações propostas pela socióloga estadunidense aproximam a produção baseada no paradigma da interseccionalidade de outras tendências teóricas das Ciências Sociais. Collins (2022) compreende que assim como teóricos das vertentes da "Teoria Crítica", da "Escola de Estudos Culturais de Birmingham" e da "Teoria Social Francófona" desenvolveram seus projetos de maneira colaborativa e tendo como pressuposto uma produção teórica comprometida com os processos de transformação social, esse aspecto repercutiu na postura de autorreflexão e na ética desses intelectuais.

Identificamos que a produção científica e a atuação de Luciana Dias apresentam essas características e evidenciam seu potencial crítico diante dos pressupostos hegemônicos do conhecimento. A colaboração, assumida como princípio ético ao longo de sua trajetória, também marca o trabalho que desenvolve na UFG. O trabalho que ela vem desenvolvendo na UFG apresenta uma crítica aos modos de produção do conhecimento, como podemos notar nos artigos tratados nesta seção. Ao trazer a contribuição das mulheres-raízes, Luciana nos ensina o quanto esse conhecimento é fértil para as pesquisas nas Ciências Sociais e nos Direitos Humanos. Ao relembrar as intelectuais negras que nos antecedem, ela coloca no centro da cena as imagens potencializadoras constituídas por meio da escrita. Referimo-nos a uma árvore genealógica. Um olhar que contrapõe a lógica colonialista, racista e patriarcal. Os argumentos defendidos nos artigos apontam para um compromisso com a decolonização epistêmica e a potencialidade da produção feminista negra brasileira para repensar o Brasil e fomentar a justiça racial. A antropologia brasileira pode se tornar mais abrangente ao reconhecer o potencial da Antropologia Negra. O caráter colaborativo em seu trabalho apresenta-se nas publicações em coautoria com as pesquisadoras de diferentes etapas de formação.

Concluímos esta seção destacando a importância do pensamento feminista negro brasileiro na visibilização da agência das mulheres negras. Durante muito tempo a nossa história tem sido narrada por uma perspectiva que nos invisibiliza enquanto sujeitas produtoras de conhecimento. A história do Brasil foi escrita por um viés universalista que promoveu o apagamento de mulheres negras. A contribuição histórica feita pelas mãos das mulheres negras vai além do trabalho nas lavouras, nas casas, nos comércios, atividades estas que construíram esse país. Podemos notar a presença das mulheres negras nas letras, nas artes, na militância, na atuação política e na produção de conhecimento. Os processos de apagamento e invisibilização engendrados pelo epistemicídio (Carneiro, 2005) remetem-nos à importância de lembrar e colocar no centro da cena os feitos das nossas ancestrais. Segundo Dias et al. (2020) o apagamento de Maria Firmina dos Reis aponta para "[...] a necessidade constante de conhecer, resgatar, retomar, ressignificar e reconstituir genealogias, linhagens e raízes de determinadas contribuições intelectuais, em particular, de mulheres negras no Brasil" (Dias et al., 2020: 89).

Assim como Luciana Dias et al. (2020), relembramos Maria Firmina dos Reis (1822-1917), escritora negra e primeira romancista brasileira, publicou durante o período do regime escravocrata, o romance abolicionista "Úrsula" (1859). A escritora maranhense se destaca por inovar no modo de narrar e argumentar sobre a escravidão: traz as vozes de personagens negros e negras para o centro da cena, o que a diferencia de uma tradição de escritores que ficcionaram tal período da história. A autoria de Firmina dos Reis apresenta outra perspectiva sobre aquele período (Miranda, 2017). Maria Firmina dos Reis foi uma entre as intelectuais negras presentes na história brasileira. A árvore genealógica da intelectualidade feminina negra brasileira é constituída por intelectuais como: Maria Firmina dos Reis, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Carolina Maria de Jesus, Virgínia Leone Bicudo, Neusa Santos Souza, Luiza Bairros, Mariele Franco, Sueli Carneiro, Jurema Werneck, Matilde Ribeiro, Nilma Lino Gomes, Conceição Evaristo e muitas outras mulheres negras que integram a nossa genealogia. Essas importantes intelectuais amefricanas antecedem a geração contemporânea de pesquisadoras negras. É pelo legado teórico e político dessas intelectuais que se orienta a produção de conhecimento das mulheres negras nas universidades e Luciana Dias faz parte dessa primavera de mulheres negras que florescem pelo Brasil.

**Do silenciamento ao florescimento: ser pesquisadora negra no Coletivo Rosa Parks**

Criado e coordenado por Luciana de Oliveira Dias no âmbito da Universidade Federal de Goiás (UFG), o Coletivo Rosa Parks: Estudos e Pesquisas sobre Raça, Etnia, Gênero, Sexualidade e Interseccionalidades é mais do que um grupo de pesquisa: é um território de produção de saberes insurgentes, moldados pelas urgências de uma luta antirracista, feminista e decolonial. Com atenção especial às interseccionalidades entre racismo e machismo, o Coletivo impacta diretamente a formação crítica de estudantes negras/os e indígenas, fortalecendo trajetórias acadêmicas que, sem esse espaço, seriam interrompidas ou inviabilizadas pela lógica excludente da universidade embranquecida. Inspirado na história da ativista Rosa Parks, o coletivo se propõe a ser, ele próprio, um gesto de recusa às hierarquias acadêmicas tradicionais, ocupando a universidade como espaço de resistência, denúncia e construção epistemológica negra, indígena e

decolonial. Essa experiência de acolhimento e partilha se manifesta de forma profunda nos relatos de integrantes do coletivo. Como relata Hillana Souza Amaral:

> Em um encontro, compartilhei uma experiência da infância, quando fui penteada por alguém que chorava por não saber lidar com meu cabelo. [...] Durante a partilha, fui acolhida e compreendida, especialmente por Luciana, o que me ajudou a ressignificar aquela vivência e compreender sua dimensão coletiva e estrutural (Amaral, 2025).

Esse acolhimento que transforma trauma em memória coletiva é parte da pedagogia transgressora que Luciana cultiva: um gesto político e afetivo que reintegra o corpo negro ao espaço acadêmico. É nesse espaço que, como pesquisadoras negras, conseguimos encontrar o reconhecimento da relevância de nossas experiências e de nossos objetos de pesquisa. O Coletivo Rosa Parks tornou-se a terra fértil em que nossa trajetória acadêmica pôde prosperar. Foi nesse espaço, semeado por Luciana, que encontramos as discussões imprescindíveis e as narrativas poderosas de outras mulheres negras que nos ajudaram a construir, amadurecer e aprofundar um percurso teórico e metodológico. "A presença de uma mulher negra reconhecida como intelectual, sensível e atuante contribuiu para o fortalecimento da minha identidade, especialmente no que diz respeito à valorização da estética negra e da expressão artística como forma legítima de produção de saber" (Amaral, 2025). Esse reconhecimento da legitimidade dos saberes sensíveis e ancestrais, promovido por Luciana, é parte fundamental de uma epistemologia insurgente que o Coletivo Rosa Parks cultiva.

Ao produzir um conhecimento que evidencia a agência das mulheres negras e recolocar no lugar a nossa contribuição na produção de conhecimento, Luciana se torna uma referência para as jovens pesquisadoras negras que estão iniciando suas carreiras.

> Primeiro que ela é criadora de diversos conceitos, que refletem na minha vivência diária. Segundo que a produção dela é facilmente relacionável, no sentido de condizer com meus ideais. Hoje em dia utilizo a Luciana como referência em diversas produções para outras disciplinas, na iniciação científica e agora na minha produção para a RAM juntamente com meus colegas do coletivo. Hoje em dia a minha carga de leitura e de interação com a produção da professora Luciana é norteadora para vários outros projetos que eu faço parte (Gomes, 2025).

Sob a liderança de Luciana, o Coletivo opera como espaço de formação, mas também de intervenção: fomenta pesquisas que influenciam a construção de políticas públicas comprometidas com a equidade racial e de gênero, e que atravessam as fronteiras da universidade para atuar no tecido social mais amplo, comprometidas com a efetivação dos direitos humanos. "As práticas da professora Luciana [...] transformam a academia, transformam cada uma das pessoas que participam das disciplinas" (Booth-Carvalho, 2025). Trata-se de uma pedagogia insurgente, comprometida com a escuta das vozes historicamente silenciadas. Dessa forma, a práxis coletiva ali desenvolvida se articula diretamente com a luta antirracista contemporânea, deslocando o saber acadêmico da neutralidade eurocentrada para um compromisso político com a transformação. Essa práxis insurgente, ancorada na escuta e na valorização de experiências de vida, se revela também na forma como o Coletivo acolhe as dores e transforma traumas em potência crítica.

Peço licença, neste instante, para sair um pouco da terceira pessoa e contar uma parte da minha própria travessia. Eu, Sara Eugênia, encontrei o Coletivo Rosa Parks em um momento profundamente delicado da minha vida, quando iniciei minha transição capilar. Eu ainda não compreendia a dimensão política dessa escolha, tampouco me via como mulher negra. E muito menos como alguém que poderia fazer de sua experiência uma questão científica legítima. Naquele período, eu buscava entender o que estava sentindo, mas ainda não conseguia nomear o que me atravessava. Foi o Coletivo que me acolheu. Foi Luciana, com sua escuta generosa e presença política, que abriu caminho para que eu me reconhecesse não apenas como uma mulher negra, mas como uma pesquisadora. Entendi, com ela, que aquilo que me parecia uma inquietação pessoal era, na verdade, um campo fértil de pesquisa, atravessado por estruturas históricas e coletivas. Mas foi Luciana quem fez esse caminho possível. Não com imposição, mas com escuta e uma generosidade rara: aquela que só os grandes nomes carregam, os que já compreenderam que compartilhar saber não diminui, amplia.

Ela nunca me disse o que pesquisar. Luciana me ajudou a ver o que eu não via, e fez isso sem jamais me impor um caminho. Ela me observava com generosidade e confiança, até que eu mesma verbalizasse o que ela, em sua sabedoria silenciosa, já sabia. Quando finalmente decidi assumir a transição capilar como objeto da minha pesquisa de mestrado (e hoje, também do doutorado), ela não celebrou com espanto,

mas com a naturalidade de quem soube esperar com paciência. E é aqui que quero registrar algo que considero essencial: a generosidade de Luciana é marca de sua grandiosidade. Porque só pessoas verdadeiramente grandiosas são capazes de serem tão generosas com aquilo que acumularam. Seus saberes, seus títulos, sua trajetória. Ela não tem receio de compartilhar, não teme ser ofuscada. Ao contrário, ela semeia. E por isso, ao redor de Luciana, floresce um jardim. Um jardim de mulheres negras pesquisadoras, que não orbitam em torno dela por subserviência, mas florescem ao seu lado, em autonomia.

Eu, Érika, assim como Sara Eugênia, compartilho minha experiência com o Coletivo Rosa Parks. Pertencer a um coletivo negro significa minimizar a sensação de solidão. A pesquisa da socióloga Ana Cláudia Pacheco (2013) trata da solidão da mulher negra na dimensão afetivo-sexual, mas ultrapassando esse âmbito também vivenciamos a solidão de sermos a única pessoa em determinados espaços. No contexto das ações afirmativas essa solidão torna-se aos poucos atenuada. Faço parte de um momento da história do Brasil em que ser universitária já não é se sentir tão só assim, porém a existência de pessoas parecidas comigo em cargos de destaque ainda é raro em alguns casos. Conheci Luciana no meu segundo ano de graduação na disciplina de Antropologia ministrada por ela. Esse encontro entre estudante e professora foi marcado pelo reconhecimento e pelo reforço de meu pertencimento a toda uma coletividade que me antecedeu e que seus passos possibilitaram a minha existência na universidade.

Guardo na minha memória a importância desse semestre para a minha formação e para a minha vida pessoal também. Reflexos de quem sou hoje se relacionam com esse período. Lembro-me da primeira vez que ouvi falar de Frantz Fanon e outras referências até então eram desconhecidas para mim. As questões relativas às identidades passaram a povoar as minhas reflexões e implicaram no meu próprio processo de entendimento sobre ser mulher negra. Luciana com sua presença acolhedora e firme potencializou a minha forma de eu me enxergar. Nessa época eu alisava o meu cabelo, mas o ver, conhecer e me identificar com a professora Luciana foi tão potente que, daquele semestre em diante, decidi parar de alisar meu cabelo e assumi a minha identidade em todas as letras: Negra sou! Luciana foi minha orientadora na graduação. O Coletivo Rosa Parks surgiu em um momento em que eu já não tinha mais vínculo institucional com a universidade. Então no coletivo eu pude aprender e crescer

juntamente com as demais rosas. No nosso primeiro seminário eu participei da mesa, com muita timidez e nervosismo, mas sempre fui encorajada pelas rosas do cerrado.

A presença de mulheres negras na docência é bem significativa, pois assim nós, pesquisadoras em formação, podemos nos espelhar e imaginar futuros possíveis. O espelhamento entre professora e estudante se entrelaça ao reconhecimento de si e ao senso de autoestima e autodefinição que nós, mulheres negras, tecemos diariamente. A minha escolha pela carreira docente é inspirada por Luciana. Atualmente, faço doutorado em Sociologia na Universidade de Brasília e sigo acreditando que ser intelectual negra é um caminho possível.

Nesse gesto de escuta e acolhimento, o Coletivo reafirma sua força como espaço de cura e resistência epistêmica. Inspiradas pela trajetória de Luciana de Oliveira Dias, reconhecemos nela a continuidade de uma genealogia insurgente de mulheres negras intelectuais como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Beatriz Nascimento. Luciana, com sua generosidade e rigor, inscreve-se nessa linhagem de mulheres que, ao mesmo tempo em que pensam o mundo, reconstroem-no. Como expressa em sua própria escrita, "mulheres-raízes [...] preservadas estão as raízes que fazem germinar, florescer e frutificar um pensamento [...] revelador de intelectualidades e criticidades formadas mais ao Sul do que se supõe" (Dias; Souza; Henning, 2020: 90).

A formação proporcionada pelo Coletivo não se limitou à dimensão conceitual; foi, sobretudo, um respaldo afetivo e político, um lugar onde ser mulher negra pesquisadora era, enfim, uma possibilidade afirmada e celebrada. Tomo como pressuposto o entendimento do movimento feminista negro que, de acordo com Luciana Oliveira Dias, "[...] se apresenta no contexto das universidades de forma a questionar saberes instituídos e campos hegemônicos a partir de uma polifonia e de uma pluriepistemologia propostas pelas pensadoras negras" (Dias, 2019: 12). Um espaço onde ser mulher negra pesquisadora deixou de ser um esforço solitário para se tornar uma possibilidade afirmada, celebrada e legitimada. Em um ambiente universitário que, apesar dos avanços, ainda se estrutura a partir da branquitude, o Coletivo Rosa Parks reafirma cotidianamente que nossas presenças negras são epistemológicas e políticas.

O Coletivo Rosa Parks se constitui como espaço de elaboração coletiva e abrigo simbólico diante de uma universidade que, muitas vezes, não nos quer pensando. Muito menos existindo. Como afirma Raphaella Gomes, uma das integrantes do grupo, "o

coletivo é um grupo de estudos, mas também é um espaço de acolhimento e de certa forma é um processo de aquilombamento [...] um local confortável de apresentar pensamentos que não serão bem aceitos dentro do espaço formal da sala de aula na universidade" (Gomes, 2025). É nesse lugar de aquilombamento acadêmico que vidas e saberes negros não apenas sobrevivem, mas se reinventam e reexistem, criando possibilidades de produção de conhecimento enraizadas na escuta, na solidariedade e na insubmissão epistêmica. Como lembra Lizia Booth-Carvalho, participante desde os primeiros encontros, "desde a primeira reunião em que a professora apresentou a proposta do Coletivo, eu já consegui perceber, sentir que o Coletivo Rosa Parks era esse espaço de resistência e fortalecimento coletivo." (Booth-Carvalho, 2025).

Essa tentativa de romper com as estruturas excludentes da academia articula-se com o que Cida Bento (2022) denomina de "pacto narcísico da branquitude": um acordo não verbalizado, mas profundamente enraizado nas instituições sociais brasileiras, que assegura privilégios simbólicos e materiais à população branca ao mesmo tempo em que perpetua a subalternização dos corpos e saberes racializados. Sem o Coletivo, afirmamos seguramente, muitas pesquisas conduzidas por mulheres negras e indígenas seriam precocemente interrompidas, ou sequer teriam existido, diante das barreiras institucionais e simbólicas que ainda configuram a academia. Sem Luciana, esse coletivo tampouco seria possível. Ela não apenas semeou um espaço de produção crítica, mas construiu, com suas mãos e sua escuta, uma ambiência em que nossos passos e nossas vozes pudessem ecoar.

Ao ingressarem nas universidades, as mulheres negras necessitam acionar os saberes de resistência no enfrentamento do racismo institucional. Esse saber também integra o processo de formulação e produção científica destas pesquisadoras negras. O grupo de pesquisadoras negras que atuam nas universidades é formado pelas docentes negras e estudantes negras. Esse grupo de mulheres de distintas gerações e experiências se unem e constroem um coletivo. Na Universidade Federal de Goiás, esse espaço é o Coletivo Rosa Parks. Na universidade, a coletividade de mulheres negras constitui um lugar de resistência, aprendizagem, produção e circulação do conhecimento. A colaboração também caracteriza a atuação de Luciana Dias no Coletivo Rosa Parks, espaço de estudo, produção de conhecimento e acolhimento.

A trajetória intelectual de Luciana Dias é um exemplo de como a atuação docente articula teoria e práxis, que se refletem no fazer docente nas dimensões do ensino, pesquisa, extensão e gestão. A ética está presente nas diferentes dimensões do fazer docente. Um compromisso com uma universidade mais plural, marcada pelo trabalho que ela vem realizando na Secretaria de Inclusão da UFG. Esse fazer docente é costurado com engajamento e resistência, pois uma das camadas do percurso de ser intelectual negra em uma universidade pública no Brasil é enfrentar cotidianamente o racismo que ainda está tão entranhado nas práticas institucionais. Assumir o lugar da intelectualidade neste país que nega direitos básicos às mulheres negras significa resistir e construir um lugar possível. É se fazer presente, tensionar e provocar mudanças e ao mesmo tempo tornar a universidade um lugar possível de acolher as nossas potencialidades da docente e de estudantes negros e negras. É um movimento dialético que possibilita a existência da docente e consequentemente torna o espaço possível para as jovens pesquisadoras que estão chegando.

Nossa história é tecida a partir da escrevivência, como nos ensina Conceição Evaristo. O encontro de estudantes negras com a professora, doutora e intelectual negra pode ser muito marcante. Para muitas de nós é a primeira experiência de ver uma mulher negra no lugar de destaque e poder. Um lugar diferente para nós, para as nossas mães, avós e bisavós. O sentido de ver e enxergar pode ser tão significativo. Há algo pedagógico. Esse encontro é potente e promove imaginações possíveis para as jovens negras, aspirantes a pesquisadoras, antropólogas, sociólogas, psicólogas, advogadas, médicas, jornalistas, musicistas e tantas outras ocupações que por muito tempo nos foram negadas. A "política da presença" constitui imagens potencializadoras. Ensina a nós, mulheres negras que chegamos à universidade com o sonho de nos tornarmos profissionais e incentiva-nos a tomar as rédeas da nossa vida e escre-viver uma outra história a ser narrada. Ensina também aqueles que sempre estiveram bem acomodados nos seus lugares de privilégios, como afirma Conceição Evaristo (2017): "Nós não escrevemos para adormecer os da casa-grande, pelo contrário, é para acordá-los dos seus sonos injustos". Desse modo, intelectuais negras vêm promovendo o desmantelamento de lógicas injustas e perversas. Como resultado, construímos conhecimentos potenciais de transformações sociais. No Coletivo Rosa Parks, esse

movimento é mais do que um princípio: é uma prática viva de resistência, solidariedade e formação insurgente.

Reivindicando o legado de Jurema Werneck, reconhecemos que “nossos passos vêm de longe” (Werneck, 2010: 8), conectando nossa luta às travessias de tantas mulheres negras que nos antecederam e abriram caminhos. E, em gesto cotidiano de generosidade e compromisso ético, Luciana materializa em sua prática o que aprendemos como lema coletivo: "uma sobe e puxa a outra". No Coletivo Rosa Parks, esse movimento é mais do que um princípio: é uma prática viva de resistência, solidariedade e formação insurgente.

## Considerações finais

> E, naquele raro dia, eu senti esperança. A esperança, essa força tão poderosa e ao mesmo tempo tão frágil, é uma das coisas mais perigosas e preciosas que podemos carregar. Ela nos impulsiona a imaginar futuros possíveis, a acreditar que mudanças são viáveis e que sonhos podem se tornar realidade (Damásio, 2025).

Começar as considerações finais com esperança não é ingenuidade, é posicionamento político. É reconhecer que, ao narrarmos a trajetória de Luciana de Oliveira Dias, não falamos apenas de uma mulher, mas da possibilidade de muitos futuros. Luciana nos ensinou que a presença negra na academia não deve ser celebrada como exceção, mas afirmada como direito, projeto e horizonte. Ou como “o início de um novo começo” (Damásio, 2025). Ela semeou insurgências, construiu trincheiras epistêmicas e afetivas, e nos mostrou que é possível ocupar os centros do poder sem renunciar às margens que nos constituem. Como sintetiza Hillana Souza Amaral, seu legado ecoa em cada mulher negra que ousa permanecer e produzir conhecimento na universidade: “Ela representa a possibilidade real de ocupar espaços acadêmicos com dignidade, força e sensibilidade” (Amaral, 2025).

Ao longo deste texto, percorremos as trilhas construídas por Luciana de Oliveira Dias na universidade pública brasileira, destacando sua atuação como gestora, pesquisadora e formadora de novas gerações. Seu trabalho institucional à frente da

Secretaria de Inclusão da UFG e da presidência da ABA reconfigura os espaços decisórios, inscrevendo neles a urgência de uma perspectiva antirracista e interseccional. Do ponto de vista epistemológico, Luciana tem levado o campo acadêmico a reconhecer as mulheres negras não como objeto, mas como sujeitas de pensamento, ação e teoria. E politicamente, sua trajetória revela-se inseparável de uma ética do cuidado coletivo e do compromisso com a transformação das estruturas que historicamente nos excluem. É sobre esse conjunto de insurgências que se ergue este artigo.

O legado de Luciana tem reverberado profundamente na universidade, abrindo frestas por onde outras mulheres negras têm entrado, permanecido e florescido. Sua atuação deslocou paradigmas, não apenas ao ocupar espaços institucionais, mas ao ressignificá-los como territórios de escuta, afeto e rigor político. Na produção de conhecimento, provocou fissuras nos cânones e instituiu novas formas de saber, ancoradas na experiência, na coletividade e na ancestralidade. Luciana não formou apenas pesquisadoras: ela formou aquilombamentos, redes de resistência e epistemologias que desobedecem ao projeto de silenciamento imposto às nossas figuras. Seu impacto se mede, sobretudo, nas subjetividades despertas. e nos corpos que hoje se autorizam a pensar e existir com dignidade dentro e fora da academia

Celebrar Luciana é também cultivar possibilidades. É nomear o que antes era silenciado. É olhar para o chão da universidade e ver fincadas ali não as raízes solitárias de uma mulher, mas as ramificações de um coletivo inteiro que tem se insurgido contra os muros da exclusão epistêmica. Cada linha escrita por Luciana, cada aula ministrada, cada gesto de escuta e partilha é um chamado à transformação, não como metáfora, mas como prática cotidiana.

Contudo, para que o legado de Luciana floresça plenamente, é preciso mais do que femenagens: é necessário garantir permanência, redistribuir poder e reinventar os modos de fazer ciência. A luta agora é por políticas institucionais que não apenas incluam, mas que sustentem trajetórias negras com dignidade, reconhecimento e recursos. É também por uma pedagogia da escuta, que valorize a oralidade, o corpo e a memória como fundamentos legítimos do saber. O desafio que se impõe é o de não permitir que essa travessia se encerre em Luciana, mas que se desdobre em novas presenças, insurgências e reivindicações. Que o chão que ela preparou seja semeado de

futuros plurais, onde a universidade possa, enfim, reconhecer como central aquilo que por tanto tempo tentou deixar à margem. Escrever sobre Luciana também nos implica. Como mulheres negras que habitam e tensionam os mesmos espaços que ela ousou transbordar, reconhecemos nesta escrita um gesto de continuidade, uma aliança entre gerações e uma reafirmação de que nossa presença não é concessão, mas projeto político.

Por isso, este texto é mais do que femenagem: é um gesto de inscrição. "É muito importante esse registro para que pessoas que estão começando […] possam não só se sentir inspiradas, mas também conhecer um pensamento profundo e robusto [...] Assim vamos mudando a cara da universidade" (Booth-Carvalho, 2025). Uma tentativa de contribuir com a memória coletiva das nossas figuras, da qual Luciana é parte viva e pulsante. Porque, como nos lembra Raphaella Gomes, "é preciso construir uma memória coletiva das nossas figuras, para que possamos continuar vivas" (Gomes, 2025). Continuar viva, aqui, significa mais do que resistir: significa fazer florescer saberes, afetos e mundos outros, onde possamos não apenas caber, mas viver com inteireza, dignidade e liberdade.

**Referências**

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

ALVES, Alê. Angela Davis: *"Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela"*. El País Brasil, Salvador, 27 jul. 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html. Acesso em: 15 maio 2025.

AMARAL, Hillana Souza. *Entrevista concedida às autoras*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Coletivo Rosa Parks – Estudos e Pesquisas sobre Raça, Etnia, Gênero, Sexualidade e Interseccionalidades, 2025.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BOOTH-CARVALHO, Lizia. *Entrevista concedida às autoras*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Coletivo Rosa Parks – Estudos e Pesquisas sobre Raça, Etnia, Gênero, Sexualidade e Interseccionalidades, 2025.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*. Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. *Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica*. São Paulo: Boitempo, 2022.

DAMÁSIO, Ana Clara. *Eu sou uma antropóloga?* RAFeCT – Revista da Rede de Antropologia da Ciência, Tecnologia e Sociedade, Campinas, 14 maio 2025. Disponível em: https://rafect.labjor.unicamp.br/eu-sou-uma-antropologa/. Acesso em: 4 jun. 2025.

DAVIS, Angela. *Mulher, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2013.

DIAS, Luciana de Oliveira. *Quase da família: corpos e campos marcados pelo racismo e pelo machismo*. Revista Humanidades e Inovação, Palmas, v. 6, n. 16, p. 9-12, 2019.

DIAS, Luciana de Oliveira; CASTRO, Ana Luísa Machado de. *Mulheres negras nas universidades e saberes decoloniais: por uma teorização de um pensamento feminista negro*. Monções, v. 9, n. 17, p. 535-561, 2020.

DIAS, Luciana de Oliveira. *Reflexos no abebé de Oxum: por uma narrativa mítica insubmissa e uma pedagogia transgressora*. Revista Articulando e Construindo o Saber, v. 5, e63860, 2020.

DIAS, Luciana de Oliveira; SOUZA, Cristiane Santos; HENNING, Carlos Eduardo. *Orí e Cabaça são femininas: mulheres-raízes e suas insurgências na intelectualidade brasileira*. Revista Humanidades e Inovação, Palmas, v. 7, n. 25, 2020.

DIAS, Luciana de Oliveira. *Circuitos antropológicos: por uma antropologia negra no Brasil*. Novos Debates, Brasília, v. 7, n. 22, e7216, 2021.

EVARISTO, Conceição. *Escritora Conceição Evaristo no Estação Plural*. [Entrevista cedida a] Ellen Oléria, Fernando Oliveira e Mel Gonçalves. Estação Plural, São Paulo, 2017. Disponível em: https://tvbrasil.ebc.com.br/estacao-plural/2017/06/escritora-conceicao-evaristo-e-convidada-do-estacao-plural. Acesso em: 16 maio 2025.

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

GOMES, Nilma Lino. *Educação e identidade negra: pesquisa e prática pedagógica*. Brasília: MEC, 2002.

GOMES, Raphaella. *Entrevista concedida às autoras*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Coletivo Rosa Parks – Estudos e Pesquisas sobre Raça, Etnia, Gênero, Sexualidade e Interseccionalidades, 2025.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues. *Notas sobre o romance brasileiro de autoras negras*. Opiniães, São Paulo, n. 10, p. 46-56, 2017.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

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

SAPICUÁ. *Os antropólogos são absolutamente comprometidos com os direitos humanos: entrevista com Luciana de Oliveira Dias*. 2024. Disponível em: https://www.sapicua.com.br/os-antropologos-sao-absolutamente-comprometidos-com-os-direitos-humanos. Acesso em: 15 abr. 2025.

WERNECK, Jurema. *Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo*. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 1, n. 1, p. 7-17, jun. 2010.

# Mulheres, cultura dos cuidados e movimento beguino (Europa, séculos XII-XIII)

*Women, care culture and begin movement (Europe, 12-13st centuries)*

**Sendy Santana Domingues**
Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo, Brasil
São Paulo, SP
sendy.domingues@gmail.com
https://orcid.org/0009-0008-7867-0254

**Paulo Fernando de Souza Campos**
Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo, Brasil
São Paulo, SP
pfsouzacampos@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0001-8518-6921

**Patrícia Martins Montanari**
Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo, Brasil
São Paulo, SP
patricia.montanari@fcmsantacasasp.edu.br
https://orcid.org/0000-0002-1945-6513

*Recebido em: 1 de abril de 2026*
*Aceito em: 7 de agosto de 2026*

**Resumo:**

Ao se absterem dos prazeres e das vaidades como caminho para atingirem perfeição, equilíbrio moral e espiritual, as mulheres medievais conhecidas como beguinas permitem acessar a história pré-profissional da enfermagem, ou a cultura dos cuidados. Pouco citadas, suas existências desvelam não somente o lastro místico-religioso que envolve as ações do cuidar-cuidado, exaltando o ancestral feminino, mas também a resistência feminina. Diante desse quadro, o artigo explora publicações acadêmicas existentes a partir da revisão narrativa sobre o tema e problematiza a mística que envolve a enfermagem moderna no a partir da medievalidade, bem como o lugar das mulheres nesse processo.

**Palavras-chave:** História das Mulheres. Cultura dos Cuidados. Enfermagem Pré-profissional.

**Abstract:**

By abstaining from pleasures and the vanities to reach perfection, moral and spiritual balance, medieval women known as beguines allow the access to the pre-professional history of nursing, or culture of care. Rarely mentioned, their existences reveal not only the mystical-religious ballast that involves their actions in the scope of care-careful, which exalts the female ancestor, but also the female resistance. Given this background, the article explores existing academic publications on the subject based on the narrative review of the topic and problematizing the mystique surrounds that modern nursing in the long time of history, as well as the female place in this process.

**Keywords**: Woman History. Care Culture. Pre-professional Nursing.

## Introdução

No transcorrer do século XII para o século XIII, em um contexto inadequadamente considerado como "Idade das Trevas" ou "período negro da história", ambos enunciados de caráter colonialista e discriminatório, eclodiu, no mundo europeu, o movimento beguino, tendo a participação feminina como uma de suas principais características. Além de contestar a superioridade masculina e os dogmas da Igreja Católica, a relevância desse movimento possibilita retomar a análise da correlação entre religiosidade e a mulher medieval. Diferentemente das beatas e das merceeiras, para as quais se davam pensões ou moradia por certos encargos espirituais, as beguinas foram mulheres leigas que praticavam a vida ascética em espaços chamados beguinarias. Nesses lugares, essas mulheres exerciam a hospitalidade e a caridade como atos de perfeição, isto é, como formas de legitimação do sublime e do sagrado que moviam as mulheres medievais em torno do cuidar-cuidado de pessoas enfermas, moribundas, abandonadas. Dessa forma, é possível considerá-las essenciais na história da enfermagem pré-profissional, nominada animista, mística ou religiosa (Domingues, 2014; Siles-Gonzales, 1999).

Cabe contextualizar dois conceitos importantes para o desenvolver desse artigo: o "cuidar-cuidado" e a "enfermagem pré-profissional. Segundo José Siles-Gonzales e Solano Ruiz (2011), a enfermagem pré-profissional caracteriza-se no lugar relegado às mulheres "como antecedentes não profissionais ao longo da história: cuidados de sobrevivência, cuidados maternais, parto, perinatal, amamentação, criação etc.". A partir da observância dessas práticas femininas, os autores apresentam o cuidado como um conjunto de sentimentos, como maternidade, altruísmo, piedade e caridade, que levam à práticas de cuidar, logo, o cuidar é entendido como a forma pela qual o cuidado de efetiva, a ação sob o doente. Importante ressaltar que na história da enfermagem o sentimento (cuidado) e a ação (cuidar) se expressa na história integrada aos valores sociais, culturais, religiosos e morais de cada época. A historicidade das beguinas revela a emergência de uma vida femininamente organizada e independente da supervisão masculina, com algumas práticas dissociadas dos dogmas cristãos e, por esse motivo, considerada herética. As beguinas chamaram a atenção das autoridades eclesiásticas por rearticularem interpretações esquemáticas impostas pela Igreja Católica entre os séculos

V e XV, na chamada Idade Média europeia. Em grande medida, o pensamento desses dez séculos de história relacionava, de modo sintomático, o feminino ao cuidado como ação místico-religiosa, um ato consagrado realizado em "sanatórios de enfermos [...] igualmente um local de trabalho para as beguinas, um centro de tratamento de doentes" (Miatello, 2022: 3). Em outras palavras, suas histórias permitem remontar o legado pré-profissional da enfermagem, presente no longo tempo da História, e neste trabalho, evidenciado pela História Medieval, bem como o lugar político e ideológico de mulheres na saúde (Fernández, 2015).

O tratamento dos impactos das práticas místico-religiosas exercidas por mulheres chamadas bruxas, matronas, monjas e celibatárias, segundo José Siles-Gonzales (1999), revela dimensões sociais, antropológicas, culturais e históricas da enfermagem pré-profissional, evidenciando, assim, o lugar do feminino no âmbito do cuidar-cuidado de corpos e de almas a partir de práticas seculares. As análises a respeito das correlações existentes entre mulheres e saúde, em diferentes regimes de historicidade, permitem localizar ordens religiosas dedicadas a esse mister como, por exemplo, as Carmelitas e as Clarissas, ordens religiosas ligadas ao movimento Franciscano. Nesse contexto também é evidente as práticas das Filhas de São Vicente de Paulo, ou Servas dos pobres, freiras cujo voto estabelece o cuidar-cuidado caritativo como base essencial à vida religiosa, o que ocorre com as Irmãs de *Battant*, freiras da abadia da ordem de *Cíteaux*, na cidade de Besançon, França.

Na maioria das vezes, esses grupos religiosos tratavam-se de mulheres nobres que podiam pagar o dote exigido por ordens religiosas como forma de ingresso. Assim, na Baixa Idade Média, a nobreza do ato praticado por beguinas extrapola suas ações como sagradas e permite considerá-las como enfermeiras pré-profissionais, pois promoviam a vida no intuito de salvar as almas (Collière, 1999; Fernández, 2015; Miatello, 2022; Oliveira, 2017; Pontes, 2015; Stinglhamber-Vander Borght, 1994). Desse modo, o artigo retoma a abordagem das beguinas a partir da história da saúde, isto é, da antropologia ou da cultura dos cuidados como uma história das mulheres. Essencialmente feminino, o movimento beguino remonta comunidades baseadas em uma vida apostólica hospitaleira em espaços traduzidos como enfermarias durante a Idade Média. A historicidade de suas ações possibilita acessar a resistência no feminino (Hollanda, 2019); ao evocar as apropriações seculares entre o cuidar-cuidado e o

movimento feminino místico-religioso. O artigo reitera os elos da cultura ancestral que desemboca na enfermagem moderna, pois, como profissão, projeta-se política e ideologicamente feminizada, ou seja, apropriada às mulheres, com raríssimas exceções.

Derivada de uma revisão narrativa realizada a partir do levantamento bibliográfico formado a partir de referencial construído ao longo dos estudo sobre o feminino, medievalidade e enfermagem, e da busca em bancos de dados *on-line,* como as plataformas SciELO e Google Acadêmico, com objetivo de acompanhamento de discussões atualizadas sobre a temática. A amostragem resulta não da seleção quantitativa dos elementos da população – no caso, trabalhos acadêmicos –, mas da profundidade qualitativa da análise apresentada pelos resultados e discussões, como revela a bibliografia. Desse modo, foram selecionadas referências clássicas, como livros e capítulos de livros, produções como teses e dissertações e artigos científicos publicados em português e espanhol. Buscou-se estudos realizados no âmbito universitário sobre as beguinas e que apresentam, em seus resumos, interfaces com o cuidar-cuidado e com os lugares históricos ocupados por mulheres na saúde e na *cultura dos cuidados,* como permite considerar José Siles-Gonzales (2011).

## Movimento beguino: o cuidado como resistência feminina

De acordo com os autores consultados, o século XIII foi marcado pela efervescência de ordens mendicantes que emergiram a partir de críticas ao luxo ostentado pelas instituições eclesiásticas. Em sua quase totalidade, seus representantes optavam por uma vida humilde e de pobreza dedicando-se, principalmente, ao auxílio de doentes, andarilhos e moribundos, isto é, pessoas abandonadas, enfermas e vulneráveis. Vivenciando uma *Vita Vere Apostolica*, suas ações evocavam o cuidar-cuidado como prova de santidade alcançada pela misericórdia do ato, que incluía acolhimento e hospitalidade no sentido de minorar o sofrimento alheio ou na intenção da salvação da alma, portanto, sagrado, sublime, santificado, pois vinha despojado de qualquer valor material e era, por isso, devocional, tratado como promessa solene (Bara Bancel, 2016; Costa; Costa, 2023).

Como permite considerar a produção acadêmica consultada, nas ordens mendicantes "[...] seu denominador comum era a pobreza voluntária. Essa opção fundamental era a condição necessária de uma fidelidade ao Cristo" (Vauchez, 1995: 95). Organizações femininas mobilizavam a vida religiosa em torno da caridade, do cuidar-cuidado de enfermos, da manutenção da vida como uma via para o encontro com o divino, pois considerado ato puro e nobre. Do mesmo modo, esses atos podiam ser tratados como possibilidade femininamente encontrada para romper a "natureza" imposta às mulheres, qual seja, o matrimônio-procriação, sem que seus nomes e de suas famílias fossem maculados – regra aceita e praticada socialmente durante a Idade Média (Brunelli, 2002). Vale dizer, as beguinas eram religiosas que se associavam em comunidades laicas não subordinadas à Igreja oficial (Costa; Costa, 2023).

O movimento beguino, em específico, atraía mulheres nobres solteiras, mas também viúvas e pobres que buscavam na experiência religiosa mais profunda o viver de maneira ascética e em torno do funcionamento do *ágape*, isto é, do amor fraternal praticado no ato do cuidar-cuidado. Grupos femininos surgiram no final do século XII e no início do século XIII, quando mulheres oriundas de famílias abastadas deixaram suas casas para viver em comunidades. A experiência proposta pelo movimento beguino, nome que remete ao tecido rústico e bege característico dos hábitos dos defensores da "pobreza evangélica" (Guerizoli, 2000: 485), pois mantinham indumentárias como religiosas. Inclusive, é possível estabelecer relações entre os véus usado por religiosas como peças de suas vestimentas que transbordam simbolicamente para o uniforme de enfermeiras na enfermagem profissional, inclusive, como representação do sagrado feminino e não da subalternidade atribuída pela perspectiva comparativa às trabalhadoras domésticas, desqualificando-as, o que destituiu o seu uso. A indumentária das beguinas legitimava simbolicamente os opróbrios em torno das abdicações ao casamento e à maternidade em prol da solenidade do cuidar-cuidado como ato sagrado (Fernández, 2015).

Mulheres pobres podiam adotar o estilo de vida beguino, uma vez que o ingresso em beguinarias não dependia do pagamento de dote cobrado pelas casas religiosas tradicionais. Todavia, os autores consideram que o movimento beguino evocava, principalmente, mulheres letradas – escritoras, pintoras –, mesmo que as não pertencentes ao ambiente social da aristocracia ou as que viviam afastadas da vida

politicamente bem estabelecida e pudessem se dedicar à vida religiosa caritativa como forma de promessa solene (Nascimento, 2003). Sobre esse aspecto, os estudiosos indicam:

> Sejam as beguinas de vida comum, sejam as "beguinas de rua", todas tinham uma vida de contato direto com a população, mormente aquela parte da população com a qual o grupo beguinal esperava servir: os mais pobres da cidade [...] dando ênfase ao trabalho com os doentes, aqueles caídos pelas ruas e os que eram recolhidos em hospitais, mantidos, nesse caso, por outras instituições pias (Miatello, 2022: 14).

Os primeiros grupos surgiram no final do século XII e se multiplicaram ao longo do século XIII em países como França, Bélgica, Holanda e Alemanha, principalmente em áreas urbanas ou em rotas de comércio, vivendo em casas denominadas beguinarias (ou beguinários), que rapidamente se espalharam pelo norte da Europa, em alguns casos, consideradas "cidades dentro da cidade" (Costa; Costa, 2023). Em Estrasburgo, contavam-se 85 casas; em Bruxelas, a grande beguinaria reunia 1.200 beguinas. Em Paris, havia 400 beguinas; na Europa, estimava-se cerca de um milhão (Miatello, 2022). Jacques Le Goff referenda a esse processo histórico:

> A população eclesiástica, nessa cidade episcopal onde existem 11 paróquias, chega aproximadamente a: 1. Para o clero secular: 100 pessoas em 1200-1210, 140 em 1260-1270, 295 em 1300-1310, 350 em 1330; 2. Para o clero regular: 18 pessoas em 1200-1210, 40 em 1260-1270 (das quais 24 dominicanos e franciscanos, 9 clarissas, irmãs de Battant e beguinas, todos e todas surgidos recentemente), 115 em 1300-1310 (das quais 48 mendicantes e 34 irmãs e beguinas), 130 em 1330 (das quais 65 mendicantes, 23 clarissas, 8 irmãs de Battant e 8 beguinas). Portanto, para o conjunto do clero e das religiosas, teria havido cerca de 120 pessoas em 1200, 180 em 1260, 410 em 1300, 480 em 1330. Essa quadruplicação é certamente muito superior ao crescimento do conjunto da população, que, embora tenha aumentado de maneira mais ou menos regular de 1200 a 1330, não o fez nas mesmas proporções. Em 1330, Besançon deve contar cerca de 10 mil habitantes. A população eclesiástica representa, pois, 5% desse total (Le Goff, 1992: 160).

As beguinas optavam por um estilo de vida femininamente administrado, além de intelectualizado, sendo, assim, consideradas como força religiosa influente na vida e na cultura das cidades medievais, bem como entre a população eclesiástica organizada

próxima às ordens mendicantes. Além disso, eram vistas como mulheres independentes, que viviam a partir de seus próprios dogmas religiosos e consideradas religiosas místicas.

Conforme destacam as referências, não era necessária a proclamação de votos públicos para fazer parte do movimento beguino, nem mesmo a clausura comum em mosteiros católicos, uma vez que servir aos doentes era a base da vivência religiosa dessas mulheres urbanas. Além de longos momentos de oração e de práticas contemplativas que imprimiam um relacionamento novo com Deus, as beguinas buscavam pureza do corpo e da alma com a negação dos prazeres do mundo e a castidade obrigatória por meio do cuidar-cuidado obsequioso (Richards, 1993; Vauchez, 1995).

Organizadas em comunidades espirituais independentes, as beguinas questionavam a hierarquia da Igreja, as ordens religiosas, as abadias e os mosteiros femininos ligados jurídica e espiritualmente ao masculino, tornando-se particularmente opositoras do legado ocidental cristão católico dominante. André Vauchez (1995) constata que esse cenário evoca dificuldades enfrentadas pelas beguinas ao realizarem um destino espiritual livre de imposições masculinas. Assim, no declínio do movimento, no final do século XIII, tendo algumas de suas participantes queimadas pela Inquisição como hereges. Desse modo, os autores permitem considerar o movimento beguino como uma da importante manifestação emancipatória do mundo feminino, sintomaticamente, a partir do cuidar-cuidado como base do movimento espiritual místico-religioso. A prática desse grupo medieval transborda para a construção histórica da enfermagem profissional como adequada às mulheres, pois, mesmo na modernidade, os lugares sociais delas foram projetados masculinamente como esposas e mães, impedidas de uma vida independente e intelectual (Badinter, 1985).

O desenvolvimento da vida apostólica, pregada por ordens mendicantes, questionou o monopólio da Bíblia. Reservada ao clero desde os primórdios, a leitura se ampliou ao durante os séculos XII e XIII com a promoção do livre acesso ao texto sagrado em línguas vernáculas, e não mais em latim, o que proporcionou maior divulgação das Sagradas Escrituras (Richards, 1993). Com isso, as camadas leigas da

população passaram a ter acesso a traduções bíblicas e, nesse processo, perdeu-se o monopólio clerical tanto da leitura quanto da escrita, na medida em que esses saberes se estenderam também às mulheres, as quais, nesse sentido, inseriram-se em espaços antes reservados unicamente aos homens. Apesar do acesso das mulheres à leitura e à escrita, o ministério da palavra permaneceu sob o poder exclusivo dos homens, únicos autorizados a interpretar e a evangelizar a palavra divina, pois representavam Deus na terra (Baschet, 2006; Michelet, 1995, 2003).

A partir das leituras bíblicas, dos sermões e da aproximação com práticas místico-religiosas, desenvolveram-se, entre as beguinas, contínuas meditações a respeito do sofrimento de Cristo, ou seja, uma espiritualidade diferente daquela habitual ou reconhecida pela Igreja. Como mulheres que sabiam ler e escrever, passaram a registrar suas experiências durante momentos de espiritualidade e de meditação, produzindo textos que alinham a cultura bíblica ao modelo literário do amor cortês, gênero de escrita que extrapola a Idade Média e se estende ao Renascimento (século XIV-XVII). Nesse processo de escrita feminina, muitas mulheres religiosas foram consideradas loucas, demoníacas ou impuras (Brown, 1987).

Ao escreverem a respeito da relação de amor místico com Deus, algumas beguinas fugiram à regra eclesiástica e geraram reações por parte da Igreja Católica. Pesquisadores que tratam verticalmente o tema elencam, entre essas mulheres: Hadewijch D'Anvers (1200-1260), conhecida como “a grande senhora”, que escreveu *Visões*, por volta de 1240, considerada uma das maiores obras literárias em neerlandês; Mechtilde de Magdebourg (1207-1282), autora de *Luz Transbordante da Deidade*, um compêndio de visões, orações, diálogos e relatos místicos, a primeira mística a escrever em alemão; Doucelina de Digne (1214-1274), escreveu o livro intitulado *Vida de la Benaurada Sancta Doucelina Mayre de las Donnas de Robaut*; e Marguerite Porete (1250-1310), a qual, por volta de 1300, redigiu o *Espelho das Almas Simples e Aniquiladas* – essa sendo a primeira beguina a sofrer uma consequência oficial relacionada à observância da Igreja. Nesse artigo, será tratado especialmente sobre Marguerite Porete, justificando essa escolha devido a ela ter sido a mulher que permeou o início da pesquisa sobre as beguinas e pela necessidade de um recorte temático.

A escrita e a consequente divulgação de ideias entre as beguinas causaram comoção nas autoridades religiosas, principalmente por escreverem em língua vulgar, disseminando mais rapidamente seus pensamentos entre pessoas comuns, produzindo, assim, divergências entre sermões pregados por membros do clero. Como atestam autores clássicos consultados, a Igreja "[...] ficava atenta tão logo as emoções do misticismo se transformavam em convicções bem formuladas ou passavam a ser aplicadas na vida social" (Huizinga, 2010: 323). Nessa medida, a proximidade dessas mulheres com a população laica fazia com que as práticas ascéticas e as interpretações sobre os textos bíblicos se difundissem com mais força e rapidez.

Como mulheres independentes do controle masculino, as beguinas passaram a representar perigo à ordem estabelecida, penetrando em campos de controle exclusivo da Igreja, particularmente no que se refere ao cuidar-cuidado. A desconfiança dos clérigos em relação ao movimento beguino aumentou após a notável liberdade com a qual estavam se expressando e aglutinando seguidores. Como aponta a historiografia, perseguidas por clérigos hostis ao movimento, causaram reações que levaram à proibição de novas ordens religiosas, como reiterado no Segundo Concílio de Lyon, realizado em 1274 (Richards, 1993). Depois, no Concílio de *Vienne*, entre 1311-1312, foram oficialmente consideradas hereges.

O papa Clemente V condenou as beguinas com os decretos *Ad nostrum e Cum de quibusdam mulieribus* e movimento passa a ser perseguido devido às mulheres não prestarem obediência à Igreja, não se obrigarem ao voto nem a renunciarem a seus bens, tampouco seguirem a uma regra aprovada pelo clero. Além de espalharem opiniões contrárias à fé católica por meio da escrita ou da própria configuração do movimento que, do mesmo modo, não seguia modelos pré-estabelecidos, aceitos ou proclamados pelo catolicismo ou por homens, portanto, como resistência no feminino. Recusando dogmas da Igreja e seguindo interpretações próprias da Bíblia, as beguinas foram acusadas de iludir "[...] inúmeras pessoas simples, induzindo-as em diversos erros, praticando e cometendo elas próprias, sob uma aparência de santidade, muitas outras coisas que põe a alma em perigo" (Guerizoli, 2000: 487). Assim, proibições e perseguições se estenderam aos membros do clero que se dirigiam a essas mulheres, bem como a todos os que as apoiassem em suas atuações, como segue:

> Quanto aos religiosos, de quem se diz aprovarem nestas mulheres o estado de beguina chegando mesmo a induzi-las a essa situação, proibimo-los expressamente, sob a mesma pena de excomunhão que a elas se aplica, de admitirem mulheres nesse estado de vida; o que vale tanto para aquelas que aí já estejam quanto para as que busquem assumi-lo pela primeira vez. Igualmente, proibimo-los de fornecer-lhes conselho, ajuda ou favor que as levem a se opor a tal regulamento (Guerizoli, 2000: 487).

Autores consultados permitem afirmar que existiam limites precisos entre ortodoxia e heresia no contexto medieval, pois "[...] todo herético torna-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é, antes de tudo, e com frequência assim permanece sempre, um herético aos olhos dos outros" (Duby, 2011: 209). Desse modo, o grupo considerado herético evocava escolhas que passaram a ter alguma repercussão na sociedade e que de alguma forma ameaçaram a estabilidade da ordem vigente ao poder instituído. Após o Concílio de Vienne, algumas beguinas se submeteram à incorporação de ordens femininas permitidas pela Igreja, perdendo aos poucos as práticas e o estilo de vida beguino, ao passo que, aquelas que se obstinaram em suas escolhas ou insistiram nos hábitos e comportamentos místicos, e que continuaram a interpretar livremente as escrituras, foram perseguidas e queimadas vivas (Duby, 2013; Macedo, 1990).

A história cultural possibilitou o desenvolvimento de um novo enfoque, diametralmente oposto à historiografia que enaltecia heróis masculinos e que desconsiderava o medievo como um "período" em que pouco ou quase nada havia sido produzido, sendo, por esse motivo, entendido por denominações colonialistas repletas de incoerências. Com a renovação das práticas historiográficas e das fontes de pesquisa, novos historiadores ampliaram a compreensão da história, incluindo as mulheres, especialmente no contexto da Idade Média. Ainda que se trate de uma sociedade estritamente masculina, Georges Duby (2013), um dos maiores expoentes dessa nova historiografia medieval, afirma que os discursos existentes são feitos por homens convencidos de sua superioridade. Contudo, a historiografia reitera: "eu os escuto falando antes de tudo de seu desejo e, por consequência, das mulheres. Eles têm medo delas e, para se afirmarem, desprezam-nas" (Le Goff; Truong, 2010: 55).

A invisibilidade do feminino na história passou a ser alterada quando as experiências das mulheres emergiram na pesquisa acadêmica, com a terceira geração da *École des Annales*, na década de 1980, ou seja, como parte do movimento historiográfico francês, considerado por Peter Burke como "revolução da historiografia" (1991). Mesmo que autores consagrados tenham tratado anteriormente o tema, destacando-se Jules Michelet (1798-1874), ao publicar *A Mulher*, em 1859, assim como *A Feiticeira*, em 1862, durante a escrita de uma série de textos baseados no estudo de história natural.

Excluídas da história, as beguinas se tornaram exemplares, cujas ações permitiram redimensionar a resistência do feminino no medievo, não somente em relação ao rompimento com ordens eclesiásticas, mas fundamentalmente a partir do cuidar-cuidado como prerrogativa do sagrado. Tais considerações ampliaram os elos entre história e enfermagem. Sílvia Bara Bancel reitera que as mulheres que se uniram em torno do movimento beguino constituíram uma comunidade feminina complexa, salientando que uma das atividades da vida original consistia no "trabalho manual e a atenção a pobres e enfermos em meio às cidades, com uma profunda experiência contemplativa, de oração, leitura e estudo (Bara Bancel, 2016: 51).

**Figura 1** – À esquerda: "A dança macabra" (Des dodes dantz) de Lübeck, 1489. À direita: "Within the Beguinage" Aelfred Fahey (1905)



Fonte: http://www.dodedans.com/E1489.htm. Acesso em: 12 mar. 2026.
https://emuseum.delart.org/objects/2993/within-the-beguinage. Acesso em: 12 mar. 2026.

A bibliografia referenciada classificou mulheres medievais como rejeitadas, esquecidas, ignoradas, inferiores aos animais. A Igreja, por deter o controle do mundo feminino entendido como perigo à ordem da comunidade, assumiu a tarefa de mantê-las "protegidas" e constantemente vigiadas, vale dizer, esquadrinhadas por uma mentalidade eclesiástica pautada na supremacia do masculino, pois "Deus" adotou a figura de um homem, no imaginário cristão. Jules Michelet (2003), ao escrever o clássico *A Feiticeira*, esclarece que no medievo não se pensava nas mulheres; assim, representadas como pecadoras, figurativizadas como demoníacas, inclusive, por "sangrarem", as mulheres eram temidas, pois eram detentoras de saberes milenares e de práticas ancestrais em torno da manutenção da saúde.

Devido à inferioridade imposta às mulheres, a constante vigilância dos homens sobre seus atos pode indicar que a participação do feminino na Idade Média foi inexpressiva, visto que era organizada socialmente de modo essencialmente masculino. Contudo, como permitem considerar os estudos históricos, as mulheres figuravam com importância ímpar na sociedade medieval, afinal, elas eram esposas, amantes, mães, responsáveis pela organização da casa, observação e instrução dos criados. Mesmo devendo submissão e respeito a seus esposos, responsáveis por ações exteriores ao lar e atividades públicas, souberam resistir e se rebelar (Duby, 2011).

Na hierarquia das posições sociais de mulheres no medievo, a camponesa era a mais rebaixada no interior de uma ordem moral desejada. Era responsável por tarefas domésticas, além da participação em inúmeros serviços no campo, nos quais "[...] plantava ervilhas, feijão, pescava, batia o trigo, ordenhava vacas, tosquiava os carneiros. Apenas deixava de cultivar e lavrar a terra" (Macedo, 1990: 27). Nesse contexto, pode-se perceber a mulher senão como igual, mas quase equivalente ao homem no que diz respeito ao trabalho (Le Goff, 1992). Segundo José Rivair Macedo (1990), algumas obras literárias do período medieval relatam o cotidiano das camponesas pobres, com suas vidas trágicas e laboriosas, lutando todos os dias pela sobrevivência.

As mulheres ganhavam maior prestígio quando, durante o casamento, cumpriam seu dever máximo de gerar e fazer nascer um filho, de modo que "[...] a mulher só alcança existência jurídica, só entra na vida casada, e ela sobe um degrau suplementar quando, no casamento, realiza aquilo para o qual foi tomada por um homem, quando dá à luz" (Duby, 2011: 133). Ao se tornar mãe, a mulher passava a ser mais respeitada, e tinha como principal função zelar pelo crescimento e a educação da criança, ainda que

ideologicamente, pois, como salienta Elizabeth Badinter (1985), o amor materno não é um atributo do feminino, mas um mito, uma construção histórica. Além do matrimônio, as mulheres poderiam dedicar-se à vida religiosa, e em todos os casos eram constantemente vigiadas:

> Fora da célula doméstica, a mulher se encontra em uma posição considerada perigosa. Não devem existir mulheres sozinhas na sociedade, essas 'pobres' mulheres privadas desse poder que é de fato reflexo do poder exercido pelo homem sobre elas. Quanto a essas mulheres solitárias, a sociedade se esforça por reuni-las em instituições de isolamento e proteção, organizadas igualmente como 'casas' (Duby, 2011: 113).

Nesse sentido, a reclusão em mosteiros tinha como um dos objetivos a preservação da virgindade feminina como forma de alcançar a salvação pela castidade, tornando-se, assim, dignas de retornar ao Paraíso. As religiosas católicas dedicavam suas vidas ao casamento com Cristo, já que, como reclusas e não mais vulneráveis aos pecados, sendo também privadas de vaidade – uma das armas femininas que levavam o homem a pecar –, estariam seguras. Dessa forma, se a mulher buscasse sua salvação na vida religiosa, contribuía para que o homem não pecasse, na medida em que, para o pensamento medieval, as mulheres eram usadas pelo demônio; era através delas que o diabo se manifestava e, por esse motivo, eram constantemente vigiadas, punidas e sacrificadas.

Outro motivo para a reclusão nas instituições religiosas era a impossibilidade de a família pagar o dote para o futuro esposo, uma vez que a instituição do matrimônio na sociedade medieval, principalmente entre os nobres, estava diretamente relacionada aos interesses de expansão dos territórios e riquezas das famílias. Quando o dote de uma mulher era muito alto e comprometia a riqueza de sua família, ela era enviada pelo seu pai ou o homem da casa para tornar-se uma "esposa do senhor", e mesmo que nos círculos religiosos houvesse espaço para as viúvas, essas, por perderem seus maridos, não fugiam às regras do controle sobre seus corpos. Se impedidas de se casarem novamente, essas mulheres eram encaminhadas para casas religiosas e, muitas vezes, a própria viúva optava pela vida religiosa por não desejar o matrimônio novamente, visto que os casamentos eram arranjados e não resultavam da concretização de um desejo particular da mulher.

Semelhante ao matrimônio, em que competiam às mulheres atividades internas e domésticas, enquanto as atividades externas ficavam sob a responsabilidade e tutela masculina, nos monastérios a cena se repetia. Muitas ordens monásticas pregavam a convivência de monges com os fiéis, apresentando-os como modelos e exemplos de pregadores, porém, as mulheres deveriam permanecer enclausuradas e dedicadas às orações. Todavia, mesmo na penumbra, elas se manifestavam, criando e recriando suas formas de resistência e de sentimentos (Baschet, 2006), no caso, por intermédio das práticas de saúde voltadas aos pobres e desvalidos nas origens das cidades.

**Figura 2 –** Beguinaria em Bruges, Bruxelas.



Fonte: https://www.visitbruges.be/en/things-to-do/culture-and-heritage/begijnhof-beguinage#getting-there. Acesso em: 12 mar. 2026.

Mesmo que na Idade Média o objetivo fosse a salvação das almas, não as práticas terapêuticas prioritariamente, o cuidar-cuidado era interpretado como divino, sublime, maravilhoso, portanto, de responsabilidade da Igreja e dos religiosos. Como exemplo, tem-se S. Camilo de Léllis, fundador da Ordem dos Ministros dos Enfermos, venerado como santo da Igreja Católica, protetor dos enfermos e dos hospitais, assim como "foram fundadas na Espanha várias ordens e congregações dedicadas à assistência de pobres e enfermos. As de grande relevância foram a Congregação dos Enfermos

Obregones, da Ordem São João de Deus, e a dos Belemitas" (Gómez, 2016: 556, tradução nossa).[1]

O movimento beguino renovou a devoção espiritual dessas mulheres a partir de misticismos, isto é, das formas individuais de se relacionar com Deus. Ao dispensar a obrigatoriedade do clero como mediador e ao praticar o cuidar-cuidado por meio do acolhimento e da hospitalidade, dedicando suas vidas aos doentes e aos pobres, defendendo a abstenção dos prazeres, acreditando ser esse o caminho para atingirem a perfeição e o equilíbrio espiritual.

Suas práticas as aproximaram da longa história da saúde, mais especificamente, da história pré-profissional da enfermagem e, em ambos os casos, da representatividade feminina ou história das mulheres. Ainda que homens ocupassem o lugar do cuidar-cuidado como ato devocional no século XIX, a profissionalização evocou a imagem da mulher como representação política e ideológica, como mística que remonta ao sagrado feminino, justificando, assim, os opróbios, isto é, as recusas ao casamento e à maternidade em prol da ação benfazeja.

Ainda que o período medieval evocasse a figura masculina como protagonista, sendo assim destacado pela historiografia, a presença da mulher medieval foi revelada de um modo diametralmente oposto ao comumente atribuído, pois "[...] acreditando demais no que dizem os homens, nós nos arriscamos a nos equivocar, a considerar que a mulher não tinha poderes" (Duby, 2011: 111). Novos medievalistas ampliaram o sentido da historiografia centrada na experiência feminina, nas articulações pensadas por mulheres, as quais, mesmo na penumbra, evocavam uma história medieval femininamente construída, no caso, fortemente atrelada à manutenção da saúde, característica que formaliza historicamente a enfermagem profissional no século XIX, na Inglaterra, como ação predominantemente de mulheres. Ainda que masculinamente projetada como tal, as mulheres se apropriaram dessa dinâmica, estabelecendo a arte e a ciência do cuidado como território do feminino.

As beguinas, segundo práticas e mentalidades medievais, ao acolherem os pobres, ao realizarem a hospitalidade, que incluía dietas, massagens, banhos, sangrias, purgativos, calmantes, entre outras práticas, desarticularam a lógica medieval em torno

[1] "[...] se fundaron en España varias órdenes y congregaciones dedicadas a la asistencia de pobres y enfermos. De gran relevancia fueron la Congregación de los Enfermeros Obregones, la Orden de San Juan de Dios, y la de los Belemitas."

do feminino ou das regras criadas por homens. assim nominadas como segunda via, pois, além das explicações bíblicas, a inferioridade e a fraqueza atribuídas ao feminino sofreram influência da concepção sobre a mulher desde Aristóteles (384-322 a.C.), visto que as bases do pensamento filosófico indicavam o feminino como defeituoso, [vale dizer,] como homem incompleto, que não evoluiu, ou cujo corpo biológico não se encontra totalmente desenvolvido, visto que o órgão sexual não se projetou como ocorre com o corpo masculino, permanecendo embutido no ventre na forma de útero e de ovários. Dessa forma, as mulheres representavam desequilíbrio, incompletude, deformação, isto é, condição humana biologicamente inferior aos homens que, nessa medida, foram tratados como superiores (Laqueur, 2001).

Pesquisadores indicam que homens medievais se baseavam na etimologia para explicar a inferioridade da mulher, pois "[...] a palavra latina que designava o sexo masculino, *Vir*, lembrava-lhes *Virtus*, isto é, força, retidão, enquanto *Mulier* designava o sexo feminino e lembrava *Mollitia* ou fraqueza, flexibilidade, simulação" (Macedo, 1990: 21). Devido à inferioridade imposta às mulheres, o universo medieval gerou uma vigilância constante de homens sobre os atos denominados impuros atribuídos ao universo feminino, indicando, em uma primeira impressão, que a participação das mulheres na Idade Média foi inexistente; contudo, mulheres medievais figuram com importância ímpar não somente como esposas, amantes, mães, responsáveis pela organização da casa, pela instrução dos criados, mas, destacadamente, pelo cuidar-cuidado, do nascimento à morte (Duby, 2011).

Os autores consultados permitem reconhecer que mulheres recorriam ao cuidar-cuidado como modo de expressar seus ideais religiosos no mundo medieval, mas também como possibilidade para redimensionar suas próprias vidas, para estabelecerem outras experiências, livres de vicissitudes do casamento e da maternidade – vale reiterar, como resistência no feminino. A religiosidade essencialmente feminina respondia às aspirações de mulheres temerosas, pois não raro morriam prematuramente durante os partos ou quando violentadas, pautas que ultrapassaram o tempo histórico e a fé católica, tanto na dimensão da resistência, quanto no que se refere ao lugar do feminino, ontem e hoje. Nessa perspectiva, mulheres protestantes do século XIX, do mesmo modo, ou seja, femininamente, interpretaram as escrituras em favor da primazia do feminino ao apontarem que Eva seria a completude, a perfeição humana, pois, nessa dimensão, após ela Deus não criou outro ser (Baubérot, 1991).

Capazes de se organizar em comunidades, a fim de realizarem a caridade como encontro com a espiritualidade mais profunda pela mística que envolve as práticas de saúde, as beguinas escreveram suas experiências religiosas e desafiaram os homens da Igreja dominante. Com a perseguição, após serem consideradas hereges, na baixa Idade Média, muitas se calaram, vivendo em comunidades permitidas pela Igreja em detrimento de novas práticas, ainda que o cuidar-cuidado permanecesse sagrado e sublime, ou seja, como atos que legitimavam a devoção a Cristo. As mulheres que continuaram contrárias às ordens da Igreja sofreram as consequências da Inquisição.

Todavia, mesmo sob perseguições, os autores revelam que algumas beguinas viveram em comunidades ou em casas que serviam mais como abrigo para o cuidado de doentes, crianças e abandonados. Ao final, esses grupos femininos foram substituídos gradativamente por novas ordens religiosas, por novas comunidades pias legitimadoras da caridade em torno do cuidar-cuidado, cuja ação, no século XIX, levou as mulheres nominadas *nurses*, a cobrarem por suas ações. Esse movimento da história contemporânea conduziu ao exercício profissional do cuidado como trabalho e não mais como ação benfazeja santificadora, no qual as *nurses* pré-profissionais profanaram decisivamente o sagrado, que exigiu a profissionalização da arte de cuidar como ciência do cuidado. Ao mesmo tempo, podemos perceber valores religiosos ainda como base a enfermagem moderna estruturada por Florence Nightingale, na qual

> a Enfermagem era compreendida, tanto como vocação quanto como profissão, e os dois aspectos deviam estar unidos, sendo que qualquer mulher poderia vir a ser uma boa enfermeira. O sentimento de religiosidade marcou parcialmente o ideário da enfermagem, principalmente quando se alia a este, àquelas qualidades desejadas, tanto para a religiosa quanto para a enfermeira, como obediência, respeito à hierarquia e humildade. (COSTA, 2009).

Logo, valores morais femininos presentes na Europa medieval, como o se doar ao outro, a pureza e caridade estão presentes, à sua maneira, nas bases do surgimento da enfermagem enquanto profissão na Europa do século XIX. Ao estabelecer essa relação, é possível pensar no movimento beguino e na prática profissional da enfermagem como formas de as mulheres resistirem ao *status quo* dentro do que o contexto em que vivem.

**Marguerite Porete: entre a caridade e o sagrado feminino**

Por não estarem ligadas a uma ordem religiosa, as beguinas desenvolviam práticas de leitura e escrita dentro das beguinarias, possibilitando a elas realizarem as próprias interpretações do Evangelho. As beguinas eram consideradas místicas, e dessa forma buscavam a contemplação e a aproximação com Deus, além de se espelharem na vida de Cristo, dedicando suas vidas ao amor pelo próximo e à caridade sem interesse, como escreve uma das mais importantes beguinas, Marguerite Porete, em seu livro *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, publicado por volta de 1300.

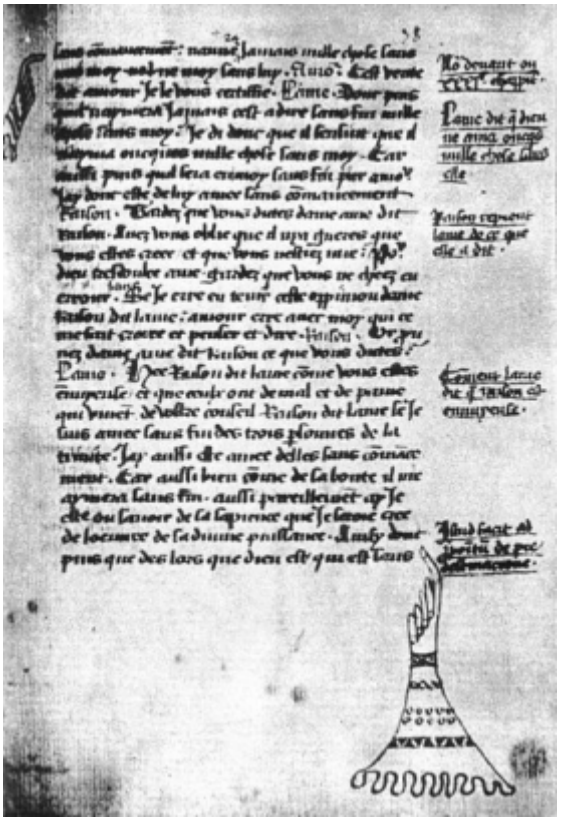
Conforme destacado por Maria Simone Marinho Nogueira (2023), sua biografia não é conhecida. O verbete publicado como parte de um projeto que trata as mulheres na Filosofia aborda a vida e a obra da filósofa e a mística medieval, destacando seu contexto histórico, religioso e intelectual, bem como sua condenação pela Inquisição, em 1310, por heresia. A autora ressalta que:

> Pouco se sabe sobre a vida de Marguerite Porete. Para alguns dados, é preciso recorrer a três fontes: os Autos do Processo da Inquisição, onde se lê que ela foi condenada à fogueira como herege, recidiva, relapsa e impenitente [...] algumas crônicas da época [...] e o livro escrito por ela, O espelho das almas simples. Pelos Autos, sabe-se que ela foi queimada em 1 de junho de 1310, na Praça de Grève, em Paris. Também que era de Hainaut (na região da Picardia, que hoje encontra-se entre a França e a Bélgica) e o seu nome e sobrenome [...] uma vez que as Atas se referem a ela como "Marguerite chamada a Porete" e não simplesmente "Marguerite Porete", o que não indicaria uma afiliação familiar no sentido forte do termo. De qualquer forma, foi assim que ela ficou conhecida (Nogueira, 2023: 14).

As referências consultadas indicam que Marguerite Porete nasceu por volta de 1258, no Condado de *Hainaut*, Sacro Império Romano-Germânico, Europa Central, cujo núcleo original consistia na parte central da província belga de Hainaut e na parte oriental do departamento francês de Nord, que incluía os distritos de *Avesnes-sur-Helpe e Valenciennes*. Sua morte trágica, vale reiterar, queimada publicamente em Paris, por se recusar a retirar sua principal obra de circulação, permite considerar que a resistência no feminino atravessa a longa história das mulheres, ontem e hoje (Oliveira, 2017).

Marguerite Porete teria redigido a primeira versão de sua obra na década de 1290. Considerada herética pelas autoridades eclesiásticas, foi condenada à destruição por ordem do bispo de *Cambrai*. Um dos principais fatores de controvérsia foi o fato de a obra ter sido escrita em língua vernácula, e não em latim, o que contribuiu para sua ampla circulação, apesar das proibições impostas à autora, favorecendo enormemente a divulgação de suas ideias.

**Figura 3** – Manuscrito de Marguerite Porete.



Fonte: https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/filosofas/marguerite-porete/ Acesso em: 12 mar. 2026.

Em 1308, Marguerite Porete foi presa e posteriormente entregue à Inquisição francesa, sendo acusada formalmente de heresia. O processo incluiu a análise de proposições extraídas de sua obra por uma comissão de teólogos, que as julgou incompatíveis com a ortodoxia cristã. Após sua execução, trechos de sua obra foram incorporados a documentos oficiais da Igreja, como o decreto *Ad Nostrum*, emitido pelo Concílio de *Vienne*, entre 1311-1312, reforçando a condenação dos movimentos espirituais associados às beguinas e aos Irmãos do Espírito Livre (Oliveira, 2017).

Durante seu encarceramento e julgamento, recusou-se a falar com qualquer inquisidor. Em 1310, uma comissão de 21 teólogos investigou uma série de 15 proposições extraídas do livro, tratando-as como heréticas. Femininamente, recusou-se a retratar-se, retirar seu livro ou cooperar com as autoridades, bem como a prestar o juramento que o inquisidor exigia para prosseguir com o julgamento. Assim, foi queimada viva em 1 o de junho de 1310, em Paris, na *Place de Grève*, como uma mulher falsa e herege (Nogueira, 2023).

Mesmo não tratando a vida de Marguerite Porete a partir da epistemologia feminista, Leandro da Mota Oliveira (2017) reitera que a retomada da historicidade do feminino medieval por meio da obra dessa importante beguina ocorreu em 1944 "por intermédio da estudiosa italiana Romana Guarnieri, que tornou pública a discussão da provável autoria e datação da obra em artigo publicado no periódico católico *L'Osservatore Romano*, de 16 de junho de 1946" (2017:50).

Grande parte do livro assemelha-se a um argumento racional ao estilo boécio entre várias partes. É escrito de forma semelhante ao poema medieval francês *Roman de la Rose*. Marguerite Porete afirma que a Alma deve renunciar à Razão, cuja compreensão lógica e convencional da realidade não consegue apreender plenamente Deus e a presença do Amor Divino. A "Alma Aniquilada" renunciou a tudo, exceto a Deus, por meio do Amor. Segundo a beguina francesa, quando a Alma está verdadeiramente preenchida com o amor de Deus, ela se une a Deus e, portanto, encontra-se em estado de união, o que a faz transcender as contradições deste mundo por intermédio da caridade (Porete, 2008).

A caridade é um termo derivado do latim caritas, cuja origem remonta ao vocábulo grego *chàris*, e designa um sentimento de auxílio ao outro desprovido de qualquer expectativa de recompensa. A prática da caridade é tradicionalmente associada à retidão moral e à bondade de caráter e, no âmbito da doutrina católica, a caridade é classificada como uma das virtudes teologais, ao lado da fé e da esperança.

De acordo com Camila Jansen de Mello de Santana (2007), a caridade pode ser considerada como "o auxílio voltado ao desenvolvimento pessoal do sujeito alvo da ação de caridade [...] auxílio moral, espiritual e material, de forma a desenvolver a pessoa auxiliada para que esta se torne capaz de mudar a realidade em que vive" (Santana, 2007: 3), envolvendo, geralmente, pessoas enfermas e vulnerabilizadas. Para a

autora, nessa interpretação, há a necessidade da existência do pobre, do doente e do necessitado em geral.

Nesse estado beatífico, o pecado torna-se impossível, uma vez que a alma se encontra plenamente unida à vontade divina, condição tradicionalmente compreendida pela teologia como efeito da graça. A obra tem como propósito orientar o leitor na busca desse estado de união por meio de recursos simbólicos, como imagens. Essa concepção aproxima a união do ser humano com Deus pelo Amor. Sua obra, escrita em picardo, um dialeto francês, é um tratado místico que explora a relação entre a Alma e Deus, enfatizando o conceito de aniquilamento. Para Maria Simone Marinho Nogueira (2023: 21), "todo o livro se articula do início ao fim na ideia de que as almas podem chegar a ser almas aniquiladas, isto é, almas livres de todo e qualquer intermediário que impeça a livre união do ser humano com Deus"; nesse sentido, afirma que a caridade é revelada em sua obra como o caminho que leva ao *Ágape*. Em sua obra, Marguerite Porete assim esclarece essa dimensão:

> A Caridade não obedece a nada criado, somente ao amor. A Caridade não tem nada de seu, e se tivesse ela alguma coisa, não diria que lhe pertence. A Caridade abandona sua própria necessidade e atende a dos outros. A Caridade não pede recompensa a nenhuma criatura por algum bem ou prazer que tenha proporcionado. A Caridade não tem vergonha, nem medo, nem ansiedade. [...] A Caridade dá a todos o que tem de bom, não retém nada para si e, por isso, promete frequentemente o que não tem por sua grande generosidade, na esperança de que quanto mais dê, mais permaneça nela. A Caridade é uma mercadoria tão sábia que ganha em todos os lugares lá onde os outros perdem, e escapa das correntes às quais os outros prendem, garantindo assim a multiplicação do que agrada ao Amor (Porete, 2008: 35).

Importante ressaltar que o amor citado na obra de Marguerite Porete refere-se ao meio de despojar da alma em seu processo de ruptura com os vínculos que impedem o exercício da verdadeira humildade e encontro com Deus (Teixeira, 2008). Portanto, a caridade constitui uma manifestação desse amor que deseja sempre servir ao outro sem esperar nenhum tipo de recompensa, abandonando as próprias necessidades, distinta daquela pregada pelas instâncias eclesiásticas, na qual o serviço ao outro está mais relacionado com os interesses da Igreja de manutenção do poder do que da liberdade. Com efeito:

> [...] as fontes históricas apontam que a participação feminina no espaço religioso sobrepujou à passividade da contemplação espiritual e trabalho doméstico para adentrar ativamente na reflexão crítica, na produção intelectual, inclusive na esfera teológica, na influência de suas ideias sobre o divino, na disseminação de valores sociais voltados à prática da piedade e da caridade, dentre outros legados (Oliveira, 2017: 14).

Nesse sentido, é possível relacionar o ideal de Caridade prezado pelo movimento beguino e as necessidades sociais urbanas da Baixa Idade Média ao desenvolvimento das práticas de cuidado realizados por mulheres beguinas, principalmente aos mais pobres, visitando domicílios para atender enfermos e ajudar em partos, além de oferecerem suporte a hospitais, dedicando-se especialmente aos leprosos, doentes desprezados pela sociedade medieval. Com as devidas proporções, seu legado transborda, na contemporaneidade, para os princípios que regem a saúde coletiva.

Vinculada à cultura ou antropologia dos cuidados, ao abarcar o longo processo histórico das mulheres na saúde, a reflexão permite considerar, como suposto, que as práticas executadas pelas beguinas se alinham aos princípios de universalidade, integralidade e equidade. Suas ações, ainda que imbuídas pela Caridade, sugerem a saúde como direito de todos, considerando a pessoa por inteiro, cuidando do corpo físico e espiritual, reduzindo desigualdades entre desvalidos, andarilhos e desenraizados, homens e mulheres excluídos, abandonados, pobres, mas por elas tratados em enfermarias estabelecidas em "beguinatos" nas origens das cidades (Miatello, 2022).

Ainda que a ideia de Estado ou que as noções terapêuticas de prevenção e de tratamento tenham se estabelecido em um contexto histórico posterior ao delimitado, isto é, no século XIX, a reflexão permite considerar as mulheres beguinas como precursoras de práticas médicas e de saúde que impactaram, mesmo que indiretamente, no presente vivido. Seja na gestão da educação e do trabalho em saúde, principalmente na enfermagem, é possível pensar nessas mulheres medievais como parte importante para desconstruir verdades masculinamente impostas, como as que impediram o desenvolvimento das mulheres em diferentes áreas de atuação, no caso, em relação às mulheres na saúde. Na atualidade, as mulheres representam 70% a 85% da força de trabalho no campo da saúde no Brasil e, na área médica, é a primeira vez que existem mais mulheres que homens (Stone, 2023).

Nesse diapasão, o movimento beguino representa uma particularidade no contexto medieval por reunir mulheres de forma independente das leis do clero e da supervisão masculina para viverem segundo uma espiritualidade própria, pois, insatisfeitas com ações da Igreja, negaram lugares de meras observadoras ou de religiosas reclusas. As beguinas desejaram uma religiosidade plena e livre das amarras impostas pela Igreja comandada exclusivamente por homens e, portanto, política e ideologicamente impostas.

Marguerite Porete evidenciou essa dinâmica ao desvelar a caridade como dever para se conseguir a salvação, fundamentando as ações de cuidar-cuidado realizados em beguinatos. No capítulo intitulado *Da Obra do Amor e porque ela fez esse livro ser escrito*, é possível localizar a importância da caridade, como segue:

> Amor: - Vós, filhos da Santa Igreja, para vos ajudar fiz este livro, a fim de que ouçais para melhor valorizar a perfeição da vida e o estado de paz ao qual a criatura pode chegar pela virtude da caridade perfeita, a criatura a quem esse dom é dado pela Trindade toda; escutareis esse dom exposto nesse livro pelo Entendimento do Amor que responderá às perguntas da Razão (Porete, 2008: 33).

A caridade perfeita ou o entendimento do amor ampliou a recusa aos modelos existentes, os quais inscreviam as mulheres como porta de entrada do Demônio no mundo, inclusive, por sangrarem, sendo, assim, figurativizadas como feiticeiras, bruxas, hereges (Michelet, 2003). A ordem místico-religiosa proposta pelas beguinas desafiou a autoridade da Igreja, interpretou a Bíblia de modo a questionar os dogmas impostos ao feminino e apoiou-se na arte do cuidar-cuidado como forma de legitimação da santidade e da dedicação a Cristo. Femininamente articulada, apropriando-se de uma representatividade autorizada por homens, as beguinas refletem o sagrado feminino que envolve o legado ancestral das mulheres no campo da saúde ao longo da história.

Polissêmico, o conceito de sagrado feminino condensa significados e práticas que atravessam múltiplos campos do saber. Sua complexidade alcança especialidades diversas, sendo referenciado em áreas como a ginecologia, por exemplo; todavia, nesse contexto, focaliza-se um cuidado distanciado da medicina convencional, voltado às práticas ancestrais, especialmente em relação ao parto, à gestação e à saúde menstrual, bem como as religiosidades dissonantes da Igreja dominante que, nesses casos, são

intermediadas pelo autocuidado por meio do uso de ervas, velas, banhos, orações, benzimentos e outras artes com objetivo de cura (Vasconcellos, 2023). Desse modo, por não possuir uma conceituação rígida, abarca um amplo universo, como segue:

> O Sagrado Feminino é um "termo" difícil de conceituar de maneira exata ou concreta devido a sua amplitude, mas pode ser entendido como uma filosofia que promove ensinamentos sobre aspectos físicos, mentais e espirituais da figura feminina. Há quem diga que ele é um conceito que valoriza as mulheres em aspectos religiosos, psicológicos, pessoais e até mesmo socioculturais, podendo assim ser entendido como a consciência da essência da mulher (Reolon; Colpo, 2018: 4).

A caridade assume um lugar de destaque na obra de Marguerite Porete. Sua prática, atrelada ao cuidar-cuidado, perpassa a história da saúde, tal como nominou José Siles-Gonzales ao tratar "os cuidados de saúde no plano religioso institucional" (1999: 109, tradução nossa)[2] . O autor, ainda que estabelecendo uma perspectiva evolutiva da história, isto é, como sucessão de fatos encadeados linearmente, destaca a interpretação dualista de saúde e de enfermidade, assim como as práticas ritualísticas permearam o cuidar-cuidado na Idade Média, evidenciando, com efeito, o papel das mulheres nesse processo. Essa dimensão é compartilhada com pesquisadores do tema, como segue:

> Mas, diante da impossibilidade de explicar os fenômenos ligados à doença, eles lhe atribuem um significado mais ou menos religioso e supersticioso. Por extensão, aqueles que cuidam dos doentes são investidos de poderes especiais (magia, feitiços) ou, como eles, são colocados à margem da sociedade. Se começamos a falar explicitamente da arte de curar, não se fala, no entanto, de modo algum da arte de cuidar, que permanece sendo da competência das próprias famílias, de voluntários ou de "arrependidos" que procuram, dessa maneira, desviar de si o castigo dos deuses (Stinglhamber-Vander Borght, 1994: 24)[3]

[2] "Los cuidados de salud en el plano religioso institucional".
[3] "Mais, devant l'impossibilité de pouvoir expliques les phénomène lies à la maladie, ils lui donnent tou une signification plus ou moins religieuse et suspertitieuse. Par extension céus qui occupent des malades, sont investis de pouvoirs spécioaux (magie, sortilèges), ou, comme eux, sont mis em marge de la société. Si on commence à parler explicitement de l'arte de guèrir, on ne parle cependant nullement de l'arte de soigner qui reste de la compétence des families eles-mêmes, de benévolés, ou de "repentis" cherchant à détouner d'eux, de cette façon, le châtiment des dieux".

## Considerações finais

A análise empreendida ao longo deste artigo evidencia que o movimento das beguinas, surgido entre os séculos XII e XIII, constitui um marco fundamental na história da saúde e da enfermagem pré-profissional – um fenômeno histórico de relevância ímpar para a compreensão da genealogia do cuidado.

Ao se organizarem em comunidades independentes, pautadas pela vida ascética e pela prática da hospitalidade e da caridade, essas mulheres não apenas desafiaram os dogmas eclesiásticos e a hegemonia masculina, tensionando as estruturas de poder vigentes, mas também instituíram formas de cuidado que se tornaram referência para práticas posteriores e se configuraram como formas de resistência cultural e política.

O legado das beguinas revela que o cuidar-cuidado, entendido como ação místico-religiosa, ultrapassa a dimensão espiritual e se inscreve como prática social e política, capaz de reposicionar o feminino em espaços historicamente marginalizados. Nesse sentido, sua atuação contribuiu para consolidar uma cultura de cuidados que, ao longo do tempo, desembocou na profissionalização da enfermagem, marcada por uma forte presença feminina e por uma dimensão ideológica que associa o ato de cuidar à identidade das mulheres.

A análise das fontes evidencia, portanto, que o cuidar-cuidado se inscreve como prática social, antropológica e ideológica. A historicidade do feminino no campo da saúde demonstra que o ato de cuidar extrapola a dimensão técnica e se mostra como expressão igualmente importante de subjetividade, religiosidade e agência política.

Embora frequentemente estigmatizadas como heréticas, as beguinas revelam, em sua prática cotidiana, a potência de um protagonismo feminino capaz de reconfigurar os espaços sociais e religiosos da Idade Média. Ao revisitarmos suas experiências, torna-se possível reconhecer que a enfermagem, em sua constituição histórica, é atravessada por elementos de resistência e de afirmação identitária que remontam às comunidades beguinas e a outras formas de organização feminina dedicadas ao cuidado. Assim, este artigo reforça a necessidade de reconhecer e valorizar a contribuição dessas mulheres para a construção da enfermagem moderna e, por que não dizer, do campo da saúde coletiva.

Portanto, a reflexão sobre o movimento beguino não se limita a uma abordagem histórica da cultura dos cuidados, mas propõe a ampliação do debate na interface entre

gênero, religiosidade e saúde. A densidade teórica aqui mobilizada permite compreender a enfermagem enquanto prática social e profissional, possibilitando que as demais áreas e profissões de saúde também o façam, se reconheçam e reivindiquem seus protagonismos e contribuições profundamente marcadas pela ação de mulheres que, desde a Idade Média, inscreveram o cuidar como ato político, místico e transformador.

**Referências**

BADINTER, Elisabeth. U*m amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARA BANCEL, Silvia. *Las beguinas y su «regla de los auténticos amantes» (règle des fins amans)*. In: BARA BANCEL, Silvia. Mujeres, mística y política: la experiencia de Dios que implica y complica. Estella: Editorial Verbo Divino, 2016. p. 52-91.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BAUBÉROT, Jean. *Da mulher protestante*. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). História das mulheres: o século XIX. Porto: Afrontamento, 1991. p. 238-255.

BROWN, Judith C. *Atos impuros: a vida de uma freira lésbica na Itália da Renascença.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRUNELLI, Delir. *Clara de Assis e o movimento religioso feminino nos séculos XII e XIII.* In: SILVA, Andréia Frazão (org.). Ciclo: a tradição monástica e o franciscanismo. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais da UFRJ; Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, 2002. p. 17-28.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales: 1929-1989: a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1991.

COLLIÈRE, Marie-Françoise. *Promover a vida: da prática das mulheres de virtude aos cuidados de enfermagem*. Lisboa: Lidel, 1999.

COSTA, Rafael Ferreira; COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Beguinas: movimento laico de espiritualidade cristã feminina na Baixa Idade Média*. Paralellus: Revista de Estudos da Religião, Recife, v. 14, n. 34, p. 385-402, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.25247/paralellus.2022.v14n34.p385-402. Acesso em: 22 fev. 2026.

COSTA, R. et al. *O legado de Florence Nightingale: uma viagem no tempo*. Texto & Contexto - Enfermagem, v. 18, n. 4, p. 661-669, 2009. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-07072009000400007. Acesso em 30 ago. 2026.

DOMINGUES, Sendy. *Religiosidade e mulher medieval*. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade de Santo Amaro, São Paulo, 2014.

DUBY, Georges. *As damas do século XII*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

FERNÁNDEZ, Alícia Rodríguez. *Las beguinas: su historia y su forma de vida alternativa*. In: Gomeres: Blog Cátedra Index. Investigación en cuidados de salud, 2015. Disponível em: http://www.fundacionindex.com/gomeres/?p=1098. Acesso em: 31 jan. 2026.

GÓMEZ, Rodolfo Rodríguez. *De la orden de las hermanas agustinas a la enfermería contemporánea.* Revista de la Universidad Industrial de Santander. Salud, Bucaramanga, v. 48, n. 4, p. 554-560, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.18273/revsal.v48n4-2016014. Acesso em: 22 fev. 2026.

GUERIZOLI, Rodrigo. *As bulas condenando as beguinas e mestre Eckhart*. Veritas, Porto Alegre, v. 45, n. 3, p. 485-494, 2000.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LAQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LE GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval.* São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 1990.

MIATELLO, André Luis Pereira. *As culturas da caridade das beguinas de Marselha frente aos desafios da economia mercantil da Baixa Idade Média*. Revista de História, São Paulo, n. 181, p. 1-21, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2022.193257. Acesso em: 22 fev. 2026.

MICHELET, Jules. *A feiticeira*. São Paulo: Aquariana, 2003.

MICHELET, Jules. *A mulher*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. *A influência franciscana na religiosidade das beguinas.* In: COSTA, Sando da Silva; SILVA, Andreia Cristina Lopes Frasão da; SILVA, Leila Rodrigues da (org.). Ciclo: a tradição monástica e o franciscanismo. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais/UFRJ, 2003. p. 29-39.

NICOLETTE, Carlos Eduardo; SANTOS, Rodrigo Pinto; GUIMARÃES, Vitor Pereira. *Hadewijch de Amberes: a mística medieval e suas visões sobre o divino*. Revista Mais que Amélias, União da Vitória, n. 4, p. 1-9, 2017. Disponível em: https://8817bea9-051e-4071-aa02-bb0ea330c83e.filesusr.com/ugd/cafbb5_7d0085dac2e44a9c94d7da4f21c35d78.pdf. Acesso em: 3 set. 2026.

NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. *Marguerite Porete*. In: Enciclopédia Mulheres na Filosofia. Campinas: Blogs de Ciência da Unicamp, 26 abr. 2023. Disponível em: https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/blog/marguerite-porete/. Acesso em: 3 set. 2026.

OLIVEIRA, Leandro da Mota. *Marguerite Porete e as beguinas: a importante participação das mulheres nos movimentos espirituais e políticos da Idade Média*. 2017. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

PONTES, Amanda Oliveira da Silva. *A espiritualidade feminina dos séculos XII, XIII e XIV – as beguinas: expressões da liberdade de gênero e crença.* Anais dos Simpósios da ABHR, Recife, n. 2, 2016. Disponível em: https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/1217. Acesso em: 3 set. 2026.

PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente em querer e desejo de amor*. Petrópolis: Vozes, 2008.

REOLON, Isadora Laís; COLPO, Siane. *O sagrado feminino e o papel do patriarcado na fissura da essência da mulher*. Santa Maria: UFSM, 2018. Disponível em: https://www.studocu.com/pt-br/document/universidade-federal-de-santa-maria/publicacoes-cientificas/artigo-sagrado-feminino/11682826. Acesso em: 22 fev. 2026.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

SANTANA, Camila Jansen de Mello de. *Caridade a si ou ao outro?: as práticas católicas como auto-salvação*. Revista Aulas, Campinas, n. 4, p. 1-19, 2007. Disponível em: https://www2.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20I/4_2.pdf. Acesso em: 21 jan. 2026.

SILES-GONZALES, José. *Antropologia dos cuidados*. In: OGUISSO, Taka; SOUZA CAMPOS, Paulo Fernando de; FREITAS, Genival Fernandes de (org.). Pesquisa em história da enfermagem. 2. ed. São Paulo: Manole, 2011. p. 34-111.

SILES-GONZALES, José. *Historia de la enfermería*. Alicante: Aquaclara, 1999.

SILES-GONZÁLEZ, José; SOLANO-RUIZ, María del Carmen. *A história cultural e a estética dos cuidados de enfermagem*. Revista Latino-Americana de Enfermagem, Ribeirão Preto, v. 19, n. 5, p. 1090-1099, set./out. 2011. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-11692011000500005. Acesso em: 9 set. 2026.

STINGLHAMBER-VANDER BORGHT, Bernadette. *Infirmière: genèse et réalité d'une profession*. Bruxelas: De Boeck, 1994.

STONE, Judy. *Mulheres são a maioria na área da saúde, mas não estão na liderança*. Forbes, 31 mar. 2023. Forbes Mulher. Disponível em: https://forbes.com.br/forbes-mulher/2023/03/mulheres-sao-a-maioria-na-area-da-saude mas-nao-estao-na-lideranca/. Acesso em: 6 mar. 2026.

TEIXEIRA, Faustino. Apresentação. In: PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente em querer e desejo de amor.* Petrópolis: Vozes, 2008. p. 17-29.

VASCONCELLOS, Hannah Lima Alcantara de. *Vagina, corpo e mente entre a branquitude e o sagrado feminino no Brasil do século XXI*. Textos e Debates, Boa Vista, v. 29, n. 1, p. e7998, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.18227/2317-1448ted.v29i01.7998. Acesso em: 22 fev. 2026.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

# A mulher negra no exercício do magistério

*The black woman in the practice of teaching*

**Simone Barboza de Carvalho**
Universidade de Pernambuco, Brasil
Petrolina, PE
simone.bcarvalho@upe.br
https://orcid.org/0000-0001-7421-1415

*Recebido em: 5 de abril de 2026*
*Aceito em: 22 de julho de 2026*

**Resumo:**

O presente artigo trata-se de um tópico componente da pesquisa desenvolvida em caráter de doutoramento, intitulada Ou você resiste ou desiste: racismo e trajetória de professoras negras em Jundiaí (SP), realizada no Programa de Estudos Pós-graduados em Educação: História, Política e Sociedade, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), e defendida em 2022. Objetivou-se responder de que forma ocorreu a formação de seis professoras negras que atuam ou atuaram na educação municipal da cidade de Jundiaí, interior de São Paulo, considerando suas trajetórias. Nesse ínterim, interessou-nos investigar, por meio de relatos orais, aspectos relacionados à infância, família, qualificação profissional, inserção no mundo do trabalho, percepções sobre identidade étnico-racial e episódios de racismo. Especificamente neste recorte apresentado, tratamos de especificidades relacionadas as suas atuações enquanto professoras, a partir de suas percepções sobre os sentidos presentes na identidade mulher-negra-professora. Como referencial teórico, destacam-se as contribuições de Gomes (1995; 2018) e Gonzalez (2018).

**Palavras-chave:** Mulheres Negras. Magistério. Trajetórias e Experiências.

**Abstract:**

This article addresses a component topic of the doctoral research entitled "Either you resist or you give up: racism and the trajectory of black female teachers in Jundiaí (SP)," conducted in the Postgraduate Studies Program in Education: History, Politics and Society, at the Pontifical Catholic University of São Paulo (PUC-SP), and defended in 2022. The objective was to answer how the training of six Black female teachers who work or have worked in municipal education in the city of Jundiaí, in the interior of São Paulo, occurred, considering their trajectories. In this context, we were interested in investigating, through oral accounts, aspects related to childhood, family, professional qualification, insertion into the world of work, perceptions of ethnic-racial identity, and episodes of racism. Specifically in this excerpt, we address specificities related to their performance as teachers, based on their perceptions of the meanings present in the identity of black woman-teacher. As a theoretical framework, the contributions of Gomes (1995; 2018) and Gonzalez (2018) stand out.

**Keywords**: Black Women. Teaching. Trajectories and Experiences.

## Introdução

A trajetória de mulheres negras é um tema de pesquisa que tem fornecido dados significativos acerca de como elas se encaixaram no contexto social brasileiro do pós-abolição. O lugar que ocupam nos índices educacionais que tratam de formação educacional e profissional, a colocação no mercado de trabalho e seu posicionamento no *ranking* salarial são vertentes que fornecem um panorama acerca das dificuldades por elas enfrentadas nos últimos 135 anos.

Esse foi o mote de investigação da qual emerge este artigo. A pesquisa de doutoramento "Ou você resiste ou desiste: racismo e trajetória de professoras negras em Jundiaí- SP" (Carvalho, 2022), realizada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), buscou apreender como aconteceu a formação de professoras negras que atuam ou atuaram como professores na prefeitura de Jundiaí, cidade do interior do estado de São Paulo, considerando suas trajetórias em diferentes âmbitos, como a escola, a família, processos de qualificação profissional, trabalho, atuação política e os sentidos atribuídos ao magistério. Analisar a trajetória de professoras negras na atualidade pode nos situar a respeito das configurações que o racismo adquire nessa geração de mulheres, que atuam ou atuaram num mesmo espaço profissional, cada qual com sua jornada, até alçarem o posto de docentes de escolas municipais, concursadas.

Para tanto, foram entrevistadas seis professoras que atuam ou atuaram na Rede Municipal de Educação supracitada. Cinco delas estavam em exercício na ocasião e uma já se encontrava aposentada. Os encontros com as professoras aconteceram de forma individual e presencialmente, ao longo do mês de agosto de 2019. A partir do exame dos registros orais transcritos, à luz de Bardin (2016), foram concebidas categorias de análise, divididas nos seguintes tópicos: trajetória de vida; preconceito e racismo; o exercício do magistério; e intersecção entre raça, classe e gênero. Para a discussão aqui apresentada, nos concentramos na categoria *o exercício do magistério*[1].

Desde o início das campanhas governamentais e das políticas educacionais de promoção da igualdade racial no Brasil, a partir da promulgação da nova *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* (LDBN), em 1996, teóricos vêm buscando

[1] Para se apropriar das discussões dispostas nas demais categorias de análise e outros aspectos relevantes da pesquisa, cf. Carvalho (2022).

analisar os impactos que essas ações têm exercido no cotidiano das famílias brasileiras. Uma série de estudos encomendados pelo governo federal em diferentes gestões, por meio do Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA), foi responsável pela constituição de um banco de dados que originou a criação de indicadores de qualidade, que buscam traçar um panorama a respeito de onde se encontram, social e economicamente, homens e mulheres, brancos e negros, no que tange ao acesso à educação, saúde, mercado de trabalho, entre outras categorias pertinentes. Percentualmente, é possível vislumbrar avanços nos níveis de escolaridade da população e mudanças significativas relacionadas à qualificação profissional, provenientes da implementação de políticas públicas. Contudo, tais pesquisas evidenciam as especificidades presentes nos dados, e o quanto estamos distantes de sanar desigualdades reproduzidas continuamente – e por séculos – neste país.

O estudo *Retratos da Desigualdade de Gênero e Raça* (2011) buscou comparar os dados coletados a determinantes de classe, raça e gênero, a fim de oferecer um panorama genuíno acerca de como marcadores se interseccionam na reprodução de desigualdades. A questão regional também se torna relevante nesse contexto, pois permite exprimir as diferenças de investimento estatal em políticas públicas de uma região à outra do país. Nesse ínterim, "observa-se a manutenção das desigualdades que têm, historicamente, limitado o acesso, a progressão e as oportunidades, principalmente, da população negra, de nordestinos e da população rural na educação" (IPEA, 2011: 20).

Interessa-nos, especialmente, informações[2] que permeiam o universo da mulher negra, pois estas "estão em desvantagem em relação às mulheres brancas e homens brancos em todos os indicadores" (IPEA, 2011: 21). Em 2009, por exemplo, 65,5% das mulheres brancas ocupadas, com 16 anos ou mais, possuíam pelo menos nove anos de estudo. Quando o recorte racial mira mulheres negras na mesma situação, esse número cai para 48,7% – mais de dezessete pontos percentuais de diferença. Os números nos fornecem algumas pistas sobre o acesso e permanência de mulheres negras na educação formal, e o impacto que as dificuldades enfrentadas nessa jornada causam em seu desempenho no mercado de trabalho – exemplificado pelo pouco acesso ao Ensino

[2] Para verificar detalhadamente os dados mencionados, consultar o relatório Retratos da Desigualdade de Gênero e Raça – 4ª edição, publicado pelo IPEA, disponível em
https://www.ipea.gov.br/retrato/apresentacao.html
Acesso em: 23/07/2025

Superior[3] e, consequentemente, pelos baixos índices salariais de mulheres negras em comparação às mulheres brancas.

Números como esses podem explicar como o não acesso à educação básica formal e, por conseguinte, à educação superior, afeta a colocação de mulheres negras no mercado de trabalho e acaba sendo determinante na alocação dessas mulheres em atividades mal remuneradas e previamente estabelecidas. A pesquisa *O trabalho doméstico 10 anos após a PEC das Domésticas* (2023)[4] revela que, enquanto o número de mulheres brancas exercendo a atividade de empregada doméstica em 2013 era de 36,1%, o de mulheres negras chegava aos 63,9%. Em 2023, dez anos após, mulheres negras correspondiam a 67,3% do total de mulheres da categoria, e as brancas, 32,7%.

> Além de ser um ofício feminino, outra característica marcante do trabalho doméstico no Brasil é que ele está relacionado ao nosso passado escravocrata. Nesse sentido, há maior participação de mulheres negras na ocupação, com tendência de crescimento nos últimos anos (DIEESE, 2023: 6).

Portanto, o ingresso no trabalho doméstico acaba por ser uma saída naturalizada para sua inserção no mercado de trabalho. O IPEA traçou um perfil dessa atividade, descrito a seguir:

> O trabalho doméstico é, como muito já se tem dito, uma ocupação de mulheres e, especialmente, de mulheres negras. Em 2009, enquanto apenas 1% dos homens ocupados eram trabalhadores domésticos, essa proporção alcançou 17% das mulheres, o que representa cerca de 6,7 milhões de trabalhadoras. Esta ocupação é ainda mais importante para as mulheres negras, sendo responsável pelo emprego de 21,8% dessas trabalhadoras, frente a 12,6% das brancas. A sobrerrepresentação da população feminina e negra nesta categoria está relacionada não apenas a tradicionais concepções de gênero, que representam o trabalho doméstico como uma habilidade natural das mulheres, mas também a uma herança escravista da sociedade brasileira, que se combinou com a construção de um cenário de desigualdade no qual as mulheres negras têm menor escolaridade e maior nível de pobreza

[3] Em 2009, a taxa de escolarização de mulheres brancas no ensino superior era de 23,8%, enquanto entre as mulheres negras era de apenas 9,9% (IPEA, 2009: 21).
[4] Publicação do Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE), disponível em
https://www.dieese.org.br/estudosepesquisas/2023/estPesq106trabDomestico.pdf
Acesso em: 23/07/2025

> e no qual o trabalho doméstico desqualificado, desregulado e de baixos salários constitui-se numa das poucas opções de emprego (IPEA, 2011: 24).

Obviamente, não nos interessa fazer um estudo aprofundado acerca dos índices de inserção da mulher negra no mercado de trabalho atual ou, ainda, no trabalho doméstico, já que variadas pesquisas[5] evidenciam qual o lugar designado à mulher negra nesse campo, e quão pouco se modificou no cenário brasileiro do pós-abolição. Gonzalez (2018) já havia traçado o perfil profissional da mulher negra no final da década de 1970, e suas posições de atuação profissional pré-determinados.

> Quanto à mulher negra, que se pense em sua falta de perspectivas quanto à possibilidade de novas alternativas. Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão (...) ela se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias de classes média e alta da formação social brasileira. Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto a internalização da diferença, da subordinação e da "inferioridade" que lhe seriam peculiares (...) Quando não trabalha de doméstica, vamos encontrá-la também atuando na prestação de serviços de baixa remuneração ("refúgios") nos supermercados, nas escolas ou nos hospitais, sob a denominação genérica de "servente" (que se atente para as significações que tal significante nos remete) (Gonzalez, 2018: 44-45, grifos da autora).

No entanto, esses dados constituem parte importante na reflexão inicial a que se propõe este texto, qual seja, apreender quais circunstâncias foram determinantes para a saída das professoras, entrevistadas nesta pesquisa, do desígnio aparentemente pré-determinado para suas carreiras profissionais, e os significados designados ao magistério.

Conforme apontam pesquisas concernentes ao tema, nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, a introdução das mulheres na carreira do magistério é anterior à abolição da escravidão (Demartini; Antunes, 1993: 6). Assim, é lógico pensar que as mulheres pertencentes aos primeiros cursos de formação das Escolas Normais eram brancas. Essa inserção é uma discussão atual no campo da Educação, e tornou-se tema de pesquisa

[5] Cf. Fontana; Cestari (2014), Paula (2012) e Silva; Goés (2013).

mais recorrente em décadas recentes, a partir de 1980. Havia a preocupação em refletir sobre as desigualdades de gênero presentes no envolvimento de mulheres com o ato de lecionar, e baseadas nas suposições presentes nas primeiras normativas alusivas à carreira das normalistas, tais como o "dom natural de cuidar" (Demartini; Antunes, 1993: 7), atrelado às mulheres e utilizado como justificativa para fortalecer o argumento de que essa era a carreira profissional ideal e possível para elas. Todavia, o quesito cor, durante décadas, era inexistente nas pesquisas e, quando aparecia, era carente de aprofundamentos.

> (...) o magistério primário se consolidou não apenas numericamente como profissão feminina, mas como única profissão respeitável e única forma institucionalizada de emprego para mulheres de classe média até o final da década de 30. Posteriormente, com o crescimento econômico do país, novas opções profissionais se abriram às mulheres e, em muitos casos, se firmaram como atividades essencialmente femininas (secretárias, enfermeiras etc.). (Demartini; Antunes, 1993: 8)

Ao debater questões como a incorporação ao mercado de trabalho, a baixa remuneração, já presente na carreira docente desde o século XIX, ou o ensino primário como uma profissão feminina, quase não se discutia quem e/ou como era essa mulher ocupante da docência.

O recorte racial passou a ser considerado em pesquisas que buscavam concatenar a história da instituição escolar às relações raciais presentes entre os sujeitos que as compunham, sobretudo por incentivo de setores do movimento negro, que há muito vislumbravam a necessidade de se discutir o racismo e as relações étnico-raciais no espaço escolar. Uma parcela dos trabalhos percorreu as trilhas traçadas pelas mulheres negras que cruzaram as barreiras do racismo e seguiram por esse caminho. Outras pesquisas passaram a se desdobrar sobre as professoras que estavam, naquele momento, atuando na escola, e os trajetos que as levaram a almejar a carreira docente[6].

Gomes (1995) inaugura a pesquisa no campo da formação de professoras negras, com *A mulher negra que vi de perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras*. A obra, fruto de sua dissertação de mestrado realizada na

[6] Para um aprofundamento dos temas de pesquisa mencionados no parágrafo, recomendados Oliveira (2009); Fontão (2010); Nascimento (2012); Lobosco (2015); Mariano (2015); Batista (2016); Silva (2016); Clemêncio (2017) e Romão (2021).

Universidade Federal de Minas Gerais e defendida em 1994, é composta de relatos de professoras, correlacionados ao estudo de caso proposto pela pesquisadora em uma escola municipal da cidade de Belo Horizonte. Configura um marco nos estudos que buscavam elucidar os caminhos da formação e trajetórias de professoras negras, temática, até então, pouco explorada em âmbito acadêmico. Nela, Gomes (2005) narra as percepções da mulher negra que viu de perto, ali no chão da escola, e os sentidos por elas produzidos concernentes à identidade e autoafirmação étnico-racial.

Ao analisar a representatividade do acesso ao magistério, em consonância com outras possibilidades exequíveis a elas, a autora afirma

> A trajetória de vida das professoras negras entrevistadas é marcada pela negação/afirmação do ser negro, pela constante luta em prol da sobrevivência, pela procura do magistério enquanto um campo profissional que poderia redimensionar a sua história, enquanto mulher e negra, levando-as a exercer outra profissão, diferente de faxineira, doméstica, lavadeira, entre outras que já fazem parte da trajetória das mulheres negras do passado e ainda se fazem presente na realidade atual de tantas outras (Gomes, 1995: 113).

Embora não possua mais o prestígio laureado no início de sua constituição no país, a autora afirma que o magistério ainda se apresenta para essas mulheres negras como uma ruptura no seu direcionamento às atividades laborais menos valorizadas, como o trabalho doméstico.

## A mulher negra no exercício do magistério

A investigação acerca da mulher negra no exercício do magistério origina-se da tese de doutoramento *Ou você resiste ou desiste: racismo e trajetória de professoras negras em Jundiaí (SP)*[7]. O trabalho está dividido em capítulos e subtópicos, que almejaram refletir sobre aspectos da formação e trajetória de professoras negras ativas ou aposentadas que atuaram na cidade de Jundiaí, interior de São Paulo, cidade essa que privilegia uma narrativa de colonização italiana em detrimento do registro da vasta presença de pessoas negras em seu território, desde o século XVIII. O cenário de

[7] Para detalhes da pesquisa completa, cf. Carvalho (2022).

apagamento pode ser dimensionado pelo fato de a cidade abrigar o Clube Recreativo Negro mais antigo do estado de São Paulo, e o quarto mais antigo do Brasil (o Clube Beneficente Cultural e Recreativo 28 de Setembro, fundado em 1895), e pouco se falar ou celebrar esse marco em documentos oficiais, normativos e, até mesmo, na Proposta Curricular educacional do município.

Para entender como a narrativa de uma cidade autointitulada branca e europeia, atada a um passado escravocrata, se conecta a vida de mulheres negras que alçaram a carreira de professoras, entrevistamos seis mulheres negras que lecionam ou lecionaram na educação pública municipal. Com relação aos critérios elencados para selecionar as professoras, estipulou-se um recorte por idade. A intenção era a de fornecer dados relativos a pessoas que fizeram sua formação escolar básica e/ou universitária em períodos correlatos. Assim, as entrevistadas possuem idades que variam entre 57 e 77 anos. Outro parâmetro era que tivessem exercido a profissão na cidade de Jundiaí, especificamente na rede municipal, estando em aberto seu local de nascimento, posto que o trânsito de pessoas para a cidade foi, e permanece, intenso. Ademais, como trata-se de aspectos referentes à formação de mulheres negras, cabe ressaltar que todas elas são autodeclaradas negras (pretas ou pardas).

Um aspecto a ser destacado é que acordamos, conjuntamente, que seus nomes seriam ocultados ou substituídos por pseudônimos. Optamos pelo uso de pseudônimos que fazem alusão a mulheres negras da História do Brasil, sendo eles os seguintes: Carolina, Ciata, Felipa, Luiza, Marcelina e Tereza[8].

A opção de registro escolhido foi o oral, coletado por meio de entrevistas semiestruturadas ou semidirecionadas, e deu-se pelo fato de que é uma técnica que tem se consolidado na pesquisa social, pois "a subjetividade e a experiência individual passarem a ser valorizadas como componentes importantes para a compreensão do passado" (Alberti, 2000: 1) e dos fenômenos sociais. Assim, explorar as impressões, testemunhos e lembranças das professoras, no exercício de refletir e apreender aspectos relacionados às suas formações, dispostos na trajetória de vida delas, caminha em direção a essa proposição.

Ao longo dos encontros, pretendeu-se seguir um roteiro que contemplasse temas avaliados como importantes de serem explanados, de acordo com os objetivos de

[8] Para pormenores da biografia dessas mulheres negras que têm destaque na história brasileira, consultar Carvalho (2022: 61).

pesquisa. Buscou-se garantir que fosse possível discorrer sobre múltiplos assuntos concernentes às suas experiências, mas de maneira espontânea, uma vez que "os papeis do observado e de observador" são fluidos, e mudam de posição constantemente no decorrer do processo de entrevista (Portelli, 1997: 8). Com o material proveniente das entrevistas em mãos, o tratamento das fontes transcritas ocorreu por meio da análise de conteúdo e conseguinte categorização dos dados (Bardin, 2016), que nos permitiram dividir a ocorrência de discursos em áreas temáticas.

A importância que o magistério ocupa na trajetória das professoras negras participantes da pesquisa foi o foco do recorte aqui apresentado. Pelo longo caminho percorrido no mundo da educação, têm toda uma vida e experiência de engajamento, envolvimento e/ou militância no magistério, que transparece e afeta suas vidas, definindo-as quem são. Mesmo a ausência desse fator também é um dado relevante – a relação com o magistério não veio à tona ao longo do diálogo.

A mulher negra no Brasil está inserida no mundo do trabalho desde a escravidão, com registros mais contundentes a partir do século XIX. Fosse na lavoura ou no interior das casas grandes, sua labuta começava cedo. A exploração era tamanha que a expectativa de vida de homens e mulheres escravizados era curta, decorrente da violência física e exaustão. As formas de resistência ao trabalho exploratório também foram muitas. As populações de origem africana desejavam trabalhar, mas para si mesmas e para os seus. Técnica e conhecimento eram minuciosamente empregados nos agrupamentos que se formavam quando da fuga de grupos de escravizados, os chamados quilombos e mocambos. A eficiência era tamanha que alguns destes aquilombamentos tomaram proporções gigantes, do tamanho de cidades, com dezenas de milhares de habitantes, como foi o caso do Quilombo dos Palmares. Outros eram gerenciados por mulheres, como foi o caso do quilombo Quariterê, liderado por Tereza de Benguela.

A vida pregressa ao magistério das professoras entrevistadas expressa a dificuldade presente no rompimento desses ciclos e repetições a que está submetido esse grupo. Notemos o caso de Felipa. Anteriormente, evadiu da escola sem completar a Educação Básica, e retornou quando estava prestes a completar quarenta anos. Nesse ínterim, exerceu uma série de atividades profissionais de baixa qualificação, sem vínculo ou benefícios empregatícios.

> Eu trabalhava em papelaria, que eu era *pacoteira* [empacotadora] fazia faxina, fazia artesanato nos finais de semana. Depois teve uma empresa, e eu trabalhava no almoxarifado da empresa. Nessa empresa que eu conheci meu marido, ele era torneiro mecânico dessa empresa. E foi aí que eu casei, daí parei de trabalhar com as minhas filhas, porque mulher casada não trabalha... (Felipa, grifos meus).[9]

Carolina teve experiência parecida, mas bem mais prematura, tendo iniciado sua vida profissional ainda criança.

> Acho que eu comecei a trabalhar com uns onze, doze anos de idade (...). De doméstica, né? Eu lembro que, depois que eu vinha da escola, eu estudava de manhã... Depois que eu vinha da escola, eu ia trabalhar. Chegava lá, lavava louça, limpava casa, essas coisas assim (Carolina).[10]

É emblemático em seu caso que o curso de magistério não significou uma mudança imediata no caráter profissional que exercia. Durante um longo período, e mesmo formada, prosseguiu exercendo profissões de baixa qualificação e remuneração, como empregada doméstica e caixa de supermercado, algo naturalizado para a população negra que necessita de uma renda para sobreviver, não importa a função ou o salário.

> Continuei trabalhando de doméstica [depois de terminar o magistério]. Até que surgiu uma vaga que era um projeto federal, que daí o professor lá que dava aula, que era na zona rural até, ele ia casar e ganhava muito pouco. Ele ia *largar* de dar aula. Aí eles me chamaram. (...) Porque na época eu trabalhava na casa de uma professora. Ela tinha sido minha professora no terceiro ano do fundamental. Aí depois eu fui trabalhar na casa dela, acho que até foi ela que me ajudou a conseguir essa vaga (Carolina, grifos meus).[11]

O fato de ter encontrado dificuldades na inserção profissional no magistério a levou a um estado prolongado de alocação em uma profissão que já não condizia com sua formação. A mudança de cidade sua cidade natal, no sul de Minas Gerais, aliada a

[9] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.
[10] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.
[11] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

necessidade de constituir uma nova rede de solidariedade, fez com que continuasse atuando como empregada doméstica em sua chegada à cidade de Jundiaí

> Fui trabalhar de empregada doméstica depois que ele [o filho mais velho] nasceu [já em Jundiaí]. Antes de casar, eu tinha feito um concurso lá do estado de Minas Gerais. Passei, mas eu passei bem longe, sabe? Uma das últimas lá, fiquei classificada. Aí, eu vim embora pra cá, mas eu estava sempre de olho no concurso que eu tinha feito. Aí, quando foi em 92 acho. É, 92... eu voltei pra Minas, porque me chamaram no concurso e eu voltei pra Minas. De 89 a 92, eu fui fazer faxina, depois eu trabalhei no supermercado (...). Aí me chamaram no concurso lá, daí eu voltei e fui embora pra lá. Meu marido ficou aqui e eu fui. Eu e ele, só tinha meu filho mais velho. Chegando lá, aí eu fui fazer faculdade (Carolina, grifos meus).[12]

Carolina retornou para Jundiaí, após conseguir ser aprovada em um processo seletivo de professora temporária, na cidade, até ser efetivada por meio de um concurso público, o que ocorreu há menos de 15 anos. Assim, gozar de possibilidades outras de exercício profissional, para além daquele fadado às mulheres negras em geral, parece bastante relevante, ainda que haja um debate atual acerca da existência ou não de prestígio na profissão docente, que não será explanado neste artigo. Gomes avalia que

> A chegada ao magistério para a jovem negra é a culminação de múltiplas rupturas e afirmações: a luta pela continuidade dos estudos – um fato que até hoje se coloca como um complicador na história das mulheres –; a busca de uma profissão que lhe garanta um espaço no mercado de trabalho, a perspectiva de atuar em uma profissão que lhe possibilite um outro espaço de tempo para se dedicar a outro emprego ou conciliar atividades domésticas. (Gomes, 1995: 152)

A seguir, algumas particularidades presentes na chegada do magistério à vida das entrevistadas.

[12] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

**Ao mestre, com carinho – modos de encarar a profissão**

O magistério tem variados significados para as professoras negras de que falamos aqui, que vão desde um desejo apreendido, logo cedo, de fazer a diferença na vida de outras crianças, até a possibilidade de emancipação de um cotidiano ou um relacionamento opressor.

Ciata, por exemplo, mobilizou traumas relativos às suas experiências como criança negra, que mais tarde tornaram-se motivadores na busca por qualificação e exercício docente. Ela conta

> Por isso que às vezes o pessoal fala que eu trabalho muito a pedagogia do amor, e trabalho mesmo, porque eu acho que tudo bem a interação. Então essa professora, hoje em dia, eu tenho esse olhar, era o que faltava pra eu decidir minha profissão. Não foi aquela coisa "ah, ao mestre com carinho" não. Foi isso que me levou a ser professora [o trauma] (Ciata, grifos meus).[13]

Relatou uma história envolvendo sua professora, que acreditava que crianças negras não deveriam permanecer na escola. Sofrer uma brutalidade racial quando na idade escolar conferiu a ela um novo olhar acerca do processo educativo, e sobre seu relacionamento com os alunos, o que gera críticas de colegas. Esse episódio delineia como o racismo se apresenta em múltiplos formatos ao longo da trajetória da pessoa negra, proveniente de ideologias que conjugam ideais de eugenia e branqueamento. Acerca desse fator, Gonzalez escreve

> Vale recordar aqui um fato muito interessante, que nos remete à ideologia do branqueamento. Como se sabe, ela consiste no fato de os aparelhos ideológicos (família, escola, igreja, meios de comunicação, etc) veicularem valores que, juntamento com o mito da democracia racial, apontam para uma suposta superioridade racial e cultural branca. Vale notar que é justamente por aí, por essa articulação entre o mito e a ideologia, que se deve entender o caráter disfarçado do racismo à brasileira (Gonzalez; Hasenbalg, 1982: 54).

O desenrolar dessa história de Ciata poderia desembocar nos dados sobre os impactos do racismo na formação da identidade de crianças negras. Romão (2013), em

[13] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

pesquisa de campo numa escola de educação básica de Florianópolis, narra o seguinte acontecimento, que corrobora com a ideia de fragilização da autoafirmação da identidade negra na escola.

> Referir-se a um negro como negro é, na maioria das vezes, constrangedor (para quem está sendo chamado) e ofensivo (para quem chama). Na escola, uma criança ser chamada de negra provoca choro convulsivo. Quando eu me assumi como negra, houve silêncio total na sala. Daí, uma aluna da 3ª série disse o seguinte: "é uma negra de alma branca, não é, tia?" (Romão, 2013: 140, grifos da autora).

A possibilidade de ter vivenciado um contraponto a essa violência racial, materializado na figura de uma professora negra, representou a possibilidade de acolhimento, que proporcionou a Ciata desfrutar da relação adulto/criança de forma a positivar sua identidade negra e ressignificar os sentidos presentes no magistério, marcados até então por um episódio perverso.

> Eu acho que, o que eu sou muito hoje, eu devo a dona Terezinha, porque ela, na época, ela era uma professora negra que, assim, o que a gente apanhava da dona Gema, que morria de medo, a gente olhava as crianças da sala dela, eram umas crianças calmas. Ela lia. E eu tive oportunidade, graças a deus, de estudar com ela no terceiro ano. Então, aquilo que eu pensava. Não sei nem sei se era assim, porque eu era muito criança na época. Tanto é que eu tinha tanto medo da professora, da Gema, do primeiro ano, que eu repeti o ano. E ela falava: "eu não falei que preto não estuda, que não sei o quê?". Então... A dona Terezinha me trouxe que isso era possível, você ser uma boa professora, você ser carinhosa, você ensinar, você se doar (Ciata).[14]

Por limitações de memória, Ciata não soube dizer aspectos da vida de sua professora, dona Terezinha. Podemos somente especular qual foi sua formação e como esta permitiu que agisse em concordância com o relato. Seria dona Terezinha fruto das ações educacionais do Movimento Negro? Teria tido em sua formação educacional e profissional a presença de outras figuras de mulheres negras? São respostas que ficarão no mundo das hipóteses. O que é concreto, nesse âmbito, é a comprovada atuação do Movimento Negro em prol da educação, que reverbera positivamente no chão da escola,

[14] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

no intuito de não somente coibir episódios de racismo, como os experenciados por Ciata, mas para amplificar o conhecimento acerca dos saberes e viveres da população negra. Gomes (2018) nos fala que

> (...) o Movimento Negro, enquanto forma de organização política e de pressão social – não sem conflitos e contradições – tem se constituído como um dos principais mediadores entre a comunidade negra, o Estado, a sociedade, a escola básica e a universidade. Ele organiza e sistematiza saberes específicos construídos pela população negra ao longo de sua experiência social, cultural, histórica, política e coletiva (Gomes, 2018: 42).

Por outro caminho, a possibilidade de se formar professora significou, para Felipa, a libertação de um relacionamento amoroso com um homem autoritário, opressor[15]. Ela declara: "se eu não tivesse escolhido essa profissão, eu não sei como seria" (Felipa, 2019)[16]. Existiu uma espera, marcada de coação, que a deixou fora dos bancos escolares por um tempo longo. De quando abandonou a escola, ao final do Ensino Fundamental I, até seu retorno ao curso de magistério, em nível médio, passaram-se cerca de vinte anos. Nessa ocasião, suas filhas já entravam na pré-adolescência. Ainda assim, o ambiente permanecia não muito propício a qualquer mudança.

> Então, assim, era todo um peso que eu tinha que decidir. Continuar naquela vida ou que eu buscasse uma coisa melhor que fizesse bem pra mim, porque eu pensava assim: o que eu não quero pra mim, de não poder estudar, eu não quero para as minhas filhas. E eu via que ali ia se repetir a história. Daí, eu peguei e fui para ... que antigamente no magistério você fazia uma prova (...) E daí eu passei. E assim: a decisão de voltar, ter que falar, ter que contar... mas consegui passar e fiz o magistério, cinco anos de magistério. Naquela época foi, assim, bem tumultuado porque foi aquela coisa bem de não aceitar. Entrava o racismo [seu marido é autodeclarado branco], e eu ainda saía a noite. Mas eu consegui ir até o final (Felipa, grifos meus).[17]

[15] Felipa permanece casada, e ressalta que o comportamento de seu marido mudou e, hoje, é ela quem chefia a família financeiramente.
[16] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.
[17] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

Sua fala exemplifica a tensão que o simples fato de desejar estudar exercia na sua vida conjugal e familiar. Nascimento (2006), ao discorrer sobre os processos de dominação duplamente sofridos pelas mulheres negras, em função do gênero e da raça, destaca que suas subjetividades estão à mercê de forças externas, determinadas pelo capitalismo, pelo patriarcado e pelo racismo.

> (...) sua capacidade de trabalho estaria a reboque da necessidade do desenvolvimento econômico (mão de obra anexada ou excludente de acordo com as variações da economia). Fora destes espaços, ou mesmo aí, ela não o é. Será a razão fora de lugar, ou exercerá sua razão fora do campo produtivo (...) Dentro desse arcabouço qualquer expressão do feminino é revestida pela instituição moral. Representa em si a desigualdade caracterizada pelos conflitos entre submissão x dominação; atividade x passividades, infantilização x maturação. A contrapartida a esse estado de coisas coloca a mulher num papel desviante do processo social, onde a violência é a negação de sua autoestima (Nascimento apud Ratts, 2006: 127).

A necessidade de rompimento impetrado por Felipa deveu-se a preocupação em conferir às suas filhas possibilidades de saída da dinâmica de opressão à qual estavam todas submetidas, e foram fundamentais para que ela tomasse a decisão de se tornar professora com quase quarenta anos, o que acabou por ser um incentivador, visto que duas, de suas três filhas, são professoras, e uma delas também é funcionária pública do município de Jundiaí.

Já Marcelina é a única que fala do cotidiano da escola com saudosismo mais acentuado, pois também era a única que se encontrava aposentada no momento de coleta da realização das entrevistas. Relatando o início de sua carreira na prefeitura, mencionou

> (...) era uma escola de elite quando eu cheguei, acho que há vinte anos. Eu fiquei dezoito anos lá (Marcelina)[18].

Consideramos interessante essa fala da professora, pois denota um ato falho, que expõe o quanto a rotina do espaço escolar está embutida em sua vida, em quem ela é. Dizemos isso porque Marcelina fez uma confusão com as datas e o tempo em que se

[18] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho em agosto de 2019.

encontra fora da sala de aula. Na verdade, ela chegou a essa escola há cerca de quarenta anos pois, no momento da entrevista, já se encontrava aposentada há mais de vinte anos.

> Olha, eu sempre fui muito apaixonada pela minha profissão, né? Então, eu ainda sinto falta (...). Sinto muita falta. Meu filho lá em Fortaleza, ele mora atrás de um colégio. Então é aquele barulho, sabe? A criançada, aquele sinal que tocava. Nossa, me remetia muito (Marcelina).[19]

Ser professora é parte fundamental da identidade de Marcelina, algo que permanece em sua rotina, pelas conexões estabelecidas: seu filho também se tornou professor, suas netas estão em fase escolar, suas redes de amizade são provenientes da sua profissão de professora. Inúmeras partes de sua vida estão atreladas a sua profissão, o que torna quase impossível essa dissociação sobre quem é Marcelina e quem é a professora.

Ademais, nos chama a atenção a ênfase que faz ao fato de ter constituído carreira num colégio municipal considerado de elite, localizado na região central da cidade. Marcelina, em variados trechos da entrevista, relembra que era bem-recebida tanto pelo corpo de funcionários, quanto pelos/as alunos/as e suas respectivas famílias, sinalizando a falta de recordação, a não-existência, de episódios de racismo ao longo de sua trajetória no magistério, sugerindo que ocupou um patamar diferenciado na carreira, em comparação com as outras entrevistadas.

Relativo a esse lugar de *status* que algumas pessoas negras alcançam, Carneiro anuncia que

> Mesmo os negros que devem seu sucesso aos seus próprios talentos pessoais, são prisioneiros desta perversa dinâmica e veem-se impotentes para transferir seu prestígio pessoal para o seu grupo racial. Embora desfrutem individualmente de uma situação privilegiada, sabem que não representam nada que tenha relevância política, social ou econômica, porque os negros enquanto coletividade são considerados a parcela descartável de nossa sociedade e, se bem-sucedidos individualmente, servem apenas para legitimar o mito da democracia racial (Carneiro, 2018: 95).

Nota-se que, no caso de Marcelina, a constatação de que a circulação por certos espaços e o prestígio social alcançado não são garantias de aceitação pelo mundo branco

[19] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

veio por meio de episódios de racismo experimentados, em grau menor, por seus filhos e, mais abertamente, por suas netas em ambiente escolar.

**Carreira seguida, carreira pretendida**

É possível afirmar que a docência foi a primeira opção de carreira das professoras negras? A indagação concentra-se na hipótese de que, se fosse possível escolher, elas teriam optado por outra profissão que não o magistério – ainda que tenham manifestado, inúmeras vezes, o apreço que sentem pela atividade que exercem.

Luiza, por exemplo, relata que seu desejo sempre foi seguir outra profissão.

> Inicialmente, eu queria fazer psicologia. Era meu sonho! Aí, o que aconteceu? Eu prestei FUVEST[20], porque na época eu não podia pagar faculdade, meus pais não podiam pagar e naquela época não tinha Psicologia à noite, era integral. Então, eu precisava entrar numa escola do estado [pública], aí eu prestei FUVEST e... pela UNICAMP[21] pretendendo entrar na UNICAMP e passei na primeira fase, foi uma maravilha! Estudei, estudei, passei natal, ano novo estudando. Só que, na segunda fase, eu fiquei por décimos. Naquela época, era 0,1, alguma coisa. Eles reprovavam e tenho na minha memória que era 0,02, alguma coisa assim. Nossa, aquilo acabou comigo! Eu fiquei arrasada, eu falei "não vou mais fazer Psicologia". Minha família "não, você tenta Psicologia novamente". E eu falei "não, vou tentar Matemática", porque eu ia muito bem em Matemática. Então fui fazer Matemática e gostei (Luiza, grifos meus).[22]

É notório o apreço que Luiza nutria pela psicologia. Mas as necessidades objetivas e materiais a impediram de cursar uma graduação que gerasse mais um custo a si mesma ou à família. No caso, só seria possível que ela realizasse o que chamou de sonho – tornar-se psicóloga –, em uma universidade pública ou em uma instituição privada que oferecesse esse curso em período único (matutino, vespertino ou noturno), para que pudesse exercer atividade remunerada no tempo livre e, assim, bancar seus estudos. Ela já trabalhava desde o terceiro ano do Ensino Médio. Ao reprovar no

[20] FUVEST (Fundação Universitária para o Vestibular) é o órgão responsável pelo concurso vestibular de ingresso na Universidade de São Paulo.
[21] O concurso para ingresso na graduação da UNICAMP é organizado pela COMVEST (Comissão Permanente para os Vestibulares).
[22] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho em agosto de 2019.

vestibular, buscou outras opções que fossem condizentes com suas necessidades de estudante e trabalhadora. Por essa razão, ingressou na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), em um curso de período não integral (Licenciatura em Matemática), que ela mesma custeou em sua primeira metade. Depois, ao se encontrar desempregada, pleiteou e conseguiu uma bolsa para poder concluir a graduação, visto que tinha um bom desempenho nas disciplinas. Dessa forma, embora se considere realizada na profissão, a docência não era sua primeira opção, mas o que foi possível fazer naquele momento.

Essa mudança de rumos da carreira também esteve presente na vida de outras duas professoras: Tereza e Carolina.

> Terminei o colégio, ia fazer psicologia, prestei o vestibular, passei, comecei a fazer. Mas não tinha *grana* [sic] pra pagar" (Tereza)[23].

Sua realidade socioeconômica, tal qual a de Luiza, não a permitiu concretizar seu objetivo. Dados denotam que as faculdades de psicologia têm um alto custo de manutenção, relacionado à mensalidade e material de estudo, bem como uma baixa oferta de cursos no período noturno, o que restringe as oportunidades do estudante trabalhador. Saliente-se que tratamos aqui da realidade de Tereza e Luiza, que iniciaram a graduação há mais de 30 anos, quando a maioria dos estudantes negros e pobres sequer concluíam a educação básica de forma contundente, com raras exceções.

Quando resolveu, por fim, trocar de curso de graduação, se matriculando em Licenciatura em Artes, ainda não avistava à docência como uma possibilidade.

> (...), mas eu não queria ser professora não. Queria ser artista! (...) Aí foi num estágio, que eu tinha que fazer estágio em escola, e eu já trabalhava em escola, trabalhava na secretaria de uma escola. E aí, eu fui fazer estágio, aí me apaixonei (Tereza).[24]

A resistência inicial em encarar a docência como uma realidade demonstra que, muitas vezes, a licenciatura chega na vida dessas mulheres negras por questões outras, que não o desejo, aspiração, vontade. Fatores tais como a realidade socioeconômica da estudante negra brasileira a encaminham para cursar uma graduação que seja possível

[23] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.
[24] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

dentro de sua realidade: a que tenha a mensalidade mais baixa, que ofereça a opção do período noturno, que possibilite a conclusão em um menor tempo possível, para ingressar o quanto antes no mercado de trabalho.

> (...) é algo que se põe a todo o corpo discente, marcadamente àquele mais pobre, sobretudo, no caso dos cursos em que se requerem a compra de equipamento de alto custo (Odontologia, Medicina, Direito), além da dedicação exclusiva (Santos, 2009: 71).

Como Luiza, no transcorrer do tempo, Tereza passou a se identificar com o curso que realizava, tendo a prática como divisor de águas.

> (...) antes de me formar, já comecei a dar aula, porque faltava muito professor e aí eu estava fazendo licenciatura, e fui fazer estágio. Aí disseram: "porque você não se inscreve como eventual [professora substituta]?" (...) Aí fui, me inscrevi e dava aula, assim, na esquina de casa. Aí comecei a dar aula, e nunca mais parei. Não, já parei em alguns momentos para fazer outras coisas. Mas sempre dentro da área da educação (Tereza, grifos meus).[25]

Carolina viveu situação semelhante, com o agravante de ter crescido em uma cidade bem miúda, que oferecia apenas uma opção de carreira – a do magistério. A partir dali, não existia outro plano, a não ser que conseguisse se sustentar em outra cidade.

> Mas eu lembro que, quando eu terminei o magistério, eu não queria ser professora. Eu queria fazer administração. (...) Eu achava que não ia conseguir porque era uma coisa que eu não sentia, assim, que eu ia conseguir fazer. Administração parece que me... Sei lá... Achei que eu ia conseguir melhor, mas depois é... A primeira vez que eu comecei lá naquele projeto, nossa, daí me encantei, né, com as crianças e tudo. Não sei se eu pensei alguma coisa assim (Carolina).[26]

Carolina teve dificuldade em recordar seus pensamentos e sentimentos no que se refere a escolha da carreira: como se sente sendo professora, o que isso significa na sua trajetória, entre outros questionamentos. Atribuímos isso a timidez, por se tratar de

[25] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.
[26] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

revelar intimidades a uma desconhecida. Mas também, não pudemos deixar de notar certa apatia. Quando indagamos se houve uma vontade declarada a respeito da escolha do magistério, ou o que representava para ela ser professora, declarou que não pensava sobre isso, na época, e que não conseguiria responder. O andamento dos fatos, até sua entrada no curso de magistério, pode nos ajudar a entender o motivo.

> Só tinha escola pública até a oitava série. Depois tinha que pagar, o ensino médio era pago. Aí eu lembro que, no ano em que eu terminei a oitava série, daí a inspetora escolar lá... Inspetora? Não lembro... Era a chefe lá. Lá a gente falava inspetora. Ela era... Como que fala? Ela era filha do dono da fazenda onde meu pai trabalhava, trabalhou a vida inteira, onde a gente morava antes, quando a gente morava na fazenda. E aí, ela falou pro meu pai pra eu fazer [o magistério]. Porque aí tinha que fazer uma prova e ganhava tipo uma bolsa pra poder estudar e não precisar pagar. Daí ela falou, comentou com meu pai, acho. Eu lembro que eu fiz essa prova, ganhei a bolsa e estudei por um ano. Aí depois, aí passou a ser estadual e ninguém mais pagou, que eu lembro (Carolina, grifos meus)[27].

Carolina não teve o poder ou mesmo maturidade para avaliar as circunstâncias de sua matrícula no magistério. Houve uma possibilidade de realizar o curso, e ela foi fazê-lo. Para uma família negra oriunda da zona rural, com pai e mãe exercendo profissões de baixa renda, estigmatizadas, alocar uma filha no curso de magistério, na esperança de que se tornasse professora, representava uma guinada social. Assim, embora Carolina não tenha voluntariamente optado por seguir esse caminho profissional, a escolha abriria caminhos para sua fuga do trabalho braçal, algo que não foi imediato para ela. Gomes (1995) endossa essa premissa, ao afirmar que

> Essas mulheres negras, ao se tornarem professoras, 'saíram do seu lugar', isto é, do lugar predestinado por um pensamento racista e pelas condições socioeconômicas da maioria da população negra brasileira – o lugar da doméstica, da lavadeira, da passadeira, daquela que realiza serviços gerais –, para ocuparem uma posição que, por mais questionada que seja, ainda é vista como possuidora de *status* social e está relacionada a um importante instrumento: o saber formal" (Gomes, 1995: 28, grifos da autora).

[27] Idem.

O contexto em que estava inserida Carolina é o mesmo de muitos estudantes de baixa renda e negros, o que nos leva a supor, com base nesses relatos, que para uma parcela dos estudantes pobres e/ou negros do país, escolhe-se estudar o que for possível, e nem sempre o que se tem vontade. A presença massiva dessa população nos cursos de licenciatura comprova essa situação. Apesar de configurar uma mudança, se comparado à condição social e profissional de seus antepassados – e entendendo que muitos desses estudantes são os primeiros de suas famílias a chegarem à universidade –, ainda assim, farão parte da mão de obra qualificada que detém os menores salários dentre profissionais com nível superior.

**Modos de engajamento na causa da Educação**

Ao passo que que se tornaram professoras, perguntamo-nos os sentidos que a profissão docente ocupa na vida das entrevistadas, visto elas mesmas terem atravessado situações incômodas de violência como estudantes. Essas experiências fornecem engajamento no campo do magistério? Ciata responde.

> Para mim, ser professora, eu acho que politicamente falando, é a chave mestra do nosso país, é a chave mestra pra tudo na vida, porque qualquer um passa por um professor. Eu acho que a gente tem uma missão muito importante. E dentro da minha realização pessoal, eu tenho que pra mim que eu consegui atingir os objetivos, olhando quando eu vou no mercado, que eu encontro: "prô Ciata, como você está?!".Ou então: "você não lembra de mim?". Ou: "prô, quero que você seja minha madrinha de casamento". "Te achei no Facebook". Ou quando muitas mães chegam e falam assim: "prô, te agradeço profundamente pelo que você está fazendo pelo meu filho". Então acho que não tem o que pague. É muito bonito (Ciata).[28]

A identidade docente, como demonstra Ciata, se apresenta como um entrelaçar de experiências e abordagens incutidas no histórico relegado ao ato de ensinar.

> No seio da identidade profissional, encontra-se a identidade docente, uma vez que, toda identidade docente é uma identidade profissional, no entanto, nem toda identidade profissional é docente. Assim sendo, a identidade docente é

[28] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho em agosto de 2019.

> percebida por meio das atividades práticas, do discurso e da forma como as professoras e os professores representam a sua profissão, tendo por base seu arcabouço teórico, a forma como interpretam a realidade e suas perspectivas profissionais (Ataide; Nunes, 2016: 176).

A identificação e compromisso externados por Ciata vão além da relação professora-aluno; envolvem o desejo de se capacitar cada vez mais, ocupando espaço nas salas de pós-graduação do país enquanto pesquisadora da área, pois entende que o exercício profissional vai além das questões interpessoais.

> Anseio muito me tornar mestra na área da educação inclusiva, porque eu sinto que eu preciso fazer alguma coisa dentro da pluralidade cultural e da inclusão, porque isso está no começo e eu acredito que tem alguma coisa que eu possa dar ainda. Então anseio muito isso. Se você perguntar pra mim a curto, médio e longo prazo, eu sou uma pessoa que por mim eu faria agora, já! Mas eu ainda tenho algumas expectativas, ainda faltam dois anos e meio pra me aposentar. Então, eu estou fazendo um investimento onde eu posso estar agregando. Mas meus anseios maiores no momento, com exceção da faculdade dos meus filhos, essas coisas, é isso (Ciata).[29]

Para Felipa, o compromisso com a profissão se atrela a própria superação de obstáculos raciais que ela enfrentou no início de sua carreira no magistério e, após, quando foi gestora e se encontrava numa situação de confronto com o grupo de pessoas sob sua tutela. Revela que

> (...) foi muito bom aquele ano, que as próprias mães falaram que não acreditaram que ia ser... Pessoal falava assim, gritavam que uma negra, uma mulher, ia fazer a diferença nas crianças lá. E foi isso, a turma do ano foi tudo bem (Felipa).[30]

Ademais, acredita que hoje em dia não se encontra mais em situações como as descritas no passado, justamente pelo modo como se portou frente às situações de racismo. Crê que seu posicionamento conferiu a ela respaldo acerca de como aceita ser tratada no ambiente profissional.

[29] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.
[30] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

> Então assim, hoje em dia, na prefeitura, ou me respeita... Ou me ama ou me respeita, porque assim, a gente conseguiu reverter a situação, eu e a minha filha, que aqui, falou de X [sobrenome da entrevistada e sua filha], pensam duas vezes antes de pisar na gente. Mas isso foi com muita luta, muito assim 'fecha os ouvidos, fecha o olho'... Muito! Pra poder se fazer respeitar (Felipa, grifos meus).[31]

Marcelina vai pelo mesmo caminho de Felipa, ao reavaliar sua trajetória como profissional da educação, e afirmar

> Eu consegui ter, como eu vou te dizer, um nome na escola, "ah, caiu na turma da Marcelina" (Marcelina).[32]
> [...]
> Realmente, eu conseguia lecionar numa sala de aula boa. Tinha gente que me chamava de 'general'. As crianças, essa balbúrdia que tem hoje, jamais! Nos primeiros dias a gente tinha os combinados: "aqui nessa sala ninguém põe apelido em ninguém; aquilo que vai fazer seu amigo chorar, você não vai fazer". Dessa forma eu ganhava a sala, a confiança dos pais, porque os pais viam que as coisas caminhavam muito bem e, na época, era uma escola de elite, tinha pais que acreditavam na escola pública e na escola pública de qualidade. Pra eles, era normal um filho estudar numa escola pública. Hoje em dia não, tem que estar no [colégio privado da cidade], e naquela época não. Era escola pública e fui muito feliz lá, muito mesmo. Muito reconhecida, muito mesmo (Marcelina[33], grifos meus).

A fala de Marcelina toca em dois pontos. O primeiro, o saudosismo de um tempo escolar em que a relação entre professores e alunos era mediada por um distanciamento e via de mão única, direcionada do professor ao aluno, que Paulo Freire denominava educação bancária (Freire, 1968). Sobre a abordagem educacional descrita, nos diz que

[31] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.
[32] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.
[33] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

> Quanto mais analisamos as relações educador-educandos, na escola, em qualquer de seus níveis, (ou fora dela), parece que mais nos podemos convencer de que estas relações apresentam um caráter especial e marcante – o de serem relações fundamentalmente narradoras, dissertadoras. Narração de conteúdos que, por isto mesmo, tendem a petrificar-se ou a fazer-se algo quase morto, sejam valores ou dimensões concretas da realidade. Narração ou dissertação que implica num sujeito – o narrador – e em objetos pacientes, ouvintes – os educandos. Há uma quase enfermidade da narração. A tônica da educação é preponderantemente esta – narrar, sempre narrar (Freire, 1968: 38).

O segundo aspecto que chama a atenção é o destaque que oferece a valorização que pessoas economicamente mais abastadas ofereciam para o serviço educacional público. De alguma maneira, nos parece que isso atestaria a qualidade que mantinha a escola pública de outrora, já que as crianças de classe média/média alta se submetiam a tal regime.

Sendo a decana das professoras componentes desta pesquisa, e aposentada há mais de vinte anos, temos um traço geracional demarcado no posicionamento de Marcelina, que destoa do engajamento demonstrado por outras entrevistadas, como demonstra o trecho a seguir.

> Passei essa mesma história. A mesma que eu recebi e acreditei na minha infância eu passei porque era essa história que era contada pra você, então você não questionava. E você realmente falava "ainda bem que teve a princesa Isabel" [ri]. Você não pensava em todos os movimentos dos negros, das senzalas, a gente começou a ver de uma outra maneira o que era uma senzala, um quilombo, mas não passava isso (Marcelina[34], grifos meus).

Novamente, fica evidente, primeiramente, a movimentação presente na constituição da identidade racial. O fato de ser negra não conferiu a Marcelina a base necessária para problematizar tópicos tão caros a história da população negra. "Como a mobilidade social ascendente do negro brasileiro se caracteriza por ocorrer em termos individuais, que se pense no tipo de lavagem cerebral a que é submetido", assevera Gonzalez (2018: 46). Ademais, o relato evidencia a urgência no endosso e amplificação da figura dos movimentos sociais – e nesse caso, especificamente, do Movimento Negro

[34] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

– como agentes fortalecedores e propagadores de formação identitária, histórica e cultural.

Por conseguinte, a intermediação com as contradições presentes em seu posicionamento racial advém da experiência de seus filhos e netas, exemplificado pelo fato de ela rir de si mesma ao narrar a situação acima, exibindo, por um momento, uma mudança de percepção.

Carolina, embora mais jovem e atualmente em atividade docente, demonstra a mesma propensão que Marcelina, ainda que separadas por vinte anos no espaço-tempo de sala de aula, e apesar de todos os avanços preconizados pelo Movimento Negro no que tange à abordagem do negro e da história e cultura afro-brasileira nas escolas de educação básica. Quando perguntamos o que achava da Lei Federal nº 10.639/2003, nos disse

> Acho bacana porque é uma forma das crianças, desde cedo, conhecerem a origem delas, porque o negro é uma parte importante na construção da, vamos falar a palavra... porque é uma mistura de negros, europeus e tudo, o brasileiro (Carolina[35]).

A declaração de Carolina se assemelha a de Marcelina, e fortalece, novamente, a centralidade que ocupa o Movimento Negro na formação identitária e educacional da população negra. Urge descortinar as competências presentes no Movimento Negro no que diz respeito ao poder de elaborar estratégias de autoafirmação racial e de romper com ideias como as expressas por Carolina, a saber: que há uma harmonia racial, constituinte do povo brasileiro, em que cada raça/etnia forneceu sua contribuição, com destaque para a figura do homem branco. Gomes atesta que

> (...) se não fosse a luta do Movimento Negro, nas suas mais diversas formas de expressão e de organização –com todas as tensões, os desafios e os limites –muito do que o Brasil sabe atualmente sobre a questão racial e africana, não teria acontecido. E muito do que hoje se produz sobre a temática racial e africana, em uma perspectiva crítica e emancipatória, não teria sido construído. E nem as políticas de promoção de igualdade racial teriam sido construídas e implementadas (Gomes, 2017: 18).

[35] Entrevista concedida à pesquisadora Simone Barboza de Carvalho, em agosto de 2019.

São muitas as potencialidades presentes no viés educativo esboçado pela figura do Movimento Negro, apresentando-se como uma alternativa ao senso comum presente no espaço escolar, que afeta professores/as e crianças, brancos/as e negros/as.

## Considerações finais

O presente estudo teve como objetivo compreender como ocorreu a formação de professoras negras que atuam ou atuaram na rede municipal de Jundiaí (SP), apreendendo os sentidos atribuídos ao magistério a partir de suas trajetórias. A análise das narrativas evidencia que o acesso dessas mulheres à docência não se deu de forma linear, mas configurou-se como uma ruptura do desígnio naturalizado das mulheres negras para os serviços domésticos e de baixa qualificação.

É recorrente, nas trajetórias das entrevistadas, a inserção precoce no mundo do trabalho e a condição de estudante-trabalhadora, o que demonstra a dificuldade de interrupção do ciclo que encaminha esse grupo para ocupações precarizadas, justamente na faixa etária em que deveriam estar focadas nos estudos, se qualificando educacional e profissionalmente. Nesse sentido, a inserção no magistério representa, para essas profissionais, uma via de mobilidade social, estabilidade empregatícia e reconhecimento de uma profissão que, embora desvalorizada em termos salariais, opera com o saber formal como ferramenta de trabalho, distanciando-as de atividades empregatícias estritamente manuais, físicas.

Constatou-se, ainda, que o magistério significou, para algumas delas, emancipação frente a opressões de gênero e raça. O caso de Felipa, por exemplo, ilustra como a escolha pela carreira docente foi responsável pelo rompimento de um ciclo de violência e submissão doméstica, inspirando suas filhas a também conquistarem independência profissional e financeira.

Por outro lado, a análise demonstra que a escolha pela licenciatura, em muitos casos, foi mediada por condicionantes socioeconômicos, revelando que a inserção no ensino superior ainda é, para parcela significativa da população negra, uma estratégia de sobrevivência e ascensão, e não necessariamente uma escolha inicial. O pertencimento racial solidificado não significou uma unanimidade, o que impacta na maneira como algumas das professoras entrevistadas se relacionam com a temática da educação das relações étnico-raciais e sua relevância. Nesse ínterim, retomamos a importância do

papel desempenhado pelo Movimento Negro nas estratégias educacionais de fortalecimento racial da população negra. Perceber e combater episódios de racismo no cotidiano escolar depende de um olhar treinado para sua constatação, e de uma identidade racial consolidada.

A pesquisa, portanto, analisa a mulher negra não apenas sob a ótica das desigualdades estatísticas, mas como sujeito político e pedagógico que ressignifica o espaço escolar. A investigação demonstra que a escola é um território de disputas: ao mesmo tempo em que pode reproduzir violências raciais veladas e explícitas, também se constitui como espaço de reparação, acolhimento e afirmação identitária, especialmente quando mediada por educadoras que compreendem a docência como um ato de resistência.

Os temas discutidos neste artigo suscitam implicações diretas para a formação docente, para as relações étnico-raciais e para as políticas educacionais. No que tange à formação docente, inicial e continuada, os resultados indicam a urgência de um currículo que não apenas cumpra a Lei Federal nº 10.639/2003 de forma instrumental, mas que promova uma educação antirracista consistente e estruturada. É imperativo que as instituições formadoras reconheçam as especificidades das trajetórias discentes negras e ofereçam ferramentas teóricas para que os educadores saibam lidar com o racismo, tendo o Movimento Negro como um agente epistêmico fundamental na construção de saberes emancipatórios.

No âmbito das relações étnico-raciais, a presença de professoras negras em sala de aula rompe com a hegemonia branca e eurocentrada do corpo docente. A representatividade dessas profissionais pode oferecer a crianças e estudantes negros e negras referências positivas na construção da autoestima, da identidade, e de possibilidades inúmeras de ser e estar no mundo.

Por fim, no que se refere às políticas educacionais, entende-se que a garantia de acesso ao ensino superior não é suficiente para assegurar a equidade. Faz-se necessário o desenvolvimento de políticas de permanência estudantil e valorização profissional que considerem a sobrecarga histórica e a dupla ou tripla jornada dessas trabalhadoras. Além disso, as redes de ensino devem instituir mecanismos institucionais eficazes de combate ao racismo no ambiente de trabalho, protegendo essas profissionais e fomentando práticas pedagógicas que transcendam o senso comum.

**Referências**

ALBERTI, V. *Indivíduo e biografia na história oral*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000.

ATAÍDE, Patrícia Costa; NUNES, Iran de Maria Leitão. *Feminização da Profissão Docente: as representações das professoras sobre a relação entre ser mulher e ser professora do ensino fundamental.* Revista Educação e Emancipação, São Luís, v. 9, n. 1, p. 167-188, jan. 2016.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2016

BATISTA, Eliane Ribeiro Dias. *Trajetórias de professoras negras em Ituiutaba*: *de normalistas a professoras do ensino fundamental (1965-1971)*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Goiás, 2016.

BRASIL. *Lei Federal nº10.639*, de 09 de Janeiro de 2003. Altera a Lei Federal nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-brasileira, e dá outras providências).

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

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. Belo Horizonte: Letramento, 2018

CARVALHO, Simone Barboza de. *"Ou você resiste ou desiste"*: *racismo e trajetória de professoras negras em Jundiaí (SP)*. Tese (Doutorado em Educação). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022.

CLEMÊNCIO, Maria Aparecida. *Professora formada, professora empossada*: *narrativas de vida, escolarização e profissionalização de professoras afrodescendentes no magistério (Santa Catarina, anos 50 a 70 do século XX)*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do estado de Santa Catarina, 2016.

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri; ANTUNES, Fátima Ferreira. *Magistério primário: profissão feminina, carreira masculina*. Cadernos de Pesquisa, 1993, 86: 5-14.

DEPARTAMENTO INTERSIDICAL DE ESTATÍSTCA E ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS. *O trabalho doméstico 10 anos após a PEC das Domésticas*, n. 106, p. 1-25, abril de 2023. Disponível em https://www.dieese.org.br/estudosepesquisas/2023/estPesq106trabDomestico.pdf Acesso em: 12/08/2025

FONTANA, M. G. Z.; CESTARI, M. J. *Cara de empregada doméstica: discursos sobre os corpos de mulheres negras no Brasil*. Revista Rua, Edição Especial 20 anos, p. 167-185. Campinas, 2014.

FONTÃO, Luciene. *Nos passos de Antonieta*: *escrever uma vida*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977

GOMES Lino, Nilma. *A Mulher Negra que Vi de Perto* – o processo de construção da identidade racial de professoras negras. Belo Horizonte: Mazza Edições. 1995.

GOMES Lino, Nilma. *O movimento negro educador*. Petrópolis: Editora Vozes; 2018.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

HASENBALG, Carlos; GONZALEZ, Lélia. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA et al. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. 4ª ed. Brasília: Ipea; ONU Mulheres; SPM; SEPPIR, 2013. Disponível em:<http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>
Acesso em 23 de jul. de 2025.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA et al. *Observatório Brasil da Igualdade de Gênero*. Impacto da Crise sobre as Mulheres. Brasília: IPEA: SMP: OIT, 2009. Disponível em:
<http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/Livro_Impacto_da_crise_sobre_mulheres_port.pdf>Acesso em 23 de jul. de 2025.

LOBOSCO, Márcia de Souza Silva Lengruber. *Trajetórias de professoras negras no município de Nova Friburgo*: narrativas e memórias. Dissertação (Mestrado em Educação). Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2015.

MARIANO, Maria José. *A história da educação de Valença - segunda metade do século XX*: *memória de professoras negras*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual da Bahia, 2015.

NASCIMENTO, Cleonice Ferreira do. *Histórias de vida de professoras negras*: *trajetórias de sucesso*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Mato Grosso, 2012.

OLIVEIRA, Arlete dos Santos. *Mulheres Negras e Educadoras*: *de amas-de-leite a professoras*. Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

PAULA, Marise Vicente de. *De escrava à empregada doméstica: o fenômeno da (in) visibilidade das mulheres negras*. Revista Latino-americana de geografia e Gênero. Ponta Grossa, v. 3, n. 2, ago-dez/2012. pp. 155-164.

PORTELLI, Alessandro. *Forma e significação da história oral. A pesquisa como um experimento de igualdade*. Projeto História. São Paulo, n.14, p. 7-24, fev. 1997.

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica*: *sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2007.

ROMÃO, Jeruse Maria (org.). *História da educação do negro e outras histórias*. Coleção Educação para todos. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

ROMÃO, Jeruse Maria. *Experiências educacionais em Santa Catarina*. Cadernos de Pesquisa, n. 63, Fundação Carlos Chagas, 2013, p.140.

ROMÃO, Jeruse Maria. *Antonieta de Barros*: *professora, escritora, jornalista, primeira deputada catarinense e negra do Brasil*. Florianópolis: Editora Cais, 2021

SILVA, Tatiana Dias; GOES, Fernanda Lira. *Igualdade racial no Brasil*: *reflexões no Ano Internacional dos Afrodescendentes*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), 2013.

SILVA, M. L. da. *Memória dos professores negros e negras da UNILAB*: *tecendo saberes e práxis antirracistas*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Nove de Julho, 2016.

# Entre corpos e territórios: narrativas e práticas femininas no Parque da Lagoa

*Between bodies and territories: women's narratives and practices in Parque da Lagoa*

**Sofia Vezzaro Taiarol**
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
sofia.taiarol@fau.ufrj.br
https://orcid.org/0009-0007-0142-2503

**Vera Regina Tângari**
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
vtangari@fau.ufrj.br
https://orcid.org/0000-0003-4608-7909

*Recebido em: 5 de março de 2026*
*Aceito em: 27 de julho de 2026*

**Resumo:**

O artigo investiga as vivências no Parque da Lagoa, em Caxias do Sul (RS), explorando suas dinâmicas socioespaciais a partir de uma perspectiva sensível às experiências cotidianas das mulheres. O objetivo é compreender como elas percebem, utilizam e atribuem sentidos ao parque, revelando aspectos relacionados à fruição, ao pertencimento e ao cuidado, assim como tensões ligadas à segurança, à vigilância e às formas de permanência no espaço público. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, cuja metodologia articula pesquisa documental, caminhografias e narrativas compartilhadas construídas a partir de diálogos com frequentadoras do Parque da Lagoa. Os resultados evidenciam que o parque é atravessado por diferentes percepções e experiências, construídas a partir das trajetórias, memórias e relações estabelecidas por suas frequentadoras. Ao colocar em diálogo diferentes formas de perceber, narrar e experienciar o parque, a pesquisa amplia a compreensão sobre os modos situados de presença e apropriação das mulheres nos espaços livres públicos.

**Palavras-chave:** Vivências Urbanas Femininas. Parques Urbanos. Caxias do Sul.

**Abstract:**

This paper investigates women's experiences in Parque da Lagoa, in Caxias do Sul (RS), exploring its socio-spatial dynamics from a perspective attentive to women's everyday experiences. It seeks to understand how women perceive, use, and attribute meaning to the park, revealing aspects related to enjoyment, belonging, and care, as well as tensions involving safety, surveillance, and ways of occupying and remaining in public space. This qualitative study employs a methodological approach that combines documentary research, walking-based inquiry (caminhografias), and shared narratives developed through dialogues with women who frequent Parque da Lagoa. The findings show that the park is shaped by diverse perceptions and experiences emerging from the trajectories, memories, and relationships of its users. By bringing different ways of perceiving, narrating, and experiencing the park into dialogue, the study broadens the understanding of women's situated modes of presence and appropriation in public open spaces.

**Keywords**: Women's Urban Experiences. Urban Parks. Caxias do Sul.

## Introdução

O texto apresenta-se como um convite à multiplicidade de olhares sobre os espaços livres públicos[1], buscando compreender como esses lugares são percebidos e vivenciados a partir da perspectiva feminina. Ao observar tais experiências, revelam-se tanto dimensões de pertencimento e apropriação quanto tensões relacionadas à vigilância e às restrições impostas por uma sociedade ainda estruturada por lógicas patriarcais.

Nesse contexto, o artigo investiga as vivências femininas no Parque da Lagoa, um dos parques urbanos da cidade de Caxias do Sul, Rio Grande do Sul, explorando suas dinâmicas socioespaciais a partir de uma perspectiva sensível às experiências cotidianas do gênero feminino. A reflexão proposta propõe também o questionamento sobre quais são as vozes que narram e produzem sentidos acerca dos espaços livres públicos, defendendo que essas leituras podem, e devem, emergir do cotidiano da comunidade feminina que os frequenta.

A discussão direciona-se à relação entre gênero e o uso dos parques urbanos e, por consequência, à compreensão da própria cidade como um território que reflete e produz desigualdades sociais, raciais e de gênero. Como propõe Joice Berth (2023), "essas questões encontram um chão para se materializar: o espaço urbano. Nas cidades, o poder ganha chão e também localização", reforçando a centralidade do espaço urbano como campo de disputa, visibilidade e construção de sentidos.

Como lembra Chimamanda Adichie (2009), em seu ensaio "O perigo de uma história única", reduzir pessoas ou grupos a uma narrativa única é negar a complexidade de suas existências. Ao tratar das experiências femininas, essa reflexão é fundamental: não existe um modelo universal. Cada vivência é moldada por suas interseções, e todas elas são necessárias para compreender a realidade de forma plural. Valorizar essa multiplicidade de vozes significa reconhecer que as histórias, ainda que distintas, se entrelaçam na construção coletiva do direito feminino à cidade e aos espaços livres públicos.

[1] Os espaços livres são áreas sem edificações, que podem ser pavimentadas ou arborizadas, urbanas ou rurais, públicas ou privadas (Magnoli, 1982). Neste trabalho, ao se referir a espaços livres públicos, considera-se aqueles bens de uso comum do povo, como ruas, praças, parques, praias e similares (Macedo et al., 2018).

Nesse sentido, há diferentes realidades para o gênero feminino na cidade, muitas delas marcadas por limitações históricas de presença. O simples ato de "estar na cidade" nunca foi totalmente reconhecido como feminino. Como destaca Zaida Muxí (2024), a proximidade máxima aceita do corpo feminino com o espaço livre público era representada pela figura pictórica da "mulher na janela". Essa figura, recorrente sobretudo a partir do século XIX na pintura, literatura e imaginário burguês, simboliza a mulher confinada ao espaço doméstico, mas ainda assim voltada, de forma contida e vigiada, para o mundo exterior.

Trata-se de um arquétipo que traduz a separação moderna entre os domínios do masculino (o espaço público) e do feminino (o espaço privado), reforçando a ideia de que à mulher cabia observar, jamais atravessar, a cidade. A janela, nesse contexto, não funcionava como um portal a ser atravessado, mas como uma barreira, uma moldura através da qual se enxerga um mundo do qual não se faz parte e que também não lhe pertence.

No âmbito masculino, o encantamento e a liberdade pela cidade constituem uma temática comum. Desde Charles Baudelaire, em "O Pintor da Vida Moderna" no século XIX, até Rubem Fonseca, com seus textos sobre "A Arte de Andar nas Ruas do Rio de Janeiro" no final do século XX, o *flâneur* emerge como o protagonista que caminha pelas ruas em busca de si mesmo, imerso no mundo da burguesia.

Em contraste, a presença feminina nunca foi plenamente aceita, especialmente quando se tratava de caminhar por simples desejo, sem estar vinculada a uma função ou necessidades específicas. Caso fosse viável voltar no tempo, seria possível descobrir que as *flâneuses*[2] transitavam pelas mesmas ruas frequentadas por Charles Baudelaire (Elkin, 2022). No entanto, sua presença não era interpretada da mesma forma que a do *flâneur*, entendido como um homem "respeitável" vagando pela cidade.

Embora atualmente as mulheres sejam muito mais livres para se movimentar nas cidades da mesma forma que os homens (dependendo, é claro, da classe social, da raça e do contexto urbano), elas permanecem conscientes de que ficar sozinhas significa tornar-se vulnerável a uma atenção indesejável e à ameaça de violência. Como apontam Leslie Kern (2021) e Berth (2023), os limites são simbólicos e psicológicos, variando conforme alguns marcadores, entre eles o gênero.

[2] O uso do termo "*flâneuse*" proposto por Lauren Elkin (2022) aborda o aspecto feminino até então não enfatizado na palavra "*flâneur*". A palavra vem com o intuito de englobar as mulheres no perambular das cidades, não só de maneira física, mas também literal e simbólica.

A interseção entre gênero, classe, raça, e outros marcadores sociais gera dinâmicas complexas que moldam as vivências e desafios dessas mulheres tanto no espaço público como no privado. Nesse sentido, como argumenta Muxí (2024): “é preciso libertá-las do trabalho doméstico e do cuidado para elas serem cidadãs”. Como observa Silvia Federici (2021), o “aposentar das panelas” simboliza não apenas a recusa ao trabalho doméstico imposto, mas também a busca por liberdade e pela construção de novas formas de viver e se relacionar. Esses processos contribuem para moldar as realidades e as atmosferas urbanas[3], transformando o espaço em território de resistência e criação.

A presença das mulheres nos espaços livres públicos constitui, como lembra Federici (2021), um gesto profundamente político. Para Rebecca Solnit (2016), o caminhar carrega significados culturais e sociais, mas a liberdade plena de fazê-lo nunca foi igualmente garantida. Nesse sentido, estar na cidade como mulher vai além de simplesmente se deslocar: é reivindicar o direito de existir publicamente, de participar da vida comum e de transformá-la.

Partindo dessa perspectiva, compreende-se os espaços livres públicos também como lugares atravessados por relações de poder, normas sociais e práticas cotidianas, nas quais a presença feminina evidencia tanto possibilidades de uso e permanência quanto limites e restrições ainda vigentes. Assim, os parques urbanos são entendidos não apenas como suportes físicos de lazer, mas como espaços de produção de sentidos. Nesse contexto, o artigo propõe uma reflexão sobre de quem são as vozes que narram os espaços livres públicos, tendo como estudo de caso o Parque da Lagoa.

## Percursos metodológicos

A investigação dialoga com diferentes práticas de aproximação ao Parque da Lagoa, buscando compreender seus processos temporais, suas configurações espaciais e as experiências que nele se constroem. O percurso metodológico foi organizado a partir de três movimentos de aproximação ao parque: 1) a investigação temporal e funcional, reunida através do tempo 2) aproximação sensível por meio da caminhografia (Rocha;

[3] O conceito de "atmosferas urbanas" está ligado às experiências cotidianas na cidade, como destacado por Lamounier (2019), que aborda a ideia de atmosferas de preferência. Isso envolve o reconhecimento coletivo de um ambiente urbano percebido através de uma variedade de significados individuais, que derivam de diversas relações e levam em conta aspectos tangíveis e intangíveis.

Santos, 2023) e 3) as narrativas compartilhadas, construídas a partir de entrevistas de manejo cartográfico (Tedesco; Sade; Caliman, 2013) com a comunidade feminina que frequenta esse espaço. A combinação dessas diferentes formas de aproximação constituiu uma estratégia de investigação e percepção dos parques urbanos denominada, nesta pesquisa, de cartografia sócio-morfológica.

A investigação temporal e funcional foi construída a partir de registros disponíveis na Hemeroteca Digital, considerando os periódicos caxienses presentes no acervo entre 1970 e 2024. A busca foi realizada a partir de diferentes denominações e termos associados ao Parque da Lagoa, de modo a acompanhar os registros sobre esse espaço ao longo do período investigado. Entre os materiais encontrados, foram priorizados aqueles que apresentavam registros iconográficos e aqueles que permitiam identificar percepções sobre o parque ou transformações ocorridas no espaço. Os materiais selecionados deram origem às colagens temporais, que reúnem diferentes registros produzidos pela mídia e compõem uma primeira forma de leitura do parque.

Paralelamente, foram elaborados mapas de análise morfológica, voltados à compreensão de sua configuração espacial e de elementos como acessos, percursos, limites, áreas de permanência e relações entre os diferentes espaços que o constituem. Essa leitura não foi tomada de forma isolada, mas como uma base para colocar a materialidade do parque em diálogo com as demais aproximações da pesquisa, contribuindo para compreender como as experiências observadas e narradas se relacionam com sua configuração espacial.

A caminhografia foi realizada entre fevereiro de 2024 e fevereiro de 2025, a partir de percursos pelo parque, em diferentes dias da semana e também aos finais de semana. Esses percursos possibilitaram aproximações sucessivas com o espaço ao longo do período de investigação, permitindo acompanhar alterações em seus usos, dinâmicas e formas de apropriação, assim como a presença de diferentes agentes.

Durante os percursos, os registros foram realizados por meio de fotografias, vídeos e anotações em caderno de campo. Além da observação de quem estava presente e das atividades desenvolvidas no parque, foram registradas sensações e percepções produzidas durante o caminhar e o modo como a própria pesquisadora experienciou o espaço. Essa recorrência dos percursos, em diferentes momentos, permitiu reconhecer que essas percepções não eram fixas, mas se alteravam conforme as condições encontradas e as diferentes formas de ocupação do parque. Os registros e observações

produzidos durante esses percursos foram posteriormente articulados nos mapas “Onde estão as mulheres”, nos quais foram representadas as presenças, os usos e as dinâmicas percebidas no espaço pela pesquisadora.

As narrativas compartilhadas foram construídas a partir de cinco entrevistas realizadas em dezembro de 2024. Essa perspectiva aproxima-se do que Stengers (2023) denomina “experimento do encontro”, entendido como uma possibilidade de aprender com e a partir do outro, assumindo os riscos e as transformações implicados nesse encontro. Nesse sentido, a aproximação com as participantes ocorreu de maneira espontânea durante as idas ao parque, sem contato ou agendamento prévio. Elas eram convidadas a conversar conforme sua disponibilidade e interesse em compartilhar suas experiências. Assim, os critérios para participação foram estar no parque no momento da aproximação e sentir-se confortável a dialogar sobre suas vivências naquele espaço.

As entrevistas foram conduzidas a partir do manejo cartográfico (Tedesco; Sade; Caliman, 2013), privilegiando o diálogo e a experiência narrada em lugar de uma estrutura rígida de perguntas e respostas. Por conta disso, a duração das entrevistas variou conforme o próprio movimento de cada conversa, estendendo-se por aproximadamente 15 a 30 minutos. Algumas participantes, em poucos minutos, compartilhavam diferentes acontecimentos e suas trajetórias, enquanto outras construíam suas narrativas de maneira mais demorada. Buscou-se, dessa forma, respeitar os diferentes ritmos e modos de narrar de cada mulher[4].

Com o consentimento das participantes, as conversas foram registradas em áudio, permitindo que, durante os encontros, a pesquisadora privilegiasse a presença, a escuta e o diálogo, sem a necessidade de realizar anotações simultâneas. Posteriormente, os áudios foram escutados integralmente, sem que fosse realizada a transcrição completa das entrevistas. Ao longo dessas escutas, foram registrados em texto fragmentos das narrativas relacionados às experiências de cada participante no parque, buscando reunir histórias vividas naquele espaço, as pessoas com quem o compartilhavam, seus modos de utilização e as percepções e sentidos atribuídos a ele.

[4] Essa pesquisa foi submetida à Plataforma Brasil e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa, conforme Parecer nº 7.314.146. A participação nas entrevistas ocorreu mediante a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), após a apresentação dos objetivos e dos procedimentos da pesquisa. Na seleção dos fragmentos das narrativas e na elaboração das colagens de percepções, buscou-se preservar a identidade das participantes e evitar a exposição de informações que permitissem sua identificação.

A partir de cada um desses fragmentos, buscou-se reconhecer uma "imagem" capaz de sintetizar a relação estabelecida por cada participante com o parque. Essas leituras não foram definidas previamente às entrevistas, mas construídas posteriormente a partir das imagens do parque que emergiram das narrativas, desenvolvendo assim a colagem de percepções de cada participante. Cada colagem constitui, assim, uma aproximação à maneira como aquela participante experiencia e narra o Parque da Lagoa.

Os três movimentos foram, portanto, trabalhados inicialmente como formas distintas de leitura, cada qual mobilizando diferentes fontes, experiências e modos de representação. As figuras não resultam, assim, de uma sobreposição imediata dos diferentes materiais, mas correspondem às formas de leitura produzidas em cada etapa da investigação. É na síntese final que essas três aproximações: tempo, caminhografia e narrativas compartilhadas são colocadas em relação, permitindo observar aproximações, distanciamentos e tensionamentos entre as diferentes maneiras de narrar, perceber e experienciar o Parque da Lagoa.

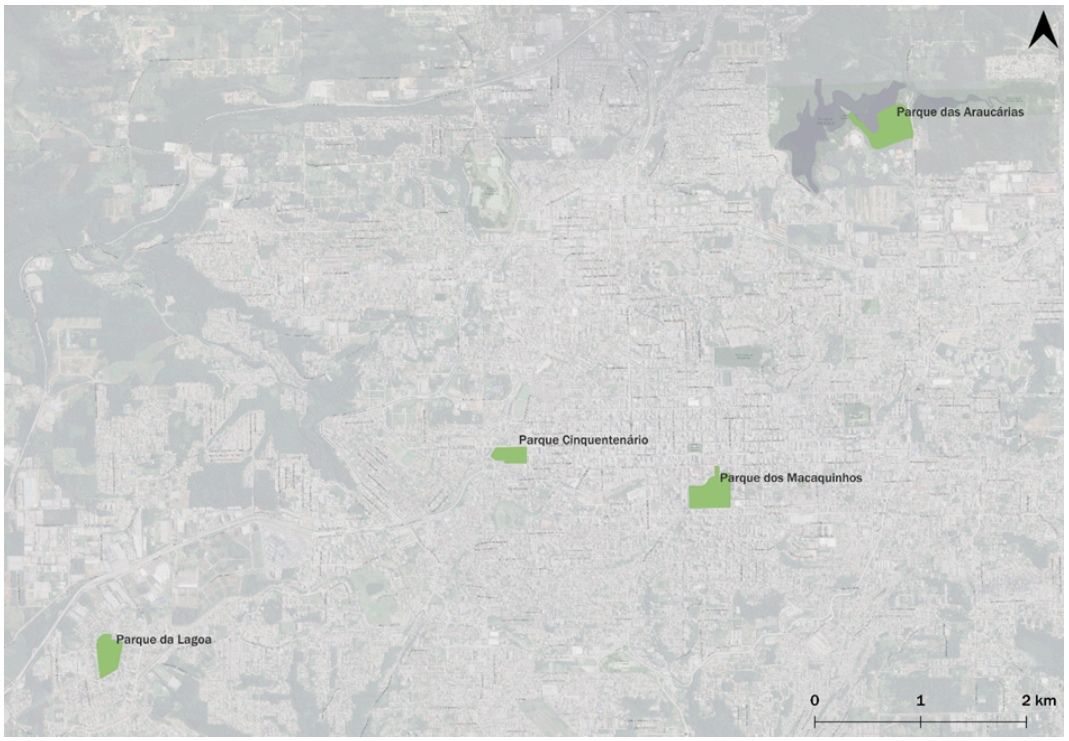
## O Parque através do tempo

A sua história tem início ainda na década de 1960, a partir da lagoa situada na área atual do parque, no bairro Desvio Rizzo, de caráter residencial e industrial, localizado próximo à saída da cidade em direção a Porto Alegre. Inicialmente, o espaço servia para um frigorífico local. Com o tempo, após a desativação da empresa, os arredores adjacentes foram loteados[5].

Até meados da década de 1980, existiam apenas dois parques na cidade de Caxias do Sul, ambos na região central da cidade, o que restringia o acesso de grande parte da população (Figuras 1). Nesse sentido, ao longo dos anos, devido à falta de acesso a espaços de lazer próximos ao bairro, os moradores começaram a utilizar a Lagoa como ponto de encontro (Figura 2). Gradualmente, o local foi se transformando em um lugar de lazer.

[5] As informações sobre o Parque da Lagoa foram adquiridas através da investigação na Hemeroteca Digital, através de relatos jornalísticos sobre o local entre 1970-2023.

**Figura 1**- Localização do Parque da Lagoa na cidade de Caxias do Sul – RS




Fonte: Base Google Earth com alteração da autora, 2025

**Figura 2** - Localização do Parque da Lagoa




Fonte: Base Google Earth com alteração da autora, 2025.

Em 1993, com esse crescente uso da região, a área de 7 hectares foi oficialmente denominada Parque Municipal Demétrio Monteiro da Silva, em homenagem a um morador ativo do bairro. A partir desse momento, o parque passou a assumir as configurações espaciais apresentadas na Figura 3.

**Figura 3** - Implantação e corte do Parque da Lagoa




Fonte: Elaboração da autora, 2025.

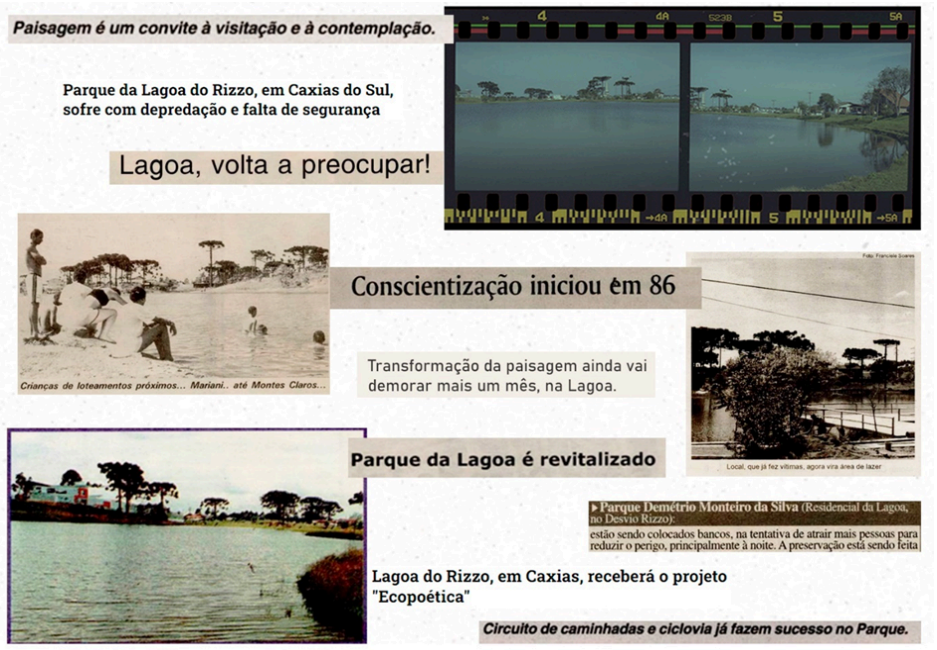
Partindo da perspectiva apresentada na introdução, de que os espaços livres públicos podem ser narrados a partir de diferentes vozes e experiências, essa escolha se expressa também na forma como os lugares são nomeados. Embora a denominação

oficial represente um personagem do bairro, os moradores já se referiam ao local como “Parque da Lagoa” antes mesmo de sua oficialização como parque, em 1993, nome que permanece predominante até hoje.

Assim, optou-se por adotar a denominação pela qual o parque é amplamente reconhecido pela população, compreendendo-a como parte dos processos cotidianos de apropriação simbólica e construção da memória coletiva (Halbwachs, 2006). Essa escolha evidencia que as narrativas institucionais nem sempre coincidem com as formas pelas quais os lugares são vividos, percebidos e significados no cotidiano. Ao privilegiar o nome popular, busca-se reconhecer essas experiências e assumir que a narrativa aqui construída não pretende ser totalizante, mas se apresenta como uma entre as muitas possíveis sobre os espaços livres públicos da cidade.

Dessa forma, buscando compreender as narrativas construídas sobre o parque ao longo do tempo, foram elaboradas colagens a partir de vestígios encontrados na Hemeroteca Digital. A seleção priorizou registros que faziam referência ao parque, especialmente aqueles que apresentavam elementos iconográficos, transformações ocorridas no espaço e percepções associadas a ele (Figura 4).

**Figura 4** - Colagem sobre as percepções no Parque da Lagoa




Fonte: Elaboração da autora, 2025.

Esses registros permitem acompanhar formas pelas quais o parque foi representado pela mídia ao longo do tempo, contribuindo para a produção e circulação de determinados imaginários sobre esse espaço. Nesse processo, a mídia é compreendida não como expressão direta das experiências dos habitantes, mas como uma das mediadoras na construção dessas representações. Posteriormente, essas narrativas são colocadas em relação com as experiências e percepções compartilhadas pelas participantes, buscando reconhecer aproximações, deslocamentos e contrastes entre diferentes maneiras de narrar e significar o parque.

Nesse contexto, os próprios registros consultados permitem observar a permanência da denominação popular "Parque da Lagoa" ao longo do tempo, indicando a centralidade atribuída à lagoa na forma como o espaço é reconhecido e nomeado cotidianamente. Essa recorrência permite compreender a lagoa também como um elemento significativo na construção simbólica e na memória associada ao parque.

No que se refere ao contexto socioeconômico, o Desvio Rizzo está entre os bairros com situações de vulnerabilidade na região oeste da cidade. Segundo dados da Fundação de Assistência Social de Caxias do Sul (2021), 367 famílias residentes no bairro encontravam-se em situação de pobreza ou extrema pobreza. Ao mesmo tempo, existe a dualidade onde os arredores imediatos da lagoa apresentam processos de valorização associados, entre outros aspectos, à paisagem e à presença do parque, produzindo contrastes que atravessam esse território.

Outra dimensão que atravessa o contexto investigado refere-se à presença de populações migrantes em Caxias do Sul, cidade que, por sua característica industrial e pela oferta de trabalho e serviços, recebe pessoas de diferentes origens. Durante as visitas ao Parque da Lagoa, observou-se com frequência a presença de grupos conversando em outros idiomas, especialmente em espanhol. Esses registros não permitem identificar a origem, as condições socioeconômicas ou o local de residência desses frequentadores, mas evidenciam diferentes referências culturais entre aqueles que utilizavam o parque nos momentos acompanhados pela pesquisa.

Essas questões constituem parte do contexto socioespacial a partir do qual o Parque da Lagoa é investigado. Algumas delas reaparecem, de maneira situada, nas narrativas das participantes. A sua experiência não é tomada como representativa das populações migrantes que vivem ou frequentam a região, mas como uma trajetória

particular que permite compreender como esses temas podem atravessar a experiência desse espaço livre público.

## O Parque através da caminhografia

A caminhografia urbana (Rocha; Santos, 2023) se refere à união entre o caminhar e o cartografar como atos simultâneos e sensíveis. Ela integra sensorialidade, corporeidade e experiência nos procedimentos espaciais de mapeamento, o que permite acessar dimensões subjetivas e simbólicas dos lugares, muitas vezes invisibilizadas por análises exclusivamente morfológicas. A caminhografia foi vivenciada pela própria autora, assim, as impressões aqui apresentadas referem-se às suas percepções durante os trabalhos de campo. Os registros das caminhadas, realizados por meio de mapas, desenhos, fotografias e vídeos, traduzem não apenas trajetos, mas sensações, pausas, conflitos, desejos e medos (Figura 5).

**Figura 5 -** Caminhografia em vários dias, em diferentes horários e locais




Fonte: Elaboração da autora, 2025

Esses registros foram realizados em diferentes momentos, constituindo a base do trabalho e demandando múltiplas visitas ao parque. Esses encontros ocorreram em dias ensolarados, quentes e frios, bem como no período posterior às enchentes de maio de 2024, que devastaram o estado do Rio Grande do Sul, incorporando ao processo de pesquisa um contexto marcado por impactos e transformações, no qual não é possível assumir uma postura neutra, uma vez que os acontecimentos atravessam o próprio fazer da pesquisa.

As caminhadas variaram muito a cada visita. Durante os dias de semana, a frequência reduzida de pessoas conferia ao espaço uma sensação de esvaziamento, sugerindo que o tempo disponível para o lazer é limitado no cotidiano dos moradores. Nesse contexto, o trabalho e outras demandas da vida diária tendem a ocupar lugar prioritário, especialmente em um bairro marcado por condições socioeconômicas mais restritivas, nas quais a rotina semanal se mostra mais rígida e menos permeável ao uso dos espaços livres públicos.

Nos finais de semana, entretanto, a dinâmica do parque se transforma. O espaço passa a ser intensamente apropriado, marcado por uma diversidade de atividades, pessoas, sons, cheiros e experiências. Sua localização e, sobretudo, o perfil dos frequentadores contribuem para que o parque seja utilizado como uma extensão do espaço doméstico, acolhendo práticas como churrascos, piqueniques, jogos de futebol e rodas de chimarrão.

Nesse contexto, a Figura 6 apresenta o mapa intitulado “Onde estão as mulheres”, elaborado a partir das observações realizadas durante as caminhografias no Parque da Lagoa. As representações apresentadas constituem uma síntese das múltiplas visitas realizadas ao longo da pesquisa, em diferentes horários e dias da semana, registrando as presenças, permanências, usos e formas de ocupação observadas nesses momentos. Desse modo, o mapa não pretende estabelecer padrões generalizáveis sobre a presença feminina no parque, mas representar situações recorrentes no recorte acompanhado pela pesquisadora.

**Figura 6 -** Onde estão as mulheres no Parque da Lagoa




Fonte: Elaboração da autora, 2025

O mapa permite observar que, para além das funções atribuídas ao parque e de seus elementos físicos, outras nuances atravessam as formas como o espaço foi percebido durante as caminhografias. A representação busca, assim, sobrepor aos elementos visíveis e tangíveis os usos, presenças e situações registrados durante os percursos, incorporando dimensões que não são apreendidas apenas pela configuração física do parque.

Nas visitas, observou-se uma presença recorrente de mulheres nos espaços próximos à lagoa, caracterizados por maior visibilidade e circulação, conforme indicado em roxo no mapa. Nesses trechos, foram registradas diferentes práticas, como caminhadas, piqueniques, exercícios físicos e contemplação da paisagem, além de situações relacionadas ao cuidado. Particularmente nas proximidades dos playgrounds, foi frequente observar mulheres acompanhando crianças durante suas brincadeiras. No recorte observado, essa recorrência permite colocar em questão como as

responsabilidades de cuidado, socialmente associadas ao gênero feminino, também atravessam as formas de presença e permanência das mulheres no espaço público.

Nessas mesmas áreas, observou-se também a presença recorrente de grupos numerosos, compostos por homens, mulheres e crianças, geralmente reunidos em piqueniques enquanto as crianças brincavam ao redor. Entre esses grupos, o uso do espanhol se destacava em meio às dinâmicas cotidianas do parque, evidenciando outras referências culturais entre as formas de convivência observadas nesse espaço. Em contraste, nas áreas mais afastadas da lagoa e caracterizadas por vegetação mais densa, registrou-se menor presença feminina.

Nessas áreas, foram registrados com maior frequência grupos masculinos, especialmente em espaços mais reservados e de menor exposição. Dinâmica semelhante foi observada na Rua João Florian, embora com variações conforme os dias acompanhados: durante a semana, foram registradas situações em que o parque funcionava como espaço de pausa durante a jornada de trabalho; nos finais de semana, observaram-se alguns encontros associados aos veículos, por vezes acompanhados de som automotivo.

A partir dessas observações, percebe-se que as formas de presença de mulheres e homens assumiram configurações distintas nos momentos acompanhados pela pesquisa. Embora as mulheres tenham sido registradas em atividades diversas, como caminhadas, exercícios físicos, encontros e momentos de lazer, situações relacionadas ao cuidado apareceram de maneira recorrente entre as presenças femininas observadas. Entre os homens, por sua vez, foram mais frequentes, no recorte acompanhado, situações associadas à permanência e ao lazer. Esses registros permitem refletir sobre como construções sociais de gênero podem atravessar os usos e as formas de permanência no espaço livre público.

## O Parque através das narrativas compartilhadas

Nesse momento, o foco desloca-se para as experiências relatadas pela comunidade feminina. Conforme comentam Tedesco, Sade e Caliman (2013), a entrevista buscou não apenas falar sobre a experiência, mas vivenciá-la por meio da fala. Nesse sentido, para esta pesquisa, foi adotada a entrevista de manejo cartográfico, método caracterizado por seu caráter qualitativo, semelhante a uma conversa, com um

roteiro de perguntas flexível e adaptável a cada situação, um processo que transcende o modelo tradicional de perguntas e respostas.

As cinco participantes apresentavam diferentes trajetórias e formas de se relacionar com o parque. Entre elas, três eram naturais de Caxias do Sul, uma era proveniente de outro município brasileiro e uma era venezuelana, sendo que todas residiam na cidade no período da pesquisa. Três das participantes eram mães, sendo que duas estavam acompanhadas de seus filhos pequenos no momento das entrevistas. Em relação às atividades profissionais, quatro estavam inseridas no mercado de trabalho, enquanto uma era aposentada. As participantes também pertenciam a diferentes faixas etárias: duas tinham entre 18 e 34 anos, duas entre 35 e 54 anos e uma entre 55 e 70 anos.

Essas características não constituíram critérios prévios para a seleção das participantes, uma vez que os encontros ocorreram de maneira espontânea no próprio parque. Entretanto, foram consideradas na leitura das narrativas quando atravessavam as experiências relatadas. Desse modo, as experiências não são compreendidas de forma homogênea, mas em articulação com diferentes trajetórias, momentos da vida, relações familiares, condições de trabalho e vínculos com o território.

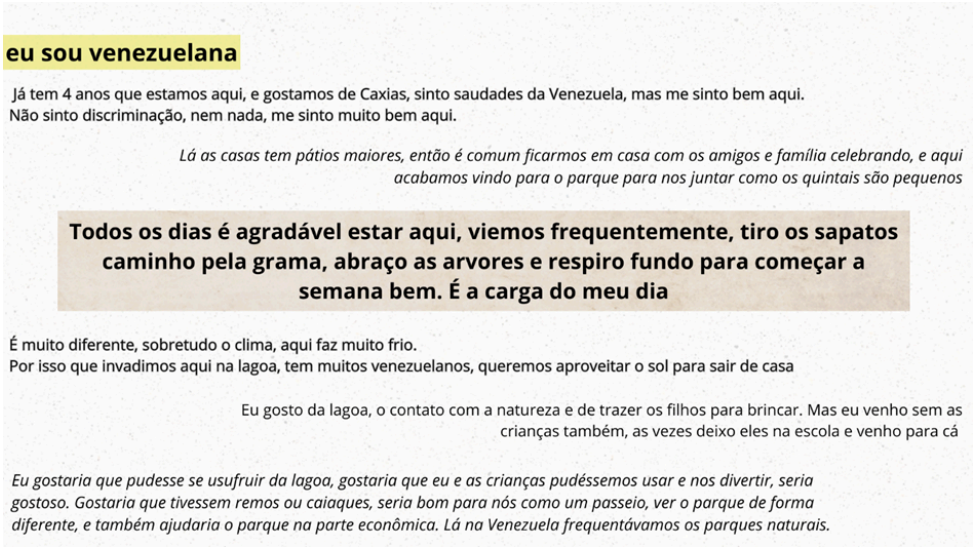
Com o objetivo de conferir vida às entrevistas, foram elaboradas colagens a partir de cada uma das conversas realizadas, nas quais cada imagem revela a trajetória e as experiências de uma mulher. À semelhança do uso de recortes de jornais para a construção das atmosferas urbanas dos parques, essa mesma abordagem foi retomada, entendendo-se que cada participante contribui com seus próprios “recortes” (suas vivências e percepções) que, articulados, compõem a “imagem” do parque sob sua ótica.

Para facilitar a leitura e a interpretação das colagens, adotou-se um sistema de codificação cromática. A cor amarela representa as formas de apresentação de cada participante, evidenciando o caráter não universal desse momento inicial. Cada participante se apresentou de maneira singular, e essa fala demarcada corresponde à sua primeira interação no diálogo. A cor marrom, por sua vez, destaca os trechos que se sobressaíram ao longo da conversa, por sintetizar aspectos centrais da relação dessa mulher com o parque. As demais falas presentes nas colagens são apresentadas por meio de diferentes recursos gráficos, como o uso do cinza, itálico ou outras variações, remetendo à lógica de recortes de múltiplas histórias.

## Parque como pertencimento

Durante as caminhografias, observou-se de forma recorrente a presença de grupos numerosos, compostos por homens, mulheres e crianças, reunidos em situações de convivência e nos quais o uso do espanhol se destacava. Foi em um desses encontros, durante um piquenique familiar, que ocorreu a aproximação com a primeira participante. Ao longo da conversa, ela informou ser venezuelana e compartilhou aspectos de sua experiência no Parque da Lagoa (Figura 7). Sua narrativa permite aproximar-se de uma experiência migratória situada, atravessada por sua trajetória e pelas relações estabelecidas com o parque e com a cidade.

**Figura 7** - Narrativas femininas sobre o Parque da Lagoa 01




Fonte: Colagem elaborada pela autora a partir de recortes das falas da participante, 2025.

Nos primeiros momentos da conversa, ela estabeleceu comparações entre Caxias do Sul e a Venezuela, destacando especialmente as diferenças climáticas. Os dias de sol eram particularmente valorizados e constituíam oportunidades para sair de casa, encontrar familiares e amigos e permanecer no parque. Ao explicar a recorrência desses encontros, recordou que, na Venezuela, as residências de sua família possuíam quintais amplos, utilizados para celebrações e momentos de convivência. Em Caxias do Sul, diante de moradias menores e com áreas externas reduzidas, o parque passou a desempenhar parte dessa função, sendo descrito como uma extensão da casa e como espaço para encontros e comemorações.

A relação entre as lembranças da Venezuela e as práticas reconstruídas no Parque da Lagoa evidencia como a experiência presente se articula às memórias produzidas e compartilhadas socialmente. Como discute Halbwachs (2006), a memória não se constitui de maneira isolada, mas a partir dos grupos e das referências coletivas que participam de sua construção. Nesse sentido, os encontros no parque não apenas remetem às experiências anteriores da participante, mas permitem que determinadas formas de convivência sejam reconstruídas em outro território.

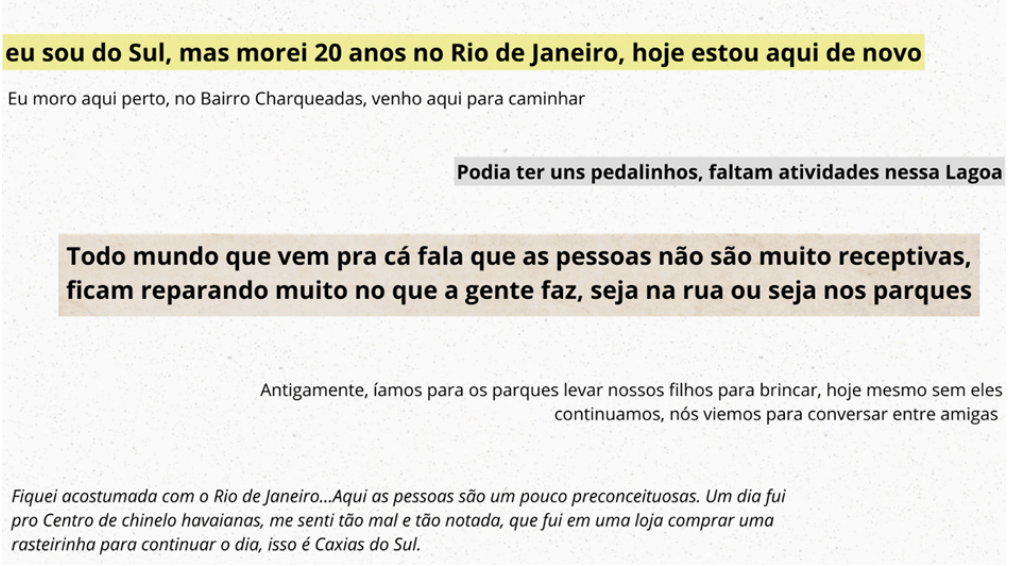
Embora não tenha detalhado os motivos de sua vinda ao Brasil, a participante relatou certo sentimento de nostalgia em relação às experiências deixadas na Venezuela, ao mesmo tempo em que descreveu positivamente os quatro anos vividos em Caxias do Sul. Em sua narrativa, o parque aparece como parte desse processo de construção de vínculos com o lugar, aproximando-se da perspectiva de Berth (2023), para quem o direito à cidade não se restringe ao acesso aos espaços urbanos, mas envolve também a possibilidade de participar deles e construir relações de pertencimento.

O contato com a natureza também ocupava um lugar central nessa relação. Estar descalça, abraçar as árvores e contemplar a paisagem foram descritos como experiências particularmente significativas. Ainda assim, a participante manifestou o desejo de entrar na lagoa: observá-la à distância parecia insuficiente, pois gostaria que a água pudesse participar de maneira mais ativa dos encontros e celebrações de sua família. Na imagem de parque construída por essa interlocutora, pertencimento não significa apenas estar presente, mas poder recriar práticas e estabelecer vínculos.

**Parque como autonomia**

O segundo diálogo trouxe para a conversa diferentes percepções sobre a possibilidade de ocupar a cidade com autonomia. Embora seja gaúcha, relatou ter vivido por muitos anos no Rio de Janeiro, retornando posteriormente a Caxias do Sul por motivos familiares. Ao comparar as duas cidades, descreveu o cotidiano carioca como mais despreocupado, marcado, em sua percepção, por uma maior liberdade na maneira de vestir, comportar-se e ocupar os espaços públicos. Em Caxias do Sul, por outro lado, sente que essas escolhas são mais frequentemente observadas e, por vezes, julgadas (Figura 8).

**Figura 8 -** Narrativas femininas sobre o Parque da Lagoa 02




Fonte: Colagem elaborada pela autora a partir de recortes das falas da participante, 2025.

A percepção da participante evidencia que estar no espaço público não significa necessariamente experimentá-lo com a mesma liberdade. Como discute Kern (2021), as experiências das mulheres na cidade são atravessadas por formas de vigilância e controle que não se restringem às barreiras físicas, mas também se manifestam nos olhares, julgamentos e expectativas sobre seus corpos e comportamentos. Nesse sentido, a autonomia narrada pela interlocutora envolve não apenas a possibilidade de acessar a cidade, mas de sentir-se livre para ocupá-la a partir de suas próprias escolhas.

Essa relação também aparece nas transformações de sua experiência com os parques ao longo da vida. A participante recordou o período em que levava os filhos ao Parque dos Macaquinhos durante as visitas à avó. Atualmente, com os filhos adultos, passou a frequentar os parques na companhia de amigas que compartilharam trajetórias semelhantes. Se antes esses espaços estavam associados também ao acompanhamento dos filhos, hoje aparecem como lugares de encontro escolhidos e usufruídos por elas próprias.

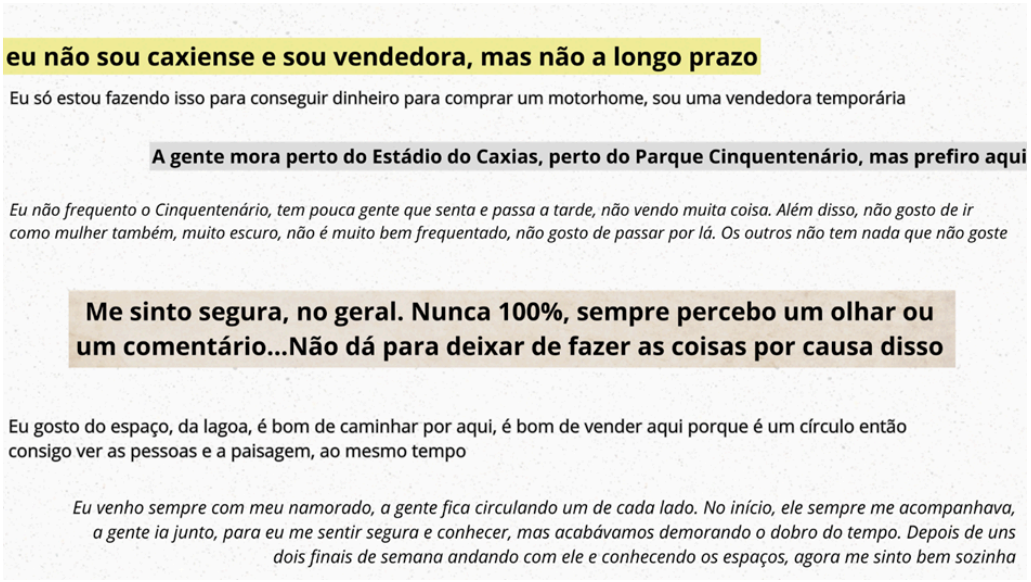
Nesta etapa de suas trajetórias, os parques são vivenciados sobretudo como espaços de convivência, onde se reúnem para conversar, tomar chimarrão e compartilhar o tempo juntas. Durante a conversa, a pesquisadora foi até convidada a integrar a roda e a compartilhar o chimarrão, fazendo com que o próprio encontro passasse a compor, ainda que momentaneamente, aquela situação de sociabilidade narrada pela interlocutora.

A participante e suas amigas percorrem diferentes parques, reúnem-se e escolhem coletivamente os lugares onde desejam permanecer. Antes do encontro naquele dia, por exemplo, haviam estado no Parque das Araucárias. Segundo ela, cada uma possui um parque de preferência e, por isso, alternam os locais, buscando contemplar os interesses do grupo enquanto usufruem de diferentes espaços livres públicos da cidade.

**Parque como trabalho**

O encontro com a terceira participante teve início ainda durante as caminhografias. Em diferentes visitas ao Parque dos Macaquinhos, a pesquisadora havia observado a presença recorrente de uma vendedora de sacolé. Como ela se encontrava envolvida em sua atividade comercial, optou-se, naquele momento, por não interromper seu trabalho. Em uma das visitas ao Parque da Lagoa, a mesma vendedora foi novamente encontrada e, a partir da conversa, soube-se que ela circulava por diferentes parques da cidade para comercializar seus produtos. Sua presença evidenciava, assim, outra forma de experienciar os espaços livres públicos, mediada pelo trabalho (Figura 9).

**Figura 9** - Narrativas femininas sobre o Parque da Lagoa 03




Fonte: Colagem elaborada pela autora a partir de recortes das falas da participante, 2025.

A participante relatou não ser natural de Caxias do Sul e explicou que a venda de sacolés constituía uma ocupação temporária, realizada com o objetivo de juntar recursos com o companheiro. Seu contato inicial com os parques da cidade ocorreu por intermédio dele, que é caxiense e, no início da atividade, a acompanhava durante as vendas para que se sentisse mais segura. Com o tempo e a familiarização com esses espaços, passou a trabalhar também sozinha, dividindo com o companheiro os locais de venda.

A possibilidade de trabalhar sozinha, infelizmente, pode gerar situações de insegurança. A participante relatou incômodos relacionados a olhares e comentários indesejados, situações que procura relativizar diante da necessidade de continuar trabalhando. Sua circulação pelos parques passa, assim, por escolhas relacionadas às condições encontradas em cada espaço. Apesar de residir nas proximidades do Parque Cinquentenário, por exemplo, afirmou evitar trabalhar nele por considerá-lo pouco movimentado. A necessidade de trabalhar faz com que situações de desconforto sejam ponderadas, ao mesmo tempo em que determinados espaços são escolhidos ou evitados.

O Parque da Lagoa, onde ocorreu a conversa, foi apontado como seu preferido. Para além das boas condições para as vendas, a participante destacou a amplitude do espaço e a visibilidade proporcionada pelo entorno da lagoa, que lhe permitem acompanhar o movimento ao redor e contribuem para sua sensação de segurança. Essa percepção dialoga com Jacobs (2011), ao evidenciar a relação entre presença de pessoas, visibilidade e segurança nos espaços públicos. Ao mesmo tempo, a paisagem não é percebida apenas de maneira funcional: mesmo durante o trabalho, a participante destacou a possibilidade de contemplá-la como uma qualidade daquele espaço.

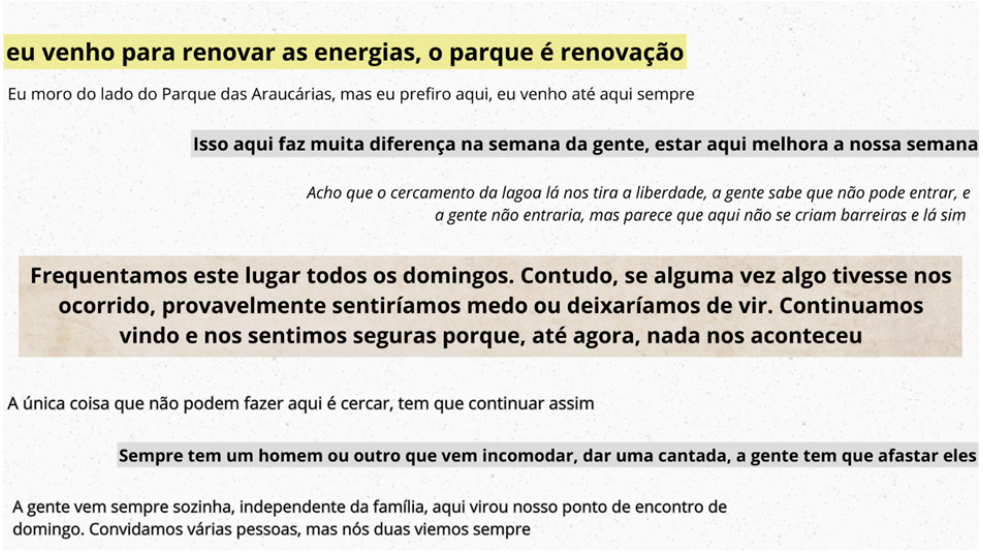
Na imagem construída por essa interlocutora, o parque aparece como espaço de trabalho, mas não apenas como suporte para uma atividade econômica. Trabalhar implica conhecer, comparar e escolher os espaços da cidade, construindo formas próprias de circulação e permanência em cada um deles.

**Parque como liberdade**

Para a quarta participante, a permanência no Parque da Lagoa constitui um elemento que qualifica positivamente sua semana. Embora resida nas proximidades do Parque das Araucárias, relatou atravessar a cidade para frequentar o Parque da Lagoa

aos domingos. Para além da paisagem, destacou sobretudo a sensação de liberdade associada à presença da lagoa. Mesmo sem a possibilidade de entrar na água, a ausência de cercas ou barreiras, em contraste com o Parque das Araucárias, foi descrita como um importante símbolo de liberdade. Nesse espaço aberto, ela sente-se mais próxima da natureza e menos limitada em sua experiência (Figura 10).

**Figura 10** - Narrativas femininas sobre o Parque da Lagoa 04




Fonte: Colagem elaborada pela autora a partir de recortes das falas da participante, 2025.

A participante afirmou frequentar o parque desde sua inauguração, tanto sozinha quanto acompanhada por amigas. Ao falar sobre a continuidade dessa frequência, relacionou sua sensação de segurança ao fato de que, até o momento, não havia vivenciado situações que considerasse graves naquele espaço. Essa percepção, entretanto, convive com incômodos presentes em seu cotidiano. Conforme relatou, "sempre tem um homem ou outro que incomoda, dá uma cantada".

A coexistência entre a sensação de liberdade e a recorrência desses episódios revela uma tensão importante na experiência narrada. Aquilo que a participante não considera suficientemente grave para impedi-la de frequentar o parque permanece como uma forma de constrangimento incorporada ao cotidiano.

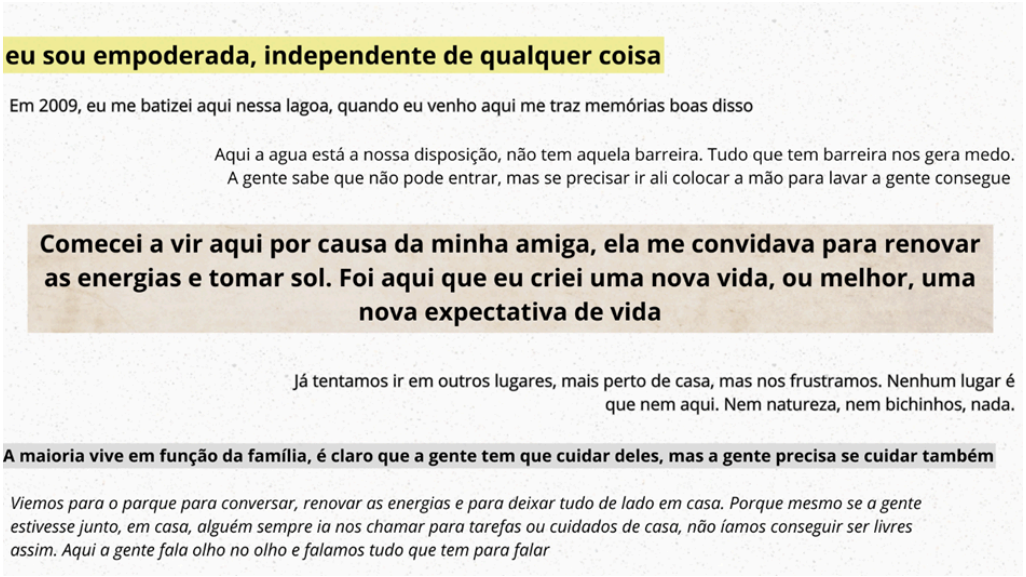
Na imagem construída por essa interlocutora, o parque aparece, portanto, como espaço de liberdade, mas de uma liberdade que não pressupõe a ausência de constrangimentos. Ela se constrói na possibilidade de escolher aquele espaço, atravessar a cidade para frequentá-lo, permanecer sozinha ou com amigas e estabelecer uma

relação de proximidade com a paisagem, ao mesmo tempo em que situações de incômodo continuam atravessando sua experiência.

**Parque como renovação**

O último diálogo trouxe à tona uma relação com o parque marcada pela transformação pessoal. A interlocutora relatou que passou a frequentá-lo por incentivo de amigas e que, atualmente, sempre que possível, faz questão de estar no local, seja para tomar sol ou, em suas palavras, "recarregar as energias". Segundo seu relato, essa frequência produziu mudanças significativas em sua vida, proporcionando aquilo que definiu como "uma nova expectativa de vida" (Figura 11).

**Figura 11 -** Narrativas femininas sobre o Parque da Lagoa 05




Fonte: Colagem elaborada pela autora a partir de recortes das falas da participante, 2025.

A possibilidade de aproximação com a água também ocupa um lugar importante nessa experiência. Para a participante, "tudo que tem barreira nos gera medo", percepção que associa tanto à relação com a lagoa quanto a outras dimensões da vida cotidiana. Em sua narrativa, o Parque da Lagoa aparece como insubstituível entre os espaços que conhece, sobretudo pela combinação entre água, vegetação e presença de animais, elementos que participam da sensação de bem-estar que atribui ao lugar.

Essa relação se estende à possibilidade de construir, no parque, um tempo dedicado a si e à convivência com outras mulheres. A interlocutora afirmou preferir

frequentá-lo com amigas, pois considera que, no ambiente doméstico, os encontros são frequentemente atravessados por demandas familiares e tarefas cotidianas.

No parque, por outro lado, encontram a possibilidade de conversar, trocar experiências e compartilhar um tempo que não está imediatamente associado a essas responsabilidades. Essa experiência aproxima-se das reflexões de Federici (2021) sobre a distribuição desigual do trabalho de cuidado e reprodução da vida, historicamente atribuído às mulheres, permitindo pensar o espaço público também como possibilidade de deslocamento, ainda que momentâneo, dessas demandas.

A relação da participante com o parque também é atravessada pela memória e pela fé. Foi naquele espaço, junto à lagoa, que ocorreu sua iniciação religiosa por meio do batismo por imersão, fazendo com que a paisagem esteja associada a uma experiência significativa de sua trajetória.

Na imagem construída por essa interlocutora, o parque aparece como um espaço de renovação. A natureza, a convivência com amigas, a possibilidade de afastar-se temporariamente das demandas cotidianas e as memórias relacionadas à fé se sobrepõem na construção de um lugar ao qual ela retorna para "recarregar as energias".

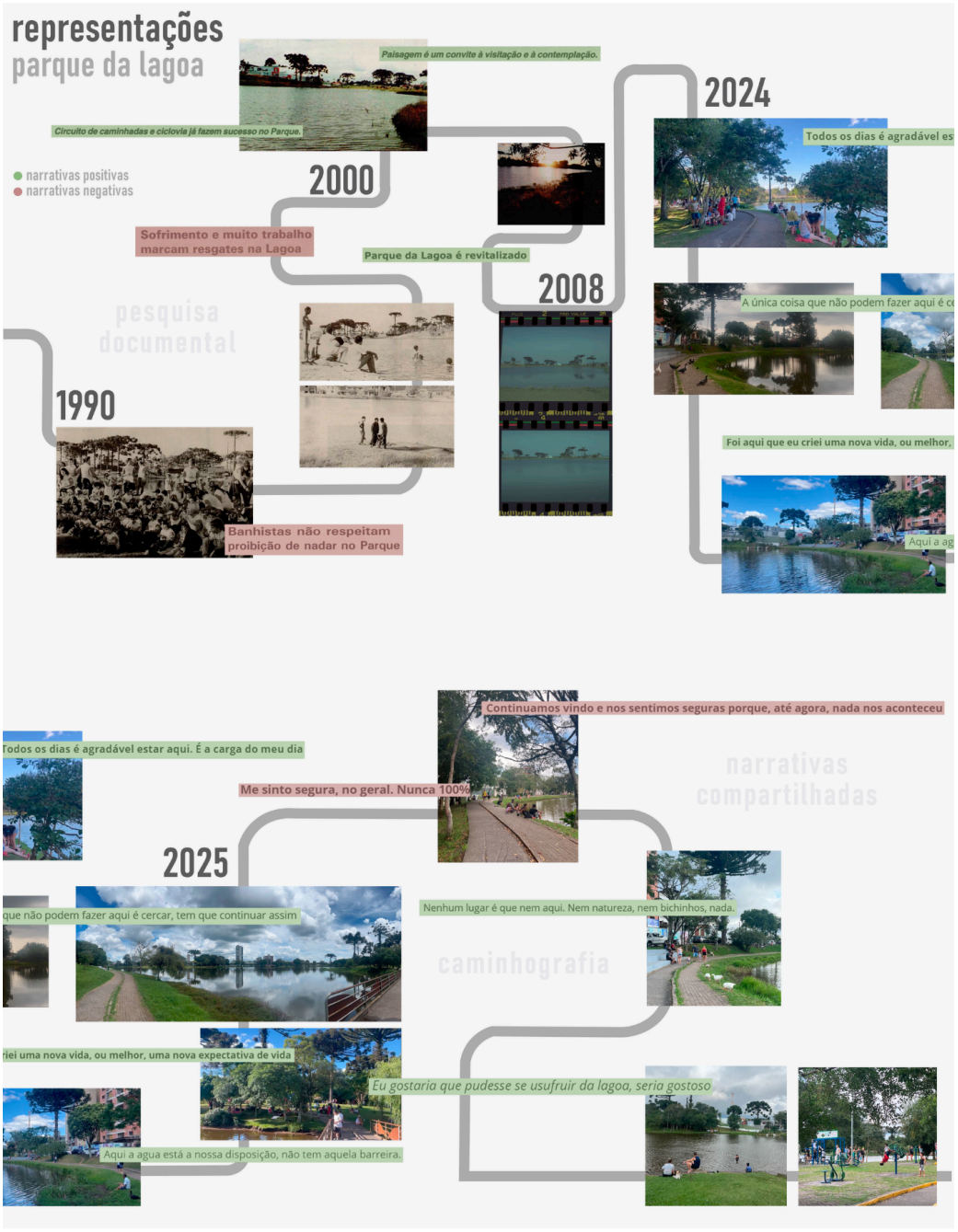
## O Mosaico de Experiências

As etapas investigativas evidenciam que as experiências construídas nos parques não permanecem circunscritas a um único espaço. Embora o Parque da Lagoa constitua o estudo de caso deste artigo, outros parques da cidade foram recorrente e espontaneamente mencionados pelas participantes, seja a partir de lembranças, comparações, preferências ou escolhas de uso. Assim, esses espaços se conectam não apenas por sua distribuição física na cidade, mas também pelos deslocamentos, memórias e experiências daqueles que os frequentam.

Essa leitura aproxima-se da perspectiva de Tsing (2022), ao considerar que sujeitos, histórias e lugares se constituem também a partir dos encontros e das contaminações produzidas entre eles. As narrativas compartilhadas mostram como experiências vividas atravessam a maneira como as participantes percebem, escolhem e permanecem nesses espaços, compondo uma rede de relações que ultrapassa os limites físicos de cada parque.

A partir da articulação entre as três formas de leitura desenvolvidas na pesquisa de tempo, caminhografia e narrativas compartilhadas, foi elaborado o "Mosaico de Experiências" (Figura 12). A representação reúne vestígios das diferentes etapas da investigação, colocando em relação às transformações do parque ao longo do tempo, as situações observadas durante as caminhografias e as experiências narradas pelas participantes. Mais do que sobrepor esses materiais, o mosaico busca evidenciar aproximações, contrastes e continuidades entre diferentes formas de perceber, viver e significar o Parque da Lagoa.

**Figura 12** - Mosaico de Experiências - Parque da Lagoa




Fonte: Elaboração da autora, 2025

O mosaico não pretende constituir uma representação definitiva do parque, mas uma composição situada, produzida a partir dos encontros e vestígios reunidos ao longo da pesquisa. Outras aproximações, em outros momentos e com outras mulheres, produziriam necessariamente novas leituras. Nesse sentido, a representação assume-se como uma entre as muitas narrativas possíveis sobre o espaço, contribuindo para

tensionar leituras totalizantes e ampliar as formas pelas quais as experiências das mulheres podem participar da compreensão e da construção dos espaços livres públicos.

## Reflexões finais

As abordagens desenvolvidas ao longo deste trabalho evidenciam a potência das formas sensíveis de registrar e interpretar as memórias e trajetórias de mulheres nos espaços livres públicos. A partir das colagens e das linhas do tempo em permanente construção, foi possível compreender que tais experiências não se apresentam de modo linear ou estático, mas como processos vivos, atravessados por deslocamentos e encontros.

Nesse contexto, os parques revelam-se não apenas como cenários de uso, mas como territórios de produção de sentidos, onde as presenças femininas inscrevem marcas, leituras e reconfigurações contínuas do espaço. As narrativas reunidas evidenciaram, ainda, que um mesmo parque pode assumir significados distintos conforme as trajetórias e relações construídas por aquelas que o experienciam, aparecendo como lugar de pertencimento, autonomia, trabalho, liberdade e renovação.

Do ponto de vista metodológico, a articulação entre tempo, caminhografia e narrativas compartilhadas permitiu colocar em relação diferentes formas de conhecer e narrar o Parque da Lagoa. A adoção de procedimentos como recortes, sobreposições e montagens permitiu tensionar as cartografias tradicionais, ampliando o campo de leitura para além das representações fixas. A cartografia sócio-morfológica construída ao longo da pesquisa constitui, assim, uma possibilidade metodológica de aproximar configuração espacial, observação situada e experiências narradas, sem pretender reuni-las em uma leitura única ou definitiva.

No recorte investigado, essas experiências evidenciaram que o acesso ao espaço público não se encerra na possibilidade de estar presente: envolve também condições para permanecer, circular, trabalhar, encontrar outras pessoas e construir vínculos com o lugar. Ao mesmo tempo, situações relacionadas ao cuidado, à segurança, aos olhares e aos constrangimentos atravessaram de maneiras distintas as experiências narradas, demonstrando que essas formas de apropriação são também atravessadas por relações de gênero.

Por se tratar de uma investigação qualitativa e situada, construída a partir de cinco interlocutoras encontradas no Parque da Lagoa, as experiências apresentadas não pretendem representar a totalidade das mulheres que frequentam o parque ou os espaços livres públicos de Caxias do Sul. Outros encontros, com mulheres de diferentes trajetórias e em outros momentos, certamente produziriam novas narrativas e outras imagens desses espaços.

Reconhece-se, portanto, que as trajetórias aqui apresentadas permanecem abertas e em constante transformação, assim como os próprios parques que as acolhem. Não espera-se oferecer uma leitura conclusiva, o trabalho pretende contribuir para ampliar o debate sobre as experiências das mulheres nos espaços livres públicos, incentivando investigações que continuem a ouvir e narrar suas múltiplas formas de presença na cidade. Afinal, como sugere a própria lógica do mosaico, cada fragmento incorporado não encerra a imagem, mas expande suas possibilidades de leitura e de futuro.

**Referências**

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *The danger of a single story*. TED Conferences, 2009. 1 vídeo (18 min.). Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-BR. Acesso em: 14 mai. 2025.

BERTH, Joice. *Se a cidade fosse nossa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2023.

ELKIN, Lauren. *Flâneuse: mulheres que caminham pela cidade em Paris, Nova York, Tóquio, Veneza e Londres*. São Paulo, Fósforo, 2022.

FUNDAÇÃO DE ASSISTÊNCIA SOCIAL DE CAXIAS DO SUL. *A FAS em números: informativo da Diretoria de Gestão do SUAS*. Caxias do Sul, Prefeitura de Caxias do Sul, 2021.

FEDERICI, Silvia. *Reencantando o mundo*. São Paulo, Elefante Editora, 2021.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Centauro, 2006.

JACOBS, Jane. *Morte e vida de grandes cidades*. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011.

KERN, Leslie. *Cidade feminista: a luta pelo espaço em um mundo desenhado por homens*. Rio de Janeiro, Oficina Raquel, 2021.

LAMOUNIER, Alex; YAMAKI, Humberto; TÂNGARI, Vera Regina. *Atmosferas de preferências e paisagens cotidianas: a cidade através de múltiplos sentidos*. *A*nais da Conferência Internacional: Ressensibilizando Cidades – ambiências urbanas e sentidos, Rio de Janeiro, p. 84-91, 2019.

MACEDO, Silvio S.; QUEIROGA, Eugenio F.; CAMPOS, Ana Cecília A.; CUSTÓDIO, Vanderli; GALENDER, Fany. *Os sistemas de espaços livres e a constituição da esfera pública contemporânea no Brasil*. 1. ed. São Paulo, Edusp, 2018.

MAGNOLI, Miranda M. E. M. *Espaços livres e urbanização: uma introdução a aspectos da paisagem metropolitana*. 1982. Tese (Livre-docência) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

MUXÍ, Zaida. *Mulheres, casas e cidades*. 1. ed. São Paulo, Olhares, 2024.

ROCHA, Eduardo; SANTOS, Tais Beltrame dos. *Como é a caminhografia urbana? Registrar, jogar e criar na cidade.* Arquitextos, São Paulo, ano 24, n. 281.05, 2023. Disponível em: https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/24.281/8923. Acesso em: 29 mar. 2024.

STENGERS, Isabelle. *Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2023.

SOLNIT, Rebecca. *A história do caminhar*. 1. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2016.

TEDESCO, Silvia Helena; SADE, Christian; CALIMAN, Luciana Vieira. *A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer.* Fractal: Revista de Psicologia, Niterói, v. 25, n. 2, p. 299-322, maio/ago. 2013.

TSING, Anna Lowenhaupt. *O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo*. Tradução de Paloma Vidal. São Paulo, n-1 edições, 2022.

# O corpo político na defesa pessoal: uma análise feminista crítica[1]

*The body politic in self-defense: a critical feminist analysis*

**Camila de Almeida Nava**
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil
São Paulo, SP
camilaalmeidanava@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-5962-3005

**Tainá Arouck Damasceno Maia Farrielo**
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil
São Paulo, SP
tataveggie@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1563-4092

*Recebido em: 29 de março de 2026*
*Aceito em: 27 de julho de 2026*

[1] Agradecimentos: o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, sendo a autora Tainá Arouck Damasceno Maia Farrielo bolsista pela entidade.

**Resumo:**

Este artigo analisa o Projeto de Lei 1813/2021, que propõe o ensino da autodefesa como medida de combate à violência contra a mulher. A proposta legislativa foca na capacitação individual, ignora as raízes estruturais da violência de gênero, transfere a responsabilidade da segurança para a própria mulher, reforça a lógica da individualização da violência e desconsidera a complexidade para aplicação desta lei, propondo apenas um curso - limitado - de autodefesa. Este estudo compreende a autodefesa a partir da perspectiva feminista e coletiva de autocuidado. Partindo de um projeto piloto de oficinas de defesa pessoal feminista somado à autoetnografia das pesquisadoras em um Centro de Referência da Mulher, busca-se demonstrar como a autodefesa integrada a um contexto de suporte mútuo e trabalho de recuperação de autoestima sob metodologia feminista, torna-se uma ferramenta eficaz para a construção de autonomia, resistência e outro imaginário sobre si mesma, tornando-se mais um alicerce para compor os trabalhos de enfrentamento da violência contra a mulher.

**Palavras-chave:** Violência Contra a Mulher. Centro de Referência da Mulher. Feminismo. Autoetnografia. Defesa Pessoal.

**Abstract:**

This article analyzes Bill 1813/2021, which proposes the teaching of self-defense as a measure to combat violence against women. The legislative proposal focuses on individual training, yet overlooks the structural roots of gender-based violence, shifts the responsibility for safety onto women themselves, reinforces the logic of individualizing violence, and disregards the complexities of implementation by proposing only a limited self-defense course. This study conceptualizes self-defense through a feminist and collective perspective of self-care. Drawing on a pilot project of feminist personal defense workshops combined with the researchers' autoethnography at a Women's Reference Center, the study aims to demonstrate how self-defense—when integrated into a context of mutual support and self-esteem recovery under feminist methodology—becomes an effective tool for building autonomy, resistance, and a new self-imaginary, ultimately serving as an additional foundation for efforts to confront violence against women.

**Keywords**: Violence Against Women. Women's Reference Center. Feminism. Autoethnography. Self-defense.

## Introdução

As Epistemologias Feministas surgem enquanto campo de conhecimento na década de 1970, partindo das contribuições do movimento feminista e utilizam marcadores sociais com foco na influência das questões de gênero na produção científica (Lima, Lino *et al.*, 2019). Como afirma Silvia G. Dauder (2003), essas teorias irão criticar a ciência tradicional demonstrando que a universalidade, a neutralidade, a objetividade e a autonomia na produção de saber são conceitos ficcionais, pois o sujeito hegemônico construído na ciência moderna é masculino e a história tem sido contada exclusivamente a partir do ponto de vista dos homens da classe e da raça dominante. As mulheres, tal como outros grupos dissidentes, têm sido excluídas do processo de produção de conhecimento, pois historicamente a produção científica tem sido um domínio destinado aos homens brancos (Bandeira, 2008).

Londa Schiebinger (2001) aponta que a ciência não é de gênero neutro, mas "valores geralmente atribuídos às mulheres foram excluídos da ciência e que desigualdades de gênero foram construídas na produção e estrutura do conhecimento" (Schiebinger, 2001: 26). Em complemento a essa afirmação Teresa de Lauretis (2000) sinaliza que na década de 1970, quando o feminismo questionava o que era uma mulher, descobriu-se a inexistência das mulheres nos discursos enquanto sujeitos. No entanto, elas participavam constantemente dos discursos na posição de objeto, sobre quem era falado, mas nunca a partir da própria voz. "Nós nos vimos apenas com olhos masculinos. Nós pensávamos que nossa fala era sintomática ou não autorizada, e que a nossa escrita, na melhor das hipóteses, poderia expressar o silêncio das mulheres na linguagem dos homens" (Lauretis, 2000:130 - tradução nossa). Sandra Harding, (1987) acrescenta ainda que as mulheres vivenciam fenômenos sociais específicos que se tornam problemas que requerem explicação.

Neste sentido, as teorias feministas tiveram (e ainda têm) a importante função de reparar a injustiça epistêmica (Fricker, 2007) operada pelos detentores do poder hegemônico que manteve a produção de conhecimento dos grupos minoritários ocultadas, ou tiveram sua autoria usurpada. No livro El legado de Hipatia: historia de las mujeres en la ciencia desde la antiguedad hasta fines del siglo XIX, por exemplo, Margaret Alic (1991) visa corrigir esse desequilíbrio ao apresentar a herança perdida das produções das mulheres na ciência desde as primeiras sociedades humanas até o

final do século XIX, restituindo-lhes o protagonismo e a relevância de suas contribuições para a humanidade. Assim, a nova Antropologia, ou Antropologia "das mulheres" propõe mudança na consciência das próprias cientistas, na qual "'seus problemas' não são mais somente 'seus', e a relação entre os sexos já não parece mais um dado a ser descrito, mas uma construção social a ser elucidada" (Mathieu, 2021:108).

Donna Haraway (1995) a partir do conceito de conhecimentos situados, irá defender que não há objetividade, neutralidade e imparcialidade puras, mas que todo conhecimento parte de determinados recortes de parcialidade e contingência e considerá-las leva a uma produção de conhecimento socialmente comprometida e responsável. Ou seja, atravessado por afetos e subjetividade (Nava, 2023). Sandra Harding (1991) acrescenta uma mudança significativa, apontando que quem conduz a pesquisa se apresenta como um indivíduo real, histórico, com desejos e interesses particulares e específicos.

Tornava-se necessário, então, propor um outro referencial que não excluísse sujeitos da experiência científica, que abordasse a subjetividade como parte da produção científica e rompesse com o dualismo e a universalidade do sujeito da ciência (Lima, Lino *et al.*, 2019). A defesa da neutralidade e da imparcialidade servem para esconder as opressões e os vieses, pois sempre estamos de algum lado, e quando não temos clareza da nossa posição, podemos estar do lado do opressor, endossando as opressões (Autor/a 2, 2023). De acordo com Silvia Garcia Dauder (2003), não se tratam de demandas metodológicas que, a partir de um feminismo empirista, pretendam eliminar os vieses sexistas da atividade científica, mas de propor formas de melhor fazer ciência ao incorporar aspectos ético-políticos, a partir das Epistemologias Feministas.

Todas as teóricas aqui citadas são pilares fundamentais para a crítica à neutralidade científica e permanecem atuais nas discussões desse campo teórico, sendo consideradas clássicas nas perspectivas feministas de análise. Pode-se observar que tais autoras possibilitaram importantes avanços nestas discussões, que revelam o mito da neutralidade científica e que permanecem presentes nestes tipos de debate, reforçando que "todo saber é produzido a partir de uma determinada localização social, política e histórica", como diz Jéssica Marques Paraguassu (2026) ao analisar o mito da neutralidade e apontar como isso reverbera nas ciências e na tecnologia. O estudo de María Sol Anigstein, Antonia Fontaine e Andrea Álvarez (2025) também reforça que a

ciência tradicional e o positivismo impuseram a neutralidade e a objetividade universal como os únicos caminhos válidos para produzir conhecimento, e a crítica feminista rompe esse ideal ao denunciar o sexismo e o androcentrismo históricos da ciência. Isso tudo revela a necessidade de incorporarmos a mirada feminista nos campos de estudos científicos, como afirma T. Perez Busto (2026).

Dito isso, compreendemos que a autoetnografia dialoga com esse modo de fazer pesquisa e a elegemos como campo teórico-metodológico para fundamentar o presente artigo. A autoetnografia[2] é uma metodologia de análise mas não só: se encontra em consonância com as perspectivas teóricas feministas, as quais fazem um convite de provocar outras possibilidades de mundo e de produção científica (Plana, 2024). Enquanto nas Epistemologias Feministas as fronteiras entre pesquisador/a e entrevistada/o ficam borradas, pois amba/os são considerada/os sujeita/os e participam dessa construção conjuntamente, ainda que de posições diferentes (as quais não são hierarquizadas), o processo de produção autoetnográfica revela uma possibilidade de construção de conhecimento a qual considera a autoanálise e a honestidade da posição da pesquisadora, reconhecendo seus limites e possibilidades na construção de uma pesquisa, tendo em vista que envolve um processo complexo, o qual viabiliza a

> identificação, "cura/restabelecimento (ou "sarar"), sensibilização, participação, cuidado, perdão, compromisso e adaptação no ambiente que nos conecta ou distancia das experiências de outras pessoas. (...) é uma exploração interior, profunda, analítica e reflexiva da(s) nossa(s) experiência(s) (Plana, 2024:02 - tradução livre).

Logo, a autoetnografia torna-se uma aposta importante no reconhecimento da não neutralidade da ciência. Pois a ideia de uma ciência neutra ainda se faz presente em nossa cultura. A partir de uma produção situada de conhecimento, em que a geografia mais próxima é o próprio corpo da pesquisadora (Rich, 1986), torna-se possível enxergar as diferenças entre mim e as outras pessoas, compreendendo-as como um aspecto poderoso de reconhecer a potencialidade que seres humanos diversos possuem a partir de suas particularidades específicas. Neste sentido, o que se vê é a potência da alteridade, com pluralidades que possibilitam criam conhecimentos variados e que podem ser relacionais.

[2] A discussão teórica autoetnográfica desenvolvida baseia-se em reflexões desenvolvidas na tese de doutorado em andamento de Tainá Farrielo.

Distancia-se, então, daquela ciência supostamente neutra pela qual o neutro nunca foi nomeado e por isso nunca se pôde observar a própria subjetividade, ciência esta que surge de uma cultura específica (a do homem branco europeu), e apresenta uma trajetória histórica a qual usa a suposta neutralidade para invocar desejos de um grupo em particular, isto é, para defender interesses de uma determinada hegemonia. Não nos faltam exemplos acerca disso, tais como as próprias exibições de seres humanos sob argumento pseudo científico nos séculos XIX e XX, em que além de tudo, passavam por torturas sob nome de "testes", pessoas dissidentes que eram humilhadas e desumanizadas, tudo isso com financiamento de grandes instituições científicas as quais decidiam quem poderia ser considerado humano e determinavam qual o nível de humanidade poderiam ter (Koutsoukos, 2020)[3].

A autoetnografia, portanto, traz contribuições únicas de construção de conhecimento, pois respeita as diferenças e compreende a partir delas que é possível pensar em outras possibilidades de mundo. É neste intercâmbio íntimo que ocorreu a discussão para a produção deste artigo, sendo parte dessas discussões uma pesquisa de campo que compõe a tese de doutorado em andamento de uma das autoras, Tainá Farrielo. Intercâmbio pois, o íntimo e o público são relacionais (eu - nós) e desencadeou numa troca constante entre mulheres (Plana, 2024), produzindo aprendizados múltiplos a partir da diferença em jogo tanto de Farrielo, quanto da psicóloga que também é uma das pesquisadoras que compõe este artigo, Camila Nava, bem como das mulheres que participaram dessa pesquisa com quem foi possível construir trocas potentes e abrir questionamentos e provocações poderosas, num processo mútuo reverberando no reconhecimento de que o pessoal é político e, portanto, coletivo como veremos mais à frente.

A partir do exposto, faz-se necessário discorrer sobre o que movimentou a construção deste artigo. As autoras faziam parte do mesmo núcleo de pesquisa em pós graduação, o Inanna - NIP (Núcleo de sexualidades, feminismos e diferenças) da

[3] No livro Zoológicos Humanos (2020) de Sandra Koutsoukos, estes exemplos aparecem de modo abundante, como o que ocorreu com diversos povos originários que foram levados ao Rio de Janeiro para a primeira Exposição Antropológica Brasileira (1882), onde foram submetidos a exames e testes físicos por médicos como João Baptista Lacerda (1846-1915). Esses cientistas buscavam resultados que distanciassem os indígenas do homem branco na escala evolutiva, usando-os como prova da "inferioridade" para justificar violências coloniais e a disputa de terras (Koutsoukos, 2020). Um outro exemplo foi a exposição de mulheres daomeanas em Chicago no ano de 1893, em que "segundo observou Anne Maxwell, o público que comparecia às feiras era levado a entender a divisão do mundo em duas categorias: os que eram brancos, bonitos e destinados a sobreviver, e os que eram coloridos, feios e destinados a desaparecer" (Koutsoukos, p. 05, 2009).

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, nesse contexto puderam conhecer seus trabalhos e pesquisas além de trocar muitas informações que resultaram na convergência das trajetórias das co-autoras. A partir dessas trocas somaram-se duas perspectivas de lugares distintos: a da autora Tainá Farrielo com a pesquisa de mestrado A autodefesa como método de ação feminista (2023) que se tornou o livro O corpo das mulheres e as artes marciais: um método de autodefesa feminista (2024) e de doutorado em andamento Cultura física e mulheres: intuições compartilhadas que reconhecem a potência das artes marciais e autodefesa como ressignificação do corpo de mulheres somado à experiência quando se utiliza a perspectiva feminista; e a experiência da autora Camila Nava, que é psicóloga, e desenvolveu a pesquisa de mestrado Por ventura muito boa mãe: aspectos psicossociais da maternidade de mulheres em situação de violência doméstica (2023), sobre violência doméstica contra as mulheres, e enquanto servidora pública municipal era Coordernadora do Centro de Referência da Mulher (CRM).

O serviço do CRM em questão era executado de forma híbrida, isto é, parte das atividades eram desenvolvidas diretamente pelo poder público e atividades complementares eram executadas em parceria com Organizações da Sociedade Civil (OSC). Inicialmente as autoras realizaram uma oficina de autodefesa para mulheres atendidas no CRM, porém diante da observação dos efeitos positivos da atividade de autodefesa feminista com mulheres em situação de violência, Camila Nava compreendeu a importância da continuidade desses encontros, assim, incluiu tais oficinas no edital de chamamento público para atividades complementares ofertadas pelo Centro de Referência da Mulher. A pesquisadora Tainá Farrielo, então, participou de processo seletivo junto à OSC vencedora do chamamento público e passou a integrar a equipe do CRM ofertando oficinas de autodefesa mensais exclusivamente para as mulheres atendidas naquele equipamento público.

Assim, a partir da articulação da pesquisadora Camila Nava, a teoria da pesquisadora Tainá Farrielo foi levada para a prática num contexto específico muito delicado: o das mulheres em situação de violência do CRM. A teoria/metodologia já havia sido aplicada em outros contextos por Farrielo, mas não dentro de uma rede de acolhimento tão importante.

Então, ao longo do ano de 2024 as autoras realizaram uma proposta experimental de práticas de autodefesa feminista específica para mulheres em situação

de violência, sob uma perspectiva de autocuidado. A metodologia de registro e de envolvimento com a pesquisa de campo foi justamente a autoetnografia, metodologia essa que foi escolhida a partir da tese de doutorado em andamento de Farrielo, reafirmando o compromisso com uma construção de conhecimento situada e que reflete sobre o cuidado entre mulheres. Como ambas as autoras vivenciaram essa experiência em conjunto, acessar seus conhecimentos situados a partir da autoetnografia possibilitou um encontro de reflexões potenciais para pensar sobre a questão aqui proposta.

A partir dessa experiência as autoras passaram a refletir acerca das recentes e constantes discussões da institucionalização da autodefesa querendo torná-la lei sob uma perspectiva problemática a qual individualiza um problema coletivo, desresponsabilizando o Estado e as políticas públicas. Assim, este artigo se propõe a fazer uma leitura crítica do projeto de lei 1813/2021, que tem como objetivo alterar a Lei Maria da Penha para incluir aulas de defesa pessoal para mulheres em situação de violência doméstica, trazendo como base a experiência encarnada das aulas de autodefesa feminista das autoras, tal como será discutido aprofundadamente mais adiante.

A forma como foi conduzida essa experiência, isto é a partir da autodefesa feminista, pode ser considerada um projeto piloto a servir de exemplo, tendo em vista sua potência e efetividade quando articulada com a prática e o trabalho de acolhimento realizado no Centro de Referência da Mulher. A constatação sobre a potencialidade de tal metodologia dentro de um CRM se tornou o motor para a análise crítica proposta neste artigo. Ressaltamos que a autodefesa pela perspectiva feminista proposta na pesquisa de mestrado A autodefesa como método de ação feminista (2023) diverge significativamente do que está proposto no projeto de lei aqui citado.

Esse artigo está dividido em três tópicos, sendo que o primeiro se propõe a debater aprofundadamente sobre os argumentos presentes no projeto de lei. Já o segundo aborda a autodefesa como prática de autocuidado. Por fim, o terceiro tópico trata das ressignificações possíveis das histórias de violência por meio da autodefesa feminista.

**Análise do Projeto de Lei 1813/2021 à luz das Teorias Feministas**

A notícia sobre a tramitação de um projeto de lei que tem como objetivo a inclusão de aulas de defesa pessoal para mulheres em situação de violência doméstica nos provoca reflexões, as quais pretendemos discutir neste artigo.

Em março de 2025 foi aprovado no Senado brasileiro um projeto de lei (PL 1813/2021) que visa alterar a Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006 (Lei Maria da Penha) (Brasil, 2006), para dispor sobre a oferta de curso de defesa pessoal gratuito para mulheres vítimas de violência doméstica, acrescentando o inciso VI ao art. 35 da referida Lei, que passaria a vigorar da seguinte forma:

> Art.35.....
> .....
> VI – cursos de defesa pessoal voltados à dissuasão da violência, a serem oferecidos nos centros de atendimento integral e multidisciplinar a mulheres em situação de violência doméstica e familiar.
> Parágrafo único. A participação nos cursos de que trata o inciso VI do caput deste artigo é opcional, sendo proibido utilizar a recusa da mulher em deles participar como argumento processual ou para deixá-la sem a devida proteção policial. (NR) (Brasil, 2025, Art. 35)

Pretende-se com esses cursos que as mulheres possam se defender de maneira eficaz contra a violência que ocorre no ambiente doméstico. Com a aprovação no Senado, o projeto de lei segue para tramitação na Câmara dos Deputados. A justificação para a propositura deste projeto de lei se pauta em três argumentos: 1) habilitar à mulher que seja ela mesma, também, agente ativa de sua proteção pessoal; 2) dessa forma, estarão as mulheres habilitadas a melhor se proteger; 3) o mero fato de estarem a frequentar curso de defesa pessoal já será, por si próprio, fator de dissuasão suficiente contra as tendências violentas dos algozes, que frequentemente não terão coragem de se opor a quem sabe se proteger de maneira tecnicamente preparada. À primeira vista, o projeto de lei aparenta ser um avanço importante para o enfrentamento da violência contra a mulher. Esse tema, porém, é bastante complexo e exige aprofundamento detalhado e cuidadoso.

A lei é uma norma jurídica regulamentadora que define direitos, deveres e proibições, isto é, organiza modos de funcionamento. Assim, a referida proposta legislativa, ao sugerir a capacitação individual em defesa pessoal, torna-se problemática por focar na responsabilização das mulheres, invisibilizando fatores sociais, psicológicos e de responsabilidade do Estado e das políticas públicas, pois instrumentalizar as mulheres com técnicas de autodefesa sob estas justificativas é ao mesmo tempo responsabilizá-las individualmente por sua sobrevivência, ignorando a estrutura patriarcal e misógina que fomentam as violências contra as mulheres em nossa sociedade.

Além disso, essa responsabilização individualizada pode reverberar em mais culpabilização dessas mulheres, tanto pela violência - que é estrutural e precisa ser pensada a partir de várias frentes - quanto pelo fato de que se uma mulher, por alguma razão, não conseguir frequentar o curso, ainda que não seja obrigatório, pode ser taxada como aquela que fracassou por não adquirir a ferramenta da autodefesa oferecida pelo Estado, e portanto, não quer ajuda, dificultando seu acesso aos serviços futuramente. Ou pior, a mulher que não participou do curso pode ser julgada como alguém que "gosta de apanhar" e não merece assistência, assunto frequentemente encontrado no senso comum sobre o tema da violência doméstica.

Neste sentido, é importante compreender a necessidade da distinção entre autodefesa como prática de autocuidado coletivo e ressignificação de si, em contraponto a uma ideia de autodefesa como imposição legal técnica e individual, que mais uma vez coloca a responsabilidade para as mulheres de um problema social muito mais complexo.

No presente artigo, defendemos que um projeto de lei acrítico o qual não foca na raiz do problema, isto é, a violência como estrutura das relações sociais, para construir seu argumento pode se tornar uma armadilha, uma vez que não só deixa de resolver o ponto central como pode tornar ainda mais delicada a situação das mulheres que estejam em vulnerabilidade social e vivenciando violência doméstica.

O projeto de lei foca na capacitação individual das mulheres e isso é problemático por ao menos dois motivos. O primeiro deles se refere ao tempo de duração do curso. Embora a lei não estipule um prazo objetivo, orienta que seja por um tempo curto, no entanto, são necessários anos de trabalho de profissionais de artes marciais para criarem uma memória no próprio corpo e, portanto, demandaria um longo

tempo de treinamento para o desenvolvimento efetivo dos corpos das mulheres alunas. Já o segundo está associado ao desconhecimento acerca da dinâmica da violência doméstica ocasionando aumento da culpabilização social de mulheres que, em posse do conhecimento das técnicas, não conseguiram se proteger da agressão.

A seguir desenvolveremos individualmente cada um dos três tópicos apontados na justificação para propositura do referido projeto de lei assinalando as críticas a partir do método de autodefesa feminista.

**Habilitar à mulher que seja ela mesma, também, agente ativa de sua proteção pessoal**

A análise geral do projeto de lei nos leva a interpretar que a intenção de colocar a mulher como agente de sua própria proteção, ao invés de conferir à mulher o status de agente, na verdade mantém o status quo da mulher orbitando em torno daquele que é o sujeito, o ofensor. Ela ocupa a única posição que lhe é possível, a de se defender ou reagir à agressão que vem do outro, ou seja, este outro é quem efetivamente tem a postura ativa. Ademais, atribuir à mulher a responsabilidade de sua autodefesa, e a culpa em caso de fracasso, desconsiderando toda estrutura social e cultural, a qual é baseada na violência desde sua origem (Chauí et al., 2017), reforça a desigualdade de gênero, associa a violência com virilidade e justifica os comportamentos agressivos quando praticados por homens.

Do ponto de vista da autodefesa feminista o corpo ativo pode ser analisado de uma forma bastante interessante. Considera a potência e a ação dos corpos das mulheres para além da re-ação ao movimento do outro, inserindo-o no contexto sócio histórico cultural no qual foram forjados.

Desse modo, inverte-se a posição de análise uma vez que a mulher assume uma posição ativa frente à violência, diferentemente do que se costuma observar, as mulheres são usualmente retratadas como vítimas indefesas ou, na melhor das hipóteses, re-ativas para conseguirem se proteger. Essa mudança de posição nos é muito cara. A autodefesa precisa ser vista como um contra trabalho que possibilita a imaginação radical que Jota Mombaça evoca, de “como desfazer o que me tornam" (Mombaça, 2021: 61), distante de ideais que corroboram numa “auto-objetificação positiva”

(Mombaça, 2021: 52), que "agora estão no processo de atualização para 'incluir' desigualmente aquelas de nós que estiveram trabalhando como se corressem" (Mombaça, 2021: 52).

Ao considerar a autodefesa enquanto um método feminista (Farrielo, 2024), compreende-se que esta pode ser uma tática a qual as mulheres podem incorporar por intermédio de uma conscientização política, pois, como diz Elsa Dorlín (2020)

> (...) ao despertar os músculos, exercitar um corpo que habita, ocupa a rua, movimenta-se, equilibra-se, a autodefesa instaura outra relação com o mundo, outra forma de ser. As militantes, aprendendo a se defender, criam e modificam seu esquema corporal, que então se torna, em ato, a cadeira de um processo de conscientização política (Dorlín, 2020: 106).

Neste sentido, o corpo é reconhecido como potencial político, que ao ser ressignificado a partir de técnicas de combate permite que mulheres lutem não só individualmente, mas coletivamente, entre si e para si. A partir da autodefesa, há um caminho no qual é possível politizar e reconhecer o sentido político desta luta (Dorlín, 2020), sem transformar a prática num viés que responsabiliza a mulher por um problema coletivo.

**Dessa forma, estarão as mulheres habilitadas a melhor se proteger**

Aqui nos interessa frisar o advérbio "melhor" escolhido para qualificar a forma como as mulheres poderão se proteger em uma situação de violência doméstica se possuírem algum conhecimento de autodefesa. Ao ressaltarmos esse termo, estamos concordando com o fato de que é possível obter alguma vantagem de proteção, o que é muito diferente de estabelecer uma relação de causa e consequência entre a mulher ter conhecimento de autodefesa e certamente conseguir se proteger.

A autodefesa feminista, mais do que ensinar técnicas corporais de luta, faz uma leitura implicada social e culturalmente, e assim, oferece às mulheres uma compreensão mais ampliada de seu lugar no mundo. E a partir dessa reflexão, oferece outras estratégias que as auxiliam a ler e a interpretar o mundo a sua volta, permitindo, inclusive, que saiam de uma situação antes de estarem em risco iminente. Segundo Farrielo (2024: 89-90), "este universo de possibilidades do corpo revoluciona o nosso

modo de observar e agir no mundo, visto que o que está calcado no corpo é a força da existência".

A perspectiva de que as mulheres possam melhor se proteger, nos remete à proposta da redistribuição da violência de Jota Mombaça (2016). Para ela, a redistribuição da violência não deve ser confundida com um projeto de generalização da violência, trata-se de uma mudança de postura frente a uma situação que está posta à nossa revelia e à qual as mulheres precisam reagir.

> Somos ensinadas a não reagir à violência que nos interpela ao mesmo tempo em que somos bombardeadas por ameaças e narrativas de brutalidade contra nós. Nesse sentido, o projeto de redistribuição da violência depende de que acreditemos na nossa capacidade de autodefesa e, a partir disso, mudemos nossa postura perante o mundo. É fundamental que abandonemos a posição de vítima - mesmo quando o estado, a polícia, o branco e o homem cis tem historicamente demonstrado a sua incapacidade de abandonar a posição de agressor. Não há saída senão aceitar de uma vez por todas que fomos inscritas numa guerra aberta contra a nossa existência e que a única forma de sobreviver a ela é lutar ativamente pela vida (Mombaça, 2016: 14).

**O mero fato de estarem a frequentar curso de defesa pessoal já será, por si próprio, fator de dissuasão suficiente contra as tendências violentas dos algozes, que frequentemente não terão coragem de se opor a quem sabe se proteger de maneira tecnicamente preparada.**

Em nossa perspectiva esse argumento é o mais problemático pois, novamente, ignora os "elementos que sustentam a violência como estrutura da sociedade brasileira e das relações sociais" (Nava, 2023: 144). A autora ainda aponta que embora as violências contra as mulheres preencham os noticiários com histórias cada vez mais brutais e frequentes, ainda são ventiladas como "eventos extraordinários" (Nava, 2023).

Questionamos o argumento apresentado neste subtítulo, pois caso ele fosse legítimo, não se acumulariam notícias de mulheres lutadoras, policiais, entre outras com capacitação para a autodefesa, como vítimas de violência doméstica e de feminicídio. Ressaltamos que além de treinamento físico as agentes de segurança pública também possuem porte de arma e ainda assim, também sofrem violência. Isso porque

culturalmente os atos de violência são interpretados como proteção, amor e cuidado, e as mulheres aprendem que é necessário aceitar a violência para receber a recompensa do amor e do cuidado (Hooks, 2019). Assim, a violência doméstica tem uma dinâmica específica na qual as mulheres e os autores de violência estão em relação íntima de afeto, e é justamente o atravessamento afetivo que complexifica a situação.

Vale citar aqui a discussão proposta por Cecília Coimbra (2002) sobre o uso do termo doméstica para falar sobre das violências contra as mulheres pois, "ao se colocar esse tipo de violência no espaço doméstico, no território do privado, retira-se todo o seu caráter político-social, encarcerando-o num terreno facilmente psicologizante, familiarizante e intimizante" (Coimbra, 2002). Nesse bojo, Camila Nava (2023) define que a violência doméstica contra as mulheres é, portanto, uma questão político-social cujos efeitos se manifestam no ambiente doméstico e requerem intervenções do Estado e toda e qualquer pessoa que se omite frente às violências contra as mulheres é cúmplice dela.

Conforme apontado à exaustão pelos órgãos de pesquisa sobre o tema, as violências contra as mulheres são praticadas majoritariamente por seus companheiros e ex-companheiros, ou seja, pessoas por quem as mulheres nutrem amor, em quem elas confiam, e com quem compartilham uma história de vida, sonhos e projetos (Nava, 2023). Ainda que as violências domésticas sejam muito frequentes, não se espera que uma atitude tão agressiva venha de quem mais se ama e confia. Somado a isso, temos por hábito julgar o outro por nós, tornando ainda mais difícil esperar por algo que não se sente capaz de fazer. Por esses motivos, é possível que as mulheres não consigam reagir no momento da violência em si.

Além do envolvimento afetivo e do elemento surpresa, há ainda um terceiro ponto relevante. Em minha experiência como psicóloga em um Centro de Referência da Mulher, era comum encontrar mulheres que ao relatarem as violências vivenciadas rechaçavam tão enfaticamente tais comportamentos, que não cogitavam reproduzir qualquer atitude semelhante às do agressor, ainda que para se defenderem deles. A sua forma de se diferenciar deles era justamente a anulação de qualquer resposta agressiva por parte delas, o que acabava mantendo-as em posição de submissão e risco.

Por fim, se a resposta à perda do controle masculino sobre as mulheres com a inserção delas no mercado de trabalho foi que fez "os homens se tornaram ainda mais dependentes do uso da violência para estabelecer e manter a hierarquia dos papéis

sexuais que os beneficia enquanto dominantes" (Hooks, 2019), não conseguimos conceber que uma carga horária limitada de atividades de autodefesa seja capaz de inibir os autores de violência. Seguindo o pensamento de bell hooks[4], consideramos mais plausível a possibilidade de agravamento das violência e consequentemente aumento dos feminicídios.

## Autodefesa como prática coletiva e ferramenta de autonomia e autocuidado: relatos de uma instrutora de autodefesa[5]

Nunca é tarde demais para descobrir o próprio corpo. É o que nos ensina Thérese Bertherat (1931-2014) em O corpo tem suas razões: antiginástica e consciência de si (2010). Este corpo o qual possui inteligibilidade e que por vezes é ignorada, que vira “essa casa onde você não mora" (Bertherat, 2010: 01) quando é percebido, pode revolucionar mundos.

No contexto das mulheres, tal processo é ainda mais intenso. Corpos de mulheres são atravessados pelo estereótipo cunhado por Rousseau (1712-1778). Em Emílio; ou da Educação (1995), Rousseau abertamente criava divisões baseando-se no gênero. Emílio, que representa o homem, era *naturalmente* ativo, deveria portanto, ocupar o espaço público, ser racional e político. Já a mulher, representada por Sofia, era aquela que *naturalmente* estaria na esfera privada, passiva e emocional, uma construção de feminilidade que deveria viver somente em função do cuidado e também na dependência do homem. Rousseau constrói o argumento como um imperativo da natureza, ou seja, não se trata de algo pautado na cultura, mas biológico, o que enrijece as categorias de gênero.

Dito isto, este autor é considerado dentro das teorias feministas como o pai do patriarcado moderno no Ocidente que universaliza o que é ser mulher, reduzindo-a a uma posição passiva e controlável, que como consequência, apaga a multiplicidade de experiências a depender de qual mulher estamos falando (Farrielo, 2024). Como diz Carole Pateman (2020), “no patriarcado moderno, a diferença entre os sexos é apresentada como uma diferença essencialmente natural. O direito patriarcal dos

[4] A autora usa nome e sobrenome minúsculos por uma opção política para focar nas ideias e no coletivo, e não na figura individual.
[5] Esta reflexão é parte da tese em andamento (nome ocultado para avaliação)

homens sobre as mulheres é apresentado como um reflexo da própria ordem da natureza" (Pateman, 2020: 32).

As mulheres, em suas múltiplas diferenças, de alguma forma serão afetadas pelos estereótipos de gênero. Por vezes o corpo se encolhe, se enrijece, a postura é encurvada. Os olhos miram somente o chão, afinal, muitas de nós mulheres aprendemos a desviar o olhar se alguém nos encara. Aprendemos a nos encolher para "não chamar a atenção". E tudo isso é impresso nos nossos corpos de modos distintos, a depender de quem somos: negra, indígena, branca, rica, pobre. Estas características que tentam imprimir em nossos corpos ainda na infância, restringindo os nossos movimentos devido ao gênero, limitam a possibilidade de olhar para o próprio corpo e enxergá-lo como potência. Inibe por vezes também a possibilidade de enxergarmos o agenciamento de nossas próprias vidas, de termos a nós mesmas como centralidade. Praticamente pedimos desculpas por existir ao encolher os nossos corpos nos espaços, ou seja: é como se o nosso corpo não nos pertencesse. Nos olham de fora e nós abaixamos a cabeça, mexem conosco e nos encolhemos, pois, "o corpo da mulher, em geral, tem sido mais passível de manipulação por ser tratado como o centro estratégico da manutenção de relações de poder entre os sexos durante os últimos cem anos." (Garcia, 2007: 15).

Neste sentido, as artes marciais - e portanto, a autodefesa - cumprem uma função revolucionária, que diz respeito ao que Thérèse Bertherat ensina: "Nunca é tarde demais para liberar-se da programação do seu passado, para assumir o próprio corpo, para descobrir possibilidades até então inéditas" (Bertherat, 2010: 01), pois, é a partir do corpo que se torna possível redescobrir a si, é o olhar atento para ele que permitirá "romper os automatismos do seu corpo e descobrir-lhe a eficácia e espontaneidade". (Bertherat, 2010: 05).

A perspectiva do *cuidar* neste processo de se pensar a autodefesa, "não tem uma função reparativa" (Mombaça, 2021: 60) e sim desenvolve

> uma forma de cuidado que seja solvente, isto é: que faça a mediação das coisas que deterioram, acompanhe a duração da ruína, adense a rachadura do horizonte e faça assentar em lava o mundo dos sentidos, fórmulas, figuras e obras do poder que toda transição, assim como toda descolonização, demanda que queime (Mombaça, 2021: 60).

Concordando com Jota Mombaça, se trata não só de destruição criativa de como somos ensinadas a enxergar o próprio corpo, mas sim de fazer uma outra coisa com o que fizeram de nós, de promover uma imaginação outra, potente, de modo político, o qual "interage estrategicamente com espaços, situações e contextos" para "lutarmos contra os efeitos brutalizantes de poder que deles se desdobram" (Mombaça, 2021: 61).

Portanto, a autodefesa estabelece outras possibilidades para observar o próprio corpo e torna-se ferramenta para colocar mulheres no centro do mundo e não à margem, e tudo isso a partir de uma ideia de cuidado de bando, que é estabelecido coletivamente e durante as trocas ocorridas nas oficinas, pois,

> a luta é uma maneira de agir. É parte do processo de rompimento com a lógica da fragilidade. É redescobrir o que esse corpo pode, suas habilidades, sua potencialidade. A autodefesa se torna uma maneira de pensar, pois, "o corpo empresta sua voz e dá peso aos pensamentos, sejam eles leves ou ponderados" (CHANTAL JAQUET, 2010: 83). Este universo de possibilidades do corpo revoluciona o nosso modo de observar e agir no mundo, visto que o que está calcado no corpo é a força da existência (Farrielo, 2024: 90).

Como instrutora de autodefesa, faixa preta de jiu jitsu e pesquisadora sobre o tema, a partir das teorias feministas desenvolvi uma metodologia específica para dar as aulas, retirando o homem do centro de minhas oficinas. Na troca com as mulheres do CRM pude perceber ainda mais a potência que é retomar o corpo como casa: é aprender a identificar os sinais que ele emite com relação às situações de perigo, aprender a ver também as possibilidades de tudo o que ele é capaz - afinal, o que pode um corpo? Questão que ressoa a partir de Espinosa[6] e que permanece como uma janela que se abre, já que este pode tantas coisas e é sempre possível descobri-las (Farrielo, 2024). Esta potência sempre foi notada em diversas oficinas que ministrei de autodefesa, mas, com mulheres em situação de violência, num espaço no qual muitas redes se conectam - de psicólogas, advogadas, assistentes sociais e terapeutas - há uma força coletiva que se faz presente.

[6] A frase "O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo..." remete à obra Ética (Parte III, no Escólio da Proposição 2) do filósofo Bento de Espinosa (1632–1677) (SPINOZA, 2017: 232), na qual o autor rompe com a hierarquia clássica entre mente e matéria. Como demonstra a filósofa francesa Chantal Jaquet (2010), o filósofo "convida a reconsiderar o desafio e a meditar sobre a capacidade do corpo humano e a diversidade de suas aptidões (...) sendo, além de tudo, (...) o produto de um vai e vem permanente entre as aptidões genéticas e o seu desenvolvimento histórico." (JAQUET, 2010: 09 e 11).

Em pesquisa de campo, foi possível perceber como mirar na autodefesa com o intuito de redescobrir o próprio corpo de modo coletivo - fugindo do viés de responsabilização das mulheres pelas violências estruturais e trazendo a perspectiva do autocuidado e da ressignificação do corpo ao torná-lo um *corpo ativo* - é uma ferramenta poderosa, que foge do espectro do viés neoliberal de se observar as práticas de movimento: aquilo que diz respeito a uma performance tecnicista, desprovida de consciência, só visando uma produtividade de corpo máquina (Farrielo e Garcia, 2025).

Ao contrário disso, trabalhar com metodologia feminista possibilita ter consciência do próprio corpo, historicizá-lo, aprender não só a nomear violências, mas enxergar outras possibilidades. Pude pôr em prática tal metodologia visando o autocuidado: primeiro, tratar das diferenças - afinal, não somos todas iguais e é justamente isso que nos fortalece. Logo, reconhecendo-nos em nossas diferenças, podíamos fomentar o resgate histórico de mulheres combativas - observávamos mulheres em tempos diversos, desde o passado até a contemporaneidade, sob a perspectiva da coragem e enfrentamento, o que se fazia fundamental.

Essa era a parte inicial das oficinas que elaborei: sempre introduzia essas histórias antes da prática da autodefesa, de modo a dar início ao engajamento do corpo para movimentar-se tendo como referência muitas mulheres históricas, desde Maria Felipa de Oliveira (? - 1873) na luta pela Independência da Bahia, passando pelas mulheres samurais como Tomoe Gozen (1157-1184) no Japão Feudal, até a contemporânea e primeira mulher a pegar a faixa preta (e agora coral) no jiu jitsu brasileiro Yvone Duarte (1963). No jiu jitsu brasileiro, a mestra Yvone Duarte foi a primeira a trazer para esta arte marcial a autodefesa como ferramenta fundamental para mulheres, abrindo portas para tal discussão nesta luta. Todas essas mulheres aqui citadas eram levadas para as aulas e a provocação sempre tinha como ponto de partida questionar *o que é ser mulher*, e pontuar como o mito da fragilidade[7] é construído no Ocidente e nos aliena do próprio corpo, além de promover discussões sobre quais pontes nos conectam em nossas diferenças e onde enxergamos a nós mesmas nas mulheres trazidas para as discussões.

As oficinas eram construídas em um sentido de tomada coletiva de consciência, numa produção dialógica (Mary Jane Spink *et al.,* 2014) em que todas nós éramos

[7] É importante mencionar que o *mito da fragilidade* se trata justamente da construção estereotipada sobre a categoria mulher. Isso difere das vulnerabilidades e fragilidades que precisam ser reconhecidas - enquanto característica humana-, algo enfatizado nas oficinas.

afetadas no processo, e eu enquanto professora e pesquisadora, também aprendia com as alunas. A parte prática tinha sempre algo de catártico, em que ao aplicarem alguns golpes, as alunas viam as mulheres combativas que trazíamos para a discussão nelas mesmas, como no caso em que uma aluna ao aplicar o golpe de autodefesa divide com empolgação: *"Olha a Maria Felipa de Oliveira aqui!"*.

Eu mesma, que também passei por uma situação de violência ainda nova, me fortalecia naquela troca em todas as oficinas. Era um fortalecimento *coletivo*. A prática de autocuidado, portanto, só ocorre com plenitude coletivamente e com consciência, nesta troca em que quando uma não enxerga sua potência, a outra aponta, e todas celebram quando a execução dos movimentos é feita com maestria, motivando os corpos a se abrirem como pavões, o peito aberto, a cabeça erguida, o olhar firme, a voz saindo alto do corpo.

Por isso o pessoal é político. Pois, de dentro para fora, de nossas experiências situadas, eu, Tainá Farrielo como professora, a pesquisadora Camila Nava como psicóloga e que estava ali para vivenciar aquela experiência assim como eu mesma - de um modo horizontal -, e as alunas, compartilhamos com coragem nossas dores e nos fortalecemos enquanto ouvíamos umas às outras, entendendo que autocuidado é manifestação que se amplia coletivamente e que fornece subsídios para nomear violências considerando que por vezes o algoz está no centro e é preciso retirá-lo de lá.

As mulheres em situação de violência costumavam trazer os algozes para o centro do diálogo, mas como já enfatizado, o nosso papel era o de retirá-lo dessa centralidade e promover o desenvolvimento de agenciamento de si, a redescoberta da autonomia. É desafiador, pois, falar de autodefesa sempre implica em reconhecer a possibilidade de alguém agredir e, neste caso, vem inevitavelmente à tona o algoz. Mas, em coletividade, em discussões poderosas, retiramos o agressor do centro, retomando os corpos para si e percebendo, ao longo das oficinas, os relatos de mudanças profundas na percepção daquelas mulheres sobre elas próprias.

Ao invés de trazer para a explicação de um movimento *o que um agressor era capaz de fazer*, a virada de chave era: *o que seu corpo de mulher é capaz, quando alguém tenta atacá-la?* Essa virada é fundamental para nós, pois, neste sentido, retira-se o poder do agressor no imaginário e reconhece-se a autonomia e agência de corpos de mulheres. Com isso, no decorrer das oficinas, estas mulheres exercitavam falar sobre si

mesmas - para além de seus algozes - e traziam para as discussões, seus sonhos, ou outras possibilidades de ver o mundo.

Se na primeira oficina, só aparecia o algoz e a dor, no fim delas, houve uma beleza que é muito potente, como por exemplo - uma das alunas disse que planejava sair do relacionamento e já estava se organizando para aquilo, que estava procurando um emprego e pretendia fazer o possível para sair daquela relação, relatando como percebia que as oficinas tinham um papel importante no modo pelo qual ela passou a se enxergar. Ela mesma disse que passou a se olhar com mais amor, inclusive passou a se olhar mais no espelho, algo que na primeira oficina disse que evitava. O espelho dela éramos nós, e ela era o nosso. Nós nos refletíamos em nossas diferenças, mas enxergando nossas outras possibilidades de ser umas nas outras.

Este trabalho só foi possível por existir um equipamento público de acolhimento que tem uma rede ampla de profissionais. Entre mim e as funcionárias do CRM, íamos trocando e observando a potência do que ocorria em cada oficina. Os relatos das experiências de cada uma de nós profissionais naqueles momentos reafirmavam como aquele espaço era poderoso também para nós. Eu mesma aprendia sobre coragem em cada encontro, admirando aquelas mulheres por terem conseguido dar o primeiro passo de ir ao Centro de Referência da Mulher enquanto estavam em relacionamentos abusivos. Aprendi a olhar para a própria violência que vivi de um outro modo a partir daqueles encontros.

Neste sentido, a autodefesa deve ser vista como um caminho pelas brechas, de um país que mata mulheres em números alarmantes, principalmente mulheres negras e trans (Câmara dos Deputados, 2025; CNN Brasil, 2025). A prática deve ser vista como uma possibilidade poderosa, mas que precisa ser articulada com as perspectivas feministas e de autocuidado, nunca de responsabilização individual para um problema que é estrutural e coletivo.

A autodefesa precisa ser reconhecida como o oposto daquilo que a personagem Kehindé sabiamente disse no livro Um defeito de cor (2025), quando menciona sobre o conformismo: essa "(...) palavra que acaba com os sonhos das pessoas" (Gonçalves, 2025: 644); a autodefesa pode romper com o conformismo de toda uma sociedade, que empurra para as mulheres a dificuldade de saírem dos abusos, que as responsabiliza e as culpa pelas violências vividas, fazendo-as introjetar um problema que é social e estrutural. Contra esse conformismo que é parte de uma cultura misógina, defende-se a

autodefesa pelo espectro que visa a retomada de nossa casa, que é o corpo. Pois é no corpo que a metamorfose e outras possibilidades de se enxergar e de ser podem acontecer. Como diz Bertherat (2010: 137), "Tornando-se veículo da imaginação, o corpo pode enfim se metamorfosear a partir de sua realidade e em função de seus desejos (...)". Neste caminho das brechas vamos fazendo um contra trabalho que é coletivo e reafirma aquilo que Jota Mombaça (2021) diz: *não vão nos matar agora*.

**A possibilidade de ressignificação: relatos de uma psicóloga**

Inicialmente, o trabalho de autodefesa a partir de uma perspectiva feminista com mulheres em situação de violência doméstica atendidas em um Centro de Referência da Mulher visava convidar as mulheres a habitarem bem o próprio corpo, a conhecer sua potência, desmistificando o mito da fragilidade feminina, indo na contramão da cultura que objetifica os corpos femininos e os coloca em lugar de passividade, re-ação. Assim, compreendemos que o corpo é histórico, é social, é psíquico, é ativo e é político.

Enquanto psicóloga do serviço, pesquisadora autônoma e participante das atividades de defesa pessoal em conjunto com as mulheres atendidas, pude notar que ao trabalharmos o corpo, por meio da autodefesa, alguns conteúdos, que nunca tinham sido verbalizados durante os atendimentos individuais anteriores puderam ser externalizados durante as atividades grupais de autodefesa. Essa observação nos leva a refletir, a partir de Freud, que a revelação do conteúdo reprimido tem a função de uma tomada de consciência e por isso, poderia levar à cura (Oliveira, 2011). A teoria psicanalítica aponta ainda que tal revelação só é possível após o estabelecimento de uma relação de confiança, isto é, da transferência, para permitir que o conteúdo inconsciente fosse capaz de ultrapassar a barreira da resistência e pudesse se manifestar. Monique Schneider aponta que "é preciso, então, esperar que esta perturbação se aposse do corpo para que, verdadeiramente os olhos se abram, conferindo repentinamente à cena passada uma presença insustentável e intolerável" (Schneider, 1993:94). Concluímos portanto que embora as atividades de defesa pessoal propostas não tivessem objetivo terapêutico à priori, o percurso deste trabalho evidenciou seu efeito terapêutico como consequência.

Analisando em retrospecto, nos parece que esse resultado só foi possível pela utilização da epistemologia feminista como metodologia, a qual propõe uma relação

horizontal entre as mulheres usuárias do serviço e as mulheres mediadoras da oficina, cujos corpos igualmente femininos são atravessados pela cultura machista e misógina de formas semelhantes ao mesmo tempo que singulares. Entendemos que o espaço proporcionado para e pela oficina de autodefesa feminista foi capaz de promover esse ambiente, investido de afeto, segurança e trocas, facilitado pelas teorias feministas, pelas histórias de mulheres inspiradoras apresentadas ao início das atividades e pela atuação feminista que atravessava o corpo e o fazer das mediadoras. Todo esse cenário favoreceu a expressão de conteúdos até então reprimidos. Essa experiência sugere que a atividade tal qual foi desenvolvida possibilitou às mulheres participantes a ressignificação de uma situação traumática vivida no passado.

Outro ponto que nos chamou a atenção e, portanto, gostaríamos de destacar foi o genuíno interesse pelo aprendizado da autodefesa e sobretudo a mudança instantânea tanto na postura corporal, quanto no tom de voz das mulheres ao término da atividade em comparação à forma como se apresentaram inicialmente, denotando maior autoconfiança de forma imediata.

Refletindo sobre esse ponto, compreendemos que o interesse pelo aprendizado técnico parecia estar associado mais ao histórico da violência vivenciada do que a uma preparação efetiva para possíveis eventos futuros. A satisfação demonstrada por elas geralmente vinha associada a uma cena vivenciada no passado, nas quais elas não tiveram a possibilidade de se defender, e que naquele momento eram revividas simbolicamente e um desfecho diferente podia ser fantasiado. Dito de outro modo, ali durante a oficina de defesa pessoal, elas reviviam uma cena de violência pretérita, porém naquele momento a cena era atualizada de modo que as mulheres assumiam uma postura ativa e se defendiam simbolicamente, não de uma violência atual ou de uma possibilidade futura, mas daquela cena traumática vivenciada por elas no passado. Assim, a partir daquela experiência as mulheres podiam ressignificar alguma cena de violência vivenciada por elas, pois naquele momento, diferentemente da experiência relembrada, elas assumiram uma postura ativa. A ressignificação, portanto, tem função de fortalecimento psíquico e de construção de uma nova narrativa.

Tanto a expressão corporal por meio da prática da autodefesa, quanto a expressão verbal facilitada pelo trabalho corporal parecem ter efeito catártico, termo esse que na teoria freudiana, funda o cerne da possibilidade de cura pela fala. Monique Schneider (1993) elucida de forma bastante precisa a nossa experiência no trabalho com

mulheres em situação de violência com a seguinte afirmação “longe da reprodução se constituir em um segundo traumatismo, ela se dá antes como uma dramatização do que pôde ser vivido somente em um silêncio sufocado, estrangulado” (Schneider, 1993: 41). Essa dramatização apontada pela autora foi observada na rememoração das cenas de violência a partir da atividade de autodefesa de uma forma diferente daquela vivenciada no passado, em silêncio, indefesa, sendo ali experimentada de forma ativa e coletiva.

Para exemplificar, durante uma oficina, uma das mulheres presentes passou a relatar uma situação de violência que havia sido praticada pelo ex-companheiro contra ela. Ela narrou com detalhes o cenário onde a violência aconteceu, a forma que ele a segurou, o modo como ela se sentiu naquele momento e posteriormente a ele. Após narrar o fato passado, começou a expressar como poderia ter reagido, a partir dos conteúdos de autodefesa aprendidos até aquele dia. Note que todo o tempo ela estava falando do evento passado, daquela violência sofrida naquele dia específico que ficou registrado em sua memória, praticada por aquele agressor com quem ela mantinha um relacionamento afetivo. Em nenhum momento ela vislumbrou a possibilidade de utilizar o conhecimento adquirido para se proteger de eventos futuros, mas sim para ressignificar o passado. Cenas como essa ocorreram com outras mulheres durante as atividades.

Há ainda um outro grupo de mulheres que sinalizaram a intenção de utilizar as técnicas de autodefesa futuramente. Foram as mulheres que ainda estavam vivenciando um relacionamento violento. Tal qual as mulheres do primeiro grupo, elas relembravam cenas passadas nas quais não puderam se defender, testavam as técnicas ensinadas ali que poderiam tê-las protegido daquela violência vivenciada no passado e se preparavam para utilizá-la em caso de uma nova violência. Portanto, elas também ressignificavam uma cena do passado, mas com a particularidade de que essa cena poderia se repetir no presente ou no futuro, visto a dinâmica violenta ainda ser uma realidade em seus relacionamentos.

A satisfação, portanto, não estava em aprender uma forma de se defender de novas violências, mas da oportunidade de ressignificar as violências já sofridas. E o compartilhamento dessas vivências e de suas ressignificações com outras mulheres em

condição semelhante tornava o efeito daquela experiência ainda mais potente, nos permitindo experienciar o jargão do movimento feminista, de que o pessoal é político[8].

Defendemos, portanto, que cursos de autodefesa, tal qual proposto pelo projeto de lei, se forem implementados sem esse trabalho cuidadoso, ainda que possa ofertar alguma oportunidade de autodefesa futura, perderia essa potência de ressignificação psíquica que adquire contornos de uma possibilidade de cura das violências vividas.

É relevante dizer ainda que o impacto dessa experiência foi tão significativo em mim, Camila Nava, que após o início das oficinas passei a frequentar aulas de luta (boxe e muay thai). Forjada pelo mito da fragilidade e pela cultura que enclausura os corpos femininos, até então nunca tinha me interessado por essas atividades, mas a partir das oficinas me encantei pelo conceito de corpo ativo e passei a exercitar o meu próprio. Pude observar em mim as mudanças de postura corporal, de tom de voz, de autoconfiança que também observava nas mulheres participantes das oficinas. E desse lugar de mulher-aluna-pesquisadora-psicóloga pude compreender a importância de reconhecer e habitar o próprio corpo para a saúde mental das mulheres.

## Considerações finais

A partir da experiência com oficinas de autodefesa feminista para mulheres em situação de violência doméstica atendidas em um Centro de Referência da Mulher (CRM), constatamos a potência desse trabalho no fortalecimento da autoestima das mulheres, na ressignificação de violências sofridas, na mudança em sua expressão corporal e na criação de outra possibilidade de imaginação sobre si mesmas. Consideramos que o resultado positivo dessa experiência se deu pela inclusão de perspectivas feministas como metodologia das aulas, além da técnica de autodefesa propriamente dita. Esse referencial teórico foi, portanto, determinante para alcançarmos tais resultados.

[8] O slogan "o pessoal é político" consagrou-se nos anos de 1960 e 1970 pelas feministas, embora sua raiz, de acordo com Caroline P. B. Araújo (2022), remeta às lutas pelos Direitos Civis e à Nova Esquerda norte-americana. O lema propõe que problemas tradicionalmente confinados à vida privada (como sexualidade, reprodução e violência doméstica) são, na verdade, estruturais e políticos. No plano prático, o conceito se materializava nos "Grupos de Consciência", espaços de partilha nos quais as mulheres operavam a politização da dor individual ao perceberem a coletividade de suas opressões (ARAÚJO, 2022).

Essa proposta de autodefesa feminista pode ser considerada como um projeto piloto para pensar a autodefesa não em termos imediatistas e com promessas milagrosas, mas sim como autocuidado coletivo, atrelado à outras frentes, como o CRM historicamente articula. A autodefesa foi o meio utilizado nas oficinas para acessar conteúdos conscientes e inconscientes e não um fim em si mesmo como propõe o projeto de lei aqui analisado. Afinal, individualizar a violência das relações de gênero de modo acrítico acarreta na responsabilização individual das mulheres em situação de violência e corrobora com o apagamento das raízes estruturais de tais violências. Além de enrijecer estereótipos, pois ao colocar a morte e a violência contra as mulheres como destino único, desresponsabiliza toda a sociedade e o Estado.

Embora sejamos favoráveis à prática de autodefesa, nos posicionamos totalmente contra o projeto de lei como ele foi proposto, pois este formato despolitiza o debate e pode vulnerabilizar ainda mais as mulheres já fragilizadas pela violência. Desse modo, concluímos que a metodologia da autodefesa feminista deva ser inserida no projeto de lei 1813/2021, que tem como objetivo alterar a Lei Maria da Penha para incluir aulas de defesa pessoal para mulheres em situação de violência doméstica a fim de que seja possível fazer políticas públicas reconhecendo a potência da autodefesa feminista enquanto aliada. Consideramos ainda que um projeto de lei para o tema da violência contra as mulheres, devido à especificidade desse assunto, demanda estrutura detalhada e específica em detrimento de diretrizes genéricas e abrangentes como as apresentadas no referido projeto de lei.

A justificação apresentada para fundamentar a propositura do projeto de lei também não se sustenta, pois conforme discutido no artigo, não basta saber lutar, uma vez que mulheres lutadoras, policiais e mulheres que dominam artes marciais e autodefesa também estão vulneráveis a sofrerem violência. É preciso, portanto, criar estratégias mais amplas, concomitantes a uma perspectiva que "cria formas continuadas de destruição" (Mombaça, 2021: 61) destes estereótipos enrijecidos e que implicam na materialidade que mata mulheres, desmontando o patriarcado que ainda impera ao refundar "toda a superfície do sentido" (Jota Mombaça, 2021: 61).

Por fim, esse campo de atuação é ainda pouco explorado e demanda mais estudos, preferencialmente implicados em uma reflexão crítica a qual promova a destruição dos mecanismos patriarcais de controle e políticas de morte.

**Referências**

ALIC, Margaret. *El legado de Hipatia: historia de las mujeres en la ciencia desde la antiguedad hasta fines del siglo XIX*. México: Siglo XXI Editores, 1991.

ANIGSTEIN, María Sol; FONTAINE, Antonia; ÁLVARES, Andrea. *¿Cómo investigamos nosotras? Reflexiones sobre técnicas y experiencias de investigación en salud desde metodologías críticas con enfoque feminista.* DOSSIER CIENCIA Y FEMINISMOS. Sex., Salud Soc. (Rio J.) (42). 2026. Acesso em 23 de Agosto de 2026. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2026.19121350

ARAUJO, Caroline Pereira Barros. *"O Pessoal é Político": reflexões sobre o patriarcado, a psicanálise e o Sujeito Mulher durante a Segunda Onda do Feminismo.* 2022. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022. Acesso em 23 de Agosto de 2026. Disponível em: https://www.historia.uff.br/academico/media/aluno/2593/projeto/Disserta%C3%A7%C3%A3o_Caroline_Araujo_vers%C3%A3o_final.pdf

BANDEIRA, Lourdes. *A contribuição da crítica feminista à Ciência*. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, v. 16, n. 1, p. 207-228, 2008.

BERTHERAT, Thérèse. *O corpo tem suas razões: antiginástica e a consciência de si.* São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 21 edição, 2010.

BRASIL. Senado Federal. *Projeto de Lei nº 1.813, de 2021*. Brasília, DF: Senado Federal, 2021. Disponível em: https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/148418 . Acesso em: 08 set. 2025.

BRASIL. Senado Federal. *Vai à Câmara projeto de curso de defesa pessoal para mulheres vítimas de violência*. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2025/05/27/vai-a-camara-projeto-de-curso-de-defesa-pessoal-para-mulheres-vitimas-de-violencia. Acesso em 08 set. 2025.

BUSTOS, T. Perez. *El trabajo de la insistencia. Sobre la necesidad de incluir la mirada feminista en el campo de los estudios de ciencia y tecnología.* DOSSIER CIENCIA Y FEMINISMOS. Sex., Salud Soc. (Rio J.) (42). 2026. Acesso em 23 de Agosto de 2026. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sess/a/SnqwRJpb6gtCPHXBf6rYnWj/?lang=es

CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Estudo mostra que mulheres negras são as maiores vítimas de feminicídio no país. Agência Câmara de Notícias*, Brasília, 26 nov. 2025. Disponível em: https://www.camara.leg.br/noticias/1227106-estudo-mostra-que-mulheres-negras-sao-as-maiores-vitimas-de-feminicidio-no-pais. Acesso em: 29 nov. 2025.

CHAUÍ, Marilena; ITOKAZU, Ericka Marie; CHAUI-BERLINCK, Luciana. *Sobre a violência.* Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

COIMBRA, Cecília. M. B. *Violência do Estado e violência "doméstica": o que têm em comum?* In: *C*línica e Política: subjetividade e violação de direitos humanos. Rio de Janeiro: Tecorá, 2002.

DORLIN, ELSA. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Crocodilo / Ubu Editora, 2020.

DAUDER, Silvia García. *Fertilizaciones Cruzadas entre la Psicología Social de la Ciencia y los Estudios Feministas de la Ciencia*. Athenea Digital, v. 4, p. 109-150, otoño 2003. ISSN 1578/8-8946.

FARRIELO, Tainá. *O corpo das mulheres e as artes marciais: um método de autodefesa feminista.* Curitiba: CRV, 1a edição, 2024.

FARRIELO, Tainá. *A autodefesa como método de ação feminista*. Dissertação de mestrado para título de mestra em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2023.

FARRIELO, Tainá Arouck Damasceno Maia. GARCIA, Carla Cristina. *Rompendo hábitos e disciplinas: saúde mental e educação – perspectivas para uma Educação Física emancipatória e crítica.* Dossiê Especial Neoliberalismo, Educação e Saúde Mental. Edição v. 12 n. 28 (2025): janeiro a abril de 2025. Revista de Antropologia do Centro-Oeste - ACENO. UFMT. 2025.
Disponível em**:** https://doi.org/10.48074/aceno.v12i28.17551 Acesso em abril de 2026.

FRICKER, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New Yourk: Oxford University Press, 2007.

GARCIA, Carla Cristina. *Hambre del alma: escritoras e o banquete das palavras.* São Paulo: Limiar, 1ª edição, 2007.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 44a edição. 2025.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.* Cadernos Pagu: Campinas (SP), v. 5, p. 07-41, 1995.

HARDING, Sandra. Is There a Feminist Method? In: HARDING, S. *Feminism And Methodology.* Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1987. p. 1-14.

HARDING, Sandra. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives.* Buckingham: Open University Press, 1991.

JAQUET, Chantal. *A força do corpo humano. trad. de Márcia Patrizio*. São Paulo: Annablume, 2010. p. 167.

HOOKS, Bell. *O movimento feminista para acabar com a violência*. In: HOOKS, B. Teoria feminista: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019. p. 175-193.

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. *Zoológicos humanos: gente em exibição na era do imperialismo.* Campinas: Editora Unicamp, 2020.

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. *Negros Dahomeyans em exibição. Espetáculo e ciência na Exposição Universal de Chicago (1893)*. In: ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. Fortaleza, 2009. Disponível em: https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.0229.pdf Acesso em 23 de Agosto de 2026.

LAURETIS, Teresa De. *Sujetos Excéntricos*. In: LAURETIS, T. D. *D*iferencias: etapas de un camino a través del feminismo. Madri: horas y HORAS, 2000. p. 111-152.

LIMA, Andréa M.; Lino, Tayane R.; Borges, Lenise S.; Natividade, Claudia. *Epistemologias feministas e ciência psicológica: Notas para uma Psicologia Social Crítica feminista*. In: LIMA, Andréa Moreira; LINO, Tayane Rogéria; CARDOSO, Luiz Felipe Viana; MARRA, Manoela Costa Marra (Orgs). Psicologia Social Crítica [recurso eletrônico]: tecendo redes e articulando resistências em contextos de retrocesso. Porto Alegre: Abrapso, 2019. p. 52-70.

MATHIEU, Nicole-Claude. *A anatomia.* Salvador: EdUFBA: Neim, 2021. p. 329.

MOMBAÇA, Jota. *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência.* São Paulo: Cadernos de Imaginação Política, Fundação Bienal de São Paulo, 2016.

MOMBAÇA, Jota. *Ñ vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NARCISA, Tayana; BONETS, Vitor. *Brasil é o país que mais mata pessoas trans e travestis, aponta dossiê*. CNN Brasil, Belém, 27 jan. 2025. Atualizado em: 11 abr. 2025. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-e-travestis-aponta-dossie/ . Acesso em: 29 nov. 2025.

NAVA, Camila de Almeida. *Por ventura muito boa mãe: aspectos psicossociais da maternidade de mulheres em situação de violência doméstica*. Dissertação de mestrado para título de mestra em Psicologia Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2023.

OLIVEIRA, Fátima Cristina Monteiro de. *A arte da reescritura: uma ressignificação?* J. psicanal.: São Paulo, v. 44, n. 80, p. 127-140, jun. 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352011000100011&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 04 out. 2025.

PARAGUASSU, Jéssica Marques. *Ciência, Tecnologias Digitais e o Mito da Neutralidade: Uma Critica Feminista do Sul aos Vieses Invisíveis*. BRICS Strategy and Technology Review, vol. 1, ed. 2, 2026. Acesso em 23 de agosto de 2026. Disponível em: https://doi.org/10.65895/bstr.v2n1.19

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. tradução: Marta Avancini. - 2a ed. - São Paulo: Paz e Terra, 2020.

PLANA, Virginia Romero. *Tinta y espejos: la autoetnografía como apuesta feminista.* Revista Estudos Feministas: Florianópolis, v. 32, n. 1, p. 1-13, 2024. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/B6fGzdzvtgfmMwDVfVcZwXg/abstract/?lang=pt. Acesso em: 24 jun. 2025.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio: ou da educação*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

RICH, Adrienne. *Sangre, pan y poesía.* Barcelona, Espanha: Icaria Editorial, 1986.

SCHIEBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SCHNEIDER, Monique. *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud.* São Paulo: Escuta, 1993.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SPINK, Mary Jane. MENEGON, Vera Mincoff. MEDRADO, Benedito. *Oficinas como estratégia de pesquisa: articulações teórico-metodológicas e aplicações ético-políticas.* Psicol. Soc. 26 (1) • Abr 2014. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000100005. Acesso em 28 nov. 2025.

TELLES, Norma. Emoções. In: BERNARDO, Teresinha; RESENDE, Paulo-Edgar Almeida (orgs.). *Ciências sociais na atualidade: movimentos.* São Paulo: Paulus, 2005. p. 233-257.

# Arte, Gênero e Território: artistas mulheres e a insurgência estética na Baixada Fluminense[1]

*Art, Gender, and Territory: women artists and aesthetic insurgency in the Baixada Fluminense*

**Tamara Campos**
Universidade Unigranrio, Brasil
Duque de Caxias, RJ
tamara.souzacampos@afya.com.br
https://orcid.org/0000-0001-7662-1143

**João Paulo Ovidio**
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
joaopaulovidio@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1931-2816

**Beatriz Roza**
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Rio de Janeiro, RJ
beatrizellen1711@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-9828-5561

*Recebido em: 11 de abril de 2026*
*Aceito em: 5 de setembro de 2026*

[1] Este estudo foi financiado pela Faperj, processo SEI 260003/002978/2024

**Resumo:**

Investigamos mulheres artistas visuais contemporâneas a partir de uma pesquisa exploratória e documental. Além de pesquisa bibliográfica, recorremos a catálogos, notícias e redes sociais que tematizaram exposições recentes com artistas na / da Baixada Fluminense. Essa região foi representada na imprensa carioca por décadas como local de violência e "vazio cultural", dificultando o reconhecimento da produção local, também impactada pela falta de um mercado das artes visuais, embora tenhamos registros de artistas visuais atuando no território desde 1950. Identificamos duas exposições com mulheres artistas na Baixada Fluminense, em 2019 e em 2024, que expuseram o trabalho de 19 artistas, com apenas Priscila Rooxo participando de ambas. O mapeamento evidencia um subcampo de pesquisa pouco debatido, pois, mesmo a arte negra ou indígena, é tematizada e exibida em espaços consagrados na capital do Rio de Janeiro, razão pela qual pesquisadores de universidades da Baixada Fluminense têm desempenhado um importante papel, no sentido de ajudar a reescrever uma história da arte "a contrapelo".

**Palavras-chave:** Artistas Visuais. Baixada Fluminense. Memória. Gênero. Artistas Mulheres.

**Abstract:**

We investigate contemporary women visual artists through exploratory and documentary research. In addition to a bibliographic review, we consulted exhibition catalogues, news reports, and social media posts that addressed recent exhibitions featuring artists from and/or in Baixada Fluminense. For decades, this region has been represented in the Rio de Janeiro press as a place of violence and a "cultural void," hindering the recognition of local artistic production, which has also been affected by the lack of a visual arts market, although there are records of visual artists working in the territory since 1950. We identified two exhibitions featuring women artists in Baixada Fluminense, in 2019 and in 2024, which presented the work of 19 artists, with only Priscila Rooxo participating in both. This mapping highlights an underdiscussed field of research, since even Black or Indigenous art is addressed and exhibited in established art spaces in the capital of Rio de Janeiro. In this context, researchers at universities in Baixada Fluminense have played an important role in helping to rewrite art history "against the grain".

**Keywords**: Visual Artists. Baixada Fluminense. Memory. Decoloniality. Gender. Female Artists.

## Introdução: pode a artista da Baixada falar?

Partimos de Gayatri Chakravorty Spivak, em referência ao seu livro "Pode o subalterno falar?" (2010). Nele, Spivak questiona se os sujeitos subalternos, em especial mulheres colonizadas, pobres e racializadas, conseguem realmente falar por si mesmas dentro das estruturas de poder existentes. A autora analisa o caso histórico do sati, a morte de viúvas na Índia, como consequência do falecimento de seus parceiros. A partir desse caso, Spivak evidencia como essas mulheres têm suas vidas conduzidas de forma passiva, não por falta de voz, mas por não serem reconhecidas como sujeitos de discurso.

Ao deslocarmos sua análise ao sistema de arte, buscamos um objetivo parecido com o de Spivak, compreender quem tem direito à produção de fala e conhecimento, e como isso se materializa em corpos subjugados. Portanto, percebemos o sistema da arte como um espaço também atravessado por hierarquias – de raça, classe, território, gênero, sexualidade etc – e isso se manifesta na produção e circulação de obras desses artistas.

Há uma falta de conhecimento em relação à mulher em todas as áreas do conhecimento, fruto de um projeto de dominação masculina (Bourdieu, 2010) e perpetuação do patriarcado (Saffioti, 2011). Assim, um silêncio foi imposto historicamente de forma sistemática às mulheres, que foram anuladas enquanto sujeitos históricos. Trazendo para o campo da história da arte, basta que pensemos nas pinturas mais famosas do mundo. Geralmente o que vem, mais imediatamente a nossa mente, é "Noite estrelada" (1889), de Van Gogh, "Guernica" (1937) de Picasso, "As Meninas" (1656), de Velázquez, "Moça com brinco de pérola" (1665) de Vermeer ou o clássico a "Monalisa" (1503-1506), de Da Vinci.

Todas essas obras têm um ponto em comum: terem sido pintadas por artistas homens e europeus. E três dessas cinco obras retratam a mulher, seja Monalisa com o olhar marcante e o sorriso enigmático, a moça com seus brincos ou as damas de honor de Velázquez com a família do Rei Filipe IV. Mas o que percebemos daí? A mulher é musa e objeto de retratação artística, mas não atua como autora das obras de arte. E isso ocorreu durante muito tempo no ocidente e no Brasil.

É só na virada do século XIX para o XX que as mulheres são autorizadas a aprender pintura formalmente em nosso país (Simioni, 2019). Já existiam quadros e

artistas homens consagrados há séculos quando as mulheres puderam começar a sua formação. No fim do século XIX, as mulheres artistas começaram a participar de salões na Europa e se inicia a "arte feminina" (Garb, 1989), com qualidades estéticas marcadas pela delicadeza, por pinceladas leves e um dito olhar feminino, "o que impedia que as produções fossem encaradas com a mesma seriedade que a dos homens" (Campos, 2022: 5). As artistas "pintavam naturezas-mortas e retratos [...] pintavam-se a si mesmas, suas irmãs e professoras; cenas domésticas e objetos", mas seus temas foram rotulados de "inferiores e intelectualmente indignos" (Hessel, 2023: 18).

Além disso, as aprendizes não podiam estudar anatomia humana a partir dos nus artísticos, pois era algo tido como escandaloso para as mulheres durante muito tempo. Se lembrarmos ainda que as mulheres colocavam o nome dos mestres como autores de suas obras e que eram encaradas apenas como amadoras, ou ainda, que quando casavam precisavam abandonar o ofício, ficam nítidos os diversos obstáculos que impediram, como Linda Nochlin apontou, que tivessem existido grandes mulheres artistas.

Vale lembrar também que muitas artistas foram difamadas e tiveram a reputação anulada por simplesmente incomodarem os homens artistas, como com a ex-companheira do famoso escultor Auguste Rodin, Camille Claudel, que acaba morrendo em um hospício depois de passar mais de 30 anos no local. No cenário brasileiro, são apontadas como grandes pintoras Tarsila do Amaral e Anita Malfatti, com Simioni (2019) afirmando que as mulheres artistas antes das modernistas foram encobertas por "uma névoa".

E é aí que entra papel da memória. O fato de não nos lembrarmos ou conhecermos outras artistas para além do modernismo não quer dizer que elas não tenham existido. A memória social (Gondar, 2016) é esse movimento que fazemos com os pés no presente, olhando para o passado, mas já pensando num futuro melhor que queremos construir, de forma a mudarmos, gradativamente, a realidade da arte feminina enquanto memórias subterrâneas (Pollak, 1989). Neste sentido, vale conferir alguns trabalhos que procuram dar visibilidade para artistas mulheres, como os de Oliveira (1993); Simioni (2002); Oliveira, (2011); Trizoli (2018); Simioni, (2019); Simini & Mayayo (2023); Hessel, (2022); Campos (2024). O movimento dessas autoras resgata artistas mulheres e ajuda a reescrever uma história da arte escrita pelos homens (Hessel, 2002).

Neste artigo, porém, além da assimetria causada pela questão de gênero, temos ainda a questão racial e de território como atravessamentos que incidem sobre as artistas da periferia. As artes visuais brasileiras além de ser centralmente masculina, era também, branca (Simões, 2021), o que levou a uma "estigmatização dos artistas negros enquadrados como folclore ou *naif* pelos cânones da arte europeia e europeizada, associada às imagens recorrentes que representavam o negro de forma objetificada, a partir dos escravizados em telas e em livros didáticos no Brasil" (Campos, 2026: 9). Ocorreu, assim, um projeto de subjugação e dor associado aos negros que projetou "imagens de controle" (Collins, 2019), com tais representações enquadrando negros e negras a partir de um ideário de subalternidade, que dificulta reconhecermos o potencial artístico ou político desses indivíduos ao longo da história.

Quando as experiências territoriais e subjetivas das artistas da Baixada Fluminense são transformadas em linguagem artística, elas conseguem, a partir de suas vivências individuais, produzir narrativas em comum de um território[2]. Para além de representações de símbolos visuais, como os ônibus, a arte de rua, os fios dos postes, há relações com o espaço que somente a experiência local é capaz de influir sobre esses corpos. A sensação do calor, o som da cidade, o traquejo de corpos *queer* com o espaço, o cotidiano de mulheres no ir e vir, há construções de bagagens que são expostas desde músicas experimentais até pinturas abstratas, por exemplo. Não há necessariamente a figuração, mas há expressão de um sentimento construído pela experiência do território.

Entretanto, a problemática que se apresenta, é que a existência da produção artística nesse espaço não garante, necessariamente, sua circulação ou reconhecimento no interior do sistema da arte. Por isso, ao questionar se o subalterno pode falar, chamamos atenção para as estruturas de poder, os regimes de representação e as instituições que legitimam. O problema, portanto, não reside apenas na possibilidade de falar – ou de produzir –, mas nas condições de escuta que permitem que determinadas falas sejam reconhecidas. Essa questão nos leva a indagar em que medida as artistas vindas de lugares periféricos conseguem participar das dinâmicas das artes, dentro do próprio território ou fora, na região central ou zona sul. Se a pergunta de Spivak nos leva a refletir sobre quem pode falar, a presença dessas artistas sugere que a questão talvez precise ser reformulada: quem está disposto a ouvir as artistas da Baixada?

[2] Este estudo foi financiado pela Faperj, processo SEI 260003/002978/2024, e foi desenvolvido no âmbito do edital Jovem Cientista Mulher.

## O território da Baixada Fluminense: aspectos contextuais e representação simbólica no imaginário

Antes de pensarmos nas artistas da Baixada Fluminense é preciso refletir sobre o território em questão, indo ao encontro da crítica de Rogério Haesbaert (2001) quando o autor afirma que as ciências humanas não deixam claro a ideia de território com a qual trabalham ao analisar determinados espaços. Somente compreendendo melhor a ideia de território e as características da Baixada conseguimos compreender as produções artísticas locais.

Devemos atentar que territórios são entendidos de forma polissêmica e são passíveis de serem lidos a partir de distintas lentes. Haesbaert (2001) divide em três perspectivas: 1) a política, 2) a econômica e a 3) cultural. A primeira defende que o Estado está se debilitando e as fronteiras não têm mais o mesmo peso do passado, com o fim dos estados-nações e o mundo passa a ser uma "sociedade em rede" (Castells, 2001). A segunda entende que a própria modernidade capitalista é um processo desterritorializador e o que o cenário pós-fordista permite que as empresas se tornem deslocalizadas. A última perspectiva, que é a que mais dialoga com esse texto, preconiza que o mundo estaria culturalmente se desterritorializando e deposita os esforços em analisar a dimensão identitária, os valores e o nível simbólico.

Todo território envolve a atribuição de identidades e uma dimensão simbólica e cultural, bem como formas políticas de disciplinarização e ordenamento do espaço e dos indivíduos que nele habitam. Portanto, "uma noção de território que despreze sua dimensão simbólica, mesmo entre aquelas que enfatizam o seu caráter eminentemente político, está fadada a compreender apenas uma parte dos complexos meandros do poder" (Haesbaert, 2001: 14). Assim, cabe contextualizar brevemente a Baixada, o que faremos dando ênfase à dimensão simbólica, mas dialogando com algumas questões econômicas, históricas e sociais.

Definir o que é a Baixada Fluminense não é tarefa fácil, pois dependendo "da escala de observação, da atuação ou interesses de pesquisadores, instituições ou grupos políticos, ela assume configurações geográficas, econômicas, políticas e culturais diferenciadas" (Marques, 2007: 7). Dessa forma, é possível ver até políticas públicas que buscam cobrir a região excluindo ou incluindo municípios, a partir de vontades políticas e projetos de poder.

Ainda que seja difícil abordar a Baixada Fluminense, interessa-nos aqui deslocar o olhar para além dessas leituras recorrentes, buscando pensar as possibilidades que emergem do próprio território e das práticas que nele se desenvolvem, em um gesto que dialoga com a noção de desobediência epistêmica proposta por Walter Mignolo (2008).

Por isso, apesar das mazelas, o que nos interessa é o resultado produzido pela população, em específico, as artistas visuais que vivem e produzem no contexto dessa periferia urbana. Aquelas que são atravessadas diariamente pelos sentidos afetados pelo espaço e também por sua subjetividade.

> O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre as quais eu influí. Quando se fala em território, deve-se, pois, de logo, entender que se está falando em território usado, utilizado por uma população (Santos, 2003: 174).

A reflexão de Santos apoia essa perspectiva ao compreender o território não apenas como um espaço físico, mas como um espaço vivido, com relações afetivas, sociais e simbólicas.

A Baixada Fluminense usualmente conhecida por ser uma região de alagados e de terras baixas e planas, engloba os municípios, em ordem alfabética, de Belford Roxo, Duque de Caxias, Guapimirim, Itaguaí, Japeri, Magé, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, São João de Meriti e Seropédica. Representa quase 25% de toda a população de todo o estado do Rio de Janeiro, com 3,7 milhões de habitantes[3] e se estende por cerca de 20% do território total do estado. Os municípios de Duque de Caxias e Nova Iguaçu são os mais populosos. A região já foi classificada como "cidade-dormitório", termo hoje combatido, e como "subúrbio periférico", como denominou Maurício de Abreu (1997). Atualmente, comércio e serviço representam a maior parte das empresas em atuação na região, incluindo empresas de médio porte e média e grandes empresas. Há uma variação entre os 13 municípios, mas comércio e serviço costumam girar em torno de 70 a 80% das atividades[4].

[3] IETS, com base nos dados do Censo/IBGE, estimativa de população 2015 do IBGE.
[4] IETS, com base nos dados do Cadastro Sebrae de Empresas, março de 2015.

A Baixada Fluminense já foi próspera economicamente, calcada na agricultura e na logística de escoamento do café, mas ambas as atividades entraram em derrocada após a construção da linha férrea em 1870. Aliado a isso, diversas doenças assolaram a região, levando ao que alguns autores consideraram um vazio populacional (Braz; Almeida, 2010), na virada do século XIX para o XX, seguido de um *boom* populacional ao longo do século XX que torna alguns locais bastante povoados.

De acordo com dados levantados pelo Observatório de Desenvolvimento Econômico e Social da Baixada Fluminense (Hogemann et al, 2022), em 2017 Belford Roxo tinha menos de 40% da população com rendimento de até ½ salário-mínimo por mês, além de baixos índices de taxa de empregabilidade. No ano seguinte, o mesmo grupo de pesquisadores concluiu que Mesquita possui um dos piores índices de empregabilidade, com somente 9,3%, enquanto Magé só tinha 11,7% da população com emprego formal. No que diz respeito a saneamento, 70% da rede de esgoto não é adequada em Japeri, realidade esta que se estende a quase todos os municípios da Baixada.

Avançando para uma compreensão simbólica acerca simbólica acerca da Baixada no Estado do Rio de Janeiro, o trabalho de Enne (2004) analisa a representação da região da década de 1950 aos anos 2000 a partir de jornais de ampla circulação estadual. A autora defende que a estratégia de vendagem dos periódicos envolvia matérias apelativas com mortes, desovas, extermínios, ocupando o território um papel central nessas notícias. O paradoxo é que se a imprensa associava a violência e criminalidade à Baixada, por um lado, silenciava por outro "aspectos ligados à vida urbana (como saneamento, condições de habitação, saúde, educação, trânsito, entre outros)" (Enne, 2004: 2). Isso colaborou para a construção de um imaginário acerca da região em que somente esse destacava o ângulo da violência e resultava num apagamento de pautas culturais, de comportamento e condições de vida, com exceção de pautas sobre o trânsito, quando as suas vias influenciavam o deslocamento em grandes avenidas ou via expressas, como Avenida Brasil, Linha Vermelha etc.

E que imaginário foi perpetuado pelos jornais sobre a Baixada Fluminense ao longo dessas cinco décadas, de 1950 a 1990? Em resumo, na década de 1950 ela apareceu poucas vezes no noticiário, com destaque para os conflitos entre posseiros e poder público, com forte violência estatal e ajudando a construir a representação de Duque de Caxias como a "Cidade do Crime" ou a "Chicago da Baixada". Na década de

1960 o chamado “coronelismo urbano”, encabeçado por Tenório Cavalcanti, o Homem da Capa Preta, ganha força em Duque de Caxias e a figura controversa dele consegue muito espaço nos noticiários policiais. É nesta década que os grupos de extermínio surgem e começam a ser usados por comerciantes que queriam garantir a segurança de seus estabelecimentos. A relação entre a Baixada Fluminense como lugar de violência já estaria consolidada na década de 1970:

> Neste período, a imagem da “Baixada Fluminense”, na imprensa, já está marcadamente associada à violência. A ação dos grupos de extermínio na região (garantindo a “segurança local” ou utilizando a Baixada como ponto de “desova” para corpos que tenham sido assassinados em outros locais) transformou a Baixada em sinônimo de “criminalidade” (Enne, 2004: 10).

Isso ajuda a segregar a Baixada do resto do estado e promove a ideia de “uma terra sem lei, lugar onde a feiura se associa ao crime ou câncer vizinho” (Alves, 1998: 154).

Na década de 1980 a imprensa ainda ligava fortemente a região à violência, mas esse quadro começa a se alterar a partir de 1980, com associação de moradores, movimentos sociais e processo de abertura política. A mudança se intensifica a partir dos anos de 1990, com a criação dos cadernos dedicados especialmente à Baixada em quatro grandes jornais do Rio de Janeiro (Jornal do Brasil, O Globo, O Dia e A última Hora), o que trouxe um impacto positivo para as representações sobre o espaço.

Enne (2004) defende que a partir do início dos anos 2000 há uma percepção de que a violência deixa de ser um problema concentrado na Baixada Fluminense e atinge todo o Rio de Janeiro. Além disso, a construção da Linha Vermelha nos anos 1999 e de *shopping centers* na região da Baixada, nos anos 2000, ajuda a corroborar com a imagem mais positiva do local.

Apesar da violência ser atenuada a partir dos anos 2000, a pouca profusão de pautas culturais ou a redução destas a expressões e linguagens artísticas mais identificadas com a região, como grafite, fotografia, *rap*, samba, cineclubes e outros, acaba minimizando a visibilidade de artistas visuais mulheres na localidade, que também surgem, não coincidentemente, de modo mais marcante a partir dos anos 2000. Isso corresponde ao próprio crescimento e defesa do feminismo em nosso país e no campo das artes.

É importante frisar que a existência de poucas mulheres artistas reconhecidas nas artes visuais não é algo exclusivo da Baixada Fluminense, embora seja mais fortemente percebida na região se em comparação a regiões mais abastadas do estado do Rio de Janeiro. Isso porque a divulgação de artistas mulheres, diferentemente do contexto norte-americano que começou essa guinada nos anos de 1970, é algo que inicia no Brasil nos anos 1990/2000.

O campo da arte, assim como diversas áreas e instituições sociais, operava com crenças e valores que reforçavam o homem cisgênero, hétero e branco como a norma desejada, convertendo todos aqueles tidos como diferentes em "outros". Os currículos de artes ainda são muito eurocêntricos, com pouco espaço dedicado a refletir sobre distintas poéticas, algo amenizado após a aprovação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que institui o ensino de cultura, história africana e indígena, mas ainda longe de ser superado, pois durante muitos séculos a arte era apenas a praticada pelos homens brancos europeus que construíram uma história imperialista única nas artes, solapando outras poéticas.

Quando os grupos subalternizados eram tematizados no museu universal pelo artista por excelência (homem cisgênero, hétero, branco e autorizado), geralmente eram pelo viés do exotismo ou racismo. A perspectiva decolonial nas artes e na sociedade brasileira como um todo permite àqueles que foram subalternizados falarem (Spivak, 2010) e cria espaços para que novos artistas e poéticas surjam, impulsionado por movimentos sociais e a aproximação destes com os museus e o ciberativismo.

Talita Trizoli, no texto para *Revista Modos*, em um dossiê sobre arte e feminismo, explica que o campo artístico evitava a relação entre arte e feminismo e que isso era reflexo da pouca aceitação do movimento feminista na seara cultural brasileira. Assim, só a partir dos anos 2000 isso começaria a mudar gradativamente, tornando-se mais perceptível, segundo Trizoli (2023) com a movimentação política que ocorreu em nosso país para cercear o direito ao aborto em caso de estupro, em 2015. Isso gerou uma série de manifestações de mulheres nas ruas e nas redes sociais, representou um ano paradigmático no Brasil e chegou a ser chamado na imprensa de Primavera Feminista, em uma alusão à Primavera Árabe.

A partir desse mesmo período surgiram mais artistas mulheres que tematizam questões pertinentes às mulheres em suas obras e projetos curatoriais e exposições feministas. Movimentos sociais e ativistas passam a ser convidados e sentir que os

museus são espaços de mais diálogo e curadorias compartilhadas com artistas mulheres e ativistas começam a ocorrer. Maria Ruído (2010) e Luciana Grupelli (2015) alertam que ainda há precariedades no mundo artístico e que este também é um território hierárquico, sexista e classista.

O preconceito contra a mulher artista da Baixada Fluminense, principalmente a artista negra, é ainda mais evidente. Um artigo escrito por Santana et al (2025) escutou três artistas negras locais e pediu que elas falassem sobre como era ser uma mulher preta e artista. As respostas de Bia Chaves, Ana Claudia Macedo e Roberta Gomes, conhecida como Roberta Cultura, revelam discriminação e tentativa de delimitação de objeto artístico.

Isso fica evidente na fala de Macedo, quando ela diz que desde que era criança percebia os preconceitos contra uma mulher preta ser artista, pois "uma professora disse que eu tinha problemas mentais por pintar uma árvore com tronco lilás e folhas coloridas. Esse episódio me fez entender o quanto a mulher negra é colocada abaixo, excluída do campo da arte e da imaginação (Santana et al 2025: 52). Bia Chaves denuncia os estereótipos e preconceitos, quando explica que já ouviu "comentários do tipo: 'Você pinta bem para uma mulher preta', ou 'Seu trabalho é forte, mas pesado demais'. Essa leitura é atravessada pelo olhar branco, que tenta reduzir a complexidade da nossa arte e da nossa história" (Santana et al 2025: 51).

Já Roberta Cultura fala sobre a tentativa de interferência em seu processo de criação. "O espaço para mulheres é reduzido e as oportunidades, poucas. As artes visuais ainda são um campo masculino e branco. Eu me posiciono com meu trabalho na arte abstrata, e enfrento críticas que tentam me enquadrar. Já ouvi: 'Você é preta, devia pintar pessoas pretas'" (Chaves et al 2025: 54). As falas revelam o preconceito direcionado às artistas pretas de regiões periféricas, bem como o fato de que duas das artistas também precisam atuar como professoras, e não exclusivamente de arte.

As pesquisas científicas têm atuado como estratégia para a desconstrução de preconceitos e para dar visibilidade para as mulheres artistas, sobretudo os trabalhos produzidos pelos "crias", comumente como se auto identificam os moradores da Baixada Fluminense, pois "enquanto outrora grandes estudos e teses eram produzidos por pessoas de 'fora da região', agora há um aprofundamento dos estudos feitos pelos 'Crias'" (Rocha; Sales; Amaro, 2022: 2). Neste sentido, colaborou o "Seminário de Estudos Contemporâneos sobre a Baixada Fluminense" (SECBF), realizado em 2013 e

2016, organizado pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), na cidade de Seropédica e com uma terceira edição em 2019, que contou com mais de 70 comunicações orais e apresentações de alunos e professores de várias instituições: UERJ-FEBF, UFRRJ, IFRJ, FABEL, UNIABEU, UCB, UERJ-Maracanã, UFF, FAETERJ, UNIGRANRIO, entre outras. Em 2020, o evento ocorreu de forma virtual.

Merece destaque também o "I Seminário de Arte, Cultura e Patrimônio da Baixada", que teve como objetivo reunir academia, artistas, coletivos de arte e sociedade civil e foi organizado pelo Laboratório de Estudos em Cultura, Educação, Memória e Arte (LABCEMA), do Programa de Pós-Graduação da Universidade Unigranrio. Durante três dias, o evento recebeu mais de 40 comunicações orais e 9 palestrantes, além de uma exposição[5] de quadros e gravuras com curadoria compartilhada entre Unigranrio, Instituto Histórico da Câmara de Duque de Caxias e a Comissão de Diversidade do Colégio Estadual Lia Márcia Gonçalves Panaro. Participaram do evento alunos e professores da Unigranrio, UFRJ, UFF, UERJ, UNIRIO, UFRRJ, Fundação Oswaldo Cruz, IFRJ, UFMA, UNIFIEO e Université du Québec à Montréal (Campos; Oliveira; Monteiro, 2026).

Os trabalhos do "Seminário de Estudos Contemporâneos sobre a Baixada Fluminense" e do "I Seminário de Arte, Cultura e Patrimônio da Baixada" resultaram na publicação de dois livros, respectivamente, o "*Cultura, Política e Território Contemporâneo na Baixada Fluminense*" (2022), com textos sobre política, cultura e territórios periféricos e o "*Arte, Cultura e Patrimônio da Baixada: artigos selecionados*" (2026), com textos sobre produção cultural local, indo da arqueologia ao teatro, artes visuais à dança, educação patrimonial na infância, práticas rituais de comunidades tradicionais de terreiro, além de celebrações religiosas, festas e manifestações populares.

Os trabalhos, feitos em boa parte por "crias" da Baixada, permitem a descoberta de um cenário cultural pulsante e que não apaga a questão da violência, mas demonstra que esta não reduz a produção cultural local, ao contrário, a impulsiona, junto com outras temáticas importantes. Assim, esses pesquisadores ajudam a escovar a história da arte a "contrapelo" (Benjamin, 1985), em um esforço contínuo para evitar que o passado

[5] A exposição *Cores da Cidade* foi organizada pelo Instituto Histórico da Câmara de Duque de Caxias e já vinha sendo exibida antes do seminário. No entanto, mais de 30 obras do Coletivo Explana Arte, do Colégio Estadual Lia Márcia Gonçalves Panaro, foram incluídas e exibidas no Instituto durante a semana do evento, integrando a programação do Seminário.

seja apanhado pelo conformismo e apenas pelo ponto de vista daqueles que sempre foram autorizados a falar em nome dos mundos da arte.

Se na arte feminina do início do século XX os motivos eram natureza-morta, flores, paisagens e cenas de interiores, com a guinada dos movimentos feministas e o surgimento de uma nova geração de artistas mulheres da Baixada Fluminense os temas são plurais e diversificados, como desejos, ancestralidade africana e indígena, imperativo da beleza, papeis atribuídos às mulheres, maternidade, amor, violência, sororidade, moradia, estratégias militantes anarquistas e de dissidência sexual, embates referentes aos direitos reprodutivos e aos diversos níveis de violência de gênero e luta ambiental. Os trabalhos são variados em suportes e linguagens com instalações, vídeos, esculturas, pinturas, colagens e performances. É sobre o panorama da produção dessas artistas que nos debruçarmos adiante.

**Primeiros tempos e novos tempos: a construção do terreno das artes visuais**

Quando o assunto em questão diz respeito à produção artística no território da Baixada Fluminense, mais especificamente às artes visuais, as informações datam da década de 1950 em diante (Almeida, 2017). Tal afirmativa não desconsidera a possibilidade de alguém, antes desse período, ter se dedicado à pintura, escultura ou desenho, porém, se o fez, manteve-se isolado do sistema da arte. As pesquisas desenvolvidas pela historiadora Tania Amaro Almeida, diretora do Instituto Histórico da Câmara Municipal de Duque de Caxias, têm contribuído para um olhar mais crítico e sensível direcionado ao cenário local. Naquela época, os núcleos de ensino, os equipamentos culturais, as grandes exposições e a crítica de arte, fundamentais para a consolidação de um artista, conforme nos lembra a socióloga Ana Paula Simioni (2019), encontrava-se no centro do Rio de Janeiro, então capital do Brasil. Além da distância geográfica, medida por km, quem vivia na periferia estava longe do conhecimento necessário para se tornar um profissional integrado, categoria usada pelo sociólogo Howard Becker (1977). A chegada de migrantes nordestinos em Duque de Caxias, como Barboza Leite, do Ceará, e Solano Trindade, de Pernambuco, deu início a uma mudança significativa. Aos poucos, a Baixada entrava no mapa, não só como representação, mas também com representantes.

De acordo com a historiadora da arte Angela Ancora Luz (2005), a década de 1950 é marcada por eventos importantes da arte moderna no Brasil, como as edições da Bienal Internacional de Arte e do Salão Nacional de Arte Moderna, respectivamente em São Paulo e no Rio de Janeiro. Palco de inúmeros embates, de um lado, estava o realismo social, com seu caráter figurativo, e, do outro, o abstracionismo, com sua geometria e a gestualidade. Quanto aos certames, com suas premiações, contribuíram tanto para a legitimação quanto para o ostracismo de diversos nomes. Esse também foi o momento de expansão de mostras coletivas fora do eixo supracitado. Em 1951, por exemplo, aconteceu o Salão Rural de Belas Artes, em Campo Grande, bairro da Zona Oeste do Rio de Janeiro. A iniciativa representava maior acesso à cultura para os moradores do subúrbio carioca, bem como a valorização de artistas locais.[6] Anos mais tarde, em 1957, Barboza Leite realizou um movimento parecido em Duque de Caxias (Almeida, 2017). Assim sendo, gradativamente a periferia entrava em contato com a linguagem das artes visuais.

Na área de Educação, figuras como José Montes e Martha Rossi desempenharam papel relevante no ensino de trabalhos manuais na Escola Regional de Meriti, popularmente conhecida como Mate com Angu, em Duque de Caxias. Diferente de uma instituição como o Liceu de Artes e Ofícios e a Escola Nacional de Belas Artes, buscava-se oferecer às crianças uma qualificação profissional, dividida por gênero. Enquanto os meninos aprendiam a carpintaria, marcenaria, isto é, trabalhar com madeira, as meninas, por outro lado, eram restritas à costura e à decoração (Silva; Alves, 2021). O artigo de Vilma da Silva, do Centro de Pesquisa, Memória e História da Educação da Cidade de Duque de Caxias (CEPEMHed), em parceria com Claudia Alves, reforça como a divisão possuía um caráter binarista.

As exposições, com objetos utilitários, não possuíam tanto valor artístico. Ao tratar dos mundos artísticos e tipos sociais, Becker (1977: 20) afirma que "o que se verifica é que as sociedades ensinam a muitas pessoas várias técnicas que podem servir para fins artísticos, mas as ensinam em contextos não artísticos e com objetivos utilitários". Tal discurso ilustra o caso da Mate com Angu.

Foi somente em 1957, por iniciativa de Barboza Leite, que esse município teve a sua I Exposição de Artes Plásticas. Inaugurada em uma galeria do Edifício 25 de

[6] As informações referentes ao Salão Rural de Belas Artes foram coletadas em periódicos disponíveis no site da Hemeroteca Digital Brasileira. Ao todo, entre 1951 e 1954, foram realizadas três edições.

Agosto, reuniu nomes expressivos da arte moderna, como o pintor Antonio Bandeira, o escultor Bruno Giorgi e o gravador Oswaldo Goeldi, e, em menor quantidade, artistas locais, desconhecidos para a História da Arte. Com mais de 20 participantes, quase todos homens, a presença de Anna Letycia é uma exceção.[7] Natural de Teresópolis, Região Serrana, o convite se deu pelo fato de ter sido aluna de Barboza Leite na Associação Brasileira de Desenho, no centro do Rio de Janeiro. A seleção evidencia uma rede de sociabilidade masculina que normaliza a desigualdade de gênero. Em vista disso, levanta-se à questão: Quem são e onde estão as artistas mulheres da Baixada Fluminense? A resposta não é simples, demanda "escovar a história a contrapelo", como nos orienta o filósofo Walter Benjamin, e nos afastar da "história única", como nos alerta a escritora Chimamanda Adichie. É preciso mergulhar em arquivos, tanto públicos quanto privados, a fim de trazer à luz personagens que sofreram invisibilidade.

Apesar da boa repercussão na imprensa carioca, a exposição em Duque de Caxias não implicou em uma continuidade, visto que somente após uma década, em 1968, aconteceu o I Salão Duquecaxiense (Almeida, 2017: 172). Isso não quer dizer um hiato de programação, mas sim ações menores, sem visibilidade. Os escritos do historiador Stélio Lacerda comprovam isso. Na primeira edição, todos os premiados foram artistas homens. Já em 1969, por sua vez, Maria do Carmo Fortes recebeu a Medalha de Bronze e Brigitte Gabrielle Flade a 2ª Menção Honrosa (Lacerda, 2001: 160). De um ano para o outro, no que se refere ao pódio, quase não houve mudanças nas escolhas dos membros do júri, salvo a presença feminina.[8] Enquanto Maria do Carmo, filha de Tenório Cavalcanti, o Homem da Capa Preta, nasceu na cidade, mas residia com o marido no Paraná, Brigitte, de origem estrangeira, viajava pelo Brasil e viu no Salão uma oportunidade de expor o seu trabalho. Vale destacar que ao analisar o catálogo, verificamos que as mulheres representavam 40% da mostra, algo bastante incomum para a época.

Em nossa pesquisa, evidencia-se que o território da Baixada Fluminense está fora da narrativa oficial da História da Arte no Brasil. Nas palavras de Ana Paula Simioni, "a consagração é o processo final de acúmulo de reconhecimentos" (2019: 484), que vai dos pares imediatos ao grande público, passando pelas instituições e pelo

[7] GRANDE EXPOSIÇÃO de Artes Plásticas em Caxias. *Folha da Cidade*, Duque de Caxias, 18 maio 1957. Ano I, nº 47, p. 1.
[8] CAMPOFIORITO, Quirino. Salão de Duque de Caxias. *O Jornal*. Rio de Janeiro, 07 fev. 1970. 1º Caderno, Artes Plásticas, p. 11.

mercado. Logo, para avançar, muitos se viam obrigados à migrar para outras geografias. Não havia críticos para escrever sobre os trabalhos, nem museus para salvaguardá-los ou galeristas para vendê-los. Como viver do próprio fazer? Também se observa que, no mínimo, há 60 anos mulheres da nossa região têm se dedicado às artes visuais, especialmente à pintura. A escrita de um verbete para cada um dos nomes do II Salão Duquecaxiense, por exemplo, corresponde em uma saída para mitigar a assimetria e traçar análises comparativas. O desconhecimento de referências locais impacta na formação artística e beneficia o apagamento feminino. Há quem interessa saber quem veio antes? O que nos leva a olhar para diferentes temporalidades a fim de investigar a produção de artistas mulheres? Como o passado nos ensina a olhar para o contemporâneo e vislumbrar futuros melhores?

Há uma lacuna sobre as contribuições das artistas na região ao longo da história, mas alguns pesquisadores têm se debruçado sobre essa questão no tempo presente. O mapeamento de Artistas Visuais da Baixada Fluminense, iniciado pelo historiador da arte João Paulo Ovidio em 2020, possui 222 nomes. A listagem se detém ao tempo presente, não abarcando figuras do século XX como Barboza Leite e Maria do Carmo Fortes. Em vista disso, o número expressivo revela o quanto as pessoas desse território têm se dedicado atualmente à pintura, escultura, gravura, fotografia, grafite, entre outras formas de expressão artística.

Os dados nos permitem identificar qual é o município com a maior e a menor quantidade de profissionais, a predominância e a carência de técnicas, bem como tecer interpretações à luz das questões de gênero e raça. No geral, quanto mais distante do centro, da Grande Iguaçu, menos acesso temos a informações. É o caso de Guapimirim e Magé ao leste e Itaguaí, Paracambi e Seropédica ao oeste, que juntos somam menos de 5% de artistas visuais. Tal escassez nos alerta para a necessidade de verificar se o mesmo acontece com outras linguagens, se está relacionado à formação ou o acesso a oportunidades. Na Baixada, os trabalhos bidimensionais representam a maioria, sendo raro a prática de escultura, vídeo arte, performance, e demais experimentações tridimensionais, multimídias e corporais (Ovidio, 2024: 100). Há desinteresse ou falta de estímulo?

E quanto às artistas mulheres, o que o mapeamento nos diz? Ao todo foram identificadas 85, o que corresponde aproximadamente a 38% ou um pouco mais de 1/3. Nesse sentido, torna-se possível comprovar o que antes era uma suspeita, isto é, a

desigualdade de gênero no território. Contudo, longe de ser uma justificativa para as exclusões, trata-se de um problema a ser resolvido. Uma exposição com 10 participantes, segundo a proporção matemática, teria 7 homens e 3 mulheres, porém, não é o que vemos. Independentemente do critério adotado para a seleção, prevalece a homogeneidade, sem espaço para o "outro". Assim, os números obtidos geram mais perguntas do que respostas. Quem são as pessoas dispostas à promover a mudança[9]? E quais instituições? Frequentemente, nos deparamos com exposições ainda majoritariamente masculinas, dando a impressão de que as poucas mulheres figuram numa lógica parecida com uma "cota". Quanto ao recorte geográfico, observamos que dos 13 municípios somente Paracambi e Queimados estão ausentes. Nova Iguaçu apresenta a maior quantidade de artistas mulheres, com 26, seguido por Duque de Caxias, com 1 a menos. Juntos, os dois somam aproximadamente 60%. Igualmente, o mapeamento denota a viabilidade de estudos centrados na produção feminina iguaçuana e caxiense, o que permitiria ressaltar a singularidade de cada território.[10] A distância de São João de Meriti para o segundo lugar corresponde a metade. Em seguida, Belford Roxo, com pouca diferença, possui 10 nomes. Os demais, por sua vez, totalizam 12 representantes. O topo é liderado não só por municípios com a maior quantidade de habitantes, mas também que possuem cursos livres, universidades públicas, equipamentos culturais e unidades do Sesc.

A interseccionalidade nos permite analisar os dados do mapeamento a partir de mais um recorte. Além de uma distribuição por locais, quantas artistas mulheres são brancas, indígenas e negras (pretas e pardas)? Apesar do quantitativo de Nova Iguaçu, tratando-se de mulheres indígenas nas artes visuais, não há ocorrências. Os três nomes encontrados são de uma Karajá em Belford Roxo, uma Kariri em Duque de Caxias e uma Guarani em Mesquita. A metade, ou seja, 42, é formada por pessoas negras, enquanto 40 se identificam como brancas. Nota-se, desse modo, uma divisão equilibrada, com variação de 1 a 3 entre os grupos. Se em Nova Iguaçu e em São João

[9] Vale mencionar a exposição "Correspondências" (2026), realizada no Centro Municipal de Arte Hélio Oiticica (CMAHO), que reuniu 10 artistas mulheres da Baixada Fluminense em uma mostra coletiva numa região central da capital do Estado, sendo elas: Asmahen Jaloul, Juliana Cavalcanti di Siqueira, Karine de Souza, Marina de Souza, Pietra Canle, Priscila Rooxo, Roberta Holiday, Thaís Basilio, Travadon4 e Val Pires (Xilopretura). A curadoria foi assinada por João Paulo Ovidio, Tamara Campos e Beatriz Roza.

[10] Em março de 2012, em razão do Dia Internacional da Mulher, a Secretaria Municipal de Cultura e Turismo de Nova Iguaçu organizou duas exposições. *O universo feminino nas artes* aconteceu na Casa de Cultura Ney Alberto e *Mulheres da cultura iguaçuana* no Top Shopping.

de Meriti há mais artistas negras do que brancas, em Duque de Caxias a distribuição é igual. Os dados raciais contribuem especialmente para verificar se as exposições refletem ou não a diversidade, bem como o fortalecimento da identidade afrodiaspórica.

## Exposições da arte e produção de memória: as narrativas interseccionais em prática

Os autores da sociologia da arte nos permitem uma melhor compreensão a respeito da produção de artistas mulheres na Baixada Fluminense, até mais do que a própria história da arte ou de outra disciplina humanista. Nesse caso, diversos nomes, em razão de seus marcadores sociais, especialmente classe e raça, são denominados como ingênuos, e, no caso de gênero, como amadoras. Mais do que uma diferença, trata-se de uma hierarquia estabelecida a partir de uma relação de poder. Howard Becker, ao comentar sobre as convenções, se refere aos profissionais integrados como a maioria de qualquer mundo organizado (1977). Se por um lado, existia uma busca por atender as regras do jogo, por outro, mesmo conhecendo o mundo artístico e seus membros, os artistas desse território ficavam à margem, sendo impedidos de entrar em campo. Ana Paula Simioni, ao trazer os círculos de reconhecimento, dividido em quatro ciclos[11], reforça a importância de cada um (2019). A carência de equipamentos culturais representava uma desvantagem, visto que não conseguiam avançar do ciclo dos pares, formado por outros artistas e amigos, para o segundo ciclo, das instituições. Embora distante do ideal, a virada do século tem apresentado mudanças significativas, fruto de lutas sociais e políticas públicas.

O segundo ciclo, mencionado anteriormente, tem como base a tríade crítica-museu-curadoria. Um profissional integrado não é quem pinta, esculpe ou desenha por *hobby*, mantendo o trabalho longe dos olhos do público. O que é feito precisa ser exibido. Logo, a baixa perspectiva leva um grupo, no melhor dos casos, à migração para o centro do Rio de Janeiro, e, frequentemente, na maioria dos casos, permite ao artista uma trajetória irregular. Nas periferias, as dificuldades não se restringem à uma classe ou uma área, portanto, a falta de oportunidades não é uma exclusividade dos artistas visuais. A escrita cria documentos, o acervo preserva o objeto

[11] São eles o círculo dos pares, o dos críticos e especialistas, o dos colecionadores e mercado e o do público.

e a exposição constrói narrativas. O quanto isso foi possível no século XX? A I Exposição de Artes Plásticas, por exemplo, foi organizada pelos membros do *Grupo*, jornal local de arte e cultura. Houve então uma preocupação com a memória. No entanto, Stélio Lacerda nos informa que muitos periódicos sofrem de uma existência fugaz dado as dificuldades econômicas (2001: 156). Desse modo, a descontinuidade é um problema que assola à Baixada Fluminense, uma vez que promove a ideia de que a "roda" precisa ser inventada (Ovidio, 2024: 15).

Quem faz curadoria no território? Quantos trabalham em instituições de grande visibilidade ou são convidados para desenvolver projetos com orçamento? Quantos são independentes? Possuem ou não um compromisso em abordar um recorte geográfico? A prática da curadoria se define como um campo de negociação e de batalha discursiva. Em vista disso, as pesquisadoras Tamara Campos e Cristiane Borges reiteram que "a luta por esses espaços tem que ser um movimento de constância" (2024: 124).

Aqui, interessa-nos analisar duas exposições com protagonismo de artistas mulheres na Baixada Fluminense e como elas representam ao mesmo tempo uma maior visibilidade feminina e uma denúncia frente à desigualdade de gênero. Antes disso, torna-se necessário contextualizar que, no século XXI, exposições com temáticas femininas deixam de ser uma novidade. Em 2011, com o Roque Pense!, fundado pela produtora cultural Giordana Moreira, o território estudado passa a ter um maior número de ações feministas. Embora não tenha como foco as artes visuais, ao reunir mulheres da economia criativa e de várias linguagens artísticas, o coletivo fomenta a expansão da cultura antissexista (Ovidio, 2024: 57).

Ao fazer uma síntese das exposições decoloniais no Rio de Janeiro, com ênfase na questão racial, Tamara Campos e Cristiane Borges destacam a relevância de uma curadoria negra e indígena para que outras histórias possam ser contadas, bem como o movimento das instituições em prol a "reparação das ausências" (2024: 114). Se são notáveis os avanços no sentido de classe, raça e gênero, pouco ainda se tem feito com relação a território. A coletiva "#BXDFilma por Elas", realizada em 2018, no Centro Municipal de Arte Hélio Oiticica, é um exemplo de valorização dessa interseccionalidade no audiovisual. Apesar de ter sido em um espaço que não é da Baixada, a motivação se relaciona diretamente a essa geografia. A seguir, para dar sequência ao texto, a investigação terá como eixo a programação local.

Em 2019, sob a curadoria de Karenina Marzulo e Marcelle Fagundes, o Sesc Nova Iguaçu recebeu entre os dias 29 de junho a 01 de setembro a exposição coletiva “Elas da Baixada”. O título, simples e objetivo, anunciava um recorte de gênero e território. Vinculado ao projeto “Do Feminino na Arte”, a iniciativa reuniu produção de 10 artistas mulheres de diferentes técnicas, estéticas e municípios[12]. A mostra abarcou trabalhos bidimensionais, como pintura, gravura, ilustração, fotografia e grafite, e, uma diversidade de temáticas, da figuração à abstração, do retrato à paisagem, da realidade à ficção. Cada uma, por meio de sua poética, nos convida a refletir sobre identidade, memória, afeto e história. O protagonismo feminino se deu na representação e com suas representantes, oriundas de Duque de Caxias, Nova Iguaçu, São João de Meriti e Mesquita. Além disso, a curadoria buscou promover uma discussão de classe e raça, de modo interseccional. A exposição foi importante, à nível político, para afirmar que a Baixada Fluminense possui artistas mulheres, incentivar o florescimento de novas profissionais e criticar as exclusões curatoriais.

Segundo as informações disponíveis nas redes sociais, em um período de 2 meses a exposição “Elas da Baixada” recebeu aproximadamente 4 mil visitantes, número expressivo, principalmente se considerado os hábitos culturais da população local. De lá para cá, nem todas as participantes seguiram nas artes visuais, como Adrielle Vieira, que trocou de linguagem e tem se dedicado à música. Stephanie Brandão, por seu turno, saiu de cena. Distante das galerias, trocou de suporte, o papel pela pele, viu na tatuagem um meio para compartilhar a sua arte, o que implica um outro modo de usar as habilidades com desenho. Uma outra mudança também aconteceu com Priscila Rooxo. Naquele momento, a mais jovem do grupo, com 18 anos, atuava no grafite. Foi na pandemia de covid-19, impossibilitada de sair de casa, que deu início à pintura sobre tela. A escrita na parede no estilo *wildstyle* deu lugar às imagens que retratam a vida na periferia. Atualmente, Priscila Rooxo traz uma perspectiva feminina para o crialismo, movimento formado por homens e signos masculinos, que tem como objetivo valorizar à comunidade à qual pertencem. Para a curadora Kássia Meireles, os artistas periféricos “operam no entrecruzamento entre o centro e a periferia, projetando experiências de

[12] Divulgação. Elas da Baixada – Exposição Coletiva – Do Feminino na Arte. *Agência de Notícias das Favelas*, Rio de Janeiro, 25 jun 2019. Cultura. Disponível em: <https://www.anf.org.br/elas-da-baixada-exposicao-coletiva-do-feminino-na-arte/> Acesso em: 08 mar. 2026.

exclusão, resistência e pertencimento que desafiam os modelos de representações tradicionais" (2025: 345). Em seu discurso, o termo "cria" não é usado, porém, equivale a um sinônimo.

**Figura 1:** Exposição Elas da Baixada. Do Feminino na Arte.




**Fonte:** Acervo da autora, 2019.

O texto curatorial de Karenina Marzulo e Marcelle Fagundes se inicia com a seguinte frase: "ser artista da Baixada Fluminense requer esforços para derrubar os preconceitos". Por estar no plural, indica não se restringir a uma única questão e sim à diversas violências (Almeida, 2017). A primeira, relacionada ao território, frequentemente vem acompanhada da segregação de classe. O imaginário da arte como um fazer restrito à elite, diminui a probabilidade de alguém considerar que um morador da periferia é um artista visual ou que seu trabalho tem qualidade. Quando se é mulher, ainda é preciso lutar contra o machismo e a misoginia. Se quem está à frente das instituições não reconhece os seus privilégios, dificilmente abrirá espaço para quem está à margem. Afinal, não contemplar minorias sociais é uma manutenção de poder. Enquanto uma resposta, as curadoras ressaltam a importância da união, visto que juntas elas são mais fortes. Por isso, é imprescindível que a reivindicação por equidade seja coletiva. Duas organizações importantes, neste sentido, são a Rede NAMI e o Instituto Artistas Latinas.

Na ausência de um catálogo, o texto da exposição nos oferece uma visão panorâmica e uma fonte de pesquisa. Mesmo sem trazer dados biográficos, o que permitiria uma leitura mais direcionada, apresenta o que cada artista explora. O acesso às fotografias, por sua vez, se dá por meio das redes sociais. Os trabalhos foram distribuídos em alturas variáveis a fim de tornar a expografia mais dinâmica. Para a identidade visual foi adotado o lilás, cor associada ao feminismo, e o rosa, de modo complementar. A paleta escolhida corresponde a um padrão recorrente em projetos sobre mulheres. No *foyer* do Sesc Nova Iguaçu, encontrava-se um grafite com o título da exposição, no estilo *bomb*, e, ao fundo, o desenho de uma favela, sem colorir, assinado por Priscila Rooxo. Logo, antes de entrar na galeria, o visitante era recepcionado com uma síntese visual da "Elas da Baixada".

Anos mais tarde, em 2024, aconteceu a exposição "Escambau – Narrativas Visuais e Identidades Femininas", na Casa de Cultura Ney Alberto, também em Nova Iguaçu. Contemplada na Lei Paulo Gustavo, a curadoria foi assinada por Sarah Martins e a produção ficou sob a responsabilidade do Festival Escambau. Durante uma semana, entre os dias 24 de maio e 01 de junho, o público desfrutou da oportunidade de conhecer a produção de 10 artistas mulheres da Baixada Fluminense. Em ordem alfabética, as participantes foram: Asmahen Jaloul, Bia Gonçalves, Mayra Karvalho, Mel, Natália Lima, Pietra Canle, Priscila Rooxo, Taíssa Classo, Thaís Basílio e Travadon4[13]. Passados 5 anos do "Elas da Baixada", o único nome que se repetiu foi o de Priscila Rooxo, que, apesar de muito jovem, esteve presente nas duas mostras e já possui uma bagagem significativa no mercado da arte. Além disso, em 2019, a maior parte ainda nem se dedicava a uma prática artística, o que pode sinalizar que a falta de mercado leva a uma desistência da carreira. De toda forma, a curadoria evidencia que a produção feminina se renova, como uma expansão da cena local.

Descrito como um evento de economia criativa, música e artes visuais, o Escambau acontece desde 2019 nas praças do centro de Nova Iguaçu. Em suas edições, a programação contempla atividades variadas, como oficinas e exposições. Nomes como Amanda Gonze, Mariana de Oliveira, Natália Lima e Pietra Canle são exemplos

[13] IVANOVICH, Francis. Exposição "Escambau" reúne artistas femininas da Baixada Fluminense, em Nova Iguaçu. *Agência de Notícias das Favelas*, Rio de Janeiro, 24 mai. 2024. Disponível em: <https://www.anf.org.br/exposicao-escambau-reune-artistas-femininas-da-baixada-fluminense-em-nova-iguacu> Acesso em: 08 mar. 2026.

de artistas que figuraram nessas mostras. Com pesquisas e poéticas diversas, a iniciativa viabiliza a população conhecer e se aproximar de quem está fazendo artes visuais no território, levando até ao empoderamento (Campos, Borges, 2024). São trabalhos em pintura, desenho, gravura, lambe-lambe e cerâmica que exploram tanto o fantástico quanto a realidade. Nesse contexto, observa-se na seleção uma centralidade voltada para quem é do próprio município, diferente da exposição de 2024. Mais abrangente, dividiu o protagonismo com Belford Roxo, visto a distribuição simétrica. Do grupo formado por 10 profissionais, somente duas não pertenciam a nenhuma dessas geografias, sendo de cidades vizinhas, como Duque de Caxias e Mesquita.

**Figura 2 -** Exposição Narrativas Visuais e Identidades Femininas.




Fonte: Escambau, 2024.

Junto ao recorte de gênero, Sarah Martins se atenta para questões étnico-raciais, uma vez que em "Narrativas Visuais e Identidades Femininas" há quatro artistas negras e uma indígena. Sob a categoria de não-branco, elas somam a metade das participantes. Ao se valer do pensamento teórico de Donna Haraway, filósofa referência nos estudos feministas, a curadora assume o compromisso em fomentar uma perspectiva interseccional. O texto de apresentação, menciona o ensaio *Manifesto Ciborgue*,

publicado em 1985 no formato de livro, conhecido por tensionar ideais fixas e rígidas sobre gênero e sexualidade, desafiando categorias binárias. A definição do que é "ser mulher" parte de uma construção social, política e tecnocientífica, portanto, não é natural, tampouco universal. Se anteriormente, na exposição do Sesc Nova Iguaçu havia apenas mulheres cis, nesse momento, pela primeira vez, temos da presença de uma mulher trans. E que essa não seja a última. Que artistas trans e travesti vislumbrem a arte como um lugar de possibilidade e ressignificação (Campos; Borges, 2024).

A coletiva foi estruturada em três eixos, sendo eles: identidades vivas; corpo e movimento; arte urbana. Para além da divisão, em vários casos, os trabalhos se relacionam com mais de uma temática. No primeiro eixo, Asmahen Jaloul, de origem libanesa-brasileira, traz por meio da pintura uma investigação acerca de sua origem e das memórias de família. Ela nos convida a refletir sobre migração, diáspora e fronteiras. Mayra Karvalho, de ascendência Karajá, recorre ao barro, palha e grafismos para desenvolver a sua poética. Explorando diversos meios, como pintura, escultura e instalação, mergulha em questões como espiritualidade, cosmopercepção e saberes ancestrais.

**Figura 3 -** Thaís Basilio. Colo (2022).



Acrílica sobre tela, 50 x 50 cm. Fonte: Revista Desvio, 2024.

No segundo eixo, a imagem do corpo assume diferentes formas e sentidos. À medida em que Priscila Rooxo "retrata não só sua realidade periférica, mas também compreende o seu corpo e sua presença como um ato político" (Meireles, 2025: 342), Thais Basilio, por sua vez, denuncia a maquinização dos corpos, especialmente de mulheres negras. Os afazeres domésticos e as maternagens são interesses que elas mantêm em comum. Travadon4, nome artístico de Nicole Torres, explora formas radicais de transmutação do corpo, e, igualmente, problematiza a categoria de "humano" e os binarismos. Quanto ao último eixo, há uma aproximação entre Mel, Pietra Canle e Taíssa Classo no que se refere à experiência de ser mulher que produz arte no espaço público. Sob diferentes suportes, como adesivo, lambe-lambe e grafite, tratam de cultura de rua, mobilidade urbana e ancestralidade.

Por fim, vale lembrar que a desigualdade de gênero não é uma exclusividade da Baixada Fluminense, no entanto, uma das características do território era a predominância de exposições formadas somente por homens ou com baixa participação de mulheres. Se antes tal configuração era normalizada ou pouco questionada, cada vez mais tem sido recusada e refutada. Nesse sentido, por meio das teorias feministas e decoloniais, as exposições "Elas da Baixada" e "Narrativas Visuais e Identidades Femininas" representam avanços significativos no debate da produção de artistas mulheres dessa geografia. Que movimentos assim possam ser recorrentes e não raridades.

## Conclusão

Há pluralidade na produção das mulheres artistas da Baixada Fluminense e, embora possamos identificar algumas criações locais desde 1950, é notório que apenas a partir do início do século XXI, elas começam a produzir de forma mais sistemática. A inexistência de um mercado da arte mais estruturado na região, no entanto, faz com que algumas migrem para atuar na capital, mas que não vemos expor no território de origem. Também concluímos que algumas mudam de linguagem ou se engajam com ensino ou atividades envolvendo arte-educação, como nos casos de Adrielle Vieira, que tem se dedicado à música e Stephanie Brandão, que firmou sua carreira como tatuadora.

As nossas pesquisas mostram iniciativas culturais que contaram com a presença de artistas mulheres, como a mostra de audiovisual "#BXDFilma por Elas", realizada

em 2018, no Centro Municipal de Arte Hélio Oiticica ou mesmo outras edições do Festival Escambau, que teve como parte de sua programação, em 2024, como vimos, a exposição com as artistas mulheres, mas que, nos últimos anos, promove as múltiplas linguagens artísticas, pois é um festival bem amplo.

Levantamos duas exposições que foram inteiramente dedicadas às artistas visuais da Baixada Fluminense, "Elas da Baixada", realizada em 2019, no Sesc de Nova Iguaçu e "Escambau: Narrativas Visuais e Identidades Femininas", que ocorreu em 2024, na Casa de Cultura Ney Alberto, também em Nova Iguaçu. Identificamos nessas exposições 19 artistas, pois participaram de cada uma 10 mulheres, com apenas uma delas presentes tanto em 2019 quanto em 2024: Priscila Rooxo. Além dela, em 2019 participaram nomes como Adrielle Vieira, Carol Vilamaro, Diana Chagas, Evellyn Oliveira, Luana Xavier, Mere Nassil, Nicole Peixoto, Stephanie Brandão e Virgínia Moura. Já em 2024, foi a vez de se juntar a Asmahen Jaloul, Bia Gonçalves, Mayra Karvalho, Mel, Natália Lima, Pietra Canle, Taíssa Classo, Thaís Basílio[14] e Travadon4.

As obras produzidas pelos artistas da Baixada Fluminense frequentemente mobilizam elementos do cotidiano urbano, das paisagens locais, das memórias familiares e das tensões sociais. Isso está expresso nas artes visuais, mas também na música, no cinema, no teatro. Em muitos desses casos, essas produções se desenvolvem em diálogo com coletivos, iniciativas independentes e redes culturais que operam fora dos circuitos institucionais/tradicionais. A elaboração crítica do espaço vivido foi uma das marcas mais fortes nas obras dessas mulheres. Elas deslocam imaginários e proporcionam outras leituras sobre o território, vindas de diferentes perspectivas. Essas atuações revelam modos de organização próprios, evidenciam a capacidade crítica e prática das artistas de se articularem. Assim, a produção artística que emerge da Baixada nos mostra que, mesmo diante de estruturas que limitam sua circulação, existem práticas que insistem em produzir imagens e discursos a partir da margem, criando uma poética que percebe a vida e beleza no território e coloca a periferia no centro. Esperamos que mais artistas surjam e que outros pesquisadores se interessem pela temática e ajudem neste trabalho necessário de escovar a história da arte "a contrapelo".

[14] Em 2026, Thaís Basilio se tornou, provavelmente, a primeira artista da Baixada Fluminense a ser indicada ao Prêmio PIPA. *Prêmio PIPA*. Disponível em: <https://www.premiopipa.com/thais-basilio/> Acesso em: 25 jul. 2026.

**Referências**

ABREU, Maurício de. *Evolução Urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, IPLAN/Rio, 1997.

ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma história única.* São Paulo, Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Tania Maria da Silva Amaro de. *Por "trilhas, roteiros e legendas de uma cidade chamada Duque de Caxias": memórias e representações de Francisco Barboza Leite* (1950-1990). 2017. Tese (Doutorado em Humanidades, Culturas e Artes) - Universidade do Grande Rio, Duque de Caxias, 2017.

ALVES, José Cláudio Souza. *Baixada Fluminense: a violência na construção do poder.* 1998. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-20122022-110956/ Acesso em: 15 mar. 2026.

BECKER, Howard S. Mundos Artísticos e Tipos Sociais. In: Velho, Gilberto (org.). *Arte e Sociedade: Ensaios de sociologia da arte.* Rio de Janeiro, Zahar, 1977, p. 9–26.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de História*. In: BENJAMIN, Walter. Obras Escolhidas. Vol. 1. São Paulo, Brasiliense, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2010.

BRAZ, Antonio Augusto e ALMEIDA, Tania Maira Amaro de. *De Merity a Duque de Caxias: encontro com a história da cidade*. Duque de Caxias, Ed. APPH-CLIO, 2010.

CAMPOS; Tamara; OLIVEIRA, Renata e MONTEIRO, Andressa. *Arte, Cultura e Patrimônio da Baixada: artigos selecionados*. Duque de Caxias: Esteio Editora, 2026.

CAMPOS, Tamara. *Identidades de artistas mulheres no início do século XX, no Rio de Janeiro: entre memórias oficiais e subterrâneas*. 45º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2022, João Pessoa. Anais Intercom Nacional, Intercom, 2022. Disponível em: https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2022/resumo/0809202221494362f300a7d9acf.pdf Acesso em: 08 mar. 2026.

CAMPOS, Tamara. *Memórias enquadradas: Abigail de Andrade e Georgina de Albuquerque*. Arte & Ensaios, Rio de Janeiro, PPGAV-UFRJ, v. 30, n. 48, p. 342–364, jul.- dez. 2024. Disponível em: http://revistas.ufrj.br/index.php/ae Acesso em: 08 mar. 2026.

CAMPOS, Tamara; BORGES, Cristiane Pereira. *Val Pires e a Xilopretura: memórias e obras de arte afrocentradas*. Almanaque Multidisciplinar de Pesquisa, vol. 12, nº 2, 2024. p. 111–128.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo, Boitempo, 2019.

ENNE, Ana Lúcia. *Imprensa e Baixada Fluminense: múltiplas representações*. Revista Ciberlegenda, Niterói, v.2, p. 1–26, 2004.

GARB, Tamar. *Women, art and the institutions in nineteenth-century France*. London. Open University, 1989.

GONDAR, Jo. *Cinco proposições sobre memória social*. Morpheus - Estudos Interdisciplinares em Memória Social, Rio de Janeiro, v.9, n.15, p. 19–40, 2016.

GRUPELLI, Luciana. *Artes visuais, feminismos e educação no Brasil: a invisibilidade de um discurso*. Universitas Humanística, Bogotá, n. 79, p. 143–163, 2015.

HESSEL, Katy. *A história da arte sem os homens*. São Paulo, Tordesilhas, 2023.

HOGEMANN, Edna et al. *Observatório de desenvolvimento econômico e social da Baixada Fluminense.* In: ROCHA, André; SALES, Jean; SIMÕES, Manoel; AMARO, Tania (Org.). Cultura, política e território contemporâneo na Baixada Fluminense. Duque de Caxias, ASAMIH, 2022, p. 226–234.

LACERDA, Stélio. *Uma Passagem pela Caxias dos Anos 60.* Duque de Caxias, Edição do Autor, 2001.

LUZ, Angela Ancora da. *Uma breve história dos salões de arte: da Europa ao Brasil.* Rio de Janeiro, Caligrama Edições, 2005.

MARQUES, Alexandre dos Santos. *Baixada Fluminense: da conceituação às problemáticas sociais contemporâneas*. Revista Pilares da História, Duque de Caxias, v. 4, n. 6, p. 1–15, 2006.

MEIRELES, Kássia Kennye Freire. *Narrativas para além de um periferismo estético: Estudo de caso Priscila Rooxo*. In: Seminário de Pesquisadores de História da Arte: Margens e meios. Rio de Janeiro. *Anais do 5º SEPHA,* Rio de Janeiro*,* PPGHCA/UERJ, 2025. p. 332–347.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política.* Cadernos de Letras da UFF, Niterói, n. 34, p. 287–324, 2008.

OLIVEIRA, Claudia. *Cultura, história e gênero: a pintora Abigail de Andrade e a geração artística carioca de 1880.* 19&20, Rio de Janeiro, v.6, n. 3, p. 1–10, jul./set. 2011, p. 8. Disponível em: http://www.dezenovevinte.net/artistas/co_abigail.htm Acesso em: 01 mar. 2026.

OLIVEIRA, Míriam Andréa de. *Abigail de Andrade: artista plástica do Rio de Janeiro no século XIX.* 1993. Dissertação (Mestrado em História da Arte) - Escola de Belas Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.

OVIDIO, João Paulo. *BXD CRIA: crítica de arte*. Duque de Caxias, Edição do Autor, 2024.

POLLAK, Michel. *Memória, Esquecimento e Silêncio.* Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989.

ROCHA, André; SALES, Jean; SIMÕES, Manoel e AMARO, Tania. (Org.). *Cultura, política e território contemporâneo na Baixada Fluminense*. Duque de Caxias, ASAMIH, 2022.

RUÍDO, María. *Mamãe, quero ser artista! Notas sobre a situação de algumas trabalhadoras no setor da produção de imagens, aqui e agora*. Revista Poiésis, Niterói, n 15, p. 25–39, jul. de 2010. Disponível em: http://www.poiesis.uff.br/PDF/poiesis15/Poiesis_15_Mamae.pdf Acesso em: 20 fev. 2026.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. 2. ed. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.

SANTANA, Eduardo; MOREIRA, Marcílio; CAMPOS, Tamara e CHAVES, Beatriz. *RAÍZES RENASCENTES: arte, gênero e resistência na instalação artística e nas vozes de mulheres negras da Baixada Fluminense*. Revista Húmus, [S. l.], v. 15, n. 46, p. 1-20, 2025. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/humus/article/view/151727. Acesso em: 20 mar. 2026.

SANTOS, Milton. *Por outra globalização – do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro, Record, 2003.

SIMIONI, Ana Paula. *Entre convenções e discretas ousadias: Georgina de Albuquerque e a pintura histórica feminina no Brasil*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 17 n. 50, p. 153–167, 2022.

SIMIONI, Ana Paula. *Modernas em museus: uma consagração tardia*. In: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO; Amanda; MESQUITA, André (org.). História das mulheres, histórias feministas: antologia. São Paulo, Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand, 2019, p. 483–499.

SIMIONI, Ana Paula. *Profissão artista: Pintoras e escultoras acadêmicas brasileiras (1884-1922)* (2ª ed.). São Paulo, Edusp, 2019.

SIMIONI, Ana Paula.; MAYAYO, Patricia. *Feminismos em campo expandido: 50 anos depois de "Why have there been no great women artists?", qual foi o impacto do feminismo para além dos centros hegemônicos?* MODOS: Revista de História da Arte. Campinas, SP, v. 7, n. 1, p. 81–92, maio 2023. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/mod/article/view/8673527. Acesso em: 18 fev. 2026.

SIMÕES, Igor Moraes. *Todo cubo branco tem um quê de Casa Grande: racialização, montagem e histórias da arte brasileira*. Revista PHILIA Filosofia, Literatura & Arte. Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 314–329, maio de 2021. https://seer.ufrgs.br/philia/article/view/113790 Acesso em: 23 fev. 2026.

SILVA, Vilma Corrêa Amancio; ALVES, Claudia. *A Regional e os trabalhos manuais: O entalhe como ofício e a criação como profissão*. Revista Linhas, Florianópolis, v. 22, n. 50, p. 141–165, set./dez. 2021.

SILVA, Lúcia. *Baixada Fluminense como vazio demográfico? População e território no antigo município de Iguaçu (1890/1910)*. Revista Brasileira de Estudos de População, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 415–425, 2017. Disponível em: https://rebep.emnuvens.com.br/revista/article/view/1049 Acesso: 24 fev. 2026.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2010.

TRIZOLI, Talita. *Atravessamentos feministas:* u*m panorama de mulheres artistas no Brasil dos anos 60/70*. 2018. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-03122018-121223/. Acesso em: 16 fev. 2026.

TRIZOLI, Talita. *Febre feminista: paradoxos das exposições de mulheres no Brasil*. MODOS: Revista de História da Arte, v.7, n.2, p. 163–210, 2023. https://doi.org/10.20396/modos.v7i2.8672099 Acesso em: 18 fev. 2026.

# Na ruína do corpo, a redenção do espírito: memória e trajetória de mulheres no cuidado de hansenianos no século XX

*In the ruin of the body, the redemption of the spirit: memory and the trajectory of women in the care of people with Hansen's disease in the 20th century*

**Ariadne Marinho**
Universidade Federal do Mato Grosso, Brasil
Cuiabá, MT
ariadnemarinho87@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4878-4460

**Thiago Costa**
Instituto Federal de Mato Grosso, Brasil
Cuiabá, MT
thiagocosta248@yahoo.com.br
https://orcid.org/0000-0002-2965-8418

*Recebido em: 22 de março de 2026*
*Aceito em: 27 de julho de 2026*

**Resumo:**

Em nosso trabalho, analisamos o percurso de duas mulheres nos cuidados de hansenianos no antigo asilo colônia de São Julião (Campo Grande/MS), na segunda metade do século XX. Baseamo-nos nos escritos de Lenilde Ramos, ativista/militante e trabalhadora do São Julião, e nos depoimentos da Irmã Silvia Vecellio, salesiana que se tornou responsável pelo local a partir da década de 1970. O repertório literário e mnemônico de Ramos, Vecellio, e ainda de outros/as, traz contornos mais nítidos aos personagens que viveram no antigo asilo colônia. Utilizamos assim a literatura como uma prática discursiva, vinculando linguagem, memória e história, com enfoque para a instituição total, a doença, as/os doentes e, claro, o protagonismo de mulheres como Lenilde Ramos e a irmã Silvia.

**Palavras-chave:** Lepra. Gênero. São Julião.

**Abstract:**

In our study, we examine the experiences of two women involved in the care of people with Hansen's disease at the former São Julião colony-asylum (Campo Grande, Mato Grosso do Sul) during the second half of the 20th century. We draw on the writings of Lenilde Ramos, an activist and worker at São Julião, and the testimonies of Sister Silvia Vecellio. The literary and mnemonic repertoire of Ramos, Vecellio, and others brings sharper contours to the characters who lived in the former leprosy colony. We thus use literature as a discursive practice, linking language, memory, and history, with a focus on the total institution, the disease, the patients, and, of course, the leading roles played by women such as Lenilde Ramos and Sister Silvia.

**Keywords**: Leprosy. Gender. São Julião.

## Introdução

No começo da década de 1940, nos arredores do município de Campo Grande, estava sendo construído o hospital-colônia São Julião, onde as/os acometidas/os pela lepra/hanseníase que viviam da parte sul do então estado único de Mato Grosso, deviam ser internados/as. Pretendia-se erigir aí um espaço para o de tratamento da doença, atendendo ao que preconizava o Regulamento Sanitário[1] do período, bem como ao desenvolvimentismo próprio da Era Vargas.

No governo de Getúlio Vargas, o combate à lepra assumiu uma característica mais severa, disciplinada e sistematizada com relação ao que vinha antes. Intensifica-se e reforça-se o medo da população, que culmina em uma política mais austera de isolamento compulsório e de manutenção das/os doentes forçosamente asiladas/os em hospitais-colônias espalhados em diversas regiões do Brasil. Em Mato Grosso não foi diferente. A partir do ano de 1934, quando Gustavo Capanema assumiu o Ministério da Educação e Saúde Pública, o MESP, formaram-se novos órgãos enquanto reestruturava-se os que já tinham sido criados, com novas hierarquias e mecanismos para normalizar e controlar a execução das atividades de saúde em todo o país. Nesse mesmo ano de 1934 criou-se o Departamento Nacional de Saúde (DNS), um sub-órgão do MESP, que em 1937 foi substituído pelo Departamento Nacional de Saúde Pública (DNSP), e que então deu início às ações mais abrangentes contra as doenças endêmicas no Brasil (Cunha, 2005).

Deste modo, os hospitais e os leprosários no projeto varguista deveriam seguir preceitos higiênicos e práticas e técnicas científicas de sua época. Para a arquiteta Elizabeth Amorim de Castro, "Assim como a modernidade, o Leprosário não poderia estar somente em sua arquitetura, também não deveria ser entendida apenas pela sua relação com uma política higienista de urbanização" (Castro, 2005). Nesse sentido, a construção do hospital colônia na parte sul do então estado de Mato Grosso, iniciada no ano de 1937, a construção do espaço para o confinamento das/os doentes deveria assumir um caráter mais amplo, como uma instituição total[2].

[1]Diário Oficial da União (1923). Decreto de n. 16.300, de 31 de dezembro de 1923. Aprova o regulamento do Departamento Nacional de Saúde Pública. Rio de Janeiro, Brasil

[2]O sociólogo canadense Erving Goffman (1922-1982) define a instituição total enquanto "[...] um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, leva uma vida fechada e formalmente administrada" (Goffman, 2015: 11). O escritor e pesquisador afirma que toda instituição tende ao

A proposta política de "Combate a Lepra" implementado pelo Ministro Capanema apresentava um caráter enérgico e coercitivo, sobretudo, após o decreto nº 1.473, de 8 de março de 1937. Com a decisão da construção do leprosário no perímetro rural de Campo Grande, a prefeitura do município, sob o governo de Eduardo Olímpio Machado, comprou as terras para construção do asilo-colônia através da Lei nº 1 de 16 de abril de 1937. Conforme Vilena, "De acordo com tal lei, o prefeito estava autorizado a gastar até 35.000 contos de reis na compra de 250 hectares de terras para instalação de uma Colônia de Leprosos no município de Campo Grande" (Vilena, 2018: 36).

Em 1937 iniciam-se as construções do que viria a ser o Sanatório São Julião. Localizada ao norte da rodovia BR 163, em conformidade com o decreto 16.300, de 31 de dezembro de 1923, em seu projeto arquitetônico e sanitário estavam previstos "ambulatórios, clínicas, farmácia, enfermaria, cemitério/necrotério, cozinha coletiva, refeitório, lavanderia, cadeia e habitações para internos e funcionários" (Brasil, 1923). O escritor e ex-interno do asilo, Lino Villachá, destaca em seus escritos a recepção da "boa propaganda" por partes das/os internas/os do leprosário de Cuiabá, o São João dos Lázaros, e assinala que a notícia da construção de um centro de tratamento moderno que possibilitara a cura de *Morbus Hansen* foi recebida com esperança.

> Estes contam das esperanças e alegrias que tiveram quando lá viviam, ao saberem que o Governo Federal iria mandar construir, em Campo Grande, um amplo leprosário, com muito conforto e assistência médica, onde eles, finalmente, encontrariam a cura com que sonhavam. Isso foi em 1936 ou 1937, mais ou menos, e não podiam saber, coitados, que só dez anos mais tarde é que, de fato, a provável cura surgiria com evento das sulfonas em São Julião... Entretanto, movidos por aquela enorme vontade de melhorar a saúde, ao saberem que já finalizava a construção do hospital, não suportaram tantas ansiedade, puseram-se a caminho de Cuiabá à Campo Grande, vindo a pé – pois, além de serem doentes de lepra, com estigmas visíveis, um grande obstáculo, portanto, era raro mesmo o tráfego de veículos naquele tempo na estrada de chão batido da antiga Cuiabá-Campo Grande, para que pudesse pegar carona. Entretanto, esse percurso é de 150 léguas! E eles o fizeram em três meses, andando. Estiveram acampados à beira do Córrego Bota,

"fechamento", mesmo nas mais divergentes instituições de nossa sociedade pode-se observar aquelas que são mais "fechadas" que outras. "Seu 'fechamento' ou seu caráter total é simbolizado pela barreira à relação social com o mundo externo [...]: portas fechadas, paredes altas, arame farpado" (Goffman, 2015: 12).

> próximos ao leprosário (em construção, ainda quando chegaram). Ali morreram alguns, não suportando a viagem (Villachá, s/d: 140-141).

A inauguração do asilo-colônia São Julião aconteceu no dia 5 de agosto de 1941 e contou com a presença do próprio presidente Vargas (Rocha & Alfeu, s/d: 17).

> [...] já na década de quarenta, o complexo hospitalar estava pronto e sua inauguração, prevista para o início do mês de agosto. O presidente do país tropical, gaúcho trabalhista, vivia atropelado por demandas de governadores e, por conta disso, recebeu para uma longa audiência o interventor maranhense. Após a visita e os planos traçados, dias depois chega ao gabinete a carta de um médico, alertando o presidente que o dito interventor era morfético. [...]
>
> Nesse tempo o governo federal lançou também um conjunto de normas que deveriam reger o comportamento das pessoas em relação à lepra e outras doenças infectocontagiosas, sífilis, por exemplo. Para outras moléstias, até fechavam os olhos, mas para a lepra, o código era seguido à risca, porque antes mesmo de sua publicação, milênios atrás, a humanidade já havia estabelecido suas próprias leis (Ramos, 2011: 194).

O leprosário não era uma instituição simples ou que se fecha em si puramente, mas se desdobra em outra, igualmente fechada, perversa e estigmatizante, qual seja, o Preventório. O Preventório "Getúlio Vargas", aberto nos arredores do São Julião, abrigava as/os filhas/os das/os internas/os dessa instituição. No dicionário de língua portuguesa, preventório significa um "internato para crianças, filhos de leprosos, que são criadas separadas dos pais para evitar contágio" (Ramos, 2011: 24). Essa instituição estava ligada ao assistencialismo e a caridade pela ideia cristã de "abrigar crianças que são seres débeis [e] que precisam de cuidados e alguém que apresente um norte" (Ramos, 2011).

A infraestrutura do São Julião contava com poucos edifícios, quais sejam, "4 pavilhões, acima, 3 abaixo, clínica, 2 enfermarias, cadeia, 4 casas para casais, refeitório e cozinha à lenha, administração, portaria e parlatório" (Villachá, s/d: 142). A proposta de criação de uma minicidade de leprosos imputava também na criação de uma força coercitiva, isto é, implicava na reprodução dos atores e instâncias sociais bem delimitadas, quais sejam, a cadeia e agentes de segurança, como um estado paralelo

dentro do espaço do asilo, com leis próprias de regência do ambiente. Como é descrito pela Ramos:

> [...] Rodearam a calçada do salão e saíram pelos fundos, até passarem por uma casa de grades nas janelas. No caminho o moço ia explicando: 'Aqui é a cadeia. Se alguém tentar fugir ou pego bagunçando, o delegado traz para cá. Estes são pavilhões, até lá embaixo. Aqueles ali são os pavilhões das mulheres. Lá é o bolicho [sic] e ali é a cozinha' (Ramos, 2011: 134).

Conforme o filósofo Peter Pelbart, a disciplina pode ser entendida como um dispositivo que se dirige ao corpo (ao homem-corpo), e que rege os arquétipos da sociedade disciplinar, "enquanto indivíduos sujeitos a vigilância" (Pelbart, 2003: 58). E, portanto, gera a punição daqueles quando fogem do padrão da normalidade estabelecida para essa sociedade. A biopolítica está voltada aos indivíduos como uma massa global geral, controlada dentro dos processos de governamentalidade da vida, desde o nascimento até a morte e a produção, e, acima de tudo, à doença. Se fatos biológicos se tornaram prioridade para o poder político (Estado), entraram também na ordem do saber, sendo relativamente controlados através da *práxis* médica. A vida, quando começou a ser um direito dos sujeitos, o Estado torna-se responsável por geri-la, e seu limite punitório está na morte, de acordo com a lógica de "fazer viver" e "deixar morrer". Para Pelbart,

> Sempre a vida fez pressão sobre a história, sobretudo, através das epidemias e da fome, mas só quando essas foram relativamente controladas é que a vida começou a ser objeto de saber, e a espécie vivente, tomada como força que se pode modificar e repartir de maneira ótima, tornou-se objeto de intervenção. [...] **Se a irrupção da vida na história, por meio das epidemias e fome, pode ser chamada de biohistória**, agora trata-se de biopolítica – a vida e seus mecanismos entram nos cálculos explícitos do poder e saber, enquanto estes se tornam agentes de transformação da vida. A espécie torna-se a grande variável nas próprias estratégias políticas (Pelbart, 2003: 58; negritos nossos).

Ao logo de décadas de funcionamento, desde sua fundação até a extinção da Lei de Internamento Compulsório e a mudança do nome de Lepra para Hanseníase, em 1987, o asilo São Julião abrigou ou/e aprisionou inúmeras trajetórias, experiências e

resistências; narrativas, histórias cotidianas de doentes segregadas/os e isoladas/os do mundo externo, seja pela distância, pelos muros altos, seja pelo estigma que marcava a interrupção da continuidade de uma vida extramuros. É perceptível o abandono familiar e do Estado. Depois que Vargas deixou a presidência, e com a falta de subsídios, a instituição torna-se uma cidade fantasma, abandonada, um verdadeiro depositório de seres humanos que apodreciam em vida. Nesse cenário, abrolham nossas fontes, relatos que mesclam memória e história.

**Sacerdotisas e sacerdote**

Por se tratar de uma instituição pública, o São Julião recebia auxílio financeiro federal que durou apenas até 1945, quando passa a ser financiado e mantido pela iniciativa filantrópica de modo intermitente e errática. É aqui inserimos a irmã Sílvia, quando resolve viver e morar no asilo colônia São Julião, se identificando verdadeiramente com as/os acometidas/os. Após a chegada da irmã Silvia ao São Julião, outros padres e freiras da Itália – ao ouvirem histórias e vir as fotografias de um leprosário em ruínas que abrigava pacientes andrajosos em meio à floresta tropical – também decidiram partir para o interior brasileiro. Entre os religiosos italianos que chegavam, havia um padre que era arquiteto.

Don Franco Delpiano é uma personagem muito importante para a reconstrução do asilo-colônia São Julião. Além de projetar as construções, em conjunto com a irmã Silvia arrecadou doações que garantiram a grande reforma do sanatório (Ramos, 2011: 211). O padre Franco Delpiano nasceu em Canale d´Alba, na Itália, em 30 de abril de 1930. E sua designação enquanto sacerdote pela ordem salesiana ocorreu em 1958. Dez anos mais tarde, em 1968, graduou-se em arquitetura em Bollengo (Caniato, s/d; 21). A irmã Silvia afirmou que o salesiano "a respeitava muito, como uma igual. Conversávamos e sugerimos projetos juntos. Eu elaborei as 3 primeiras etapas e ele e os voluntários prontamente executaram" (Entrevista concedida aos autores em janeiro de 2020). A atitude de respeito, de tratamento "como uma igual" é, sem dúvida, singular para o membro de uma Instituição – a Igreja Católica – que foi pilar de nossa sociedade patriarcal, que fundamentou as práticas e os discursos que historicamente desqualificavam a mulher. Para Ramos,

> O padre arquiteto estava correndo com os projetos, quando, um dia, sentiu-se mal. Só podia ser estafa, esgotamento físico, calor, baixa umidade do ar, algum tempero diferente, porque, às vezes, os italianos eram convidados para almoçar ou jantar na casa dos amigos da cidade. Juntos, haviam formado uma associação para melhor administrar o projeto de renascimento da colônia. A freira mãe, preocupada, não quis ouvir desculpas e levou o amigo para fazer exames na cidade. O diagnóstico caiu como uma bomba: leucemia. Ninguém queria acreditar. Refizeram os exames em outros laboratórios e a verdade continuava ali diante deles, nua e crua. Os voluntários e os superiores do movimento foram os primeiros a ser ouvidos e resolveram que ele devia voltar à terra natal, imediatamente. O padre arquiteto pediu tempo para ser despedir e começou, de pavilhão em pavilhão, de quarto em quarto, de setor em setor, da portaria até o último centímetro daquela propriedade. Depois, foi despedir dos amigos da cidade, do colégio dos padres, das freiras e os da paróquia do velho alemão. O padre arquiteto voltou para a sua terra e começou um tratamento feroz, com tudo o que a medicina dispunha naquele momento. Porém, apesar da força com que estava lutando, a doença tinha chegado de uma vez, com tudo e o organismo dele estava perdendo a batalha. De lá, as notícias chegavam todo dia e, da colônia, saíam cartões e cartas dos amigos e dos doentes. Chegou um momento em que não dava mais conta de responder a cada um e começou a escrever cartas coletivas. Era como se estivesse falando no parlatório (Ramos, 2011: 182).

Ao ser diagnosticado com leucemia aguda, padre Franco retornou para a Itália. Mas quando pressentiu que sua vida vacilava, insistiu aos médicos, familiares e superiores da ordem, que deixassem retornar ao Brasil para concluir a reconstrução do hospital São Julião. Aos rumores de que o Don Delpiano retornaria, afirma Ramos, "ninguém se aguentava de contentamento. A notícia espalhou-se, e, naquela tarde, todo mundo estava na missa, até os amigos da cidade (Ramos, 2011: 183). Segundo Ramos e Caniato, essa visita durou dois meses. A Irmã Silvia se desdobrava em cuidados para com o amigo e para com a obra do hospital. Logo que percebeu que a saúde do padre se esvaía, exigiu que retornasse ao país italiano para dar continuidade ao tratamento médico. Don Delpiano deixa o Brasil em 25 de março de 1972, acompanhado da amiga, a irmã Silvia. Conforme Ramos, "A sua despedida foi ainda mais sentida que a anterior, porque, agora, os amigos que o abraçavam não queriam acreditar, porém, sabiam que ele não ia mais voltar" (Ramos, 2011: 183). No dia 29 de maio de 1972, Don Franco Delpiano falece em Turim, sob os cuidados dos familiares e da irmã Silvia.

Em 1964, a irmã Silvia Vecellio e a irmã Maria Ponti eram responsáveis pela missão salesiana de catequisar as crianças e os adolescentes que moravam no "Preventório Getúlio Vargas", em Campo Grande. As irmãs Silvia e Maria, compadecida pelas perguntas das crianças que queriam notícias de suas mães e pais que eram internas/os no sanatório São Julião, decidem visitar o local. Ao encontrá-lo, nunca mais conseguiriam sair dali. Naquele período, e sem o conhecimento das superioras ou de outras irmãs, iam escondido ao leprosário com alimentos e vestuários. Assim, tentavam promover um mínimo de assistência para as/os doentes.

Em 1979, as superioras salesianas autorizaram que algumas irmãs pudessem viver no São Julião, formando uma pequena comunidade intramuros na instituição. Entre elas, a irmã Maria Ponti, Irmã Helena, Irmã Maria, Irmã Nives, Irmã Flávia e Irmã Luisa Cattaneo. No ano de 1987, três irmãs colombianas somaram força no cuidado da enfermaria do hospital: irmã Martina (que em 2020 ainda residia no São Julião), Irmã Maida e a Irmã Aracieli Fonseca. Essas mulheres militaram em um período em que ser leprosa/o estava ligada ao estigma de impureza, fizeram de um antigo hospital colônia sua morada, trabalharam e compartilharam experiências em espaços de resistência e força para promover conforto aquelas/es que tiveram suas histórias interrompidas na política de extermínio de corpos indesejáveis.

**A escritora Lenilde Ramos**

Lenilde Ramos é literária, memorialista e musicista. Em 2011, pela editora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), publicou *História Sem Nome. Lembrança de uma menina quase gêmea*. Nessa obra, a autora descreve suas duras vivências com leveza e destreza, mesclando ficção e realidade. A narrativa é uma amálgama das diversas emoções experimentadas, e uma forma de homenagem à todas/os suas personagens sem nome que são apresentadas ao longo do trabalho. A principal delas, sem dúvida, é aquela que chama de "freira-mãe". Com singelas palavras, Ramos faz o esquadrinhamento de sua memória de infância, juventude e da fase adulta, deixando um registro histórico da perplexidade, da resistência e de todo o abandono que permearam sua vida pelos anos que passou no antigo sanatório São Julião, além de destacar a força e a resistência da "freira italiana".

Nascida em 21 de junho de 1952, no município de Campo Grande, Lenilde Ramos é filha de um casal cujas brigas eram constantes. Logo veio a separação e, em seguida, o suicídio da mãe. Dias antes, o pai – já bastante idoso e severo – internou as duas filhas, Lenilde, de 7 anos, e Lenilse, de 5 anos, no colégio Nossa Senhora Auxiliadora. A data da morte da mãe é recordada por Ramos junto com outro acontecimento importante em sua trajetória: durante a tarde, o suicídio; e pela noite, a chegada da irmã Sílvia na escola salesiana. A religiosa, recentemente chegada ao Brasil, foi designada para cuidar das alunas mais novas matriculadas na unidade, as "irmãs quase gêmeas", ou seja, Lenilde e Lenilse.

Em sua a obra, Ramos retrata a irmã Sílvia como uma mulher inicialmente muito severa. Não sabia cuidar de crianças, nem pentear "cabelos de molinhas". As pequenas irmãs chamavam-na em segredo de a "Freira Altona". Como a irmã não falava português, ao perder a paciência soltava "belos palavrões [em] italiano". No decorrer dos anos, o trabalho árduo tornou-se afeto e a "Freira Altona" logo converteu-se em a "Freira Mãe". No ano de 1967, as duas jovens irmãs tornam-se "comparsa[s] da rebeldia da freira mãe" (Ramos, 2011: 124) e gradativamente deixam as visitas dominicais à casa paterna para acompanhar a religiosa nas catequeses e visitas ao "Preventório Getúlio Varga", instituição de educação infantil responsável pela tutelava das/os filhas/os das/os internas/os do sanatório São Julião. Conforme Ramos, "Naquele orfanato havia crianças de todo tamanho, desde bebezinho até meninas e meninos quase moço [*sic*]". Certo dia, "Depois da missa, a freira mãe reuniu uma turma para o catecismo e colocou a fiel escudeira para ensinar música para as crianças" (Ramos, 2011: 113). Em suas palavras,

> Uma vez, chegou ao colégio mais uma missionária italiana, que logo ficou amiga da freira mãe. Começaram a sair juntas e a exploração ganhou mais uma aliada para sempre. Foi na periferia que a freira mãe encontrou um casebre de uma família, onde quase todos tinham cabelos amarelos. A maioria deles tinha feridas nas orelhas, manchas enormes na pele, caroços e mais feridas nos cotovelos. Alguns já estavam com as mãos retorcidas e os dedos enrijecidos. O pé direito de um dos rapazinhos parecia solto e não obedecia aos movimentos. As feridas tinham cheiro forte. As amigas italianas começaram a voltar com roupas e remédios e, cada vez ouviam um pedaço da história deles. E a menina junto. No orfanato, as crianças e os jovenzinhos também começaram a contar suas histórias. Diziam que os pais estavam vivos e moravam, depois do fim da cidade, num lugar onde não podiam ir.

> Eram órfãos de pais vivos. Os mais velhos também diziam que tinham sido apartados logo depois de nascer e que iam viver naquele orfanato até se casarem. Alguns tinham fotos dos pais, que mostravam pessoas com os mesmos sinais da família de cabelo amarelo. Era sempre a mesma doença. No caminho de volta, as duas amigas conversaram bastante e planejaram procurar o lugar onde estavam os pais daquelas crianças. Não comentavam nada com ninguém, porque tinham medo que suas superioras as proibissem. As crianças não sabiam explicar direito, mas a família de cabelo amarelo sabia bem, e com a ajuda deles, descobriram como se chegava lá. Não ia ser fácil (Ramos, 2011: 114).

Lenilde Ramos só conheceu de fato o asilo colônia São Julião em 1970, após terminar os estudos no Colégio Maria Auxiliadora, em que cursava magistério, teatro e inglês. Assim que a irmã Sílvia e outras/os voluntárias/os se mudaram para o São Julião, com o intuito de reconstruir o espaço, Ramos tornou-se novamente a fiel escudeira da sua querida "freira mãe". Foi secretária e professora da escola edificada ali para as/os pacientes e as/os filhas/os das/os funcionárias/os, além de ser a "tocadora de sanfona, nas festas que ajudava o velho pantaneiro organizar" (Ramos, 2011: 146). Abaixo temos a descrição de seu primeiro encontro com os corpos em ruínas no interior do leprosário, e a sua vivência no mais temido de todos os pavilhões, o pavilhão 27, onde encontravam-se as/os doentes mais acometidas/os ou em situação mais grave. Em seu parecer, era uma antecâmara da morte para as/os enfermos/as. Pois,

> Cada cama era um território e cada ocupante guardava suas coisas como podia ou conseguia. Havia cordas estendidas, com quilos de panos empilhados, urinóis ao lado de chaleiras e canecas embaixo da cama, criados-mudos altos com rádios, santos, flores, fotografias ou o que fosse. Desde a morte da mãe, a menina não se assustava mais com nada e buscava coisas inusitadas para preencher sua vida. Mas, naquele momento, sentiu franqueza. Mesmo assim, vestiu a sanfona e buscou em seu repertório coisas que imaginava que aquelas pessoas pudessem gostar. E começou a tocar. Com os primeiros acordes, alguns doentes se sentaram e esboçaram palmas com as mãos em garra. Outros ensaiaram sorrisos desdentados e tortos. Alguns olhavam com olhos flácidos e desconexos. Uns só jaziam nos leitos imundos ouvindo, imóveis, aquela invasão de sons. A menina circulava entre eles e tocava. Certa hora sentou na ponta de uma daquelas camas, para dizer que não tinha medo, de onde um par de olhos acompanhava tudo e chamava a

> atenção, porque era um velho com uma toalha na cabeça, feito nômade do deserto. A música agora era de uma valsa rancheira, bem conhecida, que se tocava nas serenatas. O velho não só reconheceu, como se atrapalhou todo e, no meio do vacilo deixou cair a toalha. A menina levou um choque, porque não viu nariz. Só um buraco fundo e ensanguentado, no meio do rosto dele. O velho pegou de volta a toalha, o mais rápido que pôde e se cobriu de novo. A música chegou ao fim, a moça levantou-se e continuou tocando, até se despedir daquelas figuras e voltar ao salão (Ramos, 2011: 135-36).

O cotidiano nessa instituição e nos arredores era envolto de tensão, conflitos, medo e correlações de forças. Força e medo eram palavras de ordens antes da reconstrução do antigo asilo-colônia e de uma rotina mais próxima, como se isto fosse possível, das diversas realidades vividas pelas/os internas/os, antes de serem aprisionadas/os. Realidades fragmentadas, esfaceladas ou desfiguradas pela doença. Doença que provocava insurreições em muitas/os acometidas/os, que não aceitavam nem a condição enferma, tampouco o leprosário.

Ramos rememora em sua narrativa um espaço singular dentro do São Julião, em que associa com imagens de guerreiros de desenho infantil. Em suas palavras,

> Do lado esquerdo, crescia um ajuntamento de casebres, uma espécie de quilombo, formado por doentes que não queriam se submeter às leis da colônia e prezavam sua liberdade a qualquer preço. A menina, que adorava histórias de gauleses impertinentes e sua poção mágica, ligou aquelas figuras a uma tribo de guerreiros, com suas choupanas, carroças, mulheres, crianças e armas. Neste caso, o caldeirão da poção mágica era o boteco que ficava na entrada da aldeia (Ramos, 2011: 141).

Assim, Ramos organizou uma autobiografia em que elaborou quadros de sua infância e juventude, que se misturam com a história de São Julião e da vida da irmã Silvia, a "Freira Mãe", no Brasil. Abordou, com muita sensibilidade e respeito, as personagens, a doença e o estigma, em uma narrativa fluída e singular. A história do hospital São Julião é *sui generis*: o que no passado foi uma colônia para leprosas/os transformou-se em hospital de acolhimento pela força algumas mulheres.

**Irmã Silvia, a freira mãe**

Silvia Vecellio nasceu em Auronzo di Cadore, no vilarejo de Belluno, entre as montanhas dos alpes italianos, no dia 19 de agosto de 1931. Desportista na juventude, andava de bicicleta, nadava, escalava montanhas e esquiava em sua terra natal. Por não querer casar-se e submeter-se as privações que o casamento impunha à época, contra a vontade de seus pais decide entrar no noviciado do conservatório "Casanova das Irmãs de Maria Auxiliadora", da ordem salesiana. Foi em 1955, então com vinte e quatro anos de idade. Termina sua formação religiosa em 1958, em Turim. Ainda no convento manifesta à sua superiora o desejo de ser missionária na África, no entanto, a responsável pela Instituição à destina ao Brasil como professora primária e secundarista. A irmã Silvia Vecellio se alegra com talvez ter a possibilidade de conhecer a floresta amazônica e seus povos originários, talvez mesmo participar da operação "Sol Nascente" que as/os salesianas/os realizavam no Xingu, na região norte mato-grossense. Mas os desejos de "grande feito caíram por terra" quando a passagem da missão foi lhe entregue: sua vinda ao Brasil era para ensinar Ciências no Colégio Nossa Senhora Maria Auxiliadora, de Campo Grande, em 1959.

Em janeiro de 2020 tivemos a oportunidade de ouvi-la contar a sua autobiografia. Sua narrativa engradece e potencializa a vida de uma senhora de 91 anos na ocasião. Alta e altiva, forte, lúcida, com a voz baixa e segura, sempre vestida de branco. Mesmo com a idade avançada, dirige seu próprio veículo. Naquele ano, poucos meses antes da pandemia de COVID-19 e a necessidade do isolamento, a irmã Silvia ainda administrava o belíssimo Hospital-Fazenda São Julião (uns dos mais belos do país), com a assistência do senhor Amilton Alvarenga.

Durante a entrevista, a irmã Silvia mantinha o olhar atento por detrás das lentes semi-escuras dos óculos de grau, com uma voz baixa e regular que deixava escapar o sotaque italiano. Em suas palavras,

> Conhecer o São Julião foi um privilégio, foi um lugar que deu sentido a minha vida. Eu era professora no [Colégio Nossa Senhora] Auxiliadora por uns 10 ou 11 anos, e não via sentido. Porque lá era só meninas de classe rica ou média rica. E o objetivo nosso era encontrar pessoas que necessitassem de cuidados. Então, ter encontrando o São Julião foi um grande presente para mim. Porque deu um grande sentido a minha vida. Longe, distante, no meio

> do nada e em ruínas, começamos do nada a reforma e a atender os pacientes. Acabou de sair daqui uma menina que disse que será técnica de enfermagem. Eu disse a ela: "Faça medicina. Olha que técnica em enfermagem é aquela pessoa que tira os vermes das gargantas dos pacientes". Porque normalmente os pacientes dormem com a boca aberta e a varejeira, a mosca azulzinha ou verde, coloca os ovos na garganta dos pacientes enquanto dormem. Então, quando acordam, eles estão sufocando com os verminhos [sic] que parecem grãos de arroz. Então, precisa tirar. Mas agora têm desses pacientes não [sic]. Mas tem outros martírios, não é fácil. E ela me respondeu: "É isso que eu quero fazer para viver" (Vecellio, entrevista concedida em 2020).

Segundo os relatos de Lenilde Ramos, em 1968, inspirada pelos ensinamentos de luta e de reivindicação a favor de direitos humanos do líder estadunidense Martin Luther King, a irmã Silvia tentou implementar inovações na escola Nossa Senhora Maria Auxiliadora, com uma educação a partir do cinema, ao "colocar as alunas em contato com imagens de cineastas italianos, suecos, franceses e brasileiros" (Ramos, 2011: 121). Mas é fora dos muros do colégio que a religioso dá início ao trabalho de uma vida, vale dizer, aos auxílios no temido e famigerado "sanatório São Julião". A cada visita realizada, irmã Silvia e suas companheiras recebiam os olhares de reprovações dos pares na vida sacra e de suas superioras. Irmã Silvia, no entanto, seguia à risca seu objetivo de promover o bem-estar aos menos afortunados, utilizado sempre que podia uma famosa frase de Martin Luther King, "Quem aceita o mal sem protestar, coopera com ele", como escudo de defesa por seus atos então considerados "rebeldes" (Ramos, 2011: 121). Aos poucos, a irmã Silvia não só reivindicava o direito de poder promover serviço de assistencialismo para as/os internas/os do leprosário, como arquitetava a reconstrução de prédios – e das vidas – em ruínas. Suas palavras descrevem o cotidiano dos moradores do asilo-colônia**.**

> Aqui antes tinha 8 casas da colônia chamadas "casinhas pequenas". Em uma casinha morava o seu Júlio e dona Maria, e ele não tinha mais dedos nas mãos; as unhas tinham ficado intactas, porém eram quase inexistentes os dedos. Isso era provocado pela doença, que anestesiava as mãos e os pés. Aí eles se machucavam e não sentiam. Eles viviam limpando ou cortando lenha, às vezes se machucavam. O organismo absorvia todos os ossos e eles não tinham mais sensibilidades (naquelas áreas) e as unhas ficavam no alto da

> palma com os ossos dos dedos absorvidos quase que todo (Vecellio, entrevista concedida em 2020).

A religiosa também abordou as primeiras relações que manteve com os internos do hospital:

> A primeira vez que eu encontrei com ele e a mulher dele [seu Júlio e dona Maria], eu estava com outra irmã, a Maria Ponti. Ele falou assim: "Que bom que vocês vieram", era um domingo à tarde, "eu vou mandar fazer um cafezinho". Ele pegou uma lata bem velha que tinha lá, colocou dentro aquela, aquela, aquela água [sic], depois colocou o pó e o açúcar, só um pouquinho; depois pegou dois copos e colocou o café dentro. Era um café que não era coado quase. Eu nunca mais consegui tomar café em um copo. Porque a gente não podia não tomar. Eu acho que a reação foi tão forte que eu não consigo mais tomar café num copo. Tenho sempre a impressão de seu Júlio estar me oferecendo um café e eu não poder negar, porque seria coisa grave [risos]. Essa era a primeira casa (Vecellio, entrevista concedida em janeiro de 2020).

Durante a entrevista, a irmã Silvia menciona os moradores das outras casas que existiram no asilo-colônia. Muitas ainda permanecem por ali, como herança e lembrança, no São Julião atual.

> A segunda casa era de uma senhora que não tinha pernas. A mulher do seu Júlio lavava roupas para os outros também. Esta outra senhora passava à ferro, assim, com brasa. Então paramos lá para conversar com ela, pela janela do lado de fora. Mas a gente sentia um cheiro de queimado, cheiro forte. De repente, vimos que ela estava com a mão em cima do ferro de passar e a outras [partes do corpo] sempre encostavam na parte quente do ferro de passar. Ou seja, sempre queimavam as duas mãos dela. O forte cheiro de queimado era das mãos delas, porque ela não tinha sensibilidade da mão ao cotovelo. Era a primeira coisa que eles perdiam: a sensibilidade. Por causa que a hanseníase afeta nossos nervos, aqui (ulnar e radial), produzindo atrofia, deixando a mão em forma de garra. Hoje, se a mão fica em garra, cortam o nervo e fazem um procedimento cirúrgico para reverter a lesão. [...] Tem um livro que conta a história de cada um, um pouquinho dos pacientes (Vecellio, entrevista concedida em janeiro de 2020).

Nas descrições da salesiana, os internos do São Julião emergem como figuras atuantes, embora marcadas pelo peso do estigma e da corrosão da doença. As casas serviam de morada aos casais, que emulavam um cotidiano sadio, mas que não estavam imunes às violências de uma existência plena de limitações. Como o caso de seu Júlio e dona Maria. A menção aos serviços de lavadeira de dona Maria é bastante sugestiva e reveladora. A doença, em realidade o motivo de estarem todos reunidos naquele ambiente, não era senão um enorme detalhe no cotidiano dessas pessoas, que elaboravam cotidianamente expedientes para a sua própria manutenção dentro daquele lugar.

De acordo com Ramos, entre os anos de 1968 a 1970 a irmã Silvia sofreu fortes repreensões por conta do medo, do preconceito e do estigma que o desconhecimento da doença promovia em outras freiras salesianas. Houve, conforme Ramos, uma comoção na escola e entre suas superioras e colegas de sacristia, que a segregava de quase todos os espaços do colégio. Muitas vezes precisou desobedecer a hierarquia de sua ordem sacerdotal. Sentindo o "peso" do preconceito sob seus próprios ombros, "algumas meninas não chegavam perto dela e no colégio comentava-se que até outras freiras tinham medo de sentar-se ao seu lado no refeitório ou ajoelhar-se perto dela na igreja" (Ramos, 2011: 124). Para Ramos,

> Quando as superioras descobriram que as duas italianas estavam indo num leprosário, foi um escândalo dos grandes. E isso acontecia há mais de um ano. Tentaram proibir, mas a freira mãe lutou com todas as forças, porque sua vida já estava ligada àquele lugar tenebroso (Ramos, 2011: 123).

No final do ano de 1969, a irmã Silvia conhece um grupo de italianos expedicionários que retornava de cidade do norte do estado mato-grossense, e que se abrigou no colégio onde lecionava, em Campo Grande (atual Mato Grosso do Sul). Foi aí que começou a traçar um projeto de ajuda internacional ao sanatório São Julião. Assim, junto com o grupo de italianos, irmã Sílvia regressa à Itália, em 1970, depois de permanecer 11 anos no Brasil. No dia "19 de março de 1970, é recebida em Roma pela Superiora Geral das irmãs Salesianas" pedindo então "para poder trabalhar dentro do Sanatório", já que suas superioras imediatas no Brasil (do Colégio Nossa Senhora Maria Auxiliadora) não autorizavam. A Superiora das Irmãs Salesianas e Inspetora da Congregação, Madre Palmira Ghisoni, respondeu: "'Hoje, lhe digo que não', ao que

Irmã Silvia responde ‘Talvez então amanhã a senhora diga que sim’” (Caniato, s/d: 24). Mesmo com a negativa, não se deu por vencida.

Segundo Caniato, depois de quase dez dias de reunião, encontros e pedidos, finalmente teve o aceito por escrito de Roma para trabalhar temporariamente no hospital brasileiro. Logo, a irmã Silvia desdobrou-se para conseguir “ajuda para tirar aquele lugar dos escombros em que se encontravam. Naquele momento, estava na maior expectativa com a chegada da primeira turma de voluntários italianos para trabalhar com ela” (Ramos, 2011: 130). Conforme Ramos,

> Esse era o primeiro grande passo em direção ao sonho de sua vida e, tinha certeza, que foi para isso que um dia desceu as montanhas douradas, desmontando todo o plano que estava traçado para ela desenhando outro, totalmente diferente. Não era nenhum país africano ou tribo de índios. Era muito mais. Era a pior doença do mundo, confinada em um lugar que havia se tornado o pior do mundo, sem exagero nenhum (Ramos, 2011: 131).

A irmã Sílvia se apega a religião no esforço de melhorar o mundo de alguma forma (e na fé de garantir seu lugar no céu), pois seu espírito inquieto não poderia sobreviver enclausurado em uma vida matrimonial na Itália. Sua potência de vida estava ligada ao projeto de promover o bem-estar para as/os enfermas/os aprisionadas/os, situadas/os entre o abandono e as ruínas e, deste modo, agradar ao Criador pela assistência à Sua criação. Nesse sentido, utilizamos os apontamentos de Sara Ahmed, que compreende a sobrevivência como a busca por motivos que impulsionem ou potencializem a vida através de projetos. De acordo com Ahmed,

> A sobrevivência também pode ser o desejo de continuar projetos que ainda não foram concluídos. Será necessário que você esteja disposta a se agarrar quando lhe pedirem para desistir: para desistir de algo. A sobrevivência, portanto, pode ser o que fazemos por outras pessoas, com outras pessoas. Precisamos que o outro resista: precisamos fazer parte da sobrevivência do outro (Ahmed, 2018: 319; tradução nossa).

Ainda que fazendo parte de uma ordem religiosa, a Salesiana, instituição que normatizou a condição da mulher como submissa e débil, a pecadora original, a irmã Silvia demonstrou em suas ações um esforço para quebrar os tabus. A segregação do

doente com relação a sociedade de sadios se acentuava com a prática do isolamento das/os filhas/os das/os enfermas/os com relação as mães e os pais internos na instituição. A freira buscava incentivar e fomentar a dignidade, o respeito e um tratamento adequado as/aos portadoras/es do mal de hansen. Não sendo um exercício simples, demandava inúmeros braços e pernas, que de fato foram as/os responsáveis pela reconstrução do São Julião e, assim, também daqueles que sobreviveram: à doença, à violência, ao preconceito. Essa mulher, a "freira-mãe" de Lenilde Ramos, ou apenas "irmã Silvia", empregou o aparato da religiosidade com tenacidade e obstinação, para garantir cuidado, a sobrevivência, e a esperança, a despeito da própria instituição católica – que, como vimos, no Brasil era contra o seu empreendimento de acolhida. Parafraseando Sara Ahmed, "precisamos de apoio para fazermos parte da sobrevivência umas/uns das/os outras/os" (Ahmed, 2018: 319). Ou seja, a palavra de ordem da irmã Sílvia era o coletivo, as/os voluntárias/os que arrecadaram dinheiros, insumos e somaram forças no auxílio as/os enfermas/os.

Lino Villachá, poeta e interno do São Julião, dedica alguns poemas para a irmã Silvia. Em "Canção da sincera amizade", assinado em 6 de setembro de 1975, aborda o tempo da reforma do hospital. Neste poema, Villachá faz alusão a si mesmo enquanto parte da composição pictórica da natureza dos Alpes Italianos, rememorando um passado saudoso da ex-alpinista. Por fim, a descrição da noite no São Julião homenageia a "freira italiana", que fez seu lar na antiga colônia de leprosos.

Não olhe
só para meu tronco retorcido.
Levante os olhos:
Lá em cima tem flores.
Desculpe:
Há muitas montanhas.
e eu tenho que ser torto
para ser caminho.
E por fim sempre,
existe um vale...
(...)
Vamos,
apague as luzes
De sua varanda.

> Assim verá melhor
> a ciranda das estrelas (Villachá, s/d: 16).

Sem dúvidas, no entanto, nos primeiros meses de estadia no hospital colônia, como afirma Ramos, a irmã Sílvia enfrentou diversos embates, frequentemente com alguns pacientes e internos. Lenilde Ramos narra uns dos mais impressionantes episódios que vivenciou na época, vale dizer, na primeira metade da década de 1970. Em suas palavras,

> A vila dos três tombos era uma terra sem lei. Ali reinou um personagem lendário, que entrava a cavalo pela colônia, sempre de facão na cinta e, dependendo do tempo, coberto com uma capa. Todo mundo tinha medo dele e ninguém o enfrentava. Sua feiura se completava com o olhar sinistro, o nariz amassado no meio, as mãos inchadas e o chapéu sujo com abas rasgadas. Uma vez, entrou galopando portaria abaixo, de espingarda em punho, como personagem de faroeste, e parou na porta do escritório da freira mãe. Quem estava por ali jurou que ia ver sangue. Ela saiu olhando para ele, sem baixar a guarda e, na maior sutileza, nem o deixou falar. E o que ouviu deixou-o espumando, sem esboçar reação. Depois de um tempo, chicoteou o cavalo e saiu chispando fogo. Esse homem tinha um filho de criação, um moleque, que a moça já ia dizer que era bonito. Também pudera, se até o cavaleiro sinistro da vila de três tombos ela havia achado bonito, com sua cara torta, roupas fedorentas e o rei na barriga. Mesmo com toda brabeza que tinha, ele sabia muito bem que precisava de socorro e esse socorro estava na mão daquela italiana braba que nem ele (Ramos, 2011: 177).

As descrições do ambiente e das pessoas pintam uma imagem distante do estupor e da desesperança silenciosa que o senso-comum imagina dentro de um leprosário. No amplo território ocupado pelo São Julião, de feições selváticas e rurais, havia um trecho "sem lei", em que reinava um "personagem lendário", que cruzava a colônia montado a cavalo, com o "olhar sinistro" e grande "feiura", saído das profundezas sombrias da "vila dos três tombos" (Ramos, 2011: 177). Embora pareça uma caricatura, não existem dúvidas de que a "freira italiana" teve que demostrar coragem e bravura inúmeras vezes para realizar seu intento de reconstrução e administração da velha colônia. Ainda de acordo com Ramos, em certa ocasião, quando a irmã Sílvia voltava em seu "fusca verde" da região metropolitana de Campo Grande seguindo na direção da instituição, o

filho de criação do "cavalheiro de faroeste" da Vila dos Três Tombos alertou, na estrada, para que voltasse "para trás, que meu pai está lá na portaria, esperando a senhora com a espingarda" (Ramos, 2011: 178). Ainda conforme Ramos,

> Naquele dia a freira voltou, porém, aos poucos, o cavaleiro sinistro foi sendo domado pela doença e a freira mãe o acolheu no hospital, com todo carinho. Ninguém acreditava. Ele deixou o cavalo, acabou se desfazendo de suas coisas e internou-se de vez. Só não deixou de usar o chapéu de palha de pantaneiro, meio esgarçado nas beiradas e que acompanhou até a morte. A freira mãe chorou muito quando isso aconteceu (Ramos, 2011: 178).

Para Sara Ahmed, a mulher se posiciona em um cosmo de hostilidade e violência que é regido pelo patriarcado. Por isso, devemos dispor de um "kit de sobrevivência feminista" (Ahmed, 2018). Não que a irmã Sílvia seja ou tenha sido naquela época uma feminista, mas foi sim uma mulher corajosa e determinada, cuja potência levou a ir contra: o casamento, ainda na juventude italiana, e, anos mais tarde, já freira, a lutar contra a própria instituição eclesiástica para então poder administrar os cuidados necessários aquelas/es que realmente precisavam no hospital colônia brasileiro. Tal como prega o evangelho.

Sara Ahmed problematiza a questão da resiliência – o ato servil e de submissão – "naturalizada" como qualidade para o ser mulher (abnegada, dedicada, que a tudo suporta por e na família) em nossa sociedade neoliberal e patriarcal. A autora assinala que a experiência mais importante para uma feminista é a empatia, aquilo que nos provoca, que nos afeta. E que "talvez seja necessário que continuemos capazes de suportar a pressão que se exerce sobre nós quando nos recusamos a suportar mais, quando nos recusamos a tolerar um mundo" (Ahmed, 2018: 321). Na obra de *The promise of happiness* (2010), Ahmed questiona o modelo de felicidade perpetrado para as mulheres, dentro de uma ótica balizada pelo modelo neoliberal e patriarcal. Ora, a "própria promessa de que a felicidade é o que se ganha por ter as companhias certas pode ser o que nos leva a buscar certas coisas" (Ahmed, 2010: 8).

A irmã Sílvia não se priva de momentos de felicidades, mesmo aqueles que são incomuns para uma sacerdotisa. Como demonstra os relatos de Ramos, que aborda uma pequena alegria para a "freira italiana". De acordo com Ramos, a irmã Sílva

> Uma vez foi à cidade maravilhosa e a praia ficava no meio do caminho, entre o colégio, onde se hospedava e o que tinha de fazer. No último dia, deu vontade de conhecer de perto o mar tropical. Comprou um maiô, vestiu-o por baixo do hábito, pegou o táxi e falou ao motorista: "Não se assuste, porque vou trocar de roupa". Desceu com o hábito na sacola e pisou na areia quente. Entrou um pouquinho na água, pegou umas ondinhas e sentou-se para saborear a paisagem. Mesmo com tanto turista, estava chamando muito a atenção, porque era a branca mais branca e começou a ficar incomodada. Não era nem o olhar crítico das pessoas, mas o próprio, mais implacável que o de todo mundo. Então, levantou-se pegou outro táxi, falou a mesma coisa para o motorista, vestiu o hábito de novo e chegou ao colégio, tendo que explicar porque tinha uma roda enorme de molhado na parte de trás. Essa era a moça rebelde das montanhas, amiga de desvalidos e de poderosos (Ramos, 2011: 192).

A salesiana realizou suas aspirações. Seguiu um caminho difícil, com força e coragem. Em concomitância com Sara Ahmed, o que faz uma pessoa feliz é a busca de seus valores, o que redunda em exigências do dia-a-dia e em missões pessoais, o que dá a mulher um caráter de algo único e irrepetível, ou seja, de luta e conquista.

**De ser abjeto à mulher redentora: conclusão**

A irmã Sílvia torna-se a protetora do asilo colônia São Julião e, assim, elaborada passo a passo a reforma e a reconstrução da instituição. Diante da situação de inação, de aniquilamento e esquecimento de vidas, a irmã Silvia projeta-se como uma voz forte e triste. Seus primeiros contatos com a instituição deram-se por meio de visitas ao final da década de 1960, cujo intuito era apenas assistencialista e religioso. Porém, a condição em que as/os pacientes do São Julião se encontravam produziu nela uma ideia de pertencimento, uma força e um anseio para tentar reverter tal estado. A partir disso, iniciou uma militância, teceu redes de solidariedade e cuidados que até então tinham sido negados as/aos internas/os do asilo colônia mato-grossense.

Podemos ter como suporte teórico a análise da Gayatri C. Spivak, em sua obra "Pode o subalterno falar?" (2010 [1985]), em que a mesma responde que não. A fundamentação dessa averiguação epistêmica é descrita por Spivak pela existência de inúmeras correlações de forças que impedem a/o subalterna/o de ser ouvidas/os. No

nosso caso, as/os subalternas/os são as/os leprosas/os que viviam no São Julião, segregadas/os da sociedade extramuros e postas/os em um prédio em ruínas, que abrigava corpos igualmente arruinados. Spivak trabalha dois conceitos que utilizaremos para pensar a/o leprosa/o, a saber: 1) o que é uma/o subalterna/o? e 2) a objeção do intelectual militante e hegemônico. A autora destaca que o/a subalterna/o significa aquela/e pessoa que está em situação de subordinação a outra. Ao aprofundar a análise, a intelectual afirma que pode ser uma pessoa ou grupo (comunidade, classe, malta e/ou população) solapados por tantas camadas sobrepostas de exclusão e de estigmas, que suas vozes são inaudíveis, abafadas ou silenciadas dentro dos valores hegemônicos de caráter eurocêntrico. Ou seja, a/o subalterna/o é a pessoa que está à margem, sem representação política, párias, com a vida segregada da comunidade dos desejáveis, tornando-se sujeitos matáveis, isto é, dispensáveis.

No decorrer desta pesquisa, defendemos que as relações sociais são correlações de força e poder. E, por isso, estão marcadas em nossa sociedade por um movimento antagônico de dominação de um sobre o outro. Neste caso, a dominação que denunciamos está abalizada pelo estigma da doença e, por aí, reproduz-se igualmente uma desigualdade de gênero. Por meio de relatos orais e fontes literárias que versam sobre a instituição até a década de 1970, vemos a violência que permeava o cotidiano intra e extramuros, transformando as/os acometidas/os em sujeitos subalternos. Essa opressão institucional, estatal, lamentavelmente era ainda mais violento e opressivo para os sujeitos subalternos do gênero feminino, cujas vozes eram inauditas.

Diante desse cosmos de violência e de abusos, a irmã Sílvia destaca-se pelo ativismo militante em prol das/os internas/os do asilo colônia, mesmo estando muitas vezes ela própria sobre o jugo do patriarcado e da ordem eclesiástica. Não obstante, a salesiana fez do leprosário São Julião sua morada, ainda que não fosse uma leprosa e assim também foi vítima do preconceito, mais um obstáculo no seu caminho. No São Julião, a religiosa criou uma rede de micropoderes nacionais e internacionais (Brasil, Itália e Alemanha, principalmente) através da Associação de Auxílio e Recuperação dos Hansenianos[3], que financiou as reformas e a reconstrução da instituição. E vivenciou cada trabalho da reforma de maneira coletiva, como: a limpeza do lodo dos esgotos, a limpeza do riacho, levantar parede por parede para a reconstrução dos pavilhões; com enxadas em punhos revitalizou os espaços verdes. Mesmo quando já não era tão jovem,

[3]AARH- Associação que ainda hoje é a principal beneficiadora do Hospital São Julião.

participou ativamente de todo os processos de reestruturação do asilo colônia. E assim promoveu inúmeras mudanças para transformar o antigo leprosário em ruínas em um hospital de acolhimento.

Entretanto, ao decidir residir no hospital São Julião a irmã Sílvia teceu embates exacerbados. Foi denominada pelo Frei Hermano como uma subversiva, mas em realidade podemos identificar uma leve pitada de feminismo ou de sentimentos de uma mulher voluntariosa. De acordo com relatos de Ramos, a "freira mãe" provocou grande falatório ao substituir pouco a pouco as tradicionais vestimentas que a identificava como uma freira salesiana. Por essa e outras, a religiosa foi oprimida e subjugada pelo patriarcado e o poder institucional da Igreja. Conforme Ramos,

> Para a freira mãe, estava ficando complicado trabalhar com roupa de freira. Aquilo era roupa de dar aula, andar nos azulejos decorados, nas escadas de granito e no conforto do colégio. No hospital, era quente, pegava no pescoço e se sujava com qualquer coisa. Aos poucos, foi substituindo as peças. Primeiro tirou os sapatos fechados e calçou sandálias. Depois trocou o hábito por saia jeans e camiseta. Um dia, largou também a saia e vestiu uma calça comprida. Só não tirou o véu. O novo figurino foi aprovado pelo grupo e ela só colocava farda para ir à cidade. Mas o velho padre alemão, metódico como ele só, não suportou ver a freira daquele jeito, mesmo que fosse dentro do hospital. Conversaram, discutiram e ela não lhe deu ouvidos (Ramos, 2011: 190).

A irmã Sílvia teve que se paramentar com vestes mais adequadas para colaborar ou "colocar as mãos na massa" durante a restauração do hospital asilar. A performance eclesiástica recaía sobre o véu, o qual nunca ousou abandonar, seguiu o que diz as escrituras: "toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta, desonra sua cabeça" (I Coríntios 11:3).

Para a filósofa Judith Butler, nossa sociedade compreende a construção da identidade do sujeito semelhante a uma produção textual, ou seja, é preciso ter um padrão teleológico, com começo, meio e fim, e um caráter determinista. Butler discorda dessa forma de pensar e entende que esse processo seja dinâmico, revelado pela forma como o sujeito se expressa no mundo, e a partir disso cunhou o conceito de

*performance*[4]. Irmã Sílvia, mesmo despida de suas vestes monásticas, obrigatória à época pela ordem Salesiano, manteve o véu em função das implicações simbólicas que o constituí. Portanto, utiliza o véu performaticamente para manter sua identidade religiosa. Ou seja, conservou o véu como performance. Simbolicamente, o véu representa subserviência das mulheres aos homens da comunidade religiosa. Isto é, reflete a inferioridade da mulher em relação aos homens, que não precisam se restringir a orar, ao contrário das mulheres, conforme demonstrado em Coríntios (11:3). Entretanto, Ramos afirma que somente o véu foi insuficiente para preservar sua identidade monacal.

> Quando viu que não estava adiantando, foi queixar-se ao bispo [o padre alemão]. Virou um retetê [sic] na diocese. O fato espalhou-se pelo colégio e pela cidade, porque a freira mãe já tinha uma rede imensa de amigos, seguidores, admiradores e benfeitores. E o *twitter* nem pensava em existir. A pressão da Igreja foi grande e ela teve que voltar, pelo menos à saia. O véu, não tirava, porque dizia que precisava dele: "É meu escudo e melhor argumento, quando tenho que convencer alguém a ajudar o hospital. Quem vai acreditar numa freira sem véu?" (Ramos, 2011: 191).

A exposição desse acontecimento para a instância superiora da ordem eclesiástica e para a população promoveu o descrédito da irmã Silvia perante a sociedade e à ordem religiosa. Por essa razão, nossa análise está pautada na desconstrução e na crítica ao modo como a mulher é percebida. Sua determinação demonstra bem seu caráter obstinado. Apesar de precisar negociar com o patriarcado institucional, que visa governar sua vontade e seu corpo – a ponto de decidir o que se deve vestir –, a religiosa também lida com todos os estigmas e a discriminação social, por conviver com as/os acometidas/os da lepra. Logo, precisava reconstruir e restaurar não apenas prédios, mas também os corpos e as esperanças despedaçadas que ali estavam. E ela foi escutada. Conforme Ramos,

> Quando a freira mãe declarou guerra à doença e ao preconceito, o contato saudável com os comunicantes foram armas poderosas para quebrar os tabus, com a divulgação de normas de prevenção sim, mas acompanhadas por uma educação sanitária prática e consciente e com a desmitificação da hanseníase.

[4]Para Judith Butler, não há identidades que precedam o exercício das normas de gênero, é o exercício mesmo que termina por criar as normas (BUTLER, 2003: 145).

> Na verdade, aquele famoso regulamento sanitário, editado em pleno alvorecer do século vinte, vinha a ser cópia fiel de leis vigentes no tempo medieval, porque a preocupação maior era com que estava fora, e não dentro das colônias (Ramos, 2011: 196).

Na referência acima, voltamos para a questão proposta por Gayatri Spivak, que pensa: "qual o papel da/o intelectual militante e hegemônico?", que um dia ou diante de uma situação sente-se tomado de pertencimento sobre determinada causa da/o Outra/o, e propõe-se a falar sobre a situação de fragilidade e subalternidade de pessoas, grupos. Aqui inserimos a irmã Sílvia, quando resolve viver e morar no asilo colônia São Julião, se identificando e se solidarizando com as/os acometidas/os. Mas a pergunta que fazermos é: a irmã Sílvia tem legitimidade para falar pelas/os acometidas/os? E novamente respondemos: Não. No entanto, enquanto portadora de privilégios, como voz ativa, promoveu ações de cuidado e defesa das/os doentes, abriu espaço de fala para esses sujeitos, tendo cuidado para que não fossem vistos através do estigma.

Ainda que por meio de sua fé católica estivesse cavando um lugar no paraíso ou tentando alcançar as graças divinas, não há dúvidas, porém, que foi por intermédio de suas ações que o antigo leprosário São Julião, abandonado pelo Estado e temido por todos, converteu-se em um hospital-asilar moderno, financiado e mantido pela iniciativa filantrópica. E um lar para muitos ainda nos dias de hoje.

## Referências

AHMED, Sara. *The promise of happiness*. Durham and London: Duke University Press, 2010.

AHMED, Sara. *Vivir una vida feminista*. Tradução de María Enguix. Barcelona: Bellaterra, 2018.

BRASIL, Constituição Federal. *Decreto número16.300*, de 31 de dezembro de 1923.

BUTLER, Judith. *"Regulações de gênero"*. In: Traduções da Cultura. Perspectivas crítica feministas (1970-2010). Editora UFSC, 2016.

BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero*: *feminismo e subversão a identidade*. Tradução Renato Aguiar. Editora: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2017.

CANIATO, Luca. *A história do São Julião de 1941 a 2013*. Contada por Luca Caniato, edição do autor, s/d.

CASTRO, Elizabeth Amorim. *O Leprosário São Roque e a Modernidade*: *uma abordagem da Hanseníase na perspectiva da relação Espaço-Tempo*. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal do Paraná, 2005.

CUNHA, Vivian da Silva. *O isolamento compulsório em questão – Políticas de combate à lepra no Brasil (1920-1941)*. Dissertação de Mestrado em História das Ciências da Saúde. COC/Fiocruz, 2005.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*. Notas sobre a manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

JORNAL DA MANHÃ, 2 de fevereiro de 1931. *Periódico diário da cidade* do Rio de Janeiro.

KILOMBA, Grada. *Plantation Memories*: *Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag. 2. Auflage, 2010.

PELBART, Peter Pál. *Biopolítica*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

RAMOS, Lenilde. *História sem nome*: *lembrança de uma menina quase gêmea*. Campo Grande: Ed.: UFMS, 2011.

RELATÓRIO. *Departamento de Profilaxia da Lepra do Estado de São Paulo*. Revista de Leprologia, vol. 6, 1938.

ROCHA, Diego e ALFEU, Carlos. *Confissões para o Esquecimentos*. Edição do autor: sem data.

SERRES, Juliane Conceição Primon. *"É preciso cuidar da Lepra: políticas sanitárias no Rio Grande do Sul nas primeiras décadas da República"*. Boletim da Saúde, v. 17, n. 1, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG (2010 [1985]).

SOUZA-ARAÚJO, Heráclides Cesar de. *História da Lepra no Brasil*: *período Republicano (1890-1952)*. v.3. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1956.

VECELLIO, Irmã Silvia; DOBASHI, Beatriz Figueiredo. *História do São Julião*. Campo Grande/MS: Edição do autor, 2016.

VILENA, Kely Cristina Garcia. *História de práticas de saúde no Sanatório São Julião (1941-1986)*. Dissertação de Mestrado em Enfermagem. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2018.

VILLACHÁ, Lino. *A dor, o amor e a vida na poesia de Lino Villachá*. Edição do autor, s/d.

# Memórias rompidas, resistências tecidas: trajetórias das Filhas Separadas pela hanseníase no Brasil

*Severed memories, woven forms of resistance: the trajectories of the Separated Daughters by leprosy in Brazil*

**Regina de Paula Medeiros**
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil
Belo Horizonte, MG
repameca@pucminas.br
https://orcid.org/0000-0002-2389-2000

**Thiago Pereira da Silva Flores**
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil
Belo Horizonte, MG
rolicoflores@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4658-5676

**Mariana dos Santos Cruz**
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil
Belo Horizonte, MG
marianasantoscruz.2@gmail.com
https://orcid.org/0009-0003-3783-4041

*Recebido em: 29 de março de 2026*
*Aceito em: 22 de julho de 2026*

**Resumo:**

O presente artigo aborda o impacto da política de isolamento compulsório de filhos de pacientes portadores de hanseníase sob a perspectiva de gênero, focando na segregação das “Filhas Separadas” e os efeitos em suas trajetórias de vida. Trata-se de pesquisa etnográfica, combinando observação participante em eventos do Movimento de Reintegração das Pessoas Atingidas pela Hanseníase (Morhan), pesquisa documental e entrevistas narrativas com duas mulheres filhas de pessoas isoladas compulsoriamente. Ancorada nos marcadores sociais da diferença e nas políticas higienistas, a análise prioriza as memórias de Helena e Maria Luiza, suas trajetórias de vida, saberes e formas de resistência. Os resultados demonstraram que a segregação impôs a "orfandade de pais vivos" e um regime disciplinar rígido em instituições totais em que as meninas eram preparadas para a exploração laboral e dominação patriarcal por meio de múltiplas violências. Conclui-se que, apesar da política reparatória, os ganhos não eliminam os prejuízos emocionais e as dificuldades irremediáveis na inserção profissional, perpetuando o sofrimento social dessas mulheres à ideologia de gênero.

**Palavras-chave:** Gênero. Violência. Institucional. Memória. Reparação.

**Abstract:**

This article addresses the impact of the policy of compulsory isolation of children of patients with leprosy from a gender perspective, focusing on the segregation of the “Separated Daughters” and the effects on their life trajectories. This is an ethnographic study combining participant observation at events organized by the Movement for the Reintegration of People Affected by Hansen’s Disease (Morhan), documentary research, and narrative interviews with two women who are daughters of compulsorily isolated individuals. Grounded in the social markers of difference and hygienist policies, the analysis prioritizes the memories of Helena and Maria Luiza, their life trajectories, knowledge, and forms of resistance. The results demonstrated that segregation imposed “orphanhood with living parents” and a rigid disciplinary regime in total institutions where the girls were prepared for labor exploitation and patriarchal domination through multiple forms of violence. It is concluded that, despite the reparatory policy, the gains do not eliminate the emotional harm and the irremediable difficulties in entering the workforce, thereby perpetuating the social suffering of these women.

**Keywords**: Gender. Institutional. Violence. Memory. Reparation.

## Introdução

No Brasil, até 1986, as pessoas acometidas pela hanseníase foram separadas de seus filhos ao nascerem, em cumprimento a políticas de isolamento compulsório, consolidadas pela Lei Federal n. 610/1949[1]. As pessoas diagnosticados com a doença, à época pejorativamente denominada "lepra", nomenclatura substituída por hanseníase[2] desde 1995, foram compulsoriamente encaminhadas para instituições de isolamento. Historicamente relacionada à maldição, à impureza e ao castigo desde a Antiguidade, a doença transformava o indivíduo em um sujeito condenado à morte social e às representações simbólicas que contribuíram para reforçar o medo, a estigmatização e a marginalização dos doentes. Diante disso, o Estado exercia o poder de polícia e criava mecanismos de intervenção que enclausuravam e apartavam os enfermos do convívio social e familiar, mesmo contra sua vontade ou seu consentimento.

Para consolidar essa segregação, foram criados sanatórios e hospitais-colônia, instituições fechadas onde os enfermos permaneciam confinados. Nessas circunstâncias, operou-se um verdadeiro decreto de desmantelamento de laços efetivos: instituiu-se a orfandade de pais vivos, operando como um verdadeiro decreto de "estigmatização da identidade" (Goffman, 2008). Os recém-nascidos nas colônias eram imediatamente separados de seus genitores e encaminhados para instituições de acolhimento infantil, inicialmente chamadas "pupileiras" e, posteriormente, de forma eufemística, renomeadas como "educandários" ou "preventórios" (Souza; Souza; Melo, 2022).

As criadouras ou "educadoras" das crianças internadas, em geral, eram freiras de congregações católicas que tinham o papel de prestar cuidados básicos aos internos, da alimentação e higiene à educação moral e religiosa. Às freiras eram também atribuídas as funções administrativas na escola, além de ensinar leitura, escrita e catequese. Elas definiam normas de disciplina, moral e comportamento, com forte orientação religiosa e disciplinar, buscando adequar e controlar as crianças para o enfrentamento da vida fora

[1] O presente artigo é resultado da pesquisa *Laços rompidos: um estudo sobre a separação de pais e filhos na história da hanseníase*, financiada pela Coordenação e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Capes 2022.

[2] A Lei n 9.010, de 29 de março de 1995, dispõe sobre a terminologia oficial relativa à hanseníase e dá outras providências, substituindo os termos: lepra por hanseníase; leproso por doente de hanseníase; leprologia por hansenologia; leprologista por hansenologista; leprótico por hansênico; leproide por hansenoide; lépride por hansênide; leproma por hansenoma; lepra lepromatosa por hanseníase virchoviana; lepra tuberculoide por hanseníase tuberculoide; lepra dimorfa por hanseníase dimorfa; lepra indeterminada por hanseníase indeterminada; lepromina por antígeno de mitsud; leprosário ou leprocômio por hospital de dermatologia.

das colônias, com base nos preceitos morais e bons costumes. As religiosas eram intermediadoras entre o Estado e as crianças, cuidando da política sanitária, supervisionando visitas, tornando-se responsáveis por comunicar decisões institucionais ou encaminhá-las para adoção, trabalho ou outras instituições quando completavam dezoito anos.

Para as mães encerradas nas colônias, a identidade materna era frustrada no momento do parto, uma vez que o Estado lhes extirpava a possibilidade de criar e conviver com os filhos, ficando assim, privadas de construir laços familiares, indispensáveis ao desenvolvimento da personalidade e subjetividade das crianças. O distanciamento forçado gerou traumas profundos tanto na vida dos pais quanto na de filhas e filhos, que cresceram enclausurados com contato precário com seus genitores ou, na maioria dos casos, sem conhecimento da existência da família biológica.

Esse drama é parte da história de pessoas que ainda hoje enfrentam sérios desafios para inserção nos contextos social e de trabalho e influencia no processo de construção da identidade e na sua percepção sobre a constituição familiar. No caso da hanseníase, as crianças nessas condições se tornaram órfãs por imposição do Estado e foram socializadas, de forma coletiva, em confinamentos de instituições. Suas experiências foram fundamentalmente traumáticas, deixaram marcas indeléveis que perpassam toda a sua trajetória e interferiram em projetos futuros, nos sistemas de significados e modos de vida.

O impacto dessa política de separação não se deu de forma homogênea, revelando-se fundamental analisá-lo sob uma perspectiva de gênero. Como elucidam Chacham e Jayme (2023), o gênero atua como um vetor estrutural que inscreve sobre os corpos normativas desiguais de poder, destinando historicamente às mulheres uma posição de subordinação ancorada na responsabilidade quase exclusiva pelo trabalho de cuidados. Nos preventórios, essa divisão de gênero incidia com particular gravidade no corpo das meninas, criadas por mulheres religiosas que, de certa forma, assumiam o papel social esperado de mãe, adequando-as a um ideário moral pautado na obediência, no recato e na preparação para o trabalho doméstico, em que "[...] a lógica era a da obediência rigorosa, do silêncio e da contenção do choro – numa palavra, da repressão e da censura" (Sá; Ribeiro, 2025: 11). De acordo com os estudos de Del Priore (2011), citada por Sá e Ribeiro (2025: 16), às meninas aplicava-se uma "pedagogia da

vergonha", que utilizava castigos corporais e exposição pública para incutir docilidade, forjando mulheres que futuramente seriam desprovidas de autonomia e autoconfiança.

Neste artigo, pretendemos tratar dos registros de memórias narradas por mulheres (filhas) que foram separadas de seus pais e viveram nas pupileiras, submetidas ao silenciamento sistemático e que construíram, preservaram e transmitiram suas memórias de um contexto marcado pela estigmatização e pela ruptura de laços primários. Elegemos duas mulheres – Helena Bueno Gomes e Maria Luiza Silva – que dissertaram sobre suas trajetórias de vida, cujas infâncias e adolescências foram atravessadas pelo internato nos educandários e pelas políticas de fragmentação de laços familiares; sobre as experiências de gestão do estigma herdado, saberes aprendidos em meio ao sofrimento e injustiça social e as múltiplas estratégias de resistência que desenvolveram cotidianamente.

Focar especificamente nas trajetórias femininas constitui uma urgência analítica no que concerne ao campo de disputas sociais, políticas e culturais. Grande parte da produção acadêmica, particularmente no caso da hanseníase, sobre a separação compulsória tende a aglutinar a categoria de "Filhos Separados" sem examinar a questão do gênero e outros fatores, como raça, cor, classe social etc. Essa invisibilização agrava-se pelo fato de a sociedade delegar às mulheres a função de reprodutoras e mantenedoras dos laços familiares, empurrando-as para posições de vulnerabilidade social.

A análise debruça-se sobre narrativas orais que expõem violações de direitos humanos perpetradas pelo Estado brasileiro durante décadas, mas que, sobretudo, lançam luz sobre o protagonismo e a agência política dessas mulheres. Longe de se enquadrarem passivamente na condição de *outsiders*, como formulado por Becker (2008), essas mulheres transgrediram as fronteiras do desejável, construíram identidades e transformaram o sofrimento em reivindicação de justiça, cidadania e direitos sociais.

Essa temática encontra sua relevância acadêmica ao dialogar diretamente com a proposta do dossiê "Memória e trajetórias de mulheres: experiências, narrativas e resistências", visto que este artigo analisa os efeitos da política pública de internação compulsória da hanseníase sobre a estrutura familiar e as especificidades de gênero, memória e identidade. Vale ressaltar que a memória funciona como um espaço dinâmico, tanto de preservação quanto de esquecimento e apagamento, como pode ser observado nos embates políticos, culturais e sociais.

Contrapondo-se à imposição da "memória oficial", que durante décadas naturalizou o isolamento de crianças como medida sanitária, higienista e necessária, as narrativas das mulheres interlocutoras, Helena e Maria Luiza, consagram o que Pollak (1989) define como "memórias subterrâneas": memórias mantidas nas zonas do "não-dito" e do silenciamento, preservadas por redes de solidariedade até que o cenário social permita sua emergência e reivindicação no espaço público, amplificando essas vozes historicamente silenciadas.

Neste artigo, apresentamos um breve exame conceitual, situando as categorias analíticas de gênero, memória e identidade; as narrativas de duas mulheres, filhas separadas dos pais e as considerações finais.

## Os estilhaços da memória

> O nada e o não, ausência alguma, borda em mim o empecilho. Há tempos treino o equilíbrio sobre esse alquebrado corpo, e, se inteira fui, cada pedaço que guardo de mim tem na memória o anelar de outros pedaços. E da história que me resta, estilhaçados sons escapulam, partes de uma música inteira. Traço então a nossa roda gira-gira em que os de ontem, os de hoje, e os de amanhã se reconhecem nos pedaços uns dos outros. Inteiros. (Evaristo, 2021: 12)

Conceição Evaristo (2021) nos brinda com um excerto dos poemas que articula com a trajetória de filhas de pais doentes de hanseníase por uma intervenção coercitiva do Estado brasileiro. Para compreender a profundidade de suas experiências, faz-se necessário um afastamento de generalizações históricas e a iluminação dos complexos modos de (r)existência engendrados por mulheres submetidas ao escrutínio estatal. Este estudo ancora-se na perspectiva dos marcadores sociais da diferença, compreendendo que atributos como gênero, classe e estigma não são inerentes à biologia, mas operam como o "efeito de complexos sistemas de conhecimento e de relações de poder" capazes de produzir e naturalizar desigualdades (Almeida *et al.*, 2018: 19).

## Memória como disputa política: o silêncio, o "não-dito" e a invenção de si

A memória não é concebida como um mero repositório automático do passado, mas como um campo dinâmico de disputa sociopolítica, uma "prática discursiva" de ressignificação (Canabarro; Moser; Ernesto, 2018: 124). Para analisar as narrativas de nossas colaboradoras, ancoramo-nos na perspectiva de Pollak (1989), ao investigar os processos e os atores que intervêm na formalização daquilo que é lembrado e esquecido.

Durante décadas, o Estado brasileiro impôs uma "memória oficial higienista cujo objetivo era naturalizar a segregação asilar e obliterar a violência da separação familiar" (Pollak, 1989: 4), com a criação de sanatórios para separar os doentes dos sadios. No caso da hanseníase, essa ação provocou o rompimento de laços familiares. As histórias das Filhas Separadas, em oposição ao apagamento hegemônico que vivenciaram, emergem como memórias guardadas nas zonas de silêncio e nas redes de sociabilidade protetivas (Pollak, 1989).

A afirmativa de Conceição Evaristo ilustra esse processo ao ouvirmos as vozes das mulheres despojadas de seus nomes e de sua ancestralidade. Diante do vazio da "deslembrança", a história dessas mulheres é feita "mais de inventos do que de verdades" (Evaristo, 2023: 48), reunindo os "estilhaçados sons" para compor uma nova roda de pertencimento, na qual conseguem reconhecer a si próprias e manter-se inteiras perante a violência (Evaristo, 2021: 12).

## Instituições totais e gênero

Os educandários e preventórios funcionavam estritamente sob a concepção de "instituições totais" de Erving Goffman (1961), já que as internas eram desprovidas de autonomia sobre a própria vida e submetidas a um "desculturamento" e à "mortificação do eu". Esse processo metafórico de mortificação não operava de maneira neutra, mas como uma autêntica maquinaria de dominação patriarcal e de classe. Scott (1995: 86) nos auxilia a pensar a definição do gênero como "uma forma primária de dar significado às relações de poder".

Nesse contexto, a vida das meninas nos preventórios não era um acidente profilático, mas um projeto contínuo de sujeição. Louro (1997: 62) elucida que a disciplina atua como uma economia calculada e permanente que, nos moldes

foucaultianos, visa à fabricação de sujeitos ou corpos dóceis. As meninas eram encaminhadas para o extenuante labor doméstico em casas de famílias "adotivas" e abastadas. Nesse contexto, os princípios da divisão sexual do trabalho, conforme definidos por Hirata e Kergoat (2007: 599), materializam-se através de uma "ideologia naturalista" que legitima a designação das mulheres à esfera reprodutiva. Ao destinar essas filhas ao trabalho doméstico e de cuidados, o Estado não apenas as disciplinava, mas reafirmava o "princípio de separação" e o "princípio hierárquico" (Hirata; Kergoat, 2007: 599), transformando uma prática social de dominação em um suposto destino natural biológico.

Nessa perspectiva, Federici (2004: 112) ressalta que o desenvolvimento da acumulação capitalista "demandou a transformação do corpo em uma máquina de trabalho e a sujeição das mulheres para a reprodução da força de trabalho". O Estado sanitarista, ao romper os laços biológicos, afetivos e simbólicos entre pais e filhas, expropriou o afeto e as transformou em bens comuns e substituíveis. Operou-se, assim, uma extração de utilidade mascarada sob uma falsa caridade higienista e reforçou-se o estigma. Goffman (2008) ressalta que o "estigma" foi criado como forma de apontar algum sinal corporal para identificar algo de extraordinário ou de mal a respeito do *status* moral de quem o recebia. Os sinais, associados às marcas feitas com ferro quente, escancaravam o perigo e a imoralidade daquele marcado para que a sociedade pudesse identificar um escravo, criminoso ou traidor e, com efeito, temer, excluir e rechaçar o mal.

## A colonialidade do gênero, a "identidade deteriorada" e a condição de *outsiders*

As reverberações dessa produção intencional de vulnerabilidades seguiam as egressas na vida adulta, orientadas pelo peso da marca patologizante da hanseníase na vida de seus pais. Embora Helena e Maria Luiza não tenham sido acometidas pela hanseníase, sofreram o que Goffman (2008) denomina "cortesia de estigma", ou seja, quando a sociedade as obriga a compartilhar o descrédito social direcionado aos seus genitores diagnosticados com a referida enfermidade.

Assim, a estigmatização recai sobre as filhas rotuladas como *outsiders* pelas normas dos grupos dominantes (Becker, 2008) e assume contornos ainda mais complexos quando analisada pela ótica do feminismo descolonial. Para compreender a

naturalização das agressões e da polivitimização, que se refere à vivência de múltiplos tipos e/ou formas de vitimização (Marsicano; Levinson, 2020) por essas meninas após deixarem os educandários ao completarem dezoito anos, utilizamos o conceito de "colonialidade de gênero". Lugones (2014: 936) demonstra que o poder hegemônico opera por meio da "hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano".

Nessa lógica, as populações oprimidas pelas engrenagens coloniais eram "julgadas como bestiais e, portanto, não gendradas", uma vez que o gênero, nos moldes da civilidade moderna, era um privilégio reservado apenas aos sujeitos lidos como plenamente humanos (Lugones, 2014: 936-937). Vistas como "grotescamente sexuais e pecaminosas" e apartadas do privilégio normativo de humanidade (Lugones, 2014: 936-937), as filhas dos pacientes com hanseníase eram consideradas pelo sistema hegemônico como corpos desumanizados e disponíveis para violências múltiplas, ciclos traumáticos que as perseguem até os dias atuais.

**Entre tropeços, alinhavos e resistência: nos caminhos com as mulheres**

Visitando as memórias de nossas interlocutoras expressadas durante dias e horas seguidas de longas gravações, cheias de emoção, silêncios, lágrimas, interrupções e retomadas, foi possível observar, dentre tantas perdas, a ausência de registros fotográficos das crianças, talvez não raro à época e em determinados segmentos sociais. As histórias de infância foram contadas por algum membro da família ou por vizinhos e conhecidos da comunidade, centradas no período de gravidez ou antes do nascimento. Como os filhos eram separados de seus pais e confinados em instituições públicas, se existe algum registro, foi feito pelas irmãs de caridade.

De toda forma, o que os filhos ouviam eram fragmentos frágeis que certamente têm uma dosagem imaginária, mas contados para atender à curiosidade e ansiedade das crianças sobre um passado que ficou no registro do vazio. Assim, as lembranças são do campo institucional, que, em geral, remete ao medo, sofrimento, fragilidade, angústia e desconsolo ou de experiências próprias. Em suas narrativas, evidencia-se um constante desejo de situar-se no mundo e de reconstruir a sua história, numa tentativa de transformar a angústia em luta pela afirmação de seus direitos. As mulheres com as quais caminhamos nesse trajeto de vida são Helena Bueno Gomes e Maria Luiza Silva.

**Falando com Helena**

Helena nasceu em 27 de janeiro de 1961, tem 65 anos, reside na cidade de São Paulo, é casada e tem um filho. Ela não conheceu seus pais: ambos foram diagnosticados com hanseníase, submetidos ao isolamento e, conforme as regras definidas pelo controle sanitário da época, foram impedidos de viver com Helena e sua irmã Claudete, que ficaram sob a tutela do Estado. O momento de seu nascimento foi o único e último contato de Helena com sua mãe, que faleceu depois de dez anos.

Helena ingressou no movimento social Morhan com o objetivo de investigar sua história e a de sua família. Tornou-se uma militante voluntária e, atualmente, compõe a diretoria nacional dos Filhos Separados, que luta pela indenização como forma de reparar os danos provocados pelo desmantelamento das famílias decorrente da internação compulsória. Ademais, presta auxílio às pessoas que desejam resgatar a história de sua família.

O encontro com Helena aconteceu durante um evento organizado pelo Morhan[3], militante, e com participação ativa em discussões e nas relações com os demais membros do grupo. Ela explicava o seu trabalho, particularmente sobre a assistência prestada aos demais filhos de portadores de hanseníase:

> Em alguns casos, a hanseníase foi e é tratada como segredo de família. Já tive casos que as pessoas mais velhas da família, em seu leito de morte, contam esse segredo e os familiares iniciam uma busca por conhecer mais sobre essa história. Nesse sentido, eu auxilio essas pessoas a buscarem os locais certos para requerer a documentação. Eu procuro saber um pouco da história, entendo o caso e depois presto as informações. Quando os casos não são de São Paulo, eu aciono outros voluntários do Morhan nos estados onde os familiares passaram por esse isolamento. [...] As coisas que não sei, busco ajuda com os "universitários da família Morhan". [...] Os Filhos Separados também buscam essas informações para ter acesso ao seu próprio passado e para garantir seus possíveis direitos à indenização. Eu escuto as histórias,

[3] O Movimento de Reintegração das Pessoas Atingidas pela Hanseníase (Morhan) é uma organização que atua na luta pela reintegração social e pelo fim da discriminação das pessoas que foram acometidas pela doença. O movimento tem sido fundamental nas reivindicações dos internos, especialmente no que tange aos direitos dos filhos separados pelo isolamento compulsório. Entre suas ações, o Morhan protocolou a Ação Civil Pública, motivando a Audiência Pública da Defensoria Pública da União em 2019, e firmou parceria para o desenvolvimento do Projeto Reencontro, que buscava a identificação genética de famílias separadas.

> procuro entender principalmente qual instituição aquele filho ou filha tem como referência, e oriento os caminhos para se conseguir as informações pessoais desses filhos junto às instituições. [...] Na questão dos filhos, tenho casos que as pessoas estão procurando parentes, principalmente irmãos; as pessoas me passam os nomes e a gente tenta, né, pelas redes sociais. Infelizmente, nessa questão, eu não consigo ajudar. Encontrar parentes é muito difícil, a gente não consegue resultado. É triste o que aconteceu no passado; muitos irmãos se perderam, foram mortos, vendidos, torturados. (Helena)

Sobre sua empreitada para a localização de familiares e sua inserção no movimento, ela registra:

> Quando passou essa minha fase muito difícil de depressão, de angústia, de choro, eu falei: eu quero ser voluntária do Morhan, né? [...] Em 2015, eu já estava melhorzinha e tal, e aí nós tivemos uma reunião lá em Mogi das Cruzes, dentro da Colônia [Santo Ângelo]. Iria ter uma reunião dos filhos com Artur, com a Terezinha aqui de São Paulo, que é a coordenadora estadual aqui de São Paulo. Tivemos reunião com os filhos lá, aí foram distribuídos três filhos por Estado, participar da comissão estadual, aí a Terezinha me chamou para participar (risos), falei: “Não, Terezinha, não vou ser não. Eu não sei falar em público, eu não consigo; eu engasgo, não vou conseguir”. Sabe o que ela fez? Na hora que o Artur falou: "Quem vai ser aqui de São Paulo?...” “Helena, Helena”. [...] Então passei a fazer parte da comissão dos filhos de São Paulo. (Helena)

Tais relatos podem ser comparados aos estudos de Fonseca e Maricato (2013), no sentido de que ecoam claramente “como um ganho de cidadania”, adquirida pelas lutas sociais promovidas pelo Morhan, encaixando-se nas análises das autoras pela antropologia das emoções. Helena auxilia outras pessoas, especialmente ao compartilhar informações sobre as políticas públicas que foram e são direcionadas a essa população, bem como sobre seus direitos enquanto cidadãos.

Gomide (1991: 237) ressalta que a sociedade brasileira tende à institucionalização da pobreza e da doença, o que gerou a “indesejável miséria social, pelos instrumentos de disciplina e tutela”, heranças da política de isolamento compulsório para a hanseníase.

Em seus estudos, o grupo de filhos separados era considerado "órfãos de pais vivos" (Gomide, 1991), o que ocorreu no caso da hanseníase. Nesse lugar, Helena fez uma pesquisa documental sobre a sua família e descobriu que o primeiro caso de hanseníase foi seu avô materno. Ela relata:

> [...] Eu acho que todos esses documentos são importantes para mim, porque é um resgate histórico, embora não conheçamos os meus pais, os avós, os meus tios. Mas toda essa documentação que eu tenho, para mim, é relíquia. Não sei nem explicar para você, foi a vida deles, entende? [...] Eu consegui, através dos documentos, saber o nome dos meus bisavós; eu consegui descobrir, que para mim era muito importante, muito importante mesmo, saber aonde estavam os restos mortais deles, dos meus avós, tanto o lado do pai quanto o lado da mãe [...] Com isso, eu consegui ficar em paz, porque aí sim eu sei que eu tenho uma história para contar, deles. (Helena)

Desvendar a história, em sua interpretação, é uma espécie de reconstituição familiar por meio de registros formais (documentos), ainda que, como bem anuncia, sejam os "restos mortais" de um parentesco imaginário. É como saciar um desejo inquietante de desvendar o mistério da vida e de resistir às mazelas danosas nos âmbitos biológico, psíquico, afetivo, emocional e social. Ao mesmo tempo, é uma estratégia para denunciar uma política sanitária que provocou consequências trágicas para a vida das pessoas, como aponta a seguir:

> Então, até 2011, eu não tinha nenhuma informação, muito pouca informação sobre eles, mas na verdade eu fui mais a fundo, fazendo pesquisa em cima de documentos, só com documentos mesmo, pedindo na Secretaria da Saúde, indo nos cartórios, para que meu coração ficasse em paz, e foi isso que aconteceu. Agora, lógico que tudo isso aí, toda essa pesquisa, envolve muita dor, muita dor porque você acaba descobrindo coisas horríveis que aconteceu com eles. Não dá para sorrir em cima de toda essa documentação, dá para chorar e muito. Eu sempre falo que eu acho que a hanseníase, quando não tinha cura, ignorância sobre a doença [...] eles morreram de desgosto diante de tudo que o governo brasileiro fez com as famílias que tinham hanseníase lá no passado, prendendo em cadeias, separando a família, filho para um lado, os pais não conseguiam saber onde estava seu filho; filho que está dentro da colônia não tem certidão de nascimento, que é o que aconteceu com a minha mãe, sabe? (Helena)

Diferentemente de outras colônias, no estado de São Paulo os documentos pessoais desse período foram preservados:

> O meu avô fugiu muitas vezes. Meu avô fugiu, tadinho, morreu na colônia e foi enterrado como indigente. Você viu a certidão de óbito do meu avô? [...] O meu avô teve a esposa e as filhas e foi enterrado como indigente! Ele tinha uma família. Minha mãe praticamente perdeu o pai, a mãe, as duas irmãzinhas. Depois a minha mãe casou; mataram o marido dela, meu pai, e depois ela perdeu as duas filhas, e depois morreu sozinha com 33 anos e agora está lá no cemitério, no túmulo coletivo. (Helena)

Monteiro (1995) destacou que os procedimentos adotados pelos Serviços Profiláticos para a segregação dos doentes não se distinguem dos utilizados pelos nazifascistas com relação às minorias durante a Segunda Guerra Mundial. Segundo Gandra Júnior (1970), o estigma da hanseníase está ligado a valores culturais compartilhados socialmente e, quando adicionado à internação compulsória, provoca consequências psíquicas e sociais que influenciam diretamente na vida dos portadores da doença, como no grupo familiar. Helena engendrou uma busca quase obsessiva por um registro de sua história e de seus antepassados. Nesse processo, descobriu que sua mãe fora internada na Colônia Padre Bento, na cidade de Guarulhos (SP) e foi conhecer o local, que na atualidade funciona como hospital estadual de São Paulo, incorporado ao Sistema Único de Saúde (SUS).

Nessas instituições, havia regras rígidas, quase impeditivas do contato entre os familiares. A mãe de Helena foi registrada oficialmente quando tinha 17 anos e, ao sair da Colônia, foi viver em casa de família em um bairro próximo. Até essa idade, ela vivia sem nenhum documento de identidade, ou seja, não existia:

> Consta que ela foi para casa de família, tem o nome, o endereço de onde ela foi, o nome da pessoa. [...] Minha mãe teve sorte, porque o Dr. Lauro de Souza Lima, seu Arnaldo [ex-interno contemporâneo da mãe de Helena] comentou comigo que aqui no Padre Bento era a colônia da elite, só quem tinha posse vinha para cá, então aqui eles foram muito bem tratados, as crianças foram bem tratadas. Seu Arnaldo falou para mim que o Dr. Lauro falava, assim, que aqui tinha norma, que nenhum adulto poderia encostar em

> uma criança; então eu acredito que minha mãe foi feliz aqui dentro. Diferente do Pira [Colônia Pirapitingui, em Itu], mas aqui, embora ela teve um trauma imenso – imagina com cinco anos vir de Bauru para cá? A minha mãe nasceu em uma cidadezinha perto de Bauru, a certidão de nascimento dela foi aqui de Guarulhos. Eu pensei: como ela nasceu lá e tem uma certidão de nascimento de Guarulhos? Tem alguma coisa errada, então tem toda uma história por trás de erros, que eu conto em cima do documento. (Helena)

A antiga Colônia Padre Bento, além de ter sido transformada em hospital, conta com uma parte comunitária. Conhecer o referido lugar, ainda que transformado, representou o desvelamento de parte da desconhecida história familiar. Ela explica:

> Aqui é muito importante. Então eu imaginava que minha mãe pegou a hanseníase adulta, mas até então eu não tinha noção da data exata quando ela entrou aqui no Padre Bento. Foi através da ficha epidemiológica que eu peguei na Secretaria da Saúde, após conhecer o Morhan. Tudo é após conhecer o Morhan, que eu descobri tudo referente à minha mãe, meu pai, meus avós, meus tios. E, mediante a ficha epidemiológica da minha mãe, consta que ela entrou aqui com cinco aninhos, e aí, fazendo uma análise da ficha da minha mãe... que até hoje eu não consegui assimilar tudo. É mais fácil alguém de fora assimilar tudo; estou assimilando aos poucos. (Helena)

Helena nasceu na Colônia Pirapitingui ("Pira"), na cidade de Itu, e foi encaminhada para a Creche Carolino Motta e Silva, no bairro Pinheiros, na cidade de São Paulo, onde permaneceu por mais de três anos. Antes de completar quatro anos de moradia na creche, Helena foi transferida para o Educandário Santa Terezinha, na cidade de Carapicuíba, Região Metropolitana de São Paulo. O isolamento dos pais, para Helena, repercutiu no núcleo familiar, pois eles se tornavam "prisioneiros do preconceito e da intolerância de uma política sanitária autoritária" (Santos, 2009: 11); as filhas eram institucionalizadas com a justificativa de assegurar a saúde da sociedade, além de evitar que elas se tornassem futuras "infratoras e delinquentes". Ou seja, eram criadas em um regime rigoroso com eixo na moral e nos bons costumes com vistas a produzir mão de obra para o mercado de trabalho e transformá-las em pessoas de bom caráter – principalmente, submissas –, de acordo com os ideais eugênicos difundidos entre 1920 e 1945.

O Educandário Santa Terezinha abrigou milhares de crianças. Foi a maior instituição criada e administrada pelo Estado de São Paulo. Ali existia um movimento constante de saídas e chegadas, de separação de outras crianças e de adaptação e readaptação em outros lugares. Toda essa mobilidade pretendia alcançar um regime de "educação" que beirava às torturas, recheadas de ameaças, violências físicas e simbólicas, como relata Helena:

> A gente participava da missa sempre e, em um belo dia, eu e outras meninas resolvemos fugir da missa, né, deveria ter 5 ou 6 anos. Na verdade, eu não sei a minha idade, eu era novinha, [...]. Eu e as meninas corremos – isso tenho em mente. A gente correu, isso foi à tarde, na missa da tarde. Quando foi à noite, não sei dizer quem foi que castigou a gente, éramos três meninas. Alguém colocou a gente no banheiro – o banheiro era comprido retangular –, colocaram a gente na parede, nuas, com a mão para cima, e uma pessoa ficou olhando na fechadura da porta. A porta dava no meio do corredor do dormitório, estavam vigiando para ver se via alguém. [...] Continuando com o castigo, tomamos surra de vara de marmelo nas costas nuas. Eu não tenho em mente a pessoa que fez isso; lógico, foi uma adulta, mas não lembro. Se uma pessoa chegar pra mim e falar: "Helena, foi essa pessoa?", eu não sei, não tenho a imagem da pessoa, apagou da minha memória. Aí a gente saiu do banheiro e colocaram a gente de joelho, assim, com as mãos para o alto [...] No dia seguinte, que eu teria que passar pelo médico, a mulher virou e falou assim pra mim: "Você vai ter que passar pelo médico, mas se perguntarem o que é isso nas suas costas, você vai ter que falar que passou no arame farpado. Se você não falar isso, quando você voltar aqui vai ter outro castigo". [...] O médico falou: "O que é isso nas suas costas?". Eu falei que tinha passado no arame farpado. Ele perguntou de novo, lembro até hoje: "O que foi isso nas suas costas?". "Eu passei no arame farpado", morreu o assunto. (Helena)

As narrativas de Helena nos remetem aos estudos de Inhana Souza (2019), que identificou formas distintas de violência – física, institucional, social e psicológica, escassez de comida e rompimento dos vínculos familiares – relacionadas aos modelos de violações de direitos humanos. Helena nos conta sobre uma funcionária que castigava as meninas apertando com a unha as suas cutículas, causando-lhes fortes ferimentos, deixando marcas profundas em seus dedos:

> Bem em cima para sentir a dor, era uma tortura. E aí, o que aconteceu? Os meus dedos ficaram todos com feridas, bem em cima assim das cutículas. Eu me lembro, não sei se foi numa casa de família. [Helena se refere à casa de família como casas que tiravam as crianças do preventório para uma possível adoção.] Me ensinaram a colocar, sabe aquela planta que é espinhosa [...], me ensinaram a passar em todos os dedos, sabe, foi ela que me curou os dedos. Em compensação, esse dedo aqui [mostrando o dedo anelar], eu tenho um sério problema nele, eu acho. Teve muitos anos que eu não senti nenhuma dor, depois... faz o quê, mais de vinte e cinco anos, ele passou a ter problemas nesse dedo aqui, no nervo. Então parece que tem uma pedra aqui dentro, sabe? Tipo, se você encostar aqui [mostrando para o dedo], eu vejo estrela. Deu para entender? [...] O meu nervo está afetado, foi visto que não tem volta. (Helena)

A criatividade para aplicar punições era não tinha limites. Em outra fala, Helena explica que, um dia, desceu do dormitório que ficava no segundo andar, assentada na escada de caracol. Quando chegou embaixo, uma mulher, de cuja fisionomia não se recorda, a esperava:

> Pisou em cima do meu estômago porque eu fiz o caminho de bumbum. Criança, você acha que precisava disso? Chegou lá embaixo, ela foi com tudo na minha barriga, já estava no chão, né, pisou na minha barriga de castigo mesmo, para castigar mesmo [...] Acho que o Santa Terezinha deixou muito a desejar. Tudo bem, os pais da gente tinham a hanseníase, eram doentes, tá, com aquela ignorância da época que vai, hanseníase pega, vamos separar. Existia a lei, vamos cumprir a lei, separar os filhos e tal, mas eu acho que não deveriam ter tratado a gente dessa forma. Para começar, eu nem sabia que eu tinha um pai e uma mãe, eu não tinha na minha cabeça que eu tinha nascido de um pai e de uma mãe, entende? [...] Mas, a partir do momento que você estava dentro de uma instituição, a mando do governo, eu acho que eles tinham que ter dado carinho, amor, para as crianças. Você acha que fugir de uma missa ou brincar numa escada é motivo de você receber esses castigos? Acabar com os seus dedos? Eu acho que eles pecaram e pecaram feio, sabe? Nossa! (Helena)

Durante uma conversa, Helena afirmou que os castigos não se limitavam ao interior institucional. As meninas institucionalizadas também prestavam serviços domésticos nas casas de família, sem nenhuma fiscalização e controle, ficando os donos livres para lidar com as crianças à sua maneira.

> Como eles disseram, tá tudo bem, e tem o lado do meu filho, que é jovem. Eu sou mãe dele, por inúmeras coisas dentro da minha cabeça, que é muito difícil. Na primeira casa, na minha ficha social, consta que eu estive lá com eles quando eu tinha 8 anos. Mas eu não estive somente com 8 anos, eu estive antes. A mulher lá trabalhava numa feira, feira pequena. O cara era um sem-vergonha, ele abusou de mim. [pausa] O cara me levou a um lugar, me traumatizou, eu não vou contar detalhes. Ele me abusou e acabou com minha vida. Na volta, eu me lembro de que ele segurou minha mão e me deu bala, e foi lá para casa. [lágrimas nos olhos] [...] Todas as minhas saídas, eu não recordo de nada, nada. [...] Óbvio, na minha adolescência isso foi prejudicial pra mim, para a minha passagem de criança para adolescência e para adulta. Foi até hoje, foi traumático. [pausa e Helena ficou extremamente emocionada] [...] Antes de eu conhecer o Morhan, na verdade, eu não sabia de nada, minha história estava debaixo do tapete, esquecida. Castigo, nada disso eu lembrava, estava tudo debaixo do tapete. Essa história sim me choca, porque, se eu vejo algo na televisão relacionado a estupro, eu já saio. (Helena)

Apesar de mais de cinquenta anos do ocorrido, as marcas são indeléveis e atemporais. Em um relato, Helena afirma: “Eu não lembro minha idade, não se fazia aniversário da gente, como é que vou saber?”. As comemorações de aniversário são marcadores simbólicos da idade, particularmente das crianças, mesmo sem o registro fotográfico: “Todo ano a gente faz aniversário, então a gente memoriza. Lá não tinha nada disso [...]” (Helena).

O comprometimento do processo de sociabilidade, explicado por Ariès (1981), que se refere ao sistema de identificação e referência social, levou a um prejuízo na organização social das crianças separadas do núcleo familiar. É notável, nas falas de Helena, o não registro de imagens das pessoas; parece que é importante o fato, e não a figura daquele que dele participou. Nos abrigos dos filhos separados existiam, periodicamente, eventos comemorativos acessíveis às pessoas das comunidades locais, uma espécie de prestação de contas à sociedade.

Nas interpretações de Helena, as festas funcionavam como forma de apresentar as crianças à sociedade, reforçando o cuidado com que eram criadas e evidenciando o lado caridoso das religiosas, bem como o compromisso do Estado com a proteção das internas. Durante as celebrações festivas, eram arrecadados dinheiro e doações variadas dos participantes. As crianças eram exibidas; se algum visitante "agradasse de uma criança", podia adotá-la sem entraves burocráticos, normalizada durante os eventos sociais.

Existia nas instituições a figura de um tutor, que era um funcionário indicado pelo Serviço de Profilaxia da época. Sua função era se responsabilizar pelos internados, autorizando adoções, controlando e decidindo sobre as suas vidas, desempenhando, assim, o papel de pai característico daquela geração. Como afirma Bruschini (1989), as crianças institucionalizadas não tiveram a oportunidade de serem submetidas às funções básicas de socialização exercidas pelos progenitores, desde a socialização primária, cabendo ao tutor essa função. Este era considerado uma autoridade contratada para cuidar de um grupo de crianças; atuava como representante do Estado e deveria ser reconhecido como tal. Cabiam às crianças respeitá-lo; caso transgredissem alguma regra, elas ficavam sujeitas a punições e castigos.

Helena conta que ela e a irmã tinham o mesmo tutor, Segismundo – ou "Sujismundo, por tudo que ele fez comigo e com certeza com outras crianças. Se-gis-mundo eu chamo de Su-jis-mundo: ele é sujo, entendeu?" (Helena). O referido tutor aprovou a sua adoção por várias famílias; porém, apenas duas foram registradas em seu histórico institucional. Podemos interpretar esse apagamento da memória como consequência dos traumas psicológicos, assim como vimos em Frassão (2000), que analisou a devolução de crianças colocadas em famílias substitutas, o que provocou traumas infantis. Recorda Helena:

> No Santa Terezinha, não consta a minha moradia lá [nessa casa com o casal de idosos em Itu]; agora, não sei o motivo de me mandarem embora. E aí eu fui passando, né? Eu lembro dessa casa; eu lembro de uma casa que eu morei, era uma casa imensa, mas eu era empregada. Lá eu tinha que lavar a cozinha, o azulejo era até o teto. Eu lembro que eu era pequena, tinha que subir na escada para lavar os azulejos e era de noite. Lá eu trabalhava como empregada, não sei nem o nome da mulher. Sei que era uma casa de família. Eu também não fiquei. Aí esse homem [o tutor] foi me colocando em casas

> de família, ele foi me colocando em uma, não dava certo [...] Deu para uma família, não sei se essa família foi me buscar no educandário. Acho que deviam dar remédio, não é possível porque eu não lembro dessas idas e vindas. Eu não lembro. Eu só lembro dentro da casa, mas eu não lembro minhas saídas, andar na rua, pisar no asfalto fora [...] Então eu morei no Rio de Janeiro, no Jacarepaguá, morei lá com uma família de espanhóis e lá eu fui muito feliz [...] Daí eu fiquei lá, dá para descobrir quantos anos eu tinha porque agora eu tenho o registro, depois eu te mostro, fiquei lá anos. Lá eles não me trataram como empregada, foi a única família que realmente me pegou para a adoção, lógico que irregular com relação ao preventório, com relação a esse tutor, mas com relação à família eu fui muito feliz, eles me tratavam como filha. Aí, um belo dia, esse cara [o tutor], lembro dele perfeitamente: chegou e falou que eu tinha que voltar para São Paulo, que a minha mãe tinha morrido e que ela tinha pedido para eu ficar perto da minha irmã. Mentira! [...] Foi mentira dele, porque quando eu fui para o Rio de Janeiro, minha mãe já tinha falecido. Ele me tirou de lá para me trazer para São Paulo para trabalhar em casa de família, para ser escrava e viver em cárcere privado; foi isso que ele fez. [...] A minha mãe faleceu em 1971, eu nasci em 1961, com dez anos minha mãe já tinha falecido. Quando eu fui para lá, eu fui conferir os documentos [...] [pelas expressões corporais e o tom de voz, o relato dessa passagem deixa Helena muito revoltada]. (Helena)

As adoções pelas quais passaram Helena e outros colaboradores parecem uma reconfiguração da "roda dos expostos", apresentada por Marcilio (1997) em seus estudos sobre as crianças enjeitadas no Brasil. Ou seja: era um dispositivo instalado em muros das instituições, como nas Santas Casas de Misericórdia e conventos, comum entre os séculos XVIII e XIX, onde os enjeitados eram colocados, abandonados anonimamente. As pessoas dos arredores, por pena, gestos caridosos ou por outros motivos, pegavam as crianças (em geral recém-nascidos) para criar. Helena foi submetida a várias tentativas de adoções sem muitos critérios, garantido o anonimato dos adotantes e não garantidos os seus interesses pessoais:

> O Sujismundo! Foi o tutor, o tutor que tirou! Me trouxe para São Paulo. Eu lembro que no dia eu chorei, mas eu chorei... Eu fiquei muitos dias chorando nessa casa e aí eu não tinha contato com o mundo lá fora, não podia estudar, abrir a porta, sair para conversar, nem pensar, só dentro da casa, fazer o serviço, não deu certo nessa casa [...] Quando eu servia a mesa e tal, colocava

> a mesa. Eu não sentava na mesa, não; não podia nem sentar na mesa, aí era a dona da casa, o marido dela. Ele era aposentado da Polícia Militar, e a filha dela, e aí na hora de retirar a mesa, sabe como ela me chamava? A dona da casa aqui comendo, eu tô lá na cozinha né, serviçal, escrava. [Helena se levantou da cadeira e foi até o quarto e buscou um sino, tocou o sino com ar de arrogância, representando como era feito na ocasião] Aí eu vinha, tirava a mesa, comia na cozinha, não passei fome lá não. Comia os restinhos lá, comia o que sobrava da mesa, mas era o sininho, tocava o sininho, não me chamava 'Helena' de jeito nenhum [...]. Não me lembro de ter passado fome, mas era tudo controlado lá, sabe? Então eu tinha o meu prato, o meu copo... Mostrar para você como era, para você ver que coisa mais absurda, eu não podia comer no prato deles. (Helena)

As narrativas de Helena nos remetem a Negrão (2002) ao questionar sobre o papel do Educandário Santa Terezinha, que deveria garantir os direitos das internas, mas, na prática, era formadora de mão de obra. Além da exploração do trabalho infantil e das agressões físicas, frequentemente, as crianças eram ameaçadas pelo tutor e pelos donos das casas onde trabalhavam ou os "pais adotivos". Como alternativa ou saídas possíveis, as crianças, quando exauridas, escapavam:

> [...] corri que nem doida, cheguei lá na casa dessa senhora, entrei lá para dentro, peguei e fiquei dentro da casa dela. A casa era imensa, um sobrado de três andares [...] Aí ela falou que eu ia ser tratada como filha [risos], nada. Mas eu agradeço muito, até hoje eu serei eternamente grata, porque se não fosse ela eu não estaria aqui hoje falando contigo, eu não saberia qual seria o meu destino naquela casa. Imensamente grata, fui tratada como empregada doméstica, porque ela tinha no telefone que ia ser tratada como filha, mas, poxa, um filho você não coloca no porão para dormir; um filho você dá um lugar na mesa para comer junto com eles; uma filha você não vai fazer com que ela faça as tarefas domésticas, né, aquela obrigação de fazer. Uma filha tem direito a assistir a uma televisão, que eu não tinha, né? [...] tem esse lance de que eu era tratada como empregada. (Helena)

Helena iniciou a vida profissional ainda na infância, como doméstica, sob a tutela de um responsável que controlava seu destino. Sabia que só poderia se libertar dessa condição ao completar dezoito anos; por isso, aguardava ansiosamente a chegada dessa idade. Assim, alcançar a maioridade era o seu grande sonho, enquanto permanecia

escondida na casa onde buscou abrigo quando fugiu e se sentia temerosa de ser descoberta por seu tutor. Dezoito anos significava a concretização de um sonho: libertar-se do controle e da tutela do Estado.

> Eu não via a hora de completar 18 anos! Eu tinha essa vida, mas era de menor, então, até completar 18 anos, eu tinha o medo dele descobrir onde eu estava, eu iria para a Febem. [...] Quando eu completei 18 anos, eu namorava um rapaz, ele era da igreja messiânica [...] Aí a mãe do meu namorado fez um bolo para mim de 18 anos, olha só. [...] o meu primeiro bolo [...] até inclusive a dona da casa, que era ministra da igreja e tinha as filhas dela, elas viraram as costas para meu bolo. Eu era empregada, né? Aí meu namorado e a mãe dele levaram o bolo para mim lá. Esse dia foi tão importante para mim, porque foi o dia mais esperado da minha vida. Na hora que acendeu a velinha e cantou parabéns, eu respirei fundo e falei: "Graças a Deus que eu estou livre!". Eu estou livre dessa gente ruim, porque até então eu não estava totalmente livre. (Helena)

Se as instituições de acolhimento eram as principais referências na vida dos Filhos Separados, o rompimento desse vínculo ao atingirem a maioridade civil representava a perda de um importante "sistema de aliança", conceito discutido por Claudia Fonseca (2004). Isso porque a instituição concentrava vínculos, apoio, referências e memórias, enquanto as relações externas eram raras e pouco estimuladas, favorecendo o distanciamento das origens biológicas e o apagamento de memórias:

> [...] esse negócio de família mexeu muito com minha irmã, foi difícil porque, quando eu completei 18 anos, eu queria ver minha irmã [...] porque ela foi adotada legal, o que eu passei ela não passou. Cheguei lá, do nada, para a mente da Claudete, a mulher desenhou o meu perfil de mulher que não presta, porque eu fugi. Para a Claudete, eu era uma mulher direita, a Helena não, a Helena fugiu, porque naquela época uma mulher separada do marido era vista de maus olhos, imagina eu que fugi. (Helena)

Fonseca (2015) analisa o retorno traumático das crianças ao convívio com suas famílias biológicas, dado que experimentam privações decorrentes do rompimento e da construção de vínculos. No caso de Helena, além de não conhecer seus pais, os laços

com sua irmã jamais foram restabelecidos. Pesquisando documentos de história de sua mãe, Helena esclarece:

> Pelo que eu percebi, eu nasci em 61, 27 de janeiro de 61, e minha irmã nasceu dia 24 de janeiro de 62. Então, aí em 62, constam documentos lá que a minha mãe ficou no Pira e, pelo que eu percebi, antes do meu nascimento, ela já estava fazendo tratamento psiquiátrico e aí consta alta, porque ela pegou um negócio depressivo e fez eletrochoques. [...] Então, de 65 a 71, a minha mãe não ficou mais internada. Por isso que eu te falo: se eu nasci em 61 e minha mãe morreu em 71, por que eu não conheci minha mãe, sendo que ela estava fora? (Helena)

Para Helena, ainda com informações relevantes, era difícil compreender, pois eram mensagens difusas que ela não conseguia assimilar:

> A Claudete, minha irmã, o seu Sujismundo deixou toda nossa documentação do nosso pai comigo, porque agora já estamos com 18 anos. [...] Até então, meus pais já eram falecidos, no documento constava, mas eu não acreditava, eu não acreditava em nada que vinha deles. Eu peguei a documentação e fui atrás de ter certeza de que meus pais faleceram. Eu queria também alguma cartinha escrita da minha mãe. Aí, quando eu cheguei lá no cemitério e fui na administração, ele pegou o livro e me disse: "Nossa, se você tivesse vindo antes, os restos mortais da sua mãe não teriam ido para o ossuário como indigente", porque os do meu pai estão em uma caixinha. Aí eu fiquei muito revoltada, muito triste. Na caixinha do meu pai tem a fotinha dele. A mãe do meu pai, que enterrou minha mãe e colocou a foto dele lá, a minha vó Joana. Saí do cemitério, fiquei muito revoltada e magoada, eu tinha ido com meu namorado. Minha mãe realmente está na luz; o que ela passou aqui na terra agora está na luz, porque ela já pagou tudo que ela tinha que pagar. [...] Minha vontade era achar uma cartinha dela, e até hoje eu tenho essa vontade; eu vou lá no arquivo do Estado. Não vai ficar por isso não, isso só de documento é pouco que vieram lá de Santa Terezinha, mas podem ter queimado. [...] Claudete Pereira Bueno; Helena Pereira Bueno, se encontrar as minhas filhas, entregar a uma delas. (Helena)

Muitos filhos separados de suas famílias desejavam resgatar os vínculos rompidos. Helena, por exemplo, ao atingir a maioridade, tentou reaproximar-se da irmã

e descobrir o paradeiro da mãe. Nos debates contemporâneos sobre família, o afeto passou a ser considerado um princípio central, relativizando a ideia de origem apenas biológica (Fonseca, 2015). Helena também expressava o desejo de retornar ao Educandário Santa Terezinha para recompor sua história a partir das memórias ali guardadas.

Experiências traumáticas estão associadas a emoções negativas ligadas a vivências dolorosas do passado (Den, 2008). Diferentemente dela, muitas crianças que viveram nessas instituições retornaram posteriormente a esses espaços, para reafirmar a liberdade conquistada, para lidar com as memórias e o sofrimento social relacionados à hanseníase. Mesmo em um contexto coletivo e disciplinado, tais experiências produziram efeitos subjetivos. Depois de muitas dúvidas, conflitos e medos, Helena decidiu: “Estou pronta para enfrentar esse passado” e retornou ao educandário onde viveu a primeira infância:

> Eu cheguei aqui em uma paz, que você não tem noção. Relembrei pouco, quase nada, os sofrimentos, quase nada, e parecia que eu estava, sei lá... Uma coisa perto de mim, olhando as construções lindas. Nossa, muito lindo aqui, tudo arrumadinho, nada que impacta, tipo, ‘Nossa, que lugar horrível, mal cuidado'. E eu fiquei encantada com as construções aqui, eu não tinha noção [...] Então, assim, eu senti muita, sinceramente falando para você, foi um milagre eu chegar aqui e não ter mão gelada, eu sempre passei muito mal [...] fiquei muito feliz, muito feliz, viu! (Helena)

A marginalidade e a invisibilidade que marcam a história da hanseníase podem ser relacionadas às reflexões de Mafra (2011) ao tratar das “minorias perseguidas” como potenciais fontes de materialização da memória, semelhante ao que ocorre em alguns museus judaicos, dadas as semelhanças nas trajetórias de perseguição. Nesse sentido, assim como no judaísmo, torna-se necessário assumir um compromisso de “jamais esquecer”, valorizando as trajetórias individuais, as memórias, as resistências e as estratégias de sobrevivência construídas ao longo da vida.

A memória das instituições, nesse contexto, integra profundamente o itinerário de Helena e de outros sujeitos que viveram experiências semelhantes dos filhos que foram apartados de sua família, nas quais lembranças dolorosas se entrelaçam com memórias positivas. As relações de pertencimento construídas no interior das instituições

passaram a ser compartilhadas também com os filhos dessas pessoas, que cresceram reconhecendo como tios, tias ou "irmãos de instituição" os antigos companheiros de seus pais. Essa experiência dialoga com as análises de Fonseca (2018), que compreende a comunidade para além de um território geográfico, formada por identidades e experiências comuns. No caso dos filhos que foram confinados por longos períodos, mesmo sem serem portadores de hanseníase, o sentimento de injustiça permanece e se expressa em ações e movimentos sociais que buscam o reconhecimento do erro do Estado, a erradicação da doença e o enfrentamento do preconceito.

> Já há alguns anos tenho feito uma busca intensa para tentar encontrar as minhas duas tias por parte de mãe, e infelizmente cheguei à conclusão de que está sendo impossível achá-las! Era o meu sonho, pois recentemente desisti, porque é sofrer muito em cada busca e nem conseguir enxergar uma luz no final do túnel, pois sempre volto à estaca zero. [...] Meu sonho no futuro, que na verdade esse sonho deveria ser urgente, e para ontem, na realização, em que a hanseníase não só no Brasil, mas no mundo inteiro seja erradicada com a descoberta da vacina, pois sofro muito de saber que a hanseníase tem cura através da medicação, mas que existem milhares de pessoas com as sequelas irreversíveis da doença, muitas das vezes pelo diagnóstico tardio da medicina, pela falta de informações, pela falta de divulgação nos meios de comunicação, pela discriminação e o preconceito. São vários fatores que contribuem para que tenhamos pessoas com as sequelas para toda a vida, e atualmente esse é o meu MAIOR SONHO: a descoberta da vacina para o bacilo de Hansen. Fico todos os dias a pensar: será que eu, nesta vida, verei esse sonho realizado? Assim espero! (Helena)

Apesar das muitas adversidades vividas, Helena conseguiu constituir uma família com o marido e o filho e hoje se dedica incansavelmente a ajudar outros filhos separados a reconstruírem seus vínculos familiares.

**Falando com Maria Luiza**

Maria Luiza nasceu no Sanatório Santa Isabel, em Betim (MG), em 1961. Atualmente, é líder do grupo Filhos Separados, em Santa Isabel, e tem um casal de filhos.

A prática de encaminhar recém-nascidos, filhos de pessoas consideradas "doentes", para creches especiais era comum em todas as colônias. Contudo, o tempo de permanência dessas crianças nas instituições variava, e não foram encontrados registros ou relatos que esclarecessem os critérios utilizados para definir esse período. As parteiras, além do cuidado durante o parto, desempenhavam um trabalho particularmente difícil que era assistir a angústia das mães e fazer a intermediação entre a ruptura dos vínculos entre elas e seus filhos e a entrega da criança para o educandário. Ao que tudo indica, havia uma espécie de pacto secreto entre aqueles que trabalhavam nos sanatórios. O assunto não era discutido abertamente e, caso ocorresse algum deslize por parte dos funcionários, prevalecia a chamada "lei do silêncio": ninguém sabe e ninguém viu.

A separação das crianças não era objeto de debate, permanecendo envolta em silêncio institucional. Cada pessoa envolvida no processo cumpria o seu papel dentro dessa rede, na qual o contato entre mãe e filho era rigidamente proibido. As punições eram severas caso houvesse quebra de sigilo ou descumprimento de alguma regra relacionada à separação. De todo modo, tratava-se de um momento particularmente doloroso e emocionante, tanto para as mães quanto para os profissionais envolvidos nessa tarefa.

Na maioria das vezes, o máximo permitido era que a mãe visse o filho apenas à distância, nos braços de enfermeiras ou parteiras, sem poder tocá-lo ou sequer aproximar-se. Em alguns casos (e raros), a mãe escolhia o nome da criança. Mas não lhes era permitido participar do ritual de batismo, e a escolha dos padrinhos não constituía uma prática comum. Poucas vezes a mãe indicava o padrinho; porém, não era seguro que o seu pedido fosse acatado, porque ela não participava do batismo e nem recebia nenhum documento oficial.

As mães frequentemente insistiam em romper o silêncio dos funcionários para obter qualquer informação sobre o paradeiro, o nome ou as condições de seus bebês; contudo, não obtinham êxito. Nos educandários, havia a possibilidade de os pais visitarem os filhos periodicamente. Não raro, nessas visitas, a mãe era comunicada sobre o falecimento do filho, sem nenhuma informação adicional ou documento formal, menos ainda sobre o local do sepultamento. Esse "sumiço" era questionado, pois havia muitas doações anônimas e, como exigência daquele que adotava, a certeza sobre o apagamento de qualquer forma de identificação.

As visitas eram rigidamente vigiadas por religiosas e tutores e ocorriam por meio de uma pequena janela, semelhante a um basculante, que impedia qualquer contato físico entre mães e filhos. Em algumas ocasiões, as mães levavam brinquedos ou alimentos, que eram entregues aos funcionários da instituição, sem que houvesse qualquer garantia de que, algum dia, esses objetos chegariam às mãos de seus filhos. Luiza relata um breve contato que teve com sua mãe na instituição:

> [...] Quando a gente tinha direito de ver os pais, era tipo uma grade na prisão e chamava pelo nome. Inclusive, eu lembro até hoje quando chamava meu nome para ver minha querida mãe, linda e amada, que eu não tive contato. Eu fui pegar na mão dela, foi o dia que eu senti alguém pegando, puxando meu cabelo por trás e me deu um tapa na cara. Nesse dia, eu fui colocada num porão, de um dia pro outro, sem água e sem comida, porque eu não poderia ter colocado as minhas mãos em contato com minha mãe. E eu apanhei com muito orgulho. Depois passei pelo parlatório, passei pelo choque e depois elas falou assim: "Você tá gostando?". Eu disse: "Tô." "Por que você tá rindo?" Eu estou rindo porque estou apanhando com orgulho, porque foi a primeira vez que eu pego nas mãos da minha mãe, então eu apanho com muito orgulho. (Luiza)

Em sua narrativa, Luiza lembra ainda:

> Dá uma boneca pra você brincar e você chorar, porque esse caso aconteceu comigo. Eu ganhei uma boneca, chorei de tanta alegria. A minha mãe foi embora, e a diretora falou assim: "Para de chorar!" "Por que você tá mandando eu parar de chorar?" "Espera, me dá sua bonequinha aqui." Cortou os dedos da boneca, cortou os pés e falou assim: "Quando você tiver lembrando da sua mãe, olha pra sua boneca". É muito abuso, é muita tristeza! São pessoas que não têm humanidade. (Luiza)

Além das agressões físicas, abusos sexuais foram vivenciados com frequência. Souza (2019) aponta para essa realidade em grupos específicos – no caso da hanseníase, nas instituições de abrigamento de crianças. Se considerarmos que o assunto é um tabu na sociedade em geral, não é possível dimensionar o número de crianças que possam ter sido submetidas a essa violência nas instituições e silenciaram o fato. Vejamos os depoimentos:

> [...] Pra eles, ali era um animal: tá ali, tá bom. Então eles viam a gente como isso. [...] Eu fui visitar essa sapataria e esse sapateiro falou assim: "Você é uma menininha tão bonitinha, gordinha, bonita, eu vou ser seu tio e seu pai." E aquilo ali me comoveu, porque eu sentia falta do meu pai e da minha mãe. Aí, me mandou sentar no colo dele e começou a acariciar os meus seios. Tinha nem peitinho direito, tinha sete anos. Começou acariciar meu corpo todo. Quando ele chegou com a mão nas outras partes, eu falei: "O que tá acontecendo?" Ele falou: "Fica quietinha! Eu sou seu pai! Vou te dar carinho, mas fica quietinha!" [...] Ele falou: "Oh! Vou te usar e você não vai falar nada!" Ele me estuprou, me usou dos dois lados, qualquer parte que eles pudessem usar, eles usavam. Eu saí dali sangrando e fui direto na diretora e falei: "Dona Mirtes, eu tô sangrando! Eu fui estuprada!" Ela me deu um tapa na cara. "Vocês não tem pai nem mãe, vocês inventam as coisas!" Ela não queria saber, não olhou nem nada. "Você deve ter machucado. Vai tomar banho e se lavar!" [...] "Dali fui crescendo com trauma. Tomei medo de ficar perto de menino homem, tomei medo. Não brincava mais com os rapazinhos, não ficava com ninguém. Só ficava no meu canto chorando. (Luiza)

Os abusos ultrapassavam os muros das instituições. Ocorria também com os patrões que adotavam as crianças, principalmente para fazer os trabalhos domésticos:

> A gente foi crescendo e foi família querer adotar, adotou muitas pessoas. Muitas das pessoas que foram meus irmãos, ainda estão nessas casas de parente que não é criado como filhos, são criados como empregadas, escravos, não têm direito a nada, não têm carteira registrada. E eu fugi, porque eu quase fui estuprada pelo meu patrão, de novo. Eu já tava mocinha. Aí eu fugi, fui pras ruas, fiquei nas ruas. Eu cheirava cola, porque eu era obrigada. Pra mim comer um lixo, eles [outros moradores de rua] falavam: "Pra ficar no meio de nós, você tem que comer lixo, igual nós comemos!". Eu era passada por todos os rapazes, com treze anos de idade. Eu era obrigada a deixar todos eles me usarem, pra mim ter meu cantinho pra dormir, lugar sujo de urina, bosta. Eu fiquei um ano na rua. (Luiza)

As possibilidades de adoções nas instituições, independentemente da idade ou do gênero, eram constantes e oferecidas com a justificativa ancorada na inserção social. Assim, o Estado assumia o papel de integrador das crianças e adolescentes filhos de

‘leprosos’ na sociedade civil. Entregue aos interessados, a criança ficava totalmente desprotegida. Luiza narra:

> [...] eu era vítima do estupro. [...] Eu cobrava das pessoas, mas só que as pessoas não via em mim o respeito. Eles viam assim: ‘Quer carinho? Mas é filho de leproso, então vamos fazer o que tem que fazer com ela’ e esse moço tentou me estuprar. [...] Ela foi, me tacou um tapa na cara e me botou pra rua. Eu fui teimosa e voltei pra lá de novo. [...] Foi no dia que ela testou ele, foi na hora que ele me atacou. Eles brigaram. Eu falei: “Agora eu não quero ficar mais, eu prefiro ir pra rua”. A senhora duvidou de mim, porque sou filha de leprosos. Não tenho ninguém por mim, eu já fui usada, mostrei pra senhora a situação que meu corpo é. Eu fui falando a verdade com a senhora assim que eu cheguei. Apanhei muito debaixo do viaduto. A senhora não confiou porque eu não sou ninguém pra senhora. Fui pras ruas de novo. (Luiza)

O contexto da história da hanseníase no Brasil, especialmente no que se refere à separação de filhos e pais, dialoga com as análises de Souza (2016). Embora existisse a possibilidade de crianças permanecerem com suas famílias, isso exigia que os pais doentes rompessem definitivamente com a colônia. Na prática, essa decisão implicava abandonar tudo e recomeçar sem apoio do Estado, enfrentando o estigma da doença e grandes dificuldades de inserção no mercado de trabalho. Dessa forma, o próprio sistema acabava por desqualificar essas famílias e restringir seu acesso à vida social e aos direitos.

Entre situações de abuso, violência e preconceito, muitos filhos que permaneceram nas instituições tiveram poucas experiências de afeto como princípio fundador da família. Alguns permaneceram institucionalizados por longos períodos, e mesmo aqueles que passaram por processos de adoção nem sempre vivenciaram relações afetivas que pudessem representar a figura materna. Com o fim da institucionalização, os filhos separados passaram a enfrentar diferentes trajetórias de vida: alguns conseguiram formar novas famílias, enquanto outros não tiveram a oportunidade de estabelecer vínculos conjugais ou ter filhos, vivendo, assim, realidades bastante distintas. Luiza conta:

> Na rua que eu conheci o pai da minha filha, que eu fiquei com ele. Essa filha minha nasceu, só veio repetindo: 'Tomaram de mim, colocaram no juízo comum, vagabunda, prostituta, moradora de rua. Tomaram a minha filha de mim.. Anos e anos sofrendo à procura, ia na rádio Liberdade sempre anunciar'. Quando ela estava com dezenove anos, que eu fui achar minha filha [...], esse neto meu tá com sete anos, que eu achei minha filha, eu fui com muito medo. Meu Deus! Não deixa ela me rejeitar! Eu tenho que explicar tudo que aconteceu comigo. Ela foi, me abraçou. Hoje nós somos grandes amigas, tenho um neto com vinte e um anos. Tenho uma netinha com cinco anos. [...] E eu coloquei essa irmã [Vanilde] pra dentro da minha casa. Hoje eu cuido dela. Hoje eu sou carinhosa, sei receber as pessoas. (Luiza)

Mesmo vivendo com dificuldades financeiras há doze anos, Luiza cuida de Vanilde, a quem ela se refere como irmã. As duas foram criadas juntas na mesma instituição, e Vanilde apresenta problemas de sofrimento mental. Após o cerramento do educandário, ela foi viver na Colônia Santa Isabel, onde vivia perambulando pelas ruas. Em solidariedade, Maria Luiza "adotou" Vanilde, que passou a morar em sua casa, e cuida de seu tratamento no CERSAM.

A dupla separação vivenciada por Luiza, de sua família de origem e, posteriormente, da própria instituição, é por ela interpretada como motivo de "vergonha" em relação à sua trajetória de vida, marcada pelo período em que viveu em situação de rua e prostituição, além de um sentimento de culpa pelos dramas enfrentados. Esse sentimento se intensifica especialmente por ter se tornado mãe enquanto vivia nas ruas, circunstância que acabou provocando a perda da guarda da filha. Sua história revela, em certa medida, uma repetição de experiências de separação.

No caso de Luiza, a separação da família pela hanseníase foi compulsória, longe do desejo dos pais, enquanto sua separação da filha foi quase opcional, pois ela engravidou em condições precárias ou miseráveis de vida, circunstância que motivou a perda da guarda. Ela se sente culpada porque não aproveitou a chance de constituir laços afetivos e familiares na criação da filha. Em sua interpretação, tratava-se de uma oportunidade de reconstruir vínculos familiares, o que não foi possível concretizar diante das condições adversas.

Gaulejac (2006) enfatiza que a vergonha é um sentimento aprendido desde os primeiros contatos sociais e familiares. As relações sociais, segundo o autor, são marcadas por dinâmicas de dominação e estruturadas de forma hierárquica a partir de

critérios de superioridade e inferioridade. Nesse contexto, a origem social exerce papel determinante. A vergonha é um sentimento difícil de ser compartilhado, pois remete à experiência da humilhação, inferioridade, desvalorização e desonra. Embora recorrente, o sentimento de vergonha está imerso em uma situação complexa e estrutural que recai sobre aquele que a vivencia, particularmente no caso da vergonha de sua própria história. Romper com esse sentimento, portanto, não é uma tarefa simples, uma vez que os contextos de vulnerabilidade social interferem diretamente na constituição da subjetividade.

As filhas separadas de seus pais, no caso da hanseníase, desenvolvem estratégias de resistência e reconstrução de suas trajetórias, buscando recuperar laços familiares, construir novas redes de apoio e ressignificar suas experiências de vida. Porém, as consequências podem aparecer em diferentes dimensões, como baixo nível de escolarização, que prejudica sua inserção no mercado de trabalho e, com efeito, as condições de sobrevivência e o "dano ao projeto de vida" (Sessarego, 1996). Luiza realça em sua narrativa o papel das políticas públicas no traçado dos destinos da vida com efeitos danosos e reivindica o ressarcimento de seus direitos sociais:

> Então, assim, é um massacre, nós sofremos um massacre! O governo não reparou, e eu peço encarecidamente que a sociedade vê isso com carinho, escuta isso com carinho. Eu tô pedindo a misericórdia primariamente de Deus, mas deles que tão lá em cima [...] eu queria me ver, assim, trabalhando e eu chegar todo mês e ter meu dinheiro, porque eu não sei o que é dinheiro de comprar uma calcinha; calcinha minha é ganhada em caravana, os outros me dá. Eu tenho que tá fervendo, roupas minhas são ganhadas. Eu nunca tenho dinheiro pra falar assim: "Vou comprar uma roupa pra mim". Eu queria ser vista como uma cidadã, é o que peço muito a Deus; dinheiro não conquista ninguém, o que conquista é a dignidade, o respeito pelo ser humano. Então, eu queria que eles me respeitassem, nós, filhos separados, que foram arrancados, foi uma tragédia muito triste, saber que você foi arrancada da sua mãe, sua mãe não poder ver o seu rosto e você ver sua mãe com sete anos pra depois ser apanhada na cara. É muito abuso, é muita tristeza! [...] Eu peço a sua misericórdia, governador do Estado de Minas, tem misericórdia dos filhos separados e dos pais também, que, graças ao meu bom Deus, foram indenizados. Minha mãe não teve essa oportunidade de pegar esse dinheiro e minha vida continua assim, sempre chorando na madrugada. Eu não sei o que é um sono, eu não durmo, nem remédio faz eu

> dormir, porque eu não consigo descansar a minha mente, ela está cheia de poluição até hoje. (Luiza)

As filhas institucionalizadas tiveram um prejuízo que atingiu diretamente sua realização pessoal e profissional. Seus sonhos foram se esvaziando ao longo de sua trajetória envolta em preconceitos sociais e direitos humanos violados pelas políticas públicas. Esses aspectos ressoam em suas relações sociais, bem como na saúde física e mental, afetando dimensões emocionais, sociais, identitárias e relacionais, o que reforça sentimentos de exclusão e marginalização, desconfiança, insegurança e solidão.

> [...] eu tenho um sonho de ter minha casa toda linda e maravilhosa, que eu possa acordar, limpar e ver que minha casa fique limpa. Hoje não parece que está limpa, solta poeira, chão todo trincado... Minha cabeça não funciona direito com isso. Meu sonho é ter minha casa boa, com dois andares, porque se vier enchente, tenho onde ficar. Meu segundo sonho é fazer um tratamento no intestino; parece que minha barriga nunca sara, tenho dor no estômago constante, dor de cabeça, diarreias constantes, então esse é meu sonho. Estou com 60 anos e tenho direito de ficar em paz, bem de saúde e com uma casa bonita. (Luiza)

Entre tropeços, alinhavos e resistência, Helena e Luiza experimentaram, em grande parte de suas vidas, a clausura de seus corpos, dos sonhos, fantasias e afetos. Suas histórias são atravessadas por rupturas, silêncios e perdas, mas também por estratégias de sobrevivência e reconstrução de vínculos, mas não sem os tropeços impostos pelas experiências de abandono, preconceito e vulnerabilidade.

Contudo, é admirável a capacidade de construir alinhavos nas tentativas de recompor histórias fragmentadas, resgatar memórias e reconstruir laços familiares e identitários. De toda forma, essas mulheres resistiram e resistem, (re)significando o passado, (re)inventando modos de vida e angariando esforços para transformar suas experiências em narrativas de luta, memória e busca por reconhecimento.

## Reflexões finais

Com a justificativa de interromper a cadeia de transmissão do bacilo, foram criadas instituições fechadas para “acolher” os doentes ou leprosos. O “acolher” no

discurso oficial pode ser traduzido como isolamento, enclausuramento e separação forçada do doente do convívio social. Essa estratégia política provocou sérias consequências, especialmente no que concerne ao cotidiano, trajetórias de vida, construção e reconstrução de identidades, sistemas de significados, relações sociais e, de maneira especial, na constituição de novas famílias.

Para reparar esse equívoco reivindicado pelos movimentos sociais, em particular o Morhan, o presidente Lula promulgou o PL n. 2.104/2011, que se transformou na Lei n. 14.736/2023, promovendo uma emenda na Lei n. 11.520/2007, que indeniza as pessoas acometidas pela hanseníase internadas compulsoriamente nas antigas colônias. Isso possibilitou ampliar o entendimento para o Poder Executivo federal conceder pensão especial, mensal, vitalícia e intransferível, aos filhos que foram separados dos genitores em razão do isolamento ou da internação em instituições públicas.

O ano de 2025 marca a consolidação da política pública reparatória do Estado brasileiro com esses grupos específicos. Merece destaque que as Filhas Separadas, mesmo não sendo portadoras do bacilo, se identificam com os portadores da hanseníase. Existe um sentimento forte de pertencimento e de laços comuns que foram construídos. Registrar, arquivar e divulgar a trajetória de vida dessas pessoas é uma forma de denunciar uma política sanitária que provoca danos irreparáveis e infortúnios ainda na atualidade.

Após o reconhecimento indenizatório aos Filhos Separados pela hanseníase, a análise dos processos ainda caminha a passos lentos; em todo o ano de 2025, cerca de setecentos filhos foram indenizados pelo Estado brasileiro; em contraponto, mais de doze mil pedidos de indenização foram direcionados ao Ministério dos Direitos Humanos e Cidadania. Outro desafio é a construção de políticas públicas de não esquecimento. Como exemplo positivo, na cidade de Betim (MG), onde se localiza a Colônia Santa Isabel, um grande monumento em bronze será inaugurado na cidade em 2026. Denominado “Filhos Separados”, a peça representa três personagens compondo a mesma cena: uma mãe que acaba de dar à luz e um enfermeiro com uma criança no colo, reproduzindo a separação de milhares de famílias. O objetivo desse gesto é contribuir para que essas memórias sensíveis sejam preservadas e conhecidas pelas futuras gerações.

Apesar de os ganhos jurídicos e financeiros terem dado oportunidade de conforto, qualidade de vida e consolo financeiro para os que foram submetidos ao isolamento

compulsório, por mais que tenha sido justificado cientificamente, eles não eliminam os prejuízos emocionais e psicológicos provocados pelo rompimento dos vínculos familiares. No caso específico de Helena e Maria Luiza, além do traumatismo para a saúde física e mental, a possibilidade de inserção no mercado de trabalho é irremediável, não só pela carência de preparação profissional, mas por ideologia de gênero. O fato de as Filhas Separadas estarem expostas constantemente às dificuldades sociais e, principalmente, financeiras transforma suas vidas em um sofrimento social sem fim. Seus sonhos foram surrupiados, seus desejos trocados por ficção, seus planos futuros misturados às lágrimas que sobraram e às resistências expressas nas lutas para o apagamento das incorreções das políticas públicas.

**Referências**

ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SIMÕES, Júlio Assis; MOUTINHO, Laura; SCHWARCZ, Lília Moritz. Numas, *10 anos: um exercício de memória coletiva*. In: SAGGESE, Gustavo Santa Roza; MARINI, Marisol; LORENZO, Rocío Alonso; SIMÕES, Júlio Assis; CANCELA, Cristina Donza (orgs.). Marcadores sociais da diferença: gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica. São Paulo, Gramma, 2018. p. 9-30.

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, LTC, 1981.

BECKER, H. S. *Outsiders: estudo de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro, Zahar, 2008.

BRASIL. Lei n. 610, de 13 de janeiro de 1949. *Fixa normas para a profilaxia da lepra*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1930-1949/l0610.htm. Acesso em: 10 set. 2017.

BRASIL. Lei n. 9.010, de 29 de março de 1995. *Dispõe sobre a terminologia oficial relativa à hanseníase e dá outras providências*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9010.htm. Acesso em: 29 mai. 2017.

BRASIL. Lei n. 11.520, de 18 de setembro de 2007. *Dispõe sobre a concessão de pensão especial às pessoas atingidas pela hanseníase que foram submetidas a isolamento e internação compulsórios*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/L11520.htm. Acesso em: 8 set. 2018.

BRASIL. Lei n. 14.736, de 24 de novembro de 2023. Altera a Lei n. 11.520, de 18 de setembro de 2007, que *dispõe sobre a concessão de pensão especial às pessoas atingidas pela hanseníase que foram submetidas a isolamento e internação compulsórios*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14736.htm. Acesso em: 15 mar. 2026.

BRUSCHINI, Cristina. *Uma abordagem sociológica de família*. Revista Brasileira de Estudos de População, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 1-23, 1989.

CANABARRO, Ivo dos Santos; MOSER, Lilian Maria; ERNESTO, Eduardo Servo. *História, memória e identidade: refletindo sobre a oralidade como aporte para leitura de uma cultura*. Revista Memória em Rede, Pelotas, v. 10, n. 18, p. 112-127, jan./jul. 2018. Disponível em: https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria. Acesso em: 13 mar. 2026. DOI: https://doi.org/10.15210/rmr.v10i18.12278.

CHACHAM, Alessandra Sampaio; JAYME, Juliana Gonzaga. *Explorando as dimensões do gênero: interfaces com o mundo do trabalho, a violência e a diversidade sexual*. Belo Horizonte, Editora PUC Minas, 2023. E-book.

DEN, Benne. *Traumas emocionais: homo-psíquico*. Itapajé, Masters Divinity Center, 2008.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro, Malê, 2021.

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. 6. ed. Rio de Janeiro, Malê, 2023.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução de Coletivo Sycorax. [S. l.], Coletivo Sycorax, 2004. Disponível em: https://sites.usp.br/fabulacoesdafamiliabrasileira/wp-content/uploads/sites/1073/2023/05/Silvia-Federici-Caliba-e-a-bruxa-Mulheres-corpo-e-acumulacao-primitiva.pdf. Acesso em: 13 mar. 2026.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. 2. ed. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2004. Disponível em: https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1058034/mod_folder/content/0/FONSECA%2C%20Claudia.%20Familia%2C%20Fofoca%20e%20Honra%20%5Blivro%20completo%5D.pdf?forcedownload=1. Acesso em: 17 mai. 2020.

FONSECA, Claudia. *A fabricação estatal da indiferença parental: agruras da reintegração familiar.* Revista de Ciências Sociais – Política e Trabalho, João Pessoa, n. 43, p. 19-35, jul./dez. 2015. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/24658. Acesso em: 15 ago. 2021.

FONSECA, Claudia. *Lá onde, cara pálida? Pensando as glórias e os limites do campo etnográfico*. Interseções, Rio de Janeiro, v. 1, p. 96-118, 2018. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/9523. Acesso em: 15 ago. 2021.

FONSECA, Claudia; MARICATO, Glaucia. *Criando comunidade: emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento*. Interseções, Rio de Janeiro, v. 15, p. 252-274, 2013. Disponível em: https://www.e publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/9523. Acesso em: 17 maio 2020.

FRASSÃO, Marcia Cristina G. O. *Devolução de crianças colocadas em famílias substitutas: uma compreensão dos aspectos psicológicos, através dos procedimentos legais*. 2000. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Departamento de Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/78106. Acesso em: 15 nov. 2020.

GANDRA JÚNIOR, Domingos da S. *A lepra: uma introdução ao estudo do fenômeno social da estigmatização.* 1970. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1970.

GAULEJAC, Vincent de. *As origens da vergonha*. São Paulo, Via Lettera, 2006.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1961. Disponível em: https://app.uff.br/observatorio/uploads/Manicomios-prisoes-e-conventos.pdf. Acesso em: 27 fev. 2026.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro, LTC, 2008.

GOMIDE, Leila Reguna Scalia. *Órfãos de pais vivos: a lepra e as instituições preventoriais no Brasil: estigmas, preconceito e segregação*. 1991. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. *Novas configurações da divisão sexual do trabalho*. Cadernos de Pesquisa, [S. l.], v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez. 2007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/cp/a/cCztcWVvvtWGDvFqRmdsBWQ/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 13 mar. 2026.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista.* Petrópolis, RJ, Vozes, 1997. Disponível em: https://bibliotecaonlinedahisfj.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/03/genero-sexualidade-e-educacao-guacira-lopes-louro.pdf. Acesso em: 13 mar. 2026.

LUGONES, Maria. *Rumo a um feminismo descolonial.* Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqnzb/. Acesso em: 13 mar. 2026.

MAFRA, Clara. *A "arma da cultura" e os "universalismos parciais"*. Mana, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 607-624, dez. 2011. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/rxRFsrSpcJHgxvNDJMBKD3f/?lang=pt. Acesso em: 22 mar. 2026.

MARCILIO, Maria Luiza. *A roda dos expostos e a criança abandonada na história do Brasil: 1726-1950*. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). História social da infância no Brasil. São Paulo, Cortez, 1997. p. 53-80.

MARSICANO, Ana Carolina; LEVINSON, Elaine. *Mulheres e as ruas: o debate atual da ordem de gênero na cadeia de dominação*. In: RODRIGUES, Igor de Souza; FERNANDES, Dimitri Cerboncini (orgs.). Cidadãos em situação de rua: dossiê Brasil – grandes cidades. Curitiba, CRV, 2020. p. 93-109.

MONTEIRO, Yara Nogueira. *Da maldição divina à exclusão social: um estudo da hanseníase em São Paulo.* 1995. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995. 2 v.

NEGRÃO, Ana Maria Melo. Infância, educação e direitos sociais: "Asilo de Órfãs" (1870-1960). 2002. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002. Disponível em: https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detalhe/276505. Acesso em: 25 jul. 2020.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278. Acesso em: 12 mar. 2026.

SÁ, Elizabeth Figueiredo de; RIBEIRO, Betânia de Oliveira Laterza. *Meninas punidas: a educação por meio do castigo no preventório de Araguari, Minas Gerais (1950-1965)*. Revista Educação em Questão, Natal, v. 63, n. 78, p. 1-24, 2025. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/41463. Acesso em: 13 mar. 2026. DOI: https://doi.org/10.21680/1981-1802.2025v63n78ID41463.

SANTOS, Claudia Cristina dos. *Crianças indesejadas: estigma e exclusão dos filhos sadios de portadores de hanseníase internados no Preventório Santa Terezinha 1930-1967*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Tradução de Guacira Lopes Louro. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721. Acesso em: 13 mar. 2026.

SESSAREGO, Carlos Fernández. *Existe un daño al proyecto de vida?* In: VÁRIOS AUTORES. Scritti in onore di Guido Gerin. Padova, Cedan, 1996. p. 47-88.

SOUZA, Inhana Olga Costa. *Sequestro, cárcere, alienação e violência: a vida dos filhos de pacientes de hanseníase segregados nos preventórios brasileiros*. 2019. Dissertação (Mestrado em Medicina Preventiva e Social) – Departamento de Medicina Preventiva e Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: https://oasisbr.ibict.br/vufind/Record/BRCRIS_61d46b408b524cf71d27a8b0fbad588e. Acesso em: 21 nov. 2020.

SOUZA, Inhana Olga Costa; SOUZA, Cordovil Neves de; MELO, Elza Machado de. *O "cárcere" dos inocentes: os preventórios para os filhos dos pacientes de hanseníase no Brasil*. E-cadernos CES, Coimbra, n. 37, p. 1-22, 2022. Disponível em: http://journals.openedition.org/eces/7162. Acesso em: 12 mar. 2026. DOI: https://doi.org/10.4000/eces.7162.

SOUZA, Maria de Lourdes Nobre. *A nova cultura da adoção: reflexões acerca do cenário atual da adoção no Brasil.* 2016. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2016. Disponível em: http://tedebc.ufma.br:8080/jspui/bitstream/tede/1468/2/MariaLourdesNobreSouza.pdf. Acesso em: 21 nov. 2020.

# Mulheres negras em cargos administrativos na Justiça Federal alagoana: interseccionalidade e limites das ações afirmativas

*Black women in Federal Justice administrative positions in Alagoas: intersectionality and affirmative action limits*

**Julianna Valentino Silva**
Universidade Estadual de Alagoas, Brasil
Maceió, AL
julianna@alunos.uneal.edu.br
https://orcid.org/0009-0002-3783-8627

**Wellyngton Chaves Monteiro da Silva**
Universidade Estadual de Alagoas, Brasil
Maceió, AL
wellyngton.silva@uneal.edu.br
https://orcid.org/0000-0001-8267-5850

*Recebido em: 22 de março de 2026*
*Aceito em: 31 de julho de 2026*

**Resumo:**

O presente artigo tem como objetivo analisar limites e avanços das ações afirmativas no Brasil quanto à inclusão e barreiras de mulheres negras em cargos públicos. Ainda que haja um reconhecido avanço normativo, é perceptível a permanência de entraves estruturais à inclusão de mulheres negras, revelando a intersecção entre racismo e sexismo. Assim, a Resolução n.º 587/2024 do Conselho Nacional de Justiça, que institui indicadores de equidade, diversidade e inclusão no sistema judiciário, será analisada, além de se buscar propor caminhos para uma gestão representativa e democrática no sistema público. Tem-se como premissa descrever o período de marginalidade da população negra, com ênfase nas mulheres, após a abolição da escravidão no Brasil. Para tanto, aplica-se uma abordagem quali-quantitativa, articulando revisão bibliográfica e análise de dados institucionais. O que permite discutir a efetividade das ações afirmativas, com ênfase na experiência de mulheres negras no sistema judiciário, com o recorte em cargos administrativos na Justiça Federal em Alagoas.

**Palavras-chave:** Equidade Racial. Políticas de Inclusão e Diversidade. Representatividade Institucional. Serviço Público. Cotas Raciais.

**Abstract:**

This article analyzes the limits and advances of affirmative action in Brazil regarding the inclusion of and barriers faced by Black women in public positions. Despite significant normative advances, structural barriers to their inclusion persist, revealing the intersection of racism and sexism. The study examines Resolution No. 587/2024 of the National Council of Justice, which establishes equity, diversity, and inclusion indicators within the judicial system, and discusses possible pathways toward more representative and democratic public management. It also addresses the historical marginalization of the Black population, particularly women, following the abolition of slavery in Brazil. A mixed-methods approach is employed, combining a literature review with an analysis of institutional data. The study discusses the effectiveness of affirmative action, focusing on the experiences and representation of Black women in the judicial system, particularly in administrative positions within the Federal Justice System in Alagoas.

**Keywords**: Racial Equity. Inclusion and Diversity Policies. Institutional Representation. Public Service. Racial Quotas.

## Introdução

A desigualdade racial no Brasil manifesta-se de forma contundente nas estatísticas de acesso à setores sociais, especialmente no acesso ao serviço público. Dentro desse contexto, a desigualdade adquire contornos ainda mais complexos quando se observa a condição das mulheres negras, grupo historicamente marginalizado e sub-representado nos espaços de poder em que ocupam a base da pirâmide social, econômica e institucional. Apesar da implementação da Lei n.º 12.990/2014, que destina 20% das vagas em concursos públicos federais para pessoas negras (pretas e pardas), a presença de mulheres negras na administração pública federal, especialmente em cargos de decisão, permanece extremamente reduzida.

Nesse contexto, é importante considerar a trajetória de exclusão da população negra no Brasil, que remonta ao período pós-abolição. A Lei Áurea, promulgada em 1888, não foi acompanhada de políticas públicas de reparação, resultando em um cenário de marginalização social e econômica da população negra. Para as mulheres negras, a abolição não significou liberdade plena, mas o reposicionamento em um sistema que as relegava às funções mais precarizadas e invisibilizadas socialmente (Silva; Arruda, 2023).

A inserção desse grupo nos quadros do funcionalismo público passou a ser discutida com mais intensidade a partir da década de 2000, culminando na promulgação da Lei n.º 12.990/2014. Contudo, ainda hoje é necessário questionar a efetividade dessa ação afirmativa, considerando não apenas o ingresso de pessoas negras no serviço público, mas também sua permanência, mobilidade e acesso a posições estratégicas de poder. A propósito, estudos demostram que, mesmo com o avanço numérico de negros(as) no funcionalismo, os cargos de maior prestígio continuam sendo ocupados majoritariamente por pessoas brancas (Batista; Mastrodi, 2020).

Em razão disso, a recente Resolução n.º 587/2024 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) propõe-se a instituir indicadores de equidade racial e mecanismos de controle e aferição de inclusão e diversidade na esfera judiciária. No entanto, sua real capacidade de promover transformações estruturais ainda é incerta. O que nos remete aos estudos de Bento (2022), ao afirmar que a lógica do racismo estrutural permanece como um obstáculo invisível, porém poderoso, que limita a ascensão das mulheres negras no espaço público.

Nesse sentido, a pesquisa surge das seguintes questões apesar da existência de ações afirmativas normativas como a Lei n.º 12.990/2014 e da Resolução n.º 587/2024 do CNJ: por que as mulheres negras permanecem praticamente ausentes dos cargos administrativos no Poder Judiciário brasileiro? Quais são os fatores estruturais, institucionais e simbólicos que limitam a inserção de mulheres negras nos cargos administrativos da Justiça, mesmo após a implementação de políticas afirmativas de recorte racial?

Este trabalho tem por objetivo, portanto, analisar criticamente a efetividade das políticas de ação afirmativa no Brasil, com ênfase na ocupação de mulheres negras na Seção Judiciária de Alagoas e nos impactos da Resolução n.º 587/2024 do CNJ. A análise considera que gênero, raça e classe se entrelaçam de maneira complexa, exigindo políticas públicas que enfrentem simultaneamente essas dimensões da desigualdade.

## A vida das mulheres negras após o 13 de maio de 1888

Antes de abordarmos o escopo deste trabalho, é importante considerar, na perspectiva racial, o que efetivamente representou o 13 de maio de 1888 no Brasil e, principalmente, o período posterior a esta data. Apesar do marco da abolição da escravidão, não é possível constatar a conquista da cidadania para a população negra, em especial para as mulheres negras. Ao contrário, foram estabelecidos mecanismos de exclusão e marginalização social, econômica e política da população negra recém-liberta. Constituindo-se como uma força de trabalho subvalorizada para as atividades urbanas e desprovidos de terras para cultivar. A ausência de políticas de reparação e integração pós-abolicionista relegou à população negra, principalmente às mulheres, a informalidade, a subalternização e a invisibilidade (Abreu, 2023). A conjuntura pós escravatura indica diversas consequências da sociedade atual, a exemplo do número de negros sem o ensino superior, o quantitativo reduzido de pessoas negras ocupando cargos de liderança no sistema público ou privado e, ainda, o baixo índice da população negra em cargos públicos. Como forma de reparar a situação de desigualdade, algumas políticas foram criadas ao longo do tempo.

Não obstante a Lei de Cotas Raciais, que tinha como objetivo promover a igualdade racial no acesso a cargos públicos e combater o racismo estrutural (Brasil,

2014), os números ainda não são expressivos para revelar igualdade.

O projeto abolicionista brasileiro não contemplou medidas que garantissem a inclusão social da população que fora escravizada. Ao contrário do que ocorreu em outros países que enfrentaram regimes escravistas, no Brasil a liberdade foi concedida sem terra, sem escola, sem trabalho digno e sem qualquer proteção estatal. Como apontam Silva e Arruda (2023: 5), "a cidadania passava então a ser um direito de todos – fato que, em termos materiais, acabou não se consolidando". Após sua emancipação da escravidão, as populações negras careciam de recursos para estabelecer uma base estável. Consequentemente, muitos ficaram conhecidos como "sem-teto livres" ou "negros manejados", pois sua única opção de sobrevivência era depender de programas do governo (Cardoso, 2020).

As mulheres negras, em particular, enfrentaram a dupla opressão de raça e de gênero. Enquanto o discurso da democracia racial se consolidava no imaginário nacional, o mito da mestiçagem e da cordialidade racial contribuía para mascarar a violência sistêmica sofrida por essas mulheres. Conforme aponta Frantz Fanon (2008), a inferiorização da população negra não se dá apenas por aspectos econômicos, mas também pela "epidermização da inferioridade", ou seja, a construção de um imaginário social que associa negativamente a cor da pele.

A exclusão sistemática da população negra tem origem em um processo histórico de subalternização, reforçado durante a República, no Art. 70 da Constituição de 1891 que, por exemplo, excluía os analfabetos do direito ao voto – critério que atingia de forma massiva a população negra recém-liberta. Essa exclusão formal dos processos decisórios políticos apenas reafirmava sua posição periférica na estrutura estatal. Conforme pondera Domingues (2005), a ausência de representatividade política consolidava o lugar da mulher negra como "objeto de assistência", não como sujeito de direitos.

A ausência de políticas de inclusão e a permanência de estruturas sociais excludentes contribuíram para consolidar um ciclo de pobreza, falta de escolaridade e exclusão do mercado formal de trabalho para as mulheres negras. Bento (2022) enfatiza que o "pacto da branquitude" opera silenciosamente para manter o status quo racial, restringindo o acesso das mulheres negras aos espaços de poder e naturalizando sua ausência nos cargos públicos e nas esferas de decisão. Nas palavras de Abreu (2023: 2):

> Apesar da maior inserção feminina em ocupações não manuais do mercado de trabalho que ocorreu a partir dos anos 1990, observou-se que as mulheres mais pobres, majoritariamente negras, se concentram no serviço doméstico, de prestação de serviços, e naqueles relacionados à produção na indústria, enquanto as mulheres de classe média, majoritariamente brancas, devido a maiores oportunidades educacionais, conduzem-se para prestação de serviços, áreas administrativas ou de saúde e educação.

Adicionalmente, conforme a análise da autora, a mulher negra foi drasticamente prejudicada pela escravização, a qual o Brasil foi um dos últimos países a realizar a abolição. A ausência de políticas de inclusão do Estado brasileiro, incorreu no desenvolvimento de um projeto racista de embranquecimento da população, o que ocasionou o atraso do grau de escolaridade de mulheres e homens negros, bem como impactou diretamente em sua condição socioeconômica (Abreu, 2023).

Estes apontamentos acima delineados são reforçados por estatísticas atuais. Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, elaborado pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE), aponta que a taxa de desocupação feminina foi de 7,7%, contra 5,3% para os homens, no 3º trimestre de 2024 (PNAD, 2025). No caso das mulheres negras, a desocupação atingiu 9,3%, taxa muito maior que a dos homens não negros (4,4%). Além disso, o rendimento médio das mulheres ficou 22% abaixo do dos homens – diferença de R$ 762 por mês: as mulheres receberam, em média, R$ 2.697 e os homens, R$3.459. O rendimento médio dos homens não negros (R$ 4.536) foi, em média, mais do que o dobro do das mulheres negras (R$ 2.105), o correspondente a 115%. As mulheres negras continuam concentradas nas ocupações na base da pirâmide social, principalmente, em serviços domésticos, de limpeza, serviços de alimentação. Elas ocupam as vagas com as menores remunerações salariais.

A realidade dos negros, e principalmente das mulheres negras, ainda é marcada por grandes desafios, como a igualdade de oportunidades no mundo do trabalho e o combate à discriminação.

Da mesma corrente, Carneiro (2001) afirma que, no contexto de conquista e dominação da colonização brasileira, houve uma apropriação social das mulheres que ocorre como uma forma de afirmação de superioridade do vencedor: durante o processo de conquista e dominação no Brasil colonial, a violência sexual contra mulheres

indígenas e negras funcionou como um mecanismo de afirmação do poder dos colonizadores, que se apropriavam dos corpos femininos dos grupos subjugados. De forma complementar, Davis (2016) mostra que as agressões e violações vivenciadas pelas mulheres negras estão profundamente conectadas às dinâmicas econômicas do capitalismo, que historicamente utiliza a opressão de determinados grupos para se sustentar.

Com o passar dos anos, embora tenha havido um aumento da participação feminina no mercado de trabalho a partir dos anos 1990, as mulheres negras, geralmente oriundas das camadas mais pobres, ainda se concentram nos serviços de baixa remuneração, enquanto as mulheres brancas, com maiores oportunidades educacionais, migram para ocupações administrativas, áreas da saúde e educação. Essa divisão do trabalho reflete a interseção entre gênero, raça e classe, um conceito fundamental para a análise das desigualdades sociais. A interseccionalidade, como propõem autoras como Davis (2016), Akotirene (2019) e Carneiro (2001), permite compreender como as opressões de raça, gênero e classe não são fenômenos isolados, mas se entrelaçam para estruturar as relações sociais. Davis (2016), por exemplo, afirma que a raça é a forma como a classe é vivida, e o gênero é a forma como a raça é vivida, ou seja, essas categorias devem ser analisadas de forma articulada, sem que uma se sobreponha à outra.

No contexto brasileiro, o feminismo negro surgiu como resposta às limitações dos movimentos feministas hegemônicos e dos movimentos negros tradicionais, ambos marcados por uma visão universalizante que ignorava as experiências específicas das mulheres negras. Essa nova perspectiva política traz à tona a complexidade das opressões vividas por essas mulheres e integra as pautas do movimento feminista e do movimento negro, promovendo o que Gonzalez (1984) denominou de “enegrecimento do feminismo e feminização da luta antirracista”.

Além disso, o feminismo negro denuncia que os avanços educacionais e profissionais usufruídos pelas mulheres brancas de classe média a partir da segunda metade do século XX foram viabilizados, em grande parte, pela exploração do trabalho doméstico das mulheres negras. Essa exploração, muitas vezes invisibilizada, mostra que a solidariedade de gênero não se constitui automaticamente, pois as desigualdades raciais e econômicas produzem experiências muito distintas entre as mulheres.

Conforme destaca Akotirene (2019), os privilégios das mulheres brancas se

manifestam até na velhice, quando têm acesso à aposentadoria garantida por empregos formais, enquanto muitas mulheres negras, sem os mesmos direitos, continuam exercendo atividades informais até idades avançadas. A maternidade também é atravessada por marcadores raciais: enquanto mulheres brancas temem que seus filhos repliquem padrões patriarcais, mulheres negras vivem o medo constante de ver seus filhos vítimas da violência estatal, especialmente da necropolítica que atua sobre os corpos negros.

Esse processo de dominação e exploração não é recente. Durante a escravidão, como demostra Davis (2016), as mulheres negras eram submetidas não apenas à exploração econômica, mas também à violência sexual sistemática, como forma de reforçar o poder dos senhores sobre seus corpos. Essa prática reafirma o controle colonial que atravessava o gênero, a raça e a classe. Mesmo obras como "Casa-Grande & Senzala", de Freyre (2020: 36), reproduzem estereótipos que hierarquizam as mulheres segundo a cor da pele: "a branca para casar, a 'mulata' para relações sexuais e a negra para o trabalho". Tais discursos ainda hoje moldam o imaginário social e contribuem para a manutenção da desvalorização das mulheres negras.

Segundo dados do IBGE (2023), as mulheres pretas ou pardas representavam 22,7% da população ocupada, mas 35% da população subocupada por insuficiência de horas. Os trabalhadores com baixa escolaridade ou sem instrução eram 20,1% entre os ocupados, mas 30,1% entre os subocupados, o que demonstra o impacto contínuo da herança escravocrata sobre a inserção profissional dos grupos racializados. Além disso, as mulheres negras enfrentam obstáculos não apenas no mercado de trabalho, mas também na conciliação entre as atividades profissionais e o cuidado com a família – uma responsabilidade que ainda recai majoritariamente sobre elas, com pouca ou nenhuma corresponsabilização masculina.

Portanto, a análise crítica da realidade social brasileira evidencia que o 13 de maio de 1888, longe de representar uma conquista efetiva, perpetuou um modelo de exclusão institucionalizada para a população negra, especialmente para as mulheres negras. A permanência de estruturas sociais excludentes, a escassa representatividade política, a precarização das condições de trabalho e a desigualdade no acesso aos direitos básicos mostram que a abolição não significou liberdade plena. A luta por equidade de gênero e raça segue como uma urgência histórica e social, exigindo o reconhecimento das especificidades vividas pelas mulheres negras e a adoção de

políticas públicas verdadeiramente inclusivas e reparadoras.

## Metodologia

O presente artigo caracteriza-se como um estudo de abordagem quali-quantitativo, de natureza descritivo-analítica, cujo propósito é examinar os limites e avanços das ações afirmativas destinadas à inclusão de mulheres negras em cargos administrativos na Justiça Federal em Alagoas.

Metodologicamente, o estudo fundamenta-se em revisão bibliográfica, contemplando autoras e autores centrais dos estudos sobre raça, gênero, feminismo negro, políticas afirmativas e interseccionalidade (Gonzalez, 1984; Carneiro, 2001; Davis, 2016; Akotirene, 2019; Bento, 2022). Também foram analisados documentos oficiais, como a Lei n.º 12.990/2014, a Lei n.º 15.142/2025 e a Resolução n.º 587/2024 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), além de relatórios, diagnósticos e bases de dados de instituições como Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e CNJ.

Na etapa empírica, foram utilizados dados quantitativos obtidos junto à Seção Judiciária da Justiça Federal em Alagoas (2025)**,** complementados por informações disponíveis publicamente no Painel de Pessoal do Conselho Nacional de Justiça – Módulo de Produtividade Mensal (CNJ, 2025)**.** Essas fontes permitiram identificar a distribuição racial e de gênero entre os cargos administrativos e de chefia, com foco nas desigualdades interseccionais.

Para assegurar a consistência terminológica, foram adotadas as classificações do IBGE, que utilizam as categorias autodeclaradas pretos, pardos, brancos, amarelos e indígenas. Em conformidade com a metodologia do IBGE, a categoria analítica negros refere-se ao conjunto formado por pretos e pardos, definição utilizada oficialmente nas estatísticas nacionais e nas políticas afirmativas federais.

A interpretação dos dados foi guiada pela perspectiva interseccional (Crenshaw, 2002; Akotirene, 2019), entendida como um referencial teórico-metodológico que permite compreender como os marcadores de raça, gênero e classe operam simultaneamente para produzir desigualdades estruturais. Essa abordagem é essencial para a leitura das barreiras específicas enfrentadas por mulheres negras no serviço

público, sobretudo em contextos historicamente marcados pela branquitude institucional.

## Histórico das políticas de ações afirmativas destinadas à população negra, com ênfase nas mulheres

Na tentativa de diminuir os abismos estruturais de gênero, raça e classe, ao longo dos anos, principalmente após o período de redemocratização, foram pautados projetos e políticas públicas como forma de garantir espaço, inclusão e representatividade para a população negra, principalmente das mulheres negras que estão na camada mais baixa da pirâmide hierárquica.

As políticas públicas de ações afirmativas pretendem, sob o prisma da igualdade, conceder direitos a grupos socialmente excluídos, conferindo dignidade a esses sujeitos e condições materiais para que subsistam de maneira adequada. Estas iniciativas são propostas por determinados períodos até que se tornem desnecessárias (Moehlecke, 2002; Arruda, 2023). Conforme destaca Linhares *et al*. (2023), a legislação brasileira oferece respaldo para a implementação de ações afirmativas ao reconhecer que tanto o Estado quanto a sociedade têm o dever de promover iniciativas destinadas a enfrentar as desigualdades existentes. Dessa forma, tais políticas tornam-se mecanismos essenciais para a promoção da igualdade, incluindo no âmbito das relações raciais.

De acordo com Silva e Arruda (2023: 690):

> Ao resgatarmos os elementos históricos das políticas de ações afirmativas voltadas à população negra brasileira, é possível perceber que tais medidas perfazem lutas dos movimentos sociais negros desde a década de 1940 [...]. No ano de 1983 – antes, portanto, da Constituinte de 1988 – o então deputado federal Abdias do Nascimento protocolou, junto à Câmara dos Deputados, o Projeto de Lei n.º 1.332/1983, que propunha a reserva de vagas a mulheres negras e homens negros no acesso à universidade e ao serviço público, além de bolsas de estudos e medidas destinadas a estimular o estudo da história das civilizações africanas e dos povos africanos em diáspora [...]. A despeito da importância do referido Projeto de Lei, ele foi arquivado.

Com o advento da Constituição de 1988, ao longo da década de 1990, foram pautados importantes e ativos processos de articulação política dos movimentos sociais negros, até culminar, no ano de 2001, com a histórica e memorável participação do

movimento negro brasileiro na 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, promovida pela Organizações das Nações Unidas (ONU) e realizada na cidade de Durban, na África do Sul (Coelho, 2023, *apud* Silva; Arruda, 2023).

Nos anos 1990, com a redemocratização e maior abertura às pautas dos movimentos sociais, especialmente do movimento negro e feminista, começaram a surgir iniciativas mais concretas. A Marcha Zumbi dos Palmares, em 1995, representou um momento de grande mobilização que pressionou o Estado por reconhecimento e inclusão. Ainda naquele período, começaram a ser discutidas políticas de cotas raciais para o ensino superior e para concursos públicos.

Conforme Moehlecke (2002: 207) apresenta em seu estudo que estes esforços culminaram na formulação de propostas de políticas públicas para a população negra, com o seguinte destaque:

> No dia 13 de maio de 1996, é lançado o Programa Nacional dos Direitos Humanos (PNDH), pela recém-criada Secretaria de Direitos Humanos, que estabelece como objetivo, dentre outras coisas, "desenvolver ações afirmativas para o acesso dos negros aos cursos profissionalizantes, à universidade e às áreas de tecnologia de ponta", "formular políticas compensatórias que promovam social e economicamente a comunidade negra" e "apoiar as ações da iniciativa privada que realizem discriminação positiva" (BRASIL, 1996, apud MOEHLECKE, 2002: 207).

Feres Júnior *et al*., (2018) sugerem que a Conferência de Durban foi um divisor de águas no debate sobre as políticas de ação afirmativa no Brasil. Os mesmos autores ainda pontuam que na conferência em tela os movimentos sociais negros, representados por mais de 200 pessoas, denunciaram, para a comunidade internacional, a perversidade das consequências do racismo nas condições de vida da população negra brasileira e detalharam o contexto de violações de direitos a que pessoas negras são compulsoriamente submetidas no Brasil.

A partir dos debates e articulações promovidos em Durban, percebe-se, a partir de 2001 a incorporação, no aparato jurídico brasileiro, de diversas políticas públicas de ação afirmativa destinadas à população negra. Entre essas políticas, sobressaem-se as seguintes, conforme Silva e Arruda (2023: 12):

> Promulgação da lei n.º 10.639, em 2003, que instituiu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira nos currículos da educação básica, sejam em estabelecimentos públicos ou particulares de ensino, modificando aspectos da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da educação nacional [...]. Anos depois, em 2008, a lei n.º 10.639/2003 foi complementada pela lei n.º 11.645/2008, que estabeleceu a obrigatoriedade do ensino da história indígena no currículo da educação básica brasileira [...].
>
> A instituição, em 2010, da lei n.º 12.288, também conhecida como Estatuto da Igualdade Racial, que prevê um conjunto amplo de direitos à população negra, em áreas tais como saúde, educação, cultura, esporte, lazer, moradia, trabalho, acesso à terra (em especial, para comunidades quilombolas), além de preconizar liberdade de crença e pleno exercício dos cultos ligados às religiões de matriz afro-brasileira [...].
>
> A implementação, a partir de 2012, da lei n.º 12.711, também conhecida como Lei de Cotas, que instituiu um sistema de reserva de vagas a pessoas egressas de escolas públicas e em condição de vulnerabilidade socioeconômica (incluindo, nestes grupos, indivíduos autodeclarados negros), no acesso aos cursos de graduação e médio-técnicos das instituições federais de ensino [...]. Muito embora a lei n.º 12.711/2012 seja popularmente conhecida como lei de cotas raciais, é importante sublinhar que, em sua essência, essa legislação determinou a criação de um sistema de cotas sociorraciais, já que a dimensão racial é apenas um dos elementos previstos nessa lei.
>
> A promulgação da lei n.º 12.990, no ano de 2014, que instituiu a reserva às pessoas negras de 20% das vagas em concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos junto ao governo federal, sempre que a quantidade de vagas oferecidas em um mesmo edital de concurso público for igual ou superior a três [...].

Essa situação de ineficácia da norma jurídica relacionadas aos temas raciais foi constatada também com o advento da Lei Afonso Arinos (Lei n.º 1.390/1951), que ficou conhecida por ser a primeira legislação brasileira a tipificar práticas de discriminação racial como contravenção penal. Ainda assim, mesmo após uma década da sua publicação, o preconceito racial manteve-se como empeço para que os negros tivessem acesso ao mercado de trabalho (Nascimento, 1978, *apud* Batista; Mastrodi, 2020).

Com a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), em 2003, no governo federal, consolidou-se um espaço institucional dedicado à formulação de políticas voltadas à população negra. A SEPPIR foi

responsável por fomentar ações afirmativas, desenvolver diagnósticos sobre a desigualdade racial e articular iniciativas em diversos ministérios.

A promulgação da Lei n.º 12.288/2010, conhecida como Estatuto da Igualdade Racial, reforçou o dever do Estado em implementar políticas para combater a discriminação racial e promover a inclusão da população negra. Apesar de ser uma legislação de caráter amplo, o estatuto representa um avanço ao consolidar direitos, como acesso à educação, saúde, cultura, trabalho e justiça, com recorte racial.

No entanto, a presença de políticas específicas para mulheres negras ainda é incipiente. Em geral, as ações voltadas às mulheres no Brasil têm priorizado pautas universais de gênero, sem o devido reconhecimento das especificidades vividas por mulheres negras. Como destaca Schucman (2012), a branquitude funciona como um padrão invisível, que neutraliza a percepção das desigualdades raciais dentro das próprias pautas feministas, muitas vezes protagonizadas por mulheres brancas.

A falta de políticas públicas interseccionais tem como consequência a perpetuação da marginalização das mulheres negras, mesmo em contextos de aparente avanço normativo. A criação do Ministério da Igualdade Racial, nos anos recentes, e a promulgação de leis como a n.º 12.990/2014 indicam uma preocupação com a promoção da diversidade no serviço público. No entanto, como observam Batista e Mastrodi (2020), a mera criação de políticas não garante sua efetividade se não forem acompanhadas de mecanismos de monitoramento, avaliação e, sobretudo, vontade política para sua aplicação plena.

Não obstante, os direitos definidos na legislação ainda precisam ser conquistados pelos negros, entre outras medidas, esperamos que seja por meio da ruptura das diferenças étnico-raciais nos serviços públicos. As ações afirmativas promovem a possibilidade de que a população negra esteja inserida dentro das vozes que compõem a sociedade, isto é, que o grupo outrora vulnerável participe dos diálogos que direcionam as atividades dos setores públicos (Batista; Mastrodi, 2020).

Vale ressaltar, contudo, que as ações afirmativas são medidas especiais e temporárias adotadas pelo poder público ou pela inciativa privada, que objetivam eliminar desigualdades historicamente acumuladas, promover a igualdade de oportunidades e compensar prejuízos decorrentes da discriminação passada ou presente (Arruda; Bulhões; Santos, 2020). Cotas raciais representam uma das possibilidades de efetivação das medidas de ação afirmativa destinadas aos grupos étnicos raciais em

situações de desigualdade.

Conforme discorrem Arruda, Bulhões e Santos (2022: 102):

> Em 2014, houve uma ampliação do escopo da política de cotas no Brasil, com a promulgação da Lei Federal n. 12.990, que preconizou a reserva de vagas para pessoas negras em concursos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal (BRASIL, 2014). Diferentemente da legislação surgida nos idos de 2012, é crucial apontar que a Lei n. 12.990/2014 determinou uma política de cotas exclusivamente calcada no marcador racial, tendo como objetivo precípuo enegrecer o universo do funcionalismo público, estimulando a inclusão racial e contribuindo, por conseguinte, com a difusão da pauta do antirracismo na sociedade brasileira.

A despeito da potência e importância da política de cotas raciais em concursos públicos, Mello e Resende (2019) apontam que há lacunas, principalmente quando se considera o processo de implementação da lei de cotas por determinadas autarquias públicas. Segundo os autores, as lacunas na implementação das cotas raciais nos certames públicos resultam na reserva de um quantitativo de vagas aquém do que ocorreria caso os ditames da Lei n.º 12.990/2014 fossem respeitados de forma mais criteriosa, a partir de práticas efetivamente engajadas com a luta antirracista (Arruda; Bulhões; Santos, 2022).

Por meio das políticas de ações afirmativas que vinham sendo desenvolvidas até 2016, o Estado brasileiro passou a atuar na efetivação da igualdade material ou substantiva. A inserção dessa população no mercado de trabalho foi um dos pontos principais presentes, por exemplo, no Estatuto da Igualdade Racial. O Estatuto (Lei n.º 12.288/2010), estabelece um conjunto de regras e princípios jurídicos para coibir a discriminação racial e definir políticas que promovam a mobilidade social dessa população historicamente desfavorecida/excluída. É um marco no que se relaciona ao estabelecimento de ações que valorizem o papel dessa parcela da sociedade que tanto contribuiu/contribui na história brasileira. Como toda Lei, apenas a sua aprovação não garante a aplicabilidade do que está disposto nela, mas alicerça direitos e assinala ações e deveres do poder público em relação a busca pela igualdade racial. Em decorrência, aumentam- se as chances de as políticas públicas levarem em consideração essa questão e fornece aos movimentos sociais organizados uma base sólida para suas reivindicações

(Abreu, 2023).

## A Resolução n.º 587/2024 do CNJ e a promoção da equidade racial nos cargos públicos

As cotas raciais, enquanto política de ação afirmativa, constituem o conjunto de iniciativas que implicam a reserva de vagas a indivíduos de determinado pertencimento étnico-racial – tais como as pessoas negras – em processos seletivos, dentre os quais estão os vestibulares para cursos técnicos e de graduação em instituições públicas de ensino, os concursos para postos laborais na administração pública, além dos processos de recrutamento, seleção e *trainees* em empresas e organizações não governamentais (Feres Júnior *et al.*, 2018, apud Arruda; Bulhões; Santos, 2020).

A promulgação da Lei n.º 12.990, em 9 de junho de 2014, representou um marco nas políticas de ação afirmativa no Brasil ao instituir a reserva de 20% das vagas nos concursos públicos federais para candidatos negros (pretos e pardos). A medida visava reparar disparidades históricas no acesso ao serviço público e possibilitar que a composição étnico-racial dos servidores refletisse, minimamente, a diversidade da sociedade brasileira. Não à toa, recentemente, houve a ampliação da política de cotas raciais, através da Lei n.º 15.142, sancionada no dia 3 de junho de 2025, que estabelece a reserva de 30% das vagas em concursos públicos federais para pessoas pretas, pardas, quilombolas e indígenas. (Brasil, 2025).

A desigualdade racial nos setores públicos foi demonstrada após a publicação do censo do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), o qual apontou a sub-representação da população negra no Congresso Nacional, na magistratura e nos demais cargos públicos federais (Batista; Mastrodi, 2020).

Cabe destacar que, desde a promulgação da Lei n.º 12.990/2014, observou-se um aumento na presença de pessoas negras no serviço público federal. No entanto, a inserção quantitativa não tem se traduzido, na mesma medida, em representatividade qualitativa, especialmente no que diz respeito à presença de mulheres negras em cargos de liderança.

Segundo nota técnica do IPEA (2021), entre os servidores civis da União, os negros (pretos e pardos) representavam 17% do total em 2000, número que subiu para 38% em 2020. Ainda assim, esses números ocultam desigualdades internas. Enquanto

nos cargos de nível intermediário os negros já se aproximam da paridade com os brancos (43,9% contra 46,4%), nos cargos que exigem ensino superior a disparidade persiste: 27,3% de servidores negros contra 65,1% de brancos.

Outrossim, os dados mostram que entre os servidores com nível superior, a média salarial dos negros é 78% da recebida por servidores brancos. Esse dado evidencia que o racismo institucional não se limita ao acesso, mas também afeta a valorização e as condições de trabalho. Tais disparidades atingem de forma ainda mais intensa as mulheres negras, cuja presença nos espaços de comando é praticamente nula.

Como diagnóstico para comprovar a necessidade de políticas de ingresso e manutenção da comunidade negra no serviço público, o relatório da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) de 2015 apontava que, entre setembro de 2014 e abril de 2015, dos 26 editais de concursos públicos federais analisados, apenas 15,3% das vagas foram preenchidas por candidatos negros e pardos – abaixo dos 20% previstos na Lei n.º 12.990/2014. Esse dado revela que, mesmo nos concursos com obrigatoriedade legal, há sub-aplicação da política afirmativa.

Corroborando essa constatação, o relatório *A implementação da Lei 12.990/2014: um cenário devastador de fraudes*, da Universidade Federal do Vale do São Francisco (Univasf) em parceria com IPEA (Almeida; Santos; Santos, 2024), conclui que a política afirmativa tem sido prejudicada pela falta de fiscalização e pelo uso indevido da autodeclaração racial, demonstrando que os desafios para o cumprimento da Lei n.º 12.990/2014 permanecem significativos, mesmo após quase uma década de sua promulgação.

O panorama da interseccionalidade torna-se ainda mais evidente ao observar dados do Censo do IBGE (2022) que indica que mulheres negras correspondem a mais de 27% da população brasileira, mas seguem sub-representadas nos espaços públicos e políticos. No Executivo federal, em 2022, apenas 3% dos cargos de Direção e Assessoramento Superior (DAS) eram ocupados por mulheres negras.

Este cenário escancara o desafio da interseccionalidade: as políticas públicas têm avançado no reconhecimento das desigualdades raciais, mas ainda são frágeis quando se trata de enfrentar a combinação entre racismo e sexismo. Como apontam Souza *et al*. (2023), a resistência a tais políticas também se baseia na perpetuação do mito da meritocracia e na tentativa de neutralizar o debate racial sob o argumento da igualdade formal.

Em resposta a essa conjuntura, a Resolução n.º 587/2024 do CNJ surge como uma iniciativa inovadora ao prever mecanismos de monitoramento e indicadores de diversidade no âmbito do Poder Judiciário. Ainda é cedo para avaliar sua eficácia, mas o simples reconhecimento da necessidade de indicadores é um avanço importante. Políticas públicas eficientes devem ser mensuráveis, auditáveis e baseadas em evidências (CNJ, 2024).

Tendo por base o Diagnóstico Étnico-Racial no Poder Judiciário, de 2023, a supracitada Resolução foi elaborada para regularizar o processo de identificação das pessoas que fazem parte do Poder Judiciário por meio da alimentação do novo sistema "Módulo de Produtividade Mensal", que está passando a conter de forma inédita o cadastro de todas as unidades judiciárias do Brasil, de todos(as) magistrados, magistradas, servidores, servidoras e trabalhadores e trabalhadoras do quadro auxiliar, como forma de quantificar e uniformizar as estatísticas de gênero, raça e afins. (CNJ, 2023).

Assim, os dados quantitativos reforçam a urgência de ações afirmativas robustas, com recorte interseccional e mecanismos de controle e avaliação permanentes. A presença da mulher negra no serviço público não pode ser apenas simbólica; deve refletir um processo real de inclusão, transformação e reparação histórica.

Para fins de interpretação da Tabela 1 e das análises subsequentes, este estudo adota as classificações oficiais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que se baseiam na autodeclaração racial utilizada nos Censos Demográficos e na PNAD.

O IBGE utiliza as categorias "branca", "preta", "parda", "amarela" e "indígena". Entre elas, destacam-se (IBGE, 2023):

a) Pretos: pessoas que se autodeclaram como pretas no quesito cor/raça;
b) Pardos: pessoas que se autodeclaram como pardas, categoria sociocultural composta por diferentes histórias de miscigenação;
c) Negros: categoria analítica que agrupa pretos e pardos, utilizada oficialmente para fins estatísticos e para fundamentar políticas afirmativas como a Lei n.º 12.990/2014 e a Lei n.º 15.142/2025.

Conforme destaca Akotirene (2019), compreender quem são os "negros" no Brasil é indispensável para analisar como raça, gênero e classe se entrelaçam na produção de desigualdades, especialmente no mercado de trabalho e na ocupação de

cargos públicos.

Na presente pesquisa, as categorias de cargos públicos administrativos *x* ocupação de pessoas negras apresenta real discrepância. Adicionalmente, os dados a seguir apresentados corroboram com a perspectiva teórica abordada pelo que segue:

**Tabela 1** - Distribuição quantitativa de servidores e servidoras da Justiça Federal em Alagoas (2025)

**1. INTEGRANTES FEMININOS**

| ETNIA / SITUAÇÃO FUNCIONAL | ATIVOS | CEDIDOS | INATIVOS | TOTAL |
|---|---|---|---|---|
| Branca(o) | 82 | 4 | 14 | 100 |
| Negro(a)/Parda(o) | 27 | 0 | 7 | 34 |
| Negra(o)/Preto(a) | 2 | 0 | 1 | 3 |
| Amarela(o) | 2 | 0 | 1 | 3 |
| Sem informação | 1 | 0 | 0 | 1 |

**2. INTEGRANTES MASCULINOS**

| ETNIA / SITUAÇÃO FUNCIONAL | ATIVOS | CEDIDOS | INATIVOS | TOTAL |
|---|---|---|---|---|
| Branca(o) | 110 | 3 | 12 | 125 |
| Negro(a)/Parda(o) | 52 | 0 | 0 | 52 |
| Negra(o)/Preto(a) | 5 | 0 | 0 | 5 |
| Amarela(o) | 1 | 0 | 0 | 1 |
| Sem informação | 1 | 0 | 0 | 1 |

Fonte: Dados institucionais fornecidos pela Seção Judiciária da Justiça Federal em Alagoas (2025).

Dessa forma, a análise quantitativa do quadro de servidores públicos da Justiça Federal em Alagoas, conforme se pode verificar na Tabela 1, com recorte nos cargos administrativos, evidencia a persistência de desigualdades raciais e de gênero no contexto institucional. De acordo com os dados levantados, observa-se um total de 283 servidores ativos, distribuídos entre 192 pessoas brancas, 79 pessoas pardas e 7 pessoas pretas.

A leitura desses números revela um padrão de sub-representação de mulheres negras no corpo funcional da Justiça. Somadas, as mulheres negras (pardas e pretas) correspondem a aproximadamente 23% das servidoras, ao passo que as mulheres brancas representam mais de 70%. Em contrapartida, entre os homens, a presença de pessoas negras (pretas e pardas) atinge cerca de 37%, ainda que a concentração de brancos continue hegemônica.

Esses dados refletem o que as autoras referenciadas neste estudo denominam de *"*branquitude institucional*"*, a manutenção histórica de padrões de privilégio racial em espaços de poder e decisão (Bento, 2002; Carneiro, 2003). O sistema de Justiça, enquanto estrutura do Estado, espelha as assimetrias raciais da sociedade brasileira, reproduzindo a exclusão de grupos, sobretudo das mulheres negras, que enfrentam simultaneamente as barreiras de gênero e raça (Crenshaw, 2002; Gonzalez, 1984).

Complementando essa análise, no âmbito dos 115 cargos de chefia existentes na Justiça Federal em Alagoas, verifica-se que apenas 10 são ocupados por mulheres pardas, nenhum por mulheres pretas e 36 por mulheres brancas. Em contrapartida, 69 cargos de liderança são ocupados por homens, sendo 22 pardos, 2 pretos e 45 brancos. Esses números reforçam a sub-representação das mulheres negras nos espaços decisórios da instituição e confirmam a persistência de um padrão racializado e hierarquizado no provimento de cargos de comando. A ausência total de mulheres pretas em funções de liderança revela que o avanço normativo das políticas afirmativas não tem sido suficiente para romper as barreiras estruturais que limitam o acesso dessas mulheres às posições de poder, mesmo em um contexto institucional que formalmente preza pela equidade de gênero e raça.

Dessa forma, a análise do perfil funcional por etnia e gênero demonstra que as políticas de inclusão e equidade racial no sistema de Justiça permanecem insuficientes, especialmente no que se refere à promoção de mulheres negras em posições do serviço público. Tal quadro demanda a implementação de medidas concretas voltadas à promoção da diversidade institucional, à revisão de critérios de seleção e progressão funcional, e ao fortalecimento de políticas afirmativas no âmbito do Poder Judiciário.

Desse modo, a Resolução n.º 587, de 2024, do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), marca uma etapa relevante na luta por equidade racial no serviço público brasileiro, ao estabelecer diretrizes para a implementação de indicadores de diversidade, inclusão e igualdade racial no âmbito do Poder Judiciário. Trata-se de um avanço institucional que busca enfrentar as disparidades étnico-raciais através da criação de mecanismos objetivos de monitoramento e transparência.

A inovação desta norma reside no fato de não apenas reconhecer a desigualdade, mas também de exigir medidas concretas e mensuráveis para combatê-la. Entre os pontos centrais da Resolução, destacam-se: o estímulo à coleta e divulgação de dados étnico-raciais desagregados, a promoção de políticas internas de inclusão, e a criação de

comissões de equidade nos tribunais. Esses dispositivos dialogam diretamente com o princípio da igualdade material previsto na Constituição Federal e com o Estatuto da Igualdade Racial (Lei n.º 12.288/2010).

Essa resolução também dialoga com o histórico de omissão institucional identificado em diversos estudos. Batista e Mastrodi (2020) denunciam que a ausência de mecanismos de avaliação da aplicação da Lei n.º 12.990/2014 compromete seriamente sua eficácia. A Resolução n.º 587/2024 tenta superar esse vácuo normativo e operacional, ao prever a obrigatoriedade de monitoramento contínuo dos resultados das ações afirmativas.

Além disso, a Resolução incorpora uma perspectiva interseccional, ao reconhecer que a desigualdade racial se manifesta de forma agravada entre as mulheres negras. Essa abordagem é fundamental para romper com a lógica da neutralidade institucional, que historicamente ignorou os efeitos combinados do racismo e do sexismo na composição dos quadros administrativos e decisórios dos órgãos públicos.

Ainda assim, a efetividade da Resolução n.º 587/2024 dependerá da vontade política e do compromisso institucional dos órgãos do Judiciário. Como adverte Almeida (2022), a mera presença de negros nos espaços de poder não garante o rompimento com o racismo estrutural, sendo necessário que essas presenças sejam, efetivamente, acompanhadas de ações transformadoras, que desconstruam os pactos de privilégio que mantêm a hegemonia branca nos centros de decisão.

A análise desse fenômeno exige uma abordagem metodológica que permita ultrapassar a aparência neutra e formal das instituições, revelando os sentidos implícitos nos discursos que sustentam a estrutura organizacional da Justiça.

Inspirando-se nos estudos apresentados por Silva *et al*. (2015), o presente artigo destaca que o discurso da necessidade de inclusão e representatividade ganhou relevância, nos últimos anos, no serviço público, a partir de pronunciamentos oficiais, portarias, relatórios de gestão e planos institucionais de órgãos como o CNJ. Essa metodologia permite identificar que os discursos oficiais reconhecem a desigualdade racial de forma substantiva, necessitando, assim, de propostas concretas de equidade. A propósito, tal conjuntura foi passível de auditoria realizada pelo Ministério da Igualdade racial em 2024 (Brasil, 2024).

Para tanto, cabe destacar que a experiência de outras normas e políticas similares revela que, sem mecanismos de responsabilização e sanção, muitas diretrizes acabam se

limitando a intenções. Diante desse cenário, a Resolução n.º 587/2024 poderá representar uma ruptura com o padrão excludente do Poder Judiciário apenas se acompanhada de ações concretas, metas obrigatórias e investimentos em formação e valorização da diversidade institucional.

## Considerações finais

Com os avanços dos estudos éticos-raciais, constata-se que o racismo é uma forma de controle social utilizado para estabelecer os grupos que integram as instituições, bem como para manutenção de estruturas hegemônicas no poder. Mesmo sendo maioria da população no Brasil, a população negra e, principalmente, as mulheres negras não ocupam numericamente muitos cargos no serviço público. Em razão disso, é defendido aqui que ações afirmativas, como a Lei n.º 12.990/2014 e a atual Lei n.º 15.142/2025, são formas de garantir aos negros e negras algum espaço em instituições governamentais massivamente constituídas por quadro de servidores brancos.

A análise da presença de mulheres negras na administração pública federal revela que os avanços promovidos pela Lei n.º 12.990/2014 são ainda insuficientes diante das persistentes desigualdades estruturais. Apesar do caráter reparador e da constitucionalidade reconhecida das ações afirmativas, a aplicação da política de cotas raciais enfrenta limitações práticas, como a subutilização das reservas legais e a ausência de mecanismos eficazes de fiscalização e avaliação.

A intersecção entre raça, gênero e classe, negligenciada em grande parte das políticas públicas, impõe às mulheres negras obstáculos ainda mais complexos do que aqueles enfrentados por homens negros ou mulheres brancas. A invisibilidade desse grupo nos espaços de decisão pública é consequência direta de um histórico de exclusão que remonta ao período pós-abolição e se perpetua na cultura institucional do Estado brasileiro.

A Resolução n.º 587/2024 do CNJ surge como uma importante tentativa de romper com essa lógica, ao propor indicadores objetivos de equidade racial e mecanismos de controle institucional. Contudo, seu sucesso dependerá da real incorporação desses instrumentos pelas instâncias do Judiciário e do fortalecimento de uma cultura organizacional comprometida com a inclusão substantiva, e não meramente simbólica, das mulheres negras.

É fundamental destacar que políticas públicas voltadas à igualdade racial precisam ser acompanhadas de estratégias de comunicação, educação antirracista e monitoramento constante. A simples existência de normas e diretrizes, sem a devida vontade política para sua efetiva implementação, reforça a falsa ideia de igualdade já conquistada, o que se constitui em uma armadilha comum no discurso meritocrático e na perpetuação do mito da democracia racial.

Portanto, a luta por equidade exige mais do que cotas: exige a transformação das estruturas que historicamente beneficiaram a branquitude, como apontam autores como Almeida (2019), Bento (2022) e Schucman (2005). A presença das mulheres negras nos espaços públicos deve ser reconhecida como um imperativo democrático e de justiça social, não como concessão. E para isso, ações afirmativas robustas, fiscalizadas e interseccionais devem ser não apenas mantidas, mas aprofundadas.

## Referências

ABREU, Tanielle Cristina dos Anjos. *Políticas públicas para a democratização das oportunidades: uma análise interseccional sobre as desigualdades no mercado de trabalho*. RECIMA21 - Revista Científica Multidisciplinar, v. 4, n. 5, p. 3126, maio 2023.

ALMEIDA, Silvio de. *Racismo estrutural*. 1. ed. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 136 p. (Coleção Feminismos Plurais).

ALMEIDA, Ana Luisa Araujo de Oliveira; SANTOS, Alisson Gomes dos; SANTOS, Edmilson Santos dos. *Relatório de pesquisa baseado em evidências: a implementação da Lei n.º 12.990/2014: um cenário devastador de fraudes*. Petrolina-PE: UNIVASF, 2024. Disponível em: https://www.observatorioopara.com.br/docs/relatorio_lei12990-2014.pdf. Acesso em: 25 ago. 2025.

ARRUDA, Dyego de Oliveira; BULHÕES, Lucas Mateus Gonçalves; SANTOS, Caroline Oliveira. *A política de cotas raciais em concursos públicos: desafios em face da luta antirracista*. Revista Sociedade e Estado, v. 35, n. 2, p. 1–26, 2020. Disponível

em: https://www.scielo.br/j/sssoc/a/jjB46rrCTkFzPC7KTBfSDzf. Acessado em: 30 abr. 2025.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BARRETO, Alcyrus Vieira Pinto; HONORATO, Cezar de Freitas. *Manual de sobrevivência na selva acadêmica*. Rio de Janeiro: Objeto Direto, 1998.

BATISTA, Waleska Miguel; MASTRODI, Josué. *Materialização da ação afirmativa para negros em concursos públicos (Lei n. 12.990/2014)*. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 11, n. 4, p. 2480–2501, 2020.

BENTO, Cida. *Branquitude e poder: a questão das cotas para negros*. *In*: SANTOS, S. A. (org.). Ações afirmativas e o combate ao racismo nas Américas. Brasília: Unesco, 2005.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos Narcísicos no Racismo*: *Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público.* Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

BENTO, Cida. *Pacto da branquitude***.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. 148 p.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. *Resolução n.º 587, de 4 de outubro de 2024. Institui e regulamenta o Módulo de Pessoal e Estrutura Judiciária Mensal do Poder Judiciário (MPM) e dá outras providências***.** Diário Oficial da União, Brasília, DF, 9 out. 2024. Seção 1, p. 12-15. Disponível em: https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/5779. Acesso em: 30 abr. 2025.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidente da República, [2025]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 30 abr. 2025.

BRASIL. *Lei n.º 1.390, de 3 de julho de 1951. Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceito de raça ou de cor*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 jul. 1951.

BRASIL. *Lei n.º 12.990, de 9 de junho de 2014. Reserva aos negros 20% das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União.* Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jun. 2014. Seção 1, p. 3. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/l12990.htm. Acesso em: 30 abr. 2025.

CARDOSO, Loureço. *O branco não branco e o branco-branco*. Humanitas digital, n. 47, p. 53-81, 2020.

CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o feminismo*: *a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. *In:* Seminário Internacional sobre Racismo, Xenofobia e Gênero, organizado pela Lolapress em Durban, África do Sul, em 27 e 28 de agosto 2001.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. *Mulheres em movimento*. Estudos Avançados, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (Brasil). *Diagnóstico étnico-racial no Poder Judiciário*. Brasília: CNJ, 2023. 94 p. ISBN 978-65-5972-121-4.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (Brasil). *Painel Módulo de Produtividade Mensal – Pessoal (MPM)*. Brasília, DF: CNJ, 2025. Disponível em: https://justica-em-numeros.cnj.jus.br/painel-mpm-pessoal/. Acesso em: 1 nov. 2025.

CRENSHAW, K. *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

DANTAS, Magali Zilca de Oliveira. *O sistema de cotas para negros nos concursos à magistratura: um estudo sobre os resultados na justiça federal 2016-2019. 2020.* 188 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Mestrado Profissional em Governança e

Desenvolvimento, Escola Nacional de Administração Pública, Brasília, 2020. Orientação: Prof. Dr. Luciana de Barros Jaccoud.

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

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

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*: *introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GONZALEZ, L. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984. p. 223-244.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). (2021). *Participação de servidores negros no Executivo federal cresceu entre 2000 e 2019*. Disponível em: https://portalantigo.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=382 75&Itemid=6. Acesso em: 3 jun. 2025.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed., 5. reimp. São Paulo: Atlas, 2007.

LAPROVITA, Viviane. *"Eu sou mulher do poder" – Mulheres negras em movimento: resistência e reação na cidade do Rio de Janeiro***.** Anais do XV ENECULT – Encontro dos estudos multidisciplinares em cultura. Bahia, 2019.

LINHARES, A. C. L. *et al*. *"Cotas na educação para quem? A política de ação afirmativa de reserva de vagas numa Universidade Federal no sul do Brasil"*. Boletim de Conjuntura (BOCA), vol. 14, n. 41, 2023.

MOEHLECKE, Sabrina. *Ação afirmativa: história e debates no Brasil*. Cadernos de Pesquisa, n. 117, p. 197–217, nov. 2002. Disponível em: https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/550. Acesso em: 30 abr. 2025.

Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua) do IBGE 2023. *A inserção da população negra no mercado de trabalho*. Disponível em: [populacaoNegra.pdf] Acesso em 01 de jun. 2025.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. *Como ser um educador antirracista.* 1. ed. São Paulo: Planeta, 2023.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. *Metodologia do trabalho científico*: *métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico [recurso eletrônico]*. 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013. ISBN 978-85-7717-158-3. Disponível em: http://www.feevale.br/editora. Acesso em: 03 mai. 2025.

SEPPIR. *Lei de Cotas garante o ingresso de 638 negros o serviço público em um ano*, 2015. Disponível em: http://www.seppir.gov.br/central-deconteudos/noticias/junho/lei-de-cotas-garante-o-ingresso-de-638-negros-no-servicopublico-em-um-ano. Acesso em: 13 jun. 2025.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"*: *raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Danielle Costa da; RIBEIRO, Renata Albuquerque; CARVALHO, Tássia Camila de Oliveira. *A análise de conteúdo de pronunciamentos oficiais como metodologia interpretativa da política externa brasileira*. Revista Eletrônica de Ciência Política, vol. 6, n. 2, 2015. ISSN 2236-451X. DOI: 10.5380/recp.v6i2.39039. Acesso em: 30 out. 2025.

SILVA, Vanessa Almeida da; ARRUDA, Dyego de Oliveira. *O mito da democracia racial e seus reflexos na percepção social sobre as políticas públicas de ações afirmativas no Brasil*. Boletim de Conjuntura (BOCA), Boa Vista, v. 16, n. 48, p. 681–701, 2023. DOI: 10.5281/zenodo.10449608. Acesso em: 13 jun. 2025.

# Da infância malvada ao encontro com o sagrado: trajetórias e histórias do campo no Nordeste e na Amazônia do século XX baseadas nas vivências de Dona Socorro

*From a harsh childhood to an encounter with the sacred: rural trajectories and histories in the 20th-century Northeast and Amazon based on the lived experiences of Dona Socorro*

**Dalva Maria da Mota**
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, Brasil
Belém, PA
dalva.mota@embrapa.br
https://orcid.org/0000-0003-0027-5162

**Roselany de Oliveira Corrêa**
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, Brasil
Belém, PA
roselany.correa@embrapa.br
https://orcid.org/0000-0002-7074-2953

**César Martins de Souza**
Universidade Federal do Pará, Brasil
Belém, PA
cesarmartinsouza@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4530-4844

*Recebido em: 29 de março de 2026*
*Aceito em: 23 de julho de 2026*

**Resumo:**

No século XX, no Nordeste brasileiro, nasceu Dona Socorro, nossa protagonista, que depois migrou até chegar a Capitão Poço (PA), onde sua vida passou por mais um processo de transformação. O presente artigo é elaborado com base em diálogos com essa mulher que, mesmo tendo vivido experiências comuns à maioria das mulheres, construiu e reconstruiu sua vida tantas vezes e de tal forma que converteu o que seria comum na sua singularidade. A abordagem que trata das memórias femininas , da migração e da agricultura familiar, a partir de uma mulher, se aproxima do estudo de História Cultural, de Carlo Ginzburg (1990), pois ele parte de Menocchio para entender os desafios e dramas da Inquisição na Itália e essa mulher nos traz elementos para problematizar a sociedade, já que transita em diversos momentos esferas e práticas sociais, que sintetizam passagens do tempo e espaço em suas próprias vivências. A partir dela, podemos refletir sobre os problemas econômicos, as diversas formas de violência, a autonomia, o trabalho, as crenças e os impedimentos enfrentados por mulheres em uma sociedade que ainda considera os homens como preponderantes. Dona Socorro assume as dificuldades, opina sobre suas próprias trajetórias, demarca espaços e etapas de sua vida e nos possibilita aprofundar a análise dos dramas enfrentados por diversas mulheres no Nordeste e no Norte do Brasil.

**Palavras-chave:** Nordeste Brasileiro. Amazônia Brasileira. Campo. Memórias.

**Abstract:**

In the twentieth century, Dona Socorro was born in Brazil’s Northeast; she later migrated until she reached Capitão Poço, Pará, where her life underwent yet another process of transformation. This article is based on dialogues with this woman who, despite having experienced circumstances common to most women, built and rebuilt her life so many times that she transformed what would be ordinary into her singularity. The approach focusing on female memories, migration, and family farming through the lens of a single woman aligns with Carlo Ginzburg's Cultural History framework. Just as Ginzburg draws on Menocchio to comprehend the challenges and dramas of the Inquisition in Italy, this woman provides key elements to problematize broader societal dynamics, as she moves through various moments, spheres, and social practices that synthesize transitions of time and space within her own lived experiences. As a local reference in fish farming, she takes the lead in an activity that is predominantly male. Through her story we can reflect on economic problems, the various forms of violence, autonomy, labor, beliefs, and the obstacles faced by women in a society that still privileges men. Dona Socorro confronts difficulties, comments on her own trajectories, delineates spaces and stages of her life, and enables us to consider the dramas experienced by many women in Brazil’s Northeast and North.

**Keywords**: Brazilian Northeast. Brazilian Amazon. Rural Areas. Memories.

## Introdução

O presente texto baseia-se em uma série de entrevista feitas com uma mulher que é singular, ao mesmo tempo que carrega as marcas de outras mulheres de seus tempos e de seus espaços: Dona Socorro. Nesse sentido, a proposta segue em um caminho parecido de uma história etnográfica, construída como Micro-história, em diálogo com a História Social, no consagrado trabalho do historiador Carlo Ginzburg (2006) intitulado *O queijo e os vermes.*

Esse livro que teve sua primeira edição italiana em 1976, e no Brasil, em 1987, provocou rebuliço por trazer o estudo sobre um homem Domenico Scandella, conhecido como Menocchio, que foi queimado pela Inquisição, em 1599. Não é a história de um personagem, mas a História, a partir da vida de um personagem, e uma história etnográfica, em que se adentra nos elementos culturais para entender, na vida do moleiro, as dinâmicas sociais, práticas culturais, estruturas políticas, religiosidade oficial e praticada pelos povos e comunidades, durante o período medieval. Ali, visões conservadoras sobre ser ou ciência, se uma pessoa que não é famosa ou um político por ser um elo fundamental ou não para entender sobre sociedades, desabam diante do olhar arguto e profundo do autor.

Falar em ciência de modo conservador, para que não se possa analisar a vida dessa mulher, como uma protagonista de um tempo, como trazendo luzes e obscuridades, tempos de violência, de vivências, de migração e de construções sociais a partir dela, seria uma forma de silenciar tantas vozes como a dela que trazem em si mesmas as marcas e a profundidade de tempos e espaços, de sociedades e práticas culturais. Não se relata experiências individuais com ela, porque ela não é uma ilha, já que vive em sociedades e em suas práticas sociais, nos territórios em que existe.

O método é entender esses desafios e construções coletivas, como o fez, sobre outro tempo, Ginzburg (2006), a partir da vida de uma pessoa, em nosso caso, uma mulher e entender esses mundos vivenciados por ela, que trazem elementos de lugares e tempos. Não se pode, obviamente, transcrever em um texto, horas de diálogos com a interlocutora e nem com qualquer outra pessoa, por isso a construção do artigo passa por seleção, em que fazemos recortes da entrevista, no sentido de trazer trajetórias, visões de mundo e construções culturais nas vivências dela. O escândalo provocado por Ginzburg, sobretudo nos anos 1980, infelizmente ainda existe, quando não se pode olhar

para uma mulher trabalhadora, e se enxergar a partir dela as possibilidades de olhar para sociedades, grupos, tempos e espaços, vividos por ela.

Ela é uma mulher de seus tempos e de seus espaços, que viveu no Nordeste e que vive na Amazônia e que traduz em si desafios de muitas mulheres. Não é nosso Menocchio, é nossa dona Socorro, e nela entendemos diversas possibilidades de dinâmicas sociais do campo, no Nordeste paraense, no Nordeste brasileiro e na Amazônia.

Ela é conhecida dessa forma, como Dona Socorro, com o "Dona" funcionando como parte de seu nome, por isso é assim que nos referiremos a ela ao longo deste texto. As entrevistas foram realizadas na casa e na propriedade dela, no município de Capitão Poço (PA), em algumas oportunidades, entre 2023 e 2024. Ao longo do artigo, não mencionaremos as datas das entrevistas para garantir a fluidez do texto. Frisa-se que todas as entrevistas foram realizadas em Capitão Poço no período citado.

Dessa forma, no presente texto se busca trabalhar o cotidiano de uma mulher migrante, como protagonista de si e em uma sociedade patriarcal e excludente, tanto no Nordeste brasileiro, quanto no Nordeste paraense, para entendermos como as mulheres do campo, agricultoras, piscicultoras, vivenciaram a produção do campo, e também o seu cotidiano, com namoros, casamento, violência masculina, religiosidade, a partir de suas próprias falas em descontraídas interlocuções conosco.

Esses momentos foram registrados não sob a forma tradicional de entrevistas, mas se concretizaram em diálogos nos quais interlocutoras conversam, problematizam, pensam juntas e suscitam novas temáticas e novas abordagens (Geertz, 1978). Recorrendo aos métodos e às técnicas da Antropologia, não nos detemos nas falas de Dona Socorro, mas nos demoramos em observar, dialogar, ouvir, para recolher elementos e depois escrever acerca da riqueza que estava diante de nós (Oliveira, 2023). Mais do que relatos de trajetória, este texto é uma maneira de olhar para a história das mulheres por outro ângulo, revisitando memórias de protagonistas.

Para a historiadora Rachel Soihet (1998), o machismo na sociedade patriarcal invisibilizou de tal forma as mulheres ao longo da História que tornou complexo encontrá-las nas fontes tradicionalmente utilizadas nas pesquisas, porque as mulheres foram excluídas da cena pública, em diversos tempos e espaços, em função de uma imposição da preponderância masculina. Para superar tais dificuldades enfrentadas pela pesquisa que traz à cena o protagonismo das mulheres, "criatividade, sensibilidade e

imaginação tornam-se fundamentais na busca de pistas que permitam transpor o silêncio e a invisibilidade" (Soihet, 1998, p. 83).

É nesse sentido que nos concentramos nessa mulher que nos fala de seus caminhos, das dificuldades com as quais se defrontou, na infância e na adolescência, na educação familiar e escolar, no casamento, no trabalho, na maternidade, para realizar seus sonhos e desejos. Quando fala de si, permite-nos pensar na sociedade, como o estudo de Ginzburg (2006) sobre o moleiro Domenico Scandella, que viveu no século XVI na região italiana de Friuli: um personagem esquecido na História pela maioria das pessoas traz até nós temáticas que não conseguimos encontrar nas fontes convencionais.

Dona Socorro não é nossa moleira, mas é nossa piscicultora. Em suas experiências, (re)descobrimos valores, problemas sociais, produção do campo, políticas, preconceitos e conceitos da sociedade em diferentes tempos de sua vida. Em sua singularidade, enxergamos os dramas e os desafios de milhares de outras mulheres, entre o século XX e o XXI.

**Memórias, histórias e oralidades**

Os estudos sobre oralidades e memórias baseados nos próprios protagonistas são fundamentais para a compreensão de ângulos pouco visitados nas sociedades contemporâneas, que podem julgar vivências, experiências e realizações das pessoas como algo de pouca relevância, diante de cenários globais. Contudo, como na clássica obra do historiador Carlo Ginzburg (1990), são as experiências dos sujeitos que nos possibilitam olhar para a História, não do micro para o macro, mas entendendo que cada indivíduo traz em si mesmo os eventos da História que marcam suas vidas, descobrindo o interior das vidas de pessoas desconhecidas do grande público.

Não são as grandes realizações que dão importância às pessoas, como afirma Michelle Perrot (1987) na magistral obra *Os excluídos da história.* A narrativa histórica, associada às memórias de pessoas desconhecidas do grande público, destaca a importância de olhar para elas e de nelas perceber as marcas de seu tempo e de sua atuação nele. É surpreendente descobrir que essas pessoas estiveram ali no palco do tempo, não como atrizes representando papéis, mas como humanos que se lançaram ao desafio de conduzir suas vidas, mesmo em cenários muitas vezes desfavoráveis, como ocorreu com a nossa interlocutora, Dona Socorro (Figura 1)

**Figura 1-** Dona Socorro na varanda, na cocheira, no tanque dos peixes e no jardim da sua residência



**Foto:** Dalva Maria da Mota, 2023.

Quem é ela? Ecléa Bosi (2009) ensina em *Memória e sociedade* que o fato de uma pessoa ter mais de sessenta anos não a transforma em pretérita; é, antes, uma pessoa que atravessou temporalidades e pode hoje compartilhar eventos que pessoas mais jovens ou de outros lugares não viveram, porque soma tempos passados aos tempos atuais em suas experiências vividas. Assim, pessoas que muito viveram podem dialogar sobre o tempo presente e o passado associados à sua existência. Um olhar pode ser lançado sobre o ser que permanece ativo, não como alguém que foi ou que pertence a um outro tempo. O tempo de Dona Socorro é ontem e hoje, enquanto ela pode rememorar e narrar momentos caros a ela e à sociedade, em que ela se vê como alguém que viveu uma história: "muito longa. […] Eu me lembro. Eu lembro demais das minhas professoras. Eu lembro demais delas" – palavras de Dona Socorro.

Dona Socorro lembra-se lentamente de uma longa história, não pelos marcos temporais hegemônicos, mas pelas trilhas de seus pensamentos, na ordem dos eventos que ela mesma reúne em meio a um emaranhado de afetos, de pertencimentos e de lugares, de pessoas e de coisas. Dona Socorro lembra-se demais das professoras. Ela é

uma mulher que atravessou tempos e espaços, que reconstruiu territórios e territorialidades em sua existência. Quando olha para suas memórias, vê a si e ao mundo, como quem revive sua própria vida.

A narrativa memorialística não se inicia com algo como "nasci em…". Ela não começa do início, pois os começos das pessoas são marcados de modos diferentes e diversificados. Para Jelin (2002), as memórias trazem à tona narrativas complexas porque remetem a um tempo não linear e porque envolvem não apenas quem narra, mas também associações com memórias de outras pessoas:

> Localizar temporalmente a memória, significa fazer referência ao "espaço da experiência" no presente. As lembranças do passado estão nas pesoas, porém de maneira diâmica, já que as experiências vivenciadas sobre um momento específico podem se modificar nas memórías em períodos posteriores.
> Há um elemento adicional nesta complexidade. A experiência humana traz vivêncais individuais, porém incorporandos experiências de umas outras nas outras, a partir da transmissão de memórias. O passao, portanto, pode se condensar ou se expandir, de acordo com a forma como essas experiências do passado são incorporadas em outros tempos (Jelin, 2002, p. 13)[1].

Dona Socorro tem uma longa história para narrar e pensa por onde começar. Começa, então, por suas professoras e pelos significantes a elas relacionados. Assim, tal qual explicitado por Jelin (2002), Dona Socorro reconstrói suas memórias, não no sentido linear, mas por meio das associações temporais que faz de sua vida, entre o presente e o passado, em um ir e vir constante. Os eventos associam-se na esfera do sujeito e não de acordo com recortes históricos ou lineares.

Quem pode determinar a ordem das memórias senão os próprios sujeitos que as vivem(viveram)? Não são as pesquisadoras que determinam o ritmo nem os temas, mas as memórias e os desejos de Dona Socorro. Por isso, Geertz (1978) rompe com a noção sujeito-objeto nas pesquisas de campo para estabelecer o conceito de encontro de intersubjetividades. Encontros de desejos, de memórias de mulheres: de um lado, a

[1]A passagem acima é uma tradução livre do trecho abaixo:
Ubicar temporalmente a la memoria significa hacer referencia al 'espacio de la experiencia' en el presente. El recuerdo del pasado está incorporado, pero de manera dinámica, ya que las experiencias incorporadas en un momento dado pueden modificarse en períodos posteriores. […].
Hay un elemento adicional en esta complejidad. La experiencia humana incorpora vivencias propias, pero también las de otros que le han sido transmitidas. El pasado, entonces, puede condensarse o expandirse, según cómo esas experiencias pasadas sean incorporadas (Jelin, 2002, p. 13).

pesquisadora nordestina e, de outro, a nordestina que migrou para a Amazônia e nessa região reconstruiu sua vida sob outra perspectiva.

Dona Socorro relembra as surras que recebia dos pais, como castigo que considerava quase justo, por se considerar uma menina malvada. Como é o olhar da mulher que se revê quando criança em retrospectiva? Como defende Bloch (2002), em um livro escrito nas masmorras nazistas, um fundamento básico dos trabalhos de História é o fato de o tempo ser irrepetível. De fato, mesmo quando o que é narrado não é revivido, é vivido por outro olhar, é marcado pelo momento em que a narradora se encontra.

> Pesquisadora: E lembra de coisas boas que aprendeu com ela [a professora]? Tem uma lembrança que a senhora nunca esqueceu?
> Dona Socorro: O divertimento era de noite. As meninas, nós se reuníamos, tudo vinha para brincar. Toda noite, eram umas 10 a 12 moças, se reuniam, tudo vinha para brincar. Aí brincava, meu lado direito está desocupado, cai no poço, brincava dessas brincadeiras, aquela que também... Como era, meu Deus, que eu agora me escondi da memória?

"Me escondi da memória" é uma frase forte que evoca significados de uma vida que enxerga no rememorar a oportunidade de reviver de outra forma, em outro tempo e com outro olhar. Não é um regressar no tempo, porque o tempo, como afirma Bloch (2002), é irrepetível; é o retorno de algo que quase revive quando se narra. Dona Socorro sente diversas emoções enquanto fala de si, porque se reencontra com sua própria vida, por isso, afirma que se escondeu da memória.

A oportunidade de narrar é como um momento em que sai do "esconderijo", para falar, por exemplo, sobre as noites de brincadeiras de meninas que trabalhavam de dia. No caso de Dona Socorro, brincadeiras e trabalho mesclavam-se com malvadezas porque ela se vê como uma menina "malvada", já que ressignifica a própria existência de acordo com os códigos ético-morais em que acredita no momento em que narra.

## "Malvada" infância?

Para Dona Socorro, "naquela época, as coisas eram difíceis". A família era composta por pai paraibano e mãe potiguar, nasceram 23 filhos, mas morreram 12. Nordeste rural do século passado, relações sob o crivo de latifundiários e sem direitos

trabalhistas. O pai teve acesso à terra porque trabalhou para o Departamento Nacional de Obras contra as Secas (DNOCS) na construção do açude de Lucrécia (RN) entre 1932 e 1934 e recebeu uma área de "vazante", denominação dada ao movimento das águas do rio no seu fluxo de encher e de vazar, associada à fartura de culturas de ciclo curto em razão do residual de matéria orgânica acumulado.

O açude de Lucrécia até hoje provoca debates sobre os impactos socioambientais no Rio Grande do Norte. Segundo Soares e Carvalho (2022), a obra tem problemas de gestão e suscita preocupações, porque é necessário armazenar água para a população e para a produção em seu entorno e, ao mesmo tempo, evitar o risco de ruptura da barragem, devido à falta de manutenção adequada e de inspeções de segurança. Embora represente atualmente um perigo para os moradores, o açude de Lucrécia, construído em 1943, foi uma importante obra do DNOCS, que trouxe melhorias significativas de vida para centenas de famílias, como a de Dona Socorro, que puderam vislumbrar outras possibilidades econômicas. Por isso, o açude aparece com força nas memórias de nossa protagonista.

Ali se fixou a família, "na beira do açude". As lembranças do pai são de um homem severo, honrado e muito trabalhador, que pescava, criava e plantava com a companhia dos filhos. Dona Socorro recorda que, com dez anos, já trabalhava na roça e em casa, levantava-se para trabalhar na ordenha das vacas nas proximidades do açude. Adoça as suas memórias o leite da "vaca preta" aparado no copo com açúcar e cheio de espuma para ser bebido na hora, quentinho. Ela afirma com convicção que "Assim a vida era para a gente ser criada". Voltando do açude para casa, ela carregava a água, que suportava em dois galões, cada um pela metade, suficientes para encher os potes de casa. Segundo lembra, na beira do açude, plantavam batata, milho, feijão, melancia, melão. Todos da família trabalhavam, estratégia costumeira nas famílias camponesas do Nordeste rural (Heredia, 1979).

Para Dona Socorro, as marcas de uma infância de trabalho estão no seu corpo e contam a sua história: "Por isso que eu sou corcunda assim, de trabalhar, nós trabalhávamos". Ela conta com orgulho e relembra que as crianças queriam ir para a roça "ajudar" o pai porque todas as outras meninas dos moradores iam para a roça. Uma socialização amparada na formação do caráter por meio do trabalho. As crianças "[...] tinham aquela influência de querer ir para a roça apanhar algodão, quando chovia plantavam o milho e feijão, capinavam, recapinavam, plantavam batata, arrancavam

batata". A noção de "ajuda" é desmontada pelo relato de Dona Socorro para quem as crianças, sem diferença de gênero, faziam de tudo. "Todo serviço da roça, a gente fazia".

Mas as suas marcas vão além do trabalho, como mostrou:

> Dona Socorro: Olha, eu vou mostrar uma coisa aqui. Nunca mostrei para ninguém, mas vou mostrar. Bota sua mão aqui. Aqui, olha.
> Pesquisadora: Eita, Dona Socorro, tem uma baixa.
> Dona Socorro: Foi que ele [o pai] que deu com o cabo de colher de pau. Está vendo aí?
> Pesquisadora: Tem uma baixa. Tem um buraco aqui.
> Dona Socorro: Eu digo, hoje em dia, qualquer coisa, o povo morre. Eu levo uma paulada dessa que ficou muito dia, assim, aquele tufado. Mas qualquer coisa, o povo morre, né?

Segundo lembra, ela e o irmão foram os que mais apanharam: "As outras não apanharam não, mas é porque nós merecíamos mesmo". Em contraste, critica os demais irmãos: "Chupavam dedo, era tudo chupando dedo. Eu nada, eu era danada, bichinha eu era danada". Os irmãos ficavam para trás, sem iniciativa, parados.

Embora a sociedade hoje questione os castigos físicos ou mesmo a violência contra crianças e embora exista legislação proibindo algumas práticas contra crianças, por muito tempo existiu na sociedade brasileira a crença de que a violência contra crianças era parte de um aparato pedagógico necessário para formar os sujeitos (Ricas; Donoso; Gresta; 2006).

Assim, quando Dona Socorro não questiona a violência a ela infligida por seu pai, que até hoje lhe deixa marcas e dores no corpo, ela ainda parece entender um código cultural que associa castigos à educação e à formação da pessoa. Acredita que foi assim que se tornou uma mulher melhor, pois enxerga a si mesma como tendo sido uma "menina malvada". Apesar disso, Ricas, Donoso e Gresta (2006) reforçam que os castigos físicos constituem uma forma de violência que prejudica as vidas das pessoas e uma violação de direitos de crianças e adolescentes. Contudo, por se tratar de uma prática que se consolidou na sociedade brasileira ao longo de décadas e até mesmo séculos, muitas pessoas ainda não conseguem desvencilhar-se dela, por acreditarem em seu poder pedagógico na formação dos filhos – por isso, chegam e exaltar o sofrimento delas mesmas na infância e na adolescência.

Dona Socorro afirma que, na sua infância, "a vida era sofrida, mas era muito boa". Antes de ir para a escola, tiravam o leite. Depois pilavam arroz e milho para fazer fubá para comer com a coalhada; torravam café para beber e gergelim para fazer o fubá. Ela fazia tudo isso, além da pesca e da roça. "Tudo isso nós fazíamos e ninguém morria". Com sua mãe, ela aprendeu a fazer queijo de manteiga e de coalho e manteiga de garrafa, que vendiam em litros.

Em casa, as tarefas eram demarcadas. Ao descrevê-las, Dona Socorro associa a pouca idade ao tamanho da tarefa: "Com cinco anos, a casa do meu pai era grande [...]. Eu varria todinha. Eu com cinco anos, todo mundo chegava lá e se admirava". Em contraste, Dona Socorro afirma que, "hoje em dia, o filho não pode fazer nada, o neto não pode fazer nada, que se fizer tem o conselho tutelar, tem, não é? Não pode, tudo é limitado". O contraponto expressa o reconhecimento do trabalho infantil organizado pelas famílias como parte da formação do caráter e da iniciação das crianças no trabalho como contribuição ao sustento do grupo doméstico (Neves, 1999).

Dona Socorro relata que as suas noites tinham momentos de brincadeiras, festas e trabalho. Como o pai pescava, ela o acompanhava; saíam de noite, de tardezinha para botar malhadeiras para pegar traíra[2], curimatã[3], piau[4] e pescada-branca[5]. Muitas espécies foram introduzidas de forma maciça nos reservatórios do Nordeste. O tucunaré[6], a pescada[7] e a tilápia[8] foram as espécies que melhor se estabeleceram e proliferaram nesses ambientes, favorecidas pelo processo de eutrofização da água, desencadeado por ações antrópicas decorrentes do crescimento da população nos arredores (Novaes *et al.*, 2015). Migradores de baixo nível trófico, como curimatãs (detritívoros e iliófagos) e piaus (herbívoros e onívoros), também eram produtos da pesca artesanal, conforme relatado por Dona Socorro. Essa diversidade de espécies, mimificando o ambiente natural, indica que o cenário da época era farto e ambientalmente amigável (Thomas *et al.*, 2021). Dona Socorro lembra que havia muito peixe no açude. Entre três e quatro horas da manhã, já desciam para ir despescar. "A família tratava e vendia o peixe, comia

[2] *Hoplias sp.*
[3] *Prochilodus sp.*
[4] *Leporinus sp.*
[5] *Plagioscion squamosissimus.*
[6] *Cichla spp.*
[7] *Plagioscion squamosissimus.*
[8] *Oreochromis niloticus.*

muito peixe também. Para conservar, tratavam o peixe e empilhavam salgado. Quando era no sábado, o carro vinha e levava".

A pesca artesanal é uma atividade comum nos reservatórios nordestinos, constituindo uma fonte de alimento e de renda para as famílias dos arredores, como nos relata Dona Socorro, cuja família usava a salga como método de conservação do pescado destinado à venda, aquele levado pelo carro no sábado. O pai, como proprietário dos apetrechos e com acesso ao açude, pescava, beneficiava e comercializava seus produtos por conta própria, com a família, sem subordinação (Silva *et al.*, 2009).

Segundo Dona Socorro, "assim ia levando a vida", uma vida que permitiu que o pai acumulasse terras e comprasse as vazantes vizinhas e depois uma fazenda na Boa Água. Por fim, eles tinham muito gado, ovelhas e porcos. De 15 em 15 dias, o pai matava um boi e dava para um vizinho. Ele salgava parte das carnes, e "todo dia tinha, estava lá quando queria comer, era ir lá e tirar um bocado".

Doar a vizinhos, naquele contexto, era sinônimo de fartura, mas também de dádiva, de manutenção de redes de reciprocidade que extrapolam os alimentos e garantem retorno. As doações entre vizinhos é um elemento de agrupamento social, pois, como argumenta Mauss (2008) no clássico estudo antropológico *Ensaio sobre a dádiva*, as dádivas trocadas criam alianças e reciprocidade social. Para Carneiro (1994), na organização da sociabilidade e da solidariedade entre vizinhos no Brasil, as trocas são um elemento importante de coesão social.

As lembranças das noites e dos finais de semana de brincadeiras e divertimentos na infância e na adolescência deixaram saudades para Dona Socorro: "Era muito bom. Aquela época não volta mais". Era um contraponto ao dia a dia de trabalho: "A vida que nós tínhamos era assim, pesada, não é?" Nos terreiros à noite, relata Dona Socorro, as meninas reuniam-se para distrair-se com brincadeiras como "meu lado direito", "cai no poço", "rouba bandeira", "marré, marré", "anel" e pular corda. As brincadeiras competitivas e cooperativas contribuem para aprender a fazer escolhas, a conviver, além de divertir e manter as crianças agrupadas sob o controle dos adultos.

Dona Socorro também recorda que, nos arredores do açude de Lucrécia, havia muita carnaúba porque era uma área que acumulava água. Na margem, foi construída uma escada muito alta de onde pulavam dentro da água. As crianças atiravam-se em sequência, mas Dona Socorro gostava de pular em cima delas. "Só faltava matar os

outros afogados. Aí elas ficavam tudo com medo. Não tinha mais quem quisesse ir tomar banho comigo porque eu era ruim". Ela reconhece que, na hora de brincar, ora era boazinha, tranquila, ora era muito má. Também gostava de pregar sustos nas pessoas.

Ela contou que um irmão matou uma cobra e a colocou no caminho de uma senhora que foi buscar água na cacimba. "Quando a mulher voltou, veio com a cabaça d'água e viu a cobra, gritou, caiu no chão, quebrou a cabaça e tudo". Nesse dia, seu pai deu-lhe uma "pisa" com uma rede malhadeira que tem chumbo nas extremidades. "Onde bateu o chumbo, ficaram 17 calos de sangue no corpo". Mesmo que o pai tentasse discipliná-la pelas surras, o efeito, segundo ela, era o contrário, e ela tornava-se pior.

Em sua fala, Dona Socorro contrapõe-se à sua narrativa anterior, em que defende os castigos físicos como método educacional familiar, pois agora argumenta que a violência sofrida não serviu para a sua suposta finalidade – educar –, uma vez que ela não modificou sua postura. Com base em diversos autores, Alves (2024) afirma que as investigações etnográficas revelam que brincar é comum entre as crianças em diversas sociedades, é um fenômeno universal que repercute no desenvolvimento e na aprendizagem das crianças. No caso de Dona Socorro, o brincar também fazia parte do aprendizado para a vida adulta.

Na cozinha, particularmente no preparo dos guisados, havia claramente um recorte de gênero: as meninas eram iniciadas na tarefa do preparo da alimentação, um dos pilares da esfera da reprodução; já os meninos agiam na esfera pública por meio da caça. Para Dona Socorro, os fins de semana eram especiais porque no sábado ou no domingo as crianças faziam guisado com galinha-d'água e preás caçados pelos irmãos. Assim, os meninos caçavam, e as meninas cozinhavam, pondo em prática a clássica divisão entre produção e reprodução que remete a uma tensa divisão do trabalho (Hirata; Kergoat, 2007). As mulheres ficavam responsáveis pelos saberes da cozinha e pelo preparo dos alimentos, por isso Dona Socorro era sociabilizada nas atividades domésticas e ensinada desde criança nesse sentido, para que pudesse desenvolver as habilidades que a família esperava dela, na divisão de gênero dos trabalhos (Santana, 2006).

Dona Socorro reunia as amigas e montavam uma cozinha com fogareiros e panelinhas de barro debaixo de pés de mulufungo. Tiravam madeira, rachavam a lenha e faziam tudo ali para preparar uma refeição no aprendizado das atividades domésticas

com autonomia, sem adultos. Segundo ela, “a comidinha de arroz ficava com cheiro de fumaça, mas era muito bom”. Uma vez ou outra, adultos chegavam para almoçar quando tudo estava pronto e, assim, demonstravam o apreço pela iniciativa e pelo aprendizado das crianças.

Além de comidas, as meninas faziam bonecas de sabugo de milho enrolado com papéis de confeito, na época do inverno quando o milho pendoava. Os sabugos preferidos eram aqueles com “cabelos” cheios e de diferentes cores. Também faziam casinhas e tinham bonecas de pano que a mãe costurava para cada uma das filhas brincar em casa. “Boneca de pano com os cabelos, desfiava aqueles panos pretos, fazia o cabelo”. Os relatos reiteram a socialização tradicional para os papéis atribuídos às mulheres – cuidar das casas e das crianças – e aos homens – atuar na esfera pública. Remetem também à imaginação e à imitação do comportamento dos adultos nos seus respectivos contextos.

São marcantes no relato de Dona Socorro as suas fugas para as festas dançantes que aconteciam na vizinhança, com um sanfoneiro que toda semana fazia festa. Ora ela ia na companhia do irmão, ora ia sozinha, mesmo enfrentando o medo de mal-assombrados pelo caminho. Segundo ela, o pai não a deixava ir às festas de jeito nenhum. Mas o quarto onde ela dormia com uma irmã tinha uma janelinha. “Aí, quando era de noite, eu pegava a mão de pilão, pegava uma coberta, não tinha aquelas cobertas de lã, aí eu enrolava, daí eu estava assim, pulava a janelinha, passava a noite todinha na festa”. A mãe ficava aflita e dizia “Socorro, seu pai ainda lhe mata”. Ela pensava baixinho “mas eu fui para a festa”. Ela passou por várias situações em que correu o risco de ser flagrada, mas sempre contornou o perigo na sua ânsia de ser livre e, por vezes, contou com a ajuda do irmão, que também gostava de dançar.

Dentre as lógicas excludentes de gênero que foram naturalizadas, sobretudo em alguns espaços das sociedades e entre pessoas mais velhas, destaca-se o reconhecimento pela sociedade do direito que toda família tem de exercer maior controle sobre as filhas. Uma jovem que frequentasse festas e gostasse de dançar poderia representar algum grau de perdas para si ou para sua família, de forma que, segundo uma lógica machista, os pais muitas vezes buscavam impedir a presença de suas filhas em festas dançantes.

Era naturalizada a aceitação da presença de homens em diversos espaços, até mesmo em cabarés, mas a ideia de moral exigida das mulheres vedava-lhes a presença em festas dançantes na comunidade, entre pessoas conhecidas dos familiares, e Dona

Socorro viveu essa experiência. De acordo com Lemaire (1994), até entre pesquisadores de Ciências Humanas, ainda é forte o discurso que essencializa, naturaliza e universaliza as mulheres, situadas assim em um patamar inferior ao dos homens. A linguagem e os estudos devem compreender e destacar as naturalizações de gênero presentes em discursos e práticas na sociedade.

Proibida de ir a festas, Dona Socorro relata a situação mais tensa que viveu. Um primo disse ao pai dela: "Manoel, mas rapaz, essa noite eu passei a noite todinha com a Socorro". E o pai respondeu bravo: "Com quem, homem?". O irmão acenou para ele e disse, para disfarçar: "Não, mas foi com a Socorro de Raimundo" (uma vizinha). Dona Socorro mantinha o irmão como cúmplice porque dispunha de dinheiro para pagar a entrada dele nas festas – quando só homens pagavam. Para ela, "naquela época não tinha maldade, o povo não tinha maldade. Você podia ir, passava a noite todinha na festa e voltava e não tinha maldade não. Hoje em dia....". Ela afirma que dançou "muito, muito, muito" e namorou com 64 rapazes, namoros bem diferentes dos atuais. Às vezes nem na mão o namorado pegava. Ir às festas, ter dinheiro para o irmão, namorar tantos rapazes e dançar muito são atos que expressam a ideia de independência que ela trazia dentro de si e da qual não abria mão, mesmo correndo riscos e tomando muitas surras.

À diversidade de brincadeiras e de divertimentos, Dona Socorro opõe o modo de viver de seus netos e netas: "Hoje em dia, não é? Só o celular, o celular, eu digo para as minhas netas, minha filha, vocês não vivem, não. Vocês vivem a vida dos outros".

No Nordeste, o início da vida escolar para as crianças que residiam em localidades mais afastadas era tardio e irregular. Assim, Dona Socorro foi para a escola quando tinha uns 10 anos e estudou até a quarta série. Segundo ela, naquele tempo, "estudava mesmo", para "fazer uma prova decorava seis folhas de papel, não era negócio de só marcar não, tinha que ler e decorar sem errar um número. Se errasse a colega estava com a palmatória. Tinha uns que batiam com tanta força". O uso da palmatória era prerrogativa também da professora, que poderia castigar quem fazia qualquer coisa errada na escola. Portanto, bater nas crianças era comum tanto em casa quanto na escola, como parte de um modelo disciplinar. Informar aos pais as indisciplinas, normalmente, provocava outro castigo corporal.

Após a 4.ª série, Dona Socorro estudou na cidadezinha vizinha, a sete quilômetros de onde morava. Uma turma ia a pé, saíam às 12 horas para chegar lá às 13 horas, quando a aula começava. O término era às 17 horas. Era uma légua de

caminhada. Quando o rio estava cheio, passavam pela ponte, mas ela tinha medo e caminhava sobre quatro pés. Embora fosse sofrido, Dona Socorro acha que "era muito gostoso".

Na sala de aula, ela brigava com as meninas, mesmo que a cadeira dela ficasse mais afastada; quando se aproximava dos outros, costumava beliscar, bater e arengar. As irmãs dela eram bem calmas, mas, quando chegavam a casa, relatavam ao pai o comportamento dela, e ela apanhava. "Eu era muito ruim, eu era muito danada". Na volta da escola, corria na frente, entrava debaixo do pontão (passagem de madeira) e, quando os outros passavam, corria atrás deles batendo com o cipó. Em casa, os irmãos também contavam tudo ao pai, e ela apanhava! "Eu era ruim, era muito danada".

> Era eu e meu irmão. Daí nenhuma das professoras queria nos aceitar, porque nós éramos danados demais. Era muito danado. Aí não queria sentar. Sabe que naquele tempo era por isso que nós apanhávamos. No dia que não levava uma pisa, nós ficávamos alegres. Hoje ele me pergunta: o que é que nós aprendemos?

Como já dito, prevalecia a lógica segundo a qual os castigos físicos eram considerados uma parte indissociável da educação, como se fossem uma parte natural do processo. Não se lançava um olhar crítico para os danos causados no processo de aprendizagem; naquela época, os direitos de crianças e adolescentes eram menosprezados, a importância de sua definição perante a sociedade não era evidenciada. Quando rememora um diálogo com seu irmão, Dona Socorro questiona o recurso aos castigos físicos e chega à conclusão de que não aprendiam nada desse modo. Tais "métodos", portanto, não deveriam ter sido utilizados em nenhum tempo.

**"Sempre meu sonho foi viver independente"**

Dona Socorro relata com orgulho que, ainda que trabalhasse com a família, desde jovem já apreciava ter o seu dinheiro. Segundo suas lembranças, com 10 anos, quando amanhecia o dia, ela saía comprando ovo nas vilas vizinhas para vender no trem. O trem parava na frente da casa dela porque o pai tinha muito prestígio e conseguiu a parada da Maria Fumaça. As pessoas já sabiam e procuravam por ela já perguntando "Cadê o ovo?" O trem parava uns 10 minutos, e ela vendia todos os ovos.

Na semana seguinte, ia comprar os ovos de novo para vender.

Também vendia melão das vazantes cortado em fatias. O dinheiro era dela, e ela guardava para comprar roupa porque, naquela época, os pais compravam roupa uma vez por ano para os filhos. Mas ela comprava roupa sempre que queria, porque tinha o próprio dinheiro, vivia independente. “Meu dinheiro era meu”, afirmou Dona Socorro, que ainda vendia pamonhas feitas pela mãe. “A gente trabalhava, todo mundo trabalhava, todo mundo era feliz da vida”. De um modo ou de outro, Dona Socorro contava com o aval da família para trabalhar individualmente quando se apaixonou pelo comércio, atividade que marca toda a sua vida.

As irmãs e Dona Socorro permaneceram em casa trabalhando enquanto os irmãos foram estudar em Mossoró. Elas ficaram na luta porque mulher, naquele tempo, tinha de ficar em casa, debaixo da ordem do pai. Ele era ignorante mesmo, afirmou ela; não queria que as filhas vivessem na casa dos outros.

Na escola, ela estudou até os 17 anos, naquela época era preciso estudar para ser promovido. “Lá você só passava se você aprendesse”. Com essa idade, Dona Socorro continuava tendo seu próprio dinheiro. Como dava dinheiro a um irmão, ele a levava para as festas. Mas, para outras, ela fugia sozinha porque gostava muito de dançar e, mais do que tudo, gostava de ser autônoma, independente. A aliança entre dinheiro e autonomia foi analisada por Fernandes e Mota (2014) em um estudo sobre mulheres extrativistas no Pará. As autoras concluíram que o dinheiro não garante a autonomia, mas a facilita. Nascimento e Mota (2020) fizeram a mesma constatação entre as mulheres que têm contrato para a produção de dendê.

Dona Socorro ficou na casa da família até os 19 anos, quando fugiu para casar com um primo, à revelia do pai. Ficou comprovado, para ela, que o pai era “um homem muito valente, mas não me dobrou”. Segundo as suas próprias contas, ela namorou com 64 rapazes e casou com o 65.º. Dona Socorro fugiu, casou, e nunca mais o pai lhe dirigiu palavra. O casal foi morar na cidade onde o marido tinha uma fábrica de sabão, e ela passou a ter o apelido de Socorro do Sabão porque trabalhava na fábrica. Ela lembra que mexia uma caldeira de sabão com dois mil quilos de calda. “Aquela Socorro que tinha seu dinheiro, que gostava da autonomia, quando casou, se acabou”, revela. Após dez ou doze anos de casada, separou-se e foi embora com os cinco filhos, porque não aguentava mais tanto “desmantelo”. “Tudo que ele pegava era para jogo, mulher e cachaça. Aí foi meu irmão, esse meu irmão que era médico, foi lá e disse ‘Socorro, vou

lhe levar'. Aí pegou, me levou e eu fui".

Dona Socorro atribui as dificuldades enfrentadas no casamento e na dependência financeira e afetiva à sua ruindade no passado. Ela crê que se redimiu após o nascimento da primeira filha: ficou "uma seda". "Nunca mais eu fui aquela pessoa má". Mesmo assim, dependendo do marido, sentia-se mal porque não tinha o próprio dinheiro. Entretanto, com a morte do pai, ela herdou cerca de setenta cabeças de gado e uma área de terra com um engenho para fazer rapadura. Já separada, montou a sua fábrica de sabão em uma casa alugada, que depois comprou com o dinheiro da venda do terreno.

Na maioria dos casos, a falta de independência financeira constitui um fator de aprisionamento da mulher. Dona Socorro gostava de ganhar o seu dinheiro e de administrá-lo por conta própria. Era uma maneira de romper com sistemas patriarcais que a colocavam em uma condição de dependência, não apenas econômica. Sobretudo até o século XX, mas ainda no século XXI, as mulheres foram educadas de forma diferente dos homens. Para a historiadora Michelle Perrot (1992), as concepções de homem e de mulher nos séculos XVIII e XIX – e que se estendem até o XX – são tão díspares que fazem parecer que se trata de duas espécies diferentes; desconsideram-se inclusive as diversidades sociais nos gêneros.

Após sete anos de seca no Nordeste[9], Dona Socorro revela ter enfrentado muitas dificuldades devido à crise da economia. Um amigo que comprava farinha no Pará sugeriu que ela migrasse para Capitão Poço, considerando que ela era muito trabalhadora. Ela vendeu tudo, migrou e instalou uma banca de jogo do bicho. Ficou, então, conhecida como Socorro do Bicho. Paralelamente, negociava com farinha, pimenta-do-reino e malva. Entre desejos de voltar e de ficar, comprou terrenos e gado. Casou mais uma vez, adoeceu e foi para o Nordeste. Separou-se novamente, vendeu o terreno, comprou uma casa e voltou a negociar. "Vendia tudo. Tudo que só não tinha bainha para foice, mas tudo que procurasse, coisa de criança. Mas tinha tudo. Vendia tudo".

Após um período dedicado ao comércio de varejo, Dona Socorro decidiu vender tudo e retomar o trabalho com a terra. Conseguiu reaver a autonomia e a independência, mas sob orientação divina – como relata e em um momento no qual as contas de um passado considerado de ruindades tinham sido pagas com o sofrimento do casamento e

[9] Pela cronologia dos eventos narrados, Dona Socorro deve referir-se ao período histórico da seca de 1979 a 1984, o mais prolongado e abrangente, que ocasionou miséria e fome em todos os estados do Nordeste (Silva *et al.*, 2013).

das dificuldades econômicas. O nascimento da filha é o divisor de águas de um novo tempo.

A maternidade marca um rito de passagem nas sociedades ocidentais, o qual faz com que a mulher-mãe seja percebida como inserida em um novo contexto social. Na análise de Van Gennep (2013), os ritos de passagem redefinem lugar social, posição, práticas, territórios e códigos ético-morais nas sociedades e celebram um momento especial nas vidas dos sujeitos.

Nesse sentido, para Dona Socorro, a maternidade assinalou um novo momento em sua vida. Ao assumir o papel de mãe, sacralizado no cristianismo ocidental, ela reivindica determinadas prerrogativas sociais e passa a exigir de si mesma práticas e planejamentos condizentes. Ela que, ao longo de sua vida, muitas vezes burlou, contornou ou transgrediu os impedimentos de gênero ou econômicos que lhe eram impostos, agora afirma que o nascimento da filha representou sua inserção em uma nova realidade e o começo de um novo tempo em sua vida.

## "Tudo graças a Deus": conversão religiosa e novos caminhos

Dona Socorro vive na cidade de Capitão Poço no terreno que comprou há 22 anos e que comporta uma casa e toda a estrutura de criação de alevinos. A casa localiza-se numa das ruas asfaltadas que permitem o acesso à sede municipal, e o terreno, em formato retangular, é bem comprido, nos fundos chegando até o igarapé.

A ideia de criação de peixes foi inspirada nos sonhos de um filho, parceiro na atividade, sobre o encontro de uma botija no terreno. Relata Dona Socorro:

> Ele ouviu Deus aconselhar que devia criar peixes. Aí ele foi, ele tem umas visões. Graças a Deus, quando é para as coisas assim, uma coisa para ele, ele ora e Deus mostra para ele. Aí ele mostrou ele cavando os buracos. Aí ele cavando e nós sempre, o que é, Márcio, você está cavando? Nada, nada não. Aí depois Deus disse para ele que era esse tanque aí. Ele ia criar peixe. E antes, quando eu morava no Nordeste, eu já sonhava com esses tanques. Acredita?

Mesmo com a considerada inspiração divina, Dona Socorro confessa que já sonhava com os tanques:

> Só não sabia onde era, nem como era, mas eu sonhava eu botando ração para os peixes e andando assim, do jeito que tem aquele caminho ali, eu sonhava eu andando lá. Sonhei umas cinco ou seis vezes lá no Nordeste. E veio se concretizar aqui. Quando eu morava no Nordeste, eu já tinha esse sonho.

O sonho da criação e a ação divina foram determinantes para o início da atividade porque Deus atua como um conselheiro que mostra com segurança o que um dos seus filhos deve fazer. E o conselho coincide com o sonho. Portanto, houve, ao mesmo tempo, uma paixão e uma orientação divina:

> Aí foi aí, quando Deus está no controle das coisas, irmã, tudo dá certo, tudo é... Não adianta você se desesperar não, que Deus está no controle, acontece as coisas quando Deus quer. Quando Deus lhe prometeu uma coisa, não se apresse, porque se Ele lhe prometeu, vai se cumprir.

Por isso, para Dona Socorro, criar peixes é uma missão de vida: "Se você me tirar desse peixe aí, você me mata". A vida dela passou a assumir um outro caráter em virtude da sacralização de seu cotidiano. Ries (2008) afirma que o sagrado está fortemente entranhado nas sociedades cristãs, a ponto de assumir, em muitos casos, a forma concreta de uma teofania que não se limita à compreensão da divindade, mas alcança situações cotidianas, nas quais se entende que o deus dos cristãos determina algo e faz acontecer nas atividades de um sujeito, como o que ocorre com Dona Socorro.

Dessa forma, a criação de peixes de Dona Socorro torna-se um dever cristão, uma vez que ela acredita que o trabalho foi determinado por Deus e que Ele fará então com que a piscicultura prospere. Portanto, Dona Socorro já não faz mais escolhas no desenvolvimento de suas atividades, pois precisa cumprir a "missão" que recebeu de Deus e, ao mesmo tempo, tem a certeza de que obterá sucesso em sua empreitada.

Ela trabalha com os alevinos, maneja a água, compra e vende. "Esse peixe é muito bom, muito bom o peixe. Tenho muito peixe, graças a Deus". Para além do divino, a vida com a piscicultura e a família tomou novo rumo: "Eu sou muito feliz com essa vida", exclama Dona Socorro. E a felicidade atual contrasta com o passado: "[…]

meu Deus, meu marido não prestou, não, mas graças a Deus os filhos que eu tenho, irmão, cada mãe que tivesse uns filhos desses podia botar a mão com o seu e dizer assim: 'Deus, muito obrigada'".

Embora Dona Socorro tenha uma trajetória de trabalho marcada por diversas atividades, o comércio está na base, e ela confessa a sua predileção, provavelmente porque lhe permite autonomia no controle do tempo. A criação de peixes, por um lado, ensejou uma mudança em sua condição econômica, permitindo-lhe oferecer um bem-estar maior a seus filhos; por outro, é uma atividade flexível que alia comércio, criação e o trabalho "em casa", como observado em outras situações (Quddus *et al.*, 2018). No caso de Dona Socorro, tornou-se a principal fonte de renda.

Em contraste com o Nordeste brasileiro, na Amazônia existe uma enorme disponibilidade de água, além de condições climáticas que favorecem a piscicultura, sobretudo a baixa oscilação de temperatura (Mikkola,2024). O sonho com a botija enterrada levou o filho de Dona Socorro a começar a escavação de viveiros no próprio terreno da família, manualmente, alimentando os peixes por meio do bombeamento da água do igarapé ao fundo, na parte mais baixa do terreno. A venda de alevinos compensa o custo com a energia elétrica. Dona Socorro não produz os alevinos (não tem laboratório de reprodução de peixes), mas compra incubadoras inteiras de larvas de peixes vindas do Maranhão e faz a recria para a revenda dos alevinos aos piscicultores locais, que oportunamente preferem peixes maiores, com menor mortalidade. Dificuldades com o manejo da água e a presença de predadores justificam a preferência dos compradores. Nos viveiros de Dona Socorro, os peixes são distribuídos por tamanho, referência que utiliza para estabelecer o preço. Quanto maior o alevino, maior o preço. E ela administra a compra, o manejo e a venda entre idas e vindas da casa para os tanques. Rompe, assim, com uma tradição que atribui às mulheres um eventual arraçoamento dos peixes durante o ciclo reprodutivo e o seu preparo (pós-despesca) para a alimentação da família (Quddus *et al.*, 2018). Para Dona Socorro não foi assim, uma vez que sua perspicácia para o comércio a direcionou para o mercado de alevinos, cuja demanda era crescente na região no início dos anos 2000. Na venda, ela acompanha a despesca, conta os alevinos um a um e dá preço ao lote. Toda a negociação é feita diretamente com ela que, agora aos 75 anos, "sempre trabalhou com negócios".

Para o futuro, Dona Socorro quer viver até quando o neto, que estuda Medicina na Argentina, terminar o curso: "quando ele formar, daí Deus faça de mim o que quiser.

Só quero alcançar a sua formatura". Em suas palavras: "Meu futuro é isso mesmo, até você sabe que o dia da manhã a Deus pertence, né? Mas o plano da gente é viver, ter saúde, que Deus dê saúde e se pelejar, né?"

## Considerações finais

Nossa protagonista, Dona Socorro, é uma mulher de experiências que nos permitem compreender tempos, espaços e territórios ao olharmos para sua vida. Ela traz em si as dinâmicas socioculturais e econômicas de seus tempos de vida, as reinventa, porém, burlando-as e contornando-as de modo a agir como a construtora de sua trajetória, a despeito de muitas imposições de gênero ou econômicas que teve de enfrentar. Viveu no Nordeste brasileiro e vive no Nordeste paraense, agindo no tempo, nas sociedades e reconstruindo suas próprias experiências.

O texto é sobre ela e sobre tempos, grupos sociais e sociedades. Em suas vivências visualizamos os desafios de mulheres do campo, em sociedades ainda marcadas muitas vezes por diversas formas de violências conta mulheres e pela exclusão. Também fala sobre como pensar o campo, como defender ideias, e de mulher, como ela, que vivem no campo, como pescadoras, piscicultoras, agricultoras, professoras, comerciantes, e que são tantas vezes invisibilizadas de tantas formas, como a da coletivização intensa. Mulheres como Dona Socorro não são uma voz coletiva, elas agem na sociedade, mesmo em meio às dificuldades e trazem em cada uma delas, os desafios coletivos em uma sociedade.

Dona Socorro reconhece que teve muitas experiências e que oscilou entre uma *criança má* e *uma boa mulher*, particularmente com o advento da maternidade. Mesmo que na sua narrativa predomine *a orientação de Deus* para os acertos, o *aprendizado* é oriundo *da luta, da dificuldade*. Portanto, Deus oferece a direção, e o agir seria de cada um. "*Primeiro lugar, eu boto Deus*. Tudo que eu vou fazer, a primeira coisa, eu oro a Deus, peço a direção dele, peço pra ele me mostrar se dá certo, se não dá. E tudo é com Deus, minhas coisas são com Deus. Aí vai dando tudo certo, graças a Deus".

Cada expressão em itálico, no parágrafo acima, é o destaque que ela própria atribui a alguns aspectos de sua trajetória e que acabam por demarcar fases importantes que funcionam como elos, ritos de passagem ou definidores de novas perspectivas e percepções. Os paradoxos relativos a educação, castigos físicos, religiosidade, moral,

ética são parte de uma mulher que teve de lidar com tempos, sociedades e espaços, sempre buscando apresentar-se como responsável por si e por suas próprias decisões.

Nas reflexões de Dona Socorro, sobressai o *viver independente*, sem precisar de marido para nada, muito embora percalços existam, e ela os vivenciou. Mas a valorização de *fazer o que gosta* encontra amparo, em diversos momentos, em uma espécie de missão divina que lhe foi dada, como a maternidade e a criação de peixes. Como mulher que assumiu uma religiosidade, como fiel de uma igreja cristã, em um momento de sua vida, essas missões deram-lhe a oportunidade de seguir o plano divino, em uma teofania que reconstrói sua vida, dando-lhe novos significados.

*Futuro* nas mãos de Deus é a chave para o desfecho de sua vida no tempo presente, em que já não se vê mais como a menina má, mas como a mãe consagrada, empreendedora, que foi guiada por esse deus para vencer etapas difíceis de sua existência e chegar a uma mais tranquila, em que olha para trás e vê a si mesma como vitoriosa em meio a muitas dificuldades.

Ela acena constantemente ao sagrado como referência para suas ações. Não tivemos como separar o sagrado, como tema, devido a força em suas falas e também por atravessar as experiências de tantas outras pessoas no campo e também nas cidades. O Deus do cristianismo é para ela a explicação de transformações positivas em sua vida e onde ela traduz a força de tantas mulheres que como ela, viveram na invisibilidade social, no não acesso e construíram suas vidas.

O recurso à entrevista como experiência e testemunho para rever a realidade social justifica-se, portanto, nas narrativas, trajetórias e experiências de Dona Socorro, que rememora a si mesma e nos possibilita analisar aspectos importantes da sociedade e compreender como mulheres que surgem em contextos desfavoráveis e excludentes reconstruíram seus próprios caminhos, mesmo diante das condicionantes históricas.

## Referências

ALVES, Daniela. *Brinquedos e brincadeiras de príncipes e princesas no Antigo Convento do Carmo*. Revista Cadernos do Ceom, Rio de Janeiro, v. 37, n. 61, p. 159-174, 2024. DOI: https://doi.org/10.22562/2024.61.11.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*: *lembranças de velhos*. 15. ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

CARNEIRO, Maria José. *Mulheres no campo: notas sobre sua participação política e a condição social de gênero*. Estudos Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 11-22, 1994. Disponível em: https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/21/23. Acesso em: 12 nov. 2017.

DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FERNANDES, Thiara; MOTA, Dalva Maria [da]. *"É sempre bom ter o nosso dinheirinho": sobre a autonomia da mulher no extrativismo da mangaba no Pará*. Revista de Economia e Sociologia Rural, Piracicaba, v. 52, n. 1, p. 9-24, jan./mar. 2014. DOI: https://doi.org/10.1590/S0103-20032014000100001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GINZBURG, Carlo. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. *In*: GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. 1. reimpr. São Paulo, Companhia das Letras, 1990. p. 143-179.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. *A morada da vida*: *trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. *Novas configurações da divisão sexual do trabalho*. Cadernos de Pesquisa, [*s. l.*], v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez. 2007.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria.* Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002.

LEMAIRE, Ria. *Repensando a história literária*. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro, Rocco, 1994. p. 58-71.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva***.** Coimbra, Edições 70, 2008.

MIKKOLA, Heimo. *Aquaculture and fisheries as a food source in the Amazon region - a review*. Food & Nutrition Journal, 2024.

NASCIMENTO, Diocélia; MOTA, Dalva Maria da. *Mulheres na dendeicultura paraense: possibilidade de autonomia.* Estudos Sociedade e Agricultura, Rio de Janeiro, v. 28, n. 3, p. 721-743, out. 2020. DOI: https://doi.org/10.36920/esa-v28n3-10.

NEVES, Delma Pessanha. *A perversão do trabalho infantil*: *lógicas sociais e alternativas de prevenção*. Niterói, Intertexto, 1999.

NOVAES, José Luís Corrêa; FREIRE, Antônia Elissandra; AMORIM, Rosanny Reis de Abreu; COSTA, Rodrigo Silva da. *Diagnóstico da pesca artesanal em um reservatório do semiárido brasileiro.* Boletim do Instituto de Pesca, [São Paulo], n. 41, p. 31-42, 2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. 4. ed. rev. São Paulo, Unesp, 2023.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da História*: *operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

QUDDUS, Abdul; JUI, Nusrat Zahan; RAHMAN, K. M. M.; RAHMAN, Mizanur. *Gender role in pond fish culture in terms of decision making and nutrition security*. *T*he Bangladesh Journal of Agricultural Economics, [*s. l.*], v. 38, n. 1-2, p. 55-71, 2018. DOI: 10.22004/ag.econ.279933.

RICAS, Janete; DONOSO, Miguir Terezinha Vieccelli.; GRESTA, Mona Lisa Maria. *A violência na infância como uma questão cultural*. Texto & Contexto Enfermagem, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 151-154, 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/j/tce/a/m4LN5G9kvr5sZ9kPNKLpCxb/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 8 mar. 2026.

RIES, Julien. *O sentido do sagrado nas culturas e nas religiões*. Aparecida, Ideias & Letras, 2008.

SANTANA, Mônica Cristina Silva. *Muito trabalho, pouco poder: participação feminina mitigada nos assentamentos rurais do estado de Sergipe*. In: GROSSI, Miriam P.; SCHWADE, Elisete (org.). Política e cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade. Blumenau, Nova Letra, 2006. p. 47-70.

SILVA, Virgínia Mirtes de Alcântara; PATRÍCIO, Maria da Conceição Marcelino; RIBEIRO, Victor Herbert de A.; MEDEIROS, Raimundo Mainar de. *O desastre seca no Nordeste brasileiro*. Polêm!ca, [Rio de Janeiro], v. 12, n. 2, p. 284-293, abr./jun. 2013.

SOARES, Marlene Yara Tenório; CARVALHO, Rodrigo Guimarães de. *Gestão dos recursos hídricos e conflitos no semiárido: estudo do caso do Açude Lucrécia, estado do Rio Grande do Norte*. Revista GeoInterações. Assú, v. 6, n. 1, p. 57-76, jan./dez. 2022. Disponível em: https://homologacaoperiodicos.apps.uern.br/index.php/RGI/article/view/4445. Acesso em: 8 mar. 2026.

SOIHET, Rachel. *História das mulheres e história de gênero: um depoimento*. Cadernos Pagu, Campinas, n. 11, p. 77-87, 1998.

THOMAS, Marielle; PASQUET, Alain; AUBIN, Joël; NAHON, Sarah; LECOCQ, Thomas. *When more is more: taking advantage of species diversity to move towards sustainable aquacultur*e. Biological Reviews, [*s. l.*], v. 96, n. 2, p. 767-784, April 2021. DOI: https://doi.org/10.1111/brv.12677.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 2013.