

revista **afrotopia**



**Feminismos**  
2023

Suplemento Caderno Intelectualidades Negras Brasileiras  
ISSN: 1983-2354 • Ano XVII • nº 46 *Feminismos* 1 Fev/2023



[www.africaeaficanidades.com.br](http://www.africaeaficanidades.com.br)



Revista África e Africanidades

**Caderno**

**Intelectualidades Negras Brasileiras**

*Edição Feminismos 1*

ISSN: 1983-2354

Edição nº 46

Ano XVII Ed. 46 Fevereiro/2023

Revista África e Africanidades, Ano XVII, nº 45, Fev/2023 • ISSN 1983-2354

[www.africaeaficanidades.com.br](http://www.africaeaficanidades.com.br)

## **Ficha Técnica**

### **Chefe Editorial**

Nágila Oliveira dos Santos

### **Organizadores**

José Sena

Iago Vilaça de Carvalho

Edwilson da Silva Andrade

Ivan Gomes

Gabriel Delphino

Vania Cristina da Silva Rodrigues

### **Comitê Científico**

Edwilson da Silva Andrade

Gabriel Delphino

Ivan Gomes

Iago Vilaça de Carvalho

José Sena

Vania Cristina da Silva Rodrigues

### **Revisão e Diagramação**

José Sena

### **Arte da Capa**

Edwilson da Silva Andrade

## SUMÁRIO

### **Apresentação • 05**

José Sena

### **Prefácio • 06**

Glenda Cristina Valim de Melo

### **1. Patrícia Hill Collins • 11**

Amazonizando o conceito de imagem de controle

*Ana Felicien, Michelle Muriel*

### **2. Glória Anzaldúa • 22**

Zonas de fronteiras e de mestiçagem: múltiplas possibilidades político-institucionais

*Lorena Monteiro, Roberta Sodré*

### **3. Vera Arapiun • 32**

experiências de uma feminista indígena militante

*Aldenise Borralhos, Vera Arapiun*

### **4. Beatriz Nascimento • 43**

E as diferentes formas de pensar o quilombo

*Jacqueline Lima Coelho Sampaio*

### **5. Sueli Carneiro • 51**

Epistemicídio racial e o enegrecer

*Leônidas Ribeiro Pixuna Neto, Silvia Pinheiro Ferreira*

### **6. bell hooks • 60**

Mas...onde está o amor? intolerância religiosa 'em tempos de cólera'

*Lene da Silva Andrade, Mariluza Nogueira Barata*

## Apresentação

A edição *Feminismos.1* do *Caderno Intelectualidades Negras Brasileiras* reúne parte do resultado de debates e reflexões realizadas por diferentes professoras/es e alunas/os envolvidas/os no Curso *Gênero e Raça: diálogos com intelectuais negras e indígenas*, por mim coordenado junto ao Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural do *Museu Paraense Emílio Goeldi*, ao longo do segundo semestre de 2022.

Nesse sentido, gostaria de deixar registrado meu profundo agradecimento, primeiramente, às professoras Cláudia Lopez Garcés, Glenda Valim de Melo, Maria Aparecida Ferreira, Vera Arapiun, Larissa Fontenelle de Alencar e Estér Corrêa, assim como, aos professores Paulo Melgaço da Silva Junior, Marcelo de Troi e Gleiton Matheus Bonfante que dispuseram de suas agendas para contribuir nesse importante debate que intersecciona raça e gênero. Por fim, agradeço às/aos alunas/os, presentes nos textos e/ou nas aulas, pelo empenho nos diálogos sobre o pensamento de importantes intelectuais negras e indígenas, e pela qualidade no retorno às orientações.

Saindo um pouco do nosso enfoque central, que são as Intelectualidades Negras *brasileiras*, neste volume, damos destaques também a alguns nomes internacionais indispensáveis à construção do debate de raça e gênero em perspectiva feminista, no mundo e no Brasil. Feliz com o resultado e desejoso de que os textos possam contribuir na construção de conhecimento brasileiro mais negro, indígena e feminino, passo a vocês nossas trocas e leituras reunidas em 6 artigos, além do prefácio maravilhoso da querida Glenda Valim de Melo.

**José Sena** é doutor em Linguística Aplicada pela UFRJ, atuando como professor/pesquisador do Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural do *Museu Paraense Emílio Goeldi* (PPGDS/MPEG), com financiamento da CAPES (Programa Amazônia Legal). Participa da coordenação do *Caderno Intelectualidades Negras Brasileiras*, da *Revista África e Africanidades*. Contato: [senagoeldi@gmail.com](mailto:senagoeldi@gmail.com)

## Prefácio



Glenda Cristina Valim de Melo

“Da favela, da humilhação imposta pela cor  
Eu me levanto  
De um passado enraizado na dor  
Eu me levanto  
Sou um oceano negro, profundo na fé,  
Crescendo e expandindo-se como a maré.  
Deixando para trás noites de terror e atrocidade  
Eu me levanto  
Em direção a um novo dia de intensa claridade  
Eu me levanto”  
Maya Angelou (1978)

O poema de Maya Angelou destaca a resistência e a luta das mulheres negras, da potência desta presença que modifica os espaços por onde passa. Ela passa se reinventando das noites de terror e das atrocidades. Levanta-se sempre! Vejo desta forma o trabalho de muitas intelectuais negras e indígenas que nos brindam com artigos, capítulos, livros sobre nós. Essas mulheres seguiram e seguem lutas constantes para não sofrerem com o epistemídio na pesquisa. A luta constante e diária para tal é cansativa, mas os frutos podem ser observados neste dossiê. A questão étnico-racial é muito relevante em um país

em diáspora e na produção do conhecimento que circula por diferentes textos semióticos a um rolar de tela.

Raça e racismo têm sido temas para debate em diferentes contextos: nas conversas informais entre amigas, nas redes sociais, nas salas de aula diversas, nos noticiários etc. Com a pandemia da Covid-19 e a importância cada vez mais das Tecnologias Digitais, casos como o de George Floyd, do garoto Miguel e vários atos racistas divulgados na imprensa propiciam um debate maior sobre as relações étnico-raciais.

Nesta discussão, é importante conhecermos o trabalho de intelectuais de fronteira que circulam na academia e nos movimentos sociais. Ao longo dos anos, por exemplo, muitas intelectuais negras tiveram suas obras silenciadas em contexto brasileiro, ou seja, circulavam em poucos espaços e eram lidas por uma elite. Muitas vezes o acesso era para aquelas e aqueles que tinham a oportunidade de estudar no exterior. Em outros casos, a leitura era possível por pessoas que faziam parte de movimentos e coletivos.

Com a luta dos Movimentos Negros, as políticas de ações afirmativas propiciaram a entrada de pessoas negras nas universidades e com elas outras demandas da Ciência se tornam relevantes. A ausência de uma literatura preta e indígena nos currículos das graduações e pós-graduações é contestada pelos corpos negros e indígenas que se tornam parte da universidade. Tal fato ocasiona questionamentos que demandam outras perspectivas de cosmovisão e Ciência.

Com uma guinada política para uma extrema direita nestes últimos anos, vimos a pesquisa brasileira em distintos campos ser descredenciada, não apoiada e até debochada nas redes sociais. Tudo isto implica uma luta sem precedentes para que a Ciência possa ser produzida com qualidade pelas mãos de profissionais éticas/os, qualificadas/os e preocupadas/os com os efeitos do trabalho científico nas práticas sociais.



Neste sentido, este número é fruto da luta daquelas/es que vieram antes de nós e possibilitaram que hoje tenhamos reflexões como as que encontramos no Caderno Intelectualidades Negras Brasileiras, número 4, editado e produzido em outras fronteiras geográficas para além do Sudeste, mostrando que o 'periférico' tem muito a dizer e nos ensinar! É ainda uma luta para que a Ciência no campo das Humanidades continue existindo e contribuindo para uma formação cidadã e ética, ainda mais urgente depois de tudo que vivenciamos nos últimos tempos.

Há uma necessidade urgente de empretecer as investigações realizadas no país. Com demandas e questionamentos por investigações mais empretecidas e indígenas, a produção intelectual de bell hooks, Patricia Collins e Gloria Anzaldúa, contempladas neste número, passam a entrar nas disciplinas de alguns programas de pós-graduação para além das Ciências Sociais. Neste mesmo sentido, as contribuições preciosas de Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento e Vera Arapiun circulam por espaços diversos trazendo perspectivas brasileiras, negras e indígenas de fazer pesquisa, contestar, (des)construir e refletir sobre o mundo que vivemos. Uma luta grande para que tudo isto possa ocorrer.

O que podemos aprender com mulheres fora do eixo hegemônico do sistema e das ideologias de branquitude? Todas elas partem de articulações entre raça, gênero e interseccionalidades para discutir questões que nos tocam de perto: "... lidar com suas próprias complexidades e com as complexidades que a formam" (2023, p. ) como nos dizem Lorena Monteiro e Roberta Sodré, ao trazerem a complexidade do pensamento de Anzaldúa. Podemos com o pensamento de tais estudiosas, mesmo sabendo que algumas delas estão situadas e contextos não brasileiros, apontar caminhos para entender como a questão racial e interseccionalidades são entrelaçadas e ganham existência no país. Após este período de tentativa de desprestigiar a Ciência, descortinar os silenciamentos torna-se relevante.

... muitas vezes, silenciemos os conflitos de gênero, de sexualidade, de raça, de classe social, de deficiência etc. que borbulham também nas instituições de ensino e raramente observamos os sofrimentos que tais silêncios podem propiciar às pessoas ali presentes (Melo, 2015, p.78).

Tratar de tais temas pode ser justamente tirar o silêncio de conflitos necessários, muitas das vezes, para que outras existências e outras pesquisas sejam possíveis. Investigar, discutir, refletir sobre as questões raciais e intersecções na América Latina passa por compreensões do conceito de mestiçagem, fruto da colonização vivida aqui. No Brasil, especificamente, torna-se imprescindível compreender que o útero de mulheres negras foi devastado na construção de um estado nação que negava o racismo e apregoava a mistura dos corpos negros, indígenas e brancos, o embranquecimento de uma nação que busca se higienizar dos corpos abjetos.

Nesta edição, José Sena reúne artigos que discutem as principais contribuições desta intelectualidade negra e feminina que citei acima. A relevância desta ação está na possibilidade de entrar em contato com os pensamentos de mulheres potentes e cujas obras afetam/ram não apenas o lugar em que se situaram e sim toda uma geração que busca pensar o mundo em outros paradigmas e outras possibilidades de cosmovisões para além do que está posto.

Ao longo dos artigos, torna-se possível conhecer mais a figura da matriarca, a ideia de imagens controle abordada por Patrícia Collins e a relação entre as experiências de mulheres amazônidas do Norte do Brasil. Além de saber mais sobre a proposta de epistemícidio racial apontada por Sueli Carneiro. Todos os textos construídos na releitura de autoras que no coletivo puderam compreender mais as articulações e a importância das obras destas renomadas estudiosas, cujas obras continuam a influenciar gerações.

“Trazendo comigo o dom de meus antepassados,  
Eu carrego o sonho e a esperança do homem escravizado.

E assim, eu me levanto  
Eu me levanto  
Eu me levanto".  
Maya Angelou (1978)

## Referências

ANGELOU, M. **And Still I Rise**. New York: Random House, 1978.

MELO, G. C. V. de O lugar da raça na sala de aula de inglês. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) - ABPN**, v. 7, p. 65-81, 2015.

Glenda Cristina Valim de Melo é professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Pós-doutorado em Linguística Aplicada pelo o Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada, na UFRJ. É pesquisadora Jovem Cientista FAPERJ desde 2019 e pesquisadora produtividade CNPq desde 2020. Sua pesquisa recente está focada na performatividade de raça e interseccionalidades em contexto on/offline e coordena o grupo de pesquisa Performatividades, Raça e Interseccionalidades (PRINT/CNPq).

## PATRÍCIA HILL COLLINS

Amazonizando o conceito de imagem de controle

## PATRÍCIA HILL COLLINS

the concept of control image in amazonian perspective

Ana Felicien<sup>1</sup>

Michelle Muriel<sup>2</sup>

### Resumo

A intelectual afro-americana Patrícia Hill Collins, socióloga e autora do livro *Pensamento Feminista Negro*, faz uma análise teórica e mostra como a opressão funciona em várias esferas: política, econômica e ideológica. Seu pensamento tem contribuído para promover o ativismo feminino negro, apresentando o conceito de imagens de controle, desenvolvido com base na experiência das mulheres negras dos Estados Unidos. Nesse sentido, o presente trabalho propõe uma análise a partir das experiências de mulheres amazônidas extrativistas, as mulheres da ilha do Combu, Pará, e as extrativistas do Babaçu, no Maranhão, tomando como base algumas imagens de controle específicas elaboradas por Collins.

**Palavras-chaves:** Trabalho feminino, feminismo negro, amazônidas.

### Abstract

The African-American intellectual Patrícia Hill Collins, sociologist and author of the book *Pensamento Feminista Negro*, makes a theoretical analysis and shows how oppression works in several spheres: political, economic and ideological. Her thinking has contributed to promoting black female activism, presenting the concept of control images, developed based on the experience of black women in the United States. In this sense, the present work proposes an analysis based on the experiences of extractivist Amazonian women, the women of the island of Combu, Pará, and the extractivists of Babaçu, in Maranhão, based on some specific images of control elaborated by Collins.

**Key-words:** Women's works, Black Feminism, Amazon Women.

---

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Agriculturas Amazônicas – PPGAA/INEAF/UFGA. Contato: [anafelicien@gmail.com](mailto:anafelicien@gmail.com)

2 Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Gestão de Recursos e Desenvolvimento Local na Amazônia – PPGEDAM/NUMA/UFGA. Contato: [muriel.michelle@gmail.com](mailto:muriel.michelle@gmail.com)



Patrícia Hill Collins<sup>3</sup>

A autora afro-americana Patrícia Hill Collins<sup>4</sup> é uma socióloga nascida na Filadélfia em 1948. Filha de pais que foram afetados diretamente pela Segunda Guerra Mundial, nas décadas de 1950 e 1960, estudou em escolas públicas, entrou para Universidade de Brandeis em 1965, e cursou Sociologia, por ser um curso em que raça era estudada.

Em 1990, Patrícia publicou a obra *“Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política de empoderamento”*, e por ela recebeu diversos prêmios. O livro faz uma abordagem interseccional, em vez de propor uma fórmula hierárquica em que a raça seja a primeira em relação ao gênero ou em que a classe social seja superior a todas. Sua análise teórica mostra como a opressão funciona em várias esferas: política, econômica e ideológica. Para Collins, cercear os conhecimentos produzidos por qualquer grupo oprimido facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes, pois a aparente falta de dissenso sugere que os grupos subordinados colaboram voluntariamente para a sua própria vitimização.

---

<sup>3</sup> Foto de Evelson de Freitas, retirada de <https://medium.com/revista-bravo/por-uma-solidariedade-flex%C3%ADvel-74820f4370cf>

<sup>4</sup> Patricia Hill Collins. Disponível em: <https://www.asanet.org/about/governance-and-leadership/council/presidents/patricia-hill-collins>. Acesso em: 1 nov. 2022.

O conceito de imagens de controle é uma das contribuições de Patrícia Hill Collins mais amplamente discutida no feminismo negro. Em 2019, a obra *Pensamento feminista negro* que apresenta o conceito de *imagens de controle* foi traduzida para o português.

No Brasil, a feminista Winnie Bueno recentemente publicou um livro intitulado *Imagens de Controle: um Conceito do Pensamento de Patrícia Hill Collins*. Bueno tem desenvolvido um trabalho amplo sobre este conceito, e tem destacado sua importância como categoria analítica para compreender as complexidades das opressões que atingem as mulheres negras<sup>5</sup>. Winnie Bueno introduz uma palestra feita durante a visita de Patrícia Hill Collins no Brasil<sup>6</sup>, visita que mostra a relevância do trabalho desta pensadora afro-americana no debate sobre feminismo negro no país.

Segundo Collins (2019), a opressão das afro-americanas engloba o âmbito econômico baseado na exploração do trabalho destas mulheres a partir de jornadas exaustivas tanto na condição de escravidão, como no trabalho assalariado; o âmbito político, por meio da negação de direitos para as mulheres negras como: o direito ao voto, o direito a ocupar cargos públicos entre outros; e o âmbito ideológico, a partir da produção e reprodução de *imagens de controle*. As imagens de controle são um conjunto de imagens que foram criadas desde a época da escravidão, baseadas num pensamento binário que sustentou a categorização e hierarquização das diferenças entre pessoas. Especificamente, as imagens de controle produziram imagens e entendimentos cristalizados sobre quais lugares sociais mulheres negras, por exemplo, deveriam ocupar na sociedade, sem possibilidade de alteração desse lugar ou condição social. Este tipo de pensamento legitimou ideologicamente a objetificação da mulher negra, que vista como um objeto a ser manipulado e controlado, teve sua identidade,

---

5 Veja aqui algumas das palestras ministradas por Winnie Bueno sobre imagens de controle: <https://www.youtube.com/watch?v=dz-iCUJBwBs&t=1964s> e

<https://www.youtube.com/watch?v=4mPUVq2MjI8>

6 <https://www.youtube.com/watch?v=3xOO50dr3bk&t=954s>

realidade e sua história definidas em relação e subordinação aos grupos dominantes.

A exploração de símbolos existentes ou criação de símbolos novos que manipulam ideias sobre a condição da mulher negra, segundo Collins, é um recurso utilizado pelos grupos de elite como parte de uma ideologia de dominação na procura da naturalização das opressões de raça, classe, gênero que operam de forma interseccional (COLLINS, 2019). Assim, a imagem social da mulher negra, é moldada e limitada como subalterna. Para Collins, estas imagens são dinâmicas e cambiantes e operam de modo combinado, o que permite que sejam reproduzidas ao longo do tempo especialmente pelas agências governamentais, universidades e especialmente a mídia.

A socióloga negra desenvolveu uma série de imagens de controle específicas para analisar a situação das mulheres negras estadunidenses (COLLINS, 2019). Algumas destas imagens são: *a mammy*, que representa uma figura serviçal, fiel e obediente, criada para explicar o confinamento da mulher negra ao serviço doméstico realizado como trabalho remunerado nos lares das famílias brancas, além da disposição de amor e cuidados irrestritos à educação dos filhos dos patrões brancos. A exploração econômica da mulher negra como mão de obra barata é ocultada a partir desta imagem, que opera tanto no campo do trabalho doméstico como no trabalho remunerado. Assim como, a imagem de controle sobre seu afeto, irrestrito e subserviente aos filhos dos patrões brancos (a super mãe amorosa).

*A matriarca* é outra imagem de controle que, segundo Collins, representa uma mulher negra desprovida de feminilidade, que funciona como o Outro da *mammy*, a *mammy* fracassada responsável pela manutenção da família negra. Seu fracasso é devido à dificuldade em adotar um suposto modelo adequado de comportamento de gênero, quer dizer, uma figura fora da norma hegemonicamente instituída. Collins aponta também ao funcionamento combinado destas imagens. Por exemplo, as imagens da *mammy* e da matriarca



funcionam de forma combinada numa outra imagem que é a *mãe dependente do Estado*. Esta imagem surgiu ligada ao acesso aos direitos sociais que as mulheres negras ganharam graças à luta dos movimentos sociais.

Como foi apresentado, o conceito de imagens de controle de Patrícia Hill Collins foi desenvolvido com base na experiência das mulheres negras dos Estados Unidos, a partir de um contexto muito específico. Neste trabalho, propomos, a partir das mulheres amazônidas do campo, discutir este conceito e algumas das imagens de controle específicas elaboradas pela socióloga negra.

Nesta perspectiva, a utilização deste conceito de imagens de controle, poderia auxiliar o debate sobre as intersecções de raça, gênero e classe na discussão sobre o trabalho destas mulheres, cujos modos de vida e cotidianidade se encontra atrelada à floresta. Assim, trazemos alguns exemplos da literatura e da vivência como mulher amazônida de uma das autoras deste trabalho<sup>7</sup>. Com estes, propomos discutir este conceito nos âmbitos do trabalho doméstico, trabalho remunerado, e também de algumas das políticas públicas que estão presentes na vida destas mulheres.

Aproximadamente 12 milhões de mulheres que habitam a Amazônia Brasileira são de classe mais subalterna, dentro de um país subalterno da América Latina. As mulheres amazônidas são mestiças, negras, indígenas, ribeirinhas em sua maioria e isso aumenta o grau de vulnerabilidade, em que são tratadas como desimportantes pela história (CHAVES; CÉSAR, 2019).

No interior do Estado do Pará, essas mulheres amazônidas exercem um papel emblemático: o do trabalho doméstico e do cuidado. Na maioria dos casos se reconhecem como donas de casa. São em sua maioria mães, *matriarcas* responsáveis pelo cuidado da casa, da escolha dos alimentos e preparo das refeições, cuidado com os animais domésticos, responsáveis pelo cuidado dos filhos, asseio das crianças, cuidados semelhantes são destinados aos maridos e

---

<sup>7</sup> Destacamos que utilizaremos alguns dados gerados por meio de entrevistas.



familiares, especialmente os mais idosos. Também cuidam dos quintais, sabem pescar e conhecem técnicas de agricultura.

A imagem de *matriarca* é assimilada desde a infância. É comum as mulheres dividirem as tarefas de educar e cuidar das crianças. Essas atividades são desempenhadas por mães, tias e avós amazônicas, um conjunto de tarefas executado exclusivamente pelas mulheres. Assim, as meninas ainda na infância aprendem observando e/ou ensinadas a executar as tarefas domésticas, de cuidado, aprendem a cozinhar, a limpar a casa, cuidar da saúde dos pais, cuidar dos irmãos mais novos logo cedo. É bastante comum a filha mais velha da família ficar responsável pela criação dos irmãos mais novos, a mãe ganha uma ajudante quando a filha, mesmo criança, começa a ter autonomia. Esses ensinamentos são passados de mãe para filha, de avó para neta. Essas tarefas também são ensinadas para que a mulher esteja sempre no comando dessas funções de gênero de maneira automática.

Mesmo trabalhando esporadicamente como extrativistas é comum se perceberem “apenas” como “donas de casa”. Quando essas mulheres saem dos seus contextos (casa e cidade natal) elas continuam a executar as mesmas funções: cozinhar, limpar a casa, cuidar do marido, dos animais e dos filhos.

Na Amazônia Paraense ainda é comum, por exemplo, mulheres jovens saírem do interior do Estado em busca de oportunidades de trabalho na cidade e conseguirem trabalho como empregadas domésticas, cozinheiras, babás, cuidadoras de idosos. Esse lugar, de trabalho invisível do cuidado e doméstico, é visto como uma obrigatoriedade do papel da mulher, como algo intrínseco do feminino, sendo assim imposto a esse grupo social, porém percebe-se que as não brancas e de classes subalternizadas, ficam presas as imagens de controle construídas e mantidas pelas instituições e pela sociedade.

Essa intervenção é profunda na vida das mulheres, pois elas assimilam que esse é o seu papel/lugar na sociedade. Certamente há as que rejeitam essas funções, vivendo a contradição ao longo da vida, ora aceitando, ora rejeitando.

Para Collins (2019), esta aceitação ou internalização e a rejeição, são duas formas com as quais as mulheres negras reagem à imposição das imagens de controle (COLLINS, 2019).

Albuquerque e Steward (2020) analisaram o trabalho doméstico e as mudanças recentes do trabalho das mulheres extrativistas de Igarapé Combu, Ilha do Combu-Pará. No âmbito doméstico, as autoras destacam a desproporcional carga de tempo e tarefas que são feitas pelas mulheres em relação aos seus parceiros homens: preparação de refeições, cuidado das crianças, lavado de louça e roupas. As lembranças de mulheres rotineiramente fazendo estas tarefas são também desproporcionalmente familiares para quem foi criada por estas matriarcas. Por outro lado, o trabalho de criação animal, pesca e tarefas da cadeia produtiva do açaí são fortemente invisibilizados, sendo que são os homens os que assumem as tarefas de comercialização na qual as mulheres não percebem igualdade de condições com o homem. Inclusive nas falas de alguns entrevistados, foi explicitamente registrado que a colheita do açaí não era “serviço de mulher” (ALBUQUERQUE; STEWARD, 2020, p. 220).

Estas autoras também apontam que, na comunidade de Igarapé Combu, mudanças recentes criaram possibilidades para que estas mulheres acessem novas oportunidades de trabalho remunerado ligado ao turismo, especificamente nos restaurantes que foram criados para atender turistas. Porém, segundo as autoras, as tarefas desenvolvidas são as mesmas desempenhadas nos lares: cozinhar, lavar as louças etc., e estes trabalhos são oferecidos como trabalhos temporários sem benefícios trabalhistas.

Neste sentido, Collins (2019) aponta que, embora alguns significados, estereótipos e mitos específicos ligados a estas imagens de controle possam mudar, a ideologia geral da dominação parece ser uma característica duradoura das opressões interseccionais. Neste caso das mulheres da Ilha do Combu, a nova representação da mulher na frente dos empreendimentos turísticos, mantém funções equivalentes à *mammy*, já não no âmbito do trabalho doméstico

de famílias da cidade, mas nos próprios espaços da comunidade, ao serviço dos turistas. Sobre esta ambivalência, Collins (2019) nos diz que, o trabalho alienado, aquele economicamente explorador, fisicamente exigente, e intelectualmente sufocante, remunerado ou não, também pode ser empoderador e criativo.

Assim como na Ilha do Combu, o trabalho agroextrativista das mulheres fica invisível numa escala maior. Porro (2019) aponta como a economia do babaçu - um dos principais produtos da extração vegetal no Brasil - não é considerado nas estatísticas nacionais da produção extrativa vegetal. Segundo este autor, somente a produção de amêndoas destinadas à comercialização é reconhecida pelas estatísticas oficiais. Porém, uma série de produtos do babaçu são obtidos principalmente por mulheres: sabão, carvão, torta e a borra de babaçu, farinha. A produção destes itens na microrregião do Médio Mearim no estado do Maranhão, no ano 2017 gerou mais de R\$ 99 milhões, com destaque para a produção de carvão obtido a partir das cascas do fruto (PORRO, 2019). Esta renda quase triplicou a renda obtida na mesma região pela produção de amêndoas. Segundo o censo agropecuário de 2006, a venda das amêndoas gerou R \$36 milhões de renda. Esta diferença dá uma ideia da magnitude da invisibilização desses produtos *Outros* do Babaçu. Tal invisibilidade restringe a circulação destes produtos no âmbito doméstico, embora existam algumas iniciativas de criação de mercados alternativos.

Nestas duas experiências, das mulheres do Babaçu e das mulheres da ilha do Combu, outras das imagens de controle aparecem relevantes para discutir sobre o trabalho destas mulheres e sua invisibilização: a imagem da *mãe dependente do Estado*. Tanto Albuquerque e Steward (2020) como Porro (2019), fazem referência ao programa público Bolsa Família. No caso da comunidade de Igarapé Combu, por conta da vulnerabilidade da renda ocasionada pela informalização do trabalho remunerado das mulheres nos restaurantes, este programa foi essencial para o sustento da família e a manutenção da

escolaridade das crianças. No caso das mulheres do Babaçu, o número de mulheres quebradeiras de coco babaçu tem diminuído progressivamente, em parte devido ao acesso de políticas como a aposentadoria rural, e mais recentemente o Bolsa Família, que ao viabilizar uma renda mínima, resulta uma opção alternativa “à penosidade da quebra do coco” (PORRO, 2019, p. 175).

Em ambos os casos, a imagem da mulher amazônida dependente da Bolsa Família, como *mãe dependente do Estado*, restringe a potência destas mulheres na produção de diversos produtos que, ainda que essenciais para o consumo familiar, são também relevantes para as estatísticas nacionais de produção, embora invisíveis. A restrição da produção e o confinamento a subsistência corroboram esta imagem de *mãe dependente do Estado* sobre estas mulheres amazônidas. Perante estas imagens, outras experiências mostram como a competência dessas mulheres para outras atividades produtivas subvertem essa imagem de controle de dependentes do Estado, indicando empoderamentos possíveis. Um exemplo são as Leis do Babaçu Livre, que garantem o acesso das quebradeiras aos babaçuais e foram uma conquista do movimento das quebradeiras (PORRO, 2019).

Como foi aqui apresentado, o conceito de imagens de controle de Collins, permite aprofundar a discussão sobre a situação destas mulheres, fazer conexões entre o privado e o público, e reconhecer como essas imagens funcionam em formas complexas e interligadas. Portanto é possível elaborar sugestões para desenvolver estratégias de educação popular que auxiliem os debates sobre o trabalho das mulheres agroextrativistas (PORRO, 2019).

Assim, sugere-se uma atividade pedagógica baseada em educação popular e participativa. Uma roda de conversa entre mulheres, em um intercâmbio de experiências, exercitando o reconhecimento do trabalho que elas desempenham, e fortalecendo a sua identidade. Primeiramente, utilizando metodologias de escrita criativa e *storytelling*, a condutora ou o condutor da atividade pode abrir um espaço para que as mulheres elaborem suas histórias

de vida. Em seguida, com o consentimento das narradoras, as histórias autorizadas seriam compartilhadas numa roda de conversa. A condutora apontaria alguns momentos e experiências chaves dessas histórias que permitam apresentar o conceito de imagem de controle. No terceiro momento a condutora apresenta os conceitos a serem trabalhados e o quarto momento abre-se para reflexão sobre como as participantes reconhecem ou não as conexões dos conceitos com as experiências e vivências elaboradas, e quais suas estratégias individuais e coletivas têm rejeitado ou poderiam rejeitar tais imagens.

## REFERÊNCIAS

American Sociological Association – ASA. **Patrícia Hill Collins**. Disponível em: <https://www.asanet.org/about/governance-and-leadership/council/presidents/patricia-hill-collins>. Acesso em: 1 nov. 2022.

CHAVES, F. N.; CÉSAR, M. R. A. O Silenciamento Histórico das Mulheres da Amazônia Brasileira. **Revista Extraprensa**, v. 12, n. 2, p. 138-156, 19 ago. 2019.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: Conhecimento, Consciência e a política de empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

DA SILVA, A. A.; STEWARD, A. M. A valorização do trabalho das mulheres na comunidade do Igarapé Combu, Ilha do Combu-Pará. **Agricultura Familiar: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento**, v. 13, n. 2, p. 208-229, 2020.

HIGGINBOTHAM, E. **A New Perspective with Patricia Hill Collins**. (2008). Disponível em: <https://www.asanet.org/about/governance-and-leadership/council/presidents/patricia-hill-collins>. Acesso em: 1 nov. 2022.

PORRO, R. A economia invisível do babaçu e sua importância para meios de vida em comunidades agroextrativistas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 14, p. 169-188, 2019.

## ZONAS DE FRONTEIRAS E DE MISTIÇAGEM:

múltiplas possibilidades políticas-institucionais, a partir da visão de  
Glória Anzaldúa

## ZONES OF BOUNDARIES AND MISCEGENATION:

Multiple political-institutional possibilities, from the point of view  
of Glória Azaldúa

Lorena Monteiro<sup>8</sup>

Roberta Sodré<sup>9</sup>

### Resumo

O presente texto objetiva apresentar alguns aspectos do pensamento da intelectual Chicana, Glória Anzaldúa, desenvolvidos na obra *Boderlands/La Frontera: The new mestiza*. Seu pensamento contribui para análises de formações de identidades, a partir da perspectiva da diversidade sociocultural, colocando em questão os direitos políticos e territoriais para além dos muros fronteiriços da formação geopolítica, estabelecendo, ainda, uma importante crítica ao pensamento colonialista euro estadunidense.

**Palavras-chave:** Fronteira, mestiçagem, mestiza, Glória Alzandúa.

### Abstract

This text aims to present some aspects of the thinking of the Chicana intellectual, Glória Anzaldúa, developed in the work *Boderlands/La Frontera: The new mestiza*. His thought contributes to the analysis of identity formations, from the perspective of sociocultural diversity, questioning political and territorial rights beyond the border walls of geopolitical formation, also establishing an important critique of the Euro-American colonialist thought.

**Keywords:** Border, mestizaje, Glória Alzandúa.

---

<sup>8</sup> Lorena Monteiro é Cientista Social graduada pela Universidade Federal do Pará e Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural no Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Contato: [lorenacs199710@gmail.com](mailto:lorenacs199710@gmail.com);

<sup>9</sup> Roberta Sodré é Licenciada Plena em Letras pela Universidade Federal do Pará e Mestranda em Estudos Linguísticos no Programa de Pós Graduação em Letras (PPGL/UFPA). Contato: [robertasodre00@gmail.com](mailto:robertasodre00@gmail.com).



Glória Anzaldúa<sup>10</sup>

Glória Evangelina Alzandúa, professora, teórica, mulher *queer* e lésbica teve sua trajetória de vida voltada para a luta e o reconhecimento das conexões espaciais, corporais, de raça, gênero e fronteiras, enfrentadas pelas mulheres chicanas. Suas obras são baseadas em suas ocasiões de (sobre)vivência, elucidando a importância da intersecção de alguns grupos sociais e sujeitos que são marginalizados pelas pautas acadêmicas e sociais. Como um todo, a autora elucidada que é uma mulher de fronteiras, obtendo experiências mediante ao contexto fronteiriço entre México e Estados Unidos, espaço esse onde cresceu.

Glória nasceu em 26 de setembro de 1942, no Texas, no contexto de fronteira com o México, o que a fez obter experiências mediante ao cenário de violência nessa ambiência, em especial nas dimensões raciais, de gênero, sexualidade e de xenofobia. Sua trajetória acadêmica rompeu ideais hegemônicos, especialmente por sua escrita de caráter poético, tanto na língua inglesa quanto em espanhol, voltada às suas experiências de vida, tornando-se uma das principais pensadoras da Teoria Chicana e *Queer*.

---

<sup>10</sup> Disponível em: <https://ralasfer.medium.com/i-was-born-a-queer-9cca7740c9ff>



Alzandúa foi fundamental para novos debates, em especial no espaço feminista da academia norte-americana, onde rompeu com ideais de feministas brancas, trazendo a importância da interseccionalidade e da decolonidade, bem como de uma *nova consciência mestiça*. Suas principais produções foram: *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981); *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists-of-Color* (1990), *Prietita and the Ghost Woman/Prietita y la Llorona* entre outros, sendo a mais reconhecida a obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), obra em que a autora rompe com o pensamento binário e que enfatiza a importância de se levar um novo imaginário social, referente a superação de espaços de poder essencialmente marcados pela branquitude, que interfere nos modelos de vidas das mulheres chicanas. Glória faleceu em 15 de maio de 2004, deixando um importante legado para “as mulheres escritoras do terceiro mundo”.

A teoria de Glória Alzandúa parte das experiências raciais, de gênero e fronteiras vivenciadas pelas chicanas, nas dimensionalidades psicológicas, morais e/ou físicas, que acabam por revelar como foram construídas algumas perspectivas. Nesse ponto, enfatiza-se a racialidade, em especial no contexto fronteiriço, e de como aconteceram processos de subalternização dessas pessoas, e das opressões históricas e socioeconômicas que giram em torno da dimensão da mestiça em suas objetividades afetivas, sociais e culturais. Assim, pode-se enxergar *la mestiza* enquanto parte integrante de um contexto híbrido, tal qual a autora descreve enquanto *um movimento de rebeldia as culturas que tradicionalizam*, ou seja, mediante as culturas hegemônicas ocidentais (ALZANDÚA, 2016, p. 55).

Como um todo, a construção da mestiça parte de um sujeito social, de uma nova configuração identitária, a qual possui suas performances, símbolos e de uma descentralização sociopolítica e racial de delineamento de identidades. Quando Glória Alzandúa se afirma enquanto *uma mulher não-branca de fronteiras* ela acaba por não aceitar processos de imposição de fluxos econômicos,

políticos e globais, que acabam por gerar vazios de identidade e do próprio processo humanitário, trazendo, assim, uma resposta contra-hegemônica ao que foi construído pela lógica capitalista, bem como das problemáticas causadas por essa lógica, na construção de identidades territoriais. As políticas do capital que definem a fronteira, portanto, acabam por ser *um confinamento não-natural* (ALZANDÚA, p. 13, 2016).

Com a finalidade de se abordar novas reflexões acerca do conceito de mestiçagem, enquanto sujeitos culturais e novas formas de discussão locais e empíricas mediante as perspectivas de racialidade, gêneros *queer* e territórios, Glória Alzandúa introduz a discussão da *nova mestiça*, como identidades de resistência e que passam por processos de subversão, sendo essas identidades caracterizadas enquanto partes e/ou pessoas com caracterizações não definidas e fixas. Seria uma nova fenomenologia social, em busca de garantia de direitos político-sociais. Assim, *os múltiplos nomes se condensam, formando a figura da nova mestiça: a chicana* (ALZANDÚA, 2016, p. 22).

A autora relata que existem mobilidades em processos históricos e sociais, e que *la nueva mestiza* acaba por ser enquanto um ser que enfrenta processos de atravessamento, de diferentes proporções, e que se nega a suportar processos de subordinação, que tanto a acabaram por a afetar: tanto na perspectiva de se separar de suas tradições e identidades culturais; quanto em proporções e práticas relacionadas ao machismo (ALZANDÚA, 2016, p. 63). Como um todo, seria essa a emblemática representada pela *nueva mestiza*: a mistura de marcadores sociais e de processos de relações interculturais. Tal ponto pode ser analisado, quando Glória acentua que:

*“se me for negada a possibilidade de voltar para casa, terei de criar uma nova cultura, uma cultura mestiça, na qual terei de me levantar e criar meu espaço, criando uma nova cultura- uma cultura mestiça-com minha própria madeira, meus próprios tijolos e minha própria arquitetura feminista”* (2016, p. 68).

Também faz parte da nova mestiça construir novas perspectivas de identidades feministas e com uma crítica ao processo colonial, no qual reverberou em dinâmicas de disputas e conflitos, principalmente em relação à figura de mulheres não brancas, que acabaram por sofrer todo o processo do colonialismo, enquanto mão-de-obra barata e da imposição machista em casamentos no século XX (2016, p. 69). Cabe ao papel de *la nueva mestiza* em se impulsionar contra esses sucessivos graus de violências em busca de uma superação da cultura dominante, de forma a garantir o processo de resistência da identidade chicana.

Por fim, destaca-se que *La Nueva Mestiza* acaba por ser um processo de caráter político-social, cultural e feminista, criado por Glória Anzaldúa, enquanto uma demanda de superação de espaços e fronteiras delineados pelo projeto colonial e globalizante, bem como sustenta também o relato das situações de inseguranças e de conflitos de identidades mestiças, ligadas a fatores socioculturais, históricos, de comportamentos que as chicanas acabaram por ser impostas nestas relações de poder. Para que tais mudanças venham a ocorrer, é necessário realizar uma *luta de fronteiras*, pois *uma mestiça sai culturalmente de uma cultura para entrar em outra, sendo norteadas por todas, de forma simultânea* (2016, p. 134). É por esse caminho histórico que Anzaldúa e todas as *nuevas mestizas* acabaram por construir todo o seu legado histórico e político.

No que diz respeito à noção de fronteira apresentada por Glória Anzaldúa, pode ser pensada inicialmente em relação às fronteiras geográficas existentes entre Texas e México, o que implica pensar na inquieta sensação de não-pertencimento a um lugar de enunciação. Há um reconhecimento do que é ser território de passagem, no sentido de levar em consideração diversas particularidades dos grupos sociais envolvidos na relação fronteiriça. Essa percepção, que a caracteriza enquanto uma pessoa de fronteiras, traz uma redefinição na aplicabilidade da teoria da política liberal, que não consegue

lidar com a diversidade, e que por vezes é aplicada nos territórios estadunidenses.

Glória propõe, então, a superar esses dispositivos institucionais, que colocam as pessoas que não são euro-estadunidenses a enfrentarem esse princípio da dominação política-institucional, como forma de superação do próprio pensamento ocidental, parando de colocar a dimensão individual de estruturas e ordens hegemônicas, para outras culturas, acabando assim com a suposição política-jural, e observar os princípios das alteridades (WAGNER, 2010, p. 238).

Ser essa mulher de fronteira é lidar com suas próprias complexidades e com as complexidades que a formam. Nesse sentido, a autora refaz os caminhos que desenharam a fronteira entre Estados Unidos e México e apresenta a movimentação existente desde o século XVI, que resulta na conquista do território do México pelos espanhóis. A partir desse contato entre os espanhóis, indígenas e mestiços, são instaurados os conflitos que promoveram também invasões da parte sudoeste dos Estados Unidos: *“Os índios e mestiços do centro do México se casaram com índios norte-americanos. A mistura contínua entre os índios mexicanos, americanos e espanhóis deu lugar a uma mestiçagem ainda maior”* (ALZANDÚA, 2016, p. 45).

Ainda nessa perspectiva de pertencimento, Alzandúa também retrata a terra, enquanto território de moradia e também de identidade, que ao ser explorada e fragmenta coloca milhares em prol da superioridade de poucos. Assim, a superioridade branca e estrangeira dos estadunidenses provocou a dependência mexicana, que tinha até mesmo a força do seu trabalho voltada para a manutenção dessa superioridade, pois as condições de trabalho e salário eram mínimas. Dessa relação em crise temos o ódio, a raiva e a exploração que faz com que homens e mulheres questionem a forma de vida no México e fomenta a tradição de emigração.

É necessário notar que a fronteira não diz respeito apenas ao campo geográfico, mas ter sua vida perpassada por essas duas culturas também permite que Alzandúa perceba as outras fronteiras que estão sendo mobilizadas em seu entorno, são essas: sexuais, religiosas e de caráter psicológicos, a que sua corporalidade e sua mente estão sendo dispostas: *“Fico com raiva quando alguém - seja minha mãe, a Igreja, a cultura anglo - me diz para fazer isso, fazer aquilo sem considerar meus desejos”* (ANZALDÚA, 2016, p. 55).

Sendo assim, notamos uma subversão às práticas de governamentalidade impostas e isso constitui um novo olhar para esses movimentos de transição que acionam o rompimento de costumes, mas também trazem consequências caras, como afirma a autora. Ela foi a primeira pessoa, em seis gerações de sua família a sair de casa, mas afirma não ter deixado para trás todas as suas partes: *“mantive o fundamento do meu próprio ser”* (ALZANDÚA, 2016, p. 56). O lugar de cultura, de memória e de todas as outras partes, que cristalizadas ainda quando criança, já pareciam algo errado para a autora: *“[...]algo em mim estava “muito errado”. Foi além da tradição. Há uma rebelde em mim – a Sombra da Besta- . É uma parte que se nega a obedecer às ordens das autoridades externas”* (ANZALDÚA, 2016, p. 56).

Diante disso, faz críticas à religião e cultura que, para ela, historicamente busca formar mulheres fracas e assim analisa a forma como a existência se dá: *“o indivíduo existe em primeiro lugar como parente - como irmã, como pai, como padrinho -, e em segundo lugar, como ser individual e separado”* (ALZANDÚA, 2016, p. 59). É justamente nesse processo de tornar-se um ser individual e separado que passamos a encontrar as camadas que vão nos abastar de nossos desejos e, ao mesmo tempo, nos localizar em determinada camada social.

A vista disso, Anzaldúa nos informa sobre o respeito e como ele é categorizado e hierarquizado, e compete inicialmente aos homens e parentes mais velhos, até chegar à escala mais baixa, que são as mulheres. Contudo, ainda que na mais baixa escala, temos as mulheres sobrepostas ao que não entra

na escala do respeito: *os homossexuais e qualquer um que desvie do comum sexual*. Temos, assim, uma nova fronteira estabelecida, pois “*Homossexuais, queers são o espelho que reflete o medo da tribo heterossexual: ser diferente, ser outro e, portanto, ser menos, portanto, ser sub-humano, in-humano, não-humano.*” (ANZALDÚA, 2016, p. 59).

Entretanto, até para pensar essas práticas de si desviantes do comum social, Gloria Alzandúa vai apresentar outras fraturas já que “*o mundo não é um lugar para se viver*” (2016, p. 62). Ao reafirmar-se como pessoa *queer*, sabe o dualismo que está sendo pensado pelo outro, mas que já não é a mesma vivência de outro ser desviante do comum social que é a mulher negra lésbica. A compreensão desses aspectos permite que as fronteiras de corporalidades sejam vistas de modo abundantes e não adequados ou privados de querer.

Desta forma, a vida na fronteira é também a vida de quem está livrando a si, curando seus medos e angústias num ato heroico de tentar ser a melhor versão de si, mesmo com os cortes, a fogueira, a escravização, a submissão, o pecado, a ausência do lar estejam convergindo para que isso se cumpra e não apenas amedrontado.

Diante desse rico e complexo pensamento da *Nueva Mestiza*, propomos o trabalho nas salas de aula do Ensino Médio, com base em perspectivas interdisciplinares que envolvam os conceitos de fronteiras e mestiçagem. Para tal, seria necessária uma reflexão que mobilize diferentes áreas do saber na Educação Básica. Especificamente, propõe-se que sejam realizadas atividades de leitura e escrita que envolvam a caracterização de sujeitos, territórios e culturas diferentes. Por meio da seleção de materiais de diferentes regiões do país, a ideia é realizar a leitura com as/os discentes para, em seguida, produzir textos e imagens que mostrem essa diversidade sociocultural dos lugares.

Em seguida, sugerimos que seja proposto às/aos discentes que apresentem um texto com sua história, suas memórias, orgulhando-se, assim do seu espaço, do seu lugar, da sua construção identitária, sem medo de errar, sem

medo de expor suas ideias. Depois que os textos forem construídos, propor a leitura e o diálogo, levando em consideração os pontos de diferença e de convergência entre os textos, apontando a diversidade que constitui o grupo.

Com essa proposta, torna-se possível dialogar com a *nueva mestiza* de Glória Anzaldúa, assim como, com seus importantes conceitos de fronteira, viabilizando a pensar nas diferenças, dos conhecimentos e das ações humanas (STRATHERN, 2014).

## REFERÊNCIAS

ALZANDÚA, G. **Boderlands/La Frontera: La Nueva mestiza**. Tradução de Carmen Valle Simón. Madrid, Capitán Swing Libros. 2016.

STRATHERN, M. “O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?”. Em: O efeito etnográfico. São Paulo: Cosac Naify, [1989] (2014), pp. 241-263.

WAGNER, R. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 19, n. 19, p. 237–257, 2010.



**VERA ARAPIUN**  
experiências de uma feminista indígena militante

**VERA ARAPIUN**  
experiences of a militant indigenous feminist

Adenilse Borralhos<sup>11</sup>

Vera Arapiun<sup>12</sup>

**Resumo**

O texto objetiva trazer ao debate aspectos da trajetória de luta e militância de uma importante intelectual indígena amazônica, a feminista Vera Arapiun. Para a realização do debate, articulamos experiências narradas por meio de uma entrevista com Vera Arapiun, em diálogo com leituras fundamentais sobre o movimento de mulheres indígenas em contexto amazônico. Por fim, o texto apresenta uma proposta pedagógica para dialogar com professores/as e educadores/as com base no pensamento desta liderança feminista e indígena.

**Palavra-chave:** Mulheres, Indígena, Feminismo, Direitos.

**Abstract:**

This work aims to bring to the debate aspects of the trajectory of struggle and militancy of an important indigenous Amazonian intellectual, the feminist Vera Arapiu. To carry out the debate, we articulate experiences narrated through an interview with Vera Arapiun, in dialogue with fundamental readings about the indigenous women's movement in the Amazon context. The text presents a pedagogical proposal to dialogue with teachers and educators based on the thought of this important feminist and indigenous leadership.

**Keywords:** Women, Indigenous, Feminism, Rights.

---

<sup>11</sup> Graduada em Teologia pela FAEPI, em Etnodesenvolvimento pela UFPA e especialista em História Cultura Afro-brasileira pela UNIASSELVI, é mestranda pelo PPG em Diversidade Sociocultural do Museu Goeldi (PPGDS/MPEG). Contato: [vsdanjos@yahoo.com.br](mailto:vsdanjos@yahoo.com.br)

<sup>12</sup> Graduada em Letras e Especialista em Ensino de língua e literatura na escola pela UFPA, é Mestranda pelo PPG em Diversidade Sociocultural, do Museu Goeldi (PPGDS/MPEG). Liderança indígena, Coordena a Educação Escolar Indígena do Estado do Pará – SEDUC-PA. Contato: [catequistadenise@gmail.com](mailto:catequistadenise@gmail.com)



Vera Arapiun<sup>13</sup>

Convidamos vocês a entrarem na linda e envolvente história de uma menina que nasceu na comunidade às margens do rio Arapiuns: a intelectual, professora, militante e feminista Vera Arapiun. Formada em Letras pela Universidade Federal do Pará-UFFPA; Especialista em Ensino de língua e literatura na escola- UFFPA e Mestranda no Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural, do Museu Paraense Emílio Goeldi (PPGDS/MPEG), atualmente, Vera é uma importante liderança indígena, ocupando o cargo de Coordenação da Educação Escolar Indígena do Estado do Pará – CEEIND. Sua trajetória constituiu-se do envolvimento, desde cedo, com pessoas engajadas na luta social, nas questões políticas, sociais e religiosas de seu contexto.

Reverenciando seus ancestrais, Vera destaca a importância da conviver com seus pais, tios, tias e avós, pois foi nessa convivência cotidiana, simples e rotineira que muito aprendeu com eles sobre cuidado, afeto, a relação com a terra e com sua comunidade:

*os dias que passei com minha avó, quando tinha essa idade, oito anos de idade, eles são hoje muito significativos, né, porque eu tenho um outro olhar dessa minha infância lá da casa dela, por exemplo, nós de*

<sup>13</sup> Foto cedida pela intelectual Vera Arapiun.

*irmos à roça, muitas mandiocas, muitas maniveiras mesmo, muito mamão, vovó cultivava muitas frutas<sup>14</sup>.*

A memória é um das ferramentas para que nossa história continue. É nas lembranças de velhos que se opera a divisão do tempo, nelas, a infância é larga, quase sem margens, como um chão que cede aos nossos pés e nos dá a sensação de que nossos passos afundam (BOSI, 2009).

Ao decorrer da entrevista, Vera vai narrando sua trajetória desde sua infância e tecendo novas histórias com os sabores do passado de seus ancestrais, fazendo um mapeamento simbólico do vivido e sentido com os seus. Ela enfatiza seu envolvimento com a natureza, através do cheiro e do sentido de pertencimento, *uma memória afetiva que tenho é a chicória, até hoje quando vou ao supermercado, quando vou cozinhar lembro-me da chicória que tinha no quintal da minha avó.*

Essas lembranças, aparentemente sutis, se tornam ferramentas de enfrentamento contra as estruturas de poder que buscam apagar, em diferentes níveis, os modos de vida dos povos da floresta, quando não valorizam seus saberes no campo ou na cidade. Desse modo, a narrativa de Vera vai ao encontro do entendimento de Soares (2021), quando afirma que nossas vozes precisam ecoar juntas, seja na oralidade ou na escrita, pois, nós somos vozes ancestrais, somos coletividade.

Assim, ao contar sua trajetória, Vera Arapiun fala sobre as influências que recebera de seus anciões, da vivência de sua mãe (professora e catequista), do quanto ela era participativa na comunidade e isso a instigou muito na sua própria luta como militante que se tornou hoje. Conta, ainda, que seu avô foi catequizado e com isso se tornou uma referência no rio Arapiuns, ele tinha uma boa relação com os políticos, os padres e todos da comunidade. Nesse sentido, Vera confessa que *eu tenho uma referência muito boa, acredito que é espiritual com*

---

<sup>14</sup> Todas as falas de Vera Arapiun foram reunidas com base na entrevista realizada pelos autores no dia 24/10/2022, sendo utilizadas com a devida autorização da referida intelectual.

*meu avô que faleceu, pai da minha mãe, por que era um homem que se relacionava muito bem com todos.* Essa passagem da vivência de Vera é determinante para entendermos a grande habilidade de diálogo e diplomacia que desenvolveu com seus mais velhos para lidar com os brancos, algo que faz parte do modo brilhante com que conduz seu trabalho atualmente na CEEIND.

Com nove anos de idade foi morar em Manaus/AM. Devido seu irmão ter passado por um processo de encantaria por 49 dias, tiveram então que ir fazer tratamento na cidade. Passou três anos em Manaus e voltou com 12 anos de idade para comunidade de Arapiuns, ficando por lá até seus 16 anos de idade. Esse período da adolescência foi voltado para formação desde a igreja aos movimentos sociais, pois tinha a figura do padre que os acompanhavam nos trabalhos na comunidade. Segundo Vera, a concepção da igreja que os acompanhava estava muito relacionada à defesa dos territórios, no entendimento de que a garantia do território era fundamental, “porque deles dependem a sobrevivência de seus povos, e o direito à saúde e educação diferenciadas” (SACCHI, 2003, p. 102).

Mesmo tendo uma relação com a religião Católica, a presença da espiritualidade indígena em sua vida era muito forte. Contou que sua mãe cuidava muito do espiritual, nesse tempo não havia médicos, mas tinham dois senhores que se chamam Júlio e Henrique, eram eles que cuidavam do corpo da comunidade. Se sentisse dor de cabeça eram eles que benziam, defumavam, ensinavam como fazer. Além deles, a mãe de Vera também tinha seus rituais:

*Hoje consigo ver com outro olhar algumas práticas que ela fazia para nos proteger(...) e aquilo era tão naturalizado, tão normal que aquilo era nossa vida, era que nós vivíamos ali, não tinha nada de assustar, nada que a gente duvidasse, uma coisa que é bem verdade a gente não duvidava de nada, tudo que diziam pra gente, a gente acreditava piamente né e não fazia o que não era para fazer*

A vida de Vera, como militante, foi construída aos poucos com a participação de sua família e amigos que fora ganhando ao longo do seu percurso. Ela relatou que, em 1996, foi para Santarém cursar o Ensino Médio, e, em 1997, conheceu um rapaz chamado Florêncio, em um grupo de religiosos negros e indígenas. Foi a partir dessa amizade que as idas aos encontros de estudos tornaram-se fundamentais para sua formação pessoal e profissional.

A partir de 1997, passa então a militar ativamente no movimento indígena do Baixo Tapajós, passa a fazer parte do Grupo Consciência Indígena-GCI, do Grupo de Mulheres Indígenas do Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns-CITA. Segundo Ângela Sacchi (2003), “as mulheres indígenas, a partir da década de 1990, começam a criar suas próprias organizações ou departamentos de mulheres dentro de organizações indígenas já estabelecidas na Amazônia Brasileira”. Na comunidade de São Pedro, onde nasceu Vera, não foi diferente. Devido aos problemas que enfrentavam por conta de inúmeras violências (preconceitos, racismos, discriminação entre outros), as mulheres indígenas começaram a se organizar, através de uma rede de mulheres que se ajudam. Segundo Vera, a Organização das Nações Unidas-ONU mulheres tem fortalecido muito as organizações de mulheres indígenas aqui no Brasil, também tem influências de outras mulheres indígenas da Colômbia, que através da soma de experiências vão compondo novos capítulos de suas histórias. As primeiras organizações de mulheres indígenas surgiram na região do Alto rio Negro e suas ações acabaram refletindo em todo o território Nacional no que diz respeito às organizações indígenas.

O diálogo com Vera e alguns textos sobre as mulheres indígenas foi fundamental para melhor conhecermos as realidades da luta que as organizações de mulheres indígenas traçam para garantir seus direitos, bem como o que pensam as mulheres desses espaços, e o quanto elas podem contribuir no desenvolvimento de seus territórios visando o bem comum e buscando ferramentas para combater diferentes formas de opressão.

Além disso, essas organizações são fundamentais para pressionar o Estado, interpelá-lo a fazer sua parte e garantir direitos considerando a diversidade das populações indígenas e seus modos de vida. O Estado produziu mecanismos de controle cultural e social diferentes para cada um desses recortes, sendo necessário compreender e nomear as especificidades da configuração da racialização e do racismo que sofrem os indígenas para que se possa combatê-lo (DUTRA; MOYORGA, 2019).

Nesse sentido, Vera Arapiun argumenta que *muito que eu sou hoje, devo ao grupo de consciência indígena, principalmente pela formação mesmo dentro da comunidade, acho que a comunidade forma muito as pessoas, tem a capacidade de formar grandes lideranças. A esse respeito, é oportuno recordar o texto da Fabiane Santos, para a qual, as*

lideranças indígenas sem dúvida constitui-se num grande desafio para as mulheres, uma vez que é problemático encontrar mulheres dispostas e em condições de efetuarem mudanças tão drásticas em suas vidas, como as requeridas, e depois retornar incólume para a comunidade (2012, p. 99).

Vera é uma das tantas mulheres que enfrenta desafios, dificuldades, em prol das causas do seu coletivo, e um desses desafios é sair da luta sem marcas físicas e psicológicas. O enfrentamento às violências do desenvolvimento capitalista, racista e patriarcal não são tarefas fáceis. Mesmo com toda essa luta árdua, Vera é uma mulher engajada nas lutas do movimento indígena, está em um espaço desenvolvendo trabalhos voltados para fortalecimento de seu povo e outras lutas. Apesar disso, Vera não se considera uma “liderança”. Durante a interação na entrevista, o que observamos, é a postura de uma mulher com muita sensibilidade de reconhecer que uma organização, movimento não se faz só, precisa de outras pessoas: *tenho muito alegria da minha trajetória, por que fui aprendendo com outras mulheres indígenas, como a Graça Tapajós, Zenilda, Florieni e Val,... aprendi com elas saber ouvir e mediar determinados conflitos. Segundo Vera,*



tudo isso foi um aprendizado importante para o enfrentamento contra os empreendimentos que chegam aos seus territórios de pertença.

Por tudo o que as mulheres já passaram e ainda passam por ser “mulher”, e as desigualdades escancaradas que existem, ainda há muito o que lutarmos para garantir seu “existir” e sua “escutada”, para garantir que seus “corpos” sejam respeitados e aceitos. Ainda é muito forte o despeito da inegável importância simbólica da presença da mulher em espaços como a política, nas diretorias e outros lugares que historicamente eram ocupados por homens. O que se pretende pôr em relevo neste texto é o referencial das lutas das mulheres indígenas, bem como seu protagonismo e os desafios que elas enfrentam em seus territórios de pertença, que estão representadas nas falas da entrevistada.

Ao decorrer do diálogo foram levantadas muitas questões, bem como a prática política das organizações e sua complexidade. Nas palavras de Vera:

*olha! as mulheres indígenas quando se organizam elas têm uma pauta em comum, como o território, esse é o foco, não as especificidades do grupo a qual ela pertence..., temos mulheres evangélicas indígenas mas isso não interfere nas outras que não são, a pauta é comum para todas.*

Para as indígenas, o sentido de equanimidade de seu movimento reflete-se em políticas concretas que dêem conta dos problemas que atingem as mulheres indígenas de forma cada vez mais intensa (SANTOS, 2012). Parafraseando a autora, os problemas mais contestados são sobre o direito dos seus territórios, mas, além disso, sabemos que existem inúmeras bandeiras de lutas, como indígenas não aldeadas, as questões de gênero, orientação sexual, violência no campo, entre outras problemáticas que as mulheres indígenas enfrentam a partir dessas demandas. Através das lutas das organizações das mulheres indígenas as pautas discutidas poderão tornar-se políticas públicas, isso é o que se espera.

Outro ponto a ser destacado aqui é a respeito dos desafios enfrentados nas esferas públicas na busca de direitos das mulheres indígenas. Sobre isso, Vera relata preconceitos sofridos por suas companheiras de lutas: *algumas parentas já sofreram preconceitos nos espaços públicos, lideranças que enfrentam ataques, por usarem aparelhos celulares, por estarem pintadas, sofrem também racismo institucional dentro da Universidade.* Com todos esses ataques contra a vida, contra os corpos e territórios é preciso olhar com atenção para o colonialismo que marcou e marca todas as histórias das mulheres indígenas e não indígenas e demarca um tempo. Um tempo da invasão, do genocídio, da exploração das vidas já existentes, que passa por cima dos valores dessas comunidades.

Sabemos que as resistências estão em cada canto, Vera Arapiun é uma das tantas mulheres indígenas que atravessa várias fronteiras, mas que conseguiu ultrapassar essas fronteiras com as forças e energias de seus ancestrais que estão presente na floresta, nos rituais, nos espaços sagrados que se materializam na atuação de Vera, no seu posicionamento no mundo. Com todo seu envolvimento enquanto militante das causas indígenas, Vera vai ganhando espaços dentro das instituições, os quais Vera denomina como um *cargo que é estratégico*, lugares que não eram ocupados por indígenas, principalmente mulheres, agora são ocupados por essas sujeitas, caso dela, quando assume a coordenação do CEEIND, onde desenvolve um trabalho dentro do âmbito educacional indígena. Para Vera,

*É possível se fazer uma educação levando em consideração a qualificação dos docentes e os números de alunos, têm muitos trabalhos sendo desenvolvidos dentro da área escolar indígena no Estado, temos excelentes professores (indígena e não - indígenas), mesmo com as carências de recursos, materiais, de espaço e infraestrutura, eles fazem um esforço para ofertar uma educação de boa qualidade, isso comprova o ingresso desses estudantes no nível superior, é uma felicidade ver os indígenas nas Universidades.*



Com base nas experiências narradas e dialogadas com Vera Arapiun, gostaríamos de propor uma intervenção pedagógica nas escolas indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais. A proposta é criar um diário coletivo com base nas vivências, lutas, na biodiversidade local, com ênfase nas ações das mulheres. Com base nesses tópicos sugeridos ou também sugestões dos próprios discentes.

1 – identificar os problemas recorrentes das escolas indígenas, quilombolas ou de comunidades tradicionais, como infraestrutura, materiais didáticos e qualificação dos docentes indígenas, quilombolas, não indígenas e não quilombolas;

2 – Elencar o trabalho das mulheres indígenas, com foco nos saberes, fazeres e levando em conta o etnoconhecimento dos sujeitos envolvidos, trabalhando isso no dia a dia das escolas como produção de conhecimento e valorização dos conhecimentos ancestrais;

3 – Descrever os trabalhos das mulheres indígenas, quilombolas ou de comunidades tradicionais em busca de políticas para educação, saúde e meio ambiente;

O diário coletivo tem como finalidade registrar todos esses pontos acima enumerados. Sempre colocando as datas, hora, as demandas das mulheres (lutas e ações) e conquistas. Com isso, a professora ou professor acompanhará o desenvolvimento da escrita dos seus discentes, bem como as ideias e observações para fortalecer as lutas das mulheres indígenas. Esse método do diário coletivo é uma maneira de tornar os/as discentes protagonistas no processo educativo, para que eles também possam despertar e se interessar nas lutas por direitos, seja das mulheres ou dos homens.

Assim, terminamos este texto com a mensagem dessa grande militante feminista e indígena da Amazônia brasileira, de uma comunidade chamada São Pedro, para os não- indígenas:

*que não nos olhem como alguém que não devia sair dessas comunidades, nós não invadimos territórios de ninguém, seja na cidade, seja nos espaços, cargos e que nós, temos uma potencialidade, um conhecimento, uma sabedoria, uma ancestralidade e nós temos muito orgulho de nós sermos indígenas e o conhecimento do não indígena e do indígena é tão importante para todos, a gente aprende convivendo com todo mundo e nos respeita acima de tudo é o melhor caminho.*

## REFERÊNCIAS

Entrevista com Vera Arapiun, 24 de outubro de 2022.

BOSI, E. **Memória e Sociedade. Lembranças de velhos.** São Paulo: Companhia das letras, 2009.

DUTRA, J. C. O; MOYORG, C. Mulheres Indígenas em Movimentos: Possíveis Articulações entre Gênero e Política. **Psicologia: Ciência e Profissão** 2019 v. 39(n.spe), p. 113-129.

SANTOS, F. Mulheres Indígenas, Movimento Social e Feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários. **Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente, Humaitá, LAPESAM/GISREA/UFAM/CNPq/EDUA**, Ano 5, vol VIII, 2012-1, jan-jun, p. 94-104.

SOARES, A. M. (KARIPUNA). Mulheres Originárias: Reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas. **Cadernos de Campo** (São Paulo, online) | vol. 30, n. 2 | p.1-12 | USP 2021.

SACCHI, A. **Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas.** Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 7, volume 14 (1 e 2): 95-110 (2003).

## BEATRIZ NASCIMENTO

E as diferentes formas de pensar o quilombo

## BEATRIZ NASCIMENTO

And the different ways of thinking about the quilombo

Jacqueline Lima Coelho Sampaio<sup>15</sup>

### Resumo

Beatriz Nascimento foi uma historiadora negra que focalizou o seu trabalho acadêmico no entendimento dos quilombos brasileiros e sua ligação com o continente africano. Seus apontamentos sobre o quilombo e as similaridades com os “quilombos” do território angolano tem sido um trabalho base para muitos intelectuais que desejam não apenas conhecer a verdadeira faceta desses espaços, mas entender as diferentes maneiras que o termo quilombo é usado na atualidade. Dessa maneira, espera-se dar os primeiros passos para o entendimento dos chamados “quilombos literários” que se utilizam da ideia ideológica de quilombo proposta por Beatriz para, seja por meio virtual ou presencial, criar um espaço de resistência cultural negra na literatura. Além disso, como proposta pedagógica, pensar em como o professor de literatura do ensino médio pode fazer uso dessa ideia para introduzir obras de autoria negra para os seus estudantes e incentivar a produção literária com temáticas que refletem sobre a condição do negro na sociedade atual.

**Palavras-chave:** Beatriz Nascimento, quilombo, Angola, identidade negra.

### Abstract

Beatriz Nascimento was a black historian who focused her academic work on understanding Brazilian quilombos and their connection with the African continent. His notes on the quilombo and the similarities with the “kilombos” from the Angolan territory have been a base work for many intellectuals who want not only to know the true facet of these spaces, but to understand the different ways in which the term quilombo is used today. In this way, it is expected to take the first steps towards understanding the so-called “quilombos literários” use the proposed ideological idea of quilombo by Beatriz to, whether through virtual or face-to-face means, create a space for black cultural resistance in literature. In addition, as a pedagogical proposal, I am thinking about how high school literature teachers can use this idea to introduce works by black authorship to their students and encourage literary production with themes that reflect on the condition of black people today.

**Keywords:** Beatriz Nascimento, quilombo, Angola, Black Identity.

---

<sup>15</sup> Jacqueline Lima Coelho Sampaio é mestra e doutora pelo Departamento de Espanhol e Português da Ohio State University. Contato: [limacoelhosampaio.1@osu.edu](mailto:limacoelhosampaio.1@osu.edu)



**Beatriz Nascimento<sup>16</sup>**

Quando procuramos estudos referentes ao quilombo<sup>17</sup> no Brasil, um dos pesquisadores mais lembrados é Abdias do Nascimento<sup>18</sup> (1914-2011) e seu estudo presente no livro *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista* (1980), no qual há não apenas a apresentação de conceitos referentes ao quilombo do Brasil Colonial, mas também de que forma a ideia dos quilombos se faz presente na sociedade contemporânea brasileira.

O que um número ainda considerável de pessoas não sabem, e eu fiz parte nessa lista por muitos anos, é que houve uma pesquisa sobre o quilombo fortemente relevante para os estudos que se seguem sobre o tema pelas mãos da historiadora Beatriz Nascimento (1942-1995). Beatriz já fazia uma larga pesquisa dedicada à compreensão do quilombo não apenas no Brasil, mas também em sua terra de origem, o território angolano na África, e as possíveis ligações

---

<sup>16</sup> Foto de Beatriz Nascimento. Fonte: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/ensaistas/1422-beatriz-nascimento>

<sup>17</sup> Tem origem do termo quilombo, sendo esta uma palavra originária de Angola e presente no idioma dos povos Bantu, que significa um lugar de pouso ou acampamento.

<sup>18</sup> Abdias foi um ator, poeta, escritor, dramaturgo, artista plástico, professor universitário, político e ativista dos direitos civis e humanos das populações negras e afrodescendentes brasileiras.

estabelecidas entre esses dois lugares através desse ponto em comum (RATTS, 2007).

Maria Beatriz do Nascimento, segundo consta na introdução escrita por Raquel Barreto, presente no livro *Beatriz Nascimento quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição* (2018), foi uma “historiadora, poeta, militante e personagem singular do Movimento Negro Brasileiro” (pág. 26). Também esteve envolvida com o cinema, participando do documentário *Orí* (1989), dirigido pela socióloga e documentarista Raquel Geber. Durante as suas três décadas de pesquisas e imensurável contribuição para o entendimento da história do Brasil através de uma perspectiva negra, apresentou uma nova forma de pensar o quilombo, uma vez que os considerava “como sistemas sociais e políticos alternativos baseados em valores próprios, distintos aos valores dominantes do período” (pág. 26), o que se diferia da visão popular ainda encontrada em livros de história que circulam nas escolas brasileiras.

A sua busca do entendimento do quilombo antes e depois de sua criação no período do Brasil colônia foi fundamental para que a alcunha de espaços onde habitavam negros escravizados em fuga, desse lugar a um entendimento do quilombo como um local de valorização da cultura africana. Segundo a estudiosa, no seu artigo “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra” – presente no livro *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição* (2018) –, o mundo ocidental procurava transmitir a ideia de que o continente africano era “isolado e bizarro”, com a sua história sendo despertada a partir da chegada dos europeus (pág. 274). Esse pensamento claramente se espalhou para a ideia inicial do que seriam os quilombos, ignorando a estrutura política, econômica, social e cultural dessas comunidades e taxando-as por muito tempo meramente, como dito anteriormente, como um local para onde os negros escravizados encontrarem refúgio após escaparem de seus senhores no Brasil colonial. O que Beatriz Nascimento apresenta na primeira sessão de seu artigo intitulada “O Quilombo como instituição

africana”, portanto, é que havia também a tentativa de preservar as diferentes culturas africanas dos grupos que ali viviam, garantindo a “manutenção da sua identidade pessoal e histórica” (pág. 274) para que ela não se perdesse por conta do etnocídio sofrido por esses grupos, forçados a abraçarem a cultura estrangeira de seus algozes como meio de sobrevivência.

Analisando mais a fundo o Quilombo dos Palmares<sup>19</sup>, um dos mais poderosos quilombos brasileiros da história, Beatriz Nascimento inicia o seu estudo mostrando o quanto a estrutura desse quilombo especificamente se alinhava com a estrutura social encontrada em tribos que habitavam o território angolano como os Imbangalas. O fato de haver similaridades com uma tribo angolana – como a aceitação de grupos étnicos diversos para compor o quilombo como acontecia dentro desse grupo étnico – foi uma das muitas referências que aproximou Palmares do território angolano.

Muito provavelmente, essa coincidência pode estar relacionada com o fato de que algumas lideranças que habitavam Angola foram escravizadas e forçadamente levadas para o Brasil, trazendo consigo a sua ideia de estrutura social e cultura para dentro desses espaços quando passaram a viver em Palmares. E essa conexão entre Angola e Brasil através do Quilombo dos Palmares explorada por Nascimento em sua pesquisa foi importante para compreender melhor como essa comunidade era um espaço complexo ao tentar onde é possível também reproduzir a organização social africana, o que possibilita dessa forma um resgate da história do continente africano antes do aparecimento das nações europeias.

Ainda sobre essas denominações que os quilombos receberam ao longo dos anos, conforme Nascimento, embora os quilombos já aparecessem em

---

<sup>19</sup> Também conhecido pelo nome de Angola Janga (NASCIMENTO, Pág. 44), o Quilombo dos Palmares estava localizado no atual estado de Alagoas na Serra da Barriga entre os anos de 1630 até 1695. Teve quatro líderes conhecidos, sendo o mais famoso deles o Zumbi, que, através de uma monarquia confederada, esteve na liderança entre 1678 até 1695 até a sua extinção pelos bandeirantes liderados por Domingos Jorge Velho.

documentos oficiais da coroa portuguesa em 1559, foi somente em 1740 que, “assustadas frente ao recrudescimento dos núcleos de população negras” (Pág. 43) é possível ver uma descrição do que seriam esses espaços que preocupavam os colonos brasileiros e portugueses, especialmente os proprietários de negros escravizados.

No entanto, as descrições são simplistas e carregadas do olhar eurocêntrico e escravocrata da época, ignorando as particularidades desses espaços, uma vez que não havia interesse nenhum em entender a cultura alheia, taxando-o como um espaço de refugio de escravizados em fuga, como bem ratifica Beatriz, ao citar que o quilombo era descrito em documentos oficiais portugueses como “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Pág. 43). Não se sabia, por exemplo, de como esses espaços aceitavam negros de outros grupos étnicos, afrodescendentes e inclusive pessoas brancas que procuravam um lugar para viver – característica certamente herdada pelos Imbangalas que aceitavam membros de outras tribos.

A importância do entendimento da instituição quilombo é essencial não para se conhecer a verdadeira história desses grupos, e desmistificar conceitos errôneos e eurocêntricos sobre os mesmos, mas também entender como o quilombo sobreviveu na atualidade, seja pela formação de grupos quilombolas ao redor do país, seja para uma maior compreensão do caráter ideológico que o termo recebe e que também foi explorado por Beatriz Nascimento. No final do século XIX, o espaço agora é descrito como um símbolo de uma utopia, o desejo da manutenção da cultura desses povos africanos e, com isso, a sua resistência ao etnocídio praticado pelo regime escravocrata brasileiro.

No período de definição da nacionalidade atravessado pelo Brasil no campo artístico, por exemplo, que aconteceu no século XX, fez com que a produção intelectual buscasse os aspectos positivos sobre a instituição quilombo como um reforço a uma identidade histórica brasileira que



paulatinamente admitia o negro, e a sua rica contribuição cultural, como parte fundante da nação brasileira. Agora, visto como um símbolo “que abrange conotações de resistência étnica e política” (Pág. 48) e que segue um modelo africano no que tange a economia, política, cultura e organização social, o quilombo passa a ser um símbolo de resistência dos poderes dominantes.

Enquanto símbolo da identidade negra brasileira, como bem pontua Beatriz do Nascimento (RATTS, 2021), o termo, assim como os quilombos de maior destaque passa a ser material para músicas, peças de teatro, filmes, dentre outras formas artísticas que procuraram reproduzir a sua história. Não apenas isso, como também o termo tem sido largamente explorado nos tempos atuais para nominar certos agrupamentos de pessoas negras e afrodescendentes que tem como objetivo a manutenção da cultura afro-brasileira.

Como professora e pesquisadora de literatura, tenho me deparado nos últimos anos com a expressão “quilombo literário”, um espaço virtual ou presencial dedicado a obras de autoria negra. Basta uma simples pesquisas na internet para identificar blogs, páginas em redes sociais como o Facebook, Instagram, Youtube, dentre outros locais virtuais. No campo presencial, eventos são criados no Brasil objetivando “aquilombar”<sup>20</sup> pessoas interessadas em discutir obras literárias afro-brasileiras, afro-portuguesas e até aquelas publicadas em países africanos que foram antigas colônias portuguesas como, por exemplo, Cabo Verde, Moçambique e Angola em diferentes períodos históricos.

Pensando nessa formação ideológica do quilombo focada na literatura, vejo como uma oportunidade para professores do ensino médio desenvolverem como atividade extracurricular em suas escolas, ou incorporadas nas suas salas de aula, promover um ciclo de leitura crítica de obras de autores/as negros/as, com vistas a formar um “quilombo literário”, envolvendo a participação ativa de alunos e alunas. Após o ciclo de leituras e registro de ideias centrais

---

<sup>20</sup> O significado dessa palavra, derivada do termo quilombo, seria juntar, reunir.

presentes nas obras de autores/as negros/as, as/os discente poderão ser incentivadas/os a produzirem textos literários de gêneros variados inspirados na sua vivência com ou enquanto indivíduo afrodescendente, sua percepção do indivíduo negro, a cultura afro-brasileira etc. Com isso, um quilombo literário é colocado em prática, por meio do qual poderão ser valorizados intelectuais negros e negras, como Beatriz Nascimento.

## REFERÊNCIAS

NASCIMENTO, M. B.; RATTS, A. (ed.). **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição**. Rio de Janeiro: Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, B.; RATTS, A. (Org.). **Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. Bahia: Editora Ogum's Toques Negros, 2015.

NASCIMENTO, M. B.; RATTS, A. (Ed.). **Uma história feita Por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

RATTS, A. (Org.). **Eu Sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. Belo horizonte: Editora Instituto Kuanza, 2007.

**Sueli Carneiro**  
Epistemecídio racial e o enegrecer

**Sueli Carneiro**  
Racial epistemicide and the blackening

Leônidas Ribeiro Pixuna Neto<sup>21</sup>

Silvia Pinheiro Ferreira<sup>22</sup>

**Resumo**

Sueli Carneiro é considerada umas das maiores intelectuais negras da atualidade. Com seu ativismo negro e feminista tem feito contribuições epistemológicas essenciais à população negra. Neste ensaio, a partir do pensamento da Sueli Carneiro, buscamos discutir conceitos do epistemicídio racial e enegrecer. Conceitos estes, que são fundamentais aos currículos escolares de instituições educacionais quilombolas, ribeirinhas e extrativistas. A proposta geral é refletir sobre como, por exemplo, o contínuo apagamento de aspectos da cultura negra nas manifestações artísticas, culturais e educacionais é efeito do epistemicídio racial.

**Palavra-chave:** Epistemicídio racial, Apagamento, Memórias Negras, Enegrecer.

**Abstract**

Sueli Carneiro is considered one of the greatest black intellectuals today, with her black and feminist activism she has made essential epistemological contributions to the black population. In this essay, based on Sueli Carneiro's thinking, we seek to discuss concepts of racial epistemicide and blackening. These concepts, which are fundamental to the school curricula of quilombola, riverside and extractive educational institutions. The general proposal is to reflect on how, for example, the continuous erasure of aspects of black culture in artistic, cultural and educational manifestations is an effect of racial epistemicide.

**Keywords:** Racial epistemicide, Erasure, Black memories, Blackening.

---

<sup>21</sup> Mestrando em Pós-graduação em Diversidade Sociocultural (Antropologia) pelo Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG/PPGDS/CAPES), Graduado em Ciências Sociais pela UFPA, especialista Filosofia e Sociologia. Contato: [pixunaneto@gmail.com](mailto:pixunaneto@gmail.com)

<sup>22</sup> Mestranda de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural (Antropologia) pelo Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG/PPGDS/CAPES), graduada em Pedagogia, especialista em Psicopedagogia. Contato: [silvinha@yahoo.com.br](mailto:silvinha@yahoo.com.br)



**Sueli Carneiro<sup>23</sup>**

A pensadora e intelectual negra sobre a qual refletiremos neste trabalho é a filósofa Aparecida Sueli Carneiro Jacoel, professora e escritora, ativista antirracista do movimento negro brasileiro, nascida em 1950, na cidade de São Paulo. Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Sueli fundou em 1988 o Instituto da Mulher Negra – GELEDÉS. É considerada uma das mais expoentes teóricas brasileiras do século XXI, com importantes contribuições para o feminismo negro no Brasil, violência política, gênero, raça e racismo. Escreveu diversos artigos e livros com várias premiações de sua produção intelectual, além de ser uma mulher de grande influência e referência nas redes sociais para jovens e lideranças negras da periferia e de comunidades quilombolas. A atualidade de seu pensamento se mostra nas análises micro e macrossocial sobre a democracia e suas assimetrias raciais, com base no qual apresenta soluções e propostas no combate às desigualdades de gênero e raça.

Escrever sobre essa mulher preta é romper com o pensamento ocidental colonizador e seus estereótipos, pois como sabemos, a história nos mostra que a

---

<sup>23</sup> Fonte: [https://midias.correiobraziliense.com.br/midias/jpg/2022/09/20/bw\\_20201109\\_sueli\\_carneiro\\_01\\_0028-26470091.jpg](https://midias.correiobraziliense.com.br/midias/jpg/2022/09/20/bw_20201109_sueli_carneiro_01_0028-26470091.jpg)

imposição racista e machista definia o papel da mulher negra fora dos círculos acadêmicos e intelectuais. Sueli Carneiro desafiou não só a estrutura social e epistemológica enquanto mulher preta no Brasil, mas também enquanto intelectual negra por tensionar novas narrativas e debates em torno da figura da mulher preta e sua ancestralidade. Nesse sentido, novas figurações teóricas se engendram no pensamento crítico e emancipatório, não da literatura branca, colonizadora, mas, sobretudo, de narrativas que envolvem saberes da negritude e representações que descrevem o ser negro na sociedade a partir de uma perspectiva de autores (as) que se reconhecem afrodescendentes.

Sueli reelabora um importante conceito criado pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos: o epistemicídio. Com base no conceito utilizado pelo autor português ao longo de sua produção, desde o livro *Pela mão de Alice* (1995), Sueli cria o conceito de *epistemicídio racial* para discorrer sobre a tentativa de silenciar, apagar as memórias negras, os saberes e culturas da população afro-brasileira, sobretudo com ênfase nas mulheres pretas, grupos quilombolas e indígenas, por serem historicamente grupos étnicos mais oprimidos na Sociedade brasileira. Na sua análise racial, aborda estudos de gênero tomando como referência às intelectuais negras Beatriz Nascimento (1942-1995), Luiza Bairros (1953-2016) e Lélia Gonzalez (1935-1994).

Nossa proposta neste ensaio é produzir algumas reflexões sobre os conceitos de epistemicídio racial e enegrecer propostos por Sueli Carneiro. Tais conceitos ainda são pouco problematizados nas relações sociais de escolas urbanas e de comunidades do campo. Por entender que eles podem ser instrumentos importantes no debate e enfrentamento às desigualdades raciais, dedicaremos atenção a esse debate.

A categoria epistemicídio racial na sociedade brasileira pode ser explicada com base na noção de dispositivo racial, o qual funciona como um operador das relações biopolíticas que se impõem na nossa sociedade. O domínio sobre as vidas negras, a partir de regimes de governança que definem

que corpos podem ser deixados para morrer (física ou simbolicamente), é revelador do racismo estrutural e de uma política de morte que encontra nas vidas negras seu alvo central. Ou seja, essas violências ficam evidentes no controle diferenciado pelas ações do Estado segundo as racialidades, impostas sobre as populações afrodescendentes, pois operam nas atividades do sistema capitalista e seus papéis sociais.

Conforme menciona a autora, o epistemicídio se constitui numa base mais eficaz da legitimidade da violência simbólica, de neutralizar, desumanizar, controlar, subalternizar e exterminar as memórias afrodiaspóricas da população negra, com isso, a autora aponta que o conhecimento eurocêntrico produzido pelos grupos dominantes nas universidades, escolas, tem sido fortificado na luta de grupos conservadores em busca de manter uma estrutura racista de ciência baseado nos valores da branquidade, com efeitos de racismo velado nas instituições científicas.

Além disso, temos exemplos dos currículos educacionais, que não atendem a diversidade racial dos estudantes, onde se ensina uma literatura predominante branca, inexistindo autores ou personalidades negras nos livros didáticos das instituições escolares e centros de pesquisas. Argumentamos que isso faz parte de uma necromemória (CAMILO, 2021), quando um projeto de deixar morrer nossas histórias e culturas afro-brasileiras, enfatizam uma cultura de embranquecimento da população brasileira operada pelo Estado branco, a partir de suas representações políticas, administrativas e educacionais.

Conforme entendemos, todas as formas de conhecimento de povos colonizados, e todas suas manifestações culturais foram substancialmente desqualificadas da condição humana e consideradas como ilegítimas, pois continua em curso uma tentativa de construção universal etnocêntrica do conhecimento arquitetado pelo colonizador como legítimo e racional, em diversas áreas da ciência, que por sinal, é uma epistemologia e metodologia branca construída como justificativa da natureza humana.

A pensadora explica que o epistemicídio racial é o assassinato da razão do pensamento negro, logo essa estrutura sequestra, mutila a capacidade de serem compartilhados memórias e saberes da cultura negra aos alunos negros e não negros no espaço escolar. Historicamente, esse controle tem destruído e silenciado várias formas de conhecimento tradicional na Amazônia, sobretudo de povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos. É o que explica Gonzalez (2020) ao descrever como “lavagem cerebral” o modo como sistema escolar anula as vidas negras, destila racismos e naturaliza essas ideias nos livros didáticos, o que também se reflete na postura dos professores em sala de sala, nos espaços das relações entre crianças e adolescentes no âmbito escolar, processos que participam das anulações de identidades e memória negras, contribuindo para a identidade do branqueamento.

Sueli Carneiro argumenta que o processo de indigência cultural persiste na produção das inferioridades em diversas áreas da sociedade organizada pela categoria raça, sendo, pois, uma forma de negar, obstruir ou coisificar as capacidades intelectuais de pessoas negras e indígenas. Assim, o epistemicídio racial em suas configurações produz efeitos de seres humanos diferentes, isso constitui um dispositivo que integra características do biopoder específico, sobretudo em currículos educacionais, metodologia científica, os quais projetam em pessoas indígenas, negras e quilombolas apenas como objetos e não como sujeitos de pesquisas ou pesquisadores. Nesse sentido, são estruturas raciais que instrumentalizam uma tecnologia em disciplinar, normalizar, matar ou anular o coletivo de povos historicamente subalternizados e estigmatizados na sociedade.

Ao lado do debate do epistemicídio racial, temos o importante conceito de enegrecer. A expressão “enegrecer o feminismo” foi utilizada muitos anos por Sueli Carneiro para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento social em geral e do movimento feminista brasileiro, em particular. Sueli Carneiro dizia que as mulheres negras estavam enegrecendo o feminismo



no Brasil, devido à adesão de mulheres negras aos movimentos feministas. Com o decorrer dos anos, este processo de afirmação desse novo sujeito político, as mulheres negras, resultou na organização de mulheres negras a nível tanto local, regional e nacional. Nesse sentido, o conceito enegrecer se refere à inclusão dos corpos, ideias e pautas negras no movimento político.

Sueli Carneiro afirma que o enegrecimento do feminismo no Brasil vem crescendo e ganhando espaço numa sociedade extremamente racista, mesmo tendo uma sociedade que vive o mito da democracia racial, que tem uma capacidade de produzir efeitos degradantes sobre um determinado grupo social. Partindo desse entendimento e participação nos movimentos, pôde-se criar uma agenda específica de lutas de combate às desigualdades de gênero, pobreza, raça, afirmação e visibilidade numa perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra, elevando o papel que essa mulher tem na luta antirracista no Brasil.

Segundo Sueli Carneiro, a partir do momento que foi politizada as desigualdade de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição fez com que esses grupos de mulheres grupos de mulheres negras, assumissem uma nova postura enquanto sujeito social, visto que, cada grupo possui demandas específicas que precisam ser olhadas considerando sua especificidade, devem ser discutidos consoante a especificidade de cada local, ou seja, a partir do lugar em que cada grupo está inserido.

Essas discussões vêm promovendo o engajamento das mulheres negras nas lutas gerais dos movimentos populares, principalmente nos Movimentos Negros e Movimentos de Mulheres, buscando sempre assegurar neles a agenda específica das mulheres negras, daí o enegrecimento destes movimentos.

Portanto, devemos considerar que o enegrecimento conquistou uma agenda, que foi cumprida pela participação, pelo ativismo, pelo protagonismo das mulheres negras nos movimentos sociais. Porém, Sueli Carneiro vê que

atualmente, esse protagonismo ainda precisa de um salto qualitativo no sentido de assumir as responsabilidades que lhe cabem em termos de liderança política da questão da mulher em sociedade como a brasileira, na medida em que, são as mulheres negras que permanecem as principais mercedoras sociais, aquelas que ficaram para trás no processo efetivo de transformação das condições de inserção social das mulheres.

Como sabemos, o racismo está presente em todos os espaços da sociedade, inclusive nas escolas, que são espaços de formação cidadã, onde todos os dias é possível presenciar práticas que mostram como o racismo está inculcado na escola. Diante disto, é muito importante as escolas compreenderem a necessidade de formar as crianças para as relações étnico-raciais desde os anos iniciais de seus estudos, quando já aparecem alguns sinais de que estas reproduzem relações vivenciadas socialmente e que começam a hierarquizar pertencimento racial e desigualdades de classe e de gênero.

Nas escolas do campo, o racismo também está presente e o cotidiano escolar nos permite perceber a existência de um tratamento diferenciado e mais afetivo dirigido às crianças brancas. O tratamento dado a uma criança branca, com algum poder aquisitivo, se difere do tratamento dado à criança negra, principalmente aquelas que trabalham na agricultura com seus pais e chegam à escola com as marcas dessa atividade.

Diante deste contexto, sugerimos uma proposta pedagógica, que poderá ser inserida em escolas quilombolas, ribeirinhas e do campo, em especial nas aulas da educação infantil, ensino fundamental e médio, tomando como base os conceitos de epistemicídio racial e enegrecer. Haja vista que os estudantes estão em processo de formação e produção de entendimento de suas identidades étnico-raciais, sugerimos que os/as professores/as possam trabalhar nas aulas com imagens e documentos históricos que mencionem lideranças negras da própria comunidade, com objetivo de dar visibilidades a mulheres e homens pretos (as) do contexto local. Esses homens e mulheres foram e são importantes

na luta contra o racismo e outras violências raciais, mobilizar suas memórias pode ser um recurso fundamental para trazer ao debate os conceitos da pensadora Sueli Carneiro.

A ideia é reunir narrativas dos mais velhos, fotos, desenhos, documentos, enfim, elementos que ajudem a rememorar a história da negritude, que está na base da comunidade quilombola ou comunidade tradicional em uma perspectiva negra. Quando possível, trazer mulheres negras, parteiras, curandeiras, pescadoras e agricultoras das localidades para narrar suas ancestralidades e descrever aos alunos e alunas seus conhecimentos, saberes que estão presentes nas suas territorialidades, enfatizando com isso o valor do saber local e dos sujeitos da própria comunidade.

## REFERÊNCIAS

CAMILO, V. Necromemória: reflexões sobre um conceito. **Canoa Do Tempo**, 13, 2021, p. 1–28.

CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, v. 17, p. 117-133, 2003.

CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora**, v. 49, p. 49-58, 2003.

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

SANTOS, S. B. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

## bell hooks

Mas...onde está o amor? intolerância religiosa 'em tempos de cólera'

## bell hooks

But... where is the love? Religious intolerance 'in times of cholera'

Lene da Silva Andrade<sup>24</sup>

Mariluzza Nogueira Barata<sup>25</sup>

### Resumo

Este ensaio baseia-se no pensamento a respeito do amor em termos de ação política e ética presentes no livro "Tudo sobre o amor: novas perspectivas" da autora negra e ativista estadunidense, bell hooks. Perpassa a paradoxal intolerância religiosa de raiz cristã-colonial que prega o amor como fundamento basilar e, contraditoriamente, incita violência a outras formas de espiritualidade, particularmente as de matriz africana. Busca-se, a partir de tais reflexões, sugerir o amor inspirado na obra de hooks, enquanto código de ética, como passível de ser implementado em atividades educacionais. Espera-se contribuir na desconstrução das estruturas ideológicas racistas, cujas práticas cerceiam a expressividade cultural, histórica e religiosa no Brasil.

**Palavras-chave:** Ética do Amor, Intolerância religiosa, Racismo, *bell hooks*.

### Abstract

This essay is based on the thinking about love in terms of political and ethical action present in the book "All about love: new perspectives" by the black author and activist from the United States, bell hooks. It permeates the paradoxical religious intolerance of Christian-colonial roots that preaches love as a basic foundation and, contradictorily, incites violence to other forms of spirituality, particularly those of African origin. Based on these reflections, we seek to suggest love inspired by hooks' work, as a code of ethics, as capable of being implemented in educational activities. It is expected to contribute to the deconstruction of racist ideological structures, whose practices restrict cultural, historical and religious expressiveness in Brazil.

**Keywords:** Ethics of Love, Religious intolerance, Racism, *bell hooks*.

---

<sup>24</sup> Mestre em Meteorologia e Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi (PPGDS/MPEG). Contato: [lene.s.andrade2@gmail.com](mailto:lene.s.andrade2@gmail.com)

<sup>25</sup> Mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal do Pará (PPGA/ UFPA). Contato: [marilluzha@gmail.com](mailto:marilluzha@gmail.com)



bell hooks (1952-2021)<sup>26</sup>

*Meu desejo de encontrar o amor não me fez  
perder meu senso de razão nem de perspectiva;  
ele me incentivou a pensar mais[...]  
bell hooks, Tudo sobre o amor (2021, p. 23)*

bell hooks como se fez conhecer Gloria Jean Watkins (1952-2021) foi, sem dúvidas, uma das mais importantes e prolíficas intelectuais estadunidenses da contemporaneidade. Seu pensamento plural perpassou questões referentes à “raça, gênero e classe, educação, crítica de mídia e cultura contemporânea”<sup>27</sup>. Feminista negra, ativista, filósofa, literata, professora, foi autora de mais de trinta livros referente a tais temáticas e suas interseccionalidades. “Propositalmente usou letras minúsculas em seu pseudônimo, um nome emprestado de sua bisavó, Bell Blair Hooks” (SMITH, 2022, p. 205, tradução nossa<sup>28</sup>). Talvez seu propósito residiria no humilde ato de distinguir-se de sua ancestral, e para além dessa despreensão, atribuir “um grau menor de

<sup>26</sup> Fonte: <https://www.artribune.com/editoria/2022/09/bell-hooks-black-feminist-scrittrice/>. Acesso em 16.10.2022.

<sup>27</sup> Tópico “Sobre a autora” (s/n) na obra traduzida “Tudo sobre o Amor, Novas Perspectivas (2021)”

<sup>28</sup> Purposely used lower-case lettering in her pseudonym, a name borrowed from her great-grandmother, Bell Blair Hooks (n.d.).

relevância ao próprio nome, oferecendo um foco no poder de suas palavras e na intensidade de sua mensagem” (2022, p. 205, tradução nossa<sup>29</sup>).

“Como estudante, passou pelas universidades de Stanford, Wisconsin e Califórnia, e lecionou nas universidades de Yale, do Sul da Califórnia e New School, em Nova York. Em 2014, fundou o bell hooks Institute” (SMITH, 2022, p. 171). Ela “faleceu em 15 de dezembro de 2021, de insuficiência renal em sua casa em Berea, Kentucky” (2022, p. 219, tradução nossa), com sessenta e nove anos.

Suas ideias atravessaram (e/ou foram atravessadas) por questões referentes ao “racismo, sexismo, homofobia, o imperialismo e a exploração” (Grifa Podcast, 2021, 6:58 – 7:03). “Mesmo antes de ‘interseccionalidade’ se tornar um chavão nos círculos feministas, hooks já falava sobre as teias entrelaçadas de opressão, um conceito que a maioria das feministas associa à interseccionalidade” (BIANA, 2020, p.13, tradução nossa<sup>30</sup>). Apesar da importância de seus trabalhos e de sua luta contra o racismo, imperialismo, de classe, feminista, hooks não esteve isenta de ‘críticas’. A maioria delas seriam resultantes de ataques contra sua pessoa e teria sido acusada de ser pouco erudita ou mesmo hipócrita em sua escrita (BIANA, 2020, p. 14).

Para Monahan (2011), o que tornaria a discussão de hooks sobre o amor tão interessante e convincente seria, em parte, “a maneira como ela transcende o estritamente teológico e oferece o que é, em última instância, um tipo de análise conceitual do amor” (2011, p. 104). Complementa que suas explicações seriam “tanto filosóficas quanto teológicas, e essa é a principal maneira pela qual sua discussão sobre o amor é distinta [...] oferece um relato da natureza e do poder do amor independente de qualquer tradição espiritual particular” (2011, p. 104).

---

<sup>29</sup> While this distinguished her from her ancestor, more importantly, she assigned a lessened degree of relevance to the name itself, proffering a focus on the power of her words and the intensity of her message.

<sup>30</sup> Even before “intersectionality” became a buzzword in feminist circles, hooks has already been talking about the interlocking webs of oppression, a concept that most feminists associate with intersectionality.



Segundo esse autor, bell hooks tentaria, “[...] respeitar a tradição cristã do amor sem estar vinculado a ela e, nesse sentido, seu trabalho oferece uma contribuição importante e distinta para uma explicação teórica que merece atenção filosófica” (2011, p. 104).

Enquanto ação (hooks, 2021), o amor talvez possa ser tomado em paralelo a noção de ‘ser afetado’, que foi proposto pela antropóloga francesa Favret-Saada em seus estudos sobre bruxaria na região do *Boucage* na França (ver FAVRET-SAADA, 2005). Pois, nesse contexto, o permitir-se afetar, não estaria, necessariamente, ligado a crenças ou empatias, mas, principalmente, com o experienciar, vivenciar densamente a situação. Nesse pensamento, entende-se que para hooks, o ‘ser afetado’ implicaria em possibilidades de ‘afetar’ (e/ou vice-versa) a partir de atitudes pautadas em éticas e em práticas pois, “pensar no amor como uma ação, em vez de um sentimento, é uma forma de fazer com que qualquer um que use a palavra [...] automaticamente assuma responsabilidade e comprometimento” (hooks, 2021, p. 36).

Por ver poucos indícios de ações pautados nessa experiência, tanto para tomada de decisões, ou fortalecer entendimentos de comunidade ou união, seja no tocante ao “domínio da política, entre religiosos, em nossas famílias e em nossa vida afetiva” (hooks, 2021, p. 27) acreditava na importância de conhecê-lo e de buscar por suas verdades. Para ela, amar implicaria em escolhas, com poder de alterar “a própria vida para honrar a primazia da ética amorosa” e entre outras coisas “abraçar uma visão global em que vemos nossa vida e nosso destino como intimamente ligados aos de todas as outras pessoas do planeta (hooks, 2021, p. 80).

Sua obra, “*Tudo sobre o amor: Novas perspectivas*”, foi traduzida em 2021 para o Português, e ao tratar desse tema universal e atemporal, estaria situado no tempo e espaço estadunidense dos anos 2000, quando foi publicado seu livro nos Estados Unidos da América (EUA). Aproximadamente um ano depois, o atentado às Torres Gêmeas viria colocar em plano a urgência de se discutir



sobre o Amor, mais especificamente, a partir do mesmo princípio que teria motivado bell hooks a escrevê-lo, ou seja, sua ausência. A partir desse doloroso ‘marco’ (o atentado às duas Torres) a intolerância religiosa e de viés racista, teria recrudescido naquele País e na Europa (ou seja, o ‘Ocidente’).

A Islamofobia, um termo que existe há séculos, e cujas práticas (intolerância para com comunidades muçulmanas ou Islamismo) teriam se intensificado após os ataques que ocorreram em Nova York, no 11 de setembro de 2001, conforme expuseram Jamshed, Jahangir e Gerdazi (2021). Esses autores citaram, por exemplo, que políticas nessa perspectiva teriam sido propostas pelo ex-Presidente dos EUA, Donald Trump, em sua campanha para eleições presidenciais, dentre as quais, segundo eles, figurariam o fechamento de mesquitas e proibições de imigrantes no País, ou ainda de mulheres muçulmanas na Administração de Segurança de Transportes (TSA, de sua sigla em inglês) (2021). Ainda, a restrição do *hijab* (lenço usado para cobrir a cabeça) foi imposta em diversos países europeus, com imposição de multas às mulheres que dele fizessem uso. A esse respeito, os autores destacaram que, para muitos estudiosos, essas medidas são tidas como violação da liberdade religiosa (2021).

No Brasil, relações de poder e dominação religiosa estariam relacionados à inúmeros casos de intolerância com desdobramentos em prática de cultos, estruturação do território e comportamento de seus habitantes<sup>31</sup>, conforme apontado no documentário ‘Fé e Fúria’ (2019) do diretor Marcos Pimentel. Nesse quadro, essa ausência de amor, ora referida, observada pela ótica da violência religiosa de viés racista, conforma o esquema de subjugação que sustenta as relações de poder assimétricas no Brasil desde suas origens como tal. Pois, conforme a fala da mestra e doutora em Ciências da Religião Maria Luiza Igino Evaristo em entrevista à Ufjf notícias (2022),

---

<sup>31</sup> <https://embaubafilmes.com.br/distribuicao/fe-e-furia/>. Acesso em 20.01.2023.

a intolerância é baseada em uma questão de poder. Desde que o primeiro português chegou às terras que hoje chamamos de Brasil e conseguiu impor sua cultura, inclusive a religiosa, sobre os ameríndios e, mais tarde, sobre os povos negros que foram feitos escravos, essa relação de poder criou todo o pensamento de preconceito que subjuga esses grupos. É uma questão estrutural neste sentido.

Como forma de romper essas rígidas estruturas na contemporaneidade, lutas do movimento negro foram fundamentais, articulando espaços para levar suas questões à Assembleia Nacional Constituinte (ANC), em que,

[..] uma das principais reivindicações apresentadas pelo movimento negro no âmbito da 'Subcomissão de negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias', foi a educação, ou seja, a proposta de que o texto da Constituição Federal de 1988 afirmasse o compromisso da educação com o combate ao racismo e todas as formas de discriminação, com a valorização e respeito à diversidade assegurando a obrigatoriedade do ensino de história das populações negras do Brasil, como uma das condições para o resgate de uma identidade étnico-racial e a construção de uma sociedade plurirracial e pluricultural (SANTOS; MACHADO, 2008, p. 100).

Santos e Machado (2008, p. 101) discorreram que o anteprojeto teria sido aprovado na Comissão de Sistematização com texto final, presente na Constituição Federal de 1988, porém, condicionado à obrigatoriedade de legislação complementar específica, conforme explicitado em seu Art. 242 em seu § 1º, o qual determina que: "O ensino de história do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro". A Lei 10.639 de 2003, que alterou a Lei 9.394/96, estabeleceu assim "as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática 'História e Cultura Afro-Brasileira', além de dar outras providências"<sup>32</sup>, como a inclusão do Dia Nacional

---

<sup>32</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm). Acesso 25 out. 2022.

da Consciência Negra, no calendário escolar celebrado no dia 20 de novembro. Nessa data, foi morto o Líder Zumbi dos Palmares, no Quilombo de Palmares no Estado de Alagoas.

Outro importante ato político, nessa direção, foi a instituição do dia Nacional de combate à intolerância religiosa, sancionado em 2007 pela Lei 11.635, também dia Mundial da Religião, em homenagem a Iyalorixá Mãe Gilda, falecida em 2000, em decorrência de frequentes ações de intolerância religiosa e ataques ao Terreiro fundado por ela, Abassá de Ogum, por membros radicais de Igrejas de denominação evangélica<sup>33</sup>. Tais políticas, incluídas na educação pedagógica e como forma de memória, advindas principalmente do engajamento dos movimentos negros, apontam respostas pautadas em diretrizes amorosas, pois como expôs hooks “o amor é uma ação, uma emoção participativa (2001, p. 126). Pois “devemos nos mover além do reino do sentimento para tornar o amor real” (2001, p. 126).

Nossa história, ou seja, a de pessoas de cor preta, no Brasil, é permeada por disputas. E, ao longo de boa parte dela “a lei foi utilizada como ferramenta de desigualdade e opressão contra povos trazidos para a colônia na condição de escravos e se voltaria contra uma das principais manifestações culturais do país: o Candomblé” (NOGUEIRA, 2020, p. 16). Monahan (2011) toma por importante recordar que embora “o amor possa ser um tema central nos evangelhos cristãos, as instituições formais do cristianismo [...] não viveu inteiramente de acordo com os ideais de amor ao próximo descritos nesses textos fundamentais” (2011, p. 104, tradução nossa)<sup>34</sup>.

Desse modo, falando desde a sociedade estadunidense a qual esteve inserida, hooks enfatizou que “como país, precisamos reunir nossa coragem

---

<sup>33</sup> Mais informações disponível em: <https://mundonegro.inf.br/com-ataques-crescentes-a-terreiros-de-candomble-dia-do-combate-a-intolerancia-religiosa-completa-12-anos/> Acesso em 20.01.2023.

<sup>34</sup> love may be a central theme in the Christian gospels, the formal institutions of Christianity [...] id not entirely live up to the ideals of neighborly love described in those foundational texts.

coletiva e encarar que o desamor em nossa sociedade é uma ferida” (2021, p. 165). Possivelmente, assim como para o Brasil, e não seria leviano afirmar, para a América Latina e Caribe como um todo, esse desamor tem nomes conhecidos: racismo, patriarcado, escravidão, entre muitos outros associados a mazelas sociais e históricas trazidas pelo projeto de dominação colonial.

Importa, portanto, sua colocação ao ponderar que “Não há muitos debates públicos a respeito do amor em nossa cultura hoje (hooks, 2021, p. 21). Para ela, inclusive, “a cultura jovem de hoje é cínica em relação ao amor. E esse cinismo vem do sentimento dominante de que o amor não pode ser encontrado (2021, p. 22). Justificava que “No fim das contas, o cinismo é uma grande máscara para um coração decepcionado e traído” (2021, p. 22).

Nas palavras de Smith (2022, p. 206) “Como autora, professora e ativista, ela usou as lentes do feminismo para criar um corpo de trabalho que continua sendo fundamental para estudantes, historiadores, professores, crianças e qualquer pessoa que deseje uma lição de inclusão e diversidade”. Nesse sentido, a partir da ética do amor, proposta por bell hooks, enquanto atitude, formas de atuação, códigos de ética, acredita-se ser possível colocar em prática questões que possam ajudar no enfrentamento à intolerância e/ou racismo religioso. Situação que vem escalando espaços sem precedentes e oprimindo e marginalizando pessoas negras em nosso país.

Corroborar-se que a implementação da Lei 10.639 de 2003, aportou desafios que trouxeram “no seu bojo rupturas necessárias com os postulados epistemológicos de um modelo explicativo de sociedade que não encontra sustentação no atual momento educacional brasileiro em especial no que diz respeito às religiões de matrizes africanas” (QUINTANA, 2018, p. 120).

Portanto, propomos colocar em tela uma ética de ‘Amor’ conforme hooks (2021), pois partimos do princípio de que nossa História, não inicia, em 1500, com o aporte das naus de Pedro Alvarez Cabral às terras ancestrais de *Pindorama - Aby-Ayala*, por tanto ela deve ser revisitada e reparada.

Pensando então, na importante contribuição aportada em seu livro *'Tudo sobre o amor: novas perspectivas'* (2021), que nos apresenta um leque de reflexões sobre o amor e sobre a sua relação com a sociedade ao projetar o amor enquanto ação concreta e política, consideramos de extrema relevância sua leitura, discussão e a socialização dos treze capítulos do livro, intitulados: 1) "Clareza: pôr o amor em palavras"; 2) "Justiça: lições de amor na infância"; 3) "Honestidade: seja verdadeira com o amor"; 4) "Compromisso: que o amor seja o amor-próprio"; 5) "Espiritualidade: o amor divino"; 6) "Valores: viver segundo uma ética amorosa"; 7) "Ganância: simplesmente ame"; 8) "Comunidade: uma comunhão amorosa"; 9) "Reciprocidade: o coração do amor"; 10) "Romance: o doce amor"; 11) "Perda: amar na vida e na morte"; 12) "Cura: o amor redentor"; 13) "Destino: quando os anjos falam de amor".

Haja vista, que atos de racismo, intolerância religiosa e ódio são uma ameaça a vida, sugerimos como proposta pedagógica, um curso que contemple a leitura do livro apontando para suas ideias centrais, para que seja provocada a discussão sobre a temática da intolerância religiosa. Desse modo, recomendamos a abertura de espaços em sala de aula para discussão e compartilhamento de aspectos ou experiências sobre o tema. Assim, como ponto de partida para essa atividade, lançamos as seguintes perguntas: 'Afim, o que é o amor?' e conforme questiona o título do presente trabalho 'onde está o amor?' com enfoque na diversidade sociocultural espiritual-religiosa e identificação de códigos éticos de amor, explícitos ou implícitos, em suas práticas. A referida pergunta tem como objetivo descortinar estranhamentos e ideias pré-concebidas pelo sistema colonial teocêntrico que impõe um amor romântico divino.

Como metodologia sugerimos que professores e professoras disponibilizem a sala de aula em roda de conversa afim de desconstruir o modelo tradicional de educação e para que as discussões se tornem mais interessantes. Considerando que o amor é tema retratado no campo das artes,

ainda como parte da proposta pedagógica, sugerimos a exibição do documentário 'Fé e Fúria' (2019) do diretor Marcos Pimentel. O filme, ora apontado, aborda situações de intolerância religiosa ocorridas no sul e sudeste do Brasil. Depois de assistirem ao filme alunos e alunas serão convidados a comentá-lo e responder a seguinte pergunta, 'Onde está o amor?'. O objetivo é provocar discussões e reflexões de como as religiões concebem e disseminam práticas do amor. Nesse momento, pode ser proposto aos alunos e alunas que (em pequenos grupos) escrevam um breve texto dissertativo que corrobore com ideias em torno da questão sugerida e o apresentem a turma.

Depois da discussão, pensando em estratégias que possam ser desenvolvidas a partir do fazer coletivo e, que colaborem com ações para o enfrentamento em torno da temática, intolerância religiosa, sugerimos que o professor e professora convidem seus alunos e alunas a performarem este tema. Essa ação performática pode ser viabilizada através da construção de um vídeo entre 20' a 30' ou através de áudio/Podcast, ou ainda por vídeos curtos no *Tik Tok*<sup>35</sup>, a fim de atualizar e aproximar recursos pedagógicos intergeracionais.

É importante também que professores e professoras guardem um dia para a exibição destes materiais construídos pelos e pelas discentes, e que os utilizem como material didático para provocar discussões pertinentes e como dispositivos utilizados para a construção de uma sociedade antirracista. Desse modo, esperamos contribuir para ampliar a compreensão das causas que permeiam contextos de intolerância para com religiões minoritárias, mais especificamente, as de matrizes africanas e a partir dela possibilitar desconstruir as engrenagens estruturadas por meio da difusão de ideologias racistas que cerceiam a expressividade cultural, histórica e religiosa no Brasil.

Indicação: Ensino Médio e Superior

---

<sup>35</sup> Ferramenta amplamente utilizada, principalmente, por adolescente e jovens (mas não apenas), por conter amplos recursos de edição de vídeos com facilidades de manuseio.

Material didático: Livro 'Tudo sobre o amor', bell hooks (2021); documentário Fé e Fúria; Data show, pincel para quadro e compromisso com a vida e com a luta antirracista.

## REFERÊNCIAS

BIANA, H. T. Extending bell hooks' feminist theory. **Journal of International Women's Studies**: Vol. 21: Is. 1, 2020.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cad. Campo**, v. 13, p. 155-61, 2005.

Grifa Podcast. **Grifa 015** – 'Tudo sobre o amor', bell hooks, com Stephanie Borges. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=udKsVIG57K4> Acesso em 22.10.2022.

hooks, b. 2021. **Tudo sobre o amor**: Novas Perspectivas. Livro digital. Editora Elefante.

JAMSHED, U.; JAHANGIR, A.; GERDAZI, S. M. F. Islamophobia: An Impediment for Freedom of Religion and Harmonious Co-Existence in Pluralistic Societies. **Global Social Sciences Review**, VI(IV), 168-173. <https://doi.org/10.31703/gssr>, 2021.

MONAHAN, M. J. Emancipatory Affect: bell hooks on Love and Liberation. **The CLR James Journal**, v. 17, n. 1, p. 102-111, 2011.

NOGUEIRA, S. Intolerância religiosa. **Pólen Produção**, 2020.

QUINTANA, E. Preconceito étnico e religioso na escola:(des) humanização e barbárie. **RevistAleph**, n. 31, 2018.

SANTOS, S. Q. S.; MACHADO, V. L. C. Políticas públicas educacionais: antigas reivindicações, conquistas (Lei 10.639) e novos desafios. **Ensaio: avaliação e políticas públicas em Educação**, v. 16, p. 95-112, 2008.

SMITH, C. bell hooks (1952–2021). **History in the Making**, v. 15, n. 1, p. 11, 2022.

UFJF Notícias. **Combate à intolerância religiosa**. Disponível em: <https://www2.ufjf.br/noticias/2022/01/20/combate-a-intolerancia-religiosa-e-lembrado-em-21-de-janeiro/>. Acesso em 24.10.2022.