

# REVISTA ENTRERIOS

Revista do Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia da  
Universidade Federal do Piauí



*Bruno Ferraz Bartel  
Gabriel Bertolo  
Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento  
(Orgs.)*



REVISTA  
**ENTRERIOS**

---

Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia da Universidade  
Federal do Piauí

EntreRios – Revista do PPGANT – UFPI  
Vol. 8, n. 1

ISSN: 2595-3753  
Teresina, 2025



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – DCIES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGANT  
Campos Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga, Teresina, Piauí.  
CEP 64049-550 – Tel.: (86) 3237-2152



**Reitora**

Nadir do Nascimento Nogueira

**Vice-Reitor**

Edmilson Miranda de Moura

**Comissão Editorial (PPGANT – UFPI)**

Agostinho Junior Holanda Coe, Universidade Federal do Piauí

Bruno Ferraz Bartel, Universidade Federal do Piauí

Carmen Lúcia Silva Lima, Universidade Federal do Piauí

Celso de Brito, Universidade Federal do Piauí

Gabriel Bertolo, Universidade Federal do Piauí

Hully Guedes Falcão, Universidade Federal do Piauí

José da Cruz Bispo de Miranda, Universidade Federal do Piauí

Joana Freitas Borges, Universidade Federal do Piauí

Marcia Leila de Castro Pereira, Universidade Federal do Piauí

Mônica da Silva Araújo, Universidade Federal do Piauí

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento, Universidade Federal do Piauí

**Conselho Editorial**

Andréa Luisa Zhouri Laschefski, Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Christen Anne Smith, University of Texas at Austin, EUA

Daniel Granada, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Gabriel Maria Sala, Università Degli Studi di Verona, Itália

Gisele Fonseca Chagas, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Ianne Paulo Macêdo, Universidade Estadual do Piauí, Brasil

Joana Bahia, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Brasil

Laura Selene Mateos Cortez, Universidad Veracruzana – Xalapa, México

Leila Sollberger Jeolás, Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Lorenzo Macagno, Universidade Federal do Paraná, Brasil

Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Universidade de Brasília, Brasil

Rosa Elisabeth Acevedo Marin, Universidade Federal do Pará

**Editores Chefes**

Bruno Ferraz Bartel, Universidade Federal do Piauí

Gabriel Bertolo, Universidade Federal do Piauí

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento, Universidade Federal do Piauí

**Capa**

Claudia Miranda Suarte

**Foto da capa**

Imagem gerada pela ferramenta de inteligência artificial

EntreRios – Revista do PPGANT – UFPI

Vol. 8, n. 1

ISSN: 2595-3753

Teresina, 2025

# SUMÁRIO

## Apresentação

Bruno Feraz Bartel ..... 5

## ARTIGOS

Entre vitimização e agência: uso da força, reconhecimento jurídico  
e produção de subjetividades femininas na contemporaneidade

*Between victimization and agency: use of force, legal recognition,  
and the production of female subjectivities in contemporary society*

Liziany Muller e Marco Aurélio da Silva ..... 9

Sexualidade, gênero e políticas públicas:  
abordagens socioantropológicas e interseccionais a partir da América Latina  
*Sexuality, gender and public policies: socio-anthropological  
and intersectional approaches from Latin America*

Marco Aurélio da Silva..... 35

Revisitando memórias com crianças quilombolas:  
reflexões, aprendizados e práticas de campo  
*Revisiting memories with children from quilombola communities: reflections,  
lessons learned, and field practices*

Lorena Veras Mendes e Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento .... 58

Etnicidade, nação e o paradoxo da cidadania:  
povos indígenas e a imposição do Estado Brasileiro  
*Ethnicity, Nation and the Paradox of Citizenship:  
Indigenous Peoples and the Imposition of the Brazilian State*

José Felipe Rodrigues da Costa e Rayme Tiago Rodrigues Costa..... 74

## MEMORIAL

O meu sonho era “fazer uma faculdade”:  
das primeiras leituras de mundo à docência universitária

*My dream was to study at a university*

Mônica Prates Conrado ..... 100

# Apresentação

**Bruno Feraz Bartel**

Universidade Federal do Piauí - UFPI

<https://orcid.org/0000-0003-4788-0204>

[brunodzk@yahoo.com.br](mailto:brunodzk@yahoo.com.br)

As Ciências Sociais têm sido crescentemente confrontadas com um desafio fundamental: compreender como diferentes formas de existência produzem sentidos, pertencimentos e modos de vida em contextos marcados pela expansão de dispositivos institucionais de regulação social. Em diferentes escalas e domínios, o Estado, o direito, as políticas públicas, os sistemas educacionais e os mecanismos de reconhecimento jurídico têm operado por meio de categorias universalizantes que buscam ordenar a diversidade segundo critérios de inteligibilidade, governabilidade e administração.

Entretanto, a experiência empírica tem demonstrado que tais categorias jamais conseguem abarcar plenamente a complexidade das formas concretas de existência. Povos indígenas, comunidades quilombolas, sujeitos racializados, populações periféricas e antagonismos de gênero constituem coletivos que frequentemente desafiam os limites das classificações institucionais, produzindo formas próprias de pertencimento, conhecimento, memória e territorialidade. Nesse sentido, a produção da diferença se apresenta como uma condição constitutiva da vida.

Os artigos reunidos no dossiê dialogam precisamente com essa problemática ao explorar as múltiplas relações entre busca por reconhecimento e processos de subjetivação. Embora abordem objetos distintos, compartilham uma preocupação comum: compreender como sujeitos e coletividades

negociam, tensionam ou resistem às formas institucionais de classificação que procuram definir quem pode ser reconhecido, protegido, representado ou incluído. Em diferentes contextos, os textos revelam que o reconhecimento não constitui um procedimento meramente administrativo ou jurídico, mas um processo político permeado por disputas simbólicas e históricas.

Do ponto de vista teórico, os trabalhos aqui reunidos aproximam-se de um amplo campo de debates que articula teorias do reconhecimento, perspectivas feministas, antropologias da infância e reflexões críticas sobre o Estado moderno. Em comum, encontram-se questionamentos dirigidos às pretensões universalizantes da modernidade<sup>1</sup>, especialmente àquelas associadas ao Estado-nação, à cidadania homogênea, à racionalidade jurídica e aos dispositivos contemporâneos de governamentalidade. Mais do que denunciar processos de exclusão, os autores evidenciam a capacidade criativa dos sujeitos na produção de alternativas, reinterpretações e formas de resistência.

A relevância deste debate torna-se ainda mais evidente no contexto latino-americano, marcado por profundas desigualdades sociais, heranças coloniais persistentes e disputas em torno da legitimidade de diferentes formas de conhecimento e organização coletiva. Nessa conjuntura, a ciência antropológica oferece instrumentos privilegiados para compreender não apenas os mecanismos de poder que produzem hierarquias, mas também os modos pelos quais grupos historicamente marginalizados elaboram projetos próprios de existência e reivindicam espaços de autonomia.

Assim, este dossiê propõe uma reflexão sobre os limites dos modelos universalizantes de reconhecimento e sobre a necessidade de construir perspectivas analíticas capazes de acolher a pluralidade de experiências que compõem o mundo social. Mais do que uma coleção de estudos sobre grupos específicos, os textos aqui reunidos constituem um convite a repensar as relações entre poder e diferença, reafirmando a centralidade da disciplina antropológica na compreensão dos desafios éticos, políticos e epistemológicos do presente.

---

<sup>1</sup> Latour (1994) analisa criticamente a trajetória ideológica da chamada “razão ocidental”, destacando o caráter ilusório da narrativa moderna ao argumentar que seus pressupostos nunca se realizaram de forma plena, nem mesmo no interior do que convencionalmente se denomina “Ocidente”. A partir dessa perspectiva, compreendo a modernidade como um discurso-projeto que busca institucionalizar um conjunto de princípios e valores historicamente situados, frequentemente heterogêneos, tensionados entre si e permanentemente reconfigurados em diferentes contextos sociais e políticos (Asad, 2003).

Abrindo o dossiê, Liziany Muller e Marco Aurélio da Silva, em *Entre vitimização e agência: uso da força, reconhecimento jurídico e produção de subjetividades femininas na contemporaneidade*, problematizam a centralidade da categoria de vítima na produção das subjetividades femininas nos campos jurídico e político. Os autores demonstram que, embora fundamental para a visibilização das violências em foco, a noção de vitimização pode restringir o reconhecimento da agência das mulheres, especialmente em situações que envolvem práticas de resistência e uso da força. O artigo propõe uma reflexão crítica sobre os limites dos enquadramentos normativos e sobre a necessidade de construir formas mais plurais de justiça e reconhecimento.

Na sequência, Marco Aurélio da Silva, em *Sexualidade, gênero e políticas públicas: abordagens socioantropológicas e interseccionais a partir da América Latina*, analisa as políticas públicas de gênero e sexualidade a partir de uma perspectiva interseccional e decolonial. O autor evidencia como tais políticas operam simultaneamente como mecanismos de garantia de direitos e dispositivos de regulação das subjetividades. Ao enfatizar experiências dissidentes produzidas no contexto latino-americano, o artigo contribui para o debate sobre a construção de políticas públicas mais inclusivas, sensíveis às diferenças e comprometidas com a justiça social.

Em *Revisitando memórias com crianças quilombolas: reflexões, aprendizagens e práticas de campo*, Lorena Veras Mendes e Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento revisitam experiências etnográficas desenvolvidas junto a crianças quilombolas da comunidade Imbiral Cabeça-Branca, na Baixada Ocidental Maranhense. A partir das memórias de campo, dos desenhos e das narrativas produzidas pelas próprias crianças, os autores demonstram o papel da infância na produção, circulação e transmissão de conhecimentos territoriais. O texto contribui para os debates da antropologia da infância ao destacar as crianças como sujeitos centrais nos processos educativos e na continuidade dos saberes quilombolas.

Já José Felipe Rodrigues da Costa e Rayme Tiago Rodrigues Costa, em *Etnicidade, Nação e o Paradoxo da Cidadania: Povos Indígenas e a Imposição do Estado Brasileiro*, desenvolvem uma análise crítica da formação da identidade nacional brasileira e de seus efeitos sobre os povos indígenas. Os autores discutem as contradições entre a lógica universalizante do Estado-nação e as formas indígenas de pertencimento político e territorial, defendendo a etnicidade como fundamento de resistência e autonomia. Ao problematizar os limites da cidadania moderna e discutir alternativas

como a plurinacionalidade, o artigo amplia os debates sobre colonialidade, autodeterminação e reconhecimento da diversidade sociopolítica.

Por fim, Mônica Prates Conrado, em *O meu sonho era “fazer uma faculdade”*: das primeiras leituras de mundo à docência universitária, apresenta um memorial acadêmico construído em formato ensaístico, no qual articula memória, trajetória intelectual e experiência vivida. A autora reflete sobre os impactos do racismo, do sexismo e das hierarquias sociais na constituição de sua trajetória como mulher negra e docente universitária, produzindo uma análise crítica dos mecanismos de silenciamento e exclusão que perpassam o espaço acadêmico. Ao mesmo tempo, evidencia o papel da memória como fonte legítima de produção do conhecimento.

## Referências

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1994.

# Entre vitimização e agência: uso da força, reconhecimento jurídico e produção de subjetividades femininas na contemporaneidade

*Between victimization and agency: use of force,  
legal recognition, and the production of female  
subjectivities in contemporary society  
elders in the backlands of Alagoas*

**Liziany Muller**

Universidade Federal de Santa Maria  
<https://orcid.org/0000-0001-7325-6611>  
liziany.muller@ufsm.br

**Marco Aurélio da Silva**

Universidade Federal de Santa Maria  
<https://orcid.org/0009-0006-7358-5814>  
marcoaurelio22000@yahoo.com.br

## Resumo

O presente artigo analisa criticamente a centralidade da categoria de vítima na produção das subjetividades femininas no campo jurídico e sociopolítico contemporâneo, problematizando suas implicações para o reconhecimento da agência, especialmente em contextos que envolvem o uso da força. Fundamentado em um ensaio teórico interdisciplinar, o estudo articula contribuições da filosofia, da sociologia e do direito, com ênfase em abordagens contemporâneas que tensionam as relações entre poder, corpo e normatividade. A partir de

referenciais como Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Nancy Fraser, Luigi Ferrajoli, Achille Mbembe e Rita Segato, argumenta-se que, embora a noção de vítima seja fundamental para a visibilização das violências estruturais, ela pode operar como dispositivo de regulação que limita a inteligibilidade da ação feminina. O artigo sustenta que práticas de resistência, incluindo o uso da força, desafiam os enquadramentos normativos e evidenciam a necessidade de reconfigurar as categorias jurídicas e políticas, incorporando a complexidade das experiências e das desigualdades estruturais. Conclui-se que a articulação entre reconhecimento, redistribuição e crítica à colonialidade constitui um caminho promissor para a construção de políticas públicas e formas de justiça mais inclusivas e sensíveis à pluralidade das subjetividades.

**Palavras-chave:** gênero; subjetividade; vitimização; agência; direito; violência.

## Abstract

*This article critically examines the centrality of the victim category in the production of female subjectivities within contemporary legal and sociopolitical contexts, problematizing its implications for the recognition of agency, particularly in situations involving the use of force. Grounded in an interdisciplinary theoretical essay, the study articulates contributions from philosophy, sociology, and legal theory, emphasizing contemporary approaches that interrogate the relationships between power, body, and normativity. Drawing on frameworks such as Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Nancy Fraser, Luigi Ferrajoli, Achille Mbembe, and Rita Segato, it argues that, although the notion of victimhood is essential for making structural violence visible, it may also function as a regulatory device that constrains the intelligibility of female agency. The article contends that practices of resistance, including the use of force, challenge normative frameworks and highlight the need to reconfigure legal and political categories by incorporating the complexity of lived experiences and structural inequalities. It concludes that articulating recognition, redistribution, and a critique of coloniality provides a promising path toward more inclusive and plural forms of justice and public policy.*

**Keywords:** gender; subjectivity; victimization; agency; law; violence.

## Introdução

As representações das mulheres no campo jurídico e sociopolítico contemporâneo são atravessadas por uma tensão estrutural entre vulnerabilidade e agência, frequentemente estabilizada por dispositivos que as constituem como sujeitos prioritariamente vitimizados. Essa construção, longe de ser meramente descritiva, inscreve-se em regimes de verdade que operam na produção de subjetividades, conforme indicado por Foucault (2018), ao evidenciar que o poder não apenas reprime, mas produz formas de existência. Nesse sentido, a mulher-vítima emerge como efeito de

dispositivos discursivos e institucionais que articulam saber, poder e normatividade, delimitando os contornos do reconhecível e estabelecendo critérios que definem quais experiências podem ser legitimadas no interior do campo jurídico.

O problema de pesquisa que orienta este artigo consiste em compreender de que modo a categoria de vítima, central nas políticas públicas e no direito contemporâneo, atua simultaneamente como mecanismo de proteção e como dispositivo de regulação das subjetividades femininas, especialmente quando confrontada com práticas de uso da força e de resistência. Parte-se da hipótese de que, embora fundamental para o reconhecimento das violências estruturais, essa categoria pode operar como forma de captura, restringindo a inteligibilidade da agência feminina. Sustenta-se, ainda, que a análise dessas dinâmicas exige a articulação entre perspectivas sociológicas, filosóficas e jurídicas capazes de apreender a complexidade das relações entre poder, corpo e violência.

Metodologicamente, trata-se de um ensaio teórico interdisciplinar, fundamentado em revisão crítica de literatura recente (a partir de 2018), articulando contribuições da teoria crítica, da sociologia da dominação e da filosofia política contemporânea. A abordagem privilegia convergências analíticas entre diferentes autores, evitando reducionismos e buscando compreender as múltiplas camadas que constituem a produção social das subjetividades, com especial atenção às intersecções entre gênero, poder e normatividade jurídica.

A ampliação desse debate requer a incorporação das contribuições de Pierre Bourdieu (2019), cuja teoria da prática permite compreender como as estruturas sociais são internalizadas sob a forma de habitus, orientando percepções e ações. Nesse sentido, a produção da mulher como vítima não se limita ao plano institucional, mas é também reproduzida no nível das disposições incorporadas, que naturalizam a associação entre feminilidade e vulnerabilidade. Tal dinâmica evidencia que a vitimização não é apenas uma categoria jurídica, mas um princípio estruturante das relações sociais.

De modo complementar, a reflexão de Judith Butler (2019) acerca da performatividade de gênero permite problematizar a estabilidade dessas categorias, ao demonstrar que as identidades são constituídas por meio de práticas reiterativas que podem ser tanto reproduzidas quanto subvertidas. A figura da mulher-vítima, nesse sentido, não constitui uma essência, mas um efeito performativo que pode ser deslocado por práticas que desafiam as normas de gênero, incluindo aquelas que envolvem o uso da força.

No campo da filosofia política e do direito, a contribuição de Nancy Fraser (2019) revela-se central ao destacar que a justiça contemporânea exige a articulação entre reconhecimento e redistribuição. Tal perspectiva permite compreender que o foco exclusivo na vítima pode obscurecer as condições estruturais que produzem a violência, limitando o alcance das políticas públicas. Em diálogo, a teoria garantista de Luigi Ferrajoli (2019) reforça a importância da proteção jurídica, ao mesmo tempo em que evidencia a necessidade de repensar os limites das categorias normativas que organizam o sistema de direitos.

A incorporação da perspectiva de Mbembe (2020) permite situar a análise em um contexto mais amplo de gestão diferencial da vida, no qual determinadas populações são mais expostas à violência e à precariedade. Essa abordagem evidencia que a condição de vítima não é universalmente distribuída, sendo atravessada por hierarquias que refletem desigualdades históricas e estruturais. Nesse sentido, a análise da mulher-vítima deve considerar as múltiplas camadas de poder que definem quem pode ser reconhecido e protegido.

As contribuições de Rita Segato (2018) possibilitam compreender a centralidade do corpo como território político, no qual se inscrevem tanto as violências quanto as resistências. A autora evidencia que a colonialidade de gênero constitui um elemento fundamental para a compreensão das dinâmicas contemporâneas, ao revelar como as hierarquias de poder se reproduzem e se atualizam. Assim, a análise proposta neste artigo busca articular essas diferentes perspectivas, oferecendo uma leitura integrada das relações entre subjetividade, violência e reconhecimento.

## 1. Governamentalidade, campo jurídico e produção da mulher-vítima

A partir das formulações de Foucault (2019), é possível compreender o direito como um dispositivo de governamentalidade que não apenas regula condutas, mas produz sujeitos por meio de práticas discursivas e institucionais que definem os contornos do inteligível. Nesse sentido, a mulher-vítima emerge como uma figura estratégica no interior dos regimes de poder contemporâneos, na medida em que sua inteligibilidade permite a ativação de mecanismos jurídicos de proteção e intervenção estatal. Contudo, como todo dispositivo, essa produção não é neutra, implicando processos de normalização que delimitam as formas legítimas de sofrimento,

de narrativa e de reconhecimento, ao mesmo tempo em que excluem experiências que escapam a tais molduras.

Essa dinâmica pode ser aprofundada à luz da teoria de Bourdieu (2019), especialmente no que se refere ao conceito de campo jurídico e à noção de violência simbólica. O direito, enquanto campo relativamente autônomo, opera por meio de esquemas classificatórios que produzem e naturalizam determinadas posições sociais, conferindo legitimidade a certos discursos e silenciando outros. A mulher-vítima, nesse contexto, não é apenas reconhecida, mas instituída como posição legítima dentro do campo jurídico, tornando-se condição de possibilidade para o acesso a direitos. Em contrapartida, outras formas de subjetivação como aquelas associadas ao uso da força ou à resistência ativa tendem a ser deslegitimadas ou reinterpretadas como desvios, revelando a força das estruturas simbólicas na produção das categorias jurídicas.

No plano normativo, Ferrajoli (2019) enfatiza a importância das garantias jurídicas como instrumentos fundamentais para a proteção dos direitos e a limitação do poder punitivo estatal. No entanto, essa perspectiva garantista, embora essencial, deve ser tensionada por uma análise crítica das formas pelas quais o próprio direito estrutura suas categorias de reconhecimento. Isso porque a eficácia da proteção jurídica depende da inscrição dos sujeitos em categorias previamente definidas, o que pode implicar a redução da complexidade das experiências vividas e a exclusão de trajetórias que não se ajustam aos parâmetros normativos estabelecidos.

A crítica a essa lógica classificatória pode ser aprofundada a partir das contribuições de Butler (2020), que evidencia que os enquadramentos normativos que definem quem pode ser reconhecido como vítima são atravessados por regimes de inteligibilidade que produzem inclusões e exclusões. Nesse sentido, o reconhecimento jurídico não é apenas um ato técnico, mas um processo político que define quais vidas são passíveis de proteção e quais permanecem à margem. A mulher-vítima, portanto, não constitui uma categoria universal, mas uma construção situada, dependente de critérios que articulam gênero, raça, classe e outras dimensões da diferença.

Nesse horizonte, a reflexão de Fraser (2020) torna-se particularmente relevante ao evidenciar que as políticas centradas no reconhecimento podem falhar em enfrentar as dimensões estruturais da injustiça, especialmente quando desconsideram os processos de redistribuição e as assimetrias de poder. No campo jurídico, isso se traduz na necessidade de superar uma abordagem que se limita à

identificação da vítima, avançando para uma compreensão mais ampla das condições sociais que produzem a violência. Tal deslocamento implica reconhecer que a categoria “mulher-vítima” não é suficiente para dar conta da complexidade das desigualdades contemporâneas.

A incorporação da perspectiva de Mbembe permite compreender que o reconhecimento jurídico opera em um contexto mais amplo de gestão diferencial da vida, no qual determinadas existências são mais expostas à violência e menos protegidas pelo Estado. A articulação entre governamentalidade e necropolítica evidencia que a produção da mulher-vítima não é homogênea, sendo atravessada por hierarquias que definem quais corpos são considerados dignos de proteção e quais são relegados à precariedade. Assim, o direito não apenas reconhece vítimas, mas participa da produção dessas hierarquias.

No mesmo sentido, as contribuições de Segato permitem situar essa problemática no contexto da colonialidade de gênero, evidenciando que as categorias jurídicas são herdeiras de um processo histórico que reorganizou as relações sociais a partir de hierarquias patriarcais e raciais. A mulher-vítima, nesse quadro, pode ser compreendida como uma figura que responde a determinados padrões de feminilidade, frequentemente distantes das experiências de mulheres racializadas, periféricas ou dissidentes. Isso revela a necessidade de uma crítica decolonial do direito, capaz de questionar seus fundamentos e ampliar seus horizontes de reconhecimento.

Outro elemento fundamental refere-se à dimensão performativa das categorias jurídicas, que não apenas descrevem a realidade, mas contribuem ativamente para produzi-la. Ao reconhecer determinadas mulheres como vítimas, o direito não apenas responde à violência, mas também define os modos legítimos de narrá-la e de experienciá-la. Esse processo implica a estabilização de determinadas formas de subjetividade, ao mesmo tempo em que marginaliza outras, evidenciando o caráter produtivo e normativo do campo jurídico.

Torna-se fundamental compreender que o campo jurídico não é um espaço homogêneo ou estático, mas um terreno de disputas no qual diferentes atores e racionalidades se confrontam. Movimentos feministas, teorias críticas do direito e práticas insurgentes têm tensionado as categorias tradicionais, propondo novas formas de reconhecimento que ampliam a compreensão da justiça. Nesse sentido, a figura da mulher-vítima pode ser reconfigurada, não como identidade fixa, mas como posição

estratégica em um campo de lutas, no qual se disputa o próprio sentido do direito, da proteção e da agência.

## 2. Colonialidade, necropolítica e hierarquias do reconhecimento

A compreensão da mulher como vítima, quando submetida a uma análise sistemática e criticamente orientada, exige sua inscrição em uma matriz histórico-estrutural atravessada pela colonialidade do poder e, de modo específico, pela colonialidade de gênero, conforme desenvolvido por Segato (2019). Essa perspectiva evidencia que o projeto moderno-colonial não apenas instituiu hierarquias raciais e econômicas, mas também reorganizou profundamente as relações de gênero, produzindo uma normatividade que associa a feminilidade à vulnerabilidade, à domesticidade e à subalternidade. Tal racionalidade não se limita ao plano simbólico, mas estrutura práticas institucionais, incluindo o direito, que opera como instância de reprodução e legitimação dessas hierarquias sob a aparência de universalidade.

Nesse contexto, a categoria de vítima deve ser compreendida não como dado empírico neutro, mas como construção jurídico-política situada, cuja inteligibilidade depende de enquadramentos normativos historicamente constituídos. O direito, longe de ser mero instrumento de proteção, participa ativamente da produção das categorias que organiza, definindo os contornos do reconhecível e estabelecendo critérios que hierarquizam as experiências de violência.

A incorporação do conceito de necropolítica, formulado por Achille Mbembe (2018), permite aprofundar essa análise ao evidenciar que o poder contemporâneo não se limita à gestão da vida, mas se exerce fundamentalmente pela capacidade de produzir a morte ou expor determinados grupos a condições de morte social e física. A necropolítica pode ser definida, em termos rigorosos, como um regime de soberania no qual o poder se manifesta pela decisão sobre quem deve viver e quem pode morrer, operando por meio da criação de zonas de abandono, precarização e violência sistemática. Diferentemente da biopolítica descrita por Foucault (2020), centrada na administração da vida, a necropolítica enfatiza a centralidade da morte como tecnologia de governo, especialmente em contextos marcados por heranças coloniais e desigualdades estruturais.

No plano jurídico, essa lógica se traduz na produção de assimetrias no reconhecimento e na proteção dos sujeitos. O direito penal, em particular, revela-se um campo

privilegiado de observação dessas dinâmicas, uma vez que opera por meio de classificações que distinguem vítimas legítimas de sujeitos considerados desviantes ou culpáveis. A criminologia crítica latino-americana, representada por autores como Eugenio Raúl Zaffaroni, evidencia que o sistema penal atua seletivamente, incidindo de maneira mais intensa sobre populações vulnerabilizadas, ao mesmo tempo em que falha em proteger aqueles que se encontram em posições de maior exposição à violência.

Essa seletividade penal dialoga diretamente com a lógica necropolítica, na medida em que determinadas vidas são sistematicamente desprotegidas ou tornadas matáveis, seja pela ação direta do Estado, seja por sua omissão. Mulheres racializadas e periféricas, nesse contexto, ocupam posições de interseção entre múltiplas formas de vulnerabilidade, sendo simultaneamente mais expostas à violência e menos reconhecidas como vítimas dignas de proteção jurídica.

A análise dessas dinâmicas pode ser aprofundada a partir da teoria dos campos de Bourdieu (2019), que permite compreender o direito como espaço social relativamente autônomo, estruturado por relações de poder e disputas simbólicas. O reconhecimento jurídico da condição de vítima não decorre apenas da ocorrência da violência, mas da capacidade dos sujeitos de mobilizar capitais simbólicos que lhes garantam credibilidade e acesso às instituições. Assim, o direito não apenas reconhece vítimas, mas contribui para produzir hierarquias de reconhecimento que refletem e reproduzem desigualdades sociais.

No âmbito da teoria do direito, a perspectiva garantista de Ferrajoli (2019) enfatiza a centralidade das garantias fundamentais como limites ao poder punitivo estatal, oferecendo instrumentos normativos para a proteção dos direitos. Contudo, uma leitura crítica dessa abordagem revela que a eficácia das garantias depende da capacidade do sistema jurídico de reconhecer a pluralidade das experiências sociais. Quando as categorias jurídicas permanecem ancoradas em modelos abstratos e homogêneos de sujeito, tendem a excluir experiências que escapam aos padrões normativos dominantes, reproduzindo, assim, desigualdades sob o manto da universalidade.

Essa limitação pode ser tensionada pela incorporação de perspectivas críticas do direito, como aquelas desenvolvidas no âmbito dos estudos feministas jurídicos e das abordagens decoloniais, que evidenciam o caráter situado e contingente das categorias jurídicas. Nesse sentido, o reconhecimento da vítima não é apenas um ato técnico, mas um processo político que envolve disputas por visibilidade, legitimidade e proteção.

A abordagem performativa de Butler (2019) contribui para essa análise ao demonstrar que os enquadramentos normativos que definem quem pode ser reconhecido como vítima estão inscritos em regimes de inteligibilidade que regulam a legibilidade dos corpos. Tais regimes operam seletivamente, determinando quais vidas são passíveis de luto, proteção e reconhecimento jurídico. Corpos que escapam a esses enquadramentos tendem a ser excluídos dos circuitos institucionais, permanecendo em zonas de invisibilidade que se aproximam das “zonas de morte” descritas por Mbembe (2019).

A crítica a essas dinâmicas encontra, na teoria da justiça de Fraser (2019), um importante referencial analítico, ao propor a articulação entre reconhecimento e redistribuição. No campo jurídico, isso implica reconhecer que a proteção das vítimas não pode se limitar à validação simbólica de suas experiências, devendo incorporar condições materiais que garantam acesso efetivo à justiça. A ausência dessa articulação tende a produzir respostas institucionais que, embora reconheçam formalmente a violência, falham em enfrentar suas causas estruturais.

No contexto latino-americano, tais processos são intensificados por dinâmicas territoriais marcadas pela desigualdade e pela presença seletiva do Estado. Em muitas regiões periféricas, o direito se manifesta de forma intermitente ou violenta, operando mais como instrumento de controle do que de proteção. Essa configuração evidencia a imbricação entre colonialidade, necropolítica e direito, revelando que a produção das hierarquias de reconhecimento está diretamente ligada às formas pelas quais o poder estatal se distribui no espaço.

É fundamental reconhecer que o campo jurídico não é homogêneo, mas atravessado por disputas e possibilidades de transformação. Movimentos feministas, práticas jurídicas críticas e teorias decoloniais têm tensionado os limites das categorias tradicionais, propondo formas mais amplas e inclusivas de reconhecimento. Nesse horizonte, a categoria de vítima pode ser reconfigurada não como identidade fixa, mas como posição estratégica em um campo de lutas, no qual se disputam os próprios sentidos de justiça, direito e produção de subjetividades.

### **3. Necropolítica, racismo de estado e produção diferencial da vítima no contexto brasileiro**

A análise da produção da vítima no Brasil contemporâneo exige o deslocamento do enfoque estritamente normativo para uma leitura histórico-estrutural que evidencie o entrelaçamento entre racismo, poder estatal e formas diferenciadas de

exposição à violência. Nesse sentido, a releitura do conceito de genocídio proposta por Abdias do Nascimento permite compreender que a eliminação de populações negras não se restringe a práticas explícitas de extermínio, mas se configura como processo contínuo, difuso e institucionalmente mediado de produção da morte em suas múltiplas dimensões (Nascimento, 2016). Tal formulação amplia o horizonte interpretativo ao demonstrar que a violência não é episódica, mas constitutiva da organização social brasileira, operando por meio de mecanismos que naturalizam a precarização da vida.

Essa perspectiva possibilita compreender que o Estado não atua apenas como garantidor de direitos, mas também como agente produtor de vulnerabilidades, na medida em que distribui de forma desigual proteção, reconhecimento e acesso à justiça. A seletividade institucional evidencia que determinadas existências são sistematicamente desprovidas de amparo, configurando um cenário no qual a morte, física ou social, se torna elemento estrutural de governança. A articulação entre essa dinâmica e o conceito de necropolítica revela que a soberania contemporânea se expressa menos pela promoção da vida e mais pela gestão diferencial da exposição à violência, definindo quem pode ser abandonado sem que isso produza ruptura na ordem social.

No campo jurídico-penal, essa lógica se manifesta por meio de mecanismos seletivos que produzem assimetrias profundas no reconhecimento da condição de vítima. A criminologia crítica brasileira tem demonstrado que o sistema penal opera como tecnologia de controle social orientada pela racialização dos corpos, incidindo de maneira desproporcional sobre populações negras e periféricas (Flauzina, 2015). Nesse contexto, a categoria de vítima não emerge como reconhecimento automático da violência sofrida, mas como posição construída a partir de critérios implícitos que articulam raça, classe e gênero, delimitando quais narrativas são consideradas legítimas.

Essa seletividade evidencia que o sofrimento não possui o mesmo estatuto social para todos os sujeitos. Experiências de violência vivenciadas por mulheres negras tendem a ser deslegitimadas ou reinterpretadas à luz de estereótipos que associam esses corpos à resistência, à agressividade ou à culpabilidade. Tal dinâmica revela que o reconhecimento jurídico está condicionado por regimes de percepção que produzem hierarquias de credibilidade, dificultando o acesso dessas mulheres às instâncias institucionais de proteção. O resultado é a constituição de um campo no qual a dor é diferencialmente validada, produzindo exclusões que reforçam desigualdades históricas.

A investigação empírica sobre o sistema prisional feminino reforça esse diagnóstico ao evidenciar a atuação articulada do racismo e do sexismo institucionais na produção de trajetórias marcadas pela marginalização (Santos, 2014). A experiência de mulheres negras encarceradas revela que a violência não se limita ao momento da punição, mas se estende às condições de vida, ao tratamento institucional e à dificuldade de acesso a direitos básicos. Nesse cenário, o aparato penal não apenas responde à criminalidade, mas participa ativamente da reprodução de estruturas de exclusão, consolidando um ciclo no qual vulnerabilidade e punição se retroalimentam.

A partir dessa leitura, torna-se possível compreender que a necropolítica, no contexto brasileiro, opera por meio de uma combinação entre invisibilização e hiperexposição. De um lado, determinadas formas de sofrimento permanecem fora dos circuitos de reconhecimento institucional; de outro, certos corpos são constantemente submetidos à vigilância, à criminalização e à violência estatal. Essa dupla dinâmica evidencia que o poder não atua de maneira uniforme, mas se distribui de forma desigual, produzindo zonas de abandono nas quais a vida se torna precária e desprotegida.

Essa configuração permite problematizar o caráter aparentemente universal da categoria de vítima, evidenciando seu funcionamento como recurso escasso, acessível de maneira desigual. Em determinados contextos, o reconhecimento institucional da violência pode ser compreendido como forma de privilégio, na medida em que nem todos os sujeitos conseguem acessar os dispositivos jurídicos que garantem visibilidade e proteção. Essa assimetria revela que o reconhecimento não é apenas resultado da ocorrência da violência, mas de disputas simbólicas e materiais que definem quais experiências serão legitimadas.

A incorporação das contribuições da produção intelectual brasileira permite aprofundar a crítica às limitações do paradigma jurídico tradicional, ao evidenciar que a superação das desigualdades não pode ser alcançada apenas por meio da ampliação formal de direitos. Torna-se necessário promover transformações estruturais que enfrentem as bases históricas do racismo e da exclusão, articulando reconhecimento, redistribuição e justiça social. Nesse horizonte, a reconfiguração das categorias jurídicas e das práticas institucionais apresenta-se como condição fundamental para a construção de uma ordem mais equitativa, capaz de reconhecer a pluralidade das experiências e de enfrentar as formas contemporâneas de produção da violência.

## 4. Agência, corpo e uso da força: entre subversão e regulação

A problematização da mulher como vítima exige o reconhecimento da agência feminina em sua complexidade constitutiva, especialmente em contextos nos quais o uso da força se apresenta como resposta à violência estrutural e cotidiana. Butler (2019) contribui decisivamente para essa discussão ao propor uma concepção relacional da agência, na qual os sujeitos não são entendidos como entidades plenamente autônomas, mas como constituídos no interior de relações de poder que, simultaneamente, os condicionam e tornam possível sua ação. Nessa perspectiva, a agência não se opõe à vulnerabilidade, mas emerge precisamente a partir dela, o que permite compreender o uso da força por mulheres não como ruptura absoluta, mas como prática situada, inscrita em contextos de desigualdade e violência.

A partir das formulações de Foucault (2020), é possível compreender o uso da força como prática que se inscreve no interior das relações de poder, e não como exterioridade a elas. O poder, enquanto rede capilar que atravessa os corpos e as instituições, produz simultaneamente sujeição e possibilidade de resistência. Nesse sentido, a violência exercida por mulheres pode ser interpretada como uma forma de contra-conduta, isto é, uma prática que tensiona os dispositivos normativos que regulam os corpos femininos. Contudo, essa resistência não se dá fora das estruturas de poder, permanecendo marcada por ambivalências, uma vez que pode tanto desafiar quanto reproduzir determinadas lógicas de dominação.

Por sua vez, Bourdieu (2019) permite compreender como as disposições incorporadas *habitus* estruturam as possibilidades de ação dos sujeitos, evidenciando que a agência é sempre socialmente condicionada. O uso da força, nesse sentido, deve ser analisado como prática situada, que se constitui a partir de esquemas de percepção e ação historicamente construídos. Isso implica reconhecer que mulheres inseridas em contextos de violência podem mobilizar a força não apenas como resposta imediata, mas como parte de estratégias incorporadas de sobrevivência e resistência, ainda que essas práticas estejam atravessadas por limites impostos pelas estruturas sociais.

A análise dessa problemática pode ser aprofundada a partir da perspectiva de Mbembe (2020), ao evidenciar que, em contextos marcados por regimes necropolíticos, a própria possibilidade de agir está condicionada pela proximidade com a morte e com a precarização da vida. Nesses cenários, o uso da força pode assumir um

caráter de sobrevivência, no qual a distinção entre violência e autodefesa se torna difusa. Isso revela que a agência feminina, especialmente em contextos periféricos, não pode ser compreendida fora das condições materiais e políticas que estruturam a exposição diferencial à violência.

No campo jurídico, essa discussão coloca desafios significativos, uma vez que o reconhecimento da ação feminina particularmente quando envolve o uso da força depende de critérios normativos que nem sempre contemplam a complexidade das experiências vividas. A teoria garantista de Ferrajoli (2019), ao enfatizar a centralidade das garantias e dos direitos fundamentais, oferece instrumentos importantes para a proteção dos sujeitos. Contudo, a aplicação dessas garantias está condicionada à capacidade de enquadrar as ações dentro de categorias jurídicas previamente definidas, o que pode dificultar o reconhecimento de práticas que escapam aos modelos normativos tradicionais.

Essa limitação pode ser tensionada a partir da crítica de Fraser (2020), que destaca a necessidade de articular reconhecimento e redistribuição na análise das injustiças. No caso do uso da força por mulheres, isso implica considerar não apenas o reconhecimento simbólico de suas ações, mas também as condições estruturais que as tornam possíveis ou necessárias. A ausência dessa articulação pode resultar em julgamentos que desconsideram os contextos de desigualdade, reforçando interpretações que criminalizam ou deslegitimam a agência feminina.

A dimensão performativa das práticas corporais, conforme sugerido por Butler (2020), permite compreender que o uso da força pode operar como ato que reconfigura os significados do feminino. Ao romper com expectativas normativas de passividade, tais práticas desestabilizam os códigos de gênero que estruturam o campo social, abrindo espaço para novas formas de inteligibilidade. No entanto, essa subversão não é isenta de riscos, uma vez que pode resultar em sanções sociais e jurídicas que buscam restaurar a ordem normativa.

Outro elemento relevante refere-se à dimensão simbólica da violência, que, conforme Bourdieu (2019), opera de forma invisível, naturalizando relações de dominação. O uso da força por mulheres, ao tornar visíveis essas relações, pode funcionar como ruptura simbólica, desestabilizando esquemas de percepção que associam feminilidade à submissão. Entretanto, essa ruptura frequentemente encontra resistência, tanto no plano social quanto institucional, evidenciando a persistência de estruturas que limitam a plena realização da agência.

É necessário compreender que a análise da agência feminina e do uso da força não pode ser reduzida a uma dicotomia entre subversão e reprodução, devendo ser compreendida como processo complexo, no qual diferentes dimensões sociais, jurídicas, políticas e simbólicas se entrelaçam. As práticas de resistência, nesse sentido, não apenas respondem à violência, mas contribuem para a reconfiguração das próprias condições de possibilidade da ação, apontando para a construção de formas mais plurais e dinâmicas de subjetividade.

Essa complexificação da agência feminina e das práticas de uso da força evidencia os limites das categorias normativas que estruturam o reconhecimento jurídico e social, especialmente aquelas centradas na figura da vítima. Ao tensionar os enquadramentos tradicionais, tais práticas colocam em questão os próprios fundamentos do paradigma da proteção, abrindo caminho para uma reflexão mais ampla sobre justiça, reconhecimento e redistribuição dimensões que se tornam centrais para a análise das políticas públicas e dos sistemas jurídicos contemporâneos. É nesse horizonte que se insere a discussão seguinte, dedicada à crítica do paradigma da vitimização e à reconfiguração das formas de reconhecimento no campo jurídico e sociopolítico.

## 5. Justiça, reconhecimento e crítica ao paradigma da vitimização

A categoria “vitimização” demanda, para sua adequada compreensão analítica, um deslocamento de seu uso meramente descritivo para uma definição conceitual rigorosa que a situe como prática social, jurídica e política. Nesse sentido, a vitimização pode ser compreendida como um processo social de produção de sujeitos reconhecíveis como vítimas, mediado por dispositivos institucionais, discursivos e simbólicos que definem quais experiências de violência são legitimadas e quais permanecem à margem. Trata-se, portanto, de uma construção relacional e historicamente situada, que articula sofrimento, reconhecimento e poder, operando simultaneamente como mecanismo de proteção e como dispositivo de regulação das subjetividades (Foucault, 2018).

No plano empírico, a vitimização se concretiza em práticas institucionais que envolvem registro de ocorrências, acesso a serviços públicos e reconhecimento jurídico. Dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública indicam que, em 2023, o Brasil registrou 1.463 vítimas de feminicídio, o que corresponde a uma taxa aproximada de 1,4 casos

por 100 mil mulheres. Além disso, foram contabilizados mais de 245 mil registros de violência doméstica, evidenciando a magnitude do fenômeno (Fbsp, 2023). Contudo, pesquisas apontam que apenas cerca de 35% a 40% das mulheres vítimas de violência procuram as autoridades, revelando elevados índices de subnotificação. Esse dado demonstra que a vitimização não se esgota na ocorrência da violência, dependendo do acesso efetivo aos canais institucionais de reconhecimento.

Os dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada aprofundam essa análise ao evidenciar desigualdades raciais significativas. Segundo o Atlas da Violência (2022), mulheres negras representaram aproximadamente 66% das vítimas de homicídio feminino no país, com taxa de 4,3 mortes por 100 mil habitantes, enquanto entre mulheres não negras essa taxa foi de cerca de 2,5 por 100 mil. Isso indica uma sobremortalidade de mulheres negras superior a 70% em relação às não negras (Ipea, 2022). Tal discrepância evidencia que a exposição à violência e o acesso ao reconhecimento institucional são atravessados por marcadores raciais, configurando um padrão estrutural de desigualdade na produção da vitimização.

No âmbito do sistema de justiça, dados do Conselho Nacional de Justiça revelam que, em 2023, tramitavam mais de 1,2 milhão de processos relacionados à violência doméstica no país, com uma taxa de congestionamento superior a 70%, indicando significativa morosidade na resolução dos casos (Cnj, 2023). Além disso, o tempo médio de tramitação desses processos frequentemente ultrapassa três anos, o que compromete a efetividade da proteção judicial. Esses números demonstram que o reconhecimento jurídico da vítima está condicionado a entraves institucionais que limitam o acesso à justiça, especialmente para mulheres em situação de maior vulnerabilidade.

A crítica ao paradigma da vitimização encontra, na teoria da justiça de Fraser (2019), um referencial central para compreender essas limitações, ao evidenciar que políticas baseadas exclusivamente no reconhecimento não são capazes de enfrentar desigualdades estruturais (Fraser, 2019). Os dados empíricos demonstram que, embora haja um aumento na formalização de denúncias e no reconhecimento jurídico da violência, as condições materiais que sustentam tais práticas permanecem inalteradas, o que limita o alcance das políticas públicas e reforça a necessidade de articulação com dimensões redistributivas.

A abordagem de Butler (2021) contribui para compreender que esses dados não são neutros, mas refletem regimes de inteligibilidade que definem quais vidas são passíveis de reconhecimento (Butler, 2020). A subnotificação, por exemplo,

não pode ser interpretada apenas como ausência de registro, mas como efeito de normas sociais que dificultam a legitimação da experiência da violência, especialmente entre mulheres racializadas e periféricas. Nesse sentido, os números expressam não apenas a incidência da violência, mas também os limites do reconhecimento institucional.

A contribuição de Bourdieu permite situar esses dados no interior de um campo social estruturado por desigualdades de capital (Bourdieu, 2022). O acesso à condição de vítima reconhecida depende da capacidade de mobilizar recursos que garantam visibilidade e credibilidade. Assim, mulheres com menor capital econômico e cultural enfrentam maiores dificuldades para acessar os mecanismos de proteção, o que contribui para a reprodução de desigualdades no interior do sistema de justiça.

No plano jurídico, a teoria garantista de Ferrajoli (2019) enfatiza a centralidade das garantias fundamentais, mas os dados do CNJ evidenciam que sua efetividade é limitada por barreiras institucionais (Ferrajoli, 2022). A elevada taxa de congestionamento processual e o tempo prolongado de tramitação indicam que a proteção jurídica não se realiza de forma equitativa, comprometendo o acesso à justiça e reforçando a seletividade do sistema.

A articulação entre dados empíricos e teoria crítica permite evidenciar que a vitimização constitui um processo social complexo, no qual a ocorrência da violência, o reconhecimento institucional e as condições estruturais se entrelaçam. Os números analisados revelam que o acesso à condição de vítima reconhecida é profundamente desigual, sendo condicionado por fatores históricos e sociais que limitam a efetividade das políticas públicas. Nesse horizonte, a crítica ao paradigma da vitimização aponta para a necessidade de reconfiguração das práticas institucionais, de modo a promover formas de justiça mais inclusivas, capazes de articular reconhecimento, redistribuição e transformação social.

## 6. Subjetividades, resistência e reconfiguração do feminino

A produção das subjetividades femininas na contemporaneidade deve ser compreendida como um campo de disputas intensas, no qual se entrecruzam dispositivos de regulação e práticas de resistência, configurando um espaço dinâmico de produção do social. Segato (2019) destaca que o corpo constitui um território político

privilegiado, no qual se inscrevem tanto as violências quanto as possibilidades de insurgência, evidenciando que a experiência vivida não é mero reflexo das estruturas, mas lugar ativo de produção de sentido e de contestação. Nesse horizonte, a subjetividade feminina não pode ser reduzida a uma posição passiva, devendo ser analisada como processo histórico e relacional, atravessado por múltiplas camadas de poder.

Em diálogo com Mbembe (2019), pode-se afirmar que essas práticas de resistência se desenvolvem em contextos marcados por profundas desigualdades e por regimes de gestão diferencial da vida, nos quais a afirmação da existência constitui, em si, um ato político. Nesses cenários, o uso da força por mulheres pode ser compreendido como estratégia de sobrevivência e de reexistência, articulando-se a formas mais amplas de contestação das condições que produzem a precariedade. Tal leitura permite deslocar a análise da violência de uma perspectiva moralizante para uma compreensão situada, sensível às condições materiais e políticas que estruturam as possibilidades de ação.

A articulação entre Foucault (2019), Bourdieu (2022) e Butler (2020) possibilita compreender que as subjetividades não são entidades fixas, mas efeitos de práticas discursivas, disposições incorporadas e performances reiteradas. Nesse sentido, a subjetividade feminina é produzida no interior de relações de poder que a constituem e, simultaneamente, abrem fissuras para sua transformação. A superação da figura da mulher exclusivamente como vítima, portanto, não implica negar a existência da violência, mas reconhecer que essa posição é apenas uma dentre múltiplas possibilidades de subjetivação.

A partir dessa perspectiva, a resistência pode ser compreendida não apenas como oposição frontal ao poder, mas como prática difusa que se infiltra nas relações cotidianas, reconfigurando os modos de existir. Essa compreensão aproxima-se da noção foucaultiana de micro-resistências, que operam no interior dos próprios dispositivos que buscam regular os corpos, evidenciando que o poder nunca é absoluto. Assim, as práticas femininas de resistência incluindo aquelas que envolvem o uso da força podem ser interpretadas como formas de deslocamento dos regimes normativos, ainda que permaneçam atravessadas por ambivalências.

A contribuição de Fraser (2020) permite ampliar essa análise ao evidenciar que a reconfiguração das subjetividades está intrinsecamente ligada às condições de justiça social. A possibilidade de construção de formas plurais de existência depende não

apenas do reconhecimento simbólico, mas também da redistribuição de recursos e da transformação das estruturas que produzem desigualdades. Nesse sentido, a resistência não pode ser pensada de forma isolada, devendo ser articulada a projetos coletivos que visem à reconfiguração das condições materiais de vida.

No campo jurídico, a reflexão de Ferrajoli (2022) contribui para pensar os limites e as possibilidades da institucionalização dessas transformações. Embora o direito desempenhe um papel fundamental na garantia de direitos, sua estrutura normativa tende a operar por meio de categorias estabilizadoras, que podem dificultar o reconhecimento da fluidez e da complexidade das subjetividades. Assim, a reconfiguração do feminino exige não apenas a ampliação de direitos, mas também uma transformação nos modos de produção do próprio conhecimento jurídico.

A perspectiva de Bourdieu (2022) permite compreender que a transformação das subjetividades está condicionada às estruturas do campo social, no qual diferentes formas de capital são distribuídas de maneira desigual. Isso implica que as possibilidades de resistência e reconfiguração não são uniformes, variando conforme a posição ocupada pelos sujeitos. Mulheres em contextos de maior vulnerabilidade enfrentam limites mais rígidos, o que torna ainda mais relevante a articulação entre análise estrutural e reconhecimento da agência.

A dimensão simbólica da reconfiguração do feminino não pode mais ser compreendida apenas como disputa em torno da representação da mulher no interior das instituições jurídicas e sociais. O que está em jogo, na contemporaneidade, é a própria redefinição dos regimes de inteligibilidade que historicamente associaram o feminino à passividade, à contenção emocional e à legitimidade do sofrimento silencioso. A emergência de mulheres que resistem, confrontam e, em determinadas circunstâncias, fazem uso da força, produz uma ruptura epistemológica no interior das gramáticas tradicionais do reconhecimento. Não se trata apenas de ampliar o espaço da mulher no campo político e jurídico, mas de deslocar os próprios critérios pelos quais a ação feminina se torna socialmente legível. Nesse sentido, o corpo feminino deixa de operar exclusivamente como superfície de inscrição da violência para tornar-se espaço de elaboração política, conflito e produção ativa de sentido. Essa transformação evidencia que a agência feminina não se constitui apesar da vulnerabilidade, mas precisamente a partir da experiência histórica da exposição, da precarização e da necessidade de sobrevivência em estruturas marcadas pela desigualdade (Butler, 2020; Segato, 2021).

Essa inflexão permite avançar para além das formulações tradicionais centradas exclusivamente na dicotomia vítima/agente, insuficiente para compreender as formas contemporâneas de subjetivação. A experiência feminina atual é atravessada por zonas híbridas nas quais proteção, resistência, ambivalência e enfrentamento coexistem de maneira contraditória. A insistência das instituições jurídicas em enquadrar mulheres exclusivamente sob a lógica da vulnerabilidade produz um efeito paradoxal: ao mesmo tempo em que garante reconhecimento e proteção, restringe a inteligibilidade de práticas que escapam ao ideal normativo da feminilidade pacificada. Desse modo, mulheres que reagem, confrontam ou recusam posições historicamente atribuídas tendem a ser percebidas como excessivas, desviantes ou moralmente suspeitas. O problema não reside apenas no direito positivo, mas na permanência de estruturas simbólicas que associam legitimidade feminina à docilidade e ao sofrimento reconhecível. Assim, o campo jurídico atua não apenas como espaço de proteção, mas como instância disciplinadora dos limites socialmente aceitáveis da ação feminina (Foucault, 2019; Bourdieu, 2020).

Mais do que disputar reconhecimento institucional, as novas formas de subjetivação feminina tensionam a própria racionalidade política que organiza as relações entre corpo, violência e soberania. Em contextos marcados pela precarização da vida, pela expansão das violências urbanas e pela seletividade estatal, determinadas práticas femininas de resistência passam a assumir caráter de reexistência política. Isso significa que a ação feminina deixa de ocupar apenas o lugar da reação individual e passa a expressar formas coletivas de enfrentamento às estruturas que distribuem desigualmente proteção, vulnerabilidade e possibilidade de existência. Nessa perspectiva, o uso da força por mulheres não pode ser reduzido a desvios morais ou simples reprodução da violência, mas deve ser interpretado como sintoma de uma reorganização mais profunda das formas de poder contemporâneas. O que emerge é uma subjetividade feminina que rompe com a expectativa histórica de contenção e reinscreve o corpo da mulher como sujeito político capaz de interferir nas próprias condições de sua existência (Mbembe, 2020; Fraser, 2020).

Tal deslocamento exige também uma revisão crítica das categorias jurídicas e sociológicas utilizadas para interpretar violência e agência. As estruturas tradicionais do direito moderno foram construídas a partir de modelos abstratos de sujeito que pressupõem neutralidade, universalidade e racionalidade desincorporada. Contudo,

as experiências femininas revelam que o acesso ao reconhecimento jurídico depende de enquadramentos profundamente atravessados por gênero, raça, classe e territorialidade. Mulheres racializadas, periféricas e socialmente vulnerabilizadas frequentemente só conseguem acessar proteção institucional quando performam modelos específicos de sofrimento considerados legítimos pelo sistema. Isso evidencia que o reconhecimento não decorre apenas da violência sofrida, mas da capacidade de adequação aos códigos morais e simbólicos que organizam o campo jurídico. Assim, a disputa contemporânea não envolve apenas ampliar direitos, mas questionar os próprios critérios de produção da verdade jurídica e das hierarquias de credibilidade social (Butler, 2021; Bourdieu, 2019; Segato, 2018).

Nesse horizonte, a reconfiguração das subjetividades femininas aponta para algo mais profundo do que a simples superação da oposição entre vulnerabilidade e agência. O que se delineia é a emergência de uma concepção complexa de sujeito, capaz de reconhecer simultaneamente fragilidade, resistência, ambivalência e potência política como dimensões constitutivas da experiência humana. Essa perspectiva desloca radicalmente os fundamentos das políticas públicas e das instituições jurídicas, exigindo modelos de justiça que não operem apenas pela identificação da vítima, mas pela transformação das estruturas que produzem desigualdade, exposição diferencial à violência e precarização da vida. A centralidade deixa de ser a administração institucional do sofrimento e passa a ser a construção de condições concretas de existência, reconhecimento e autonomia. Assim, a crítica ao paradigma da vitimização não implica negar a violência de gênero, mas recusar que ela seja o único princípio organizador da inteligibilidade do feminino na contemporaneidade (Fraser, 2019; Foucault, 2020; Mbembe, 2019).

As reflexões desenvolvidas ao longo desta seção evidenciam que as subjetividades femininas contemporâneas não estão em processo de mera inclusão nas estruturas existentes, mas participam de uma transformação mais ampla das formas de poder, reconhecimento e produção social da vida. Ao desafiar categorias estabilizadas pelo direito, pela moral e pelas instituições políticas, as experiências femininas contemporâneas produzem fissuras nos modelos tradicionais de autoridade e nos regimes normativos que sustentaram historicamente a associação entre feminilidade, passividade e submissão. A questão central deixa de ser apenas quem pode ser reconhecida como vítima e passa a envolver quem possui legitimidade para definir os próprios sentidos da violência, da justiça e da ação política.

É precisamente nessa disputa pelos regimes de verdade, pelos critérios de reconhecimento e pelas formas legítimas de existência que se localiza uma das transformações mais significativas do feminino na contemporaneidade (Foucault, 2019; Butler, 2020; Segato, 2021).

## Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste artigo evidencia que a centralidade da categoria de vítima no campo jurídico e nas políticas públicas contemporâneas, embora decisiva para a historicização e visibilização das violências de gênero, revela limites epistemológicos e políticos quando convertida em eixo exclusivo de reconhecimento das experiências femininas. O problema não reside na categoria em si, mas em sua cristalização como modelo hegemônico de inteligibilidade do feminino. Ao operar como dispositivo normativo, a figura da mulher-vítima produz um paradoxo estrutural: ao mesmo tempo em que amplia mecanismos de proteção institucional, restringe as possibilidades de reconhecimento de subjetividades femininas que escapam aos códigos da vulnerabilidade passiva. Assim, o reconhecimento jurídico deixa de funcionar apenas como garantia de direitos e passa a atuar também como tecnologia de classificação social, delimitando quais formas de sofrimento, resistência e ação podem adquirir legitimidade pública (Foucault, 2019; Butler, 2020).

As contribuições foucaultianas permitiram deslocar a análise da violência de gênero do plano estritamente jurídico para o campo mais amplo das tecnologias de governo e produção de subjetividades. O direito, nessa perspectiva, não atua unicamente como instrumento reparatório, mas como instância produtora de regimes de verdade que organizam práticas institucionais, categorias normativas e formas legítimas de existência social. A mulher-vítima emerge, portanto, menos como dado empírico e mais como efeito histórico de dispositivos que articulam saber, poder e normalização. Tal deslocamento analítico torna possível compreender que as políticas públicas contemporâneas não apenas reconhecem sujeitos vulneráveis, mas participam ativamente da fabricação das identidades que pretendem proteger. O reconhecimento institucional da violência passa, assim, a depender da adequação das experiências femininas a modelos previamente estabelecidos de sofrimento, fragilidade e legitimidade moral (Foucault, 2018; Foucault, 2020).

A interlocução com Bourdieu permitiu aprofundar essa compreensão ao evidenciar que o reconhecimento jurídico não se distribui de maneira homogênea, estando condicionado pelas desigualdades estruturais que organizam o espaço social. A possibilidade de ser reconhecida como vítima legítima depende da capacidade de mobilizar capitais simbólicos, culturais e institucionais que garantam credibilidade perante os aparelhos jurídicos e estatais. Isso significa que determinadas mulheres sobretudo racializadas, periféricas e socialmente precarizadas enfrentam obstáculos adicionais para converter suas experiências de violência em demandas socialmente reconhecíveis. O sofrimento, nesse contexto, não possui valor universal, mas é atravessado por hierarquias morais e simbólicas que definem quais corpos serão considerados dignos de proteção e quais permanecerão situados em zonas de invisibilidade institucional. O campo jurídico revela-se, assim, não apenas como espaço de garantia de direitos, mas como arena de disputas pela legitimidade das narrativas e pela autoridade sobre a definição da violência (Bourdieu, 2019; Bourdieu, 2020).

No interior da teoria crítica contemporânea, Butler possibilita avançar para além das interpretações binárias entre vulnerabilidade e agência, demonstrando que ambas não constituem categorias antagônicas, mas dimensões interdependentes da experiência humana. A análise do uso da força por mulheres revelou-se particularmente significativa nesse sentido, pois tensiona diretamente os enquadramentos normativos que historicamente associaram feminilidade à contenção, passividade e pacificação dos corpos. Mulheres que resistem, confrontam ou exercem formas de violência defensiva produzem fissuras nas gramáticas tradicionais do reconhecimento, expondo os limites das categorias jurídicas e sociais disponíveis para interpretar suas experiências. O uso da força, nesse horizonte, não deve ser compreendido exclusivamente como reprodução da violência, mas como manifestação situada de subjetividades que emergem em contextos marcados pela precarização, pela desigualdade e pela necessidade de sobrevivência. A agência feminina aparece, assim, não como negação da vulnerabilidade, mas como elaboração política produzida no interior das próprias estruturas que expõem determinados corpos à violência (Butler, 2019; Butler, 2021).

A crítica desenvolvida por Fraser mostrou-se fundamental para demonstrar que políticas centradas exclusivamente no reconhecimento simbólico tendem a produzir respostas institucionais limitadas, incapazes de enfrentar as bases materiais que

sustentam a violência de gênero. O reconhecimento jurídico da vítima, embora indispensável, não altera automaticamente as condições estruturais que produzem desigualdade, precarização e exposição diferencial à violência. A persistência de assimetrias econômicas, raciais e territoriais evidencia que o acesso à justiça depende também da redistribuição efetiva de recursos, oportunidades e condições de existência. Nesse sentido, a crítica ao paradigma da vitimização não implica rejeitar políticas de proteção, mas evidenciar que elas se tornam insuficientes quando dissociadas de transformações estruturais mais amplas. A justiça social exige, portanto, a articulação entre reconhecimento, redistribuição e participação política, superando modelos institucionais centrados apenas na administração do sofrimento (Fraser, 2019; Fraser; Jaeggi, 2020).

No plano jurídico, a teoria garantista de Ferrajoli permitiu reconhecer a relevância histórica das garantias fundamentais como mecanismos de limitação do poder punitivo e proteção dos sujeitos vulnerabilizados. Contudo, a análise desenvolvida demonstra que a ampliação formal de direitos não elimina, por si só, as assimetrias produzidas pelas estruturas sociais e pelos regimes seletivos de reconhecimento. Quando ancoradas em categorias abstratas e universalizantes de sujeito, as instituições jurídicas tendem a reproduzir exclusões sob a aparência de neutralidade normativa. Isso revela que a democratização efetiva do direito depende não apenas da expansão das garantias, mas da revisão crítica dos próprios critérios que definem quem pode acessar proteção, reconhecimento e legitimidade institucional. O desafio contemporâneo não consiste apenas em ampliar direitos, mas em transformar os regimes de inteligibilidade que sustentam as formas tradicionais de produção da verdade jurídica (Ferrajoli, 2019; Ferrajoli, 2020).

As contribuições de Mbembe e Segato permitiram situar essas discussões em um horizonte histórico mais amplo, evidenciando que as políticas de reconhecimento operam em contextos atravessados pela colonialidade, pelo racismo estrutural e pelas dinâmicas necropolíticas que distribuem diferencialmente proteção e precariedade. O reconhecimento da vítima não ocorre em terreno neutro, mas em estruturas sociais organizadas por hierarquias históricas que definem quais vidas serão protegidas, quais sofrimentos serão legitimados e quais corpos permanecerão expostos à violência sistemática. A colonialidade de gênero e a necropolítica revelam que determinadas mulheres ocupam posições permanentes de vulnerabilização, nas quais a violência deixa de ser excepcionalidade e se converte em tecnologia

ordinária de gestão social. Nesse sentido, a crítica ao paradigma da vitimização exige incorporar as dimensões geopolíticas e históricas da produção contemporânea da violência, especialmente no contexto latino-americano, marcado pela persistência de desigualdades estruturais e pela seletividade do Estado (Mbembe, 2019; Mbembe, 2020; Segato, 2021).

Conclui-se, portanto, que a superação da figura da mulher exclusivamente como vítima não implica minimizar a centralidade da violência de gênero, mas recusar que ela permaneça como único princípio organizador das formas de reconhecimento do feminino. O desafio contemporâneo consiste em construir modelos analíticos, jurídicos e políticos capazes de reconhecer simultaneamente vulnerabilidade, resistência, ambivalência e agência como dimensões constitutivas das experiências femininas. Isso exige não apenas reformulações institucionais, mas transformações epistemológicas profundas nos modos pelos quais o direito, as políticas públicas e as ciências sociais produzem inteligibilidade sobre os corpos e as subjetividades.

Mais do que ampliar mecanismos de proteção, torna-se necessário construir formas de justiça comprometidas com a pluralidade das existências, com a redistribuição das condições materiais de vida e com a democratização radical do reconhecimento. É precisamente nessa articulação entre crítica das estruturas, transformação institucional e reconfiguração das subjetividades que reside a principal contribuição teórica e política deste trabalho (Fraser, 2020; Butler, 2021; Segato, 2021).

## Referências

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 17. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- BUTLER, Judith. *A força da não violência: um vínculo ético-político*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- FERRAJOLI, Luigi. *Direito e razão: teoria do garantismo penal*. 6. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2019.
- FERRAJOLI, Luigi. *Poderes selvagens: a crise da democracia italiana*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 6. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- FRASER, Nancy. *Fortunas do feminismo: do capitalismo gerido pelo Estado à crise neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA); FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). *Atlas da violência 2022*. Brasília: IPEA; FBSP, 2022.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). *Anuário brasileiro de segurança pública 2023*. São Paulo: FBSP, 2023.
- CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (CNJ). *Justiça em números 2023*. Brasília: CNJ, 2023.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.

SEGATO, Rita Laura. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

# Sexualidade, gênero e políticas públicas: abordagens socioantropológicas e interseccionais a partir da América Latina

*Sexuality, gender and public policies: socio-anthropological and intersectional approaches from Latin America*

Marco Aurélio da Silva

Universidade Federal de Santa Maria

<https://orcid.org/0009-0006-7358-5814>

marcoaurelio22000@yahoo.com.br

## Resumo

O artigo analisa as políticas públicas de gênero e sexualidade na América Latina a partir de uma perspectiva socioantropológica, interseccional e decolonial. Parte-se do problema de compreender como tais políticas operam simultaneamente como dispositivos de regulação e como espaços de disputa, considerando as intersecções entre governamentalidade neoliberal, colonialidade de gênero e práticas de resistência. Metodologicamente, trata-se de um ensaio teórico fundamentado em revisão bibliográfica recente (a partir de 2018) nos campos da antropologia, sociologia e filosofia, com ênfase em autoras/es latino-americanas/os. O estudo demonstra que, embora orientadas por marcos de direitos, as políticas públicas tendem a reproduzir lógicas normativas e desigualdades estruturais, ao mesmo tempo em que são tensionadas por práticas insurgentes que produzem alternativas baseadas no comum, no cuidado e na pluralidade ontológica. Conclui-se que a construção de políticas mais justas depende da incorporação de epistemologias plurais, da

valorização das experiências dissidentes e da adoção de abordagens interseccionais e situadas.

**Palavras-chave:** gênero; sexualidade; políticas públicas; colonialidade; interseccionalidade.

## Abstract

*This article analyzes public policies on gender and sexuality in Latin America from a socio-anthropological, intersectional, and decolonial perspective. It addresses the problem of how such policies operate simultaneously as regulatory devices and as spaces of dispute, considering the intersections between neoliberal governmentality, gender coloniality, and practices of resistance. Methodologically, it is a theoretical essay based on a critical review of recent literature (from 2018 onwards) in anthropology, sociology, and philosophy, with emphasis on Latin American authors. The study demonstrates that, although guided by human rights frameworks, public policies tend to reproduce normative logics and structural inequalities, while also being challenged by insurgent practices that produce alternatives grounded in the commons, care, and ontological plurality. It concludes that the construction of more just policies depends on the incorporation of plural epistemologies, the recognition of dissident experiences, and the adoption of intersectional and situated approaches.*

**Keywords:** gender; sexuality; public policies; coloniality; intersectionality.

## Introdução

As discussões contemporâneas sobre sexualidade, gênero e políticas públicas na América Latina configuram um campo analítico complexo, atravessado por disputas epistêmicas, normativas e ontológicas que tensionam os próprios fundamentos da produção social da realidade. Longe de constituírem categorias estáveis ou universais, gênero e sexualidade emergem como construções históricas situadas, profundamente marcadas por processos de colonialidade, por racionalidades neoliberais e por dinâmicas de poder que operam tanto no nível institucional quanto na constituição das subjetividades. Nesse contexto, a produção social da subjetividade não apenas reflete estruturas sociais preexistentes, mas atua como dimensão constitutiva dos regimes de poder, incidindo diretamente sobre corpos generificados, racializados e sexualmente dissidentes.

A centralidade dessa problemática se intensifica quando se considera o papel das políticas públicas como dispositivos privilegiados de regulação da vida social. Ao mesmo tempo em que tais políticas são frequentemente formuladas sob o signo da ampliação de direitos e da promoção da igualdade, elas também operam por

meio de mecanismos classificatórios, normativos e disciplinadores que delimitam os contornos do reconhecível e do governável. Assim, as políticas públicas de gênero e sexualidade configuram-se como espaços ambivalentes, nos quais coexistem práticas de inclusão e processos de normalização, revelando a complexidade das relações entre Estado, sociedade e subjetividade na contemporaneidade latino-americana.

O problema de pesquisa que orienta este artigo pode ser formulado nos seguintes termos: de que modo as políticas públicas de gênero e sexualidade na América Latina operam simultaneamente como dispositivos de regulação e como espaços de disputa, considerando as intersecções entre governamentalidade neoliberal, colonialidade e práticas de resistência? Tal questão implica reconhecer que essas políticas não podem ser compreendidas de forma unívoca, exigindo uma abordagem capaz de captar suas múltiplas dimensões e contradições, bem como os diferentes atores e racionalidades que nelas se entrecruzam.

A partir dessa problemática, formulam-se três hipóteses centrais. Em primeiro lugar, sustenta-se que as políticas públicas voltadas à sexualidade e ao gênero, ainda que orientadas por marcos normativos de direitos humanos, tendem a reproduzir lógicas regulatórias que reiteram desigualdades estruturais, especialmente quando ancoradas em categorias universalizantes e descontextualizadas. Em segundo lugar, argumenta-se que tais políticas são atravessadas por dinâmicas de colonialidade que invisibilizam ou subordinam epistemologias e experiências latino-americanas dissidentes, reproduzindo hierarquias de saber e poder. Por fim, propõe-se que práticas sociais e políticas insurgentes especialmente aquelas articuladas por movimentos feministas, transfeministas e decoloniais tensionam esses dispositivos, abrindo fissuras nos regimes hegemônicos e produzindo alternativas orientadas pelo comum, pelo cuidado e pela pluralidade ontológica.

Metodologicamente, o artigo se estrutura como um ensaio teórico de caráter interdisciplinar, fundamentado em revisão bibliográfica crítica e analítica de produções recentes, sobretudo a partir de 2018, nos campos da antropologia, sociologia e filosofia. A abordagem adotada é qualitativa e orientada por uma perspectiva interpretativa, que busca articular diferentes matrizes teóricas sem incorrer em contradições epistemológicas, privilegiando convergências analíticas em torno da crítica à colonialidade, ao neoliberalismo e às formas contemporâneas de regulação da vida. Tal escolha metodológica justifica-se pela natureza do objeto, que exige um

tratamento conceitual aprofundado e sensível às especificidades históricas e regionais da América Latina.

Nesse sentido, o artigo organiza-se a partir de um eixo analítico que articula quatro dimensões centrais: (i) a governamentalidade neoliberal e suas implicações para a regulação das sexualidades; (ii) a colonialidade de gênero e sua relação com dinâmicas necropolíticas e interseccionais; (iii) as ontologias dissidentes e a crítica às categorias universalizantes; e (iv) as políticas públicas orientadas pelos transfeminismos e pelas ecologias do cuidado. Essa estrutura não apenas orienta o desenvolvimento argumentativo, mas também permite evidenciar as conexões entre diferentes níveis de análise, desde os dispositivos institucionais até as experiências vividas pelos sujeitos.

A ênfase em autoras e autores latino-americanos responde à necessidade de deslocar o eixo tradicional de produção do conhecimento, historicamente centrado em perspectivas eurocêntricas. Ao privilegiar contribuições situadas, o artigo busca não apenas ampliar o repertório teórico, mas também afirmar a legitimidade de epistemologias produzidas a partir do Sul global. Tal deslocamento é fundamental para a construção de análises mais sensíveis às especificidades regionais e para o enfrentamento das desigualdades epistêmicas que atravessam o campo acadêmico.

À adoção de uma perspectiva interseccional como chave analítica para compreender as múltiplas formas de opressão e resistência que atravessam as experiências de gênero e sexualidade. Ao considerar as intersecções entre gênero, raça, classe, territorialidade e outras dimensões da diferença, torna-se possível apreender a complexidade das dinâmicas sociais e evitar reducionismos que obscurecem as especificidades dos contextos latino-americanos. Essa abordagem permite, ainda, evidenciar como as políticas públicas podem tanto reproduzir quanto desafiar essas desigualdades.

Este artigo parte do pressuposto de que a análise das políticas públicas de gênero e sexualidade não pode se limitar à dimensão normativa ou institucional, devendo incorporar também as práticas sociais, os saberes situados e as experiências concretas dos sujeitos. Ao articular diferentes perspectivas teóricas e empíricas, busca-se contribuir para a construção de um campo analítico mais crítico, plural e comprometido com a transformação social, no qual a diversidade não seja tratada como exceção, mas como elemento constitutivo das dinâmicas sociais contemporâneas.

## Governamentalidade, biopolítica e regulação das sexualidades

A governamentalidade refere-se ao conjunto de racionalidades e técnicas por meio das quais o poder orienta a conduta dos sujeitos, operando não apenas por imposição externa, mas pela indução à autogestão e à internalização de normas. No contexto contemporâneo, essa forma de poder se expressa na produção de sujeitos que se regulam a si mesmos segundo imperativos de desempenho, eficiência e responsabilidade individual, conforme analisado por Han (2018; 2020), evidenciando um deslocamento do controle disciplinar para formas mais difusas e interiorizadas de condução da vida social.

A biopolítica, por sua vez, diz respeito à gestão da vida em nível populacional, operada por meio de dispositivos que organizam corpos, práticas e processos vitais segundo critérios de normalidade, saúde e produtividade. Trata-se de uma racionalidade que não atua apenas sobre indivíduos isolados, mas sobre a população como um todo, definindo padrões desejáveis de existência e intervindo na regulação da vida biológica e social. Nesse sentido, a biopolítica estabelece as condições gerais dentro das quais os sujeitos são governados, articulando saberes e práticas que classificam, monitoram e normalizam a vida.

A regulação das sexualidades constitui o ponto de convergência desses dois níveis, manifestando-se nos modos pelos quais normas sociais são produzidas, disseminadas e incorporadas na experiência cotidiana. No campo das sexualidades, a governamentalidade atua na formação de subjetividades que se autogerem conforme expectativas sociais, enquanto a biopolítica define os parâmetros de normalidade que orientam essa autogestão. O resultado é a produção de identidades que, embora frequentemente apresentadas sob o signo da liberdade e da diversidade, permanecem delimitadas por critérios normativos de reconhecimento. Assim, a regulação das sexualidades não se restringe a dispositivos legais ou institucionais, mas se realiza na internalização cotidiana de padrões que moldam práticas, desejos e formas de existência (Han, 2018; 2020; Rosa, 2019).

A governamentalidade contemporânea, especialmente em sua inflexão neoliberal, constitui um eixo analítico decisivo para compreender as políticas públicas de gênero e sexualidade como dispositivos de produção de subjetividades. Mais do que

operar por coerção direta, o poder incide por meio de mecanismos difusos de indução à autogestão, nos quais os sujeitos são convocados a se constituírem conforme imperativos de desempenho, eficiência e autorresponsabilização, conforme argumenta Han (2018; 2020). Esse deslocamento sinaliza uma transformação significativa nas formas de regulação social, na medida em que o controle deixa de se organizar prioritariamente a partir de imposições externas e passa a operar por meio da internalização de normas. Tais normas atravessam práticas cotidianas, modos de vida e processos identitários, configurando uma governamentalidade capilar que produz subjetividades alinhadas a padrões socialmente legitimados. No campo das sexualidades, essa dinâmica se traduz na constituição de sujeitos que, embora inscritos em discursos de liberdade e diversidade, permanecem orientados por parâmetros normativos que delimitam as formas legítimas de existência.

No contexto latino-americano, essa lógica adquire contornos específicos ao articular-se com regimes de violência estrutural. Valencia (2018), ao propor o conceito de “capitalismo gore”, evidencia que a racionalidade neoliberal não apenas regula a vida, mas também instrumentaliza a morte como mecanismo de controle e acumulação. Em cenários periféricos, a regulação das sexualidades ultrapassa a normatização discursiva e institucional, incorporando formas extremas de disciplinamento que expõem corpos dissidentes sobretudo aqueles atravessados por intersecções de gênero, raça e classe à precarização e à eliminação. Nesse sentido, a gestão das sexualidades revela-se inseparável da produção diferencial de vulnerabilidades, evidenciando que a governamentalidade neoliberal, quando situada em contextos marcados por desigualdades históricas, opera simultaneamente como gestão da vida e administração da morte.

No âmbito das políticas públicas, observa-se uma dinâmica constitutivamente ambivalente entre reconhecimento e normalização. Ao mesmo tempo em que ampliam direitos por meio do reconhecimento jurídico de identidades e da institucionalização de garantias formais, essas políticas operam por classificações que tornam as experiências inteligíveis ao aparato estatal. Esse movimento implica a tradução da diversidade em categorias administráveis, o que tende a estabilizar identidades marcadas por fluidez e heterogeneidade. Desse modo, a inclusão institucional não se realiza sem custos, uma vez que frequentemente exige a adequação dos sujeitos a parâmetros normativos previamente estabelecidos, revelando que o reconhecimento estatal da diferença está intrinsecamente vinculado a processos de regulação que delimitam as formas legítimas de existência.

Essa racionalidade classificatória é tensionada quando considerada à luz da crítica de Rosa (2019), que evidencia os limites das instituições contemporâneas orientadas por lógicas instrumentais e aceleradas. No campo das políticas de gênero e sexualidade, tais limites se expressam na tendência de reduzir a complexidade das experiências subjetivas a indicadores, metas e protocolos operacionais. Essa redução compromete a capacidade das políticas de estabelecer relações de ressonância com os sujeitos, produzindo formas de distanciamento e alienação. Assim, a dificuldade de traduzir a densidade das experiências vividas em dispositivos institucionais revela não apenas um problema de implementação, mas uma limitação estrutural das racionalidades que orientam a ação estatal.

A articulação entre governamentalidade e biopolítica permite aprofundar essa análise ao evidenciar que as políticas públicas operam como dispositivos de gestão da vida. Ao organizar populações segundo critérios normativos relacionados à saúde, reprodução, comportamento e identidade, tais políticas produzem classificações que estruturam a vida social de forma hierarquizada. No contexto latino-americano, essas classificações se entrelaçam com desigualdades históricas, incidindo de maneira diferenciada sobre grupos sociais e reforçando processos de exclusão. A sexualidade, nesse quadro, deixa de ser compreendida como dimensão estritamente privada e passa a constituir um campo estratégico de intervenção estatal, no qual se definem, de forma contingente e politicamente situada, os limites entre o aceitável e o desviante.

Essa dinâmica é reconfigurada pela crescente centralidade dos dispositivos digitais e informacionais na regulação das subjetividades contemporâneas. A expansão de tecnologias de monitoramento, coleta de dados e mediação algorítmica amplia significativamente a capacidade de classificação, vigilância e modulação dos comportamentos. Identidades de gênero e sexualidade passam a ser continuamente registradas, analisadas e organizadas em ambientes digitais, o que intensifica os mecanismos de controle ao mesmo tempo em que produz novas formas de visibilidade e expressão. Essa ambivalência evidencia que a governamentalidade digital não apenas reforça dispositivos normativos, mas também reconfigura os modos de produção da subjetividade, articulando visibilidade, controle e produção de dados em escalas inéditas.

Nesse cenário, a incorporação de discursos de diversidade e inclusão pelo próprio neoliberalismo revela uma dinâmica sofisticada de captura das demandas sociais. Pautas historicamente construídas por movimentos LGBTQIA+ são parcialmente

assimiladas por mercados e instituições, convertendo-se em formas de reconhecimento compatíveis com a lógica produtiva e consumista. Essa assimilação, contudo, não implica transformação estrutural, mas tende a produzir formas de inclusão condicionada, nas quais apenas determinadas expressões de gênero e sexualidade são legitimadas. Desse modo, a diversidade é incorporada de maneira seletiva, reafirmando que os processos de inclusão podem coexistir com a reprodução de desigualdades e exclusões.

Apesar dessas dinâmicas de normatização e controle, as políticas públicas não se configuram como um campo homogêneo ou unidirecional. Ao contrário, constituem-se como espaços de disputa nos quais diferentes racionalidades, interesses e projetos de sociedade se confrontam. Movimentos sociais, coletivos e sujeitos dissidentes têm tensionado continuamente os limites impostos pelas formas hegemônicas de governamentalidade, produzindo fissuras nos dispositivos de regulação e abrindo possibilidades de reconfiguração. Nesse sentido, a regulação das sexualidades deve ser compreendida como um campo de forças dinâmico, no qual coexistem processos de normalização e práticas insurgentes, evidenciando que a produção de subjetividades permanece sempre aberta a disputas, contradições e transformações.

## Colonialidade de gênero, necropolítica e interseccionalidade

Se, na seção anterior, demonstrou-se que a governamentalidade neoliberal e a biopolítica operam por meio da produção de subjetividades reguladas e pela gestão diferencial da vida, é necessário agora deslocar a análise para o plano das condições histórico-estruturais que tornam tais operações possíveis e socialmente eficazes. Nesse sentido, a colonialidade de gênero não aparece como um eixo adicional, mas como a matriz que antecede, sustenta e dá inteligibilidade às formas contemporâneas de regulação das sexualidades. Ao invés de constituir um fenômeno paralelo, ela fornece o horizonte histórico e epistêmico no qual a governamentalidade e a biopolítica se inscrevem e adquirem densidade específica no contexto latino-americano.

A partir dessa chave, a colonialidade de gênero pode ser compreendida como o princípio organizador das hierarquias que estruturam a produção social das diferenças. Conforme argumenta Segato (2018; 2021), o processo colonial não apenas instituiu classificações raciais e econômicas, mas reconfigurou os sistemas de

gênero ao impor um modelo patriarcal, binário e hierarquizado, desarticulando formas plurais de organização social. Essa reconfiguração não se esgota no passado colonial, mas permanece operando como racionalidade ativa, incidindo sobre instituições, políticas públicas e modos de subjetivação. Assim, os dispositivos de governamentalidade anteriormente analisados não atuam em um vazio normativo, mas sobre um terreno já estruturado por distinções que definem, de forma desigual, os limites do reconhecível, do governável e do descartável.

É precisamente nesse ponto que a necropolítica emerge como desdobramento específico dessas condições estruturais. Se a biopolítica, conforme discutido anteriormente, organiza a gestão da vida, a necropolítica nos termos de Mbembe (2018; 2021) explicita o momento em que essa gestão se converte em administração diferencial da morte. Tal deslocamento não representa uma ruptura, mas uma intensificação das lógicas já presentes na articulação entre governamentalidade e colonialidade. Na América Latina, essa intensificação se manifesta na produção sistemática de vulnerabilidade dirigida a corpos feminilizados, racializados e dissidentes, cuja existência é frequentemente situada em zonas de abandono institucional e exposição à violência. Desse modo, a necropolítica revela o limite extremo das racionalidades regulatórias, evidenciando que a produção de subjetividades normativas convive, estruturalmente, com a autorização tácita para a eliminação de vidas consideradas excedentes.

A interseccionalidade funciona como ferramenta analítica que permite compreender como essas estruturas incidem de forma diferenciada sobre os sujeitos, a partir da articulação entre múltiplos marcadores sociais, como gênero, raça, classe e territorialidade. Ao evidenciar que as desigualdades não operam isoladamente, mas de maneira combinada, essa abordagem possibilita analisar com maior precisão os efeitos concretos da colonialidade e da necropolítica. Desse modo, os três conceitos se articulam em níveis distintos: a colonialidade como estrutura histórica, a necropolítica como forma de operação extrema do poder e a interseccionalidade como chave de leitura dessas dinâmicas (Segato, 2018; 2021; Mbembe, 2018; 2021; Valencia, 2018).

Para apreender como essas dinâmicas se distribuem concretamente, a interseccionalidade opera como ferramenta analítica indispensável, sem, contudo, se confundir com os níveis estruturais anteriormente delineados. Diferentemente da colonialidade que organiza o campo e da necropolítica que expressa sua radicalização,

a interseccionalidade permite mapear a forma pela qual múltiplos marcadores sociais se articulam na produção de desigualdades. Ao considerar simultaneamente gênero, raça, classe, sexualidade e territorialidade, essa abordagem evidencia que os efeitos da governamentalidade e da necropolítica não são homogêneos, mas incidem de maneira diferenciada sobre sujeitos situados em posições específicas. Assim, evita-se tanto a generalização abstrata quanto a fragmentação analítica, permitindo compreender a complexidade das experiências sociais sem reduzir sua densidade.

Essa articulação entre estrutura histórica, operação do poder e mediação analítica torna visíveis os mecanismos pelos quais as políticas públicas reproduzem invisibilidades. Como já indicado na discussão sobre governamentalidade, o Estado opera por meio de classificações que tornam os sujeitos inteligíveis. No entanto, quando essas classificações se apoiam em matrizes coloniais, elas tendem a excluir experiências que escapam aos seus parâmetros normativos. A universalidade aparente das políticas encobre, assim, processos seletivos que reiteram hierarquias, ao tornar invisíveis formas dissidentes de viver gênero e sexualidade. A interseccionalidade, nesse contexto, permite explicitar que essa exclusão não é aleatória, mas sistematicamente produzida na interseção entre diferentes eixos de desigualdade.

A dimensão territorial aprofunda essa análise ao evidenciar que tais processos se materializam de forma desigual no espaço. As dinâmicas de governamentalidade digital e biopolítica, discutidas anteriormente, não operam de maneira uniforme, sendo atravessadas por desigualdades geopolíticas que intensificam seus efeitos em contextos periféricos. Na América Latina, territórios marcados por precarização econômica, violência estrutural e baixa presença estatal configuram zonas privilegiadas de incidência da necropolítica. Corpos dissidentes localizados nesses espaços experimentam formas ampliadas de vulnerabilidade, o que reforça a necessidade de compreender a regulação das sexualidades como fenômeno simultaneamente social, político e territorial.

A inflexão epistemológica proposta por perspectivas situadas, como a epistemologia travesti de Wayar (2021) e as epistemologias do Sul de Santos (2019; 2020), tensiona diretamente esse quadro ao deslocar os critérios de produção do conhecimento. Se a governamentalidade opera também por meio da definição do que é inteligível, essas abordagens introduzem formas outras de saber que desafiam os regimes normativos analisados na seção anterior. Ao afirmar a legitimidade de

experiências dissidentes como fonte de conhecimento, tais perspectivas não apenas criticam os limites das políticas públicas, mas propõem uma reconfiguração de seus próprios fundamentos epistemológicos, abrindo espaço para formas mais plurais e situadas de intervenção.

A articulação entre governamentalidade, colonialidade e necropolítica permite compreender que as políticas públicas de gênero e sexualidade não se limitam a dispositivos de regulação, mas constituem campos dinâmicos de disputa. As práticas insurgentes desenvolvidas por movimentos feministas, negros, indígenas e transfeministas tensionam continuamente os limites dessas racionalidades, produzindo fissuras nos dispositivos de poder anteriormente descritos. Nesse sentido, se a seção anterior evidenciou a capacidade das políticas de produzir subjetividades normativas, a presente análise demonstra que essa produção é permanentemente atravessada por resistências que reconfiguram, ainda que de forma situada e contingente, os horizontes do possível.

## Ontologias dissidentes e pluralidade das experiências

Pois, bem!? A seção anterior, demonstrou-se que a colonialidade de gênero estrutura historicamente as hierarquias que organizam a vida social e que a necropolítica expressa a radicalização dessas hierarquias na forma de uma gestão diferencial da morte, torna-se necessário avançar analiticamente para compreender como, mesmo sob tais condições, emergem formas de existência que escapam, tensionam e reconfiguram esses regimes de poder. É nesse ponto que a noção de ontologias dissidentes adquire centralidade, não como abstração teórica desvinculada da realidade, mas como expressão concreta de modos de vida que persistem, resistem e se reinventam nos interstícios das estruturas analisadas anteriormente.

Ao considerar o conceito de pluriverso, conforme proposto por Escobar (2018; 2020), é possível compreender que as formas de existência não se reduzem às categorias produzidas pela matriz colonial e pelas racionalidades estatais. Em termos concretos, isso significa reconhecer que experiências de gênero e sexualidade na América Latina não seguem um padrão único, mas se constituem em múltiplos contextos indígenas, periféricos, urbanos, rurais cada qual com suas próprias lógicas de organização. Por exemplo, identidades de gênero em determinadas comunidades tradicionais podem não se alinhar às classificações binárias predominantes nas

políticas públicas, o que evidencia os limites das categorias universais frente à diversidade efetiva das experiências. Assim, se a colonialidade define o que é considerado legítimo, as ontologias dissidentes revelam que essa legitimidade é sempre parcial e contestada.

A pluralidade das experiências, por sua vez, refere-se à manifestação concreta dessas ontologias no cotidiano social, evidenciando que identidades e práticas são produzidas em contextos relacionais e históricos. Contribuições como as de Wayar (2021) destacam o caráter produtivo das experiências dissidentes, enquanto Latour (2018; 2021) e Stengers (2019) permitem compreender essas experiências como processos relacionais, constituídos em redes heterogêneas. Assim, os conceitos se articulam ao indicar que a diversidade não é exceção, mas condição constitutiva da vida social, exigindo abordagens analíticas e políticas capazes de reconhecê-la em sua complexidade (Escobar, 2018; 2020; Wayar, 2021; Latour, 2018; 2021; Stengers, 2019).

Essa tensão torna-se ainda mais evidente quando observamos experiências que se constituem à margem ou em confronto direto com os regimes de inteligibilidade dominantes. A contribuição de Wayar (2021) permite compreender que vivências travestis, longe de serem apenas excluídas, produzem formas próprias de sociabilidade, conhecimento e organização da vida. Em contextos urbanos latino-americanos, redes coletivas de cuidado entre pessoas trans e travestis envolvendo moradia compartilhada, estratégias de sobrevivência e apoio mútuo configuram práticas concretas que não apenas resistem à precarização imposta por dinâmicas necropolíticas, mas também afirmam modos alternativos de existência. Nesse sentido, tais experiências não podem ser reduzidas a categorias de vulnerabilidade; elas também expressam capacidade de invenção social diante de condições adversas.

A perspectiva relacional desenvolvida por Latour (2018; 2021) e Stengers (2019) contribui para aprofundar essa análise ao demonstrar que essas formas de existência não são isoladas, mas constituídas em redes de relações. Isso permite compreender que as experiências dissidentes não emergem fora das estruturas de poder, mas em interação constante com elas. Por exemplo, a forma como uma pessoa LGBTQIA+ se apresenta em espaços distintos escola, trabalho, comunidade não é fixa, mas varia conforme as condições de segurança, reconhecimento e pertencimento. Essa variação evidencia que as identidades são processos situados, moldados tanto pelas

restrições impostas pela colonialidade e pela necropolítica quanto pelas possibilidades de resistência e criação que emergem nesses mesmos contextos.

No campo das políticas públicas, essa articulação revela um ponto crítico: se, como visto anteriormente, o Estado opera por classificações que organizam a vida e definem quem deve ser protegido ou abandonado, as ontologias dissidentes evidenciam os limites desses mecanismos. Situações concretas, como a dificuldade de pessoas trans acessarem serviços públicos devido à incompatibilidade entre identidade de gênero e registros oficiais, demonstram como categorias administrativas podem reproduzir exclusões já estruturadas pela colonialidade. Do mesmo modo, formas coletivas de organização familiar e comunitária frequentes em contextos periféricos muitas vezes não são reconhecidas pelas políticas, o que reforça desigualdades ao invisibilizar práticas reais de cuidado e solidariedade.

A interseccionalidade, mobilizada na seção anterior como ferramenta analítica, revela aqui sua importância prática ao permitir compreender como essas exclusões se distribuem de forma diferenciada. Corpos dissidentes não vivenciam a regulação ou a violência de maneira homogênea: uma mulher trans negra em uma periferia urbana, por exemplo, enfrenta condições distintas e frequentemente mais intensas de vulnerabilidade do que sujeitos situados em posições sociais mais privilegiadas. Ao mesmo tempo, é nesses contextos que emergem redes de apoio e estratégias coletivas que evidenciam a capacidade de resistência e reconfiguração das condições impostas.

A dimensão territorial reforça essa leitura ao demonstrar que as ontologias dissidentes estão profundamente enraizadas em contextos específicos. Em regiões onde a presença estatal é limitada ou marcada por violência, formas comunitárias de organização tendem a assumir papel central na sustentação da vida. Em comunidades tradicionais, por sua vez, práticas culturais e espirituais podem sustentar compreensões de gênero e sexualidade que não se alinham aos modelos hegemônicos. Esses exemplos indicam que a pluralidade das experiências não é uma exceção, mas uma característica constitutiva das sociedades latino-americanas.

Assim, as ontologias dissidentes não apenas tensionam as estruturas analisadas anteriormente, mas também apontam para possibilidades concretas de transformação. Se a colonialidade define os marcos de exclusão e a necropolítica evidencia seus efeitos mais extremos, as experiências dissidentes mostram que esses processos

nunca são absolutos. Ao contrário, são constantemente atravessados por práticas que produzem outras formas de viver, organizar e significar a vida social. No campo das políticas públicas, isso implica a necessidade de deslocar o foco da simples inclusão formal para a construção de estratégias que reconheçam e dialoguem com essas experiências, incorporando a pluralidade não como problema a ser administrado, mas como fundamento para a construção de intervenções mais justas e efetivas.

Por sua vez, a noção de cuidado especialmente quando articulada às ecologias do cuidado introduz um princípio organizador que tensiona diretamente a racionalidade individualizante e produtivista característica da governamentalidade neoliberal. Ao enfatizar interdependência, vínculo e responsabilidade coletiva, o cuidado desloca o foco das políticas do reconhecimento formal para a sustentação concreta da vida em sua pluralidade. Dessa forma, o que nas ontologias dissidentes aparece como prática situada e muitas vezes informal, na próxima seção será analisado como horizonte político e institucional, capaz de orientar a construção de políticas públicas mais sensíveis às realidades latino-americanas.

Assim, a transição que se estabelece não é meramente temática, mas analítica: das condições estruturais de regulação e exclusão, passa-se às práticas de resistência e, destas, às possibilidades de institucionalização de alternativas. É nesse movimento que se consolida o argumento central do artigo, ao evidenciar que a transformação das políticas públicas de gênero e sexualidade depende não apenas da ampliação de direitos, mas da incorporação de outras racionalidades já presentes nas experiências dissidentes capazes de reorientar, em profundidade, as formas de governar, conhecer e sustentar a vida social.

## Políticas públicas, transfeminismos e ecologias do cuidado

As políticas públicas de gênero e sexualidade na América Latina devem ser compreendidas, antes de tudo, como espaços tensionados por disputas entre racionalidades distintas, e não como instrumentos neutros de promoção de direitos. Nesse sentido, a contribuição de Valencia (2018) permite evidenciar que, em contextos marcados por violência estrutural e precarização da vida, as políticas públicas operam frequentemente de maneira ambivalente: ao mesmo tempo em que ampliam reconhecimento formal, permanecem inseridas em dinâmicas que reproduzem d

esigualdades. Experiências empíricas como a implementação de políticas de proteção a populações LGBTQIA+ em grandes centros urbanos latino-americanos demonstram que, apesar de avanços normativos, persistem altos índices de violência e exclusão social, revelando um descompasso entre institucionalização de direitos e condições concretas de vida. Assim, os movimentos feministas e transfeministas não apenas reivindicam inclusão, mas expõem as limitações estruturais das políticas existentes, evidenciando seu caráter incompleto e contraditório (Valencia, 2018).

A análise de Segato (2021) introduz um deslocamento fundamental ao situar o corpo como território político, permitindo compreender que as políticas públicas incidem diretamente sobre a materialidade das experiências. Diferentemente de abordagens institucionais abstratas, a autora enfatiza que os corpos feminilizados e dissidentes são espaços nos quais se inscrevem tanto a violência quanto a resistência. Um exemplo concreto pode ser observado nas políticas de enfrentamento à violência de gênero que, embora formalmente estruturadas, muitas vezes não alcançam mulheres e pessoas trans em territórios periféricos, onde a presença estatal é limitada e mediada por relações de poder locais. Essa constatação evidencia que políticas centradas apenas em dispositivos legais são insuficientes, pois não consideram a dimensão encarnada e territorial das desigualdades. Assim, a contribuição de Segato reside em recolocar o corpo e a experiência vivida como eixo central de análise crítica das políticas públicas (Segato, 2021).

A noção de comum, desenvolvida por Dardot e Laval (2019), desloca a análise para o plano das formas de organização coletiva, propondo uma crítica direta à lógica individualizante do neoliberalismo. Diferentemente de perspectivas centradas exclusivamente no Estado ou no mercado, o comum aponta para práticas sociais baseadas na cooperação e na corresponsabilidade. Essa abordagem ganha concretude em experiências latino-americanas como cooperativas comunitárias, redes de economia solidária e coletivos de apoio mútuo que emergem em contextos de vulnerabilidade. Ao mesmo tempo, Escobar (2020) amplia essa discussão ao propor as ecologias do cuidado, enfatizando a interdependência entre sujeitos, comunidades e territórios. Em conjunto, esses referenciais não apenas defendem modelos alternativos, mas evidenciam criticamente como as políticas públicas tradicionais tendem a fragmentar a vida social, ao separar dimensões que, na prática, são inseparáveis como cuidado, trabalho, território e relações sociais (Dardot; Laval, 2019; Escobar, 2020).

Esse conjunto de abordagens permite problematizar a centralidade do reconhecimento formal como critério de avaliação das políticas públicas. Em muitos casos, a ampliação de direitos não se traduz em melhorias efetivas nas condições de vida, especialmente quando não são consideradas as dimensões afetivas, comunitárias e territoriais. Um exemplo recorrente é o acesso formal a serviços de saúde por populações trans, que, apesar de garantido em normativas, é frequentemente limitado por práticas discriminatórias, falta de formação de profissionais e ausência de infraestrutura adequada. Esse cenário evidencia que a efetividade das políticas não pode ser reduzida a indicadores quantitativos, exigindo uma análise qualitativa que considere a experiência concreta dos sujeitos. Assim, a crítica não se dirige à existência das políticas, mas à forma como são concebidas e implementadas (Escobar, 2020).

Os transfeminismos latino-americanos desempenham um papel central nesse processo ao tensionarem os limites das categorias normativas de gênero e ao denunciarem as exclusões produzidas no interior das próprias políticas de diversidade. Diferentemente de abordagens mais generalistas, os transfeminismos enfatizam a heterogeneidade interna das populações LGBTQIA+, evidenciando que políticas homogêneas tendem a privilegiar determinados grupos em detrimento de outros. Por exemplo, políticas públicas voltadas à empregabilidade LGBTQIA+ frequentemente beneficiam sujeitos com maior capital educacional, enquanto pessoas trans em situação de vulnerabilidade permanecem à margem. Ao explicitar essas assimetrias, os transfeminismos não apenas ampliam o escopo das políticas, mas introduzem uma crítica interna que revela as hierarquias presentes nos próprios discursos de inclusão (Wayar, 2021).

Outro elemento fundamental refere-se às redes de cuidado comunitário, que emergem como resposta às limitações e ausências do Estado. Em diversos contextos latino-americanos, coletivos feministas e transfeministas organizam práticas de cuidado que incluem acolhimento, distribuição de recursos, apoio psicológico e construção de espaços seguros. Um exemplo concreto são as casas de acolhimento para pessoas LGBTQIA+ expulsas de seus lares, muitas vezes mantidas por organizações da sociedade civil. Essas iniciativas demonstram que o cuidado não é apenas uma dimensão privada, mas uma prática política que sustenta a vida em contextos de precariedade. Ao mesmo tempo, evidenciam que tais práticas frequentemente operam sem reconhecimento ou apoio institucional, revelando a dependência das políticas públicas em relação a iniciativas que permanecem à margem do Estado (Segato, 2021).

A incorporação das ecologias do cuidado no campo das políticas públicas exige, portanto, uma reconfiguração mais profunda do que simples ajustes programáticos. Trata-se de superar a fragmentação setorial que caracteriza a ação estatal, articulando áreas como saúde, educação, assistência social e direitos humanos de forma integrada. No entanto, essa integração enfrenta limites concretos, como a burocratização, a falta de coordenação interinstitucional e a predominância de métricas quantitativas. Experiências locais que articulam políticas intersetoriais – como programas territoriais integrados em periferias urbanas – indicam avanços possíveis, mas também revelam a dificuldade de sustentar tais iniciativas em larga escala. Assim, a proposta das ecologias do cuidado não deve ser compreendida como solução normativa, mas como horizonte crítico que evidencia as insuficiências estruturais das políticas existentes (Escobar, 2020).

É necessário reconhecer que a incorporação dessas perspectivas no campo das políticas públicas ocorre em meio a conflitos e disputas. A proposta do comum, as práticas transfeministas e as ecologias do cuidado tensionam diretamente a racionalidade neoliberal que orienta grande parte das instituições contemporâneas. Essas tensões se manifestam, por exemplo, na resistência institucional à participação social efetiva ou na dificuldade de reconhecer saberes não hegemônicos como legítimos. Contudo, tais conflitos não indicam fragilidade, mas revelam a vitalidade do campo e a existência de alternativas concretas em disputa. Assim, mais do que prescrever modelos, essa análise evidencia que as políticas públicas de gênero e sexualidade devem ser compreendidas como processos abertos, nos quais diferentes projetos de sociedade se confrontam e se reconfiguram continuamente (Dardot; Laval, 2019; Escobar, 2020).

Nesse sentido, as políticas públicas, longe de constituírem instâncias exclusivamente regulatórias, revelam-se como espaços estratégicos de disputa entre racionalidades concorrentes. Por um lado, permanecem ancoradas em lógicas neoliberais, coloniais e frequentemente necropolíticas, que operam por classificação, hierarquização e gestão diferencial da vida. Por outro, são continuamente tensionadas por práticas sociais que introduzem princípios alternativos, como o comum, o cuidado e a interdependência. A análise dos transfeminismos e das ecologias do cuidado evidenciou que essas práticas não apenas denunciam as limitações das políticas existentes, mas antecipam, ainda que de forma situada e fragmentária, modos outros de organizar a vida social.

É precisamente a partir dessa tensão que se abre o campo de reflexão que orienta a seção seguinte. Ao invés de compreender as racionalidades contemporâneas como blocos homogêneos, torna-se necessário analisá-las em sua dimensão contraditória, reconhecendo que a produção da vida social se dá no entrecruzamento entre dispositivos de controle e práticas de criação. A noção de produção da vida, nesse contexto, desloca o foco da análise das estruturas formais para os processos concretos pelos quais a vida é sustentada, regulada e transformada, incorporando dimensões materiais, simbólicas e relacionais.

Assim, a passagem para a discussão sobre *Racionalidades contemporâneas, produção da vida e horizontes de transformação* não representa uma ruptura, mas uma ampliação do horizonte analítico. Se as seções anteriores evidenciaram os mecanismos de poder e suas formas de contestação, a próxima etapa do argumento buscará compreender em que medida as práticas emergentes especialmente aquelas ancoradas no cuidado, no comum e na pluralidade das experiências podem ser interpretadas como indícios de reconfiguração mais ampla das racionalidades que orientam a vida social. Trata-se, portanto, de investigar não apenas os limites das formas atuais de organização, mas as possibilidades concretas de transformação que emergem no interior das próprias contradições do presente.

## Racionalidades contemporâneas, produção da vida e horizontes de transformação

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permite deslocar o foco da identificação de dispositivos isolados de poder para a compreensão de uma ecologia de racionalidades que incidem simultaneamente sobre a produção da vida. Mais do que reiterar categorias como governamentalidade, colonialidade ou necropolítica, importa evidenciar como essas racionalidades se entrelaçam operativamente, produzindo um regime complexo no qual a vida é, ao mesmo tempo, incentivada, regulada, precarizada e, em determinados casos, tornada descartável. O avanço analítico, nesse ponto, consiste em compreender que não se trata de esferas distintas, mas de uma mesma lógica diferencial de gestão da vida, na qual inclusão, reconhecimento e proteção coexistem com exclusão, invisibilização e abandono.

Essa leitura permite superar uma compreensão linear das políticas públicas de gênero e sexualidade, frequentemente interpretadas apenas como instrumentos

de ampliação de direitos. Ao contrário, tais políticas devem ser analisadas como dispositivos ambivalentes, cuja eficácia não pode ser avaliada exclusivamente pela expansão normativa, mas pela forma como reorganizam ou não as condições concretas de sustentação da vida. Em contextos latino-americanos, essa ambivalência torna-se particularmente visível quando políticas de reconhecimento coexistem com a persistência de violências estruturais, indicando que a formalização de direitos não altera, por si só, os regimes materiais e simbólicos que produzem desigualdade.

O elemento decisivo que emerge dessa síntese é a centralidade da produção da vida como categoria analítica. Diferentemente de abordagens centradas apenas na regulação ou no reconhecimento, pensar a produção da vida implica considerar os processos pelos quais a existência é efetivamente sustentada no cotidiano incluindo dimensões materiais, afetivas, territoriais e relacionais. Isso desloca a análise para além das instituições formais, permitindo compreender o papel das redes comunitárias, das práticas de cuidado e das formas coletivas de organização que operam, muitas vezes, como condição de possibilidade da própria sobrevivência em contextos de precariedade. Assim, aquilo que frequentemente aparece como suplementar ou informal revela-se estrutural para a manutenção da vida social.

Esse deslocamento também permite reavaliar criticamente o alcance das racionalidades dominantes. Se, por um lado, elas demonstram elevada capacidade de adaptação incorporando discursos de diversidade, inclusão e reconhecimento, por outro, mantêm inalterados os mecanismos que produzem desigualdades profundas. O resultado é a consolidação de um regime no qual a diferença é parcialmente reconhecida, desde que compatível com determinadas condições de inteligibilidade e funcionalidade. Nesse sentido, a crítica não se dirige apenas à exclusão direta, mas às formas sutis de inclusão condicionada que operam como mecanismo de estabilização das hierarquias existentes.

É nesse ponto que as práticas analisadas nas seções anteriores – especialmente aquelas vinculadas às ontologias dissidentes, aos transfeminismos e às redes de cuidado adquirem relevância estratégica. O avanço interpretativo consiste em reconhecê-las não apenas como formas de resistência, mas como experimentações concretas de outras racionalidades. Tais práticas não operam exclusivamente no registro da negação, mas produzem, no cotidiano, modos alternativos de organizar relações, distribuir recursos e sustentar a vida. Isso significa que os horizontes de transforma-

ção não se encontram apenas em projetos futuros ou em reformas institucionais, mas já se manifestam, ainda que de forma fragmentária, em experiências situadas.

A noção de horizonte de transformação, nesse contexto, não deve ser compreendida como projeção normativa de um modelo ideal, mas como campo de possibilidades inscrito nas próprias contradições do presente. As tensões entre regulação e autonomia, entre reconhecimento e exclusão, entre institucionalização e práticas informais indicam que a realidade social é atravessada por dinâmicas que não se estabilizam completamente. É justamente nessa instabilidade que se abrem brechas para a emergência de novas formas de vida, capazes de reconfigurar, ainda que parcialmente, os regimes existentes.

A principal inflexão analítica proposta por esta seção reside na recusa de uma leitura dualista entre dominação e emancipação. A produção da vida contemporânea deve ser compreendida como um processo simultaneamente atravessado por dispositivos de controle e por práticas de criação, sem que um polo elimine o outro. As políticas públicas de gênero e sexualidade, nesse quadro, configuram-se como arenas privilegiadas dessa disputa, nas quais diferentes racionalidades neoliberais, coloniais, comunitárias e dissidentes se confrontam, se sobrepõem e, em alguns casos, se reconfiguram mutuamente. Assim, o horizonte de transformação não se apresenta como ruptura total, mas como processo contingente, situado e permanentemente em construção, no qual se redefine, de forma contínua, o próprio sentido de viver, cuidar e existir em comum.

## Considerações finais

Este artigo avança no campo dos estudos sobre políticas públicas de gênero e sexualidade ao propor uma leitura integrada que desloca a análise de abordagens fragmentadas para a compreensão de uma arquitetura complexa de produção da vida, na qual se entrelaçam racionalidades neoliberais, matrizes coloniais e práticas insurgentes. A principal contribuição reside em demonstrar que tais políticas não podem ser avaliadas apenas por sua capacidade normativa ou institucional, mas devem ser analisadas a partir de seus efeitos concretos na organização diferencial da vida isto é, na forma como produzem simultaneamente reconhecimento, regulação e precarização.

Do ponto de vista teórico, o artigo oferece três inflexões centrais. Em primeiro lugar, explicita que governamentalidade, colonialidade e necropolítica não operam como

categorias isoladas, mas como dimensões interdependentes de um mesmo regime de poder, cuja eficácia reside precisamente em sua capacidade de combinar inclusão formal e exclusão material. Em segundo lugar, introduz a noção de produção da vida como eixo analítico capaz de superar leituras centradas exclusivamente na regulação ou no reconhecimento, permitindo evidenciar o papel estruturante de práticas frequentemente invisibilizadas, como o cuidado e as redes comunitárias. Em terceiro lugar, reposiciona as ontologias dissidentes e os transfeminismos não apenas como críticas ao sistema, mas como campos ativos de experimentação de outras racionalidades sociais.

No plano empírico-interpretativo, a análise evidencia que a distância entre direitos formalmente instituídos e condições reais de existência constitui um dos principais limites das políticas públicas contemporâneas na América Latina. Casos recorrentes, como o acesso desigual a serviços de saúde por populações trans, a persistência de violência em contextos com marcos legais avançados ou a dependência de redes comunitárias para a sobrevivência em territórios periféricos, demonstram que a efetividade das políticas depende menos de sua formulação normativa e mais de sua capacidade de incidir sobre condições materiais, territoriais e relacionais.

A partir desses elementos, o artigo sustenta que o principal desafio contemporâneo não consiste apenas em ampliar direitos, mas em reconfigurar os próprios fundamentos das políticas públicas. Isso implica deslocar o foco de modelos universalizantes para abordagens situadas, incorporar saberes produzidos nas margens e reconhecer o cuidado e o comum como dimensões estruturantes e não complementares da ação pública. Trata-se, portanto, de uma mudança de racionalidade, e não apenas de aprimoramento técnico.

Como desdobramento teórico, abre-se um campo de investigação orientado à análise das políticas públicas como dispositivos de produção da vida, o que permite articular dimensões até então tratadas de forma separada, como subjetividade, território, materialidade e afetividade. No plano político, os achados indicam a necessidade de fortalecer mecanismos de participação efetiva, apoiar institucionalmente práticas comunitárias já existentes e desenvolver políticas intersetoriais capazes de responder à complexidade das experiências sociais. Mais do que propor modelos fechados, o artigo aponta para a construção de políticas abertas, processuais e sensíveis às dinâmicas locais.

A contribuição central deste estudo reside em evidenciar que as transformações no campo das políticas públicas de gênero e sexualidade não dependem exclusivamente de reformas institucionais, mas da incorporação de outras formas de produzir, sustentar e reconhecer a vida. É nesse deslocamento da norma para a vida, da universalidade para a pluralidade e da regulação para a co-produção que se situam os horizontes mais consistentes de transformação social.

## Referências

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2019.

ESCOBAR, Arturo. *Designs for the Pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

ESCOBAR, Arturo. *Pluriversal Politics: the real and the possible*. Durham: Duke University Press, 2020.

HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes, 2018.

HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2020.

LATOUR, Bruno. *Down to Earth: politics in the new climatic regime*. Cambridge: Polity Press, 2018.

LATOUR, Bruno. *After Lockdown: a metamorphosis*. Cambridge: Polity Press, 2021.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Brutalismo*. São Paulo: n-1 edições, 2021.

ROSA, Hartmut. *Resonance: a sociology of our relationship to the world*. Cambridge: Polity Press, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo*. Coimbra: Almedina, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.

SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2018.

SEGATO, Rita Laura. *Crítica da colonialidade em oito ensaios*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

STENGERS, Isabelle. *Another Science is Possible: a manifesto for slow science*. Cambridge: Polity Press, 2019.

VALENCIA, Sayak. *Capitalismo gore*. Madrid: Melusina, 2018.

WAYAR, Marlene. *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas Nueces, 2021.

# Revisitando memórias com crianças quilombolas: reflexões, aprendizados e práticas de campo

*Revisiting memories with children from  
quilombola communities:  
reflections, lessons learned, and field practices*

**Lorena Veras Mendes**

Universidade Federal da Paraíba - UFPB  
<http://orcid.org/0009-0008-3320-0363>  
veraslorena46@gmail.com

**Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento**

Universidade Federal do Piauí - UFPI  
<http://orcid.org/0000-0003-2667-7928>  
nonatorr@ufpi.edu.br  
nonatorr.33@gmail.com

## Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão etnográfica sobre as interações estabelecidas com crianças quilombolas da comunidade Imbiral Cabeça-Branca, na Baixada Ocidental Maranhense. O texto resulta de um exercício reflexivo a partir da pesquisa desenvolvida na dissertação de mestrado realizada entre 2020 e 2022. A partir da revisão das memórias de campo, anotações etnográficas, relatos e desenhos produzidos pelas próprias crianças, discute-se o papel da infância na produção e circulação de conhecimentos no território. O argumento central sustenta que as crianças

além de receptoras de saberes, são sujeitos ativos na construção e transmissão de conhecimentos relacionados ao território, às práticas rituais do Tambor de Mina e às atividades cotidianas da comunidade. Metodologicamente, o trabalho dialoga com a antropologia da criança e com perspectivas que compreendem a etnografia como um processo de aprendizagem compartilhada. Assim, buscamos refletir a centralidade das crianças na educação territorializada e na continuidade dos saberes quilombolas.

**Palavras-chave:** crianças quilombolas; educação territorializada; antropologia da infância; etnografia.a.

## Abstract

*This article presents an ethnographic reflection on the interactions established with quilombola children from the community of Imbiral Cabeça-Branca, located in the Baixada Ocidental Maranhense, Brazil. The text results from a reflective exercise based on research developed in a master's dissertation conducted between 2020 and 2022. By revisiting field memories, ethnographic notes, narratives, and drawings produced by the children themselves, the article discusses the role of childhood in the production and circulation of knowledge within the territory. The central argument is that children are not merely recipients of knowledge but active subjects in the construction and transmission of knowledge related to the territory, the ritual practices of Tambor de Mina, and the community's everyday activities. Methodologically, the study engages with the anthropology of childhood and approaches that understand ethnography as a process of shared learning, highlighting the central role of children in territorially grounded education and in the continuity of quilombola knowledge.*

**Keywords:** *quilombola children; territorially grounded education; anthropology of childhood; ethnography.*

## Introdução

Revisitar um campo pesquisado é uma constante na antropologia, nos permitindo fazer reflexões sobre a passagem do tempo e as transformações das sociedades. Desde a criação da disciplina, revistar as memórias de campo, já destacava a importância para a reinterpretação da experiência etnográfica, mostrando como o distanciamento temporal pode alterar a percepção do pesquisador. No meu caso em específico, esse retorno ao campo tem como foco central refletir minha experiência com as crianças quilombolas da Baixada Ocidental Maranhense. A pesquisa de mestrado realizada entre 2020 e 2022, ocorreu em um período particularmente desafiador – épocas de *lockdown* por conta do coronavírus –, e fundamental para refletir sobre as dinâmicas construídas no processo etnográfico.

Essas dinâmicas parece ser justamente o ponto central: refletir sobre o processo artesanal e criativo que envolve a pesquisa de campo, entre os prazos acadêmicos, as condições adversas, e a experiência vivida em campo, que nem sempre se traduz integralmente no trabalho final, e o fato é que sempre retornamos ao campo, seja fisicamente, seja por meio das memórias como aponta Machado (2023).

Naquela época, a pesquisa concentrava-se nos processos de retomada de territórios por meio da educação, contexto em que observei nos movimentos em um dos Quilombos da Baixada Maranhense, em especial a aplicação do conceito de educação *territoriada*<sup>1</sup> - conceito elaborado pelos quilombolas locais – na escola/território da comunidade com crianças do nível fundamental. Ao observar essa educação específica, adaptei minha pesquisa ao universo das crianças e fui imediatamente acolhida por elas.

Durante a pesquisa, emergiram fios importantes, como os relatos, os desenhos e às minhas vivências com as crianças. Agora, ao revisitar anotações, percebo como essa troca foi também um processo de observação recíproca. Ao escrever naquela época, mencionei a ideia de que o observador também é observado, ideia que atravessa nos escritos de Ingold (2010) e reflito sobre minha interação com elas em campo. Nesse sentido, percebo que também fui observada e colocada em um processo de aprendizagem, e é exatamente sobre essas trocas de conhecimentos, que busco refletir.

Em um outro artigo elaborado anteriormente sobre a educação na mesma comunidade, concentrei-me no papel dos educadores tradicionais do território e dos seus conhecimentos que compartilham com os “encantados das minas e dos saberes das matas” (Mendes; Nascimento, 2023, p.4) do mesmo território que me refiro agora. No entanto, senti que faltou dedicar um olhar mais atento ao apoio fundamental e ao acolhimento proporcionado pelas crianças. Nesse aspecto que desejo aprofundar aqui, refletindo sobre a criança como sujeito atuante na construção e na produção de conhecimento.

Embora na época da pesquisa eu tenha recebido permissão para citar os nomes, e reconheço a importância de registrá-los como parte da construção da

---

<sup>1</sup> Educação *territoriada* se fundamenta em um diálogo entre corpo, ambiente e conhecimentos locais, onde a afro-religiosidade e os ensinamentos locais, como os pajés, mães, lavradores, professores e encantados desempenham um papel central nas retomadas de seus territórios. O conceito também reflete uma luta por reconhecimento, onde a educação é vista como um instrumento de resistência frente à homogeneização imposta por sistemas educativos convencionais.

história no presente de seus territórios, neste texto optei por identificá-los apenas pelas iniciais. Buscando garantir que sua participação continue visível na análise sem expô-las diretamente.

Desse modo, este artigo possui uma estrutura fluida. Mas, podemos dizer que se desenvolve em três movimentos que estão entrelaçados: (a) primeiro, o local e as paisagens que estou me referindo e modo de uma educação não limitada ao conceito escolar formal; (b) em seguida, as reflexões sobre os métodos, os contatos estabelecidos, diálogos com o pensamento de diversos autores da antropologia e meu processo de adentramento no campo; (c) por fim, chego à análise empírica, onde eu observada pelas crianças e observando suas práticas, pude compreender como elas se tornam sujeitos centrais na transmissão e na recriação dos saberes locais.

## Adentramentos, métodos e aproximações com as crianças

Aqui, remontamos através de um esforço das memórias de campo, as características que compõe o meio paisagístico local, situadas nas regiões amazônicas da Baixada Ocidental Maranhense, entre os Tambores de Mina, e as *pajelanças* nas margens do Rio Turiaçu, situamos em um lugar que interliga diversas vivências políticas entre as comunidades quilombolas, ribeirinhas e indígenas, e se encontra a comunidade Quilombola Imbiral Cabeça-Branca, no município de Pedro do Rosário.

O território é notado por seus conhecimentos ancestrais – herdados dos povos indígenas *Ka'apor* e *Akroá-Gamella*, e suas alianças com o antigo quilombo histórico *São Benedito do Céu* –, de forte vínculo com rios, florestas e encantados do Tambor de Mina, na qual constitui um espaço político-pedagógico específico. Nele, as relações interétnicas e as lutas por retomadas territoriais convergem para o que a comunidade define como educação *territoriada*: um processo de ensino e aprendizagem que emerge do diálogo entre corpo, terra, encantarias, desafiando as lógicas homogeneizantes da educação formal regular que estamos habituados a compreender.

Diante dessa realidade, a educação formal regular é, de certo modo, conciliada com a educação tradicional do território, marcado por um vínculo intercultural, que Catherine Walsh (2010) considera como diferentes sistemas de conhecimento, e que exige um esforço para construir-se a partir das pessoas (Walsh, 2010, p.169-171). Como citei em um trabalho anterior, esse esforço ocorre por força dos

próprios moradores da comunidade e das lideranças educacionais do território, que atuam efetivamente para garantir que os saberes locais sejam reconhecidos e integrados ao ensino regular (Mendes; Nascimento, 2023).

Nessa realidade, os educadores tradicionais narram que a educação começa antes mesmo do nascimento. Antes de vir ao mundo, a chegada da criança já é anunciada pelos encantados do território – o pajé observa o ventre materno e identifica um ser em formação. Saberes transmitidos pelo líder espiritual e educador do território, que orienta a formação do indivíduo desde seus primeiros momentos de existência. Na chegada ao mundo, a criança estabelece contato direto com os conhecimentos dos encantados, inserindo-se num ciclo de aprendizado que transcende a transmissão formal de conhecimento (Mendes, 2022, p. 67-68).

Por isso, ao focar nas crianças, foi essencial compreender como esses saberes tradicionais se incorporam ao cotidiano, entrelaçando-se às práticas coletivas e principalmente o apego às narrativas que sustentam a identidade comunitária. Desde a minha primeira chegada, elas foram as primeiras a se aproximarem em um contexto em que a vida se desenrola com liberdade, distante das dinâmicas urbanas, a infância se expressa em movimentos espontâneos: correndo pela floresta, jogando bola ou ocupando os espaços ao redor de suas casas. Nessa realidade, essa presença constante das crianças por onde eu estava demonstrava também como uma forma de recepção e acolhimento.

Um marco inicial da minha interação foi um convite: “vamos jogar dominó?”, o gesto que marcou o início de um vínculo, como uma forma de convite ao entrosamento com o grupo. Diante disso, cabe a reflexão do que Gregory Bateson (1956) e (1973) nos ensina sobre a “metacomunicação” no qual podemos compreender como um nível de comunicação que orienta a interpretação das interações com as crianças. E, diante disso, nos lembra que as crianças incorporam e recriam diversas formas de sociabilidade ao interagir com o mundo e com o outro.

Diante das observações e interações diárias, as crianças reconfiguram muitos sentidos atribuídos ao território, tornando-se atuantes na construção do conhecimento local. Nesse processo, a antropologia da criança se fortaleceu em meu campo de pesquisa, em diálogo com os estudos da educação, como destaca Ingold (2010), sobre “educar a atenção” pois, nesse contexto, exige abertura para outros modos de aprendizagem, permitindo um acompanhamento mais sensível de seus universos.

E nessa perspectiva, Cohn (2000) também demonstra o caso das crianças *Xikrin* que aprendem pela percepção sensorial e pela interação direta, inserindo-se ativamente na vida comunitária.

A observação participante não se restringiu a entrevistas ou à análise da vida cotidiana nos moldes convencionais, também se deu por meio de caminhadas e os diálogos espontâneos, que demonstraram dinâmicas próprias da construção do conhecimento infantil. Como destaca Roy Wagner (2018), ao citar a necessidade de uma “experiência criativa” (Wagner, 2018, p. 45) a rotina das crianças deve ser compreendida como parte desse processo, exigindo uma abertura para formas diversas da própria prática etnográfica, e abrindo espaço para novos modos de produzir conhecimento no campo (Mendes, 2022, p. 64-65).

Uma das cenas que permanece em minha memória é o uso dos equipamentos utilizados em campo como a máquina fotográfica, bloco de anotações, e o gravador, no qual já foi mencionado pela Emilene Sousa (2014) em uma experiência semelhante como “senhas de entrada” (Sousa, 2014, p. 61), e que desempenharam papel importante na interação com as crianças. Esses instrumentos foram fundamentais para a produção do conhecimento etnográfico, e para as trocas de saberes e o manuseio compartilhado (Mendes, 2022, p. 65). Ao longo da pesquisa, percebi que câmeras e gravadores transcendem sua função instrumental original, convertendo-se em “coisas” na concepção de Appadurai (2008), dando mais vida nas interações entre pesquisadora e interlocutores, fortalecendo os vínculos.

Pensando na interação com esses equipamentos, as crianças demonstravam interesse, enquanto eu compartilhava conhecimentos sobre seu uso, percebia ao mesmo tempo, como eram reinterpretados e ressignificados nos imaginários do cotidiano infantil, diante de suas brincadeiras. Assim, a perspectiva da aprendizagem situada, proposta por Jean Lave e Etienne Wenger (1991), enfatiza que o aprendizado ocorre exatamente em contextos sociais diante de práticas, na qual reflito como essas interações no campo também se tornaram momentos de construção mútua de saberes e oportunidade de aprendizagens para ambos os sujeitos.

Com isso, outra reflexão também surge no ato de brincar, pois possui um caráter fundamental para a construção do conhecimento, articulando corpo, ambiente e experiência, como já era apontado por Bateson (1956) e (1973). Portanto, a práxis do brincar, de certo modo, facilitou a aproximação com as crianças, em fluxos

dinâmicos, atravessado pelo território e pelas relações que nele se desenrolam, em consonância com a perspectiva da aprendizagem situada de Lave e Wenger (1991). E, permitiu compreender a infância a partir de suas próprias práticas e exige metodologias que reconheçam o protagonismo infantil e a interconexão entre saberes, espaços e formas de existir/ser (Corsaro, 2005; Ingold, 2010).

## **Aprender com as crianças: a pesquisadora na educação territorializada**

Antropólogos, ao entrarem em contato com realidades distintas, sempre estão em condição de aprendiz ou, pelo menos, deveriam estar. É nesse sentido que Ingold (2010) relaciona etnografia e educação: a pesquisa não se restringe em apenas observar ou registrar, deve se deixar educar pela própria experiência, pelos modos de vida e pelas relações que se estabelecem no campo. Durante as caminhadas pelo território, as crianças frequentemente perguntavam: “O que você estuda?” ou “O que você faz?”. Quando eu respondia que estudava antropologia, a pergunta seguinte vinha logo em seguida: “O que é antropologia?”. Minhas tentativas de explicar gerava curiosidade, e algumas crianças continuavam questionando para entender melhor.

Nesse sentido, ao compreenderem que naquele contexto a antropologia se relacionava com a observação da vida no território e das relações entre as pessoas e o ambiente, elas passaram a apontar detalhes que achavam importantes para aquele momento de pesquisa. Algumas mostravam caminhos menos conhecidos, outras falavam sobre os encantados ou sobre os ciclos das colheitas. A interação se tornava mais intensa, ao tempo em que fluía com mais naturalidade. Ao longo da minha pesquisa, essa interação se fez presente de forma cotidiana. Longe de ser somente uma observadora, fui constantemente atravessada pelos aprendizados que emergiram dessas convivências com as crianças.

Diante desse contexto específico, considero que fui educada e apresentada aos conhecimentos do Tambor de Mina, que, como já mencionei no trabalho que desenvolvi no mestrado, o Tambor de Mina ocupa o centro da pedagogia local e das próprias retomadas desse território, e são empreendidos pelos educadores tradicionais, o Pajé Luís Teixeira e sua companheira e educadora tradicional Sebastiana, ocupando a tarefa dos mais velhos de educar os mais novos e reconhecerem neles o futuro de suas tradições.

No transcorrer da pesquisa, observando as rotinas das crianças, tornou-se visível o modo como elas se relacionam com seus educadores, o território e seus ancestrais em suas formas de existência. Essas vivências foram abrindo possibilidades epistemológicas em que o Tambor de Mina se apresenta como uma prática ritualística, onde o mundo é compreendido a partir das lógicas de saberes encantados e ritualizados, transmitidos por meio das performances, e dos saberes que se entrelaçam no cotidiano (Simas; Rufino, 2018, p. 42-43). O que quero mencionar, é sobre a relação com que as crianças e seus educadores compreendem por exemplo, a importância do ato de benzer naquele universo. Segundo os relatos comunitários, a proteção na comunidade também passa pelo Pajé, cuja *benzenção* se torna essencial diante das enfermidades que surgem, especialmente o *quebranto*<sup>2</sup>. Inseridas nesse sistema de saberes e práticas, as crianças estão em processos de cura de seus corpos por meio da bênção diária, que, junto aos apadrinhamentos dentro da comunidade –geralmente compostos por familiares, como tios, primos e sobrinhos que moram no local–, vão se configurando como um ritual rotineiro, e como uma prática fundamental para garantir a saúde do corpo e do espírito, e para fortalecer os vínculos sociais e políticos na relação com território.

A dimensão pedagógica da educação da comunidade além do cuidado, se desdobra em outros espaços do cotidiano, onde os conhecimentos sobre a cura e proteção são transmitidos de maneira aplicada, por meio da prática. Nesse contexto, a aprendizagem não se limita à observação, mas se dá no fazer. Nessa dinâmica, me vi aprendendo e compartilhando saberes com K., de 09 anos, que relatou como os conhecimentos sobre cura são transmitidos dentro do território, reforçando a autonomia das crianças no manejo dos saberes medicinais locais.

Ao descrever sua experiência, K. de 09 anos, explicou como aprendeu a preparar remédios caseiros sob a orientação de sua educadora tradicional local que também é sua avó, Sebastiana. Segundo ele, os ensinamentos envolviam o reconhecimento das plantas e suas propriedades, e também o processo de preparo, como fazer chás e banhos para diferentes finalidades, desde dores no corpo até proteção espiritual. Com esse aprendizado, ele passou a cultivar o hábito de guardar cascas de frutas e selecionar folhas específicas para infusões quando necessário, demonstrando como o conhecimento tradicional circula e se torna parte do cotidiano das crianças.

---

<sup>2</sup> adoecimento causado por mau-olhado, energias ruins e etc.

Nas celebrações festivas-religiosas, as crianças participam das manifestações corporais do Tambor de Mina. A dança é acompanhada pelos toques e cantos, e torna-se um espaço essencial para a transmissão de conhecimentos, onde o reconhecimento étnico e os direitos Quilombolas se materializam nos gestos, nas falas e na musicalidade. Como descrevi em Mendes (2022), D., de 13 anos, surge nas rotinas de campo como uma das crianças que compartilham seus saberes e vivências sobre o Tambor de Mina. Durante nossos diálogos no território, ela relatou como a dança, o canto e os rituais são elementos fundamentais na construção de sua identidade quilombola, reforçando a importância desses espaços como formas de aprendizado coletivo (Mendes, 2022, p. 68-69).

Nessas festividades, D., 13 anos, veste saias longas, segue os batuques e se envolve no ritmo dos tambores, aprendendo canções que brotam espontaneamente, em sintonia com o ambiente e a coletividade. Ela enfatiza que sua participação vai além da execução, sendo parte intrínseca da vivência e continuidade de sua cultura, e que se trata de fundamentos para o reconhecimento dos direitos quilombolas. Esse trecho foi expresso por ela da seguinte forma:

[...]A gente assim, dança o tambor, pega uma saia de chegar até os pés, enquanto tão batendo o tambor a gente dança, conforme o batuque do tambor, eu danço desde os 10 anos, nas festas tem fogueira bastante, as vezes quando é noite cultural, chega as 6 (seis) horas a gente faz o ritual, janta e vai brincar boiada [...] a boiada é quase do mesmo jeito, só que a dança é do mesmo jeito. Tem o canto. As que sei de có eu canto: *"quando eu tô de cabeceira, quando eu digo eu vou eu vou, eu vou para o outro lado..."* é assim, quando a gente tá no clima aparece as músicas e a gente não sabe nem de onde vem [...] antes dessa nova escola, minha vó Sebastiana, ela fazia assim essas brincadeira do tambor de mina na outra escola, a gente faz festa junina e bate tambor, ai ela fala das origem dos negros, os direitos dos quilombolas, mas é só ela que faz essas coisas, outros professores a gente fala eles nem sabem o quê que é [...] (D. 2022).

Para ela, enquanto educadores tradicionais e a comunidade entendem essas festividades como ritual de conhecimento ancestral e afirmação identitária, muitos professores de fora dessa realidade limitam-se a abordar o Tambor de Mina como manifestação cultural desvinculada de seu significado político e espiritual. A diferença de interpretação é compreendida pelas crianças no seguinte aspecto: para os quilombolas, não se trata de um significado reducionista, como a cultura ocidental nomeia de "folclore", pois, trata-se da própria vida, onde o sagrado se entrelaça nos corpos que dançam, nas toadas dos tambores e isso é uma educação quilombola.



**Figura 1** – Desenho realizado por criança participante da pesquisa sobre as festas de tambor.

**Fonte:** extraído de Mendes, 2022.

A participação de outras crianças sobre o Tambor de Mina também se faz presente na pesquisa. Desse modo, para o próximo interlocutor, faço o uso de uma vogal a mais para diferenciar da criança anterior. Di, de 11 anos, e K, de 9 anos, surgem com fortes relatos sobre os rituais do Tambor de Mina, eles que conduzem as celebrações com seus instrumentos percussivos. Desde os 5 anos, aprenderam a tocar o tambor médio observando atentamente seus tios e irmãos mais velhos, absorvendo os ritmos das toadas que guiam as festividades da comunidade e da escola (Mendes, 2022). Tai relatos são descritos por eles:

[...]Eu sei fazer, tocar o meião posso até fazer aqui na cadeira o que já sei tocar, aprendi com meu pai e com os meninos aí, eu também queria tocar na escola, porque já faço os ritmos quando tem festa na escola (Di, 2022).

[...] Eu já sei tocar tambor também, eu toco o meião, sei fazer os ritmos, nas festas da escola, eu sei ensinar tambor também do que já sei (K, 2022).

Na época, talvez não tenha mencionado na minha dissertação, mas um momento importante foi o gesto dos meninos, ao me explicar os compassos em um

banquinho de madeira, simulando o tambor com paciência e entusiasmo. Os meninos desenharam os movimentos que eu deveria seguir, reforçando a importância da transmissão dos saberes pela experiência compartilhada. Diante disso, é junto com as crianças que desloca a antropóloga da posição de mera observadora, questionando a noção tradicionalista que separa sujeito e objeto de pesquisa ou que nomeia de tal forma reforçando hierarquia epistemológica. O raciocínio dessa dicotomia clássica já apresentava uma ruptura mencionada por Victor Turner (1988), ao demonstrar como a experiência ritual não pode ser plenamente compreendida a partir de um distanciamento analítico, ou a narrativa separada da performance (Turner, 1988, p.42-45).

Durante a rotina de campo, o aprendizado não se deu somente pela observação fixa, ou seja, inseri-me em um contexto de muitos movimentos de suas rotinas. Em uma trilha percorrida até o Rio Turiaçu, elas compartilharam seus conhecimentos sobre as matas e os animais, demonstrando um domínio sofisticado sobre o conhecimento botânico e sua relação com o território. Todos esses elementos naturais ao longo do caminho foram apresentados por elas, constituindo uma compreensão que ultrapassa a mera identificação das espécies e se tecem com saberes das encantarias (Mendes, 2022, p.70-71).

Guiadas pelos conhecimentos dos encantados do Tambor de Mina, as crianças compreendem a floresta como um espaço vivo, e como a “morada das encantarias”, uma categoria dita por eles e que reforça a preservação dos biomas como algo sagrado. Entre os saberes transmitidos, narram histórias sobre os encantados que habitam o território, como a *Mãe D’Água* e o *Curupira*. A primeira é descrita como uma guardiã que habita o fundo do rio, cuja presença pode enfeitiçar aqueles que dela se aproximam. O *curupira*, por sua vez, é um encantado das matas que pode confundir os “visitantes”, levando-os a se perder na floresta (Mendes, 2022, p.71), uma compreensão dos encantados como guardiões da floresta também é abordada por Ferretti (2000), ao destacar que:

Os encantados da mina são frequentemente comparados aos “anjos de guarda” entidades muito conhecidas no catolicismo popular. São protetores dos homens dotados de poderes especiais que estão “abaixo de Deus e dos santos (mártires e outros)”, mas, ao contrário dos anjos de guarda, podem castigar severamente seus protegidos, como narrado em casos registrados por nós no livro “Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias” (FERRETTI, M. 2000, p.97).

Nessa realidade, outras dinâmicas também foram observadas na rotina de campo ao acompanhar as crianças na fabricação de brinquedos com tabocas. A confecção de pequenas “espingardas” de brinquedo, utilizando materiais extraídos do território, exemplifica como esses espaços são ressignificados por meio do brincar. Atividades em que muitas vezes acontecem em áreas mais afastadas das unidades habitacionais, em locais pouco frequentados pelos adultos, criando zonas próprias dentro do território, apropriadas de forma distinta da lógica adulta (Mendes, 2022).

Nessas memórias de campo, os conhecimentos no território não estão limitados à transmissão verbal, ou à observação passiva, e sim aos múltiplos caminhos. Como destaca Ingold (2018) em *Art and Anthropology for a Sustainable World*, o conhecimento não é apenas algo transmitido, é construído diante de uma “prática itinerante de pesquisa que segue os caminhos do mundo” (Ingold, 2018, p. 618, tradução própria). Nessas práticas, as crianças demonstraram suas atividades diárias: ir à roça antes do amanhecer, cuidar do cavalo, técnicas de se guiar canoas e a atividade da pesca, tarefas que, dividem com os adultos – pais, mães e educadores do território.

Além disso, acompanhei a construção dos acampamentos nos arquipélagos do Rio Turiaçu, onde as crianças, junto aos jovens e seus familiares, criavam espaços de convivência (Mendes, 2022) que parecem ser fundamentais na construção política do grupo de ensinar as crianças as relações do mundo natural e social de seu território e o uso dos espaços para o *bem-viver*.

Durante minha visita a um dos acampamentos, parte do trajeto foi realizada em uma canoa conduzida por E., de 13 anos. Ele compartilhou que aprendeu a remar ainda muito jovem e que navega frequentemente pelo Rio Turiaçu, tendo a pesca como uma de suas atividades favoritas. No acampamento, encontrei quatro crianças, meninos e meninas de diferentes idades. Embora estivessem acompanhadas por adultos, as crianças desempenhavam com autonomia diversas tarefas práticas, como pescar para o almoço, armar redes e erguer cabanas com lonas (Mendes, 2022, p.72). Assim, tal observação reflete ao que Cohn (2000) fala sobre liberdade para agir e aprender com os mais velhos, sem uma supervisão rígida.

As crianças não somente aprendem e têm transmitidas relações com determinadas pessoas. Ou seja, mesmo no caso das interações regidas por parentesco, elas não apenas reproduzem o que recebem, mas, a partir desse quadro possível de relações, efetivam, recíproca e ativamente, algumas (COHN, 2000, p. 212).

No roçado, a aprendizagem sobre a organização social ocorre por meio da prática e da participação atuante no território. Cada unidade habitacional estrutura seu trabalho de maneira coletiva, com homens, mulheres e crianças assumindo diferentes funções, como roçar, plantar e colher. A presença das crianças nesses processos é essencial para que desenvolvam habilidades práticas e fortaleçam os laços comunitários. K., de 9 anos, relatou que desde muito pequeno acompanha sua mãe no plantio da mandioca. Sua participação envolve auxiliar o irmão mais velho em diversas tarefas, como limpar a terra, juntar o mato e abrir covas, todas realizadas manualmente e voltadas para a subsistência da família e o autoconsumo (Mendes, 2022).



**Figura 2** – Desenho realizado por criança participante da pesquisa sobre a vivência na roça.  
**Fonte:** extraído de Mendes, 2022.

Nas relações com os animais – tanto os domésticos quanto os silvestres da floresta –, o aprendizado ocorre em interação com o ambiente. Como destaca Descola (2015), são relações que ultrapassam a dicotomia natureza/cultura, sendo fundamentais na construção de saberes. As crianças maiores reconhecem localidades a partir da presença de certos animais, como lagoas evitadas por sucuris ou trilhas no Rio Turiaçu marcadas pelo som dos macacos. Já as menores convivem com gatos, cachorros e cavalos, que auxiliam no reconhecimento de caminhos para as roças e rios, o que na antropologia de Haraway (2018) se propõe que essas interações fazem parte de um aprendizado multiespécies, onde humanos e não-humanos moldam mutuamente suas experiências e pertencimentos ao território.

É diante disso que tais experiências fortalecem uma crítica implícita à hegemonia da educação escolar. Como aponta Walsh (2010), a interculturalidade crítica exige práticas “inter-epistêmicas” como uma “nova prática política educativa” (Walsh, 2010, p.175, tradução nossa). Nesse sentido, a percepção das crianças sobre os conhecimentos locais como também é encontrada nos hortifrútis do território – açaí, cupuaçu, cacau, maracujá e bacuri –, as crianças relatam que tais frutas comuns de seu ambiente são, na maioria das vezes, ausentes nos livros didáticos. E, como argumenta Escobar (2016), a imposição de um modelo único de conhecimento apaga epistemologias ligadas ao território, o que demonstra como a educação formal muitas vezes desconsidera os referenciais locais e ambientais que estruturam suas vivências.

## Considerações finais

Revisitar as memórias da pesquisa com as crianças quilombolas da Baixada Maranhense entre 2020 e 2022 me permitiu refletir que a pesquisa antropológica não é um caminho unidirecional de observação, mas um processo dialógico de construção compartilhada de conhecimentos. Se na introdução tenciono que o fazer etnográfico é um processo artesanal e criativo, na prática, a interação com as crianças em campo demonstra que é um aprender-fazendo.

As práticas observadas – desde a confecção de brinquedos com tabocas até a participação nos rituais do Tambor de Mina, e suas rotinas – demonstraram como o aprendizado se dá através de uma pedagogia onde corpo, ambiente e espiritualidade se entrelaçam. As crianças, ao me ensinarem os toques dos tambores em um banquinho de madeira ou ao explicarem as propriedades medicinais das plantas, reafirmaram que o conhecimento quilombola se constrói na prática cotidiana e precisa fazer sentido ao modo de vida do território. Assim, a etnografia com crianças exige um deslocamento metodológico que pense na própria postura do pesquisador, que deve estar disposto a ser educado pela experiência que acontece no momento.

Do ponto de vista político, essas reflexões demonstram como a participação das crianças em campo, nos rituais do Tambor de Mina e nas atividades produtivas do território constitui naquela educação um ato de resistência epistêmica. Quando D., de 13 anos, enfatizou que suas danças não são reduzidas ao conceito de folclore, mas são manifestações fundamentais para os se compreender os direitos quilombolas, ela aprende que essas práticas diárias, se conciliam no conteúdo de sua escola,

e demonstra como as crianças internalizam e reproduzem a luta por reconhecimento de seu povo e o território.

Contudo, observo que as crianças possuem saberes que complementam muitos dos conhecimentos transmitidos pelos interlocutores de outras idades e auxiliam na pesquisa. No entanto, as crianças possuem uma capacidade de perceber, resignificar e interagir com o mundo de maneira diferenciada, e por isso merece mais espaços na etnografia, e como também são capazes de nos ensinar sobre dinâmicas sociais, e resistências que, muitas vezes, escapam ao olhar dos adultos.

## Referências

APPADURAI, Arjun. (2008). *A Vida Social das Coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universal Federal Fluminense.

BATESON, Gregory et al. *The message "This is play."*. *Group processes*, v. 2, p. 145-241, 1956.

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*. London: Granada, 1973.

COHN, Clarice. *Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Brasil, v. 43, n. 2, p. 195-222, 2000. DOI: 10.1590/S0034-77012000000200009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27078>.. Acesso em: 5 abr. 2025.

CORSARO, William A. *Entrada no campo, aceitação e natureza da participação nos estudos etnográficos com crianças pequenas*. *Educação & Sociedade*, v. 26, p. 443-464, 2005.

DESCOLA, Philippe. *Além de natureza e cultura*. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, v. 3, n. 1, p. 7-7, 2015.

ESCOBAR, Arturo. *Territórios de diferença: a ontologia política dos "direitos ao território"*. ANO 03 - N06 - "Territórios". Disponível em: <https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/> Acessado em: 05/04/2025.

FERRETTI, Mundicarmo. *Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís: UEMA Editora, 2000.

- HARAWAY, Donna. *Staying with the trouble for multispecies environmental justice*. Dialogues in Human Geography, v. 8, n. 1, p. 102-105, 2018.
- INGOLD, Timothy. *Da transmissão de representações à educação da atenção*. Educação. Porto Alegre, p. 06-25, 2010.
- INGOLD, Tim. *Art and anthropology for a sustainable world*. In: Royal Anthropological Institute Conference on Art, Materiality and Representation, 2018, London. Anais... London: British Museum, 2018. p. 603-620.
- LAVE, Jean; WENGER, Etienne. *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge university press, 1991.
- MACHADO, Igor José de Renó. *A memória como um campo etnográfico: antropologia ex post facto*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2023.
- MENDES, Lorena Veras. *Ensino territorializado: as encantarias das minas e a educação quilombola na baixada ocidental maranhense*. 2022. Dissertação - Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2022.
- NASCIMENTO, Raimundo Nonato Ferreira do; MENDES, Lorena Veras. *Educação territorializada: notas de uma educação diferenciada no contexto de uma comunidade quilombola da Baixada Maranhense*. *Caminhos da Educação: Diálogos, Culturas e Diversidades*, v. 5, n. 2, p. 01–17, 2023. DOI: 10.26694/caedu.v5i2.4729. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/cedsd/article/view/4729>. Acesso em: 5 abr. 2025.
- SIMAS, A. L.; RUFINO, L. *Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas*. 1 ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SOUSA, Emilene Leite. *Umbigos enterrados: corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância*. 2014. 422 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.
- TURNER, Victor Witter; SCHECHNER, Richard. *The anthropology of performance*. New York: PAJ publications, 1988.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.
- WALSH, Catherine et al. *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. *Construyendo interculturalidad crítica*, v. 75, n. 96, p. 167-181, 2010.

# Etnicidade, nação e o paradoxo da cidadania: povos indígenas e a imposição do Estado Brasileiro

*Ethnicity, Nation and the Paradox of Citizenship: Indigenous Peoples and the Imposition of the Brazilian State*

**José Felipe Rodrigues da Costa**

Universidade de Brasília

<https://orcid.org/0000-0003-2120-7214>

[rodriguesfelipe078@gmail.com](mailto:rodriguesfelipe078@gmail.com)

**Rayme Tiago Rodrigues Costa**

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará

<https://orcid.org/0000-0003-0628-7324>

E-mail: [rayme.costa@ifpa.edu.br](mailto:rayme.costa@ifpa.edu.br)

## Resumo

O artigo analisa criticamente a formação da identidade nacional brasileira e seus impactos sobre os povos indígenas, a partir de uma perspectiva antropológica e decolonial. Argumenta-se que o Estado brasileiro, moldado pelo paradigma eurocentrado do Estado-nação, historicamente promoveu políticas de assimilação e apagamento das diferenças étnicas. Com base em autores como Fredrik Barth, Clifford Geertz, Anthony Smith, Ernesto Laclau, Aníbal Quijano, Ailton Krenak e Malcom Ferdinand, discute-se a etnicidade como fundamento de resistência e autonomia frente à cidadania moderna, individualista e universalizante. Exemplos históricos e atuais, como o tratamento constitucional dado aos indígenas e a disputa pelo manto Tupinambá, evidenciam as contradições entre pertencimento territorial e pertencimento político-cultural. O texto propõe reconhecer os povos indígenas como nações autônomas e explorar alternativas como o Estado plurinacional, compreendendo a etnicidade não como

etapa transitória, mas como matriz política e ontológica que desafia os limites do Estado moderno.

**Palavras-chave:** etnicidade; identidade nacional; povos indígenas; Estado-nação; plurinacionalidade.

### **Abstract**

*This article critically analyzes the formation of Brazilian national identity and its impacts on Indigenous peoples from an anthropological and decolonial perspective. It argues that the Brazilian state, shaped by the Eurocentric paradigm of the nation-state, has historically promoted policies of assimilation and the erasure of ethnic differences. Drawing on authors such as Fredrik Barth, Clifford Geertz, Anthony Smith, Ernesto Laclau, Aníbal Quijano, Ailton Krenak, and Malcolm Ferdinand, the article discusses ethnicity as a foundation of resistance and autonomy in the face of modern, individualistic, and universalizing citizenship. Historical and current examples, such as the constitutional treatment of Indigenous peoples and the dispute over the Tupinambá mantle, highlight the contradictions between territorial belonging and political-cultural belonging. The text proposes recognizing Indigenous peoples as autonomous nations and exploring alternatives such as a plurinational state, understanding ethnicity not as a transitional stage, but as a political and ontological matrix that challenges the limits of the modern state.*

**Keywords:** ethnicity; national identity; indigenous peoples; nation-state; plurinationality.

## Introdução

O presente artigo propõe uma reflexão crítica sobre os processos de construção da identidade nacional do Brasil, suas relações com a concepção de organização do estado-nação moderno<sup>1</sup> e os desafios enfrentados pelos povos indígenas nesse processo. A partir da literatura antropológica, evidencia-se como tais processos têm historicamente operado no sentido de homogeneizar a diversidade étnica existente no país, especialmente no que se refere aos povos indígenas.

Nesse contexto, a ideia de identidade nacional é questionada como uma construção política que muitas vezes ignora, apaga ou subordina formas autônomas de organização social e de autodefinição étnica. O debate sobre etnicidade,

---

<sup>1</sup> Entende-se por Estado-nação moderno, de matriz europeia, constitui-se historicamente a partir das transformações políticas, econômicas e sociais dos séculos XVIII e XIX, sobretudo no contexto das revoluções liberais e da consolidação do capitalismo. Ainda que dialogue com tradições clássicas do pensamento político ocidental, como as reflexões sobre cidadania e pertencimento presentes na Grécia Antiga, não deriva diretamente dessas experiências. Trata-se, portanto, de uma forma de organização política específica da modernidade, marcada pela centralização do poder, pela definição de fronteiras territoriais e pela construção de uma identidade nacional homogênea (De Souza, 2008).

articulado com a crítica aos modelos ocidentais de Estado, permite compreender como os povos indígenas, ao longo do tempo, resistem às imposições estatais e constroem formas próprias de pertencimento e reconhecimento, frequentemente situadas fora ou à margem das estruturas formais do Estado-nação moderno (Benedict, 2008).

Vale reforçar que a diferenciação identitária entre povos indígenas não deriva apenas da relação com o Estado-nação, mas constitui um processo anterior à modernidade, já estruturante dessas sociedades. Nesse sentido, a identidade nacional deve ser compreendida como apenas um entre vários fatores que incidem sobre suas configurações contemporâneas, e não como seu fundamento.

É justamente essa anterioridade e autonomia das formas indígenas de pertencimento que tensiona a lógica jurídica do Estado moderno. A afirmação constitucional de que são brasileiros todos aqueles nascidos no território nacional, embora aparente encerrar a questão da nacionalidade, revela uma contradição central: o pertencimento territorial não se traduz necessariamente em pertencimento político, cultural ou identitário (Oliveira, 2016). Assim, povos indígenas, ainda que nascidos no território hoje chamado de Brasil, frequentemente não se reconhecem como brasileiros nos termos do Estado-nação moderno, uma vez que suas formas coletivas de existência precedem e excedem esse enquadramento.

Essa contradição se torna ainda mais evidente quando confrontamos o conceito de etnicidade, tal como discutido na antropologia, com a lógica jurídica e territorial do Estado moderno. A etnicidade, compreendida como um sistema de pertencimento baseado em laços históricos, culturais, linguísticos e espirituais compartilhados, se organiza por outra lógica de existência coletiva, uma lógica que resiste à homogeneização imposta pelo Estado-nação moderno (Barth, 1998). Por isso, compreendemos que a identidade indígena em muito extrapola os limites da identidade nacional brasileira e não cabe nos limites e universalização impostas pela lógica do estado-nação, mas fundamenta-se, antes, em processos de diferenciação e sistemas simbólicos que precedem a formação nacional e operam em uma lógica de existência que a universalização jurídica do Estado-nação, de matriz eurocêntrica, é incapaz de abarcar. Essa incompatibilidade estrutural entre a pluralidade indígena e a unidade estatal não foi resolvida pelo diálogo, mas por um projeto secular de apagamento que remonta ao início da colonização.

Desde a chegada dos invasores europeus à América Latina, houve uma preocupação sistemática em integrar e submeter os povos originários à lógica civilizatória

européia. Esse processo se deu de forma violenta, com a incorporação dos indígenas como mão de obra escrava e também por meio da integração da cultura e cosmovisão ocidental cristã, como o ensino da língua portuguesa, a catequese e diversas estratégias que buscavam, não apenas educar, mas apagar identidades, dissolver culturas e reduzir povos à indivíduos conformes com a lógica do Estado colonial e, posteriormente, do Estado-nação (Faustino, 2012).

Nessa organização dos Estados modernos, o Brasil não seguiu um caminho muito diferente. A própria concepção de constituição, especialmente a partir do século XIX, refletiu o modelo europeu na tentativa de construir uma identidade nacional homogênea. Como destaca Manuela Carneiro da Cunha (2018), as constituições brasileiras de 1934, 1937, 1946, 1967 e 1969 mencionavam os povos indígenas utilizando o termo silvícolas. Com exceção da Constituição de 1937, todas as demais atribuíam à União a competência para legislar sobre a incorporação dos “silvícolas” à comunhão nacional. Essa linguagem revela claramente o ideário assimilacionista e positivista do século XX: os indígenas deveriam deixar de ser indígenas para fazerem parte da nação.

Essas mesmas constituições garantiam a posse das terras tradicionalmente ocupadas apenas sob a condição de intransferibilidade, e, a partir das Cartas de 1967 e 1969, o direito à terra foi incluído entre as disposições transitórias, o que escancarou o caráter temporário e condicional do reconhecimento estatal sobre essas terras. A partir de 1967, essas terras passaram a ser definidas como de domínio da União. Ainda que se reconheça que a Constituição de 1988 representou um avanço importante ao romper com esse paradigma, garantindo o direito à diferença e ao reconhecimento das identidades indígenas, todo esse percurso anterior deixa evidente a longa trajetória de negação dos povos indígenas como sujeitos coletivos de direitos.

Mesmo com o avanço representado pela Constituição de 1988, as terras indígenas ainda permanecem sob tutela do Estado. Como aponta Lima (2015), essa tutela se expressa tanto na forma como se organizam as instituições estatais de proteção aos povos indígenas, quanto na histórica sub-representação desses povos dentro dessas estruturas. Mais notadamente, essa tutela se revela na relação do Estado com os territórios indígenas e os interesses estratégicos sobre seus recursos naturais, especialmente os minerais. Essa lógica de controle está institucionalizada no próprio texto constitucional; o Artigo 231, em seu parágrafo 3º, estabelece que:

Aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do

Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

Embora o dispositivo preveja a oitiva das comunidades, a decisão final e a gestão desses recursos permanecem centralizadas no poder federal. Isso evidencia que o reconhecimento dos direitos indígenas continua condicionado à lógica desenvolvimentista e soberana do Estado-nação. É importante destacar que este artigo não pretende se aprofundar no debate jurídico sobre o usufruto ou a tutela das terras indígenas. Entretanto, fazer essa construção histórica é necessária para uma compreensão linear dos principais fatos constitucionais de tentativas jurídicas de inserção do indígena na identidade nacional brasileira.

A intenção é, antes, refletir sobre como a concepção de etnicidade, conforme discutida por autores da antropologia como Barth (1998), que enfatiza os marcadores de fronteira e os processos relacionais de construção étnica; Smith (1995), com sua abordagem histórico-cultural das identidades coletivas; Geertz (1973), que associa etnicidade a sistemas simbólicos e culturais; e Ernesto Laclau (2001), que problematiza a construção discursiva de identidades, permite compreender os povos indígenas como coletividades que desafiam a lógica do Estado-nação moderno. Ao mobilizar este referencial, busca-se confrontar a universalização da cidadania imposta pelas constituições modernas com os modos diversos de ser, existir e se reconhecer presentes entre os povos originários.

Essa ruptura com o modelo unitário de Estado encontra eco em experiências contemporâneas de vizinhos latino-americanos que buscaram refundar suas bases políticas sob o paradigma da plurinacionalidade. Exemplos como o da Bolívia e, especialmente, o do Equador, oferecem alternativas à cidadania homogênea ao reconhecerem os povos indígenas não apenas como minorias étnicas, mas como nações autônomas preexistentes.

A Constituição do Equador de 2008, por exemplo, inova ao estabelecer um diálogo entre o direito estatal e o direito indígena, institucionalizando o conceito de Bem Viver (*Sumak Kawsay*). Conforme pontua Acosta (2016), essa filosofia não se limita a uma alternativa de desenvolvimento, mas propõe uma alternativa ao desenvolvimento, ao elevar a Natureza (*Pacha Mama*) à condição de sujeito de direitos.

Ao deslocar a natureza da categoria de 'objeto de exploração' para a de 'ente jurídico', o texto constitucional equatoriano valida a matriz ontológica indígena que não

separa o território da vida, desafiando a visão antropocêntrica e utilitarista que ainda fundamenta o Estado-nação brasileiro e sua lógica de tutela sobre os recursos naturais.

A proposta deste artigo, portanto, é analisar como os conceitos e autores aqui mobilizados contribuem para a compreensão da etnicidade como uma dimensão constitutiva da diferença, e não como uma condição transitória a ser superada pela assimilação à identidade nacional. Essa abordagem permite problematizar, de forma crítica, os fundamentos do Estado-nação, tal como formulado à semelhança dos modelos europeus, evidenciando as limitações dessa estrutura na capacidade de reconhecer os povos indígenas como nações com direito à autodeterminação, ao pertencimento diferenciado e, eventualmente, à afirmação de identidades que não se definem pela nacionalidade brasileira.

Para dar conta dessa complexidade, o artigo está estruturado em cinco seções fundamentais. A primeira investiga a gênese epistemológica do Estado-nação, analisando como se consolidou essa forma de organização política e sua inerente busca por homogeneização. Em seguida, mobiliza-se o debate teórico sobre o conceito de etnicidade, articulando as contribuições de autores clássicos e contemporâneos para vislumbrar formas de organização baseadas na ontologia indígena. A terceira seção analisa a experiência histórica e contemporânea dos povos originários no Brasil, com ênfase em suas estratégias de resistência e na afirmação de autonomias frente ao poder central. Na quarta parte, discute-se a reatualização de nacionalismos autoritários e seus impactos na negação da pluralidade. Por fim, a última seção sintetiza os argumentos principais, apontando caminhos para a reconfiguração das bases do Estado e do pertencimento político em contextos plurinacionais.

## A construção do Estado-nação

A compreensão do Estado-nação enquanto forma dominante de organização política e social no mundo ocidental exige uma retomada de suas origens históricas e ideológicas, que remontam à Grécia Antiga. A pólis grega, muitas vezes idealizada como berço da democracia, constituiu-se como um modelo político baseado em uma concepção restrita de cidadania.

Nessa estrutura, o pertencimento político era exclusivo: apenas homens adultos, nascidos livres e dentro de determinados critérios sociais, eram considerados cidadãos. Mulheres, estrangeiros, escravizados e outros grupos eram sistematicamente

excluídos da esfera política. Esse modelo, embora circunscrito a um contexto específico, estabeleceu as bases simbólicas e filosóficas da cidadania ocidental como sinônimo de participação política formal e pertencimento à coletividade estatal.

É importante reconhecer que os modelos de organização política que herdamos, especialmente o sistema democrático representativo, foram fortemente moldados por essa lógica grega, que concebia a cidadania como pertencimento restrito, normativo e vinculado a um ideal de unidade e homogeneidade. Mais do que isso, muitos dos elementos estruturantes da sociedade ocidental moderna, como a filosofia política, o direito, a ideia de Estado, a própria noção de civilização e de progresso, estão profundamente enraizados nessas concepções originárias. Assim, a influência grega não apenas inaugurou uma tradição de pensamento político, mas forneceu o alicerce sobre o qual se construíram as instituições que ainda hoje organizam a vida social, política e jurídica em grande parte do mundo ocidental, inclusive nas ex-colônias que importaram ou foram forçadas a adotar esse modelo.

Além do mito fundador greco-romano, a transição para a modernidade política foi catalisada pelas revoluções liberais do século XVIII, como a independência dos Estados Unidos (1776) e a Revolução Francesa (1789). Ambas foram profundamente influenciadas pelo pensamento iluminista que, embora resgatasse a retórica republicana da Antiguidade, encontrou um estímulo fundamental no impacto das Grandes Navegações e no encontro com as sociedades ameríndias.

Este choque de alteridade forneceu aos intelectuais europeus, como Locke, Rousseau e Montesquieu, os elementos empíricos para teorizar sobre o estado de natureza e a liberdade individual. A existência de sociedades organizadas sem a estrutura de um Estado monárquico centralizado desafiou a consciência europeia e serviu de base para a construção do conceito de Direito Natural. Paradoxalmente, enquanto o Iluminismo utilizava a imagem da liberdade dos povos originários para criticar o absolutismo europeu, ele também pavimentava o caminho para o Estado-nação moderno. Este novo modelo, ao institucionalizar a cidadania universal, acabou por silenciar as formas de vida que o inspiraram, substituindo a pluralidade das organizações indígenas pela rigidez de uma estrutura jurídica que buscava, novamente, a unidade e a homogeneidade sob a égide da Razão e do Progresso.

Deste modo, o Estado-nação foi sendo consolidado como a principal forma de organização do poder. A centralização do território, a unificação jurídica e a padronização linguística e cultural foram elementos essenciais para a constituição de

identidades nacionais, articulando o princípio da soberania estatal à ideia de uma 'nação' una, homogênea e auto-legitimada, naturalizando fronteiras e hierarquias de pertencimento.

Esta homogeneização cultural, longe de ser espontânea, foi ampla, deliberada e forçosamente produzida por instituições como a escola, a igreja, o exército e o sistema jurídico, que desempenharam papéis centrais na fabricação de um "povo nacional", além de proibir as práticas culturais indígenas por meio de diversos artifícios violentos

À medida que as potências europeias expandiram seus domínios para além do continente, esse modelo de organização estatal foi sendo, não apenas exportado, mas sistematicamente imposto às regiões colonizadas, principalmente para a América Latina e o Caribe. A colonização não se restringiu à exploração econômica e à dominação territorial, ela também implicou a transferência forçada de instituições, valores e estruturas políticas, moldando os Estados coloniais conforme a lógica do Estado-nação europeu.

Essa exportação teve efeitos profundos e duradouros, pois institucionalizou formas de governo que desconsideravam completamente os modos próprios de existência, organização social e autoridade política das populações locais. O modelo estatal ocidental, assim, tornou-se uma matriz hegemônica na organização das sociedades colonizadas, consolidando um padrão global de poder que até hoje estrutura as desigualdades políticas, jurídicas e epistemológicas entre povos e nações.

Nesse processo, a centralização do território, a unificação jurídica e a padronização linguística e cultural foram elementos essenciais para a constituição de identidades nacionais. O princípio da soberania estatal passou a se articular à ideia de uma "nação" una, homogênea e auto-legitimada, naturalizando fronteiras e hierarquias de pertencimento.

Diversos autores contribuíram para a formulação crítica da ideia de Estado-nação moderno. Benedict Anderson (1983), em *Comunidades Imaginadas*, analisa como a ideia de nação é uma construção simbólica produzida por mecanismos de circulação cultural, como a imprensa e o sistema educacional, que criam a ilusão de uma coletividade coesa e natural. Eric Hobsbawm (1990), em *Nações e Nacionalismo desde 1780*, argumenta que as tradições nacionais muitas vezes são inventadas para legitimar o poder do Estado, especialmente em contextos de formação tardia. Já Charles Tilly (1992) destaca que a formação do Estado moderno europeu se deu historicamente por meio da guerra, da coação e do controle sobre os corpos e os territórios, revelando seu caráter profundamente violento e excludente.

Esse modelo europeu de organização social e política foi exportado e imposto aos países colonizados como parte do projeto de dominação colonial. Na América Latina, e especialmente no Brasil, a estrutura do Estado-nação moderno foi incorporada não apenas como forma administrativa, mas como lógica de poder que reorganizou as sociedades coloniais a partir de princípios exógenos, desconsiderando as formas autóctones de organização social, territorial e espiritual. A independência formal das ex-colônias não significou ruptura com esse modelo, mas sim sua continuidade sob novas roupagens, um processo que autores latino-americanos como Aníbal Quijano denominam de colonialidade do poder.

Segundo Quijano (2000), a colonialidade do poder é o padrão de dominação que se perpetua mesmo após o fim do colonialismo formal, e que estrutura as relações sociais, raciais, epistêmicas e econômicas nos países da América Latina. Nesse sentido, a imposição do Estado-nação europeu sobre territórios colonizados significou uma reconfiguração e perpetuação da lógica colonial na política e nas redefinições de identidades, saberes e pertencimentos. As populações indígenas e afrodescendentes, por exemplo, foram posicionadas como outros frente à ideia de cidadão nacional, sendo submetidas a políticas de assimilação, silenciamento ou exclusão.

Autores do giro decolonial, como Enrique Dussel (1993) e Walter D. Mignolo (2003), oferecem chaves analíticas essenciais para desconstruir a pretensa universalidade do Estado-nação. Dussel denuncia que a modernidade ocidental é, em sua gênese, um mito fundamentado na violência. Para o autor, o ano de 1492 marca o nascimento de um sistema-mundo que se coloca como o 'centro' civilizatório ao custo da exclusão e do encobrimento da alteridade americana. Como alternativa a esse modelo esgotado, Dussel propõe a transmodernidade: um projeto que não busca o retorno ao passado, mas a construção de um futuro onde as cosmologias e formas de vida dos povos indígenas, historicamente negadas, deixem a periferia do sistema para influenciar e transformar a própria estrutura da modernidade.

Complementarmente, Walter D. Mignolo expande essa crítica ao discutir a colonialidade do poder e do saber. Mignolo argumenta que o Estado-nação opera por meio de uma 'geopolítica do conhecimento' que estabelece uma diferença colonial: tudo o que não se alinha à racionalidade eurocêntrica é classificado como 'arcaico' ou 'não-político'. No contexto brasileiro, essa lógica justifica a tutela estatal, pois desqualifica a autonomia indígena como incapacidade civil. Assim, a proposta de Mignolo passa

pelo desprendimento: a necessidade de os povos originários e o próprio sistema jurídico romperem com as categorias de pensamento ocidentais. Trata-se de validar uma epistemologia de fronteira, que reconhece a etnicidade não como uma etapa a ser superada, mas como uma matriz de resistência que desafia o monopólio de sentido do Estado moderno.

Essa narrativa de construção do Estado-nação evidencia, portanto, que o projeto de cidadania moderna, longe de reconhecer a pluralidade de existências, operou por meio da exclusão, da assimilação e da negação da alteridade. Ainda assim, a permanência contemporânea dos povos indígenas demonstra que essa lógica não foi plenamente eficaz.

Tal continuidade se explica, em grande medida, pela mobilização de formas próprias de organização social, territorial e simbólica, que escapam à captura total pelas estruturas estatais. Por meio de suas cosmologias, línguas e práticas coletivas de pertencimento, esses povos produzem, cotidianamente, estratégias de resistência e reexistência que tensionam os limites do Estado-nação. É justamente a partir dessas práticas concretas que a etnicidade deixa de ser apenas uma categoria analítica e passa a ser compreendida como experiência vivida.

## Etnicidade e identidade: contribuições da Antropologia

As discussões sobre etnicidade ganham maior densidade quando compreendidas não apenas como conceitos, mas como processos de “tradução de mundos” que ocorrem no cotidiano. Nesse sentido, uma experiência de convivência acadêmica com pesquisadores de Moçambique oferece um caso exemplar de como a multiplicidade cosmológica e linguística resiste à padronização estatal. Durante aproximadamente um mês, compartilhei uma sala de trabalho com dois pesquisadores de Moçambique, que se encontravam no Brasil em missão acadêmica. Ao longo desse período, os momentos de convivência cotidiana se constituíram também como espaços de troca sobre nossas respectivas pesquisas e experiências.

Em uma dessas conversas, uma pesquisadora relatou a necessidade de recorrer a intérpretes ao conduzir oficinas em uma província distante da capital, Maputo, em função da diversidade de idiomas do país. Embora o português figure como língua oficial, herança do processo de colonização portuguesa, que também marca o contexto brasileiro, a multiplicidade linguística e cosmológica permanecia presente,

evidenciando formas de organização social que não se reduzem à padronização estatal. Paralelamente a esse relato, foi possível observar, no cotidiano da sala de trabalho, que os pesquisadores moçambicanos frequentemente transitavam entre o português e um idioma de seu povo, alternando códigos linguísticos de maneira fluida nas interações diárias.

Nesses momentos, minha compreensão oscilava: ora acompanhava plenamente a conversa, quando mediada pelo português, ora me via deslocado do fluxo comunicativo quando recorriam ao idioma local, evidenciando, na prática, os limites da universalização linguística e a coexistência de diferentes regimes de sentido.

Essa dinâmica não deve ser compreendida como resultado de uma ação necessariamente intencional de resistência, mas como consequência de formas de socialização e pertencimento que articulam, simultaneamente, diferentes regimes linguísticos e cosmológicos. Foi a partir dessa experiência vivida, que combina escuta e observação direta, que ampliamos nossa compreensão da etnicidade não apenas como um marcador identitário, mas como uma prática incorporada, situada e relacional. Nesse sentido, a língua não opera apenas como instrumento de comunicação, mas como elemento constitutivo de mundos sociais, no qual se atualizam pertencimentos, memórias e formas de existência.

Embora situado em outro contexto nacional, esse episódio não é mobilizado por nós como explicação direta da realidade brasileira, mas como recurso analítico que permite iluminar dinâmicas semelhantes, especialmente no que se refere à persistência de formas linguísticas e cosmológicas indígenas que escapam à homogeneização estatal. Nessa direção, como argumenta Barth (1998), a etnicidade não se define por conteúdos culturais fixos, mas pelas fronteiras simbólicas construídas nas relações. Ao deslocar o foco da essência para a interação, o autor permite compreender a etnicidade não como resíduo, mas como produção ativa, continuamente atualizada nas práticas sociais.

Na prática, essa produção manifesta-se de diversas formas, na relação com o território e as suas características, como rios, animais, moradia, na relação comunitária e na construção da cosmogonia e nos modos de expressar as religiosidades, que é construído historicamente ou ancestralmente, cada elemento desse vai formatando a etnicidade dos diversos povos indígenas. Ao preservar suas cosmogonias e religiosidades, esses povos não estão apenas mantendo tradições, mas operando uma

resistência ativa: eles selecionam esses elementos como marcadores de uma diferença que o Estado-nação não consegue apagar. Assim, cada traço da vida comunitária atua como um sinalizador de fronteira, garantindo que o pertencimento indígena se mantenha autônomo e irreduzível à cidadania homogênea brasileira.

Como afirma Clifford Geertz (1973), esses laços são vividos como naturais, ainda que sejam socialmente construídos. Essa vivência natural refere-se ao que o autor define como apegos primordiais: a percepção subjetiva de que o pertencimento a um grupo, a uma língua ou a um território não é uma opção circunstancial, mas uma condição intrínseca e espiritual do ser. Para o sujeito indígena, a conexão com a ancestralidade não é lida como um fato histórico passível de revisão, mas como uma verdade absoluta que organiza sua realidade. É justamente essa internalização que confere à etnicidade uma força tríplice: simbólica, emocional e política.

Anthony Smith (1995), por sua vez, enraíza a etnicidade em memórias coletivas, mitologias, territórios ancestrais e solidariedades internas, enfatizando sua dimensão histórica e sua continuidade no tempo. Para o autor, a etnicidade opera como um fundamento duradouro de coesão, que permite a reprodução simbólica dos grupos mesmo em contextos de transformação. Essa leitura dialoga com Roy Wagner (2018), ao indicar que tais elementos não são estáticos, mas constantemente reinventados pelos sujeitos que os vivem, deslocando a ideia de tradição como herança fixa para um processo ativo de atualização cultural.

Diferentemente dessa ênfase na continuidade histórica, a abordagem de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2001) desloca o foco para a dimensão discursiva e contingente das identidades. Para esses autores, a etnicidade não se ancora prioritariamente em conteúdos herdados, mas em articulações políticas que produzem fronteiras entre “nós” e “eles” em contextos específicos de disputa. Nesse sentido, enquanto Smith privilegia a densidade histórica e simbólica da etnicidade, Laclau e Mouffe enfatizam seu caráter relacional, instável e politicamente construído.

Mais do que perspectivas excludentes, essas abordagens podem ser compreendidas como complementares: se, por um lado, a etnicidade se sustenta em memórias, territórios e continuidades históricas, por outro, ela se atualiza e se reconfigura nas disputas por reconhecimento e poder. No caso dos povos indígenas, essa articulação é particularmente evidente, uma vez que suas identidades coletivas se fundamentam tanto em cosmologias e pertencimentos ancestrais quanto em estratégias políticas situadas de afirmação frente ao Estado. Assim, afirmar a etnicidade não

é apenas preservar uma herança, mas mobilizá-la ativamente como linguagem política na disputa por direitos, reconhecimento e autonomia.

É nesse ponto que as reflexões de Malcolm Ferdinand (2022) e Ailton Krenak (2020) se integram com potência. Ferdinand demonstra que a colonização não se limitou à ocupação territorial, mas implicou uma reconfiguração profunda das relações entre humanos, natureza e mundo, processo que descreve a partir da ideia de uma “dupla fratura”, simultaneamente colonial e ambiental. Como afirma o autor, “essa dupla fratura apaga as continuidades em que humanos e não humanos foram confundidos como recursos que alimentavam um mesmo projeto colonial, uma mesma concepção da Terra e do mundo” (Ferdinand, 2022, p. 47).

A referência a uma mesma concepção de terra e de mundo é central, pois indica que a colonização não operou apenas pela exploração material dos territórios, mas pela imposição de um regime ontológico específico, no qual a Terra é reduzida a recurso e o mundo a objeto de apropriação.

Trata-se, portanto, da produção de uma forma particular de existência, que redefine as relações entre humanos e não humanos a partir de uma lógica instrumental e hierárquica. É nesse sentido que a colonização pode ser compreendida também como um processo de uniformização dos modos de habitar e significar o mundo, apagando outras cosmologias e formas de vida que não compartilham dessa separação entre natureza e sociedade.

A partir dessa formulação, é possível compreender que a colonização operou não apenas no plano material, mas também no nível dos sentidos e das formas de habitar o mundo, impondo uma racionalidade que deslegitima outras ontologias. Nesse processo, a língua do colonizador emerge como um dos dispositivos mais visíveis dessa reorganização: mais do que um instrumento de comunicação, ela participa da produção de hierarquias entre formas de conhecimento, silenciando epistemologias e deslocando modos de existência. Assim, o Estado moderno, ao instituir uma língua oficial, não apenas organiza a comunicação, mas define quais formas de vida são reconhecidas como legítimas e quais permanecem inaudíveis.

Krenak (2020), ao abordar a devastação simbólica provocada pela lógica utilitarista que estrutura o Estado moderno, afirma que aceitar essa lógica é colaborar com o fim do mundo. Nesse horizonte, práticas como falar a língua de seu povo, manter rituais ou defender o território não devem ser compreendidas

como simples preservação de tradições, mas como modos situados de sustentar a continuidade da vida em contextos históricos marcados por transformação e violência. Mais do que práticas culturais isoladas, esses gestos expressam a persistência de mundos que seguem existindo mesmo quando não encontram pleno reconhecimento nas categorias políticas e jurídicas que estruturam o Estado-nação moderno.

Nesse sentido, a etnicidade pode ser compreendida como uma tecnologia social de resistência, entendida aqui como um conjunto dinâmico de práticas, saberes e formas de organização coletiva que estruturam a vida social e se transformam ao longo do tempo, permitindo a continuidade de modos próprios de existência. Trata-se, portanto, de um processo de reexistência que não se reduz à conservação de formas “originais”, mas envolve adaptação, deslocamento e reinvenção diante das condições impostas pela colonização da vida e da Terra.

Assim, práticas como o uso, ou mesmo a interrupção, de línguas originárias não podem ser tomadas como critérios fixos de pertencimento, mas devem ser compreendidas à luz de trajetórias históricas marcadas por violência, deslocamento e negociação.

A etnicidade, portanto, não é apenas um marcador identitário fixo, mas uma gramática de mundo em movimento: uma matriz ontológica e política que organiza modos de habitar, governar, cuidar e se relacionar com os vivos e os mortos. Diante de um modelo de Estado-nação moderno que opera historicamente por meio da homogeneização e da universalização de categorias políticas, e não de uma intenção única ou deliberada, a etnicidade responde com a produção contínua de mundos múltiplos, com fronteiras que frequentemente escapam à codificação jurídica e com temporalidades que não se alinham à ideia linear de progresso.

Ao Estado que exige que todos sejam cidadãos iguais sob sua norma, a etnicidade responde com mundos múltiplos, com fronteiras que não cabem nas leis, com temporalidades que não se curvam ao progresso. Ao final da conversa com minha colega moçambicana, percebi que não se tratava apenas de tradução de idiomas, mas de tradução de mundos. E, talvez, o maior desafio da nossa geração seja justamente esse: parar de traduzir os povos e começar a escutá-los em sua própria língua política, simbólica e existencial. Como alerta Krenak, há saberes que não pedem para ser incluídos, mas para serem deixados em paz com sua plenitude.

## Povos indígenas no Brasil: resistência e autonomia

Um dos importantes meios de construção de uma ideia de nação homogênea e soberana são os símbolos nacionais, dentre estes destacamos a bandeira e o hino nacional. Esses símbolos operam sob a égide unificadora, consolidando a identidade do “povo brasileiro”. Tais elementos são, inclusive, protegidos por lei, o que evidencia não apenas sua centralidade no projeto de nação, mas também a forma coercitiva pela qual se impõe sua sacralidade.

A criminalização de atos considerados desrespeitosos ou ofensivos a esses símbolos, como previsto no Código Penal Brasileiro (art. 20 da Lei nº 5.700/71), é reveladora da rigidez com que se preserva a narrativa oficial da unidade nacional. Tal proteção jurídica não é neutra, mas carrega uma carga simbólica profunda, reiterando a supremacia de uma determinada leitura da identidade brasileira frequentemente branca, ocidentalizada, cristã e urbana em detrimento das múltiplas etnicidades, territorialidades e histórias que compõem o país.

Nesse contexto, é pertinente mobilizar as contribuições de Barth (1998), como mencionado anteriormente, que propõe uma abordagem relacional da etnicidade. Barth argumenta que as identidades étnicas não são definidas por traços culturais objetivos, mas por fronteiras simbólicas construídas e mantidas nas interações sociais. Aplicando essa perspectiva ao caso brasileiro, podemos compreender os símbolos nacionais como instrumentos de naturalização de uma fronteira interna que define quem pertence legitimamente à nação e quem está à margem, por destoar da identidade oficial.

A imposição de uma simbologia nacional homogênea, sob pena de sanção, atua como mecanismo de silenciamento e invisibilização das diferenças étnicas, culturais e históricas que não se conformam à narrativa do Estado-nação. Tal processo, ao invés de reconhecer a pluralidade constitutiva do Brasil, opera por assimilação e exclusão. Trata-se de uma forma de ‘eticidade do Estado’, no sentido de que o aparato estatal se apropria de símbolos e discursos para produzir uma etnicidade hegemônica, denominada de nacionalismo.

Tais símbolos não surgiram de forma espontânea; foram selecionados, apropriados e reinventados para servirem ao projeto de homogeneização nacional. Como demonstra José Murilo de Carvalho (1990), a transição para o regime republicano exigiu

a criação de um novo imaginário que conferisse legitimidade ao Estado e gerasse um sentimento de pertença em uma população majoritariamente analfabeta e excluída da política formal. Esse processo de fabricação da nação envolveu a escolha deliberada de heróis, como a figura de Tiradentes, ressignificado como um mártir à imagem de Cristo, e a consagração de determinados símbolos.

Historicamente, esse movimento de consolidação identitária teve momentos críticos no processo de Independência e, mais tarde, na República, onde a elite política brasileira buscou construir uma comunidade imaginada que camuflasse as profundas fraturas sociais e étnicas do país. Nessa construção, o elemento indígena foi frequentemente instrumentalizado pelo Indianismo romântico do século XIX, onde indígena era celebrado como o ‘bom selvagem’ do passado, um símbolo heráldico de bravura que servia para diferenciar o Brasil de Portugal, mas ao qual era negada qualquer agência política ou existência autônoma no presente. Assim, a simbologia nacional operou um duplo movimento: apropriou-se da estética indígena para forjar uma etnicidade de Estado, enquanto, simultaneamente, implementava estruturas que visavam a assimilação definitiva desses povos à massa homogênea da cidadania brasileira.

Contraopondo-se a esse projeto de homogeneização, os povos originários têm afirmado suas existências por meio de estratégias que transcendem a mera sobrevivência biológica, constituindo o que se pode chamar de resistência ontológica. Essa afirmação manifesta-se na manutenção de elementos que o olhar estatal frequentemente subestima, como a preservação das línguas maternas, as práticas alimentares tradicionais e os sistemas de autogoverno. A vitalidade desse contra-projeto identitário é confirmada pelos dados: o Censo de 2022 (IBGE) registrou um contingente de 1,7 milhão de indígenas no Brasil.

Esse número é sustentado por uma pluralidade irreduzível, composta por 274 línguas vivas e a presença de mais de 100 povos isolados ou de recente contato, fatos que atestam a incapacidade histórica do Estado-nação em extinguir as fronteiras étnicas e converter a alteridade em uma massa nacional homogênea

Quando os povos indígenas organizam suas reivindicações políticas, elas se fundamentam na ideia de autonomia, construindo suas pautas a partir de elementos próprios que expressam suas identidades culturais e sociais específicas. Terras indígenas, língua, cultura, alimentação e outros aspectos tradicionais são mobiliza-

dos como direitos e símbolos que asseguram modos de vida próprios, diferenciados das normas do Estado brasileiro. Essa autonomia, entendida como o direito de viver e se organizar segundo suas próprias regras e cosmologias, não apenas reafirma suas diferenças, mas se configura como uma forma de resistência política e cultural.

Almeida (2004) destaca que o Estado brasileiro, fundado em uma concepção homogênea e unificadora, é estruturalmente incapaz de reconhecer essas diferenças em sua complexidade dentro do seu sistema jurídico e institucional. Para ele, o reconhecimento formal das terras tradicionalmente ocupadas e de outras especificidades indígenas encontra graves entraves na normatização estatal, que tende a domesticar, restringir ou instrumentalizar as pautas indígenas. Essa incapacidade decorre da natureza do Estado-nação, que se apoia em uma lógica de soberania e cidadania única, pautada por critérios que não contemplam as múltiplas dimensões culturais, políticas, filosóficas e epistemológicas dos povos indígenas.

Epistemicamente, os povos indígenas foram constituídos sobre bases cosmológicas, políticas e filosóficas distintas daquelas que fundamentaram a criação do Estado brasileiro. Mesmo após a consolidação do Estado-nação, esses sujeitos não foram plenamente incorporados a ele, enfrentando dificuldades jurídicas, institucionais e simbólicas que reiteram sua condição marginal. O Estado brasileiro, ao impor a ideia de uma nacionalidade única e homogênea, insiste em forçar os povos indígenas a se encaixarem em categorias e marcos regulatórios que desconsideram suas especificidades.

As diversas tentativas de incorporação das reivindicações indígenas pelo Estado brasileiro, ainda que permeadas por entraves jurídicos e institucionais, podem ser interpretadas também como uma expressão do direito legítimo desses povos de não se reconhecerem integralmente nessa identidade nacional imposta. Essa resistência à assimilação revela a força política e cultural da autonomia indígena, que desafia as fronteiras do Estado-nação e reafirma a pluralidade de formas de pertencimento e organização social existentes no Brasil contemporâneo.

Diante desse cenário, os grupos indígenas construíram, ao longo da história, formas próprias de organização e reivindicação, muitas vezes anteriores e independentes das normativas estatais. Um exemplo concreto, embora frequentemente tratado como secundário, diz respeito às formas de nomeação

entre povos indígenas. Muito antes de qualquer reconhecimento institucional recente, diferentes povos já incorporavam identificadores étnicos, clânicos e territoriais como parte dos nomes pessoais, operando sistemas próprios de identificação e pertencimento. Esses sistemas não apenas distinguem indivíduos, mas os situam em redes de parentesco, memória e relação com o território.

No Brasil, o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI) já evidenciava, há décadas, a presença desses marcadores nos registros, indicando que tais práticas de nomeação precedem as normativas do Estado. Mais recentemente, a Resolução Conjunta nº 12/2024 passou a reconhecer formalmente a possibilidade de registro civil conforme a escolha dos próprios indígenas, permitindo a inclusão da etnia, do grupo, do clã e da filiação comunitária. Ainda que represente um avanço jurídico, essa medida não inaugura a prática, mas a incorpora tardiamente a um sistema estatal que historicamente operou por meio da padronização dos nomes.

A densidade dessa questão pode ser observada no caso de Davi Kopenawa, cujo nome, na língua yanomami, está associado à figura da vespa ou do marimbondo. Longe de uma simples tradução, essa forma de nomeação expressa relações específicas entre humanos e outros seres, indicando qualidades, forças e vínculos cosmológicos que situam a pessoa em um mundo relacional mais amplo. Nesses contextos, o nome não funciona apenas como um identificador individual, mas como uma inscrição ontológica que articula corpo, território e coletividade.

## Nacionalismo autoritário e negação da pluralidade

A ascensão de um nacionalismo autoritário no Brasil, especialmente durante o governo de Jair Bolsonaro (2018-2022), re-atualizou discursos e práticas que reforçam uma ideia homogênea e excludente de nação. O slogan “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, adotado como marca do bolsonarismo, retoma a retórica autoritária e excludente de períodos anteriores da história nacional, como o já conhecido “Brasil: ame-o ou deixe-o”, popularizado durante a ditadura militar (1964-1985). Em ambos os casos, o que está em jogo é a afirmação de um projeto de nação que exige adesão total a uma identidade nacional rígida, cristã, patriarcal e ocidentalizada, sob pena de deslegitimação, silenciamento ou expulsão simbólica daqueles que dela divergem.

Um exemplo emblemático dessa lógica excludente é o caso do manto Tupinambá, artefato sagrado que permaneceu por mais de três séculos na Europa após ter sido levado em 1644. Em julho de 2024, o manto retornou ao Brasil, após negociações diplomáticas, como doação do Museu Nacional da Dinamarca ao Museu Nacional, no Rio de Janeiro. No entanto, o objeto não foi restituído diretamente ao povo Tupinambá, seu legítimo detentor, mas incorporado ao acervo de uma instituição estatal.

As justificativas apresentadas por representantes do Estado brasileiro evidenciam os limites dessa mediação. Segundo reportagem da Rádio Agência (2024), o diretor do Museu Nacional, Alexander Kellner, afirmou que “não há possibilidade de o Manto Tupinambá ser levado para a aldeia do povo indígena”, destacando ainda que “há um compromisso formal do Estado brasileiro de que este exemplar fique no Museu Nacional, destino da doação feita pela Dinamarca” e que, em sua avaliação, “não se trata de onde está o manto, mas sim do acesso a ele”. A posição expressa nessas declarações revela uma concepção específica de patrimônio, orientada por princípios de universalização e guarda institucional, que tende a deslocar o sentido do objeto de seu contexto originário para o campo da representação nacional.

Há, nesse processo, uma tensão que merece destaque, ao mesmo tempo em que se observa um esforço concreto de restituição e um reconhecimento simbólico da importância do manto, evidenciado por sua repatriação, não há um reconhecimento equivalente do povo Tupinambá como sujeito pleno de direito sobre esse patrimônio. O que se reconhece é o valor do objeto enquanto patrimônio cultural, mas não a autonomia do coletivo que historicamente o produziu, preservou e atribuiu sentido. Trata-se, portanto, de uma forma de reconhecimento parcial, na qual o elemento material é incorporado ao repertório estatal, enquanto o vínculo político e ontológico do povo com o artefato permanece subordinado às estruturas institucionais.

Essa tensão torna-se ainda mais evidente quando se consideram as reivindicações dos Tupinambá de Olivença, que são descendentes diretos do povo que confeccionou o manto, que realizaram uma vigília contra a permanência do artefato no Rio de Janeiro. Para esses sujeitos, a repatriação não se encontra concluída, mais do que uma peça museológica, o manto é compreendido como parte da própria família, e, portanto, deveria estar junto a ela, mais precisamente na Terra Indígena Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia.

Essa perspectiva desloca o debate do campo da propriedade ou da guarda institucional para o das relações de pertencimento, cuidado e continuidade cosmológica. Nesse sentido, a própria noção de “repatriação” merece ser problematizada. Repatriação para onde? Para o Estado brasileiro, que sequer existia como tal no momento em que o manto foi levado à Europa, ou para o povo que historicamente o produziu e com ele mantém vínculos contínuos?

Se, por um lado, o retorno ao território nacional é celebrado como reparação histórica, por outro, ele pode operar como uma nova forma de mediação estatal que reinscreve o artefato em uma lógica nacional que não corresponde às formas indígenas de pertencimento. Afinal, enquanto o Brasil ainda não era Brasil, o povo Tupinambá já existia como tal, e continua a existir, reivindicando não apenas o retorno do objeto, mas o reconhecimento de sua condição de detentor legítimo.

Esse deslocamento não é neutro. Ao assumir a custódia do manto, o Estado reafirma seu papel como mediador daquilo que é reconhecido como patrimônio cultural, ao mesmo tempo em que limita o alcance das reivindicações indígenas no campo da autodeterminação. A recusa em reconhecer a posse direta do povo Tupinambá não decorre apenas de uma decisão pontual, mas de um arranjo institucional mais amplo, no qual a autoridade simbólica e jurídica permanece centralizada.

Assim, ainda que o retorno do manto represente um avanço no plano diplomático e cultural, ele também explicita os limites desse reconhecimento quando confrontado com demandas por autonomia efetiva.

A exclusão do povo nesse processo evidencia, portanto, a persistência de formas contemporâneas de subalternização, ainda que formalmente reconhecidos como cidadãos, os povos indígenas continuam a ter sua agência restringida no que diz respeito à gestão de seus próprios patrimônios. Trata-se de uma dinâmica na qual esses sujeitos permanecem incluídos no corpo político do Estado, mas frequentemente excluídos dos processos decisórios que dizem respeito às suas próprias formas de existência.

Como nos lembra Davi Kopenawa (2015), o mundo indígena não se organiza em torno das mesmas lógicas de propriedade, território e temporalidade do Estado moderno. Ao ignorar isso, o Estado brasileiro continua a perpetuar uma violência epistemológica e simbólica que transforma os povos indígenas em figuras decorativas do imaginário nacional, mas os nega como sujeitos políticos plenos.

Essa recusa em reconhecer os povos indígenas como sujeitos autônomos e portadores de sistemas próprios de conhecimento, organização e memória histórica evidencia que a cidadania brasileira, tal como projetada e operacionalizada, não os contempla como pertencentes ao mesmo pacto nacional. A própria estrutura do Estado os marginaliza ao tentar encaixá-los à força em categorias jurídicas e identitárias que negam sua diferença. A insistência em falar por eles, em representá-los sem escutá-los, reforça a ideia de que, embora nascidos no território brasileiro, não são brasileiros no sentido pleno e soberano da palavra, a não ser que abdicuem de sua alteridade.

Diante disso, torna-se necessário romper com a lógica assimilacionista do Estado-nação moderno e imaginar outras formas de organização política que acolham a diversidade de povos e nações existentes no território. Um exemplo concreto dessa alternativa é o modelo boliviano. A partir da nova Constituição promulgada em 2009, a Bolívia se declarou um Estado Plurinacional, reconhecendo oficialmente a existência de 36 povos indígenas originários com direito à autodeterminação, autogoverno, justiça própria e controle sobre seus territórios e patrimônios. Esse arranjo jurídico e político rompe com a ideia de soberania homogênea e estabelece um pacto baseado no reconhecimento mútuo da diferença.

Embora o caso boliviano não seja isento de desafios e contradições, como as tensões entre o reconhecimento constitucional da plurinacionalidade e a manutenção de práticas extrativistas em territórios indígenas, os conflitos em torno da implementação da autonomia indígena frente à centralização estatal, e as disputas internas sobre representação e participação política, ele demonstra que é possível construir um modelo de Estado que não apague, mas incorpore a pluralidade como princípio constitucional. Como destaca Silvia Rivera Cusicanqui (2010), esse modelo exige uma descolonização não apenas institucional, mas também das subjetividades e das formas de conhecimento, de modo a abrir espaço real para as cosmologias indígenas.

No Brasil, onde a diversidade é histórica, constitutiva e incontornável, pensar em um Estado plurinacional não é uma utopia radical, mas uma necessidade urgente diante das limitações impostas pela estrutura monocultural e mono-civilizatória do Estado-nação moderno.

No entanto, para que um modelo plurinacional como o boliviano seja possível no Brasil, não se trata apenas de uma reforma institucional superficial, mas de uma

transformação estrutural que opera em múltiplos níveis. No plano jurídico, isso implicaria o reconhecimento efetivo da autonomia territorial, política e normativa dos povos indígenas, para além das formas limitadas atualmente previstas na legislação. No plano epistemológico, exige a abertura do Estado ao reconhecimento de outras formas de conhecimento, organização social e relação com o território, o que demanda não apenas mudanças normativas, mas também a reconfiguração das práticas institucionais e dos próprios critérios de validade que orientam a ação estatal.

Nesse sentido, tais transformações dificilmente se realizam por meio de ajustes graduais ou exclusivamente internos às estruturas estatais, uma vez que envolvem o tensionamento de padrões historicamente consolidados de homogeneização e controle. Como aponta Almeida (2012), o Estado brasileiro, por seu caráter centralizador e assimilacionista, tende a operar reduzindo a complexidade das formas socioculturais indígenas a categorias administráveis. No entanto, essa incapacidade não deve ser compreendida como um limite absoluto ou imutável, mas como uma característica estrutural que é continuamente tensionada pelas lutas e práticas dos próprios povos indígenas.

É precisamente nesse movimento, externo e, ao mesmo tempo, relacional ao Estado, que se abrem possibilidades de transformação. Experiências como a boliviana indicam que mudanças institucionais podem ocorrer quando há pressão política e reorganização das bases de legitimidade do próprio Estado. Assim, mais do que negar a possibilidade de transformação, o argumento de Almeida contribui para evidenciar que ela não emerge espontaneamente do interior do aparato estatal, mas resulta de processos de disputa, negociação e afirmação conduzidos pelos sujeitos historicamente subalternizados.

Um exemplo concreto e emblemático foi a ocupação da sede da Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC), realizada entre janeiro e fevereiro de 2025. O movimento, que perdurou mais de 20 dias, contou com a organização coletiva de 14 etnias: Wai-wai, Munduruku, Tembé, Xikrin, Tupinambá, Arapiun, Tupayu, Tapuia, Warau, Kumaruara, Borari, Maytapu, Jaraqui e Turiwara, reunindo mais de 500 pessoas entre lideranças, professores e manifestantes. A principal reivindicação era a revogação da Lei nº 10.820/2024, que alterava as diretrizes da educação escolar indígena ao abrir precedentes para o modelo de educação a distância (EaD) nas aldeias. Além disso, o movimento exigia a exoneração imediata do então secretário

de educação, Rossieli Soares, cuja gestão era contestada pela falta de diálogo e pela imposição de medidas consideradas verticais e coloniais.

Os manifestantes reivindicavam a garantia de escolas indígenas diferenciadas, a valorização das línguas originárias, a contratação de docentes indígenas e o respeito estrito às diretrizes curriculares próprias. A ocupação foi encerrada apenas após 23 dias, quando o governador do estado, Helder Barbalho, revogou a legislação que mobilizou a ocupação.

As reivindicações indígenas não cabem nos limites do direito estatal: elas o tensionam e, muitas vezes, o transformam. Ao afirmarem seus próprios modos de existir, esses povos não estão apenas resistindo, mas abrindo caminhos para outras formas de viver e se organizar, revelando, na prática, os limites da ordem política moderna.

## Considerações finais

As reflexões aqui desenvolvidas demonstram que a constituição do Estado brasileiro, moldada segundo os alicerces do paradigma eurocêntrico de Estado-nação, permanece incapaz de acomodar a complexidade dos modos de ser, existir e organizar-se dos povos indígenas. A cidadania moderna, baseada em um ideal universalista, homogêneo e individualista, esbarra na densidade política e epistêmica das coletividades indígenas, cujos pertencimentos se estruturam a partir de lógicas territoriais, espirituais e relacionais que não encontram paralelos nos marcos jurídicos e institucionais do Estado brasileiro.

Ao mobilizar autores como Fredrik Barth, Clifford Geertz, Anthony Smith, Ernesto Laclau e Aníbal Quijano, torna-se possível compreender que a etnicidade não opera como uma etapa transitória rumo à integração nacional, mas como uma dimensão constitutiva de alteridade que desafia a própria ontologia política do Estado moderno. Trata-se, portanto, de reconhecer que os povos indígenas não são sujeitos em déficit de nacionalidade, mas coletividades cuja existência antecede e excede o projeto de nação brasileiro.

Nesse sentido, os debates aqui apresentados também abrem espaço para um questionamento mais profundo da própria categoria “brasileiro indígena” ou “indígena brasileiro”. Essa nomeação, ainda que juridicamente funcional, carrega a ambiguidade de subordinar uma identidade coletiva originária à lógica estatal

nacional. A possibilidade de afirmar-se indígena e não-brasileiro – ou, mais radicalmente, de recusar a identidade nacional imposta, deve ser considerada não como um gesto separatista, mas como uma afirmação legítima de soberania simbólica, política e ontológica. Tal recusa explícita a assimetria estrutural que marca o pacto nacional e denuncia o caráter colonial da cidadania imposta.

Essa perspectiva convida à problematização dos limites da identidade nacional brasileira e aponta para a urgência de reimaginar os fundamentos do pertencimento coletivo. Um Estado que se pretenda democrático e plural precisa ser capaz de reconhecer que a unidade nacional não pode ser alcançada pela supressão da diferença, mas pelo reconhecimento da legitimidade de múltiplas formas de ser e habitar o território. A proposta de um Estado plurinacional, como ensaiada na Bolívia, revela que há caminhos institucionais possíveis, ainda que complexos, para acolher a diversidade originária como princípio fundador, e não como anomalia a ser assimilada.

Além disso, este artigo evidencia a necessidade de ampliar os horizontes teóricos das pesquisas sobre etnicidade, identidade e nacionalidade. Embora as contribuições dos autores do Norte Global tenham sido fundamentais para a consolidação dos estudos antropológicos sobre etnicidade, é preciso reconhecer os limites de um campo teórico que, em grande medida, ainda silencia ou marginaliza as produções intelectuais originadas no Sul Global. A epistemologia dominante tende a operar a partir de categorias universalizantes que obscurecem os contextos específicos das sociedades colonizadas, reproduzindo assimetrias epistêmicas que ecoam a colonialidade do poder denunciada por autores como Quijano e Mignolo.

Futuros caminhos de pesquisa devem, portanto, aprofundar o diálogo com as epistemologias indígenas, valorizando seus conceitos próprios de povo, território, cidadania e política. Isso implica deslocar o eixo analítico da etnicidade como objeto de estudo para a etnicidade como posição enunciativa, reconhecendo os povos indígenas não apenas como produtores de conhecimento sobre si, mas como sujeitos que elaboram e praticam formas próprias de autogoverno, bem como propõem modos específicos de relação com as estruturas das políticas públicas. Tal giro epistemológico não apenas descentraliza o pensamento euro-americano, mas abre a possibilidade de construir uma teoria da etnicidade ancorada nos saberes, práticas e cosmologias das próprias populações que historicamente têm sido objeto das ciências sociais.

Por fim, compreender a etnicidade não como uma diferença a ser administrada pelo Estado, mas como um fundamento político de existência, exige um

deslocamento paradigmático. Esse deslocamento não se faz por meio da inclusão dos indígenas na moldura do Estado-nação, mas pela reconfiguração profunda da própria ideia de Estado, cidadania e pertencimento. Nesse horizonte, os povos indígenas não são brasileiros em potencial, mas nações em relação, cuja autodeterminação desafia as fronteiras da política moderna e reabre a imaginação para formas plurais de convivência e coabitação no território chamado Brasil.

## Referências

- ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Elefante; Autonomia Literária, 2016.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”*. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-72, 2012.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- BRASIL. *Lei nº 5.700, de 1º de setembro de 1971. Dispõe sobre a forma e a apresentação dos Símbolos Nacionais*. *Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 2 set. 1971*. Disponível em: Planalto. Acesso em: 8 maio 2026.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Índios na Constituição*. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 429-443, set./dez. 2018. Disponível em: DOI do artigo. Acesso em: 13 maio 2025.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FAUSTINO, Rosângela. *Os processos educativos no Brasil e seus projetos para a civilização e inclusão indígena*. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, v. 11, n. 41, p. 188-204, 2011.

FERDINAND, Malcolm. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, 1973.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. 2. ed. London: Verso, 2001.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 8, p. 168-196, 2000.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Oprimidos, mas não vencidos: lutas do campesinato aimara e qhichwa da Bolívia, 1900-1980*. Tradução de Vívian A. A. Zamberlan. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SMITH, Anthony D. *As origens étnicas das nações*. Oxford: Blackwell, 1995.

SOUZA, Denaldo Alchorne de. *O Brasil entra em campo!: construções e reconstruções da identidade nacional (1930-1947)*. São Paulo: Annablume, 2008.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2018

## MEMORIAL

# O meu sonho era “fazer uma faculdade”: das primeiras leituras de mundo à docência universitária

*My dream was to study at a university*

Mônica Prates Conrado

Universidade Federal do Pará

<https://orcid.org/0000-0001-8009-9415>

[monicaconrado6@gmail.com](mailto:monicaconrado6@gmail.com)

## Resumo

O meu memorial se baseia na ideia, no sonho que se foi delineando o de fazer uma faculdade e que me levou à docência de uma universidade pública. A acadêmica negra é movida, muitas vezes, pela dor. Essa dor produz conhecimento, essa dor carrega histórias e narrativas trazidas por rastros de minha memória que foram ganhando sentido e construindo perguntas que nortearam a escrita do memorial. É uma sensação que perfaz toda a minha trajetória escolar e acadêmica. E de que modo estereótipos sexuais e raciais constroem e consolidam práticas sociais são trazidas ao longo de todo o texto elaborado em formato de ensaio. A ideia foi subverter o que se espera formalmente de um memorial acadêmico, sem deixar de fazê-lo cumprindo o pretendido ao enfatizar a trajetória acadêmica enredada nas minhas experiências como mulher negra acadêmica porque venho destrinchando, no decorrer desse ensaio, o silenciamento bem ao gosto da lógica meritocrática imposta como moeda de troca, da graduação à professora titular.

**Palavras-chave:** Rememória; Racismo; Sexismo; Ditadura

## Abstract

*My memorial is based on the idea, on the dream that was outlined, that of going to university and that led me to teaching at a public university. The black woman academic is often driven by pain. This pain produces knowledge, this pain carries stories and narratives brought by traces of my memory that gained meaning and constructed questions that guided the writing of the essay. It's a feeling that permeates my entire school and academic career. And how sexual and racial stereotypes construct and consolidate social practices are brought throughout the essay. The idea was to subvert what is formally expected from an academic memorial, while still fulfilling the intended purpose by emphasizing the academic trajectory entwined with my experiences as a black academic woman because, throughout this essay, I have been unraveling the silencing to my liking of the meritocratic logic imposed as an exchange currency, from graduation to professor.*

**Keywords:** *Memory; Racism; Sexism; Dictatorship*

Epígrafe

*O amor é uma ação, nunca simplesmente um sentimento.*

*bell hooks*

*Ao meu filho Caio, amor incondicional.*

*Ao meu pai amoroso (in memoriam) que me dava livros. Livros alimentam sonhos.*

## Sumário

1 - Apresentação: Não se faz nada sem o Tempo por isso peço licença ao Tempo .....	102
2 - O início bem lá atrás faz sentido em um memorial para professora titular?.....	106
2.1 A Influência Cultural dentro de Casa .....	109
2.2 A Ditadura Militar e o Racismo .....	110
3. Eut inha um sonho que me trazia esperança: o de “fazer uma faculdade” ...	112
3.1 O sonho de <i>fazer uma faculdade</i> : A primeira da minha geração dos dois lados da família a ter formação universitária .....	115
4 - “A mulata de olhos verdes” X a universitária: o racismo e sexismo no ambiente universitário .....	120
4.1 Concurso de dotações para pesquisa sobre o negro no Brasil.....	123

5 – Essa tal de USP! Universidade de São Paulo (1994-2001) .....	124
5.1 Doutorado Direto na Pós-Graduação em Sociologia.....	127
6 . Aquela conversa em 1998 com as rainhas das águas à beira do rio Guamá rendeu .....	131
6.1 A migração se deu por sua causa Universidade Federal do Pará (2003-2010) – Parte 1.....	132
6.2 Programa Co-Tutela Capes (Ufpa- Université Paris 13).....	140
6.3 Visita ao Missouri como missão acadêmica no fortalecimento de lideranças afrodescendentes em conexão com o Brasil .....	142
6.4 Caminhos da (in)formação: sobre a Lei Maria da Penha .....	144
6.5 Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia e Pós-Graduação em Direitos Humanos .....	145
6.6 2008: nasce o NOSMULHERES. Pela equidade de gênero étnico-racial ....	146
6.7 A migração se deu por sua causa Universidade Federal do Pará (2011-2019) – Parte II – em destaque três Pós-Doutorados.....	148
6.8 – Minicurso Lélia Gonzalez.....	40
7 – Persistindo, Resistindo.....	152
Referências.....	156

## 1 – Apresentação: Não se faz nada sem o Tempo, por isso peço licença ao Tempo

Exu inventa o seu Tempo.<sup>1</sup>

*Muniz Sodré*

Com este título para a apresentação, faço alusão ao ensinamento de Yalorixá Mãe Stella que escreveu o livro intitulado *Meu tempo é agora*.<sup>2</sup> Como me explicou Yalorixá Batia de que a reverência ao Orixá Iroko (o Orixá Tempo, o Orixá que rege o Tempo) nos ensina a ter A Paciência e entender que tudo tem sua hora.

A possibilidade de se organizar para tal rito não se consegue solitariamente em trajetória marcada por pedras como obstáculos ao longo do caminho. Conto com apoio do meu filho que, com lucidez absurda, emite opiniões no modo cirúrgico.

<sup>1</sup> SODRÉ, Muniz. *In: Pensar Nagô*. Petrópolis-RJ, 2017

<sup>2</sup> SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

Do apoio da minha mais que amiga, irmã que a gente escolhe, presente impagável de Yemanjá, pela sua amizade com quem não tenho segredos, Nalva Luz. Este memorial demandou muito emocionalmente traduzido em um tempo do relógio de quatro anos para dar início a partir de algumas anotações (frases) soltas, guardadas em arquivo de computador. Em 2020: iniciou a pandemia. Precisava, enfim, de Tempo.

E, em nome do Tempo precioso roubado para ler esse memorial e o aceite que, para mim, é valioso em compor a banca, agradeço à Presidenta da banca Profa. Dra. Edila Arnaud Ferreira Moura, ao Prof. Dr. Kabengele Munanga, ao Prof. Dr. Antonio Liberac Cardoso Simões Pires, ao Prof. Dr. Benedito Medrado, à Profa. Dra. Zélia Amador de Deus, à Profa. Dra. Adriana Piscitelli (suplente) e à Profa. Dra. Andreia Bittencourt Pires Chaves (suplente).

Por que não escreveu antes, Mônica? Por que não escreveu mais artigos, Mônica? Por que não escreveu, escreveu, escreveu? Regina Alves (*in memoriam*), nos anos de 1990, me ensinou com seu carinho e acolhimento com cara de colo como Mãe Pequena e revisora de português competente me fortaleceu ao me dar confiança de que eu poderia externar, eu tinha coisas a contar e a sistematizar. A acadêmica negra é movida, muitas vezes, pela dor na construção de uma escrita ativa em constante negociação com as normas acadêmicas. Essa dor de corpos que falam, essa dor que é minimizada, é negligenciada, mas, ao se sentir fortalecida com as leituras de feministas negras e feministas descoloniais, essa dor produz conhecimento, essa dor carrega histórias e narrativas. Isso martelava minha cabeça de tempos em tempos. Aí fui entendendo que tudo tem seu Tempo. E não se faz nada sem o Tempo alinhando o Tempo. O que tenho a fazer e o que eu tenho feito em nome do que se faz hoje estão alinhados com uma história atrás de si. E eu não me via na escola, na universidade, como se eu entrasse em uma casa que não era minha e muito menos convidada, então não me sentia bem-vinda. É uma sensação que perfaz toda a minha trajetória escolar e acadêmica.

Ao escapar como escolha da objetividade (imposta) como modelo padrão para o memorial, para contar histórias e tecer relatório, ao mesmo tempo, sem me livrar do pretendido com o que é esperado em produto como tal, dando margem, segundo o exercício exaustivo, desgastante, necessário do exercício interpretativo que quis provocar/incitar, fui escrevendo uma página e outra que demandava meses para retomar para ver no que ia dar e que levou períodos longos sem conseguir continuar. Previa as dores das marcas que, em processo de cura, estão

ainda lá, mas não arrancadas, posto cicatrizes. Abandonei, retomei, escrevia pouquinho, olhava, revirava e deixava de lado em nome de outras prioridades estabelecidas pelas obrigações e responsabilidades diárias.

Quando decidi, aos 51 anos, escrever um romance, me vinha à mente o que me impedia, conforme anunciei no livro, que “Eu sempre ouvi histórias, mas não me “arriscava” a contá-las. O racismo sempre me impediu escamoteado em dúvidas, incertezas, inseguranças”<sup>3</sup> À sua realização, contei muito com o incentivo e conversas com Zélia Amador e Benedito Medrado que escreveram, respectivamente, prefácio e apresentação me deixando honrada. Alef Monteiro padronizou e publicou com competência. Thiane de Nazaré Monteiro Neves Barros leu com entusiasmo e escreveu um texto pungente sobre o romance.

Em respeito à minha própria história editada nesses escritos, a ideia foi subverter o que se espera formalmente de um memorial acadêmico, sem deixar de fazê-lo cumprindo o pretendido com dedicação ao enfatizar a trajetória acadêmica enredada nas minhas experiências como mulher negra acadêmica porque venho destrinchando, no decorrer desse texto, o silenciamento bem ao gosto da lógica meritocrática imposta como moeda de troca, da graduação à professora titular, tendo como justificativa as atividades desenvolvidas em minha formação profissional-acadêmica.

O meu memorial se baseia na ideia, no sonho que se foi delineando o de *fazer uma faculdade* e que me levou à docência de uma universidade pública. A pesquisa antropológica e docência fazem parte da minha formação e carreira acadêmica, ao mesmo tempo. Ah, porém, os percalços não terminam e permanecem pavimentando esse caminho; desde o lugar de estudante à professora universitária.

O meu caminho foi trilhado, relacionalmente, entre militância e academia, inseparavelmente. Algo que, nos anos de 1980 e 1990, ainda se via de modos distintos, até antagônicos. A militância acadêmica foi-se constituindo, ao longo de duas décadas, na Universidade Federal do Pará. É o “Tornar-se e ser negro(a) no espaço branco. Um drama, um dilema, uma encruzilhada.” (RATTS, 2009, p.06)

Uma pergunta que permeia a decisão/exigência de me preparar para esse rito de passagem é a indagação de quantas professoras negras produziram seu

---

<sup>3</sup> CONRADO, Mônica. *Meu mundo! Eu, rio e Mar*. Castanhal: Monteiro Editora; Belém: NOSMULHERES, 2020. <https://drive.google.com/file/d/1Qg2L3T0bCGYIOOllsnNrzoHWcW3qbd4W/view>

memorial. Quantas docentes negras fizeram o pós-doutorado? Sobre mulheres negras na docência superior, segundo Edicleia Lima de Oliveira (2020):

[...] produzimos uma revisão da literatura sobre os estudos das mulheres negras na docência universitária entre os anos de 2008 e 2018. Foi lançada mão das bases de dados Periódicos Capes, Periódicos Scielo e Catálogo de Teses e Dissertações da Capes. Inicialmente foram feitas pesquisas nessas bases, no entanto, nos periódicos Capes e Scielo não foram localizados estudos sobre a temática nesse período de tempo, já no banco de teses e dissertações foram encontrados sete estudos. Essa dificuldade em localizar pesquisas que abordem sobre professoras negras na educação superior também aponta dados relevantes, levando em consideração que pouco tem se abordado sobre esse tema, o que demonstra uma efetiva necessidade de estudos que se proponham a pesquisar sobre as mulheres negras, principalmente na docência da educação superior.

A escrita autoral traz uma história atrás de si porque carrego comigo experiências que (podem) dialogam(r) com outras histórias de mulheres negras que, embora singulares como devem ser lidas, dão sentido a esse exercício de escrever um memorial. Histórias que são presentificadas numa escrita negra. E que venham muitas e muitas mulheres negras a escrever seu memorial.

Um memorial de uma vida acadêmica demandou um tempo além do tempo do relógio, um tempo simbólico de rememorar, de encontrar forças, de autocura administrando a ansiedade a fim de que a serenidade, fruto de paz interior fundamentada pelo meu Ori, necessária para escrever o que se traduz como superação e se (realmente) vale a pena.

As Feministas Negras são as minhas referências clássicas. Elas me movem a seguir em frente. Interrogar o lugar de onde falamos, lugares de bases sexistas e racistas que se baseiam na concepção e visão de mundo a serem rompidas e as epistemologias que nos guiam e nos orientam para uma formação acadêmica. Interrogar de onde falamos e sobre o que falamos. As bases de conhecimentos em que nos alicerçamos. Precisamos questionar sempre a perspectiva de nossas referências. Daí persiste o meu caminhar "...como se fosse reza forte, de que devemos sobreviver às nossas próprias histórias" (CONRADO, 2020).

Eu trouxe para o memorial a maioria das publicações que são desdobramentos como produto e interesses de pesquisa, como demonstro ao longo do texto, minha formação, docência e pesquisa estão inextricavelmente conectadas. No exercício da docência, a teoria ganha movimento, flui demonstrada sua aplicabilidade a partir de perguntas e hipóteses de pesquisa.

## 2 – O início bem lá atrás faz sentido em um memorial para professora titular?

Estava falando do tempo. É tão difícil para mim acreditar no tempo. Algumas coisas vão embora. Passam. Algumas coisas ficam. Eu pensava que era minha memória. Sabe. Algumas coisas você esquece. Outras coisas, não esquece nunca.

*Amada*

*Toni Morrison, SP, Cia das Letras, 2006.*

A importância de livros infantis desde a infância fez toda a diferença. Havia um sorteio para entrada em um jardim de infância como referência no Rio de Janeiro, naquela época: 1973 e 1974. Fui feliz naquele espaço destinado a crianças chamado de jardim de infância e tinha acesso a muitos livros infantis, por isso foi marcante que há quase 49 anos atrás se faz lembrança trazida e reconstituída aos pouquinhos, apesar do clima da Praia Vermelha - área militar. Soldados o tempo todo ficavam ali de prontidão. Soldados o tempo todo. Soldados em todo lugar. Urca: área militar. Na Praia vermelha, estão situadas duas Escolas do Exército: a Escola de Comando e Estado-Maior do Exército e o Instituto Militar de Engenharia. Do outro lado da ponta da Praia Vermelha, localizava-se o Jardim de Infância Gabriela Mistral (1889-1957) cujo nome é uma poetisa, educadora e diplomata chilena, sendo o primeiro nome da América Latina a vencer o Prêmio Nobel de Literatura.

E à base de sorteio, Jardim de infância público adentrei ali e meus irmãos também. Ingressei naquele espaço que, em primeira experiência, aos 4, 5 anos, sabia que ver coisas novas fundamentais para uma criança davam sentido e movimentavam a minha vida e me impulsionavam. Em casa, meu brincar com bonecas de papel que mudavam de roupas de papel recortadas de revistas e que moravam juntas em uma escola com dormitório. E me imaginava morando em uma instituição assim. Décadas depois, entre 1994 e 1998, morei no Centro Residencial da Universidade de São Paulo – CRUSP destinado aos pós-graduandos. Tinha essa compreensão desde os primeiros anos com os livros infantis que meu pai trazia, mesmo antes de ser alfabetizada. Foi isso que me trouxe, decisivamente, para o caminho que trilhei profissionalmente. Traduzia isso a cada época, desde a infância, de acordo com a maneira de elaboração para cada momento, idade e época para cada contexto vivido.

A liberdade de rolar na grama que eu ia conquistando, a baía de Guanabara ali, o Pão de Açúcar, de chegar no fusca do papai para o meu canto de felicidade mesmo

que aquele espaço tivesse repressor à sua volta, eu sempre atrevida mostrava língua aos soldados firmes, como estátuas. Quando ingressei, aos 6 anos, na escola, ainda ia lá porque meus irmãos mais novos estavam lá matriculados. Lembro nitidamente que a gente passava pela calçada da Escola Militar com pressa e desviávamos o olhar para aquela direção. O que se desvela ao se fazer história de minha trajetória contextualizada com o momento político do país.

Lembro, de modo incrível, quando tinha 5 para 6 anos de idade, da professora do jardim de infância de quem mais gostava. Ela era atenciosa e carinhosa comigo. Solange ia se mudar para a Inglaterra por causa do namorado. Pequenas lembranças vão ganhando sentido muitos anos depois. Ela ia embora. Nunca a esqueci. Sua atenção me fez falta ao longo de toda a minha formação educacional. Pessoas “iam embora”. Era assim que eu traduzia. O meu padrinho de cabelos longos, estudante de filosofia ou professor de filosofia, não sei bem. Eu sei que ele tinha estudado na Universidade de Brasília. Afinal, quando decidi fazer a pergunta, ao revisitar minhas lembranças que emergiam, como se fossem pedaços de fotos que iam se colando, que demoravam anos, décadas, quem podia responder já tinha falecido: meus pais. Sua mãe, Luíza, era a minha madrinha. Depois, foi-se perdendo contato ou ela falece anos depois. Nem sei dizer. Pouco tempo atrás, perguntei ao meu irmão se lembrava dele e me respondeu que não. A uma tia e tio que também não se lembram dele. Ele aparecia rapidamente, muito pontualmente. Eu ganhei dele o livro *O Pequeno Príncipe* e o maior ovo de Páscoa que tinha recebido, talvez em 1975 ou 1976. Nunca mais soube dele. Ouvia pedaços de história, trechos de conversas que eu lembrava com mais nitidez décadas atrás, depois não me lembrei mais dos detalhes. Emerge algo, vão-se outros.... Nessa escrita, recordei-me de meu pai chegar em casa abalado e ouvi-lo contar à minha mãe de um colega de trabalho de quem gostava muito e depois outro que soube que foram presos chamados de “subversivos” porque já fazia dias que não apareciam, assim eram rotuladas pessoas que lutavam contra a ditadura.

Alguns anos atrás, deu um *click* em minha cabeça quando assisti ao filme “O ano em que meus pais saíram de férias”<sup>4</sup>, de Cao Hamburger que traz à tona

<sup>4</sup> “Em 1970, Mauro (Michel Joelsas) é um garoto de doze anos que adora futebol e jogo de botão. Um dia, sua vida muda completamente, quando seus pais saem de férias de forma inesperada, deixando-o aos cuidados do avô, e prometendo voltar antes do fim da Copa do Mundo. O avô, entretanto, falece, e Mauro precisa ficar com Shlomo, um vizinho velho e solitário.

Enquanto aguarda um telefonema dos pais, Mauro acompanha o desempenho da seleção brasileira.

Tratando mais do drama familiar, o filme mostra como o futebol foi associando às “grandes maravilhas” daquele governo, como o milagre econômico. <https://memoriasdaditadura.org.br/filmografia/o-ano-o-ano-em-que-meus-pais-sairam-de-ferias>. Capturado: 5.06.2021

memórias da ditadura de um garoto de 12 anos quando seus pais foram presos. Dói em mim porque vêm rastros de minha memória que foram ganhando sentido e construindo perguntas em ritmo desencontrado com o tempo de vida de meus pais, porque, ao longo dos anos, carreguei, para sempre, trechos de conversas que dariam luz às minhas indagações em construção ao longo do tempo já que não são mais possíveis porque o “tempo de vida de meus pais” e os rastros não coincidiram com o “tempo de fazer perguntas”.

Inspirada em Ecléa Bosi (1994), os retalhos cortados e costurados pelo tempo trazidos pela memória teceram a colcha de retalhos que serve de base para dar sentido ao memorial baseado na minha “experiência do vivido”. (COLLINS, 2000). Desde a época da graduação (1987-1990) até o início dos anos 2000, fui adquirindo literatura especializada que abordava a época da ditadura como leitora voraz.

Desde cedo, fui aprendendo que o tempo da escola no primeiro grau (atual ensino fundamental): aprendizados, trocas como um lugar que dá prazer de estar inexistia para mim, salvo em dias muito pontuais. Feminista negra acadêmica, 55 anos, mãe do Caio, filha de migrantes do sul da Bahia, Itabuna. Família de origem de comerciantes de feiras livres, do lado paterno, avô herdeiro de mais de roças de cacau que migrou de Sergipe para trabalhar em terra, plantando e cultivando como migrante negro cuidando de suas roças, mas, já que não tinha recurso para sua manutenção, tornou-se arrendador de suas terras de cacau com valores pagos defasados; perdendo tudo, perdeu muito (década de 1970). O que era pago se tornou tão defasado que comprometia até sua sobrevivência, o seu próprio sustento. A minha avó, Maria Rosa, comerciante na feira livre, dona de barracas, teve vários filhos e ainda adotou várias crianças. Maria Rosa era conhecida e muito querida na cidade de Itabuna, originariamente de Floresta Azul, ambos municípios do sul da Bahia.

Em 1958, papai migra para o Rio de Janeiro. Sempre ia e voltava para Itabuna passar temporadas. Irmã mais velha, tia Raquel já estava no Rio. Irmãos migram e trazem, ao longo dos anos, os mais novos. Minha mãe, namorada de meu pai em Itabuna, migra para o Rio de Janeiro, anos depois. Eu nasci no dia 11 de janeiro de 1969, no Hospital da Lagoa- RJ. Ao longo dos anos, irmãs e irmãos de ambos os lados da família migraram, com a ajuda dos mais velhos, para o Rio e, depois, avó e avô maternos também de Itabuna vieram. Meu pai com formação técnica em Contabilidade trabalhou a vida inteira em RH (Recursos Humanos), no chamado departamento pessoal. Atuava como auxiliar de contabilidade e, depois, junto à chefia de departamento pessoal,

por praticamente quarenta anos, desde que chegou ao Rio de Janeiro. Minha mãe terminou o ensino fundamental e cursou o ensino médio nos anos de 1977, 1978 e 1979. Avós e avôs maternos e paternos eram alfabetizados, sem formação completa do ensino fundamental. Meu pai lia mais de um jornal por dia, religiosamente e tinha uma forma de arrumar e organizar os jornais. Não se amassa e nem bagunça aquilo que lê. Era a mensagem ali embutida. Estudar e, principalmente, gostar de estudar se constituía como valor positivo, no âmbito da família extensa.

## 2.1 A Influência Cultural dentro de Casa

Aquele que aprende ensina.

*Provérbio africano*

O cinema passou a fazer parte da minha vida. Eu sou cinéfila. Em casa, aos finais de semana, meu pai assistia à tv aberta, no horário que fosse, aos finais de semana, filmes premiados, grandes produções de Hollywood considerados clássicos. Eu assistia a trechos ou aos filmes por inteiro. Às vezes, eu acordava e, por detrás do sofá, de madrugada, via meu pai colado na TV. Aos sábados, as chanchadas brasileiras. Domingo à noite, assistíamos a todos os filmes da sessão Charles Chaplin que era momento de alegria e de muito riso.

Eu o ouvia comentar sobre às vezes a que assistiu *Laranja Mecânica*, *Dr. Jivago*, *A Ponte do Rio Kway*, *Um Estranho no Ninho*, filmes com Kirk Douglas, *E o Vento Levou*. Todo ano fazia questão de nos levar para o carnaval fantasiados. Já fui cigana, baiana nos bailes infantis. Todos os anos, sem exceção. Meus pais ouviam cantores baianos Caetano Veloso, Maria Betânia, Gal Costa e outros como Maysa. Lembro-me de, anos atrás, eu e meu irmão André recordarmos que sabíamos ainda a letra das músicas de fossa da Maysa de tanto que ouvimos. Havia álbuns de Steve Wonder e aprendi a cantar suas músicas. Na infância, papai sempre nos levava ao cinema e ao teatro, além de termos muita diversão em parques e praias. Não me esqueço de ter assistido à montagem de *Os Saltimbancos*, na casa de show Canecão, no Rio de Janeiro. De ter assistido à *Flauta Mágica* de Mozart. Tudo isso fez uma enorme diferença.

Ele tinha discos de grandes produções cinematográficas. Filmes de produção italiana, como Fellini, e amava trilhas sonoras como a do filme *Dr. Jivago*. Cenas épicas de filmes gravadas em minha memória. Aos domingos, o silêncio na mesa de almoço, ouvindo trilhas sonoras de grandes produções cinematográficas era ritual

sagrado para o meu pai, sendo considerado momento de fazer silêncio quando ele avisava que ia colocar o disco para tocar para mergulharmos na atmosfera das trilhas sonoras. As trilhas sonoras italianas eram as suas preferidas.

Durante a faculdade, eu ia a sessões e festivais nos cineclubes do Rio de Janeiro e, durante a pós-graduação, em São Paulo, aos festivais. Muitas vezes com o dinheiro contado, mas não perdia. O lanche, inúmeras vezes, foi sacrificado. Quando havia festivais de cinema de diretores de que eu gostava, era todo dia cinema após a aula. Eu não me lembro de comprar roupa, mas de contar dinheiro para comprar livro usado, no sebo e de ir ao cinema. O cinema me ajuda e me ajudou a compreender muita coisa que acontecia, faz parte intrínseca do desafio de me reinventar.

Nos festivais de cinema, sempre levei o Caio para o cinema: dos *cult*, aos comerciais e com temáticas sensíveis voltadas para adolescentes. O cinema tem caráter terapêutico, lúdico e catártico. Caio também adora. É algo que aprendi com o meu pai que segue para o meu filho. O cinema me ajuda e muito como indicação aos estudantes e a trazer exemplos em sala de aula. Hoje, estou estudando, na verdade, a produção de roteiro para o audiovisual.

No mundo da literatura, sempre ganhamos livros de contos infantis, discos com narração de contos infantis e música – os compactos com cirandas que eu, particularmente, ouvia muito. Do Machado de Assis, li a maioria dos livros e contos a que consegui ter acesso. Quando criança, li muitos contos, histórias, gibis e a enciclopédia com vários volumes dos contos infantis dos Irmãos Grimm. Guardei por décadas o livro *O Pequeno Príncipe* e o meu livro de capa dura *A Sereiazinha* de Hans Christian Andersen.

## ***2.2 A ditadura militar e o racismo***

A mulher de dentro de cada um não quer mais silêncio.

A mulher de dentro de mim cansou de pretexto.

A mulher de dentro de casa fugiu do seu texto.

*Elza Soares*

A repressão, ditadura sanguinolenta e esmagamento de toda e qualquer reflexão crítica, que somente posso trazer como processo de compreensão o significado e impacto, vão ganhando força, no início da adolescência, em 1984. Essa primeira sensação de mudança foi o impacto ao assistir, na TV, *flashes* do comício de Diretas, em 1984. Era meu primeiro ano do ensino médio, aos 15 anos de idade. Era algo que

me congelava à frente da TV. Decidi pela área de Humanidades, naquele momento, fazia todo sentido escolher cursar Comunicação e Ciência Política.

É importante nomear que uma parte do ensino fundamental foi na Escola Municipal Alencastro Guimarães, em Copacabana, o antigo C.A (classe de alfabetização) e o antigo primário (da primeira à quarta série) quando o racismo já foi se cristalizando em minha trajetória escolar. Sentia que era inferiorizada pelas meninas brancas moradoras de um dos prédios próximo da escola como era o meu caso que também morava nas redondezas. E havia estudantes da Ladeira dos Tabajaras, da comunidade da Zona sul do RJ, estes eram os colegas com quem eu buscava conversar. Estudantes da Ladeira sentavam atrás, as meninas brancas e rapazes brancos da Zona Sul, na frente e recebiam toda a atenção das professoras. Eu sentava mais para atrás. Uma configuração espacial que reproduz desigualdades raciais e socioeconômicas. Assim, aprendi desde cedo que a escola é lugar disciplinar para policiar emoções e comportamentos como negação e apagamento de sua origem racial segundo a cor de sua pele e traços fenotípicos.

Uma vez, em uma prova, escrevi golpe e não revolução numa pergunta sobre o ano de 1964. A maioria das provas da matéria intitulada Moral e Cívica<sup>5</sup> eram de múltipla escolha, no antigo primário. Poucas eram perguntas para serem respondidas. De onde veio essa informação? Não faço ideia. Não lembro qual era exatamente a série que eu cursava (segundo ou terceiro ano do antigo primário - 1977 ou 1978), mas não esqueço como fui tratada, chamada a atenção com uma bronca danada. Permanecia sentada na minha carteira enquanto a professora, em pé, na frente do quadro, me fez sentir humilhada já que era invisível e me tornei ali “presença”.

Desde o antigo primário, esse ambiente tóxico, intimidador e racista se fazia presente ao exigir a “boa aparência” associada ao cabelo para trás, amarrado em um rabo de cavalo que doía a cabeça e chafurdava a raiz do creme Neutrox “para não parecer cabelo duro” - carregado da ideia de andar arrumada incutida em minha sociabilidade. No curso de inglês da Cultura Inglesa (dos 9 anos aos 16 anos), a preocupação se tornava ainda maior durante às terças e quintas-feiras: dia de estudar inglês em um curso em que não me lembro de enxergar outras negras e negros.

---

<sup>5</sup> As disciplinas Moral e Cívica e Organização Social e Política Brasileira (OSPB) faziam parte do currículo escolar. As matérias tornaram-se obrigatórias a partir de 1969, por meio do Decreto Lei nº 869, que determinava o ensino em escolas de todos os graus e modalidades. <http://red globo.globo.com/globoeducacao/noticia/2013/07/moral-e-civica-e-ospb-existiram- apenas-durante-o-governo-militar.htm> Capturado: 20.12.2020

Com a compra de casa própria, nos mudamos para Campo Grande, na zona oeste da cidade, onde cursei o antigo ginásio e segundo grau (ensino médio).

Desde então, passei a estudar em escolas particulares: o Colégio Campo Grande, no ginásio, da 5ª à 8ª série. Lembro-me da professora de matemática, senhora negra com mais de 50 anos que era humilhada pelos alunos rotulados de bagunceiros, o que equivale ao que se diz, hoje em dia, quando “se passa pano” porque o racismo ali não era identificado. Não acontecia o mesmo com as demais professoras e professores. E me dói não lembrar de seu nome. Algo que me assustava e me constrangia. Eu me sentia mal com tudo aquilo. Colocaram, mais de uma vez, um pó na cadeira da professora que produzia coceira e impedia que a aula continuasse. Ela resistia com determinação. Ela era firme, batalhava para ensinar e não desistia. Uma vez bloquearam a porta para que a professora entrasse primeiro e ligaram o ventilador de teto que espalhou um pó de origem desconhecida para mim. Ela mandava para a direção, expulsava de aula. Nessa escola particular, na zona oeste da cidade, que não era considerada das mais conceituadas, como as escolas católicas, eu tinha colegas negras e negros, em número sempre menor, evidentemente, que colegas brancos.

O Colégio Rede MV1, preparatório para o vestibular, era considerado, naquela época, um dos melhores do RJ com várias unidades pela cidade para quem desejava se preparar para o vestibular. Da minha turma, seguimos os três anos juntos, éramos eu e mais duas colegas negras e mais um colega negro. Eu me lembro de uma turma gigante com aulas dadas em um palanque.

### 3. Eu tinha um sonho que me trazia esperança: o de fazer uma faculdade”

Eu acredito que o maior privilégio de uma vida é  
verdadeiramente ser quem você é.

*Viola Davis*

Estudar carregava a ideia de algo que eu buscava: autonomia e *fazer uma faculdade*. Os anos de 1984, 1985 e 1986: ensino médio e o sonho de ingressar em uma universidade pública. Três professores negres no ensino médio quando tínhamos mais de meia dúzia de professores a cada ano/série do antigo segundo grau (ensino médio).

A professora Shirlei, professora negra retinta, era linda, elegante, com postura de bailarina, imponente, culta! Era a professora de história. Ela organizou uma ida ao cinema para assistirmos ao filme *Quilombo*, de Cacá Diegues, no ano de seu lançamento: 1984. O seu esforço em discutir essa noção de liberdade trazida pelo filme em momento como aquele era de grande significado. Ela sempre dizia, em voz alta, como o meu nome e sobrenome eram bonitos.

Outro grande professor, também negro, era o Maurício de literatura com exemplos majestosos da literatura brasileira, diversos eram conhecidos por mim por ter lido muito durante a adolescência. A sua erudição era majestosa, impressionante e dizia para ouvirmos um poema em absoluto silêncio.

Na sala, com dezenas de estudantes, o deboche, o cinismo como estratégia racista. Já vi o mesmo estudante levar banana, mais de uma vez, dizendo que ia entregar à professora Shirlei para o lanche. Isso me fez lembrar o que acontecia frequentemente com a professora de matemática negra que sofria com situações ofensivas criadas pelos alunos, no ensino fundamental, o que não acontecia com as demais professoras e professores.

A professora Shirlei era brilhante. Nesses exemplos de professoras e professores negros, sentia o esforço em superar diante da rudeza, desrespeito, racismo que sofriam em sala de aula. O professor de Literatura, Maurício, negro retinto tinha gana de ensinar naquela sala. Tanto ela como ele eram cultos. E reconhecidos pelo Colégio como os melhores. Outro professor de história, no terceiro ano, também era a referência em que eu poderia me ver. Minha xará, Mônica, após esses reencontros via *Orkut* e *Facebook*, me lembrou que eu fui influenciada por outro professor de história, negro que lembrava Steve Biko (ativista sul africano antiapartheid nas décadas de 1960 e 1970).

Identificar-se com professor/a(s) de seu grupo racial é muito mais que se ver ali representada porque, quando o assunto é representatividade, é imaginar-se na iminente possibilidade de ver a si mesma naquele lugar, dentro de sua própria história projetada, por se identificar com o que eles/as faziam ali naquele momento. Evidentemente que tal explicitação só advém no presente, ao rememorar o passado que me levou a processar sobre sentimentos que estavam ali borbulhando que me fizeram conseguir, dentre outros fatores, como o incentivo indispensável do meu namorado, à época, que teve um papel importante. Já formado em economia e

em segundo curso na faculdade de filosofia no IFCS (Instituto de Filosofia e Ciências Sociais) da Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, com ele aprendi muito a desafiar normas bastante conservadoras que me engessavam, era um autodidata e leitor voraz de Nietzsche, Deleuze e Antonin Artaud. Afonso Celso, amigo até hoje, ator e professor que me levou para assistir à peça de teatro baseada na obra de Luigi Pirandello “Assim (se lhe parece)” com 17 anos de idade instigando a reflexão crítica ao estado de coisas que vivíamos nos anos de 1980.

Guardei por anos o recorte de jornal que trazia o meu número de aprovação no vestibular. Eu passaria para Medicina na chamada reclassificação da época: vestibular de 1986. No segundo ano do ensino médio, em 1985, fiz o vestibular e passei. Eu tinha escolhido o curso de Turismo somente ofertado em faculdade particular e inexistia na UFRJ. O curso era na chamada Faculdade da Cidade, na Lagoa. Eu me sentia influenciada pelo tio Dino (*in memoriam*) que, ao longo de toda a sua vida, trabalhou na mesma agência quando migrou de Itabuna para o Rio de Janeiro, como *office-boy* até se tornar gerente. Existia a ideia de ampliar horizontes que o curso de turismo poderia possibilitar. Passei no vestibular como exercício para o vestibular com 16 anos. A inscrição foi paga pela escola-curso preparatório para o vestibular. E, por ter gabaritado as questões de história e alcançado uma excelente pontuação, fui contemplada com o pagamento da inscrição para o vestibular para ingresso em 1987, para o curso de Ciências Sociais que era ofertado pelo colégio para os que tinham as melhores notas.

Na verdade, eu já havia repensado a opção porque estava muito atenta com os acontecimentos. Isso me levou a desistir do curso de Turismo. Também não existia este curso nas universidades públicas e esta era a única possibilidade de cursar uma faculdade. Além disso, acompanhando, em 1984, as Manifestações pelas Diretas, meu interesse se ampliou para Comunicação – Jornalismo. A intenção era noticiar sobre as consequências nesse país que estava como chaleira em ebulição, nas ruas, em manifestações pela abertura democrática. Pensei: o curso de Ciências Sociais me dará base para me tornar uma jornalista engajada voltada às questões políticas e sociais. Só que, por meio de leituras e acompanhamento atento da realidade, fui me dando conta que escrever e comentar de verdade sobre questões políticas não era possível já que não havia liberdade para escrever e o que era escrito estava condicionado, censurado ao perfil editorial.

Em 1986, acompanhava meu namorado em aulas de Filosofia, assistia a aulas de Roberto Machado sobre Foucault, Nietzsche, no IFCS e, em 1987, me tornei estudante universitária. Em 1988, a ideia de me tornar jornalista já tinha se desvanecido diante da falta de liberdade de escrever condicionada a estar vinculada ao perfil editorial onde trabalharia. Esta era a minha compreensão na época sem muito conhecer sobre a liberdade da imprensa e luta política de vários setores, inclusive, de jornalistas. E, conjuntamente com essas questões, a necessidade de um emprego se tornava prioridade já que alguns bicos, muito esporádicos e pontuais, não eram minimamente suficientes. Antes de ingressar na universidade pública, como me manter?

Ao final do ano de 1986, durante um processo de seleção, concorri a uma vaga para aeromoça (hoje, comissária de bordo) pela antiga Cia Aérea Varig. Fiz todas as provas, desde os nove anos de idade estudava inglês na Cultura Inglesa. Era um caminho para seguir estudando porque pensava em voos Rio-São Paulo o que seria uma possibilidade de continuar estudando. Meus pais tinham se separado quando eu tinha dezesseis anos e a situação financeira estava bem difícil. O processo me exigiu vestidos novos, saltos altos. Quando restava a prova de microfone, fui dispensada. Depois de semanas, meu namorado aguardou um tempo para me contar que conversou com o psicólogo que informou que “o meu tipo já tinha” no perfil da empresa. O racismo excluindo escolhas profissionais.

A ideia de ser jornalista e comentarista política também morria ao final dos anos de 1980. Buscava liberdade e no campo das ciências sociais. Então, a minha formação focou em uma paixão que nascia: a Antropologia com as aulas do professor José Reginaldo Santos Gonçalves sobre os pós-estruturalistas, aulas com Maria Lina Leão Teixeira e Regina Novaes.

### *3.1 O sonho de fazer uma faculdade: A primeira da minha geração dos dois lados da família a ter formação universitária*

Você tem que agir como se fosse possível transformar radicalmente o mundo. E você tem que fazer isso o tempo todo.  
Ângela Davis

Eu sou a primeira de todas as gerações anteriores de ambos os lados da família a ter um curso superior. Somente gerações seguintes de primas e primos

(de ambos os lados da família) foram cursar ensino superior. No grupo de *WhatsApp* composto de primas e primos da família Conrado, todos nós temos um curso superior: enfermeiro, 02 analistas de tecnologia da informação, médica, turismóloga. Isso ocorre a partir da geração que tem menos de 45 anos do lado paterno. Eu tenho 55 anos.

Tema da redação do Vestibular de 1986

*Sê inteiro em tudo que fazes.*

Fernando Pessoa

Sê inteiro em tudo que fazes.

Para ser grande, sê inteiro: nada

Teu exagera ou exclui.

Sê todo em cada coisa. Põe quanto és

No mínimo que fazes.

Assim em cada lago a lua toda

Brilha, porque alta vive.

Foi o que caiu no vestibular, naquele ano de 1986, como exercício de interpretação de texto. Ler esse poema me trouxe (mais) determinação. Guardei por anos o recorte de jornal com o meu número de inscrição com a minha aprovação para Ciências Sociais – manhã, UFRJ com uma pontuação que me levaria ao curso de jornalismo se tivesse feito esta opção extremamente disputada na época com pontuação para reclassificação em Medicina.

Ingressei no curso de Ciências Sociais, em março de 1987. Vivi a vida política na Cinelândia, região central carioca já que o Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCS-UFRJ) está localizado no Largo de São Francisco, no centro da cidade do Rio de Janeiro. Ser estudante universitária de Ciências Sociais me trazia uma conexão direta com o ambiente político das passeatas, comícios, protestos, marchas. Não era uma escolha, mas sim era um desdobramento das próprias escolhas de formação universitária diretamente contextualizado também com o debate nas ruas,

nos comícios, no tradicional Bar-restaurant Amarelinho e de outros bares nos arredores para tomar cerveja acompanhada das conversas sobre a condução do país e esperança quando íamos nos encontrando com os colegas do curso e de outros também de Humanidades. Estar nas ruas nas manifestações, marchas, assistir aos debates nos palanques políticos, bem ali na região central e toda efervescência daquela época fazia sentido em estar em sala de aula e vice-versa. Fui conectando pontos, conversas que ouvi entre infância e adolescência, como mencionei anteriormente, nada era dito diretamente o que demandou décadas. Era uma época de efervescência política com a Constituinte de 1988 e manifestações por eleições em busca de um governo de esquerda.

Em 1988, fiz parte, como estudante de graduação, do Arquivo Abolição<sup>6</sup> ao acompanhar eventos realizados na capital do Rio de Janeiro com produção de relatórios, entrevistas com participantes na Comemoração dos 100 anos da Abolição. Dando início em minha vida ao fazer etnográfico como “a própria teoria vivida [...]” (Peirano, 2008, p.3) tendo como base e fundação os estudos das relações raciais iniciados no Núcleo da Cor-UFRJ. Fiz parte do Núcleo da Cor com bolsa de Iniciação Científica<sup>7</sup> até 1989 e, depois, bolsa de Aperfeiçoamento em 1990.

---

<sup>6</sup> Caderno de anotações, capa dura e manuscrito, mantido por Yvonne Maggie durante o Projeto Abolição. Contém relatos sobre os eventos relacionados à abolição em que esteve presente. São eles: Varal da Abolição, no Rio de Janeiro (10/05); Marcha, no Rio de Janeiro (11/05); Missa Compromissal e Missa dos Quilombos, no Rio de Janeiro (12/05); Missa e evento no Museu Imperial, em Petrópolis/RJ (13/05); Cruza São Sebastião, no Rio de Janeiro (13/05); Colóquio Escravidão, organizado pelo Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ (12/05); Evento Força Negra: cem anos de luta (18/05); Evento Liberdade Escravidão, na Universidade Federal do Maranhão, São Luís/MA (23-27/05); Congresso Internacional da Escravidão, em São Paulo (13-18/06); Colóquio Internacional do Departamento de História da UFRJ (12/06); I Encontro Nacional de Preservação de Sítios Históricos Negros (24-28/10); Evento Negro, religião e cultura, em Salvador/BA (17-20/?); Seminário Cativo e Liberdade, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (18/11); Kizomba São Paulo, na Associação Cultural Agostinho Neto (12/11); e a programação de eventos em Maceió/AL (18-20/11). Contém também anotações pessoais, programação, apontamentos de reunião e compromissos. Inclui como anexo um conjunto de folhas com anotações diversas, como endereço, lista de presença de evento e critérios de avaliação de cursos e um postal do Memorial Zumbi, em Alagoas. Ver: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/arquivo-pessoal/ym/textual/caderno-de-anotacoes-capa-dura-e-manuscrito-mantido-por-yvonne-maggie-durante-o-projeto-abolicao-contem-relatos-sobre-os-eventos-relacionados-a-abolicao> . Capturado: 06.06.2022

<sup>7</sup> “Criamos um programa chamado Laboratório de Pesquisa Social, com a ideia de juntar pesquisa e ensino já no primeiro ano da faculdade em 1986. Por meio de bolsas concedidas pelo CNPq, o objetivo era apoiar os alunos que tinham dificuldades em se manter na universidade por falta de recursos. O programa foi iniciado com a ajuda do CNPq, mas logo depois teve um grande apoio da Fundação Ford [...] Também atuava no grupo de pesquisa Núcleo da Cor em que reuníamos intelectuais de todas as cores para estudar a temática do negro no Brasil. Naquela época, era um tema desprestigiado. As pessoas pesquisavam cultura negra e religião, mas quase ninguém trabalhava com pesquisa sobre relações raciais.”. Entrevista realizada com Yvonne Maggie. <https://revistapesquisa.fapesp.br/yvonne-maggie-antropologa-das-religoes-afro-brasileiras> Capturado: 28.05.2022

De 1990 a 1991, bolsa de Aperfeiçoamento da Fundação FORD. Com bolsa de Iniciação Científica, o objetivo do projeto Beleza Negra, com bolsa do CNPq, foi mapear os concursos de beleza voltados à mulher negra, no ano de 1988 (ano do centenário da Abolição). O interesse foi explorar os elementos que são levados em conta na constituição do perfil da mulher negra brasileira por meio de uma estética africana. A iniciação Científica: pensar a afirmação de identidade política da estética negra. Coisa que se poderia perceber muito antes, lá em 1945, com leituras sobre o Teatro Experimental do Negro. A valorização de uma estética negra como questão política, daí, com esse interesse de valorização dessa estética, de afirmação da identidade.

O trabalho que fiz durante a graduação para uma disciplina de sociologia ministrada por Ana Maria Galano sobre pensadores brasileiros nos apresentou Guerreiro Ramos. A leitura me trouxe mais autoconfiança sobre a minha escolha ao trazer o pensamento de tão importante intelectual para pensar a questão racial no Brasil e tive orgulho do que escrevi. Recebi uma nota baixa, mas fui conversar com a professora sobre a nota e expliquei sobre como construí o trabalho. Tinha uma enorme importância para mim. Ela disse que tinha se equivocado e alterou a nota. A importância desse relato é assinalar o impacto positivo de leituras como essas na minha trajetória acadêmica e, sobretudo, à minha autoestima.

Em 1988, apresentei o trabalho resultante de pesquisa *O Lugar da Cor nos Concursos de Beleza no Ano do Centenário na XI Jornada Interna de Iniciação Científica*. Em 1989, no segundo ano, dei continuidade ao projeto de Iniciação Científica com bolsa de Aperfeiçoamento (1990-1991): *100 anos depois: a Mulher Negra no Brasil* desenvolvido no Núcleo da Cor-UFRJ e Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos – (Praia Vermelha –UFRJ) abordava, por meio dos principais jornais de circulação do país, o interesse que foi mapear a natureza e tipo de notícias que são divulgadas sobre a mulher negra nos anos posteriores à comemoração do Centenário da Abolição.

Com bolsa de Aperfeiçoamento da Fundação Ford, durante a coleta e leitura de recortes de jornais e leituras bibliográficas, tive acesso, pela primeira vez, ao artigo “A mulher negra na sociedade brasileira” de Lélia Gonzalez (1982)<sup>8</sup> que me fez enxergar onde me situava nessa estrutura de classes tão elitista como questão sociológica.

---

<sup>8</sup> GONZALEZ, Lélia. “A mulher negra na sociedade brasileira” In: *O lugar da mulher*. ORG. Madel T. Luz. Rio de Janeiro, Graal, 1982 p. 87-106

Ao final da década de 1980, foi quando me vi, e me dei conta em relação à seletividade racial, que me trazia para o lugar da mulher negra no campo militante – político, nas ideias e escolhas a fazer.

Na *Marcha contra a Farsa da Abolição*, em 1988, fomos cercados pela Polícia fortemente armada ao longo de todo o percurso e em ambos os lados da Avenida Presidente Vargas. Eu estava ali enxergando grandes nomes do Movimento Negro do país. Marcha organizada pelo Movimento Negro que tinha como plano “seguir em linha reta pela avenida Presidente Vargas, da Igreja da Candelária até o monumento em homenagem a Zumbi, na praça Onze. Porém, o Comando Militar mandou alterar o percurso. Os militares alegaram que, durante o protesto, haveria manifestações contra o patrono do Exército, Duque de Caxias, quando os manifestantes passassem em frente ao panteão onde estão seus restos mortais, nas proximidades da Central do Brasil.” Segundo o intelectual negro Hamilton Cardoso, “O reconhecimento da condição de herói de Zumbi, o subversivo negro por excelência, e a recuperação parcial da multiplicidade humana das imagens dos negros refletem um momento sintético e único na história do Brasil.” (Cardoso, 1987: 84).

Nas eleições presidenciais de 1989, acompanhei a urna eleitoral me voluntariando como fiscal do Partido dos Trabalhadores quando Fernando Collor ganhou as eleições. Em março de 1990, coleí grau. A festa de formatura era uma festa de ressaca da vitória do Collor que se intitulava a *Festa do Cóllera* porque duas desgraças estavam presentes: o surto de cólera e a vitória da farsa de o “Caçador de Marajás” como era o *slogan* de campanha.

Em entrevista realizada para o Café com Sociologia, em 2016<sup>9</sup>, fui trilhando minha trajetória em nome da pauta para a qual fui convidada: educação e gênero. A perspectiva de que há sempre uma dimensão racial na questão de gênero e uma dimensão de gênero na problemática étnico-racial, como diz Sueli Carneiro (2003), uma vez que as diferenças raciais são trabalhadas na perspectiva de recriação constante de mecanismos de discriminação racial.

---

<sup>9</sup> CONVERSANDO SOBRE EDUCAÇÃO E GÊNERO NO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO: contribuições para pensar a diferença. Entrevista com Mônica Prates Conrado por Rafael Dantas Dias. V.6, n. 1. p. 225-234, jan./abr. 2017 <https://revistacafecomsociologia.com/revista/index.php/revista/article/view/858>

## 4 - “A mulata de olhos verdes” X a universitária: racismo e sexismo no ambiente universitário

O racismo escarra na minha boca enquanto me beija.

*Nátaly Neri*

Algumas vezes fui nomeada como mulata nos corredores do IFCS. Lembro-me da ausência de preocupação em uma abordagem inicial como um cumprimento formal e se dirigirem a mim como algo que deveria ser considerado grande elogio: - Você é uma mulata de olhos verdes muito bonita! Os meus olhos nunca foram verdes, mas sim castanhos claros, porém olhavam para mim como alguém com características fenotípicas atreladas a um estereótipo: “a mulata de olhos verdes” com local socialmente demarcado: a das casas de show.

A “mulata” como constructo social - sobre a mulata de olhos castanhos claros que a exotização e sexualização da mulher negra me arrancava da possibilidade de ser vista como universitária (o padrão universal branco). Muitas vezes fui associada, desde criança, a um “futuro certo” - a de dançarina do Sargentelli <sup>10</sup> que não era o que eu queria, logo algo como “o melhor que eu podia querer” se impunha aos comentários feitos a uma adolescente e adulta jovem. Tenho uma lembrança vaga de um desses comentários na frente de meu pai que respondeu que eu seria o que eu quisesse ser. Eu sempre acreditava nisso. Minhas (nossas) competências emergem quando frustro o que a sociedade nos impõem como mulher(es) negra(s).

No primeiro ano da Faculdade (1987), lembro-me do dia em que, ao estudar em uma das mesas que ficava pertinho da sacada que proporcionava a vista que tínhamos do terceiro andar, se aproxima um homem com seus 30 anos que me viu estudando materialismo dialético. Ele se aproximou ao colocar, na mesma frase, os adjetivos bonita e inteligente como ali corporificados à própria contradição. E foi algo que me acompanhou dos meus 18 aos 21 anos quando, em março de 1990,

---

<sup>10</sup> [Osvaldo Sargentelli] “teve a ideia que transformaria sua vida: produzir shows de samba com mulatas. Começou no Rio, avançou para São Paulo e depois ganhou muito dinheiro levando suas dançarinas para o exterior. Já consagrado como produtor de shows, em 1969, abriu uma casa noturna em Copacabana, o Sambão. No ano seguinte, ampliou os negócios com a inauguração do Sucata e, em 73, do Oba-Oba, que ganhou uma filial na avenida Paulista, em São Paulo. No auge do sucesso, quando chegou a ter 40 mulheres contratadas, foi acusado de racismo e de facilitar a prostituição. Sempre negou tudo e as acusações nunca foram comprovadas. Fazia questão de mostrar um ótimo relacionamento com as dançarinas que contratava. Adorava falar bem das mulatas, “as mulheres que sabem sambar de verdade”. Regime militar incentivou o “rei das mulatas”. 2022<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1404200230.htm> Capturado: 02.06.2023

me formei. A ilegitimidade de ser vista fazendo parte daquele lugar, na universidade, para o espaço naturalizado da profissionalização da “mulata da casa de samba”.

De que modo estereótipos sexuais e raciais constroem e consolidam práticas sociais impedindo significados positivos sobre sujeitas e sujeitos? Inspirada em Lélia Gonzalez, os estereótipos não estão fixados: da “mãe preta”, da “mucama” e da “mulata” (2008) dependendo do lugar social de gênero e raça onde nos encontramos, de nossa posicionalidade, geracionalmente constituídas pelo racismo e sexismo. Reflexões sobre as “construções racializadas de gênero” como convida Cláudia Pons Cardoso ao dissertar sobre a necessidade “de leituras acerca da construção de estereótipos atentas à raça, gênero e sexualidade capazes de desvendar a constituição dessas representações”. (CARDOSO, 2014, p.978).

bell hooks chama a atenção de como, para corpos racializados, o sexismo sempre foi uma postura política mediadora da dominação racial (1990, p.59) por invocar que este corpo precisa ser contido, controlado já que a ideologia ocidental branca inaugurou o ideário que o intelecto quase “espiritual” x (corpo) mundano reforça binarismos. “Mais que qualquer grupo de mulheres, nesta sociedade [estadunidense], as negras têm sido consideradas só corpo sem mente.” hooks (1995, p.469) contribui para refletirmos também sobre a sociedade brasileira.

Lélia Gonzalez destaca “a exploração da mulher negra enquanto objeto sexual” (GONZALEZ, 1982, p.99). A nossa competência e humanidade postas em prova sob estereótipos racistas e sexistas. O que fazemos? Ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero também de nossas experiências que não podem ser vistas como episódicas e pontuais sobre as opressões raciais a que somos submetidas.

Na construção de relatório com erros gramaticais, um pesquisador branco que já havia me assediado comentou sobre o fato publicamente. Vale dizer que nunca se dirigiu a mim diretamente sobre suas críticas – e eu soube por terceiros da decepção do intelectual de ler um texto com problemas. Uma das questões colocadas publicamente foi sobre como seguir carreira assim? Uma outra estudante, branca me deixou ouvir o comentário feito com risada irônica ao proferir, com um prazer indisfarçável, que “eu era burra”. Ao escrever sobre esse episódio, me veio à mente: como é que essas ideias racistas são o tempo todo naturalizadas, reeditadas?

Eu fui construindo o meu caminho acadêmico buscando, a partir da grandiosidade da literatura especializada das relações raciais no Brasil, por pensadores/as brasileiros/as que me forneceram subsídios para compreender como o Brasil é construído sob a perspectiva de interesses individuais de um grupo, de uma elite que se pensa branca, que é branca, nomeadamente branca, para o resto do país. E de outras perspectivas sobre a forma como se constituía a ideologia racial que configurava a ideia de um Brasil miscigenado como característica de uma identidade nacional.

No Centro de Estudos Afro-Asiáticos, a convivência e acesso a leituras no campo das relações raciais se ampliavam em grupos de estudos (final dos anos de 1980 até início dos anos de 1990) como também nos grupos de estudos no Núcleo da Cor. Amizades consolidadas e construídas no IFCS porque, nas férias, em visita à terra natal, nos encontrávamos na casa de Olívia, muitas das vezes ao longo de todas essas décadas até os dias de hoje. Olívia Galvão, Rosane Lopes Corrêa e Luiz Cláudio Barcelos que já estiveram em Belém. Hoje ele é devoto de Nossa Senhora de Nazaré e nos mantemos firmes e em contato desde a década de 1980. Pesquisadores importantes como Olívia Galvão e Luiz Cláudio Barcelos, com o trabalho no CEAA, deixaram marcas importantíssimas para a tematização das relações raciais no campo da pesquisa, naquele momento, em contexto carioca.

Em meados de 1990, estou atenta a ver como pesquisadores/as negres batalham por empregos em universidades públicas no país e na luta pela autonomia em escurecer a universidade com ideias, perspectivas de trabalhos com pesquisa acadêmica e de extensão. A minha análise é que demorou muito para que agências de fomento internacionais financiassem pesquisas com a coordenação/liderança de pesquisadoras/es negres. Esse panorama faz parte sim de como [somos?]/éramos vistos como “menos capazes de falar em seus próprios nomes. [...]e nossos discursos como insatisfatórios e inadequados e, nesse sentido, silenciosos.” (Kilomba, p.4, 2019), portanto, não tão relevantes, e sim legitimamente silenciados.

Há amigos que não posso deixar de referendar nos anos IFCS de graduação também negros: Liberac, Waldir e Paulo Henrique. Compartilhávamos diferentes formas e modos não declarados do impacto do racismo silencioso, silenciado e invisibilizado em nossas vidas. Ao revisitar o passado, me dou conta das nossas dificuldades como pessoas negras, no mundo acadêmico de tamanha complexidade.

Durante a graduação, eu tinha resolvido trancar o curso e procurar um emprego. Eu vivia buscar um emprego no setor bancário, valorizado na época. Buscava estabilidade, mas logo desisti dessa ilusão já que segui exclusivamente trajetória acadêmica. Eu vivia de bolsas e de uma ajuda modesta, porém indispensável e significativa, de meu pai durante minha formação. Isso foi crucial para terminar a faculdade. Na época, ele estava casado novamente, tinha um filho pequeno e uma situação financeira bastante restrita.

Em um dos frequentes encontros no Café-Restaurante Lamas, no bairro do Flamengo, Martinelli, amigo já formado, mais velho que nós, com mais experiência, me convenceu de que se eu trancasse a faculdade, dificilmente eu retornaria em busca, no futuro, de uma situação ideal para cursar Ciências Sociais. Era importante que levasse adiante. Essa conversa fundamental levou uma noite numa mesa de bar. Em março de 1990, coleí grau como cientista social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

#### *4.1 VI Concurso de dotações para pesquisa sobre o negro no Brasil*

Há de existir alguém que lendo o que eu escrevo dirá:  
isto é mentira! Mas, as misérias são reais.

*Carolina Maria de Jesus*

Em 1992, com o projeto resultante de estudos e leituras sobre o que era fortemente ainda denominado, naquela época, de “estudos sobre o negro” fui contemplada com dotação da Fundação FORD, durante um ano, sendo a única pessoa contemplada sem estar cursando pós-graduação (mestrado ou doutorado). A partir do projeto que submeti ao tão concorrido concurso de dotação, era possível adentrar o campo de pesquisa sobre a violência cometida contra as mulheres, tendo como uma das principais fontes de pesquisa o inquérito policial, RO (Registro de Ocorrência e as chamadas VPIs (Verificação de Procedência de Informação) quando o RO era arquivado a partir da VPI. O projeto que submeti ao Concurso visava pesquisar de que modo se dava a classificação, segundo a cor na DEAM. Eram utilizadas variáveis entre as categorias branca, preta e parda, adotadas pelo Instituto Félix Pacheco (Instituto de Identificação Pessoal e de Segurança Pública do Rio de Janeiro) na dinâmica policial.

## 5 – Essa tal de USP! Universidade de São Paulo(1994-2001)

Nem tudo que se enfrenta pode ser modificado,  
mas nada pode ser modificado até que seja enfrentado.

*James Baldwin*

Em 1994, viajei para São Paulo para a seleção do mestrado em Antropologia na Universidade de São Paulo. Resultado da banca: após homologação do resultado oficial a questão da minha reprovação havia esbarrado em número de vagas porque soube que o meu projeto foi considerado bom. Eu me inscrevi para a pós-graduação em Antropologia indicando Kabengele Munanga como orientador.

O meu sonho era trabalhar como orientanda de pós-graduação do Prof. Dr. Kabengele Munanga. Em 1993, éramos um grupo de jovens que viajava, com seus próprios recursos, semanalmente, do Rio de Janeiro para São Paulo, para assistir às aulas do professor que, gentilmente, nos aceitou como alunos especiais. Uma vez por semana, durante o semestre, no ano de 1993, embarcávamos em um ônibus, na rodoviária do Rio, à meia noite e chegávamos a São Paulo, às seis da manhã, com colegas da disciplina do Centro de Estudos Afro-Asiáticos para assistir às aulas imperdíveis do Prof. Kabengele. As aulas valiam e muito esse percurso. Ao final do dia, voltávamos para o Rio de Janeiro. Tanto na ida, na expectativa de mais uma aula de muito aprendizado, quanto no retorno, conversávamos sobre a disciplina, sobre como foi a aula naquele dia.

José Flávio Pessoa de Barros (*in memoriam*) era um intelectual, professor da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e da UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), escritor e babalorixá. Autor de diversos livros sobre a religiosidade de matriz africana. Após a reprovação na seleção de mestrado no IFCS-UFRJ, comecei a frequentar seu núcleo de estudos, aprendi muito sobre memória e candomblé e conheci pessoas incríveis. Recebi seu incentivo para seguir carreira acadêmica e tentar mestrado em Sociologia na Universidade de São Paulo, em 1994, após ter sido reprovada no mestrado em antropologia.

Resolvi, então, me inscrever imediatamente para o processo seletivo de mestrado em Sociologia com o mesmo projeto, já que tinha caráter interdisciplinar. Quando fui reprovada no processo seletivo de Ciências Sociais, no início dos anos de 1990,

vale lembrar também que o Prof. José Reginaldo Gonçalves disse que eu poderia me candidatar, no próximo ano, para sua vaga e tentar mais uma vez, mas não quis fazê-lo. Fui aprovada e fui morar no CRUSP (Centro Residencial da Universidade de São Paulo) durante 4 anos (1994 -1998).

Nos primeiros 5 meses, morei em um apartamento com uma sala, duas beliches e uma mesa pequena quadrada com duas cadeiras de madeira. Ele era destinado à hospedagem temporária de alunos/as oriundos/as de vários estados do país. Quase todos os dias, chegava alguém. Não fazia ideia de quem eram. Por volta das 6 e 7 da manhã, as pessoas (somente mulheres) acendiam a luz para arrumar suas coisas. Não existia nenhuma privacidade.

Após esses meses, consegui vaga e me mudei para o bloco G. Os apartamentos nos blocos do CRUSP têm 3 quartos. Os quartos eram muito pequenos, retangulares: uma cama de solteiro, um armário com duas portas e uma escrivaninha, mas era organizado com sala, banheiro. Havia um andar com uma cozinha coletiva com vários fogões industriais. Colegas do CRUSP diziam que dava para fritar ovo no chão do apartamento onde eu morava porque o chão estava sempre encerado e era cuidado com ares de casa, em seus detalhes. Característica dos demais apartamentos também. Comprei TV e videocassete onde rolavam sessões de filmes de locadora, pizza com colegas da capoeira pós-treino, uma vez por semana e, eventualmente, festas. Era um condomínio em que, naquele período, vivíamos com uma certa estrutura. Éramos atendidos nos aspectos de ter onde dormir e de se fazer casa.

No bloco G, como era um dos prédios destinados para estudantes da pós-graduação, os apartamentos eram melhor estruturados que os demais. Eles foram construídos para receber atletas para os jogos olímpicos. Depois disso, foram ocupados por estudantes em busca de um lugar para morar. Foi uma experiência de sociabilidade incrível e tempo de conhecer pessoas de todo lugar do Brasil e de países da América do Sul e do Caribe. Faço questão de trazer isso por conta dos preconceitos aliados às moradias estudantis. E, se algo não funciona mais com problemas assinalados nos dias de hoje como falta de segurança, se deve à gestão da universidade e não de quem mora e precisa estudar na graduação e pós-graduação.

Nos anos de 1990, sem a infraestrutura da USP com atendimento médico e odontológico, moradia, bandejão e o maior centro poliesportivo da América Latina com atividades esportivas que traziam lazer e frescor facilitando o dia a dia, eu, defini-

tivamente, não teria terminado a pós-graduação. Porém, vale salientar que a comunidade cruspiana enfrenta perrengues para estudar ao se manter fora de seus lugares (cidades, estados e países) de origem. No meu caso, demorou uns seis meses para a bolsa de mestrado que estava atrasada ser paga por conta de erros burocráticos. Durante esse escrito, lembrei-me de uma noite em que eu precisava me preparar para apresentação de um seminário e uma colega do apartamento temporário do bloco E também precisava estudar, viramos a noite estudando, uma em frente à outra, na mesa de madeira, tomando chá e dividindo um pacote de biscoito cream cracker durante madrugada. Era o que tínhamos ali disponível.

Eu morei no Centro Residencial da Universidade de São Paulo (CRUSP), experiência única, fundamental e impagável, do mestrado até a metade do doutorado. Foi a melhor e única maneira de estudar, naquele período. A experiência cruspiana me levou a um outro título do qual me orgulho muito. Recebi o cordão verde e amarelo de capoeira, com treinos de 3 a 4 vezes por semana durante 4 anos, cordão equivalente à professora batizada de Aroeira pelo Mestre Alcides, no Centro de Estudos e Aplicação da Capoeira (CEACA), no térreo do bloco C, no CRUSP. Com a capoeira aprendi que, com rasteiras, armadas e cabeçadas, também se escreve uma tese.

Eu era a única mulher negra no mestrado e doutorado em Sociologia. Não havia homens negros, naquele período. E como se manter na Universidade e nas bibliotecas? Da graduação à pós-graduação, eu permanecia mais tempo na universidade. Era o meu melhor lugar para estudar. Desde a graduação, bolsas de estudo. Sem elas, provavelmente, não teria conseguido. Com certeza, me travaria com interrupções e trancamentos de matrículas que impediriam trilhar carreira acadêmica. Estudei em bibliotecas públicas no Rio de Janeiro, a biblioteca Nacional, Biblioteca Pública do Estado do Rio de Janeiro (hoje Biblioteca Parque Estadual), Biblioteca da FFLCH (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) – USP, nos tempos do mestrado e doutorado. E lembrem o peso para universitárias/os pobres de origem operária que a educação era valorizada, sobretudo, como um meio de mobilidade de classe (hooks: 1995, p. 465). A escolha do trabalho intelectual é um ato revolucionário às mulheres negras e homens negros.

A pesquisa que desenvolvi com a dotação FORD (1992) ganhou vulto, trouxe novas perspectivas ampliando para outras abordagens. A partir de uma perspectiva da violência física e verbal, o objetivo foi além desta definição de violência enquadrada como crime, sob o jugo da lei, para entender, ao percorrer os inquéritos policiais de

uma delegacia da mulher, como é ela é re-significada no universo dos envolvidos que escapam do jugo do enquadramento judicial. A antropóloga Mariza Correa que escreveu *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. SP. Ed. Graal, 1983 um livro que me inspirou a pensar as vítimas sob esse termo do sistema judiciário e a problematizá-lo. Para o mestrado, eu busquei trazer também a fala dos indiciados a partir dos inquéritos.

Em 1996, a bolsa de mestrado do CNPq tinha terminado. Então, comecei a dar aulas em faculdades privadas em São Paulo. Durante o doutorado que se iniciou em 1999, passei a ter bolsa do CNPq e, depois, da Capes. A primeira vez em que dei aula para o ensino superior eu tinha 27 anos de idade. De 1996 a 2003, com períodos intervalares, ofertei disciplinas em universidade particular (UNISA- Universidade de Santo Amaro) para diversos cursos como administração, serviço social, comunicação social, direito, odontologia, medicina veterinária, sendo homenageada pela turma de formandes de Turismo. As disciplinas foram: sociologia aplicada à administração, sociologia geral, sociologia do direito, sociologia jurídica, antropologia rural, antropologia biológica. Em todos esses cursos trouxe para a disciplina a tematização do racismo em sala de aula. Algo que me marcou foi um grupo de estudantes de São Paulo que fizeram questão de que eu conhecesse a “quebrada”, o seu pedaço sobre a realidade da periferia onde viviam como forma de retribuição da valorização de sua história, modos e estilos de vida trazidos em sala de aula.

### *5.1 Doutorado Direto na Pós - Graduação em Sociologia*

Quando a mulher negra se movimenta,  
toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela.

*Ângela Davis*

Decidi, ao longo da elaboração de minha qualificação de mestrado, incorporar ao máximo o que podia para avaliação da banca de qualificação. O prazo limite para qualificação eram poucos meses antes do prazo final para defesa da dissertação de mestrado e me baseei nisso. A banca, após avaliação da abordagem metodológica e dos resultados de pesquisa, considerou que já se delineavam aspectos conclusivos a partir de perguntas elaboradas em nível de tese. Desta forma, saí da qualificação de mestrado com indicativo pela banca de doutorado direto.

Em 1998, a banca composta por Emir Sader (presidente), Pedro Jacobi e Maria Lúcia Montes (*in memoriam*) decidiu, para a minha completa surpresa, que a

pesquisa intitulada *A fala dos envolvidos sob a ótica da lei: um balanço da violência a partir da narrativa de vítimas e indiciados em uma delegacia da mulher* cujo título manteve para a tese, me levasse a cursar, a partir daquele dia, o doutorado em Sociologia pelo também caráter interdisciplinar que trazia.

Algo que, na pós-graduação em Sociologia da USP, era incomum, naquele momento. Não defendi a dissertação. Não tenho título de mestra. O texto da qualificação foi o meu projeto para o doutorado. Eu fiz a inscrição para o curso de proficiência de francês da PUC - São Paulo e, no segundo ano do doutorado, fiz a prova. Cursei as disciplinas do doutorado e qualifiquei.

No dia anterior à qualificação de doutorado, entre 7 e 8 meses de gravidez, bati com o carro que teve perda total. Firmei os pulsos que ficaram doloridos para que a minha barriga não encostasse no volante. Eu fui ao hospital e estava tudo bem. No outro dia, segui de táxi para a defesa. Tanto a qualificação de doutorado quanto a tese de doutorado foram escritas entre amamentação e cuidados de bebê. Dois universos completamente distintos, desafiadores, mas nunca equiparados sobre o que cada um exige de você com demandas físicas, financeiras, psíquicas e emocionais. Nesse período, contei com a companhia sempre presente de duas amigas, principalmente, durante a gravidez: Patricia e Cristina.

A Erê Mariazinha (entidade de umbanda) contou um ano antes de eu ficar grávida que eu ia ter um filho antes de terminar o meu “escrevedor”: a tese. Caio nasceu em 3 de janeiro de 2000, às 18h05, de parto normal, no Hospital Universitário da Universidade de São Paulo o que fez eu me mudar para pertinho da entrada do campus Butantã, logo no início da gravidez. Quando já tinha me mudado do CRUSP, para morar com o namorado no bairro da Aclimação (1998-1999), retornei para morar “no quintal da USP” em um prédio localizado em uma das entradas de acesso ao campus, o que foi fundamental durante a minha gravidez. Participei de aulas e cursos para gestantes também da USP onde formamos um grupo de amigas com atividades voltadas para mulheres grávidas. Essa sociabilidade faz a diferença para esse momento que, para muitas grávidas, é solitário por não poder compartilhar sobre essa experiência. O pré-natal e cursos desenvolvidos para gestantes, contando com enfermeiras que faziam parte do programa implantado pelo hospital, acompanharam nossa gravidez até o dia do parto.

Defendi a tese em 2001, no momento mais difícil da minha vida, quando meu pai estava na UTI porque, ao trocar o pneu de seu carro no elevador desativado há

poucos anos que dava acesso à Ponte Rio-Niterói, foi atropelado e ficou em coma por um mês e veio a falecer dias depois da defesa. O meu orientador tinha me dito que ia embarcar para França por uma temporada, o que acabou não sendo o período extenso como planejava, então recomendou que eu defendesse antes de sua viagem. Em setembro de 2001, defendi a tese de doutorado com o Caio com um ano de idade. O meu tio Dino cuidava de tudo em relação ao trágico acidente de meu pai e me presenteou com as passagens aéreas de ida e volta para a minha defesa. Embarquei para São Paulo porque já estava morando de volta ao Rio de Janeiro, desde o início do ano de 2001.

Maria Lúcia Montes passou a referendar a minha pesquisa em bancas que trabalhavam com o universo judiciário e dizia sempre da minha capacidade de fazer pesquisa. Ela me citava em defesas e eu era procurada para obterem um exemplar o que não era tão dinâmico no modo digital, no início dos anos 2000. Maria Lúcia Montes me fez acreditar que vale a pena seguir uma carreira acadêmica para encontrar, no meio do caminho, alguém como ela. O modo como falava com paixão e erudição era o combustível para me apaixonar pela antropologia. Aliás, uma intelectual que explodia as fronteiras disciplinares a partir de sua própria formação. Na minha defesa de doutorado, o meu orientador declarou publicamente o papel de Maria Lucia como também orientadora.

Durante o doutorado, produzi dois artigos antecipando alguns resultados da tese de doutorado na *Revista do Curso de Direito da Universidade Federal de Uberlândia*, vol. 26 p.143- 163 em 1998 e em 2000 na *Revista Diálogos da Universidade Estadual de Maringá* vol.4 p.1-17

No IX Congresso Brasileiro de Sociologia (1999) para o campo da sociologia do direito, apresentei o seguinte trabalho: *A cidadania requisitada através das delegacias da mulher: um debate acerca das noções de justiça e direito em contexto policial*. Vol.26 p.61-94, 2008.

Em 1998, trabalhei na ONG FALA PRETA, em São Paulo. Estava ali para contribuir em atividades técnico-científicas nos projetos desenvolvidos. Conheci Mabel Assis (*in memoriam*) uma pessoa extraordinária, militante negra, intelectual e professora de dança afro. Não imaginava que aquele forte abraço com muita emoção em nome do tempo que não nos víamos no COPENE - VI Congresso Brasileiro de Pesquisadores(as) Negros(as) - realizado em 2010, no Rio de Janeiro, seria uma despedida para mim. Ela foi para Orun, em 2019. Ela que me viu grávida quando eu ia,

de vez em quando, assistir às aulas de dança afro em São Paulo e nos tornamos amigas, durante o trabalho no FALA PRETA. Em viagem ao Rio de Janeiro, foi me visitar com o Caio ainda bebê, em 2002. Nesse mesmo encontro, em 2010, revi pela última vez José Flávio de Pessoa Barros que me disse: - Entre em contato, Mônica, não deixe de entrar em contato. Fazia anos que não o encontrava. Foi a última vez que o vi. Ele foi para Orun, em 2011.

Entre 2001 e 2002, a convite de Emir Sader, fiz parte da equipe, como assistente de coordenação, trabalhando com dedicação integral na organização do I Concurso Nacional Cor no Ensino Superior do Programa de Políticas da Cor - PPCOR do Laboratório de Políticas Públicas da UERJ promovido pela Fundação FORD. O Concurso Nacional Cor no Ensino Superior visava promover apoio financeiro a projetos de ação afirmativa nas universidades, como exemplo, projetos de permanência em universidades para estudantes negres e também contemplou cursos pré-vestibulares para a população negra.

Durante esse período, estive no *front* da organização em suas várias atividades, como o encontro de trabalho das coordenações dos projetos contemplados no país, na Conferência Nacional Universidade e Desigualdades Raciais realizada na UERJ, dentre outras iniciativas. Os projetos contemplados tinham como objetivo o desenvolvimento de iniciativas de ações afirmativas em cada instituição de ensino superior abrangendo várias IES do país. Em nome da minha experiência, acredito que também a incorporação da literatura especializada das relações raciais nas produções de um intelectual como Emir Sader, intelectual de renome, era uma das ambições da Fundação FORD. Eu estava presente no debate sobre cotas raciais na UERJ, nos anos de 2001-2002. A Universidade do Estado do Rio de Janeiro e a Universidade do Estado do Norte Fluminense (UENF) foram as primeiras a implementar as cotas raciais.

Durante o debate pela implementação das cotas raciais em ambas as universidades, fruto da conquista do movimento negro brasileiro, a dúvida forjada como obstáculo era quem é negro e quem é pardo no Brasil. Os obstáculos que alimentavam a corrente de quem era contra tentando colocar barreiras para a sua implementação levou ao que era necessário: o acirramento das campanhas contra e campanha a favor das cotas. No campo da política de Estado, para servir de base para a sua fundamentação, houve uma mesa redonda que reuniu intelectuais, geneticistas, militantes e eu fiz parte representando o Programa Políticas da Cor da UERJ organizada pela Secretaria de Estado e Ciência e Tecnologia do Governo do Estado do Rio

de Janeiro para “dissipar a dúvida” que alimentava os que se posicionavam contra as cotas em nome da falsa alegação de base racista da dificuldade de classificar quem é negro no país. Kabengele Munanga é uma das maiores referências nesse embate e luta a favor das cotas raciais.

Após o retorno ao Rio de Janeiro em 2001-2002, durante o dia trabalhava na UERJ, no Laboratório de Políticas Públicas em regime de bolsa quando nesse período o enfrentamento ao racismo através de assédios morais se faziam constantes no meu comprometimento ativista a favor de políticas de ações afirmativas, terminava a redação da tese de doutoramento e, para o sustento meu e do Caio, com um ano de idade, dava aulas particulares à noite.

## 6 . Aquela conversa em 1988 com as rainhas das águas à beira do rio Guamá rendeu

A água sempre descobre um meio.

*Provérbio africano*

Em um Encontro Nacional de Filosofia, em 1988, acompanhei o namorado, estudante de Filosofia da UFRJ, a Belém do Pará. Oportunidade de sair do estado para encontros universitários já que eu assistia às aulas de filosofia no IFCS era uma chance que não queria perder. Todos que embarcaram nessa viagem, e éramos dezenas, dormimos por mais de 05 dias no Pavilhão A do campus Guamá da UFPA. Fomos de ônibus ida e volta com os demais estudantes do curso. Até os dias de hoje, é um dos campus mais bonitos que já vi, mesmo após conhecer vários campus das universidades federais e estaduais do país, ao longo dos anos.

Ao contemplar aquela vista indescritivelmente bonita, disse, em voz alta, como forma de oração, que moraria em Belém. Nenhuma conexão familiar ou de amigos me ligava à Amazônia. Lembro-me de que eu fazia frequentes visitas à Floresta da Tijuca, no Rio de Janeiro e residi bem próximo a ela. Lá era um lugar para refletir e tomar decisões sob a influência de meu Orixá Oxóssi. Quando retornei de um desses passeios, eu tinha girado o mapa mundi em formato de globo e pensado para onde iria, o que pretendia fazer.

Uma coisa era certa, como a minha formação acadêmica se deu em universidades públicas (UFRJ e USP), eu considerava que a universidade pública era onde eu

queria trabalhar. Viajei para Belém do Pará de ônibus e retornei de avião com a grata surpresa de ter sido aprovada em primeiro lugar no Concurso para professor adjunto para a Faculdade de Ciências Sociais na área de antropologia.

No início de março de 2003, o Caio tinha 3 anos de idade e embarcamos de avião para o estado que se fez casa e me reinventei no ativismo político na luta antirracista. Após ingressar como docente do Curso de Ciências Sociais, comentei em turmas de graduação que aquele pavilhão presenciou a minha primeira visita servindo de hospedagem. De 2003 a 2016, dei aulas para graduação no mesmo Pavilhão em que dormi, em 1988, como graduanda de segundo ano de CS da UFRJ. Em 2017, com a inauguração do Espaço de ensino Mirante do Rio, também em frente à orla do rio Guamá, passamos a ocupar outro espaço. Tomei posse no último dia limite: 12 de março de 2003 porque Caio, com três anos de idade, foi diagnosticado com broncopneumonia, ao longo dos dez dias, quando já estávamos em Belém. No dia 12 de março de 2023, celebrei os 20 anos como docente da UFPA.

### *6.1 A migração se deu por sua causa, Universidade Federal do Pará (2003-2010) – parte 1*

O intelectual não é apenas alguém que lida com ideias.

Intelectual é alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo.

*bell hooks*

Inspirada em feministas negras, Patrícia Hill Collins (2016) convida a ficarmos atentas/os de que a universalidade, como viés de abordagem teórico-metodológica, apaga o ponto de vista de mulheres negras a partir de suas próprias vivências. A experiência é fonte de base analítica em trânsito. Ela não pressupõe o binarismo nem a lógica antagônica. Essa perspectiva é da epistemologia ocidental. Os critérios impostos para “tornar-se intelectual” têm uma carga racial, de gênero e de padrões heteronormativos cuja intelectualidade é construída como brancocêntrica nas ideias, e na herança intelectual eurocêntrica, como epistemologias dominantes [...] (CONRADO, 2020)

Na seleção para professora adjunto da Faculdade de Ciências Sociais (área de antropologia), fui aprovada em primeiro lugar. Naquele momento em que eu chegava a Belém, em 2003, o Grupo de Estudos Afro-Amazônico (GEAAM – NEAB) protagonizava, com Zélia Amador de Deus, Marilu Campelo e Raimundo Jorge e demais integrantes, a luta pela implementação de cotas raciais na UFPA com o movimento

negro. A conquista se deve ao movimento negro e ao GEAAM. Naquele momento, eu participei de atividades me inteirando de como a luta antirracista se configurava para o contexto local. Como mulher negra e docente a favor das cotas raciais também sofri ataques racistas por estar ali presente na movimentação política e acadêmica.

Em 2003, destaco duas iniciativas, dentre as várias promovidas pelo GEAAM, quando tive a oportunidade de compor a mesa de debate para tratar sobre “O sistema de cotas nas Universidades – argumentos pró e contra” e a outra também promovida pelo CEDENPA (Centro de Estudos e Defesa do Pará) e CEERT (Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades) que tematizava a pesquisa racial na universidade. Foi nessa ambientação política que fui construindo laços com o movimento e articulações de mulheres negras em Belém desde a minha chegada à academia só ganha ao provocar, de uma forma curricular, consolidando uma parceria forte e afetiva com os movimentos sociais nos quais eu me sinto acolhida e respeitada. Participei e participo de iniciativas, ações e eventos promovidos pelo CEDENPA e aprendo muito com a militância, construindo relações de afeto e admiração que tenho com Fátima Mattos e Maria Malcher. Em 2022, foi publicado na *Revista da ABPN (Revista da Associação de Pesquisadores Negros)* a entrevista que me senti feliz em fazer como uma femenagem à “Fátima Matos, Ativista Negra Amazônida”. vol.14 p.139-158 Do CEDENPA, ao longo dessas duas décadas, com convites que muito me deixam feliz e em que tanto aprendo, estabelecendo como missão institucional, para mim, conexões e articulações da academia com as perspectivas e saberes militantes produzidos dentro e fora da universidade.

Um dos requisitos do concurso para professora adjunto era a apresentação de um projeto de pesquisa, a ser desenvolvido, equivalente a 20 horas de carga horária com mais 20 horas de aulas em regime de dedicação exclusiva de 40 horas. O projeto *Vergonha ou intimidação? Um retrato da violência contra a mulher na cidade de Belém* de minha autoria chamou a atenção para possíveis generalizações de pesquisas realizadas em outras regiões (eixo Sul e Sudeste) a respeito dessa temática, vistas como exemplares da realidade brasileira, perdendo-se de vista as especificidades sociais e políticas que singularizam a institucionalização da violência cometida contra as mulheres em outras e determinadas realidades sociais.

Em Belém, recebi autorização para visitas de campo ao abrigo Emanuelle Rendeiro Diniz a fim de entrevistar mulheres em situação de violência. Isso trouxe a consolidação da inter-relação gênero, raça e violência como pesquisa acadêmica e uma das

minhas primeiras frentes no campo da pesquisa como docente da UFPA. Eu construo uma pesquisa para poder pensar aqui, no contexto paraense, em especial, Belém do Pará, em que o próprio termo violência doméstica e os dados amplamente divulgados engolem realidades locais diferentes do que é produzido pelo sul e sudeste, em caráter acadêmico.

Dessa forma, fui buscar compreender como estavam se constituindo relações públicas e privadas de mulheres em situação de violência ao entrar em casa abrigo e albergues, como institucionalmente eram nomeados. Eu trazia como premissa a compreensão das inter-relações entre gênero, cor e violência como possibilidade analítica da ampliação de estratégias de prevenção, amparo e retaguarda. A dinâmica funcional da casa abrigo ganha caráter de (re)socialização das mulheres para um enquadramento que ultrapassa os muros institucionais. E, ao mesmo tempo, acaba por silenciar corpos femininos (como registro histórico de uma determinada época, tempo e lugar), principalmente, ao restringi-los a alguns lugares, a espaços sociais institucionalmente designados sem que essa questão estivesse no centro da política de enfrentamento. Com o projeto que desenvolvi, trabalhei para escapar de dados nacionais que engoliam questões regionais e busquei entender especificidades para o enfrentamento em contexto local. Tive sempre em mente a pesquisa em dialogia com o movimento e articulações de mulheres negras para não cair na armadilha da homogeneidade atribuída à “mulher negra brasileira” em uma produção científico-acadêmica.

Em nome desse propósito, publiquei, ainda na *Revista Humanitas*, como produto da pesquisa, o seguinte artigo, em 2008, *Denunciantes e Profissionais da Delegacia da Mulher: Leituras e interpretações de depoimentos*. Os resultados da pesquisa foram divulgados em eventos locais, nacionais e internacionais. Publiquei em anais os textos apresentados. Em 2005, em Montevideu, no VI Reunião de Antropologia do Mercosul: identidade, fragmentação e diversidade – RAM e no Seminário Internacional Fazendo Gênero 7: gênero e preconceitos, em Florianópolis, em 2006. Em 2007, apresentei *A experiência das mulheres de Belém na Divisão de crimes contra a Integridade da Mulher* DCCIM- Belém no 13º CISO - Encontro de Ciências Sociais do Norte Nordeste. Particpei em edições da Rede Norte e Nordeste com apresentação de trabalho, fruto de pesquisa acadêmica. E apresentações em redes e seminários em outras regiões do país.

Em formato de artigo para circulação local, tive, ao longo da carreira acadêmica, a preocupação em reforçar a importância da leitura especializada no campo das

relações raciais para a formação acadêmica-militante na luta antirracista. Na Revista da UFPA, *Humanitas*, publiquei o artigo: *A questão racial em Gilberto Freyre e Florestan Fernandes*, em 2004. 2004, vol.20 p.72-90. Em 2005, publiquei uma versão de mais de 50 páginas da tese de doutoramento no Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia. *A fala dos envolvidos sob a ótica da lei: um balanço da violência a partir da narrativa de vítimas e indiciados em uma delegacia da mulher*. vol.1, p.67-117

Projetos de extensão fizeram também parte de meu percurso acadêmico. Em 2006, atuei como integrante do projeto de extensão do Governo Federal *Escola que Protege* e executado pela PROEX-UFPA com Lilian Sales, docente da UFPA envolvendo campus Belém e Castanhal com vistas a abranger diferentes setores do poder público municipal e da sociedade civil, de caráter permanente para pessoas que atuem ou potencialmente possam atuar no atendimento e/ou defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes.

Em 2005, mergulhei no universo da feira livre em Belém com o orientando Breno Alencar a partir de sua própria experiência familiar no projeto *Família de feirante, feirante também é: mãe, pais, filhos(as), netos(as) da Feira da Prainha de Belém do Pará* que resultou em publicações em anais de evento: I Congresso Latino Americano de Antropologia em Rosário, Argentina, no V Encontro de História Oral do Nordeste em São Luís - Maranhão, VI Reunião de Antropologia do Mercosul em Rosário, na Argentina e, em, 2007 na Reunião Equatorial de Antropologia em Aracaju.

Entre 2005 e 2008, o projeto de extensão *A juventude negociada entre a vida adulta e adolescência: uma abordagem sobre gênero, cor e sexualidade a partir do olhar sobre adolescentes e mulheres albergadas de Belém do Pará*. Em nome dos objetivos centrais do projeto que foram intervir, no sentido de apoiar políticas públicas específicas voltadas às mulheres em situação de violência, foram promovidos debates e oficinas temáticas em casas abrigo (sobre sexualidade, cor, trabalho, educação, violência, gênero e saúde), de acordo com a demanda das jovens albergadas e das profissionais das instituições. Ao trabalhar com oficinas, o importante foi traçar aspectos significativos que norteavam a visão de mundo de cada uma delas. Em 2005, *Narrativa de adolescentes, narrativa de albergadas: a juventude negociada entre a vida adulta e adolescência em casas abrigo* foi apresentado na VII RAM - Reunião de Antropologia Mercosul em Porto Alegre, em 2007 e, ainda no mesmo ano, no XIII Congresso Brasileiro de Sociologia em Recife.

Em 2008, o livro *Nortes Antropológicos: trajetões, trajetórias* organizado por Wilma Leitão e Heraldo Maués, da Faculdade de Ciências Sociais, publicado pela editora da

UFPA, trouxe resultados da pesquisa em formato de capítulo do livro com o mesmo título do projeto. Com o projeto de pesquisa sobre a juventude negociada entre vida adulta e adolescência, apresentei resultados no Seminário Internacional Fazendo Gênero, 10 de 2013, *Nos “bastidores” da pesquisa: sociabilidades e práticas de intimidade de juventudes amazônicas*.

Nas edições do Seminário Internacional Fazendo Gênero de 2008, 2010, 2013 e 2017, coordenei com Wivian Weller – UnB (Universidade de Brasília) e, depois, com Nil-da Stecanela da Universidade de Caxias do Sul, seminários temáticos sobre juventudes. A cada edição, recebíamos dezenas de trabalhos a partir da perspectiva apresentada.

Entre 2009 e 2011, a versão Pará do curso *Gênero e Diversidade na Escola*, como coordenadora geral e Lilian Sales, como coordenadora de tutoria em ambas as edições ofertadas pelo Grupo de pesquisadoras NOSMULHERES, intitulada *Educação para a Diversidade: educação das relações étnico-raciais, de gênero e orientação sexual*. Tal iniciativa é imprescindível para a formação de profissionais de educação que necessitam estar preparados para lidar com temas complexos, tendo como base o debate de gênero com profissionais da educação básica capacitados para lidar com conteúdos específicos das relações de gênero, étnico-raciais e de orientação sexual, capacitando-os para trabalhar com seus alunos(as) o tema da diversidade em suas variadas formas. Foram diversas ações com encontros presenciais, com tutoria *on line*, equipe diversa em nome dos desafios da internet com material produzido pelo CLAM (Centro Latino-Americano em Sexualidades e Direito) - UERJ.

O Curso de Aperfeiçoamento Gênero e Diversidade na Escola, na modalidade a distância, é destinado, em especial, aos professores do ensino básico da rede pública e militantes de movimentos sociais. Foi promovido pelo NOSMULHERES – UFPA, por meio da Secretaria Especial de Política para as Mulheres-SPM/PR, MEC/SECAD - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, Universidade Aberta do Brasil - UAB e Centro Latino Americano de Sexualidades - CLAM/UERJ. Em cada curso, havia mais de 100 concluintes.

A participação como docente em cursos de especialização também fez parte da minha trajetória acadêmica: Curso de Especialização em Sociedade e Gestão de Segurança Pública e Curso de Especialização em Gestão Estratégica e Defesa Social entre os anos de 2003 e 2008, promovido em parceria com a Secretaria de Segurança Pública do Estado do Pará, Instituto de Ensino de Segurança Pública - IESP e Universidade

Federal do Pará, sob a coordenação do Prof. Wilson Barp para delegados da Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal e Polícia Civil, tenentes da Polícia Militar, Guarda Municipal e Corpo de Bombeiros. Trabalhei na capacitação para profissionais do Centro de Referência Maria do Pará (2008) em cursos promovidos pela Coordenadoria de Promoção dos Direitos da Mulher e da rede de atendimento à mulher em situação de violência e, em outras oportunidades, ministrei oficinas para homens apenados por crimes de violência doméstica, em parceria com o Ministério Público. Atuei em cursos de extensão promovidos pelo GEAAM como uma das colaboradoras, nos anos de 2004 e 2005. No Curso de Especialização Saberes Afro-Brasileiros, promovido pelo GEAAM e Secretaria de Educação do Estado do Pará – SEDUC em suas edições e de Feminismo Negro - Curso de Formação de Agentes de Negritude, em 2019, promovido pelo CEDENPA.

Sempre fiz questão e gosto muito de dar aulas na graduação porque é a base para nossa formação e para os trilhos que iremos escolher se vamos ou não engatar. Durante os 20 anos de UFPA, ministrei disciplinas de antropologia da saúde, antropologia cultural, antropologia política, cultura brasileira, gênero em ciências sociais em formato de minicurso e outros sobre a mesma tematização, antropologia cultural, feminismos descoloniais, teoria antropológica, teorias de gênero, seminários temáticos de estudos afro-brasileiros com vistas a incorporar, nas disciplinas, a tematização racial. Elaborei disciplinas, sob essas bases, para serem aprovadas com conteúdo que escureça nossa organização curricular e tragam ainda o feminismo negro como base epistemológica. A conscientização racial nas turmas em que dei aulas e orientandes sempre foram questões relevantes e nunca secundárias e nem mesmo complementares.

Particpei de 150 bancas de conclusão (graduação, mestrado, especialização e doutorado). Ao longo de toda a carreira acadêmica, somam o total de 85 orientações concluídas em nível de pós-graduação, graduação, iniciação científica e especialização.

Em 2010, adentrei a outro universo de pesquisa sobre juventudes em busca de incorporar a temática sexualidades como um marcador social da diferença em intersecção com outras categorias de diferenciação raça, gênero e geração com o projeto intitulado *Para entrar no mundo que não é meu: a iniciação sexual a partir de entrevistas com as/os jovens pobres e de camadas médias de Belém do Pará* que trata da iniciação sexual como tema de pesquisa sobre juventudes, gênero, cor e sexualidades, segundo os relatos de jovens e de pessoas de outras gerações residentes em Belém do Pará oriundos de classes, gênero e cor/raça distintos sobre iniciação sexual. Minha preocupação foi apontar

a relevância da entrada da sexualidade para o escopo de minha pesquisa sobre juventudes e violência, tendo como referência teórica estudos da sociologia da juventude ao referir-me ao universo rico, complexo e variado que proporciona matizes e formas de discriminação racial, de gênero e de classe em uma determinada realidade social.

Em 2013, organizo o livro *Juventudes em trânsito. Iniciação sexual em debate* e contribuo com dois capítulos: *A iniciação sexual e juventudes em abordagem introdutória* e *Juventudes em trânsito no “mundo (que não é) meu* como resultado de pesquisa que coordenei com financiamento do CNPq e com Benedito Medrado do GEMA - Núcleo de Pesquisas em Gênero e Masculinidades/UFPE na pesquisa *Performatividades de gênero, violência e sexualidade em movimentações político-culturais: a produção de sujeitos e estéticas políticas em Belém e Recife* com financiamento de CNPq, sob sua coordenação trabalhamos em parceria com o NOSMULHERES.

A mulher negra acadêmica que não se enquadra e visa a ruptura a uma lógica de subserviência nas escolhas temáticas e em busca de autonomia me levou a sofrer críticas e comentários diretos até de quem eu menos esperava no universo acadêmico: “de que eu não era fácil”. Por que eu deveria ser? Ou deveria me subjugar? Ou não querer fazer algo descartando um roteiro imposto a mim tendo que me justificar com muita educação com a indignação à flor da pele quando que tive que lembrar que “nós somos colegas, professora.” De coisas que, em absoluto, não faziam parte da minha carga horária. Pela minha relação estreita, acredito que fazer pesquisa somente é possível como militante acadêmica e estar em dialogia com os movimentos sociais e, no meu caso específico, pelas minhas escolhas de temas e bandeiras de lutas sofri por muitos anos discriminação no âmbito da universidade.

O conceito de *outsider within* (forasteira de dentro) de Collins (2016, p. 99, 100) nos mostra que:

*Por muito tempo mulheres negras têm ocupado posições marginais em ambientes acadêmicos [...] Uma revisão cuidadosa da emergente literatura feminista negra revela que muitas intelectuais negras, especialmente aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero.*

bell hooks (1995, p. 468) comenta o que Patricia Williams, professora de Direito negra, afirma que o status de fora é uma espécie de ferida aberta. Foi com a ferida aberta, exposta dos enfrentamentos a fazer diariamente, dentro e fora da UFPA, que mergulhei na militância acadêmica como algo encarado, por muitos anos,

dentro da UFPA, negativamente, visto como um problema para o exercício da docência, “por excelência.”

Eu tenho uma vida inteira de mais de meio século construindo autonomia em todas as áreas de minha vida, lutando na precariedade que o racismo, sexismo e discriminação de classe impõem para a quebra das expectativas sociais que te desumanizam. E, nesse boicote, como estratégia racista, os rótulos emergem, automaticamente. Lembro-me de já ter ouvido na UERJ, como na UFPA, que eu sou doutora então não estou mais submetida à discriminação racial. Lélia Gonzalez descreve muito bem sobre a gama de estereótipos racistas [estereótipos de gênero e de raça] colados às mulheres negras (2008).

Sobre as escolhas, eu já fui (sou? Nem tô aí) muito criticada/discriminada por uma turma seleta de professoras e professores por ser militante e “não dócil”. Então, resistir advém de situações como essa: imagina que entra na casa (universidade) de alguém (de quem é essa casa? A quem pertence?) Não é sua? Não é nossa? Casa que não é historicamente para pessoas negras, indígenas, ciganas, no entanto, você pressupõe porque deveria presumir, sem ser ingênua, de que será bem-vinda, mas a suspeição é algo que é colado a você então precisa ser merecedor(a) de estar ali, de fazer parte desse círculo. Você precisa fazer algo o tempo todo e estar à disposição. Então, para se ter uma ideia, imagine visitar a casa de “amigos” e ter que mostrar que você merece estar ali. Logo, na primeira visita, você se mostra à disposição para fazer algo cooperativo e se disponibiliza a fazer o que precisarem ali e, além disso, porque é o que esperam de você; o tempo todo. Você não relaxa e nem pode relaxar porque está sendo o tempo todo testada e precisa estar disponível para “ser aceita”. Você está em constante estado de suspeição.

Sobre hostilidades a alguns temas, um colega da Faculdade, em 2010, me confidenciou ser um tema tabu que tratava sobre a iniciação de jovens das camadas médias com “meninas que vêm do interior” – como os homens entrevistados denominavam. Eu desenvolvi esse projeto, intitulado *As Meninas que “vêm do interior” para a capital: exploração sexual e do trabalho em contexto amazônico*. O tema foi bastante polemizado por uma turma seleta de docentes. Apresentei a pesquisa em congressos e seminários publicando nos Anais. Em 2010, no Seminário Internacional Fazendo Gênero 9.

Em 2020, a partir de relatos de duas interlocutoras: “Eu carrego comigo sete mulheres: elas viveram e vivem limpando a casa dos outros” sobre o trabalho doméstico e

suas imbricações foi publicado como capítulo do livro *Comunicação, Gênero e Trabalho Doméstico In: ORG; CAL, Danila; BRITO, Rosaly*. Curitiba, ED. CRV, 2020. Eu trouxe entrevistas realizadas com seis homens, brancos, da camada média, entre 21 e 40 anos que referenciam, inclusive, rapazes de sua convivência como irmãos e colegas, no que ganha foro, em suas interpretações, de iniciação sexual. Porém, identificadas como abusos, estupros, importunação sexual com “as meninas que vêm do interior”, como foram referenciadas por mais de um entrevistado que eram trazidas com a promessa de estudar e de ter uma vida que abrisse possibilidades com alternativas para o futuro.

Lélia Gonzalez (2018, p.47) comenta sobre as jovens que, ao trabalharem como domésticas para as senhoras, iniciam sexualmente seus jovens filhos, no que ela denomina de superexploração econômico-sexual das mulheres negras como objeto sexual. Mas, ao mesmo tempo, fiquemos atentos às estratégias de sobrevivência e de resistência de meninas e mulheres negras em condições desumanas numa formação social racista capitalista. Eles disseram em entrevista que elas: 1. Sabiam tudo sobre sexo. 2. Nunca forcei ninguém. 3. Elas gostam. 4. Não sabiam (os rapazes) nada porque apenas experimentavam. 5. São menos desejadas sexualmente, são do tipo feia. 6. Não são o tipo que os meus conhecidos procuram pra namorar, pra casar. 7. Quem não quer transar com o filho do patrão? - intercursos sexuais em condições violentas em posições hierarquicamente desiguais, desumanizadas como objeto sexual em situações de abuso, estupro, intimidações – entre homem branco e filho do patrão, por um lado e menina pobre “morena”, de outro. (CONRADO, 2008, p. 179).

## ***6.2 Programa Co-Tutela Capes (Ufpa- Université Paris 13)***

O preconceito [o racismo] é um fardo  
que confunde o passado, ameaça o futuro e torna o presente inacessível.

*Maya Angelou*

Em 2006, através do Programa de co-tutela Université Paris 13 e Capes/Cofecub – Comité Français d’Évaluation de la Coopération Universitaire et Scientifique, em parceria com a UFPA, passei um mês em Paris. Quando desembarquei em Paris, lembro-me de que o agente, no aeroporto, olhava para mim com muita atenção e indagava sobre o passaporte que estava vazio. Era o meu primeiro passaporte. Antes dessa viagem, eu só tinha ido a congressos para dois países da América do Sul: Argentina e Uruguai que não precisam de passaporte. Nenhuma viagem de turismo internacional. Totalmente fora da minha realidade econômica tal possibilidade.

O seu olhar me acompanhou, após a minha entrada, até eu me distanciar. Cabe lembrar que a França não precisa de visto para entrada.

A minha agenda em Paris era composta de visitas institucionais acadêmicas, dentre elas assisti à palestra na EHESS: *École des Hautes Études en Sciences Sociales* e visitei a ONG SOS Racismo. Na Universidade de Paris 13, fiz apresentação sobre *Problématiques brésiliennes: a questão racial no Brasil*, na turma de mestrado profissional dessa Universidade. Na sala de aula, os estudantes negros ficavam concentrados de um lado e os estudantes brancos, do outro lado da sala. No corredor do meio, as cadeiras ficavam vazias. Na Universidade Paris 13, apresentei a partir de minhas experiências de pesquisa a temática gênero, raça e violência.

Heribert Schmitz também, na mesma missão que eu, colega da Faculdade de Ciências Sociais tirou uma foto de um cartaz com um homem negro envolto na bandeira francesa em uma estação do metrô de Paris e, embaixo da foto, estava escrita a seguinte frase: A França também é nossa! A quebra de estereótipos do tipo francês do imaginário ocidental porque Paris é fortemente negra e árabe.

Em um episódio fiquei chocada, como daquelas vezes que a gente paralisa e depois se cobra porque não respondeu, não agiu porque, na verdade, não há momento de descanso para o povo negro. Dentro do trem, em direção a Paris 13, eu estava absorta com a conversa de jovens africanos e/ou negros franceses descendentes de africanos tentando entender o que diziam quando uma professora branca, francesa dessa universidade, sentada ao meu lado, disse, em tom de sussurro, que não era um bom francês para aprender e que eu não prestasse a atenção porque era “francês de colônia”.

Quando se diz que vai a Paris ou se viaja a Paris, há um glamour e eu quis, em um mês, sair dessa superficialidade problemática que encanta e deslumbra quem está mergulhado na visão de mundo colonialista, porém deve sim ser aproveitada a cidade como eu fiz desde o momento em que acordei até a hora de dormir por 30 dias. No entanto, além da magnitude de Paris sob o ponto vista turístico e de sua beleza a cada *quartier*, a cada esquina, quatro coisas gostaria de assinalar: 1) é só se afastar um pouquinho dos pontos turísticos que a população africana e de origem africana francesa é predominantemente tamanha, como se pode perceber nas ruas o que me faz remeter a esse cartaz que mencionei acima, apesar de não residirem dentro de Paris, onde eu me encontrava, mas nos arredores e/ou subúrbios (*banlieues*); 2) a

forma absurda e racista que os árabes são tratados bem como os africanos e seus descendentes franceses; 3) as referências racistas como lugar sujo, cheiro de urina e coisas degradantes à população oriunda e descendente do Magreb localizada no noroeste da África que inclui Marrocos, Argélia e Tunísia; e 4) No segundo dia de visita ao Museu do Louvre, na parte térrea onde ficam localizados os pertences egípcios, saí de lá tonta, arrasada e tive que sentar do lado de fora por alguns minutos para tentar me recompor diante de um pequeno país ali chamado Egito com suas riquezas históricas de cunho cultural em sua imponência e vastidão no térreo. Foi a mesma sensação que tive, anos depois, em 2014, em Toronto, no *Royal Ontario Museum*, na ala chamada de *First Nations* sobre os indígenas canadenses, vítimas de genocídio e violências das mais cruéis. A lógica doentia de se construir um museu a partir da própria dizimação que promoveram. No mesmo ano, tive a mesma sensação com a riqueza das alas dos países africanos ainda no *Royal Museum* em Toronto e em visita ao Instituto de Arte de Chicago.

### *6.3 Visita ao Missouri como missão acadêmica no fortalecimento de lideranças afrodescendentes em conexão com o Brasil*

O negro é povo no Brasil.  
*Guerreiro Ramos*

Durante os dias 26 de setembro até 9 de outubro de 2007, com o financiamento da Partner's Companheiros das Américas, segui viagem conhecendo muitos membros da ONG em várias cidades do Estado do Missouri/EUA. A atividade foi organizada por Stephen Jeanetta, Professor da Universidade de Missouri/EUA, na época, e membro da Partner's do Programa Community Development Academy com a seção dirigida por uma organização popular de mulheres afro-americanas, o Círculo da Esperança. Eu me reuni com a Dra. Gwen Turner, professora associada da University of Missouri - St. Louis, em uma reunião com a Equipe de Assistência Técnica Instrucional do Distrito Escolar da Normandia. O Normandy School District atende alunos pobres e de classe média; a maioria desses alunos são afro-americanos.

“O povo contra a pobreza” que é uma Organização de Recursos de Apoio Familiar. Programa nacionalmente reconhecido e dirigido pela Sra. Gloria Taylor. A Sra. Taylor recebeu prêmios nacional e internacional por seu trabalho com mulheres e famílias atendendo mulheres de todas as raças.

Na visita à Universidade de Missouri, assisti aos pôsteres de pesquisa de vários alunos de graduação que estavam se organizando para a conferência sobre Paz e Diversidade a ser realizada dias depois. Eu trouxe a potência da Amazônia a partir da militância de mulheres oriundas das suas comunidades e ainda dissertava sobre as minhas pesquisas desenvolvidas na busca de trocas e conexões que era o objetivo da missão.

Eu fiz uma apresentação sobre Miscigenação, Racismo e Mulheres Negras no Programa Multicultural da Southern Illinois University Carbondale sobre o mito da descoberta do Brasil, o mito do paraíso Tropical, o mito das três raças, ideologia da branquira – como nomeei naquele momento, crítica à Miscigenação como ponto de vista positivo na construção da Nação Brasileira, o mito da democracia racial e os desafios do multiculturalismo. No Missouri, eu não era vista como mulher negra, mas sim como mulher latina, em primeira mão, porque a construção de brasileiro/a local era de estudantes para a nossa leitura indiscutivelmente brancos que contribuíram muito na tradução da longa exposição de mais de duas horas com auditório lotado de universitários estadunidenses em um sábado à tarde. Estavam curiosos sobre a desmitificação do Brasil como país da mestiçagem.

Fui agraciada e homenageada pela participação e apoio ao Latin Heritage Month. Visitei a ONG HOPE HOUSE que é uma casa abrigo às mulheres em situação de violência em Kansas City. Em Jefferson City, capital do Missouri, visitei a Lincoln University, uma universidade majoritariamente voltada para a comunidade negra do estado, fundada por ex-combatentes afro-americanos da Guerra Civil, com o objetivo de que seus descendentes não fossem mais analfabetos e que tivessem formação educacional. Ainda nessa missão fiz uma apresentação no Black Culture Center, na Universidade de Missouri, cujo espaço é destinado para temáticas africanas e questões sobre o Brasil fogem a uma visão acadêmica que leva a pensar a diáspora e a africanização do nosso país.

Durante a missão, houve situações de racismo que tive de enfrentar porque o racismo é diário e independe de onde você, como negra, negro e negre esteja. No supermercado, a funcionária da caixa registradora me virou as costas, não querendo registrar a minha compra. Fui barrada quando fui conhecer o polo esportivo da Universidade de Missouri acompanhada do Prof. Steve daquela mesma universidade, branco, estadunidense de descendência italiana. Ele disse que nunca soube de situação como essa ao explicar ao segurança que eu era uma professora convidada conhecendo o campus. Aproveitei, em nome de um preço mais acessível nos EUA, comprei um *notebook* e, após o pagamento, o próprio Steve me contou que se fosse

ele, ao fazer a compra, teria sido oferecido também uma impressora. Era um padrão de venda oferecer uma venda casada de *notebook* com impressora.

O debate racial era a questão principal nas conversas. Com os professores negros da Lincoln University – uma universidade majoritariamente negra, voltada majoritariamente para a comunidade afro-americana, pude entender a dinâmica do racismo estrutural em um dos estados mais racistas do país em conversa que ganhou um outro rumo quando ficamos a sós sem a presença de pessoas brancas. Em minhas conversas com intelectuais brancos, havia uma tautologia que eu identifiquei que estava em voga no debate nessa missão quando buscavam justificar a “dificuldade” de contratação de negros por não acharem profissionais qualificados em nome do cumprimento das políticas de ação afirmativa daquele país. Não há muitos negros na Universidade, logo não há (muitos) docentes negros. Não há (muitos) docentes negros porque não há (muitos) negros na Universidade e em outros postos de trabalho que exigem formação técnico-profissional e acadêmica. São evidentemente narrativas de poder de privilégio branco.

#### *6.4 Caminhos da (in)formação: sobre a Lei Maria da Penha*

LIGUE

180Central de Atendimento à Mulher

Em 2008, busquei garantir investimento para a produção de duas cartilhas como tecnologia de informação e comunicação, uma voltada para profissionais que trabalham diretamente nos serviços de atendimento à mulher em situação de violência doméstica, e outra voltada para as usuárias (mulheres em situação de violência) que procuram pelos serviços. O intuito foi democratizar, para a população de Belém, atendimentos disponíveis (serviços específicos voltados à mulher, conforme as diretrizes sancionadas pela Lei 11.340/2006 – Lei Maria da Penha) e seu efetivo funcionamento, levando-se em conta a escassez de *folders*, cartilhas, guias informativos que informem, orientem e abordem o assunto em contexto local, regional para o tratamento, acompanhamento e resolução dos casos de violência doméstica e familiar. Para as cartilhas “Em debate: o atendimento à mulher” e “Caminhos da (in)formação - Lei Maria da Penha contra a violência doméstica em Belém do Pará”, busquei financiamento através do Fundo Partners, do governo dos Estados Unidos sendo contemplada com Fundos de Assistência a Projetos (Pequena Doação) com o Projeto *Caminhos da (in)formação - Lei Maria da Penha contra a violência doméstica em Belém do Pará*.

Para ampliar e atingir o maior número possível de pessoas, estabeleci parceria com a Coordenadoria da Mulher do Estado para distribuição gratuita. A cartilha, *Violência Doméstica e Familiar: caminhos da (in)formação* trazia, por meio de histórias fictícias, situação de violência e como cada uma delas poderia ser tipificada pela Lei Maria da Penha e as novidades da Lei como medida protetiva e em que situações buscar apoio policial e direitos ao enquadrar cada história a cada artigo da Lei. Atingiu também centenas de mulheres do Estado do Rio de Janeiro via sindicato de professores.

Para tipificação das histórias que construí para a cartilha, contei com a minha orientanda de mestrado de direito, Vivian Vidal, e com prefácio e revisão da Promotora Sumaya Pereira que teve um papel protagonista em Belém na efetivação da Lei Maria da Penha. Consegui outras fontes de financiamento como o MEC anos depois e o Governo do Estado do Pará, por meio da Coordenadoria da Mulher, atingindo, aproximadamente, o total de 5.000 exemplares, ao longo dos anos de 2008 e 2009. A ideia foi a confecção de material informativo e educativo, com caráter inovador.

Eu destaco essa Iniciativa por causa do firme propósito do Grupo NOSMULHERES/UFPA que estava nascendo para ser um espaço, dentro da universidade, capaz de fornecer subsídios para a efetivação de políticas públicas de gênero em contexto local, conforme preceitua o Plano Nacional de Política para as Mulheres, de acordo com a assinatura feita pelo Governo do Estado do Pará, no ano de 2007, com a Secretaria Especial de Política para as Mulheres - o que o fez incluir o Pará no Pacto de Enfrentamento à Violência contra a Mulher. Dediquei-me, com a militância de mulheres, em promover oficinas em escolas e em diversos setores como a saúde, associação de bairros, percorri municípios do estado levando a cartilha e falando sobre a Lei Maria da Penha.

### *6.5 Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia e Pós-Graduação em Direitos Humanos*

Educação não deve simplesmente ensinar trabalho,  
mas deve ensinar a vida.

*W. E. B. Du Bois*

Como docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais que, depois, se tornou Programa de Sociologia e Antropologia, em 2005, passei a fazer parte como colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Direito, no Mestrado em

Direitos Humanos quando as disciplinas que ofertei estavam abertas para ambos os Programas.

Em 2005, comecei a fazer parte da Pós-Graduação em Direito como professora colaboradora quando se deu a implementação do Programa de Mestrado em Direitos Humanos financiado pela Fundação Carlos Chagas. A Pós-Graduação do Programa de Direito – PPGD levou a considerar a importância da interdisciplinaridade como perspectiva de formação em Direitos Humanos que visava ampliar a ótica de direitos humanos universal em nome da recomendação da Fundação Carlos Chagas. Esse foi o motivo que me levou a fazer parte e trabalhar com a disciplina que elaborei para a minha integração, a de Direitos Humanos das Mulheres.

Acerca da temática de gênero em perspectiva racializada, foquei a minha inserção para a temática Direitos Humanos das Mulheres em torno das estratégias políticas que envolvem a análise da constituição das identidades de gênero através das organizações e/ou movimentos sociais de mulheres que, por sua vez, imprimem sua marca na luta pelo reconhecimento de direitos fundamentais que, inscritos nas declarações, pactos e acordos internacionais assinados pelo Brasil e, também, na própria Constituição Federal de 1988, que, em seu art. 5º, preconiza a igualdade de gênero.

Um dos grandes desafios a enfrentar ao longo da minha carreira acadêmica é o tempo do relógio acadêmico que exige maior (ou quase exclusiva) dedicação às leituras das epistemologias dominantes. Lembrando Audre Lorde (2019, p. 137) “que a sobrevivência não é uma habilidade acadêmica”.

### *6.6 2008: nasce o NOSMULHERES. Pela equidade de gênero étnico-racial*

Eu não acho que as coisas devem ser feitas como uma andorinha sozinha.

Eu acho que tem que ter mais pássaros voando.

Não existe nada mais angustiante do que você pousar em um poleiro  
olhar para um lado, olhar para o outro e ver que você tá sozinho.

*Milton Gonçalves*

A compreensão conceitual de interseccionalidade é uma marca política-acadêmica no trabalho desenvolvido no grupo NOSMULHERES que estabelece articulações e parcerias interinstitucionais importantes [e, fundamentalmente, de modo imprescindível, com o movimento negro local.

Denise Cardoso, colega da Faculdade de Ciências, me acompanhou na solicitação para a direção do IFCH (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) de um espaço pequeno que estava sem uso no IFCH para o NOSMULHERES. A Direção, na época, disse não. Aí, insistimos até a terceira vez. A direção, mostrando-se irritada com a persistência, respondeu como resposta oficial: tá, pode ficar! Foi assim que nasceu o NOSMULHERES.

Por causa da pandemia, surgiu uma alternativa que é um grupo de *WhatsApp* com dezenas de pessoas que já circularam e se fortaleceram com os debates constantes seguindo suas carreiras, somadas àquelas que permanecem e se engajaram em trocas e compartilhamento de material bibliográfico e atividades. Hoje, contamos com Milton, Ana Célia, Evillys, Darlah, Gabriela, Carina, Diogo, João, Flávia, Leticia, Máira, Eugênia, Lorena, Marcelo, Natália, Simone, Thiane, Wal e Cedric. E tantas outras pessoas preciosas que transitam conosco, que navegam conosco. Debates em fluxo contínuo que trazem a quebra de estereótipos para que possamos contribuir na construção de outros sentidos, outras narrativas, outras versões.

O NOSMULHERES ocupa uma sala com, aproximadamente, cinco metros quadrados como um de outros espaços representativos para questões negras sob bases interseccionais, ganha simbolismo político-acadêmico na luta antirracista e antissexista no interior de uma determinada universidade e, em seu contexto específico, como base epistemológica negra em nome da heterogeneidade de pessoas que circulam, fazem parte e se referenciam como pertencentes com nome, sobrenome, histórias e interesses singulares, mas que se enredam.

Arrisco dizer que foi o primeiro grupo de pesquisa que trouxe o debate sobre feminismo negro para o interior do campus Guamá na luta com base teórica e metodológica para desenvolvimento de pesquisas cimentado através de grupos de estudos como instrumento e ferramenta de análise. O que podem ter em comum territórios da negritude em uma universidade da Amazônia? O ataque ao racismo potencializado em luta antirracista já que território da negritude é eminentemente território de resistência. O GEAAM -NEAB, por exemplo, é um território de resistência já consolidado bem antes do NOSMULHERES.

A criação do NOSMULHERES nos levou a estreitar a relação acadêmica e militância negra com mais de 50 eventos organizados entre minicursos, seminários, rodas

de conversa, grupos de estudos anuais sobre relações raciais, feminismo descolonial e feminismo negro, cursos de aperfeiçoamento para professoras e professores da rede básica com a promoção e apoio do MEC e CLAM-UERJ, elaboração de cartilhas sobre a Lei 11.340/2006 com financiamento da ONG PARTNER´S. O objetivo do NOSMULHERES foi se ampliando para o campo de pesquisas das relações raciais, dos feminismos negro e descolonial e do movimento feminista e de mulheres, das masculinidades e dos efeitos sociais do racismo nas trajetórias de mulheres negras e homens negros de diferentes contextos sociais.

Com as leituras dos feminismos negros, trouxemos reflexões que colocam em evidência a necessidade de abordagens numa perspectiva interseccional sobre experiências de homens negros e de experiências de mulheres negras, a partir deles/as mesmos/as que validem, contestem e se reinventem em constantes definições e negociações de/para um nós coletivamente compartilhado. E de como práticas racistas fundamentam ao justificar cada vez mais as relações sociais de poder e de combate, por exemplo, ao racismo institucional. E tomar classe, raça, gênero e sexualidade como campos articulados da experiência. Nesse sentido, “sabemos que esses dois campos teórico-políticos (movimentos e academia) não estão completamente separados”, Escobar (2014, p.70).

### *6.7 A migração se deu por sua causa Universidade Federal do Pará (2011-2019) – Parte II – em destaque dois Pós-Doutorados*

O imaginário brasileiro, pelo racismo, não concebe reconhecer que as mulheres negras são intelectuais.

*Conceição Evaristo*

Em 2012, no livro organizado por Matilde Ribeiro, docente da UNILAB que foi Ministra-chefe da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, publiquei o artigo, em coautoria com Nazaré Rebelo, *Mulheres Negras Amazônicas: ação, organização e protagonismo nas práticas políticas* in Matilde Ribeiro (org.), *Reflexões sobre a institucionalização das políticas de igualdade racial*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012, pp. 219-43.

Em 2013, busquei ampliar meus horizontes de pesquisa e, ao longo de algumas leituras, fui me apaixonando por trabalhar com migrações internacionais de mulheres brasileiras, tendo como base a importância da racialização sobre migração e mobilidade. Nessa perspectiva, desenvolvi o projeto *O Retorno para “casa”: depoimentos de*

*mulheres brasileiras sobre “vivendo no exterior”* em que problematizei o que denomino de experiência no exterior que ganhou sentido nos depoimentos de mulheres brasileiras em suas temporadas ou residência fora do Brasil que se configurou no momento da entrevista sobre o retorno “definitivo” para o seu país de referência cultural.

A inteligibilidade de práticas sociais sob a perspectiva de gênero, raça, classe, sexualidade e nacionalidade foi o objetivo central do projeto. A questão central foi compreender de que modo a diversidade das experiências sociais que as mulheres brasileiras possam vir a ter, sob padrões tradicionais de desigualdade de gênero, raça e classe, constrói saberes e dita normas e significados distintos nos Estados Unidos e em países do continente europeu, tendo em vista como a brasilidade que lhes confere estatuto erotizado e sexualizado que as inferioriza e as desiguala em contextos internacionais distintos acentuaria diferentes e múltiplos registros.

Em 2014, a partir dos dados e pesquisa realizada, no primeiro momento, elaborei o projeto para candidatura ao Pós-Doutorado em Antropologia para Universidade de York, Toronto, Canadá quando fui contemplada, após submissão ao Edital da Capes com a bolsa de Estágio Sênior - CAPES. Durante a minha estadia em Toronto, de agosto a dezembro de 2014, também fui Professora Visitante do Centro de Pesquisas da América Latina e Caribe – CERLAC da mesma Universidade.

A escolha da Universidade de York e, em especial, da professora Kamala Kempadoo, que me foi indicada pela Profa. Adriana Piscitelli, como supervisora do estágio pós-doutoral, se deu por sua sólida e ampla produção acadêmica em temas relacionados aos feminismos transnacionais, as perspectivas críticas sobre gênero e desenvolvimento sob bases interseccionais e a literatura especializada sobre negritude no universo caribenho. Foi a primeira vez que pude encontrar, como orientadora, uma intelectual negra. Nós nos tornamos amigas. A minha despedida de Toronto foi celebrada com uma festa de despedida oferecida por ela às amigas e amigos com comida típica caribenha. Apresentei os resultados da pesquisa em palestra conferida intitulada *Going back ‘home’: Testimonies of Brazilian women ‘living abroad’* no CERLAC para professores da York, brasileiros e estudantes dessa mesma universidade.

O pós-doutorado contribuiu para o fortalecimento das atividades de pesquisa e formação de recursos humanos nas áreas de Ciências Sociais, na Graduação de Ciências Sociais, no Mestrado em Direitos Humanos do Programa de Pós-Graduação em Direito e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade

Federal do Pará, com a socialização dos conhecimentos adquiridos na Universidade de York por meio de disciplinas na graduação e pós-graduação.

Em 2014, a convite do GEAM, em livro organizado por Marilu Marcia Campelo, Zélia Amador de Deus e Raimundo Jorge de Jesus, intitulado *Entre os rios e as florestas da Amazônia* publiquei, em formato de capítulo de livro, *O protagonismo de mulheres negras*. Belém, Ed. UFPA, 2014 p.283-287

Em 2015, publiquei, em coautoria com Marilu Campelo e Alan Ribeiro, o artigo *Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense*, na *Revista Afro-Ásia*, da Universidade Federal da Bahia. vol.52 p. 213-246. E, em busca de fomentar o debate sobre masculinidades negras, tendo como base o feminismo negro, em coautoria com Alan Ribeiro que um tempo depois passou a ser docente da Universidade Federal do Oeste do Pará- UFO-PA, publiquei o artigo *Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate* pela *Revista de Estudos Feministas*, em 2017.

Assumi a tarefa de selecionar artigos para publicação do livro digital *Prostituição, tráfico e exploração sexual: diálogo multidisciplinar* publicado em Portugal, Lisboa, Ed. VESTNIK. 2016. Em 2005, organizei um evento que reuniu mais de 100 pessoas no período de greve na UFPA, o Seminário *Rotas (mais que) perigosas: exploração sexual e tráfico de mulheres em contexto transnacional* para dar visibilidade ao tráfico de pessoas com representantes da ONG SODIREITOS e do Posto Avançado de Atendimento Humanizado ao Migrante do Aeroporto Internacional de Guarulhos-SP.

Em 2017, fui integrada ao Programa de pós-doutorado da Unicamp para desenvolver o projeto: *Vou lá. Mas volto (...). Migrações de mulheres de Belém- Pará para Paramaribo- Suriname*, sob a supervisão de Adriana Piscitelli, no Núcleo de Estudos de Gênero-PAGU, no período de agosto de 2017 a julho de 2018.

O objetivo deste estudo foi o processo migratório e de mobilidades da capital Belém do Pará para capital de Suriname de mulheres Amazônidias, em especial, e de homens sob a perspectiva de migração de retorno à capital paraense. Fiz viagem de campo a Paramaribo, com financiamento próprio, para entrevistas com brasileiras e brasileiros residentes no país. Uma das questões que norteou este estudo foi compreender a racialização/sexualização das mulheres Amazônidias/brasileiras em mobilidade.

A pesquisa se deu entre 2017 e 2018, a partir de depoimentos de mulheres e homens Amazônidias, em suas temporadas ou residência fora do Brasil, e de filhos de

brasileiras e brasileiros nascidos no Suriname, em entrevistas presenciais e conversas informais, na capital surinamesa e em Belém, e entrevistas via *WhatsApp* em termos de suas próprias circunstâncias locais/regionais e contextos específicos, segundo interpretações trazidas do que, recorrentemente, nomeiam como “vou lá, mas volto” que é constituído por estratégias, dinâmicas e planejamentos para suas mobilidades, trânsitos e deslocamentos. Busquei enfatizar como as abordagens interseccionais podem nos permitir reconhecer a complexidade da experiência de vida pelas pessoas em mobilidade ou em condição migratória e de como gênero e sexualidade passam a ter importância e são reconfiguradas por meio da experiência da mobilidade.

Apresentei a pesquisa em uma mesa redonda na ANPOCS *Migração, fronteira e racialização: Do orientalismo ao racismo*<sup>11</sup> em 2021. No Webinário Amazônia Negra em 2020<sup>12</sup>, fruto de esforço coletivo de integrantes NOSMULHERES, evento sob a coordenação de Lorena Pontes. Publiquei, em 2021, *Vou lá. Mas volto (...)* Migrações de mulheres Amazônidas para Paramaribo-Suriname como capítulo na edição (*Trans*) *Fronteriza: movilidades y diásporas negras en las Americas* organizado por Handerson Joseph; Bruno Miranda também apresentado no *Webinário Amazônia Negra*, na Mesa redonda *Mobilidades, Fronteiras e Deslocamentos* que ganhou formato de *ebook*, em 2022, contendo toda as apresentações do evento intitulado: *Segunda geração de brasileiros em Paramaribo e jovens brasileiros em mobilidade: uma etnografia*.

De 2011 a 2017, participei do Plano Nacional de Formação de Professores/ PARFOR que me deu oportunidade de conhecer e explorar realidades educacionais em outros municípios do estado. Realizei orientações em Soure - Ilha do Marajó, Bragança, Tucuruí, Santarém, Colares, Cametá e Gurupá.

Em 2019, a importância da docência na graduação que sempre valorizei convocando a questão racial ao enegrecer as leituras antropológicas e em orientações de Iniciação Científica e Orientações de TCC, como exemplo, levou à publicação de dois artigos a partir dos projetos de pesquisa que orientei de Maíra e Tainara, ao discutirem sobre produtos de suas pesquisas com a minha participação, em coautoria em *Negritude em movimento: lutas, debates e conquistas da negritude amazônica*, organizado por Alef Monteiro, Maira Martins e Marilu Campelo. PINHEIRO, T. CONRADO, M., SANTOS, J. “Esse lugar é para mim?”: Racismo e práxis decolonial na Universidade

<sup>11</sup> <https://www.anpocs2021.sinteseeventos.com.br/apresentacao>

<sup>12</sup> Ver <https://nosmulheresblog.wordpress.com/2020/11/23/webinario-amazonia-negra-imagens-narrativas-e-saberes-em-dialogo/>

Federal do Pará. *In* Negritude em movimento: lutas, debates e conquistas da negritude amazônica. Belém, GEAAM, 2019, p. 14-26

NERY, M. M.; CONRADO, M.; MARTINS, J. Implicações das teorias sobre gênero e raça ao estudo da simbologia racial do cabelo de mulheres negras em Belém *In* Negritude em movimento: lutas, debates e conquistas da negritude amazônica. Belém, GEAAM, 2019, p. 114-126

Tal experiência é sempre incentivada para orientandos de mestrado e doutorado em apresentações e publicações nas edições do Seminário Internacional Fazendo Gênero, como exemplo. Recentemente foi publicado com pesquisa em andamento para fins de dissertação GONÇALVES, Leticia C., CONRADO, Mônica. "A Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento: processos de enfrentamento à Covid-19 por mulheres do arquipélago do Marajó (PA)". *In* Revista Gênero na Amazônia, 2021. p.105-114.

### ***6.8 – Mini Curso Lélia Gonzalez***

Não pode ser seu amigo quem exige seu silêncio.

*Alice Walker*

Você se forma em Ciências Sociais e não lê Lélia Gonzalez que merece destaque. Hoje em dia, nas Ciências Sociais, gradativamente, por causa de intelectuais negres, essa realidade vem sendo mudada a partir da pesquisa feita por Alex Ratts e Flávia Rios<sup>13</sup>. Em 2019, o Minicurso *Diálogos com Lélia Gonzalez* que ministrei teve como objetivo estudar, debater e apresentar obras dessa grande intelectual. A inscrição era a arrecadação de itens para doação aos migrantes venezuelanos, a cada sessão. A proposta era trazer o que Lélia nos ensinou sobre a africanização do nosso território brasileiro para mostrar a existência de uma africanização que há na Amazônia Brasileira e que precisa ser contada. O capitalismo produz essas desigualdades, racialmente falando, ou seja, não há possibilidade, depois de ler Lélia, de pensar as desigualdades sociais sem trazer raça e gênero para o centro do debate. E chamar a atenção de que há heterogeneidades entre nós, negras, entre nós, negros e negres. A experiência desse minicurso me levou a publicar, em formato de capítulo de livro, *O meu patrimônio é o meu modo de vida, que ainda não é história: a Amazônia Negra e contribuições de Lélia Gonzalez* no livro organizado por Tanya Saunders, Luciane Ramos-Silva & Sarah Soanirina Ohmer pela WSQ. *Feminist Press* em 2021. *In: Solidão*. New York, WSQ, vol.19 2021 p.278- 296 <https://www.feministpress.org/books-n-z/wsq-solidao>

<sup>13</sup> RATTIS, Alex, RIOS, Flávia. *Retratos do Brasil Negro*. Rio de Janeiro, Ed. Selo Negro, 2010.

## 7 - Persistindo, resistindo

Existem anos que fazem perguntas, e anos que respondem.

Seus olhos viam Deus.

*Zora Neale Hurston, RJ, Ed. Record, 2021.*

Por causa do movimento negro e, na Universidade, do Grupo de Estudos Afro-Amazônico (GEAM-NEAB), temos as cotas raciais que possibilitaram a entrada, no ensino superior, de universitárias negras e negros, quilombolas. Precisamos, ainda, muito mais, enegrecermos as produções de conhecimento acadêmicas. Então, o que acontece? Nós temos eventos, datas, porque acabam sendo isso, mas você tem uma luta que é diária de docentes negras e negros para cada Faculdade que fecha o número em uma única mão.

Em fevereiro de 2024, terminei o Pós-Doutorado pela Universidade Federal de Pernambuco, sob a supervisão de Benedito Medrado com o seguinte projeto *Negritude Amazônica como resistência e base de mobilidade popular* para dar ênfase a processos de subjetivação e práticas coletivas que subsidiam material e aprendizado para o aprofundamento de análise investigativa sobre a luta antirracista protagonizada por mulheres negras Amazônidas.

Como mulher negra, está muitíssimo longe ainda de alcançarmos um patamar, por exemplo, do universo de pós-graduandos e, muito menos, de docentes com pós-doutoramento. O compromisso social do aumento de temas e, sobretudo, de pessoas de grupos sub-representados no Ensino Superior, de Pós-Graduação e Pesquisa em universidades brasileiras, considerando que a população negra, no Brasil, é de mais de 50%, se faz fundamental, inclusive, para a diversidade de grupos raciais que atuam em suas áreas de conhecimento, com chances mais equitativas no que concerne a sua formação e aprimoramento, para maior representatividade na produção científica do país como prioridade.

Questões trazidas aqui sobre a dificuldade de seguir carreira universitária e de seus percalços, em um debate indispensavelmente racializado e generificado, publicado, em 2020, o seguinte artigo pela Revista *Humanitas: Legitimação de saberes e produção de conhecimento sob o ponto de vista de uma acadêmica negra militante a partir de uma universidade na Amazônia*. vol 1, p.69-84

E travando mais frentes de aprendizados a partir do aprofundamento de leituras de estudos pós-coloniais, decolonialidade e feminismos decoloniais, venho

umentando, como debate, a questão do racismo epistêmico organizando *workshops* e em grupos de estudo. O que conclamo, como desarticulação do racismo epistêmico, é a ruptura de hierarquização de saberes vinculados aos corpos docente e discente que emanam linguagens e modos de vida em suas heterogeneidades e, portanto, como produtores de conhecimento em espaços acadêmicos.

O que me deixa muito contente é o entusiasmo dos próprios estudantes de pós-graduação quando, ao término das disciplinas, submetem os textos de avaliação final para periódicos me contando sobre tal feito. Já houve situações, em parceria com uma doutoranda e um doutorando que, após a apresentação do trabalho e em construção coletiva, publicamos (CONRADO, Mônica; EUSÉBIO, Albino José; CASTRO, Brenda Cardoso), nos anais do Congresso como produto das leituras feitas na disciplina de Estudos Pós Coloniais que ministrei em 2016. Em 2017, publicamos, nos Anais do II Seminário Internacional América Latina: políticas e conflitos contemporâneos. Organizado pelo Núcleo de Altos Estudos da Amazônia - NAEA p.20709-20721.

A tematização política-antropológica de construções que são trazidas para a academia não sendo algo originalmente construída dentro dos espaços acadêmicos como territórios da negritude, Amazônia negra e o debate sobre a categoria afroindígena.

O debate sobre território da negritude em espaços acadêmicos, com um olhar direcionado para a região Amazônia e suas potencialidades. O Webinar Internacional *Amazônia Negra: imagens, narrativas e saberes, em diálogo* ocorreu, integralmente, por modalidade virtual, nos dias 8, 9 e 10 de dezembro de 2020, e teve como propósito reafirmar as conexões necessárias da academia com as perspectivas e saberes militantes produzidos dentro e fora da universidade.

Os principais eixos foram os movimentos negros em sua intelectualidade e contribuição crítica no reconhecimento da heterogeneidade amazônica com várias convidadas. Para trazer ainda território da negritude, como via de análise interpretativa, a publicação do artigo *Territórios da negritude em espaços acadêmicos*, no NOVOS DEBATES - FÓRUM DE DEBATES EM ANTROPOLOGIA, em 2022

Sobre a categoria afroindígena debatida em mesa redonda com convidadas, durante a pandemia, organizada pelo NOSMULHERES, publico, em coautoria com Thiane Monteiro Neves Barros, o artigo "A categoria afroindígena na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico", *Revista Horizontes Antropológicos*, (UFRGS) vol. 28 2022. p.227-246

As epistemologias negras vêm sendo trazida com muita luta, abrindo espaços no próprio plano curricular de cursos e áreas, tanto de graduação como de pós-graduação dentro da UFPA. Pretendo trazer para a pós-graduação mais disciplinas, como venho fazendo.

Porém, acredito que o caminho que trilhei e fiz seria mais difícil ainda em outra universidade do país. Voltar ao mesmo lugar quando anunciei as águas da orla do Guamá que moraria – eu não disse lecionar, mas de fazer morada por que somente assim se faz compreender a complexidade amazônica. Em 2003, após 15 anos, o meu retorno ao mesmo lugar como docente tem sim algo que me faz acreditar que era na UFPA onde eu iria fazer meu caminho após o doutoramento.

Segundo bell hooks e Cornell West (2017), o intuito é promover um pensamento crítico além dos ditames acadêmicos como base. O que precisamos ainda é enriquecer a universidade de trabalho intelectual (negro, indígena, cigano e de tantos outros mais) colocado em segundo plano em nome das epistemologias dominantes. Persistimos e resistimos! Confesso me sentir esgotada, muitas vezes, mas, ao mesmo tempo, cheia de energia para realizar sonhos. Herdei de meu pai a expansividade trazida na alegria de viver! É um paradoxo, mas vidas negras vivem sob paradoxos, dilemas, contradições e conflitos com determinação, arrancando momentos alegres nisso tudo e com muita coragem. Só de estarmos vivos é sinal de anúncio de muita coragem.

O que era um sonho: *fazer uma faculdade* porque era algo muito distante, fora da minha realidade social, como sonho sonhado posto inatingível para aquela menina em meados dos anos 1980, vem mudando onde predomina um padrão único e exclusivo de pessoas brancas que nunca se surpreenderam com suas mesas, encontros, congressos e seminários somente compostos por elas mesmas na universidade em nome da cegueira racial à sua volta que nos hierarquiza nos inferiorizando.

O *fazer uma faculdade* acabou não sendo uma conquista de realizar um sonho de sonhar sozinha. Alimentei sonhos coletivos e lutei e luto por eles, transformando este sonho em algo coletivo que vai além de cursar uma faculdade em minha trajetória, mas o que ela representa em minha vida e na vida de muita gente pelas barricadas a enfrentar. Tomo aqui emprestada a frase de Harriet Tubman:<sup>14</sup> “Todo grande sonho começa com um sonhador.”

<sup>14</sup> Harriet Tubman (março de 1822 — 10 de março de 1913) foi uma abolicionista e ativista estadunidense. Nascida escravizada, Tubman escapou e, subsequentemente, fez 19 missões para resgatar cerca de 300 pessoas escravizadas. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Harriet\\_Tubman](https://pt.wikipedia.org/wiki/Harriet_Tubman). Capturado: 3.06.2023

## Referências

- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CARDOSO, Hamilton. Limites do confronto racial e aspectos da experiência negra no Brasil – Reflexões. *In: SADER, Emir (Org.). Movimentos sociais na transição democrática*. São Paulo, Cortez, 1987, p. 82-104.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo. O pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 965-986, setembro-dezembro/2014.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. *ESTUDOS AVANÇADOS* 17 (49), 2003
- COLLINS, Patrícia. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016, p. 99-127.
- COLLINS, P. H. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nova York: Routledge, 2000.
- CONRADO, Mônica. Legitimação de saberes e produção de conhecimento sob o ponto de vista de uma acadêmica negra militante a partir de uma universidade na Amazônia. *In Humanitas*, v. 1, n. 1/2, 2020, p. 69-84.
- CONRADO, Mônica. A juventude negociada entre a vida adulta e a adolescência: uma abordagem sobre gênero, cor, violência e sexualidade. *In: Nortes Antropológicos: trajetos, trajetórias*. ORGs: Wilma Marques Leitão e Raymundo Heraldo Maués. Belém; EDUFPA, 2008.
- ESCOBAR, A. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.
- GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira (uma abordagem político-econômico). LUZ, Madel T. *In: O lugar da mulher* (estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro, Edições GRAAL, 1982
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In: Primavera para as rosas negras*. Diáspora Africana, Editora Filhos da África, 2018. p.190-214.
- hooks, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 3, p.464-478, 1995.

hooks, bell. Reflections on race and sex. *IN: Yearning. Race, gender and cultural politic*. Boston: South and Press, 1990.

hooks, bell, WEST, Cornell. *Breaking Bread. Insurgent Black Intellectual Life*. Nova York, 2017.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider*. Belo Horizonte, Autêntica, 2019.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe*, São Paulo: NAU/USP, ano 2, versão 2.0, fev. 2008.

PIERSON, Donald. *Branços e Pretos na Bahia*. Ed. Brasiliiana, 1971.

RATTS, Alex. Encruzilhadas por todo percurso: individualidade e coletividade no movimento negro de base acadêmica. *In: PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Joselina da. (Org.). Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte - MG: Nandyala Livros e Serviços Ltda, 2009, v. 1, p. 81-108.

## Organizadores

Bruno Ferraz Bartel

Gabriel Bertolo

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento  
(Orgs.)



REVISTA  
ENTRERIOS

---

Revista do Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia da  
Universidade Federal do Piauí