



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

THAINARA BRITO SANTOS

ENTRE VIOLÊNCIAS E INSUBMISSÕES: MEMÓRIAS DE
MULHERES DE BOA VISTA-RR

MACEIÓ- AL

2023

THAINARA BRITO SANTOS

ENTRE VIOLÊNCIAS E INSUBMISSÕES: MEMÓRIAS DE
MULHERES DE BOA VISTA-RR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), como requisito para a obtenção do título de Mestra em Psicologia.

Orientadora: Simone Maria Hüning

Linha de Pesquisa 1: Subjetividades, Políticas e Processos Psicossociais

Maceió- AL

2023

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 - 1767

S237e Santos, Thainara Brito.
Entre violências e insubmissões : memórias de mulheres de Boa Vista-RR / Thainara Brito Santos. – 2023.
81 f. : il.

Orientadora: Simone Maria Hüning.
Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 89-96.

1. Encontro (Dimensão subjetiva). 2. Escuta (Psicologia). 3. Memória - Mulheres - Boa Vista (RR). 4. Violência patriarcal. I. Título.

CDU: 159.953(811.4)-055.2



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA – PPGP


TERMO DE APROVAÇÃO

THAINARA BRITO SANTOS


Título do Trabalho: "ENTRE VIOLÊNCIAS E INSUBMISSÕES: MEMÓRIAS DE MULHERES DE BOA VISTA-RR".

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:


Orientadora:

 Documento assinado digitalmente
SIMONE MARIA HÜNING
Data: 11/09/2023 15:12:13-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>


Prof.ª. Dra. Simone Maria Hüning (PPGP/UFAL)
Examinadores:

 Documento assinado digitalmente
ÉRIKA CÉCILIA SOARES OLIVEIRA
Data: 13/09/2023 09:23:13-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof.ª. Dra. Érika Cecília Soares Oliveira (UFF)

 Documento assinado digitalmente
MARILIA SILVEIRA
Data: 11/09/2023 15:49:01-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof.ª. Dra. Marília Silveira (PPGPS/UERJ)

 Documento assinado digitalmente
MARCOS RIBEIRO MESQUITA
Data: 14/09/2023 08:59:10-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Marcos Ribeiro Mesquita (PPGP/UFAL)

Maceió-AL, 31 de julho de 2023.

AGRADECIMENTOS

Por ter sido a primeira pessoa da minha existência a me mostrar o que é resistir e insistir na vida e a importância de compartilhar memórias: **a vó Jaci**.

Pelo amor, cuidado, incentivo, proteção, exemplo e por todo o esforço para manter a mim e aos meus irmãos vivos e com alguma dignidade: **a Tania Marta**, mamãe.

Às minhas irmãs e irmão por uma vida inteira construída juntas(o), pela nossa amizade e admiração mútuas: **Taynna, Tainisy e Luã**.

À minha sobrinha **Clarice** e meu sobrinho **Arthur**, por serem os amores da minha vida e por me fazerem ter esperança de um futuro mais amoroso.

À **Berenice** (em memória) e a **Margot**, por trazerem alegrias e muito pelo para os meus dias e roupas.

Ao **Lázaro Batista**, pela amizade, amor, companheirismo, conversas, ideias, incentivo e pela generosidade.

Ao **Leogildo** por ter me ajudado com minha mudança e adaptação a Maceió, por ter me apresentado amigos e ampliado minha rede de afetos na cidade, pelas comidinhas feitas com muito amor e pelas gargalhadas de fazer doer a barriga.

À **Aline Cândida** por me dar suporte desde os meus 14 anos, pelas conversas diárias, por ouvir minhas queixas repetidamente e me auxiliar com absolutamente qualquer coisa que eu necessitar. Te amo.

À **Naoma Melville** por estar presente em minha vida desde minha adolescência, acreditando em mim e me incentivando em meus interesses. Também agradeço por ser extremamente compreensiva e amorosa. Te amo.

À **Aline Baú** e ao **Jailson Júnior** pela permanência e pelas gargalhadas compartilhadas, mesmo à distância.

Ao **Lucas Rosendo, Eduardo Feitosa e Lucas Santos**, pessoas gentis e maravilhosas que conheci em Maceió e me ajudaram a amenizar a saudade de casa.

À **Elis Jayane, Wanessa, Ícaro Natan e Lucas**, minhas/meus amigas(os) de mestrado, que me acolheram muito, me fizeram sorrir demais e foram muito parceiras(o) durante o processo de escrita da dissertação.

À equipe técnica do CREAS centro, em especial a **Sádila Renata**, que compartilhava angústias e alegrias do trabalho.

Às usuárias do CREAS que passaram pela minha vida, me transformando. Espero poder retribuir algum dia, de alguma forma.

À minha orientadora **Simone Maria Hüning**, por me pegar pela mão durante todo o percurso de pesquisa, pela paciência, pelas indicações de leitura, pela eficiência nas orientações, pelas correções, pela compreensão em tempos que era difícil produzir e, principalmente, por me apresentar um outro jeito de olhar a vida, através das referências lidas em grupo ou indicadas especificamente para a construção desse trabalho.

Ao grupo de pesquisa Processos Culturais, Políticas e Modos de Subjetivação (UFAL/CNPQ) por todas as contribuições, pela leitura atenta e pelo compartilhamento de textos.

À banca, Marília Silveira, Erika Oliveira e Marcos Mesquita pela disponibilidade, leitura e contribuição.

À UFAL.

*Escolhemos uma à outra
e as fronteiras das batalhas de cada uma
a guerra é a mesma
se perdermos
um dia o sangue das mulheres coagulará
sobre um planeta morto
se vencermos
não há como saber
procuramos além da história
por um encontro mais novo e mais possível.*

AUDRE LORDE

RESUMO

Sustentada por uma política de escrita e pesquisa que não separa o pessoal do político, tenho o objetivo discutir a produção de memórias a partir do encontro e da escuta de mulheres vitimizadas por violência patriarcal. Como ferramenta metodológica para disparar discussões, recorro a cartas enviadas à Cruviana, uma entidade feminina indígena da etnia Macuxi, contando fragmentos de histórias ouvidas por mim durante o período em que trabalhei em um Centro de Referência Especializada em Assistência Social-CREAS de Boa Vista-RR. Apoiando-me em elaborações feitas, em sua maioria, por feministas, mulheres negras e decoloniais, reflito sobre o conceito de violência patriarcal, a utilização do conceito de interseccionalidade como analisador e produção de resistências coletivas. Encerro apontando a construção de memórias como tática de resistência e produção de futuros possíveis.

Palavras-chaves: encontro; escuta; memória; mulheres; violência patriarcal.

ABSTRACT

Supported by a writing and research policy that does not separate the personal from the political, I seek to discuss the production of memories based on meeting and listening to women victimized by patriarchal violence. As a methodological tool, I resort to letters sent to Cruviana, an indigenous female entity of the Macuxi ethnic group, telling fragments of stories heard during the period in which I worked at a Specialized Reference Center in Social Assistance - CREAS in Boa Vista-RR. Based on elaborations made, mostly, by feminists, black and decolonial women, I reflect on the concept of patriarchal violence, the use of the concept of intersectionality as an analyzer and the production of collective resistance. I conclude by pointing to the construction of memories as a tactic of resistance and production of possible futures.

Keywords: meeting; listening; memory; women; patriarchal violence.

Sumário

1. Introdução.....	10
Carta 1	23
2. Pelo fim das violências.....	25
2.1. De onde parto.....	25
2.2. O que é ser mulher?	29
2.3. Violência Patriarcal.....	33
2.4. Como a roda gira.....	41
Carta 2	47
3. A mulher do meio do mundo	50
Carta 3	68
4. Memória, Escuta e Resistência	71
5. Considerações Finais	86
6. Referências	89



Quadro intitulado “Lá vem Cruviana” pintado por Jaider Esbell Makuxi, exposto no Fundo Documental Neusa Carton (FDNC) e organizado em formato de e-book “Memória e Cultura Makuxi” (2014).

Roraima é uma terra muito quente de dia, de forma que o sol faz tremer as vistas. Mas à noite, no lavrado, a temperatura cai e uma fina neblina se forma... Entre os parentes¹ roraimenses, conta-se que existe uma mulher que toma forma de vento durante as madrugadas. Inicialmente, sua presença é percebida como uma brisa agradável, que ameniza o calor sufocante do dia. Com o avançar das horas, o clima vai ganhando umidade e friagem e o ambiente vai sendo dominado por uma camada de neblina. É nesse momento que Cruviana assume sua forma humana para encantar, seduzir e atordoar os forasteiros, prendendo-os para sempre na terra... Cruviana escolhe bem suas vítimas. São sempre homens que estão sozinhos ou em acampamentos. Caso o encontro com a entidade ocorra, ele fica tão apaixonado, que seu olhar paralisa e vagueia, sem conseguir emitir uma palavra sequer, enlouquecido...

¹ Parente é uma forma indígena de tratamento, popularizada na cultura local quando se tem afeto por alguém.

1. Introdução

As palavras que aqui escrevo são frutos de muita coisa: das leituras que fiz, dos lugares que andei, das pessoas que conheci e de uma experiência profissional vivida em Boa Vista- RR. Eu não sei que chão vocês pisam nesse momento, enquanto leem essa dissertação, então partirei do princípio que não conhecem Roraima e sua capital, Boa Vista. Deste modo, deixem-me apresentá-la.

Situado no extremo norte do país, Roraima é muito nova, ganhando o status de estado apenas em 1988. Nos anos anteriores era conhecido como Território Federal do Rio Branco e fazia parte do estado do Amazonas. Sua colonização foi feita muito tardiamente, em relação a outros estados brasileiros. O contato com o homem branco² só se deu de forma mais intensa no fim do século XVIII, a custo de muita escravização e assassinatos indígenas (MARTINS, 2010).

O local onde hoje encontra-se o estado de Roraima, mesmo após a invasão branca, se manteve por séculos com poucos povoados. O que se tinha eram grandes fazendas de colonos brancos, que utilizavam mão-de-obra escrava indígena para manter seus gados e desenvolver agricultura local. O aumento populacional se deu no fim do século XX, em decorrência de pelo menos três fatores: garimpo (a corrida do ouro e do diamante em 1970); os programas de colonização agrícola e o incentivo à migração (OLIVEIRA e COSTA, 2018). Esse incentivo aconteceu em 1988. Para que o Território Federal alcançasse o status de Estado, foi necessário convidar famílias nordestinas³, principalmente vindas do Ceará e Maranhão a fim de compor o número de eleitores exigido pelo Tribunal Superior Eleitoral (DINIZ, 2008), causando um aumento repentino na população roraimense.

Esse aumento gerou impactos econômicos, ambientais, jurídicos e político-administrativo no estado. Principalmente porque as pessoas se concentraram na capital, que era o lugar com um pouco mais de infraestrutura para servir como apoio aos recém chegados. Mesmo que grande parte dos imigrantes fosse ao extremo norte com intenção de colonizar terras indígenas e transformá-las em fazendas ou trabalhar em garimpo, o lugar que servia como apoio era a capital (DINIZ, 2008). Dos anos 1970 aos anos 2000 a

² Nesse caso, me refiro de fato a homens brancos. O primeiro contato foi feito por volta de 1637, com Pedro Teixeira (militar português) explorando os afluentes do Rio Negro, afim de sequestrar e vender indígenas como escravizados em outros lugares e mais tarde no século XVIII com militares e religiosos portugueses e espanhóis, travando disputa pelo território (BARBOSA, 1993).

³ Os governos do estado do Maranhão e Ceará investiam em propagandas, incentivando as pessoas a colonizarem Roraima e o governo de Roraima garantia as passagens e as terras (DINIZ, 2008).

população roraimense foi de 28 mil habitantes para 300 mil, segundo dados do IBGE dos anos 2000, com grande parte da população se concentrando em Boa Vista.

Falar de desenvolvimento urbano em Roraima é basicamente falar em Boa Vista, já que os outros 14 municípios não cresceram a ponto de não precisarem da capital. Quando há necessidade de utilização de hospitais, Unidades de Pronto Atendimento – UPA, justiça e universidades, os moradores dos municípios menores precisam se deslocar até Boa Vista. O próprio desenvolvimento da capital é muito recente, visto que para a obtenção de diversos serviços é necessário ter um quantitativo populacional que ela não tinha. No início dos anos 2000, não havia professores suficientes com formação para dar aulas e o estado oferecia vagas para quem quisesse o cargo, tamanha era a defasagem de pessoal qualificado e de universidades.

Nessa época, o estado ainda estava se organizando em termos de ofertas de serviços públicos, como sistema de transporte urbano, segurança, instituições que regulam habitações, saneamento e serviços públicos em geral, de modo que fosse possível dar conta do aumento repentino da população. O estado é tão pequeno que apenas em 2016 Boa Vista se tornou apta a realizar segundo turno nas eleições municipais, alcançando o número mínimo de eleitores (OLIVEIRA e COSTA, 2018). O primeiro shopping do estado foi inaugurado apenas no final de 2014. Até então, a população local que nunca havia saído do estado não conhecia essa invenção. Internet e energia elétrica ainda são coisas extremamente precárias, assim como cobertura de empresas de telefonia.

Mencionar todos esses aspectos é importante para lembrarmos como toda a história local é muito recente e como isso subjetiva o/a roraimense de modo diferente. Muitos(as) moradores(as) ainda vivos(as) fizeram parte do projeto de colonização do estado. Muitas pessoas adultas acompanharam orgulhosamente as mudanças ocorridas dos anos 1970 até os dias atuais. O estado foi constituído por imigrantes que exploraram terras e pessoas. No centro da cidade, em frente à assembleia legislativa, existe um monumento em homenagem aos garimpeiros, que no entendimento local são os responsáveis pelo desenvolvimento do estado. Os políticos mais adorados são os que prometem continuidade desse projeto de colonização. Coisas que parecem fazer parte do cotidiano de outras capitais brasileiras há anos, estão chegando devagarzinho em Roraima, como novidade. Inclusive o entendimento massivo sobre questões históricas e sociais.

Fora dos espaços universitários, é comum que as pessoas assumam abertamente que trabalham com o garimpo em terra indígena, mesmo sendo uma atividade ilegal.

Assim como é comum que pessoas se orgulhem muito da ditadura militar, pois entendem esse período como de grande progresso local. De modo geral, o estado é bastante conservador e religioso (cristão)⁴, com uma forte presença militar, tanto na quantidade de instituições militares ou militarizadas, quanto na construção da cidade, como um bairro classe média chamado 31 de março, ruas com nomes de coronéis, brigadeiros, sargentos, etc.

Ao mesmo tempo que o estado grita e clama pela ordem, moral e bons costumes, dados da Fundação Abrinq do ano de 2017, indicam que o estado foi líder no ranking nacional de denúncias de abuso sexual entre os estados da federação e de denúncias de abuso cometidas especificamente contra crianças do sexo feminino (ABRINQ, 2017). No ano de 2018, apresentou a maior taxa de mulheres assassinadas do país (OLIVEIRA, 2019).

Em 2020, um monitoramento realizado por mídias independentes, intitulado “um vírus, duas guerras”, que tem o objetivo de acompanhar dados de violência contra mulher e crime de feminicídio no Brasil durante a pandemia, apontou para o aumento dos casos de feminicídio em 150% no estado de Roraima. A alta porcentagem posiciona o estado em segundo lugar no ranking nacional, considerando os números obtidos em um período que abarca todo o ano de 2020 e o primeiro trimestre de 2021 (LOBATO, 2021).

Dados do anuário Brasileiro de Segurança Pública (2021) apontam que no ano de 2020 Roraima teve os piores índices no quesito “violência doméstica contra a criança e o adolescente”. No mesmo ano, foi apontado como o estado com maior índice de estupro de vulnerável⁵, com o aumento de 19,1%, com relação ao ano anterior. Aqui, é importante lembrar que em 2020 o Brasil deu início ao enfrentamento da pandemia de covid-19 e uma das medidas de segurança e controle da infecção consistia em reduzir o número de pessoas circulando nas ruas. Com isso, deu-se início a campanha “fique em casa”, o que aumentou os riscos violência doméstica. Em Roraima, dados da Defensoria Pública do Estado de Roraima indicam que, nos anos de 2020 e 2021, houve aumento de denúncias mulheres vitimizadas pela chamada violência doméstica, sendo as principais vítimas mulheres pretas, pardas e indígenas.

⁴ No último censo realizado pelo IBGE em 2010, 50,5% da população roraimense é católica, 30,3% evangélica e 12,98% sem religião.

⁵ De acordo com a Lei 12.015/2018, estupro de vulnerável refere-se àquele que é cometido contra toda pessoa menor de 14 anos ou que seja incapaz de consentir, seja por enfermidade ou deficiência ou por não possuir condição para tanto.

Concomitante a esse cenário desastroso, principalmente para mulheres e crianças, em 2015 aconteceu mais uma explosão migratória. Dessa vez de venezuelanos que, fugindo da crise humanitária que se instalou em seu país, decidiram utilizar Roraima como moradia ou rota de fuga. Para acolher esses imigrantes, foram construídos onze abrigos oficiais⁶ na capital e dois na região da fronteira com a Venezuela, sendo administrados pelas forças armadas e pela agência da ONU para Refugiados (ACNUR). Segundo a Unicef (2019), estima-se que quase 32 mil venezuelanos residam em Boa Vista e que 1,5 mil estejam em situação de rua.

Diante dessa situação, os serviços incharam e não conseguiram dar conta de tanta demanda, fazendo com que a população roraimense se revoltasse contra os venezuelanos. Nesse sentido, os serviços públicos tiveram que dar conta de receber e alocar uma população extremamente vulnerável ao mesmo tempo em que tinham que lidar com a xenofobia desenvolvida pela população local. Desde de 2015, qualquer crime que acontece na cidade, assim como o travamento do fluxo de qualquer serviço público é culpa dos venezuelanos. Mulheres venezuelanas são constantemente desrespeitadas e exploradas, sendo consideradas prostitutas por boa parte da população local⁷. Houve um aumento trágico de casos de exploração sexual, tráfico humano, serviços análogos a escravidão e trabalho infantil. Uma verdadeira aversão aos imigrantes venezuelanos foi cultivada entre os roraimenses.

Contar essas situações extremas para apresentar Boa Vista e Roraima é necessário porque essa dissertação surge a partir de minha experiência de trabalho em um serviço que existe justamente para lidar com esse tipo de demanda. Em 2019 iniciei minha jornada no campo da assistência social de média complexidade, ou seja, num Centro de Referência Especializada em Assistência Social – CREAS, dentro do serviço de Proteção e Atendimento Especializado a Famílias e Indivíduos (PAEFI). O CREAS é uma unidade pública estatal, de abrangência municipal ou regional, referência para atendimento de indivíduos ou famílias em situação de risco pessoal e social, que tiveram seus direitos violados e demandam por intervenções especializadas no âmbito do SUAS (BRASIL, 2001). O PAEFI é um dos diversos serviços ofertados pelo CREAS para apoio, orientação

⁶ A Operação Acolhida foi criada durante a gestão Michel Temer (2016-2019), sob coordenação do Exército Brasileiro, com os objetivos de organizar a chegada das/os venezuelanas/os no Brasil e tentar inseri-las/os social e economicamente no país, apoiando-as/os na busca por emprego e moradia. Os municípios onde se concentram maior parte das/os imigrantes e, portanto, da operação, são Boa Vista (RR) e Pacaraima (RR).

⁷ Parte da população, veículos de comunicação, bandas, artistas locais e humoristas chamam mulheres venezuelanas de “ochenta”. Esse apelido pejorativo faz alusão ao preço cobrado por prostitutas venezuelanas em um bairro conhecido por ser zona de prostituição, tráfico humano e exploração sexual.

e acompanhamento de membros vítimas de diferentes ameaças ou violação de direitos como violências, situação de abandono, maus-tratos, discriminações, não cumprimento de condicionalidades etc (BRASIL, 2009).

Não tenho a pretensão de, aqui, discutir a Política Nacional de Assistência Social – PNAS ou o CREAS, embora eu mencione ambos muitas vezes. Não seria diferente, já que a aproximação e contato com as usuárias da instituição foi o que me motivou a escrever essa dissertação. Aqui quero contar sobre experiências que, nesse caso, surgiram no serviço, mas acabam dizendo de algo mais complexo e mais amplo. Nesse sentido, a reflexão acaba servindo para o corpo técnico, os gestores, secretaria, mas também para a comunidade em geral.

Antes, quero me apresentar, assim como apresentei o contexto onde esse trabalho se insere. Sou segunda de uma prole de 4 pessoas, filha de um pedreiro e uma professora. Sou uma mulher branca, cisgênero, bissexual e classe média. Nasci em Brasília-DF, mas aos dois anos de idade fui embora para a terra de minha mãe, Parnaíba-PI. Entre muitas idas e vindas, fui crescendo tendo o Piauí como referência de casa. Aos dez anos me mudei para Boa Vista, Roraima e com o passar dos anos, sem retorno à Parnaíba, acabei me afastando de tudo que se referia a ela. Perdi o sotaque, as expressões, as referências, diminuí o contato com minha família, esqueci como a cidade se desenhava e esse espaço foi ocupado por minhas referências roraimenses: palavras novas, expressões, costumes, comidas, músicas, novo sotaque, danças de boi e desfiles de cunhã poranga⁸.

Eu não sou roraimense, mas me considero roraimada. Roraimados(as) são pessoas que consideram o extremo norte sua casa. Pessoas que ali chegaram e permaneceram. O Estado foi minha casa por dezoito anos. Foi lá que fiz o ensino fundamental II, o ensino médio e faculdade. Fiz amizades, tive minhas primeiras experiências juvenis e adultas, construí minha referência de mundo, tive meu primeiro emprego, exerci meus direitos políticos pela primeira vez, participei de greves, reivindicações, tomei banhos de cachoeiras etc. Toda a construção de uma vida em um único lugar. Ou talvez seja porque bebi água do Rio Branco e agora estou presa ao estado, sem condições de mudar meu destino⁹.

⁸ Nos anos 2000, na educação básica em Roraima, os alunos de escola pública eram incentivados participar de eventos culturais que incluíam dançar Boi-bumbá, com inspiração no festival de Parintins – AM (Boi Garantido e Boi Caprichoso). Assim como aconteciam desfiles de cunhã-Poranga, que eram as representantes femininas mais bonitas da comunidade. Esse costume foi se perdendo com passar dos anos e hoje quase não há rastros dele.

⁹ Um ditado comum entre os roraimenses e roraimados(as) é que “quem bebe da água do Rio Branco nunca mais vai embora”. Essa seria a explicação exata para a existência de roraimados (as).

Minha vida e a história da cidade se amarram quando eu, enquanto mulher, me percebo alvo das violências que ocorrem de modo mais intenso nesse espaço, principalmente entre as camadas mais pobres. Experimentando na carne, desde criança, como o patriarcado pode ser cruel com grupos mais vulneráveis, passei a desenvolver mecanismos de proteção individual, como evitar andar sozinha, não andar por certos locais, pensar bem sobre a roupa que iria usar, sair pelas ruas imaginando rotas de fuga e compartilhar com pessoas confiáveis as minhas experiências com a violência.

À medida que ia crescendo, ia percebendo que as histórias que eu tinha para contar, outras mulheres também tinham. Minhas amigas, mãe, vizinhas e irmãs tinham os mesmos medos que eu, as mesmas cautelas, as mesmas raivas. Tínhamos raiva dentro de casa e pânico fora. Havia uma sensação estranha compartilhada entre nós, mas nunca articulada ao entendimento de que aquilo pudesse ter alguma ligação com gênero, raça, classe, patriarcado... A dificuldade de correlação era resultado do silenciamento imposto à todas nós. Não havia chão histórico no qual pudéssemos assentar nossas histórias ou derramar nossas lágrimas (BATISTELLI e OLIVEIRA, 2021).

Foi só após minha entrada no curso de Psicologia, na Universidade Federal de Roraima- UFRR, que pude entender um pouco melhor sobre gênero. Os estudos feministas brancos que ocupavam a formação, indicavam uma violência específica, que se dizia comum entre todas as mulheres. Apesar das limitações dessa perspectiva, foi ela que me deu base para entendimento de minhas próprias histórias, pensadas numa perspectiva coletiva e histórica. Desta forma, devido a minha experiência pessoal, a noção desenvolvida de uma experiência coletiva comum entre as mulheres e os estudos feministas brancos repetidamente discutidos na academia, passei a confrontar o machismo dentro da minha casa e adotar o feminismo branco como postura política. Assim, iniciei minha vida profissional partindo dessa perspectiva.

O trabalho no CREAS me levou a conhecer muitas mulheres e crianças, vindas de diversos lugares. Eram diferentes em sua forma de conceber o mundo e os relacionamentos, falavam línguas diferentes, tinham situações econômicas diferentes, além de diferentes raças e credos. O fator comum a elas era serem usuárias do serviço, por terem algum direito violado. Na maioria das vezes, elas eram vitimizadas pela chamada violência doméstica. As demandas eram diárias e altíssimas, fazendo jus aos números oficiais do estado.

Eu era responsável pela condução dos grupos institucionais e iniciei um com essas mulheres. Os encontros aconteceram poucas vezes, pois se iniciaram em janeiro de 2020

e em março de 2020 o mundo parou devido à pandemia de Coronavírus. Ficamos até o mês de setembro sem realizar atividades grupais. O retorno das mulheres no fim do mesmo ano foi difícil, pois muitas haviam ido embora do estado, voltado ao seu país de origem, ficando em situação de maior vulnerabilidade do que outrora. Mas apesar de toda a dificuldade exposta, conseguimos nos reunir novamente para continuarmos nossos encontros.

O grupo era composto por mulheres de 15 a 50 anos. A maioria delas era branca, mas também havia mulheres negras e indígenas. Todas eram heterossexuais, sem deficiência, duas eram venezuelanas, uma mulher classe média alta e as outras pobres. Os encontros aconteciam quinzenalmente em diversos espaços públicos da cidade, como praças e parques. A presença das usuárias não era contínua, variando a quantidade de mulheres por encontro, mas mantendo a frequência das mesmas participantes, na medida do possível.

O grupo foi pensado com a intenção de criar um espaço coletivo orientativo, mas que também servisse para o compartilhamento de experiências e o fortalecimento de vínculos comunitários. A função da orientação era possibilitar que as mulheres conhecessem seus direitos, além de explicar como acessar as diversas redes que se cruzam no cuidado com as usuárias, como a saúde, assistência, rede judicial e de segurança. Já os dois primeiros objetivos tinham a finalidade de oferecer um espaço seguro em que elas pudessem falar sobre o horror sem serem julgadas. Que pudesse haver ali acolhimento e escuta, além de identificação grupal, sentimento de solidariedade e articulação coletiva para enfrentamento da violência.

Tentamos praticar o que Audre Lorde (2021) nos ensina sobre a importância de romper silêncios, para que se abra possibilidade de transformação. Entendo a necessidade de se dizer o que não costuma ser dito, pensar o que não costuma ser pensado, realizar o árduo trabalho de sermos honestas conosco. O grupo foi pensado como possibilidade de quebra desse silêncio. Porque grande parte dessas mulheres não possuía nenhum boletim de ocorrência contra seus companheiros ou ex-companheiros, assim como não tinha rede de apoio ou vinha de famílias com ciclos intermináveis de violência.

Obviamente falar sobre violência não era uma obrigação. Não era sequer uma iniciativa tomada pelas técnicas. As usuárias simplesmente se sentiram à vontade e tomaram iniciativa. Todas falavam. Em todos os encontros. E não só sobre violência. Sobre tudo! As conversas iam desde experiências infantis, primeiros namorados, relação

com seus filhos, saudade da terra natal, desconfiança e ineficiência das instituições, trabalho, religião até violência patriarcal exercida em casa.

Para além de histórias violentas, elas também compartilhavam modos singulares de enfrentamento das estruturas de dominação social e jeitos potentes de viver em meio a tanta precariedade. Nossos encontros também ecoaram para fora do espaço institucional, o que nos indica que coletivamente conseguimos fazer ruídos.

Durante os encontros e na troca entre nós, era possível observar como algumas estruturas de dominação apareciam diferentes para cada uma, dependendo de questões como raça, classe, idade, religião, orientação sexual, maternidade, território e nível de escolaridade. Apesar de sermos todas mulheres e existir uma estrutura de dominação de gênero que nos discrimina, explora e oprime, dependendo de como nosso corpo se coloca no mundo, a violência toma outras formas. Dependendo também de como essa violência surgisse, o serviço oferecido pela instituição não tinha como ampará-la naquilo que é sua proposta primordial: proteção e criação de vínculo.

Me dei conta que o feminismo no qual eu pautava minha atuação não seria suficiente para lidar com aquelas usuárias. Estruturas de dominação como o racismo, a xenofobia, o classicismo, se interligavam às opressões de gênero, de modo que apenas a análise de gênero não atenderia a todas. Outro entendimento que tive nessa empreitada, foi sobre como essas mulheres podem também reproduzir violência com grupos ou pessoas mais vulneráveis e como esse comportamento tem a ver com a violência patriarcal da qual elas também são vítimas.

Em minha formação, a discussão de gênero sempre trouxe raça e classe para o debate. Contudo, ambas apareciam como coadjuvantes, ou recortes. Nessa perspectiva raça, classe, gênero, nacionalidade, etc. não são entendidos como estruturas de dominação social, que quando se encontram, fazem a experiência da pessoa no mundo ser precária. Para o feminismo branco, a opressão de gênero coloca todas as mulheres no mesmo lugar.

Nesse sentido, bell hooks (2018), afirma que só é possível ser feminista quando não compactuamos com nada da lógica patriarcal e quando somos verdadeiramente antirracistas. A lógica patriarcal é sempre heteronormativa, liberal e individualista, portanto, qualquer feminismo que possua ideias com essa mesma base, não é revolucionário, nem transformador. Assim como feminismos que ignoram os efeitos da colonização branca sobre povos negros e originários são absolutamente racistas.

Como da primeira vez em que me deparei com a violência sendo exercida de modo contínuo e sistemático contra as mulheres e não consegui entender muito bem o que

acontecendo, apesar do incômodo, desta vez aconteceu a mesma coisa. Me deparei com impossibilidades oriundas da minha lente analítica e da própria lógica do serviço, mas não tinha outro aparato teórico que me ajudasse a pensar. Busquei respostas em livros e artigos sobre assistência social. Me angustiei muito lendo bastante coisa, em diversas perspectivas, até entrar em contato com textos da professora Simone Maria Hüning.

No fim do ano de 2020 saiu um edital de seleção de mestrado da Universidade Federal de Alagoas – UFAL e eu decidi me inscrever. Já conhecendo alguns escritos da professora Simone sobre a assistência social, me candidatei como sua orientanda, me propondo estudar o serviço no qual atuei. Quando aprovada, me mudei para Maceió- AL, com desejo de me adaptar a um novo estado e continuar minha vida em um lugar que me oferecesse mais possibilidades. No estado de Roraima não existe pós-graduação em psicologia e eu sentia que havia chegado no ponto mais longe que poderia chegar no meu trabalho, dentro das condições que existiam. Minha equipe de trabalho não tinha alinhamento político para que discutíssemos nossas demandas e, desde minha entrada na instituição até o ano de meu afastamento, não nos foi oferecido nenhum curso de formação permanente. Essas situações me deixavam irritada e insegura sobre minha atuação, pois os/as usuários(as) do serviço eram muito diversos e eu não me sentia apta a atender quase ninguém.

Durante o mestrado, mais especificamente, o encontro com o grupo de pesquisa, me deparei com leituras que não fizeram parte da minha formação da graduação. Nomes como bell hooks, Glória Anzaldúa, Lélia Gonzalez, Patrícia Hill Collins, Conceição Evaristo, François Vergès passaram a ser frequentes e me conduziram a novos caminhos. A aproximação com saberes insurgentes, as discussões do grupo de pesquisa, junto às orientações da dissertação me fizeram lembrar desse período em que estive em contato com as usuárias do CREAS, momento em que pude fazer algumas associações entre vida, pesquisa e escrita.

Considerar a colonização recente do estado de Roraima na análise geral de violências que lá ocorrem, principalmente contra mulheres e crianças, e somar isso às minhas próprias experiências e memórias, me fez chegar à pergunta central dessa dissertação: Como e por que produzir memórias do encontro e das escutas com mulheres vitimizadas por violência patriarcal?

Portanto, meu **objetivo** é discutir a produção de memórias a partir do encontro e da escuta de mulheres vitimizadas por violência patriarcal. Considerando problematizar o conceito de violência patriarcal e apontar como ele aparece nos encontros; pensar a

utilização da interseccionalidade como ferramenta de análise da escuta e memórias apresentadas e refletir como essas memórias me conduzem a pensar modos de resistência.

Por meio de cartas enviadas à Cruviana, uma entidade presente na lenda indígena Macuxi¹⁰, abro os capítulos com fragmentos de memórias dos encontros que ocorreram nos grupos do CREAS. Essas cartas são construídas a partir de anotações pessoais feitas enquanto eu atuava no serviço (de 2019 a 2021) e minhas próprias lembranças. As memórias selecionadas para dispararem as discussões foram feitas 1-considerando a diversidade de mulheres que frequentavam o grupo e algumas questões levantadas que eram comuns entre nós, como a relação entre violência patriarcal, maternidade e Estado; 2- o debate indígena e étnico muito presente Roraima, embora seja fortemente invisibilizado, inclusive na produção documental do CREAS, onde não há espaços para preenchimento de reconhecimento de raça e etnia de suas/seus usuárias(os); 3- a presença de elementos que indiquem modos de resistência.

O fato de as memórias acionadas trazerem mulheres diferentes, em suas raças, regionalidades, classe, etnias, são fundamentais para destacar pluralidade de mulheres que moram no estado, enfatizando a fronteiras das batalhas de cada uma delas nessa guerra conjunta contra as opressões patriarcais (LORDE, 2021).

O fundamento ético da construção dessa dissertação se encontra na resolução nº 510, de 07 de abril de 2016, que trata sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais. Essa nota inicia com um parágrafo único que menciona casos em que não serão registrados, nem avaliados pelo sistema CEP/CONEP.

O tipo de pesquisa que me proponho a fazer se insere no capítulo VII, deste mesmo parágrafo da resolução, onde se lê “pesquisa que objetiva o aprofundamento teórico de situações que emergem espontânea e contingencialmente na prática profissional, desde que não revelem dados que possam identificar o sujeito” (BRASIL, 2016, p.2). Deste modo, não preciso de autorização institucional para falar de minha experiência, bem como não há necessidade de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE ou aprovação do comitê de ética.

A escolha da destinatária das cartas se deu por ela ser uma personagem feminina mais conhecida entre a população roraimense, tendo seu nome em canções feitas por artistas locais, em empresas, em manifestações culturais e por ela estar presente no imaginário popular sempre que a temperatura cai e os ventos se fazem mais presentes.

¹⁰ Etnia com maior número de pessoas do estado.

Além disso, na lenda macuxi, Cruviana é uma mulher que seduz forasteiros e os atordoa (ESBELL, 2002). Para os macuxi, essa entidade feminina tem função protetiva da floresta e dos povos originários, pois ao atordoar o homem branco, ela o prende à terra. Já para o homem branco, ela é a mulher sedutora que faz a maldade com quem cai em suas garras. Esse duplo entendimento sobre a mesma mulher, partindo de grupos diferentes, conversa com o que me proponho a discutir nesse trabalho.

As cartas são alternativas possíveis porque as entendo como um modo de posicionar-me diante da vida. É uma tentativa também de deixar de ser cúmplice das regras acadêmicas, uma tentativa de desaprender regras de enunciação (HÜNING, 2014). As escolho também porque cartas nos permitem falar mais próximos. Diferente de memorandos, relatórios, dissertações e outras documentações burocráticas. Cartas contam apenas o que precisa ser contado, além disso, são aliadas quando se trata de fazer o texto transbordar o vivido. Cartas não pretendem esgotar um assunto, ao contrário, elas abrem conversas e multiplicam prosas (MORAES, 2014).

Cartas têm um lugar afetivo muito especial para mim, pois comecei a usá-las desde os meus 6 anos, quando tive que ir embora de Parnaíba pela primeira vez. Era fim dos anos 1990, cartas ainda eram populares entre pessoas distantes geograficamente. Lembro das caixas de correios espalhadas pela cidade - coisa incomum hoje em dia. Lembro da alegria em escrever novidades bobas para minhas primas, da alegria ao receber as respostas, de chorar quando eu tinha muita carta escrita, mas minha mãe não tinha dinheiro para o selo. Hoje tenho 30 anos e ainda possuo grande parte das cartas trocadas nesse e em outros períodos.

Mesmo depois do telefone se popularizar e as cartas ficarem em baixa, eu ainda me comunicava por missivas. Minha família não tinha telefone em casa, usávamos telefones públicos, conhecidos como orelhão. Mas Roraima nunca foi exemplo de sucesso no que diz respeito à cobertura de telefonias, então cartas continuavam sendo o jeito mais eficaz e mais gostoso de entrar em contato com minha família. Com as cartas eu poderia me demorar mais na escuta e na contação de histórias, que nem eram tantas, mas eu as deixava gigantes para que a conversa nunca morresse. As missivas têm esse potencial de seguir de forma infinita dependendo da relação que se estabelece entre os envolvidos (BATISTTELI, 2017).

Os orelhões limitavam muito meu contato porque a ligação era feita por cartões que tinham durações de 15 a 50 minutos. Quanto mais tempo, mais caro o cartão. Minha mãe comprava dois cartões de 30 minutos e ordenava que escolhêssemos com qual

parente falar e cronometrar 10 minutos. Éramos três filhos para falar com avós, tios, tias e primas. O outro cartão de 30 minutos era dela, para conversar coisas de adulta. Nossos dez minutos eram gastos tentando entender o que estava sendo dito, pois ligações de orelhão para orelhão eram péssimas. Eu definitivamente odiava chamadas feitas assim e era completamente rendida às cartas. Elas eram minha única possibilidade de estabelecer conversas.

As cartas, escolhidas como modo de enunciação nessa dissertação, têm uma relação muito íntima com o fato de ter morado muito tempo em um estado remoto como Roraima, com meu gosto pela escuta (nesse caso leitura) de histórias, por gostar de também contá-las, mas de forma mais íntima, mais pessoal e por ter sido esse meio de comunicação, o que me salvou de ser engolida pelos silenciamentos cotidianos. “Porque toda carta tem a esperança de um gesto, um fato, um ato que a desate e que a faça existir” (ARANTES, 2014). Nesse caso, as cartas funcionaram para mim, como um modo de cuidado (e autocuidado) que se deu pela escrita e pelo afeto (BATTISTELLI, 2017).

Com avanço da tecnologia as cartas foram ficando obsoletas, dando a espaço às redes sociais e chamadas de vídeo. Mas meu apreço pelo papel, envelope e selo se manteve intacto. Cartas para mim, são presentes. Tanto que guardo quase todas as que recebi em uma caixa, com muito carinho. Volta e meia retorno a elas e sinto emoções muito diferentes, mas de certo modo igual ao que senti quando as recebi e li pela primeira vez. Geralmente tento buscar na memória cenas que me ajudem a lembrar sobre o que falávamos, nas trocas de ideias e novidades. Sorrio quando percebo as preocupações que eu tinha e que hoje já não mais presentes. Me envaideço de perceber que mudei. Me orgulho de ver que por meio das cartas conseguimos manter amigos importantes, sem nunca deixar nenhuma conversa morrer entre nós.

Cartas têm esse potencial de serem esse exercício de memória e testemunho. Elas permitem que narremos a nós mesmas, mas também que contemos histórias de povos oprimidos, que estiquemos as vozes daquelas que não estão sendo ouvidas. “Esticar vozes e memórias é tarefa de grupos subalternizados” (BATISTTELI e OLIVEIRA, 2021, p.692). Para que essas vozes alcancem mais espaços, escrevo essa dissertação dividindo-a em três capítulos.

O primeiro capítulo “**Pelo fim das violências**” problematiza o termo “violência doméstica” e seus equivalentes, apresentando os limites e alcances de cada termo. Após a discussão, defendo o uso de uma outra nomenclatura possível, “violência patriarcal”, demarcando o que essa alteração traria de diferente na compreensão desse fenômeno.

Apresento fragmentos do encontro em que a violência patriarcal aparece e como ela é recebida pelas usuárias, pelo CREAS, pelo sistema de justiça e por toda a rede que essas mulheres têm acesso, quando são vitimizadas.

No segundo capítulo “**a mulher da metade do mundo**” uso a interseccionalidade como ferramenta de análise resgatando memórias e escutas do encontro com uma mulher indígena da etnia wapichana, articulando categorias como gênero, raça, classe, etnia à violência patriarcal.

O terceiro capítulo “**Memória, Escuta e Resistência**” traz o encontro, a escuta e compartilhamento de memórias entre mulheres como um ato de resistência, criando espaços potentes e criativos entre nós e possibilitando a construção de novos mundos.

Carta 1

Querida Cruviana,

Tua chegada é sempre como um afago em minha pele. No calor dos dias em Roraima, tua presença era o que me fazia permanecer. Te sentia e ficava orgulhosa de pensar que pelas bandas do norte existe uma mulher que segue livre, percorrendo a noite e acariciando corpos com a imponência de uma deusa e a fragilidade de uma humana. Tua liberdade é inspiradora e transgressora. É um constante não à ordem patriarcal. E como é difícil fazer esse movimento que parece tão simples!

Tua existência move moinhos. Faz querer nascer outras Cruvianas, que como tu, serão livres.

Pagaremos o preço que for para isso.

No momento, inspiradas em ti, fazemos pequenos movimentos de ruptura, que andam nos custando muito.

Nos questionamos.

Afinal, são anos e anos de violência e romper com isso causa uma certa vertigem. A gente se põe em dúvida o tempo todo. Observo as mulheres que conheci em Roraima com muita vontade de ser cruviana, passando por esse momento vertiginoso do reconhecimento da violência.

Essa situação é curiosa, porque nós mulheres nos questionamos o tempo todo sobre tudo, inclusive sobre nossas próprias vidas. Será que eu estava exagerando? Será que estava sendo maldosa? Também já passei por isso. É uma sensação estranha você duvidar da própria sanidade, de sua percepção sobre os fatos. Nosso país é dominado por homens, eles possuem quase sempre o controle de nossas vidas, nossos corpos, os corpos de nossos filhos e filhas, das delegacias, das escolas, das universidades, dos juzizados e de nossas narrativas. Quando nos descolamos disso, ficamos um pouco desorientadas, sem ter muita certeza se o que fizemos foi certo, mesmo que nossas ações sejam simplesmente para nos protegermos.

Cruviana, isso me faz lembrar de uma moça branca que me contou sobre sua perda capilar por razões emocionais. Ela estava passando por um divórcio muito difícil e, de algum modo, tinha que lidar com seu ex-marido, também branco, presente em todos os lugares que ia e em muitas das pessoas com as quais se envolvia, mesmo ela tendo uma medida protetiva contra ele. Quando ela fez o primeiro boletim de ocorrência (B.O), com queixa de violência psicológica – humilhação, constrangimento, insultos, gritos, chantagens, distorção de fatos ou omissão de fatos para que ela duvidasse da própria sanidade - a delegada, que parecia seu ex-marido, disse

que era exagerado acionar a polícia por desentendimentos que todos os casais tinham. Que ela deixasse a delegacia para os casos que realmente precisassem. Foi exatamente isso que ela ouviu por anos, enquanto estava casada: o quanto ela fazia tempestades em copo d'água. Será que ela estava exagerando?

Da segunda vez que tentou buscar ajuda institucional, se perguntou muito sobre sua própria intenção. Será que estava chateada demais e queria se vingar do marido? Será que uns dias trancada em seu quarto, sem acesso à filha, a meios de comunicação ou à comida e água eram fatos suficientes para sujar o nome do pai de sua filha para sempre? Era preciso ter cautela e ponderar bem, afinal ela poderia destruir uma vida. Depois de muito pensar, conseguiu sua medida protetiva. Mas dentro de dias, lá estava ele, presente em forma de oficial de justiça, entregando documentação para que ela recebesse a notificação do processo de alienação parental.

Cruviana, você consegue entender como isso é possível? Porque eu não. Nos dias que se seguiram ele esteve presente em mensagens de texto e chamadas de vídeo no whatsapp, em visitas sem aviso prévio dentro de casa, no portão da casa dela quando ela chegava do trabalho, nos conselhos das amigas que pediam que ela relevasse toda a situação, nas sentenças judiciais que diziam que o ex-marido não oferecia tanto perigo assim para que ela tivesse medida protetiva e que a filha precisava ter convívio com o pai agressor. Esteve presente nas perguntas da filha, nas audiências de guarda, nas audiências de divórcio, nas falas do advogado que pedia que ela não respondesse a nenhuma provocação ou perderia a guarda da criança...

O fato é que a história sobre ela já estava contada. Ela era a mulher mal-agraçada e raivosa, que não sabia lidar com as dificuldades comuns de um casamento. Ela era a mãe perversa que queria destruir o vínculo entre pai e filha só porque o casamento acabou. E mesmo com seu emocional em frangalhos, com o cabelo caindo, com o choro entalado no peito, a todo momento se perguntava: estou exagerando?

Talvez se libertar seja assim. Semelhante à sensação de mareio, quando já estamos em solo firme e nossa orelha interna ainda nos faz chacoalhar como se estivéssemos em alto-mar. Passamos tanto tempo envolvidas em situações violentas, que quando saímos ficamos mareadas. Nos mantermos firmes na decisão do barulho e da ruptura é uma tarefa trabalhosa.

Por isso, querida Cruviana, tua existência é tão importante. Você cria jeitos de ser mulher livre, seja em forma de vento ou gente. Nos diz que, às vezes, é preciso ser furacão e tirar tudo do lugar, já que o modo como as coisas estão organizadas não nos favorecem. Aliás, não só não nos favorecem como nos colocam em posições incômodas, nos tirando tudo aos pouquinhos, até o dia que não sobre nada. Termino essa carta te agradecendo pelos ensinamentos e pelo sopro de esperança que tu nos dá. Um abraço!

2. Pelo fim das violências

No Brasil, desde meados de 1980, as discussões sobre violência patriarcal ganharam muita força. Isso se justifica porque, nesse mesmo período, as discussões feministas se tornaram intensas, tanto na mídia, quanto nos espaços universitários. A relação entre violência e gênero ganha visibilidade a partir de reivindicações de mulheres, baseadas em suas próprias vivências. Desde o início dos anos 70 feministas internacionais e nacionais denunciavam abusos contra mulheres, mas só dez anos depois esse fenômeno se tornou uma categoria sociológica e área de pesquisa, cujo nome mais usado foi “violência contra a mulher”, se tornando questão central no movimento feminista nacional (BANDEIRA, 2014).

Para discutir esse tipo de violência é necessário tentar uma ligação e delimitação de diferentes conceitos e teorias. Por se tratar de um fenômeno complexo e com múltiplas causas, preciso situar em que referencial teórico me apoio e articular variados temas que se complementam, como o conceito de mulher em diferentes perspectivas feministas, as diversas conceituações de violência contra a mulher e como ela pode estar articulada a outros tipos de violências. Nesse sentido, pretendo primeiro discutir a categoria mulher como um grupo heterogêneo; apresentar os termos que surgem para dar conta dessa violência; justificar a expressão escolhida para sustentar esse trabalho e articulá-la ao encontro com as mulheres de Roraima.

2.1. De onde parto

Meu primeiro contato com teoria feminista foi em 2010, no quarto ano do ensino médio, por meio de uma atividade escolar. Antes disso eu nunca havia ouvido falar sobre o assunto. Foi o acesso a uma escola pública federal que me proporcionou o contato com a história do movimento e suas reivindicações. As informações amplamente espalhadas em sites de pesquisas e artigos acadêmicos afirmavam que o feminismo teve origem na Inglaterra, com a sufragistas e que era dividido em ondas em diferentes períodos históricos. Hoje, o direito que temos de estudar, trabalhar, votar, não casar, etc. são resultados de séculos de luta feminina.

A história do movimento chegou para mim desta forma. Sem mencionar quem eram essas mulheres, a que classe social pertenciam ou suas raças. Era uma história sobre mulheres, que “naturalmente” contemplaria a todas. Um feminismo universal¹¹.

Nos anos seguintes, quando tive acesso à internet e redes sociais, fui bombardeada por comunidades virtuais e conteúdo de ciberativistas feministas brancas de diferentes perspectivas (radicais, marxistas¹², liberais) e passei a entender a amplitude do movimento e sua diversidade teórica, unidos por um ponto comum: a ideia de que todas as mulheres sofrem opressão de gênero.

Em minha história pessoal, foi o contato com esse conteúdo que me possibilitou cogitar resistir à dominação masculina e a perceber que o incômodo que eu sentia ao observar a diferença do tratamento destinado aos homens com relação às mulheres não era um problema pessoal e sim uma forma de dominação social, que deveria ser ao menos questionada. Cresci num lar extremamente machista, onde, apesar de as mulheres serem as chefes de família, a lógica era totalmente patriarcal e não havia espaços para subversões. Qualquer tentativa de algo diferente, era recebida com punições físicas e psicológicas.

O discurso feminista dominante me levava a acreditar que eu individualmente conseguiria me livrar de violências produzidas pela lógica patriarcal. Acreditava em propagandas capitalistas sobre empoderamento feminino, esforço e mudanças individuais. Pela pouca experiência de vida, pelo recente contato com a teoria feminista e pela raiva que eu sentia sempre que era obrigada a tratar homens mais velhos do que eu como bebês, logo me identifiquei com o discurso feminista branco.

Durante a graduação em psicologia, em contato com teorias marxistas, me dei conta o discurso universalizante das feministas não dava conta de questões de classe. Via que as condições privilegiadas de algumas mulheres permitiam estratégias de luta e sobrevivência, enquanto as que se encontram em condição de extrema pobreza não possuíam opções. Além disso, o individualismo presente nas perspectivas feministas universais cria uma pressão e responsabilização muito grande sobre a mulher. Gera-se uma ideia que somos responsáveis individualmente por nossa liberdade, sem considerar que estruturas racistas, classistas, capacitistas e patriarcais sustentam nossa sociedade.

¹¹ Entende-se como feminismo universal ou branco, o movimento de mulheres brancas, burguesas, com demandas liberais e capitalistas, que ignoram opressões de classe, raça, capacitismo, orientação sexual, entre outras, que podem se cruzar à opressão de gênero.

¹² Feministas marxistas consideram classe em suas análises, mas ignoram raça, hierarquizando opressões.

O momento em que percebi que a diferença de classe tornava o discurso feminista branco capitalista inviável, passei a procurar referências que considerassem questões de classe, até chegar ao feminismo negro e nas teorias decoloniais. O contato com estas últimas, me fez conhecer uma outra narrativa sobre do movimento feminista, além de me ajudar a entender que só a análise de classe era insuficiente.

Angela Davis (2016) nos conta que a história não mencionada pelo feminismo branco durante o sufrágio, é que o movimento feminista estava intimamente ligado ao movimento abolicionista. Essa ligação é desfeita após a Guerra Civil, ocorrida nos Estados Unidos, quando o Partido Republicano ignorou as demandas das sufragistas, concedendo apoio ao sufrágio de homens negros, com interesse num maior quantitativo populacional. A partir desse momento, feministas brancas passaram a ignorar pautas raciais, considerando que o movimento negro tinha a mesma força que o movimento de mulheres brancas classe média, e, portanto, as pautas seriam desvinculadas. É óbvio que numa sociedade estruturada no racismo, o movimento abolicionista não tinha tanta força e precisaria do apoio de pessoas brancas, classe média. Mas o racismo das sufragistas fazia com que elas ignorassem a recente e precária liberdade alcançada pela população negra estadunidense.

Diante do estremecimento da relação de feministas e abolicionistas, partidos políticos se apropriaram de pautas que lhes interessavam, impulsionando-as politicamente. Democratas, com a intenção de enfraquecer o movimento abolicionista, aliaram-se às feministas e Republicanos, com a intenção de arrecadar dois milhões de votos da população negra, aliaram-se aos abolicionistas (DAVIS, 2016). O que acontece posteriormente é a impossibilidade de aliança de ambos os movimentos. Afinal, as sufragistas passaram a negar qualquer pauta racial, invisibilizando reivindicações específicas de mulheres negras, colocando o gênero como pauta central das discussões. Contudo, se a luta é pela libertação das mulheres, é fundamental considerar que esse sistema é estruturalmente racista, sendo impossível dissociar gênero e raça.

A perspectiva de mulheres brancas, classe média, heterossexuais se popularizou, por um motivo: elas têm escolhas, pois conseguem ser ouvidas. A versão histórica do movimento feminista que ganhou amplitude dentro dos espaços acadêmicos e no ciberativismo é delas pela mesma razão. Isso não quer dizer que a violência patriarcal não as alcance. Mas que a tirania sexista que as alcança não justifica um vínculo comum entre todas as mulheres (hooks, 2015).

Estudiosas do feminismo negro como Angela Davis, Lélia Gonzalez, bell hooks, Sueli Carneiro, entre outras, afirmam em suas obras que diferenças de classe e raça entre as mulheres determinam a qualidade de vida delas numa sociedade patriarcal. Conforme hooks (2015), as motivações de mulheres brancas, que têm dinheiro, acesso a lazer, saúde, educação de qualidade e privilégios materiais, devem ser questionadas quando afirmam que sofrimento não pode ser medido. Barber (1975) citada por hooks (2015) nos ensina que apesar do sofrimento não ser um fenômeno fixo, passível de ser medido com uma régua única, deve haver parâmetros históricos e políticos para uso do termo, na intenção de que prioridades políticas sejam construídas e os diferentes graus e formas de sofrimento ganhem mais atenção.

Isso não quer dizer que as reivindicações de feministas brancas não sejam importantes, elas são! para um seleto grupo de mulheres. No contexto brasileiro, palco da colonização portuguesa, onde 54% da população se autodeclara negra (IBGE, 2022) e onde se encontra mais da metade da população indígena da América Latina e do Caribe (CFP, 2022), é necessário racializar o discurso e considerar os efeitos históricos da colonização, pois só assim superaremos ideologias que sustentam e complementam a dominação patriarcal.

Na história contada pelo feminismo branco, algumas mulheres foram apagadas, como as operárias, as negras, as indígenas, entre outras. Reafirmar suas presenças em momentos históricos é entender que, assim como o mar, ondas são formadas por um conjunto de fenômenos que, isolados, não tem o mesmo efeito. As ondas feministas só existiram/existem pela ação de muitas mulheres vindas de diferentes locais, com raças, posição social, idades e visão de mundo distintas.

Nas grandes narrativas essas mesmas mulheres foram incluídas de forma muito questionável apenas quando se cita a “quarta onda”¹³. Digo “questionável” porque: a forma como aparecem é como um recorte dentro de um discurso e de um movimento lido como universal, passando-se a acreditar que foi necessário que mulheres brancas e de

¹³ O conceito de “ondas” para falar do movimento feminista surgiu em 1968, quando Martha Weinman Lear escreveu um artigo para o New York Times, com o título “a segunda onda feminista”, fazendo referência à luta de milhares de mulheres por direitos civis. A metáfora se consolidou, de forma que todos os grandes movimentos de mobilização feminista (brancos) foram denominados desta forma. Assim, temos a primeira onda com as sufragistas entre os séculos XIX e XX. A segunda nos anos 1960, com as feministas reivindicando direitos sexuais, civis e à entrada no mercado de trabalho formal. A terceira entre as décadas de 1980 e 1990, com manifestações contra a violência patriarcal, fim do feminicídio, apoio ao aborto seguro e outras demandas antigas. A “quarta onda” surge em meados de 2010, com ciberativismo e discussões sobre raça, classe, orientação sexual e entrada de mulheres transsexuais nos movimentos feministas (ZIRBEL, 2021).

classe média se mobilizassem e falassem sobre seu sofrimento, para que então outras se movimentassem também.

Falar a partir de estudos realizados por feministas negras e decoloniais é importante para darmos o devido reconhecimento a elas na luta por igualdade e garantia de direitos; para entendermos que a categoria gênero isoladamente não dá conta de uma análise que abarque todos os grupos de mulheres e que a violência é algo estrutural, que sustenta a forma como nos relacionamos, fazemos política, justiça, nos orientamos economicamente, afetivamente e culturalmente.

2.2. O que é ser mulher?

As feministas negras foram as primeiras a apontar que era necessário repensar o conceito universal de mulher, já que o feminismo branco estava ganhando projeção pautando demandas que não contemplavam todas as mulheres. A forma de dominação patriarcal em corpos de mulheres brancas foi feita pela retirada da autonomia delas, sendo assujeitadas primeiro por seus pais e depois por seus maridos, sendo proibidas de estudar e trabalhar fora de casa, passando a serem vistas como mulheres frágeis, incapazes de realizarem trabalhos braçais ou que exigissem força, além de serem submissas aos seus maridos, mantendo sozinhas as tarefas domésticas e de cuidado com os filhos e serem vítimas de estupros matrimoniais (DEL PRIOPRI, 2004). Já as mulheres negras eram obrigadas a exercerem trabalhos braçais nas lavouras, mantendo uma jornada exaustiva de trabalho dentro e fora do ambiente doméstico, eram sexualizadas e estupradas por homens brancos, tomadas como amantes, objetos de desejo, sem intenção de formar família e eram utilizadas como reprodutoras, gerando filhos que seriam escravizados e gerariam lucros para os homens brancos (DAVIS, 2016). O reconhecimento do abismo que separava a experiência e as oportunidades de mulheres brancas e negras expressas nesses e em outros aspectos fez com que a ideia repassada por mulheres brancas sobre a experiência do “ser mulher” fosse prontamente criticada.

Pensar em mulheres como uma categoria não essencial e única, aguça nossos olhares para as diferenças existentes dentro desse grupo. Angela Davis (2016) nos conta que em 1851, Sojourner Truth fez um discurso no *Womans's Rights Convention* (Convenção dos Direitos das Mulheres) em Ohio, Estados Unidos, intitulado "*Ain't I a Woman?*" (Eu não sou uma mulher?). Nesse discurso, Sojourner Truth, já naquela época,

retratou as desigualdades entre mulheres brancas e negras, e como estas últimas têm sua situação invisibilizada na sociedade graças a uma estrutura racista:

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem - desde que eu tivesse oportunidade para isso - e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu parí treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, S. em discurso proferido como uma intervenção *na Women's Rights Convention* em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1857 apud Pinho, 2014).

O discurso proferido por Sojourner Truth é uma das primeiras falas públicas a denunciar o atrelamento do racismo à violência de gênero, além de apontar a não universalidade do conceito de mulher. Se mulheres eram vistas como extremamente frágeis, por que isso não se aplicava à mulher negra? Por que o tratamento destinado às mulheres brancas era um e às negras outro? E por que a experiência da mulher branca era entendida como universal? bell hooks (2014) nos convida a perceber como as análises feministas que se concentram exclusivamente em gênero acabam por não abarcar a realidade de certas mulheres, já que as diferentes formas de dominação podem atingir um mesmo corpo de forma que não se sobrepõem umas às outras e sim funcionam de forma sinérgica.

Ainda considerando as diferenças raciais existentes entre as mulheres, hooks (2013) apresenta elementos importantes ao nos lembrar que a relação entre as mulheres negras e brancas era semelhante à relação serva-senhora e que mesmo as brancas pobres afirmavam uma presença dominante. Dada a similitude das posições entre pessoas brancas, a subordinação de mulheres negras dentro das normas sexistas e racistas foi cuidadosamente construída de forma a reforçar a diferença de status baseada na raça.

Lélia Gonzalez (2020) em suas análises sobre a representação da mulher negra no imaginário brasileiro, destaca os estereótipos em torno das mulheres negras, que limitavam seu lugar na sociedade. Enquanto mulheres brancas conquistavam espaços no mercado de trabalho (mesmo que em ocupações subalternas em relação aos homens brancos) as mulheres negras eram impedidas de estudar e só conseguiam empregos na limpeza da casa dos brancos ou no trabalho operário, junto a homens. Além disso, mulheres negras são divididas de acordo com sua tonalidade, sendo a “mulata” a que

prestaria “serviços sexuais”, a preta a que presta serviços domésticos na casa dos brancos e a mulher branca seria para casar e construir família.

As contribuições de bell hooks, Angela Davis e Lélia Gonzalez pontuam bem a necessidade de trazer raça e classe para o debate. Contudo, em alguns casos, nem isso será suficiente para que consigamos dar conta da diversidade dentro da mesma categoria. Considerando a realidade de mulheres indígenas, só no Brasil, existe uma variedade étnica muito grande, com culturas, valores, línguas, crenças, modos de organização social diferentes, tornando-se muito difícil falar em “uma” cultura indígena ou um modo de ser mulher indígena que abarque a pluralidade dessas existências.

A luta das mulheres indígenas está ligada à luta de seu povo por território, numa noção coletiva. Contudo, cada vez mais, elas têm se reunido para discutirem questões que as atingem de forma particular. A invasão e perda de seus territórios geram consequência graves a elas, resultando em aumento da prostituição e da agressividade dos homens nas relações familiares, a necessidade de migração para as cidades, onde a única possibilidade de entrada no mercado de trabalho é no serviço doméstico (FONSECA, 2016).

É importante pontuar que essas demandas levantadas por essas mulheres indígenas foram apresentadas em diferentes congressos, contando com a participação de mulheres indígenas representantes de diversos povos, com o objetivo de inseri-las nas políticas públicas nacionais¹⁴. Contudo, a criação de uma secretaria de políticas para as mulheres – SPM, voltada para questões indígenas também esbarrou na impossibilidade de definir um perfil “diverso” de “mulher” (FONSECA, 2016).

Existe um grande entrave, até mesmo para definir representações nacionais, já que a realidade regional, rural e urbana é muito distinta para os povos indígenas brasileiros. As suas representações mais eficientes costumam ocorrer em âmbitos locais, pois com a variedade linguística e cultural presentes nas diversas etnias, as chances de suas características locais serem respeitadas é maior.

Outra dificuldade encontrada é a de reunir mulheres não-indígenas e indígenas para debater políticas específicas de gênero, já que o encontro acontece de forma conflitiva em razão da pouca compreensão e abertura para a complexidade que as mulheres indígenas apresentam. Uma das maiores dificuldades está no fato de que mulheres não-indígenas vivenciam o gênero de forma diferente das indígenas. Em

¹⁴ II Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres (2007); II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM); III Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres de 2011.

muitos contextos étnicos as mulheres indígenas são responsáveis pelo que a cultura ocidental definiu com trabalho doméstico (cuidar do lar e dos filhos), contudo, para elas, essas tarefas existem com conotação de complementaridade e não de inferiorização, como ocorre com as não-indígenas. Essa diferença se dá principalmente em comunidades com pouco ou nenhum contato com a cultura não-indígena, pois estas estão fora da lógica do capitalismo. Nesse contexto, o poder que elas têm dentro de suas comunidades se define a partir do poder que têm no ambiente doméstico. Além disso, enquanto as não-indígenas pedem o direito ao aborto seguro, algumas mulheres indígenas têm como poder dentro de seus contextos, a possibilidade de fazer a comunidade crescer e por isso não defendem essa causa (FONSECA, 2016).

Como se pode observar, então, a experiência de ser mulher é diferente de acordo com tudo aquilo que marca e atravessa nosso corpo e nossa subjetividade numa sociedade patriarcal, sexista, racista, classista, capacitista, etarista etc. Portanto a existência de mulheres pobres, com deficiência, sem deficiência, cisgêneros, transgêneros, negras, indígenas, brancas, amarelas, migrantes, mães, velhas, jovens, gordas, magras, classe média, ricas, produzem uma infinidade de diferenças, sendo impossível reuni-las numa experiência comum em uma análise baseada apenas em gênero.

Por este motivo, nos estudos feministas mais recentes, há alguma concordância entre estudiosas negras, brancas e indígenas sobre a impossibilidade de apreensão da mulher como categoria rígida. Em conformidade a essa ideia, a feminista branca e norte-americana Haraway (2000) citada por Oliveira (2013) aponta que não existe nada no fato de ser mulher que nos una de forma natural. Não existe nem mesmo um “ser mulher”. Essa tal categoria foi construída socialmente por meio de discursos científicos sexuais e outras práticas questionáveis e, justamente por ser uma prática discursiva localizada histórica e culturalmente, o termo mulher está aberto a intervenções e novas significações.

Então, tomo como ponto de partida, que a própria concepção de 'mulher' é vazia em si, mas ganha sentido por meio de discursos - que estão em constante disputa. Na produção desses discursos, os sujeitos acabam por ganhar uma identidade social que os vincula a um grupo, (mesmo que essa identidade não seja permanente e essencial) e isso serve para que sejam identificados como parte de um coletivo (MOUFFE, 1999 apud ARAÚJO, 2020). A feminista branca e norte-americana Judith Butler (2003), indica que há pequenas concordâncias quanto à categoria ‘mulher’. Mas, criticar a categoria ‘mulher’ como algo natural e estático é uma tarefa fundamental:

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica do gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidade discursivamente construídas (BUTLER, 2003, p.20)

Pensando na complexidade de conceituar “mulher” e avaliando heterogeneidade desde grupo, como pensar no enfrentamento das violências e a proteção dessa categoria? O que podemos perceber a partir de políticas que já funcionam a partir da ótica de gênero? Para tentar responder à essas questões, pretendo antes analisar de que violência estamos falando.

2.3. Violência Patriarcal

Estudiosos da temática “violência contra a mulher” divergem sobre a utilização do termo para dar conta desse fenômeno: violência doméstica, violência contra a mulher, violência conjugal, violência intrafamiliar, violência de gênero e violência patriarcal. É muito frequente o uso dos termos: violência de gênero, violência contra a mulher e violência doméstica como sinônimos, diferenciando das expressões violência conjugal e intrafamiliar, considerando questões como local onde ocorre a agressão e grau de parentalidade/proximidade entre os envolvidos.

Há que se pensar nos possíveis impasses da utilização de cada um desses termos ou mesmo em seu uso enquanto sinônimos, do mesmo modo como precisamos fazer com as palavras “gênero” e “mulher”. Isso é facilmente compreendido quando nos atentamos para o fato de que foram as denúncias de mulheres que sofriam violência baseada em gênero que popularizou esse termo. Entretanto, apesar da violência praticada contra a mulher ser baseada em gênero (mas não só), utilizar essa palavra como sinônimo de mulher aponta, conforme Saffioti (2004), para uma utilização de uma palavra que seja mais palatável do que “patriarcado”, em razão de muitas vezes ser usada para denominar uma relação desigual entre homens e mulheres, sem deixar explícito suas hierarquias e outros contornos que a associação com outras formas de opressão provocaria.

Nos estudos feministas hegemônicos, a palavra gênero é usada no lugar da palavra sexo, numa tentativa de rejeitar o determinismo biológico das performances do “homem” e da “mulher”, se referindo às construções sociais, culturais, discursivas, performativas e

afetivas atribuídas às pessoas, com base no corpo, sempre sendo uma em oposição à outra (OYÊWÛMÍ, 2021), não tendo o mesmo valor conceitual que a palavra “mulher”. A categoria “gênero” pode se referir, neste sentido, a homens e mulheres cisgêneros, homens e mulheres transgênero, pessoas não-binárias, agênero etc, ainda se baseando na diferença corporal e na oposição de umas às outras.

Já o uso do termo “violência doméstica”, pode indicar, como aponta hooks (2018), que esse fenômeno é algo que acontece apenas na vida privada do casal, tirando a discussão do campo público, dando até uma falsa impressão de que não haveria nada de brutal ou ameaçador nisso. Afinal, vivemos também sob uma lógica em que mulheres são objetificadas e vistas como propriedade privada. E se ela é de posse de outra pessoa, seu/sua dono/a pode fazer o que quer com ela.

Aliás, durante muito tempo se sustentou no Brasil que a violência doméstica era menos ameaçadora do que as que ocorrem em âmbito público. Bandeira (2014) relembra que de 1995 a 2006, antes da criação da Lei Maria da Penha, o que existia eram os Juizados Especiais Criminais – JECRIM’S, criados pela Lei nº 9.099/95 cuja competência era julgar crimes de menor importância, dentre os quais estava enquadrado a “violência contra a mulher”. Esses juizados priorizavam a conciliação entre partes e a pena máxima era dois anos de reclusão¹⁵. O termo VD, abreviação de violência doméstica e, naquele contexto, sinônimo de violência contra a mulher, utilizada pelo JECRIM’S, dá indícios de que esse tipo de violação emerge apenas em contexto íntimo (hooks, 2018), podendo ser resolvido com diálogos amigáveis.

Atualmente, dezesseis anos depois da criação e efetivação da Lei Maria da Penha, ainda temos resquícios, tanto na população em geral quanto entre os aplicadores da lei, dessa sensação que esse tipo de violência é de menor importância. A quantidade de vezes no dia em que nós mulheres nos deparamos com violência, pode nos levar a tratá-la como banal ou natural. Além disso, o patriarcado (sexismo, o racismo, classicismo, o capacitismo, entre outras formas de dominação institucionalizadas), sustenta, como uma espinha dorsal, todas as nossas instituições, o que dificulta o alcance e a efetivação de leis, assim como molda o imaginário brasileiro a respeito do que seja violência.

No caso da expressão “violência contra a mulher”, apesar de muito utilizada, apresenta um entrave conceitual da categoria “mulher”, visto seu caráter escorregadio,

¹⁵ Em nossa sociedade a gravidade do crime é medida pelo tempo de reclusão. Aqui não faço defesa de aumento de pena ou de mais rigor na aplicação de leis. Apenas aponto a lógica do sistema judiciário e carcerário brasileiro.

como já mencionado anteriormente, além de existirem aspectos entranhados nesse tipo de violência que transcendem o gênero e se estendem a outros membros da família, que também estão em situação de vulnerabilidade, como será melhor explicado mais adiante.

Em um levantamento feito por Miúra *et al* (2018), com o objetivo de responder como os termos “violência doméstica” e “violência intrafamiliar” são utilizados na revista científica “Psicologia & Sociedade” foi possível observar como as/os pesquisadoras/pesquisadores da temática que publicam nessa revista utilizam o termo Violência Doméstica (VD) para tratar sobre violência de gênero e contra a mulher, se pautando no conceito apresentado pela Lei Maria da Penha. Já quando a violência é praticada contra crianças e adolescentes (independente do sexo), há utilização dos dois termos, VD e violência intrafamiliar (VI).

Em documentos oficiais do governo como Lei Maria da Penha, documentos e cartilhas do Ministério da Saúde e do Ministério do Desenvolvimento Social esses termos podem aparecer como sinônimos ou com uma pequena variação, com base no local onde a violência é praticada ou relação existente entre vítima e agressor. Segundo a Lei Maria da Penha (2006), violência doméstica e familiar, são similares, sendo caracterizadas como:

Art. 5º. [...] configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial.

I - no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;

II - no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa.

III - em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

Já segundo o Ministério da Saúde (2005), o conceito de violência doméstica e violência intrafamiliar são similares, se diferenciando apenas por abarcar pessoas sem função parental:

A violência intrafamiliar é toda ação ou omissão que prejudique o bem-estar, a integridade física, psicológica ou a liberdade e o direito ao pleno desenvolvimento de outro membro da família. Pode ser cometida dentro ou fora de casa por algum membro da família, incluindo pessoas que passam a assumir função parental, ainda que sem laços de consanguinidade, e em relação de poder à outra. O conceito de violência intrafamiliar não se refere apenas ao espaço físico onde a violência ocorre, mas também as relações em que se constrói e efetua. A violência doméstica distingue-se da violência intrafamiliar por incluir outros membros do grupo, sem função parental, que convivam no espaço doméstico. Incluem-se aí empregados (as), pessoas que convivem esporadicamente, agregados. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005, p. 15).

Oliveira (2013) aponta a utilização de muitos desses termos como sinônimos, mas aposta em uma diferenciação entre violência doméstica e violência conjugal, afirmando que o primeiro conceito não especifica muito bem a variedade de composições possíveis numa relação amorosa, enquanto o segundo abre a possibilidade de outros arranjos. No entanto, esse termo pode nos levar a errônea percepção que a violência se reduza à briga de parceiros amorosos, desconsiderando casos em que há filhos envolvidos, que acabam por presenciarem agressões, tornando-se vítimas também ou casos em que amigos/amigas/amigues e outros/outras/outres familiares se tornam alvo de ameaça por parte do(a) cônjuge agressor(a).

Almeida (2007) afirma que normalmente pesquisadoras/pesquisadores utilizam o mesmo sentido para as diferentes nomenclaturas, embora o uso da expressão “violência contra a mulher” possa ter significados diferentes dependendo da orientação teórica de quem esteja falando. Segundo Gregori (2006), em um texto escrito no ano em que foi aprovada a Lei Maria da Penha, a falta de definição jurídica, até então, justificava tanta variedade nos termos. Nesse sentido, Bandeira (2014) afirma que “os diversos significados dessas categorias adquirem desdobramentos e implicações teóricas e práticas em função das condições e situações específicas de sua concretude” (p. 451). Ou seja, ao escolher uma dessas nomenclaturas estamos dizendo qual o aporte teórico que sustentará nosso trabalho. Por isso, escolho o termo “violência patriarcal”, que segundo bell hooks (2018) é a “crença que é aceitável que um indivíduo mais poderoso controle outros por meio de várias forças coercitivas” (p. 55).

A utilização do termo patriarcal serve para demarcar três coisas: a primeira é o caráter colonial e, portanto, racista dessa violência; a segunda é que esse tipo de violência está diretamente ligado à dominação masculina; e a terceira a possibilidade de todos/todas/todes nós reproduzirmos isso, independentemente inclusive, do local onde ocorra.

A organização patriarcal como consequência da colonização da América Latina nos impôs o modelo de família composta por um casal heterossexual, branco, unido legalmente pela igreja e pelo estado, com filhos ditos legítimos e um núcleo periférico constituído por pessoas não brancas escravizadas e filhos mestiços fruto do estupro de mulheres indígenas e negras pelos homens brancos (DEL PRIORI, 2004). Os homens brancos eram (ainda são) autoritários e possuíam domínio sobre a economia, a sociedade, a política, seus parentes e agregados, seus filhos e sua esposa submissa. As mulheres brancas eram vítimas dessa dominação masculina branca, mas mantinham

comportamento perverso com relação às pessoas escravizadas – negros e indígenas. Lembrar a história da colonização brasileira é entender que nos constituímos enquanto nação baseados em escravismos, estupros e violências de toda ordem. Falar em colonialidade à essa altura é reconhecer que ela ainda se faz presente e de forma contínua em nossas relações entre sujeitos, na relação entre países, entre países e sujeitos (LUGONES, 2014) e se atualiza sempre.

O caráter colonial dessa violência nos ajuda a entender como subjetivamente nos relacionamos como faziam os colonizadores com relação aos colonizados. Nessa lógica, a violência é um modo de vida e de existência. Sendo assim, todos nós reproduzimos esse modo de funcionamento em alguma medida, contudo, homens brancos, heterossexuais, ricos, sem deficiência, ditam as regras, garantindo o direito de violentar quem supostamente se mantém abaixo deles (mulheres cisgênero, mulheres transexuais, travestis, pessoas de sexualidades dissidentes, pessoas não-brancas de modo geral, pobres, pessoas com deficiência, crianças, entre outras).

Essa cultura herdada da colonização do país nos diz todos os dias, de modo direto ou não, o que é “ser mulher” ou “ser homem” e isso significa necessariamente ser branco ou embranquecida, classe alta, com excelente saúde (VERGÈS, 2021). Baseados nesse modelo, aos homens brancos é permitido que sejam violentos, dominadores e autoritários, enquanto das mulheres brancas espera-se submissão ao homem branco, medo, maternidade, total responsabilidade pela vida privada da família, dependência e silêncio. Qualquer comportamento que se afaste deste ideal de feminilidade é rechaçado e colocado no campo da maldade (na lógica cristã) ou da loucura. É comum que mulheres se responsabilizem e se culpem quando um casamento chega ao fim, já que a manutenção das relações familiares é de responsabilidade feminina.

As memórias que abrem esse capítulo remetem à dificuldade de se reconhecer vítima de violência, justamente porque para fazer isso é necessário que se questione papéis de gênero e a culpa cristã¹⁶. Denunciar o marido e pedir que ele se afastasse dela e de sua filha seria ferir a ordem prescrita às mulheres brancas classe média, que lhes ensinam a serem mansas, dóceis, gentis mesmo quando violentadas, controladas mesmo sob insultos e cristãs, praticando o perdão sempre. Assim como também seria pôr em xeque a ordem social de comportamentos ditos masculinos. A demarcação da raça branca

¹⁶ Todas as usuárias presentes nos encontros eram cristãs. Mas mesmo as que não possuem religião também são moldadas na lógica cristã, já que o cristianismo fez parte da colonização do país e, portanto, é presente na constituição de nossas subjetividades.

e da classe nesse caso é importante para que se entenda que em casos de casais brancos, pertencentes a mesma classe, a violência é baseada no gênero. Mas se houvesse diferença racial e de classe haveria um acréscimo de mais violências na relação, precisando ser discutido também o racismo e classismo.

A partir do reconhecimento desse tipo de organização social, podemos perceber que, a princípio, pelo menos gênero, raça e classe, no início da colonização, já definiam o lugar social do sujeito numa hierarquia criada pelo homem branco. Assim como podemos afirmar que as normas de gênero fazem parte da colonialidade e que gênero informa a raça e raça informa o gênero, não sendo possível dissociar as duas coisas (GOMES, 2018). Essas afirmações nos dão indícios de que perspectivas que coloquem gênero como categoria central de análise e raça e classe como “recortes” periféricos em suas análises acabam ignorando o fato de que essas estruturas se combinam, funcionando de forma mútua, sem possibilidade de separação.

Ao relacionar a violência patriarcal à dominação masculina, estou defendendo que há institucionalmente, discursivamente, afetivamente, subjetivamente uma construção social que põe efetivamente homens brancos cisgênero heterossexuais em posição de poder e vantagem nessa divisão. Por este motivo, mesmo as mulheres que conseguem acessar a justiça, a delegacia, a saúde, a assistência etc. muitas vezes se deparam com um atendimento violento, que as culpabiliza, as desencorajam e alimentam a sensação já socialmente construída de culpa, principalmente quando essas mulheres são mães. Isso indica também que as políticas de proteção às mulheres possuem caráter apenas formalista, perpetuando na história das mulheres ainda mais violência.

Podemos perceber também como as instituições de justiça e segurança são estruturadas por esse raciocínio patriarcal e, portanto, racista. Por se tratar de um agressor branco, classe média alta, com nível superior, servidor público, a leitura tanto do judiciário como da delegacia era que a mulher não se encontrava em perigo. Qualquer violência cometida por ele era tida como desentendimento passível de ser conversado em tom amistoso, assim como nada que ele fizesse teria implicações no contato ou obtenção da guarda da criança. Sabemos que esse não é o mesmo tratamento dado a homens pobres e não-brancos. Quando estes são violentadores, a justiça costuma ser mais dura. O estado, como nos diz François Vergès (2021), é o principal instigador da desigualdade, armando quem nos golpeia. “Como instância reguladora da dominação econômica e política o Estado é a condensação de todas as expressões e explorações imperialistas, patriarcais e capitalistas” (p.8).

Se a “dominação masculina” é algo que nos estrutura nossa organização social, cultural, afetiva, política, econômica, psicológica, significa que mulheres não são puramente vítimas e homens puramente algozes. De fato, homens, como categoria, são os que mais se beneficiam do patriarcado e da ideia enraizada de que são superiores e devem controlar o resto das pessoas, que são vistas como inferiores. Entretanto, devemos nos lembrar que somos ensinados, desde o nascimento, a aceitarmos pensamentos e ações sexistas. Portanto, mulheres e homens são sexistas. Isso não diminui, nem justifica a dominação masculina, isso significa apenas que é inocente pensar que numa relação entre mulheres não existiria sexismo, nem violência patriarcal entre outras formas de dominação (hooks, 2018).

Isso nos leva ao terceiro ponto, que é perceber o quanto essa hierarquia estruturada pela violência característica das organizações patriarcais se mantém nos dias atuais, mesmo com a possibilidade de outros arranjos familiares. O que sobrou foi a colonização do pensamento. Por isso, junto a bell hooks (2018) entendo que esse termo abra possibilidade para pensarmos a violência que ocorre entre casais de qualquer configuração amorosa e orientação sexual e também a violência de adultos contra crianças.

De acordo com o levantamento feito pela Unicef (2021) em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública nos anos de 2016 a 2020, utilizando registros de segurança pública das 27 unidades da federação, crianças morrem majoritariamente em decorrência de violência patriarcal. As maiores violências sofridas por crianças e adolescentes dentro de seus lares são: negligência, maus-tratos, exploração sexual e estupro, sendo os meninos as maiores vítimas destas primeiras e meninas das três últimas. Além disso, o agressor é frequentemente um familiar adulto.

bell hooks (2018) ressalta que vários ataques violentos contra crianças são cometidos por mulheres. Silenciamento, surras, castigos, proibições, xingamentos, ameaças, chantagens, desrespeito à privacidade, controle da sexualidade, cobranças e imposições de toda ordem eram/são utilizadas como forma de educação. Lógico que isso não é exclusivo da educação feminina, nem uma característica atribuída às mães. É apenas um exemplo de como mulheres também podem exercer violência patriarcal contra sujeitos que estão numa posição hierárquica tida como inferior com relação a elas. Afinal, é exatamente disso que se trata a violência patriarcal: hierarquizar, categorizar e binarizar as relações. Colocar sempre umas em oposição às outras, sendo necessariamente uma

superior e outra inferior, uma boa, a outra ruim e utilizar a violência como fator estruturante para manter essas hierarquias (VERGÈS, 2021).

Portanto, mesmo em famílias chefiadas por mulheres ou em casas em que não exista homens, pode haver um funcionamento baseado na lógica patriarcal, onde muitas mulheres podem experimentar as primeiras violências patriarcais na relação com suas mães. No meu caso a voz patriarcal mais forte em minha vida foi de minha mãe, demarcando sempre que meu lugar na hierarquia familiar, lembrando sempre de minha total dependência dela e como isso me colocava em posição de submissão. Mas essa não é uma história pessoal. Muitas mulheres vítimas de violência patriarcal relatam abusos desde a infância, vindo de seus pais (com ênfase nas mães) e o ciclo só se repetia depois de casadas.

Valeska Zanella e Aline Xavier (2018) apontam que, no Brasil, as mães podem ser lidas como as principais agressoras devido a condições socioeconômicas, ambientais e de saúde, além da ausência dos pais nos lares. Nossa cultura impõe à mulher a manutenção da ordem e da disciplina em ambiente doméstico, retirando dos pais qualquer cobrança e participação na educação dos filhos. Outros fatores como raça, falta de emprego, território, condições de acesso à saúde, educação e assistência etc. aumentam as chances de a mãe ser considerada negligente.

Este, aliás, é um dos motivos pelo qual é tão difícil reconhecer a violência quando ela não vem em forma de tapas. Em nossa cultura crianças são educadas à base de muitos abusos físicos e psicológicos, vindo de pessoas que elas amam, que entendem as ações violentas como um modo de cuidar, educar e disciplinar. Quando esse cenário se repete na vida adulta, as coisas ganham um sentido um pouco diferente porque os abusos não são aceitos e espera-se que as pessoas reconheçam comportamentos violentos e busquem ajuda.

Quando a mulher questiona se o que ela está vivendo é violência ou não, se é passível de denúncia ou não, ela está deixando explícito que não sabe reconhecer quando teve algum direito violado, pois as coisas soam familiares. Há, inclusive, a surpresa de descobrir o que é violência e o que está tipificado em lei. Por outro lado, muitas mulheres tem a percepção de que violência psicológica, patrimonial e moral não são passíveis de denúncia, mesmo estando cientes da legislação. Isso acontece porque existe uma dificuldade muito grande de provar, durante a realização de uma queixa, que elas foram vítimas e também porque as mulheres consideram esses tipos de violência comuns nos relacionamentos. Não só nos amorosos, mas nos familiares em geral.

Rupi Kaur (2017) nos mostra a força desse ciclo de violência, quando nos diz que sempre que adultos gritam ou agridem seus filhos e justificam que o fazem em nome do amor e cuidado que sentem por eles, as crianças passam a confundir raiva e bondade. Depois de adultos, em relacionamentos futuros se torna difícil distinguir violência de amor.

Esse é um dos motivos que se torna impossível separar a violência sofrida por mulheres das violências sofridas por crianças. A lógica é exatamente a mesma.

2.4. Como a roda gira

Em se tratando da violência patriarcal praticada contra as crianças, a maioria das pessoas a entende como diferente e separada da violência contra as mulheres quando não é. É comum que crianças sofram abusos tentando proteger suas mães, quando estão sendo atacadas pelo companheiro ou são emocionalmente afetadas por testemunhar violência (hooks, 2018). Esse é dos motivos pelos quais o uso do termo “violência contra a mulher” limita o alcance desse fenômeno. A história de parte das mulheres ocidentais não é só dela, é também da família, da criança, do trabalho, da mídia, da literatura (DEL PRIORI, 2004). Pensar dessa forma nos leva a questionar as políticas de proteção às mulheres que não considerem questões para além do gênero, como o fator maternidade, por exemplo, assim como nos leva a pensar outras leis que servem como a institucionalização da violência patriarcal, como é o caso da Lei 12. 138 de 2010, conhecida por Lei de Alienação Parental - LAP.

A criação da lei de proteção às mulheres foi (e é, até certo ponto) eficaz por colocar o gênero como foco, por nomear a violência, por pensar formas de prevenção e propor aperfeiçoamento para os funcionários sobre questões ligadas a gênero e violência (mesmo que esse debate tenha se construído numa perspectiva branca). Além disso, a lei amplia o conceito de violência inscrevendo-a também no campo moral, patrimonial e psicológico. Contudo, devemos também apontar algumas limitações, como a pouca ou nenhuma proposição (serve também para todas as políticas públicas voltadas às mulheres) que corresponda à especificidade de mulheres que são mães, sobretudo quando o próprio judiciário diminui a eficácia da proteção, utilizando outra lei para flexibilizar ou anular a Lei Maria da Penha.

A lei de alienação parental define com ato de alienação parental qualquer interferência parental na formação psicológica da criança ou adolescente promovida ou induzida por um dos genitores ou qualquer familiar ou responsável que tenha sua guarda (Brasil, 2010). A lei define formas de alienação parental:

- I- realizar campanha de desqualificação da conduta do genitor no exercício da paternidade ou maternidade;
- II - dificultar o exercício da autoridade parental;
- III - dificultar contato de criança ou adolescente com genitor;
- IV - dificultar o exercício do direito regulamentado de convivência familiar;
- V - omitir deliberadamente a genitor informações pessoais relevantes sobre a criança ou adolescente, inclusive escolares, médicas e alterações de endereço;
- VI - apresentar falsa denúncia contra genitor, contra familiares deste ou contra avós, para obstar ou dificultar a convivência deles com a criança ou adolescente;
- VII - mudar o domicílio para local distante, sem justificativa, visando a dificultar a convivência da criança ou adolescente com o outro genitor, com familiares deste ou com avós.

Esta lei foi pensada com o intuito de proteger crianças e adolescentes, assegurando seus direitos de convívio pacífico com seus genitores. Contudo, o que tem acontecido desde a promulgação dessa lei é o ataque à segurança de crianças, adolescentes e mulheres por parte de homens violentadores. Diante da recusa da mulher em manter uma relação ou após o acionamento da justiça e pedido de medida protetiva após uma agressão, os homens utilizam essa lei para conseguirem acesso a elas e continuarem praticando violência. A LAP também tem servido para incentivar e ampliar a narrativa de que mulheres são vingativas e ressentidas pelo fim de seus relacionamentos e utilizam seus filhos para atingir homens, quando na verdade o que acontece é o contrário. Os números mostram que são as mulheres as maiores vítimas da chamada violência doméstica. São as mulheres as vítimas de feminicídio.

Nas memórias que componho na carta que abre o capítulo, por medo de perder a guarda de seus filhos, as mulheres mantêm contato com seus agressores, e eles, com ajuda do Estado patriarcal, continuam praticando violência. O contato pessoal facilita a violência física, moral, psicológica ou até mesmo o feminicídio. Nos casos em que essas mulheres possuem uma rede de apoio e não precisam estar próximas dos agressores, o homem utiliza o contato com os filhos para chantageá-los ou mesmo agredi-los fisicamente, forçando-os a fornecerem informações pessoais sobre suas mães: onde estão, se estão se envolvendo com outra pessoa, onde estão trabalhando, como é sua rotina, facilitando, assim, o acesso às ex-esposas.

Homens agressores costumam utilizar da LAP para continuar violentando suas ex-companheiras. As violências ocorrem numa outra dimensão, a jurídica, âmbito totalmente estruturado no pensamento patriarcal. No caso apresentado, o agressor, um homem branco, classe média alta, que possuía relações amistosas (ou pactuais?) com outros homens brancos classe média alta que ocupavam cargos importantes no judiciário e nas delegacias, realizava chamadas de vídeo, pelo aplicativo whatsapp, com a intenção de ameaçar e chantagear a ex-esposa. Caso ela não atendesse, ele utilizava o registro de chamada recusada como prova de alienação. Declarava em juízo que as ligações eram para a filha, que tinha dois anos e não possuía celular. Os documentos emitidos pela vara de família afirmavam categoricamente que a violência cometida pelo ex-marido não possuía valor ofensivo e não havia riscos de feminicídio, já que não havia violência física. Portanto, a medida protetiva deveria ser flexibilizada com o objetivo da parentalidade não sofrer danos.

A história frequente entre mulheres mães, vitimizadas por violência patriarcal é obrigatoriedade de convivência com homens os quais elas têm medo, por isso, possuem medida protetiva. Essas mulheres convivem com a angústia de tentar proteger a si e a sua prole, sem sucesso. Há casos em que os pais praticam violência contra os próprios filhos (geralmente filhas), na intenção de atingir a genitora, e essas crianças e adolescentes não são ouvidas em seus relatos, já que qualquer coisa dita contra o genitor é encarada com discurso alienado, portanto a fala de recusa vira prova contra a mãe. No âmbito jurídico, essa violência tem sido chamada de “violência vicária”.

É importante entender que essa criança/adolescente não é vítima colateral da violência sofrida pela mãe. Elas são vítimas diretas, sejam no sentido psicológico, material, moral ou físico. Contudo, o intuito do agressor é sempre atingir a mãe, que, comumente, por razões judiciais, não pode proteger seus filhos e filhas, deixando evidente que a proteção da mulher mãe vítima de violência deve ser estendida às crianças/adolescentes.

Diversas vezes o próprio CREAS era orientado pela Vara de Família a tentar reatar os vínculos perdidos entre pais e filhos, já que o objetivo da instituição é fortalecer laços familiares e comunitários que estão fragilizados em razão de alguma violência. Contudo, homens agressores que já respondiam por violência doméstica, conseguiam guarda compartilhada de seus filhos, muitas vezes apenas para afastá-los da mãe, já que durante o período em que a prole deveria ficar com os pais, permaneciam com avós paternas ou madrastas e durante esse período, chantageavam seus filhos(as), os obrigavam a dar

informações sobre suas mães sob ameaça, batiam, não acompanhavam a vida escolar deles/delas, gritavam, não administravam medicações quando havia necessidade etc.

A maioria das mulheres atendidas no CREAS eram mães e as demandas de violência patriarcal acabavam girando em torno da relação estabelecida – quase sempre judicialmente – entre os agressores e os/as filhos/as do casal. Isso acontecia porque quando elas conseguiam por fim na relação, fazer denúncia e obter medida protetiva, os homens¹⁷ entravam com processo de guarda compartilhada. Em casos em que as mães tentavam resistir, seus ex-companheiros acionavam a LAP.

Nas documentações emitidas pela Vara da Família, juízes solicitavam que as mulheres violentadas separassem conjugalidade de parentalidade, pois o entendimento judicial é que um homem violento com uma mulher pode ser um bom pai. O resultado disso era quase sempre uma flexibilização da medida protetiva e exposição das mulheres e seus filhos aos agressores.

Dados apresentados pelo Anuário Brasileiro de Segurança Pública referente ao ano de 2020 indicam que 80% das mulheres vítimas de tentativa de feminicídio no Brasil eram mães e que os filhos testemunharam pelo menos uma vez alguma agressão (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2020). Mulheres mães são muito mais vulneráveis a violência patriarcal, sobretudo quando são pobres, negras ou indígenas, pois essas condições estruturais retiram delas ou dificultam a opção de sobrevivência fora da relação.

Em fevereiro de 2022, o Conselho nacional de Saúde- CNS recomendou ao Congresso Nacional a revogação da LAP, por entender que a proposta prejudica mulheres e crianças, beneficiando homens, mesmo quando eles são agressores ou abusadores. Por causa da LAP, a justiça dá direito aos pais de visitar seus filhos, mesmo que a criança não queira. O conselho argumenta que a lei foi pensada a partir da “síndrome de alienação parental”, conceito sem validação científica, não reconhecido pela American Psychological Association – APA e não constando no Manual de Diagnóstico e Estatística- DSM como síndrome ou transtorno (BRASIL, 2022)¹⁸.

Conforme a Organização das Nações Unidas (ONU), é necessário coibir e banir termos ligados à “síndrome da alienação parental” nos tribunais, por prejudicar

¹⁷ Nesse caso, utilizo “homens” porque todas as mulheres acompanhadas por mim eram cisgênero e heterossexuais.

¹⁸ A esse respeito, consultar: <http://conselho.saude.gov.br/recomendacoes-cns/2337-recomendacao-n-003-de-11-de-fevereiro-de-2022>.

principalmente mulheres que já são vítimas de violência. A ONU afirma, ainda, que o Brasil é único país no mundo em que ainda existe Lei sobre Alienação Parental, além de ser o quinto país do mundo a ter maior índice de feminicídio (ONU, 2022).

Entender que a violência patriarcal está na estrutura de nossa organização social, institucionalizada, moldando nossas subjetividades, nos dá a amplitude do problema. Em uma cultura de dominação todo mundo é socializado para enxergar a violência como jeito possível de controle social. Grupos dominantes se utilizam de ameaças, castigo, abuso, violência psicológica, violência física, estupros para se manterem sempre nas mesmas posições, seja numa relação afetivo-sexual, na relação mãe-pai-filhos (hooks, 2018), na relação polícia e sociedade civil, patrão e empregada, na relação entre países colonizadores e colonizados. Não por acaso é assustador para as pessoas se darem conta que não foi porque não houve violência física, que o relacionamento não foi violento. Mesmo tendo especificado em lei que a violência também pode ser psicológica, patrimonial/material e moral, é incomum que exista denúncia sobre esses tipos. Assim como é difícil que as próprias instituições que lidam com esse crime levem essas violências a sério. É preciso que a mulher chegue ao limite, com provas visíveis em seu corpo e ainda assim, haverá quem questione a veracidade.

Da mesma forma, é muito comum que pais não percebam o quão abusivos são com seus próprios filhos. Mesmo existindo leis de proteção às crianças e adolescentes, eles não conseguem se organizar coletivamente para lutarem por seus direitos (hooks, 2020; hooks 2018) e ficam à mercê de adultos que se calam quando veem seus pares violentando suas proles. Pessoas adultas acreditam no uso da violência como forma de educação e acabam ensinando isso às crianças. Mesmo os que juram nunca terem gritado ou batido em seus filhos, se ensinam que tudo bem exercer violência para ter controle social, ainda estão de conluio com a violência patriarcal (hooks, 2018).

Tendo isso em vista, o combate à violência deve ser pensado, como propõe bell hooks (2018), não numa perspectiva de igualdade de gênero, mas na destruição do patriarcado. E para isso, precisamos enxergar que todos nós fazemos parte dele e entender que precisamos mudar nossos pensamentos e ações sexistas, racistas, classicista por pensamentos e ações feministas, de preferência numa perspectiva decolonial, porque querer igualdade dentro desse sistema em que já estamos, significa dizer que a meta é ocupar o lugar de privilégio masculino branco e continuar mantendo corpos não-brancos, infantis, com deficiência, dissidentes de forma geral em posições subalternas.

A proteção às mulheres precisa ser proposta de modo que não se restrinja ao ambiente doméstico ou às relações íntimas, pois, apesar da violência patriarcal ser reproduzida em casa e na relação com parceiros(as), ela é um fenômeno muito mais amplo.

A defesa de nomenclatura “violência patriarcal” proposta aqui para pensar essa violência tem a intenção de dar maior alcance ao problema, contudo, também entendo que deve ser considerado os possíveis efeitos da mudança de termo nas redes de poder. Demarcar a mulher como população vitimizada gera maior entendimento que esse grupo é sujeito de direito das políticas públicas voltadas à prevenção e proteção de violência, mesmo que não alcance as crianças. O problema atual das políticas públicas é que, por ser uma política estatal, acaba sendo movida pela mesma lógica que leva as pessoas a se agredirem. Por essa ser a base de seu funcionamento cabe aqui questionar, fazendo coro às perguntas de François Vergès: que mulher é protegida? Que homem é punido? Que crianças têm direito à infância?

A diversidade de termos existentes nos debates acadêmicos, nas políticas públicas, na justiça para dar conta do mesmo fenômeno indica fragilidades nas tentativas de contornar a situação com as ferramentas que já estão sendo utilizadas: teorias de gênero sustentando o debate, rede de proteção baseada na segurança pública, pouca discussão racial, pouca consideração sobre participação do Estado nessa violência, judicialização de problemas sociais etc. Um dos possíveis efeitos na ideia de marcar essa violência como patriarcal é justamente abrir mão desses vieses já utilizados e abrir possibilidade para o novo.

Carta 2

Janeiro de 2023

Querida Cruviana

Hoje ouvi uma história¹⁹ contada por Daniel Munduruku, que tratava sobre memória, saberes ancestrais, relação dos povos originários com seus territórios e racismo contra indígenas. Na narrativa, Daniel dizia que seu primeiro enamoramento, ainda criança, foi por uma menina não-indígena. Sua coragem para se declarar foi disparadora de um entendimento muito dolorido sobre o que é ser indígena no Brasil.

A tal menina não só se negou a receber o amor de Daniel, como o fez alegando que a impossibilidade se encontrava no fato dele ser uma criança indígena. Para ela, isso significava ser feio, burro, selvagem e preguiçoso. Ele voltou para sua comunidade não querendo mais ser indígena, afinal antes dessa cena, ele não sabia o que isso significava.

Foi a sabedoria ancestral de seu avô, que o ensinando a ouvir o que dizem os rios, lhe fez voltar a ter orgulho do que ele era. Ser indígena num país como o Brasil é perseverar. Tentar deixar de ser, é morrer, pois quando um rio deixa de ser rio, ele morre.

Essa história me fez lembrar de Udorona²⁰, uma indígena wapichana que conheci em terras boa vistenses. Ela também queria deixar de habitar sua própria pele, pelo mesmo motivo de Daniel Munduruku. Contudo, seu corpo carregava outras características que intensificavam e acrescentavam novas violências sofrida por ela diariamente: era uma mulher, mãe, pobre, morando fora de sua comunidade, casada com um homem não-indígena desde a adolescência.

Ela possuía cabelos longos, pretos e lisos, pele escura, rosto cansado e cicatrizes pelo corpo, que chamavam atenção. Cobria parte disso com uma jaqueta e uma calça jeans, mesmo no calor de 38°C. Mais tarde eu descobriria que ela não queria que as pessoas vissem suas marcas por vergonha. Porque explicar que o homem que ela amava e respeitava a deixava daquela maneira era extremamente doloroso. Tinha 23 anos e 3

¹⁹ Currículo da cidade: Povos indígenas: orientações pedagógicas (2019)

²⁰ Udorona é o princípio vital presente na fala, sangue e respiração. A fala, para essa etnia, é um atributo fundamental da alma. É o que nos torna pessoas singulares no mundo (FARAGE, 1997). Esse nome foi escolhido para demarcar que apesar das opressões sobre o corpo dessa mulher, ainda lhe restou a voz para denunciar todo seu sofrimento. Falar, na cultura wapichana, é processo de humanização.

filhos. O mais velho tinha 7 anos. A mais nova tinha 1. Ela era estudante e entregadora em empresa de aplicativo.

Udorona já percorria um longo caminho em instituições de justiça, segurança e assistência. Desde o início dessa jornada, nenhuma denúncia saiu dela. A violência contra ela e seus filhos era sempre tão intensa que sua comunidade de origem ou seus vizinhos da cidade de Boa Vista sempre acionavam a rede de segurança pública.

A jovem indígena falava da violência que o marido cometia contra ela, mas atribuía seu sofrimento a questões mais amplas, como racismo, deslocamento, pobreza, violências institucionais, discordância de posições tomadas pela própria comunidade. Declarava-se ao seu companheiro e pedia com muito choro que ninguém a julgasse por isso.

Como nossa escuta é sempre muito poluída ou constituída de teorias que fazem sentido para gente, lembro-me de ficar chocada ao escutá-la dizer que pior do que qualquer tapa, eram as palavras e gestos feitas pelo companheiro. Udorona sentia uma tristeza profunda de estar casada com ele há sete anos e nunca ter sido levada a um restaurante ou qualquer local público. Ela entendia que ele fazia isso por ela ser indígena, coisa do qual ela abriria mão facilmente para ter o homem de volta.

Cruviana, você que vive em Roraima antes de qualquer invasão branca e acompanhou de perto o sofrimento da mulher indígena no decorrer dos séculos, vai entender o cenário comum à vida delas a partir dos anos 2000: Udorona cresceu em sua comunidade ouvindo todos dizerem que se precisava estudar. O melhor caminho para não ser engolida pelo homem não-indígena é falando a mesma língua e ocupando o mesmo espaço que ele.

E foi pensando nisso que ela investiu em formação acadêmica, precisando sair de sua comunidade, rumo a Boa Vista, para fazer faculdade. Essa saída lhe rendeu muita exploração, fome, cansaço, tristeza, violência patriarcal e adoecimento psíquico. Udorona chorava enquanto se perguntava porque estava sendo engolida pela lógica branca, quando tudo que ela fez foi para que isso não acontecesse. O retorno à comunidade era impossível: a universidade, a prisão de seu companheiro e o desacordo da família quanto às suas escolhas afetivas eram entraves fortes.

O sofrimento se intensificava quando ouvia de diversas vozes diferentes que ela deveria odiar e se afastar de seu agressor. Não era o que ela acreditava. Ela queria que a violência cessasse, não seu casamento. Se preocupava em como criaria seus filhos sem o pai, já que com a intervenção do estado, ela havia perdido parceria financeira e teria

que trabalhar mais horas, para amparar a si e a seus filhos. Outro grande problema era estar sozinha em Boa Vista, sem rede de apoio para o cuidado com as crianças.

A jovem indígena tentando sobreviver, deixava os filhos trancados em casa e pedia que os vizinhos os olhassem vez em quando. Falando isso abertamente em um Centro de referência em Assistência Social - CRAS, foi chamada atenção, pois seu comportamento era visto como negligência com seus filhos, segundo as leis brancas. Apenas uma das crianças tinha idade escolar e as creches da prefeitura estavam superlotadas. Nenhuma solução foi ofertada, até por engasgo das próprias instituições. Mas a ameaça e a ofensa foram feitas.

Sempre que nos encontrávamos Udorona repetia incansavelmente que não queria habitar aquele corpo que nunca foi olhado com carinho e admiração. No lugar desses afetos, o que recaía sobre ela era racismo, cobrança, desrespeito e violência de toda ordem. Queria mudar seu tom de pele, seu modo de falar, suas características marcadamente indígenas e, com isso, ganharia amor de seu companheiro, respeito de outras pessoas e admiração. Talvez conseguisse algum emprego que lhe pagasse salário fixo. Talvez lhe sobrassem mais opções que não apenas o serviço doméstico em casas de pessoas não-indígenas e outros serviços informais como prostituição, garimpo ou serviços de entrega, que não lhe asseguram nenhum vínculo empregatício.

Cruviana, Aílton Krenak²¹ diz que se as pessoas não tiverem vínculos fortes com sua memória ancestral e com as referências que dão sustentação a uma identidade, elas enlouquecem no mundo em que vivemos. Foi exatamente isso que salvou Daniel Munduruku. E foi exatamente isso que faltou para Udorona.

Te contei tudo isso porque essa história, que já tem quase dois anos, ainda me comove. Compartilho-a com você, numa tentativa de retomar essas memórias mergulhando nossos corpos nas águas turvas da história, para a construção de um presente diferente. Que isso seja possível. Um abraço!

²¹ Ideias para adiar o fim do mundo (2019).

3. A mulher do meio do mundo

Para conversarmos sobre violência patriarcal, é necessário considerar o processo histórico que envolve a construção desse modo de vida violento, observando as singularidades de cada grupo vulnerável que é vitimizado por este fenômeno. De outra forma, cairíamos no erro de criar verdades totalizantes baseadas em binarismos e fragmentações. Quando as coisas são pensadas assim, muitas mulheres acabam sendo silenciadas pelo discurso cientificista, acadêmico e midiático, que estigmatizam e geram preconceitos.

Para não recairmos nessa cilada epistemológica, apostarei em referenciais que discutam a interseccionalidade para fazer uma análise que não se resume a somar categorias de opressão, mas a capturar os processos envolvidos nas relações sociais e de poder, que muitas vezes são invisibilizados nos discursos sobre diversidade e pluralidade.

Pensar na relação íntima entre as estruturas de dominação como classe, raça, gênero e etnia e apontá-las como opressoras e discriminatórias para certos grupos foi uma tarefa realizada por muitas pessoas ao redor do mundo (COLLINS e BILGE, 2020), mas foi Kimberle Crenshaw que a nomeou como interseccionalidade.

Sobre o conceito de interseccionalidade, Collins e Bilge (2020) afirmam que existe uma variedade de formulações generalistas, mas mais importante do que definir um conceito, é saber o que ele faz. Aqui, entendo a interseccionalidade como o cruzamento de vários eixos de poder (entre eles raça, classe, gênero e etnia) estruturam as relações sociais, econômicas, políticas, subjetivas, discursivas, afetivas e através disso, produzem opressão em pessoas ou grupos (CRENSHAW, 2002).

Kimberle Crenshaw (2002) nos explica que pensar nessas opressões de forma isolada, como muitas análises acadêmicas são feitas ou políticas públicas são construídas, acaba gerando silenciamento e exclusão de grupos de pessoas que possuem muitas dessas categorias de modo cruzado. Do mesmo modo, considerar a relevância de uma estrutura de dominação em detrimento de outra é ignorar que todas existem de modo unificado e mesmo sendo invisíveis, modulam nossas relações sociais (COLLINS, BILGE, 2020).

A partir de discussões propostas por feministas interseccionais ou feministas negras que trabalhavam a partir desta perspectiva, apesar de não se autointitularem desta forma, como Patrícia Hill, Collins, Silma Birge, Kimberle Crenshaw, bell hooks e Lélia Gonzales, pretendo utilizar essa perspectiva como analisadora das violências patriarcais

contra mulheres indígenas wapichana no estado de Roraima, considerando as categorias raça, classe, gênero e etnia.

A violência patriarcal é uma violência sexista e racista institucionalizada, portanto, atinge a todos nós. Contudo, alguns grupos são infinitamente mais vulneráveis, enquanto outros se beneficiam dela. No contexto brasileiro, um dos grupos mais vulneráveis, são as mulheres indígenas (FARAGI, 1991), que são alvo de múltiplas violências desde a colonização do Brasil.

Segundo o CFP (2022) as definições sobre povos indígenas foram construídas quando se precisou entender a diversidade étnica desse grupo. O conceito brasileiro respeita a compreensão antropológica, legal e internacional e tem a função de oferecer um nome que seja equivalente em diferentes contextos do Brasil e do mundo. Segundo o Estatuto Nacional do Índio²² (Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973), índio é “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (BRASIL, 1973).

No Brasil, maior parte da população indígena se encontra na região norte, sendo Manaus - AM a capital brasileira com maior população indígena em zona urbana e o estado de Roraima com maior população em área indígena (CFP, 2022). Entretanto os dados étnicos e raciais da população roraimense podem sofrer alguma alteração quando o censo é realizado em área urbana, porque as pessoas se constroem em admitir suas raças e etnias, se assumindo pardos(as). Essa postura negativa não tem a ver com perda da identidade racial devido ao deslocamento de suas comunidades para áreas urbanas ou convivência com não indígenas, mas com o racismo sistemático sofrido por esta população desde a invasão de brancos em seu território.

Em Roraima, pessoas indígenas fora de suas comunidades relatam que são identificados(as) de forma pejorativa, como “caboco(a)”, “desaldeado(a)”, “imigrante”, “índio(a)”, levando-os(as) a ter uma relação muito ruim com a cidade e com as/os não-indígenas. Contudo, nem todos os indígenas deixam de assumir suas identidades por causa do racismo. Na contramão disso, eles/elas se valem de termos pejorativos para se referirem a si próprios como um modo de reafirmar suas identidades étnicas em Boa Vista (SOUZA, HAETINGER e LAROQUE, 2016).

²² Apesar de constar a palavra “índio”, o próprio documento aponta que o termo é pejorativo, devendo ser substituído por indígena.

Em um trecho do diário de campo produzido por Souza, Haetinger e Laroque (2016), um indígena wapichana afirma: “São muitas as maneiras das pessoas na cidade se referirem a nós que estamos aqui. A gente sente que é sempre preconceituosa... Bom, pelo menos estamos sendo vistos, né?” (DIÁRIO DE CAMPO, 09/04/2016, p. 1). Mas como nem toda pessoa indígena consegue fazer enfrentamento ao racismo desta forma, muitas negam seu pertencimento.

Em Roraima, desde o primeiro contato dos povos originários com os colonizadores brancos (século XVIII) até mais ou menos a década de 1970 do século XX, não houve interesse da coroa portuguesa e depois do estado brasileiro de ocupar a área. Nesse sentido, Boa Vista-RR cresceu com a presença de indígenas. Farage (1997) registra que até meados de 1909, a capital²³ possuía 10 mil habitantes, sendo apenas 3 mil pessoas brancas ou mestiças, ou seja, 70% da população local era indígena.

Apesar de ser maioria populacional no estado e participarem da mão-de-obra para a construção local, os indígenas não tinham valor político. A maioria estava numa condição de submissão econômica, prestando serviços ao sistema de produção local em um regime análogo a escravidão (FERRI, 1990). Nesse período, media-se as riquezas das pessoas pelo tanto de indígenas que “possuíam”. A “riqueza” aumentava principalmente quando os não-indígenas recrutavam mulheres indígenas jovens. O papel da mulher indígena nesse período era servir casas tanto de fazendeiros, quanto de pessoas que moravam na área urbana (FARAGE, 1991).

Conforme estudos realizados por Nádía Farage (1991), uma das etnias mais prejudicadas no processo de colonização de Roraima, foi a wapichana. O contato interracial e perda de território fez com que muitos aspectos culturais dessa etnia se perdessem e atualmente, em 2023, morar em Boa Vista é a forma mais “fácil” de garantir sobrevivência das famílias. A vida nas comunidades é extremamente precária, mesmo em área demarcada, e, por isso, muitos(as) desistem da vida de plantio e caça e passam a tentar viver de outros meios na capital. Porém, a chegada de indígenas em Boa Vista muitas vezes é marcada por muita violência, principalmente contra as meninas e mulheres.

²³ Boa vista ainda não era capital nesse período. O estado de Roraima era extensão do estado do Amazonas e era chamado de Território Federal. Boa Vista era sede da primeira fazenda do estado e chamava-se Boa Vista do Rio Branco. Elementos da tradição oral dos macuxi e wapichana revelam que, antes da colonização, o espaço onde foi fundada a capital era chamado de Kuwai Kíri, local onde se concentravam grandes malocas de benzendeiros e curandeiros (SOUZA, HAETINGER e LAROQUE, 2016).

Hoje ainda é muito comum o hábito criminoso, racista e escravocrata de retirar mulheres jovens indígenas de suas comunidades para servirem ao trabalho doméstico na casa de pessoas não-indígenas. Grande parte das mulheres indígenas que habitam o espaço urbano ou a capital foram retiradas ou saíram espontaneamente de suas comunidades com a promessa melhores condições para estudos e trabalho. Chegando na capital, elas se deparam com diversas dificuldades referentes à moradia, acesso à escola ou universidade, falta de emprego, a submissão a exploração como única opção de sobrevivência, dificuldade com relação à língua, mesmo quando são bilingues, já que o sotaque deixa demarcado sua origem e isso faz com que elas sofram racismo, exposição a violências sexuais devido às suas condições racial, étnica, de classe e gênero.

Conforme Souza, Haetinger e Laroque (2016), um dos fatores que faz com que mulheres indígenas sejam fortemente exploradas em Roraima é o fato de ter havido um aumento no número de mulheres chefes de família. Diante dessa situação, junto a falta de formação exigida no mercado de trabalho e a falta de opção, o único jeito de sobreviver é se submetendo a diversas formas de exploração.

Estudar não é uma obrigação para as populações indígenas. Existem poucas escolas dentro das comunidades para quem deseja realizar essa tarefa. Contudo, o contato constante com população não indígena, juntamente às igrejas católicas e evangélicas, aumentou o incentivo à participação das crianças e adolescentes à vida escolar. Membros da igreja católica do estado de Roraima, que seguem a teologia da libertação, incentivam principalmente mulheres a se organizarem politicamente e seguirem os estudos como forma de emancipação feminina (SANTOS, 2017). O incentivo também é feito na intenção de pessoas indígenas “aprenderem” a língua, modos de funcionamento social e de fazer política dos não indígenas, como método de defesa da comunidade. O raciocínio é “se entendo o que os não indígenas fazem e como pensam, tenho jeito de conseguir resistir as eles” (RODRIGUES, 2019). Entretanto, seguir esse caminho não é tão fácil assim.

As escolas dentro das comunidades e nos municípios oferecem formação do ensino fundamental I, II e o ensino médio. Algumas, oferecem somente até o ensino fundamental II (5ª a 9ª ano). Alcançando essa etapa e pretendendo seguir para o ensino superior, será necessário que a pessoa saia de sua comunidade e vá morar em Boa Vista. O deslocamento de pessoas vindas de municípios e comunidades para a capital é intenso entre estudantes, pois não há muitas opções fora da capital. Aliás, nem de estudo, nem de emprego. O estado vive basicamente de funcionalismo público, com concentração de

servidores na capital e os outros 14 municípios se mantêm com pequenos comércios, programas de transferência de renda e pequenas plantações, caça e pesca (SOUZA, HAETINGER E LAROQUE, 2016).

Além disso, a única opção de acesso ao ensino superior que contempla, mesmo que de forma não tão fácil, as especificidades indígenas é Universidade Federal de Roraima - UFRR, com o núcleo Insikiran²⁴. Entretanto, a universidade não possui polos no interior, fazendo com que os/as indígenas tenham que se deslocar e arranjar um modo de sobreviver na capital.

A UFRR oferece uma bolsa no valor de 900 reais para alunos indígenas permanecerem na capital e oferecem outros tipos de auxílio como parte do incentivo à permanência, entretanto, o custo de vida na cidade é extremamente alto e o valor oferecido pela instituição não cobre nem o aluguel. Considerando que grande parte dos alunos se desloca com suas famílias, fica quase impossível se manterem com auxílios. Apenas em 2022, com ajuda da deputada federal Joenia Wapichana, é que foi reformado um espaço dentro da universidade, chamado “malocão”, que estava inativo há anos, para servir de apoio aos estudantes indígenas. Esse espaço não conseguirá suprir a alta demanda de alunos em situação de vulnerabilidade, mas pelo menos ele existe.

Todo esse deslocamento gera diversos problemas, principalmente para as mulheres/adolescentes. Geralmente elas saem de suas comunidades para fazer o ensino médio na capital, com a intenção de aumentar suas chances de aprovação em vestibular. Mas sem condições financeiras para manterem qualquer parente fora da comunidade, é comum que as famílias entrem em acordos com alguém que mora na capital e oferece abrigo em troca de serviços domésticos²⁵. As adolescentes/jovens indígenas passam a trabalhar de forma ininterruptas como “empregadas” e “babás” em troca de teto e comida. Os estudos geralmente ficam comprometidos, devido a questões raciais, de gênero e de classe, assim como o distanciamento de seu povo pode provocar problemas emocionais.

Iranilde Barbosa do Santos, uma indígena macuxi, relata em sua dissertação intitulada “violência contra mulheres indígenas macuxi: de experiências narradas a soluções coletivas” sua história pessoal de deslocamento da comunidade para a capital, com o intuito de estudar. Repetindo o que ocorre com muitas mulheres indígenas, Iranilde

²⁴ Criado em 2001, depois de uma articulação dos indígenas de Roraima, o setor atende às demandas dos povos indígenas do estado com o objetivo de oferecer acesso à educação superior de modo específico e intercultural.

²⁵ Com a crise migratória da Venezuela, as mulheres venezuelanas, muitas delas também indígenas e negras, passaram a ocupar lugar semelhante ao das mulheres indígenas, com algumas nuances de diferença.

vai à Boa Vista em busca de estudo e se depara com exploração de trabalho. Após um período vivendo sob condições precárias e sentindo falta de sua família, ela desiste temporariamente de estudar e retorna à comunidade. Seu relato registra esse tempo com um dos mais tristes, principalmente pela falta dos parentes (SANTOS, 2017).

Essa exploração da mão-de-obra indígena para serviços domésticos é uma opressão que afeta muito mais as mulheres adolescentes/jovens sem filhos e solteiras. Ao formar família, geralmente as mulheres indígenas saem da casa de suas “patroas” e vão se ocupar das suas próprias, junto a seus maridos. Quando a mulher indígena, mesmo adolescente/jovem é solteira e possui filhos, as pessoas não-indígenas não têm interesse em seus serviços. Principalmente se tiverem crianças miúdas. Por esse motivo, Udorona, apresentada na abertura deste capítulo, não considerava o trabalho doméstico como opção – porque ela não existia.

Nas discussões apresentadas por bell hooks (2018), Lélia Gonzalez (2020), Angela Davis (2021) sobre a opressão da mulher negra na sociedade, as pensadoras indicam como mulheres brancas reforçam a opressão de mulheres não brancas quando ignoram as discussões de raça e classe ou quando não falam sobre o fato de que, para que elas tenham certa liberdade, precisam fazer conluio com o patriarcado, explorando mulheres de cor. Lélia Gonzalez (2020) diz que a mulher negra presta “serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira. Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade” que lhe seriam peculiares” (p. 45). Essa também é uma realidade para as meninas indígenas sem filhos em Roraima. Mas para a mulher indígena, que é mãe, não sobra nem isso.

Não que os filhos ou a preocupação com eles atrapalhem a mulher indígena de algum modo. O que acontece é que famílias não indígenas se sentem muito caridosas ofertando trabalho semiescravo em troca de teto e comida, então eles não alimentariam mais de uma boca. Querem uma mulher indígena jovem e sem filhos que more na casa, trabalhe e não receba nenhum direito trabalhista, porque na verdade eles estão a “ajudando”. Há também algumas famílias mais antigas no estado que tem a mesma mulher indígena há anos sendo escravizada e como essas estão há gerações na família, acabam se mantendo nos serviços. De toda forma, são indígenas que iniciaram essa vida aos 13/14 anos.

Outro fator que diminui a contratação de mulheres mães para o serviço doméstico é que famílias classe média e alta não toleram atrasos, faltas ou presença de crianças

indígenas em suas casas. Nos dias em que essa mulher indígena tivesse que se ausentar ou atrasar por causa dos filhos ou tivesse que levar a criança para a casa onde trabalha, a classe média não suportaria. Principalmente após a crise humanitária da Venezuela, o que mais se encontra na capital é gente se submetendo a todo tipo de situação para ter o que comer. Esse cenário desumano, na ótica branca e classe média ou alta, é perfeito para que eles escolham quem eles vão explorar.

Outra dificuldade encontrada pela mulher mãe indígena é sua relação com as instituições estatais de proteção a crianças e adolescentes. Sem considerar fatores étnicos e raciais, agentes do conselho tutelar, do Centro de Referência em Assistência Social – CRAS e CREAS, acabam tratando mães indígenas como negligentes.

A noção de infância e cuidado para mulheres indígenas pode ser bem diferente da nossa. Dentro das comunidades crianças podem participar de algumas atividades de plantação, caça, manusear objetos perfuro cortantes, se embrenhar pela mata sem a vigilância de adultos. Alguns trabalhos realizados por crianças dentro das comunidades poderiam até ser encarado por nós, não indígenas, como trabalho infantil. Entretanto, para as/os indígenas o trabalho tem função pedagógica no processo educativo das crianças (OZERCHOWSKI et al., 2020).

Para Udorona, que havia ido para Boa Vista já com filhos e casada, não havia problemas em deixar a prole em casa, enquanto estudava ou quando precisou trabalhar fora de casa. Ela morava em um condomínio, com vários apartamentos e seus/suas vizinhos(as) também tinham filhos(as). As crianças brincavam livremente pela área comum, sob o olhar de todos(as). Porém, em uma das visitas do estado em sua casa, Udorona foi chamada atenção e proibida de “negligenciar” sua prole. A instituição deu sugestões como creches, escolas, realização de inscrição em projetos sociais (que normalmente funcionam alguns dias por semana).

Essas sugestões não são tão eficazes porque todas as instituições públicas do estado estão superlotadas, quase nunca há vaga. Se locomover para deixar as crianças em qualquer lugar gera gasto e tempo e isso só diminuiria a grana que já é muito curta, além de aumentar mais uma tarefa a ser realizada por uma mãe solo.

Mulheres indígenas com filhos quando estão fora de suas comunidades não têm opção de onde deixar a prole enquanto trabalham. Mesmo quando conseguem acesso às creches ou escolas, os horários são incompatíveis com uma jornada de 40h semanais de trabalho. Mesmo que a carga horária seja reduzida, há incompatibilidade de horários dos

estudos, trabalho e crianças. Mulheres com filhos reduzem drasticamente as chances de possuírem vida profissional. Ou aceitam qualquer trabalho, ou passam necessidades.

Os serviços informais, como os de entrega, realizados por Udorona, são caminhos possíveis para mulheres que tentam fugir de prostituição. Dentro das comunidades indígenas de Roraima houve um aumento significativo desse tipo de ocupação para as mulheres. A proximidade de quartéis militares com TI ou a migração para a capital aumentam as chances de isso acontecer (RODRIGUES, 2019). O serviço realizado por Udorona garante flexibilidade de horário, permitindo que as mães se adequem a vida fora de suas comunidades, participando da vida dos filhos ou de reuniões escolares, quando é necessário. Também possibilitam que as mulheres se ausentem em caso de doença dos filhos ou suas. Contudo, a remuneração é instável e em casos de ausências, essas mulheres deixam de ganhar dinheiro. A falta de garantias trabalhistas coloca essas mulheres em situações de extrema vulnerabilidade e exposição a exploração.

Lélia Gonzalez (2020) nos conta que empregos que cobrem algum nível de escolaridade, normalmente contratam mulheres brancas pobres e mestiças de pele clara, como um recorte racial óbvio que define quem tem “boa aparência” ou acesso aos estudos. Essa afirmação de Lélia pode ser utilizada para explicar o que acontece em Roraima com relação às mulheres indígenas. Empresas que contratam pessoas com baixa escolaridade para serviços como recepcionistas, trabalhos administrativos, vendedoras de lojas, caixas de supermercado, etc dificilmente contratam mulheres indígenas. Esses serviços por si só são majoritariamente femininos e exploratórios, devido à alta carga horária, as condições de trabalho e a baixa remuneração. Entretanto, mesmo nessas condições, ainda há um recorte específico de raça na contratação de profissionais. Mulheres indígenas dificilmente conseguem esse tipo de emprego, primeiro por sua aparência, que não condiz com o padrão branco. Como diz Lélia Gonzalez (2020) muitos motivos “foram criados no sentido de reforçar a discriminação: o contato com o público exige “educação” e “boa aparência”” (p.45) e essas duas características supostamente não pertencem às mulheres não brancas. Segundo porque é muito difícil que elas consigam ter um currículo melhor do que outras mulheres que não pertencem a este grupo, porque estudar, se profissionalizar e atualizar para concorrer justamente a vagas no mercado de trabalho exige condições sociais que não são ofertadas às mulheres indígenas de Roraima.

François Ega (2021) e Lélia González (2020) apontam sobre o racismo e relações laborais na vida de mulheres negras, mas podemos utilizar a mesma observação feita por ambas para o contexto indígena roraimense. A primeira autora mencionada traz a

realidade de Marselha dos anos 60 e 70, onde mulheres negras, mesmo com um grande potencial de escrita nunca eram enviadas pelas empresas de recrutamento e seleção para operar em trabalhos como secretárias, escritãs, etc. Os serviços destinados a elas eram sempre o doméstico. Nunca ocorreu a nenhuma contratadora que talvez François, uma mulher negra, tivesse interesse e capacidade em outros serviços e assim ela seguia trabalhando de casa em casa, como um olhar antropológico sobre a branquitude francesa (EGA, 2021).

Lélia Gonzalez (2020) traz um panorama da realidade brasileira na década de 1970/80 no Brasil. As mulheres negras retintas não tinham opções de trabalho que não fosse o serviço doméstico e às mestiças, lhes sobravam a prostituição. Lélia diz, em relação ao mercado de trabalho, que “de modo geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata” (GONZALES, 2020, p. 46). Na realidade das mulheres indígenas roraimenses, as coisas caminham de modo semelhante. Tanto dentro como fora das comunidades indígenas, a falta de opção somada à necessidade de se alimentar faz com que mulheres indígenas sejam exploradas sexualmente (RODRIGUES, 2019), aumentando e reforçando a ideia de que elas são fáceis e que o corpo delas é público.

A exploração sexual de mulheres indígenas em Roraima é um fenômeno que acontece desde a colonização. A história nos mostra que um dos jeitos que os brancos encontraram para dominar comunidades inteiras foi praticar estupros de mulheres, inclusive na frente de seus parentes, com o objetivo de desarmar e desmoralizar homens indígenas (SANTOS, 2017). Mencionar o objetivo dos homens brancos nesse ato é importante para pensarmos como os corpos das mulheres eram/são tão coisificados que o estupro acaba virando plano de fundo de uma discussão sobre violência contra a comunidade. Crenshaw (2002) chama atenção para esse fenômeno de apropriação indébita e aponta que quando não pensamos na mulher como alvo do abuso, fica difícil criar intervenções para acabar com esse tipo de violência.

Como as discussões sobre povos indígenas giram quase sempre em torno da comunidade e do território, cria-se uma dificuldade de estratificação e mensuração de violências que ocorrem especificamente contra as mulheres. Nesse sentido, quando houve demarcação da terra indígena (TI) Raposa Serra do Sol, no início dos anos 2000, em Roraima, mulheres macuxi relatam que fazendeiros e garimpeiros invadiam as comunidades, estupravam mulheres, queimavam as casas, as escolas e postos de saúde das comunidades (SANTOS, 2017). Todas as discussões da época sobre a violência

ocorrida nesse período foram sobre invasão de terras e violência contra as comunidades, sem mencionar gênero, raça, classe e etnia.

Recentemente, as denúncias realizadas sobre a invasão de garimpeiros ilegais em TI yanomami em Roraima, apresentam incontáveis vítimas de violência e exploração sexual. Os relatos são que garimpeiros se aproveitam da situação de vulnerabilidade extrema das mulheres e meninas indígenas e oferecem comida em troca de sexo. Outra estratégia é alcoolizá-las para a mesma finalidade violenta (CMI, 2022).

Essas duas situações demonstram como as categorias gênero e idade colocam a mulher, a adolescente e a criança indígena em situação de mais vulnerabilidade do que todo o resto da comunidade, sendo necessário discussões que ponham a mulher no centro, sem apropriação indébita de seu sofrimento. Mesmo porque, em Roraima, apesar de as invasões de terras indígenas favorecerem a exploração e estupro de mulheres por não indígenas, o cenário para elas é o mesmo tendo invasão ou não, dentro ou fora de suas comunidades.

Segundo dados do CMI (2021), os estupros de mulheres indígenas são comumente realizados por parentes próximos e amigos da família que pertencem a mesma etnia. As denúncias são raramente realizadas pela via da justiça não indígena, muito por consequência do racismo institucional sofrido pelas mulheres, gerando imprecisão da quantidade anual de crimes cometidos. Contudo, dentro das comunidades existe acordos e legislações próprias para punição de agressores. As comunidades só recorrem às instituições de justiça não indígenas quando não conseguem lidar com o caso de outras formas. Fora de suas comunidades, o risco de estupro não diminui, pois na mentalidade masculina local, os corpos das meninas e mulheres indígenas são acessíveis.

O contato com os não indígenas, a desterritorialização e catequização dos povos indígenas produziu consequências devastadoras na subjetividade, cultura e forma de organização social dos povos indígenas de Roraima que mantiveram contato com os não indígenas. Uma das maiores queixas de mulheres indígenas com relação a seus parceiros e familiares é justamente o uso e abuso de álcool²⁶ causado pelo contato com não indígenas e a reprodução da violência dos homens contra as mulheres, de modo

²⁶ Tanto a etnia macuxi quanto a wapichana já faziam uso de bebidas alcoólicas como o caxiri, pajuaru, mcororó, que são feitas a partir da macaxeira, do caju e da batata. Mas essas bebidas eram as produzidas pelas comunidades, para realização de festas e rituais. Elas podem ser consumidas fermentadas, com algum teor alcoólico ou adocicada, sem fermentar. O contato com não indígenas fez com que as comunidades produzissem novas formas de preparo dessas bebidas, aumentando o teor alcoólico, causando danos irreparáveis às comunidades (RODRIGUES, 2019).

semelhante ao que os brancos fazem. Controle, coerção, estupros, surras, ameaças, perseguições são realidades vividas por muitas mulheres casadas com homens indígenas em suas comunidades. A violência aumenta se houver uso de álcool, contato com não indígenas e exploração de trabalho (RODRIGUES, 2019). Santos (2017) em conversa com mulheres macuxi da TI Raposa Serra do Sol, que são/foram vitimizadas por violência patriarcal, relatam que os homens deixaram de caçar, pescar e plantar para trabalharem para garimpeiros ou fazendeiros. O excesso de trabalho junto ao uso de álcool fez os homens ficarem violentos com suas esposas. As mulheres, por sua vez, tiveram que se organizar politicamente para enfrentar coletivamente seus companheiros dentro de suas comunidades. Nessa organização, mulheres passaram a conversar sobre violência e álcool e solicitaram aos tuxauas medidas de proteção e conscientização comunitária. Como medida protetiva, os tuxauas conversam com os homens e solicitam que não consumam mais bebida alcoólica. Se o comportamento do agressor não muda, a comunidade o exclui do convívio comunitário. Em outros casos, acionam a justiça não indígena.

Essa é uma realidade também comum entre os wapichana. Homens indígenas estão violentando fisicamente e sexualmente suas parceiras e outras parentes do sexo feminino e o diagnóstico comunitário é o mesmo da etnia macuxi: contato com álcool e com homens não indígenas. Apesar desse diagnóstico comunitário, muitas mulheres mais velhas também atribuem a essa violência elementos culturais, sonhos (RODRIGUES, 2019) ou a presença de espíritos malignos como canaimé²⁷. Esse panorama dentro das comunidades reflete como as mulheres indígenas também são enxergadas fora.

Há uns anos atrás, quando eu estagiava no curso de formação de técnico em turismo, realizei um guiamento para uma comunidade wapichana. A comunidade recebeu os turistas com comidas típicas, danças e pinturas corporais. As mulheres possuíam seios, pescoço e rosto pintados, indicando seus estados civis: solteiras, casadas e viúvas. As adolescentes solteiras nos acompanhavam e nos ensinavam sobre o significado de cada desenho, de cada comida, de cada dança. Após um tempo afastei-me do grupo de turista e me aproximei do motorista que havia nos levado à comunidade. Ele, um homem de mais de 30 anos, estava tentando chamar atenção das adolescentes solteiras. Quando percebeu minha aproximação, comentou comigo que estava tentando “ficar” com uma delas. Eu prontamente o alertei sobre a idade das meninas, tentando repreendê-lo, quando ele me respondeu “mas elas são índias! Índia é fácil. Com 15 anos elas sabem mais coisas

²⁷ Espírito mau que pode tomar diferentes formas (plantas, animais, gente) para atacar pessoas. O canaimé pode se transformar em qualquer um dentro da comunidade.

do que a gente ou tu nunca percebeu que a maioria delas quando chega nessa idade engravida?”.

Essa é uma questão bastante delicada, complexa e não discutida em nenhum âmbito das políticas públicas locais, nem com a comunidade em geral. A noção indígena de desenvolvimento humano é bastante diversa, variando de acordo com as etnias. Para os/as wapichana não há uma marcação etária rígida, mas eles/elas demarcam o desenvolvimento de acordo com a mudança corporal ocorrida na puberdade, como presença de pelos, mudança de voz, crescimento dos seios (nas meninas) e menstruação. A partir do momento que as moças indígenas se tornam *mawisse* (primeira menstruação), elas estão aptas a casar (MACHADO, 2022). Dentro ou fora das comunidades, o entendimento é esse.

Em casos em que a moça indígena sai de sua comunidade, ela fica mais exposta à violência, já que os homens não indígenas se aproveitam de aspectos culturais e de vulnerabilidade para obter sexo com adolescentes. Homens não indígenas reconhecem a legislação brasileira de proteção à criança e ao adolescente, mas a ignoram quando se trata de adolescentes indígenas, já que a família delas normalmente permite se houver casamento.

Com a influência da igreja católica e evangélica dentro das comunidades indígenas, se fortaleceu a ideia de casamento nos moldes cristão: sexo só após casar, monogamia e entendimento de que a instituição deve durar para sempre. Nesse sentido, adolescentes podem ser sexualmente ativas só após casarem e as uniões são construídas pela via do enamoramento, pela escolha de um parceiro que ofereça o mínimo de conforto, tendo roças e sendo ativo para caça (essa modalidade vem se perdendo atualmente) ou porque os mais velhos da comunidade obrigaram, por desconfiança que a vida sexual da jovem já houvesse sido iniciada (SANTOS, 2017). Quando fora das comunidades, as meninas só se envolvem quando acreditam que pode acontecer casamento. Contudo, muitas vezes só são abusadas.

Igualmente às mulheres negras, mulheres indígenas têm sido consideradas como um corpo à deriva no mundo, sem qualquer presença de mente, desejo, afeto, aspirações, vontade. A utilização dos corpos das mulheres negras e também indígenas na escravidão, como incubadoras para geração de mais escravos é a execução exata da ideia de que “mulheres desregradas” devem ser controladas. Para justificar o estupro de mulheres negras e indígenas, a branquitude teve que produzir um discurso e uma representação dos

corpos dessas mulheres como altamente dotadas de sexo. Uma perfeita personificação do erotismo primitivo e desenfreado (hooks, 2019).

Quando há contato dessas jovens indígenas com homens não-indígenas, essa situação deve ser avaliada de modo a considerar a cultura de ambos. Dentro das comunidades, as famílias são mais resistentes a entrada de pessoas não-indígenas na família por questões territoriais. A terra sempre foi uma bandeira de luta para os povos originários e uma união/casamento com indígenas sempre foi uma estratégia de dominação e ocupação dos territórios. Apesar disso, hoje é comum muitas famílias aceitarem esse tipo de união, mesmo que esse arranjo seja melhor aceito quando a mulher indígena sai da comunidade e passa a viver nas áreas urbanas (RODRIGUES, 2019). Não há de fato uma proibição de casamentos interétnicos, mas algumas famílias ainda evitam.

Udorona casou-se com um homem não indígena aos quinze anos e teve filhos no que, no meu entendimento, era adolescência. Quando nos conhecemos, eu, com minha leitura não indígena, considerei o casamento na adolescência como uma das violências envolvidas no caso, mas em nenhum momento ela mencionou isso como problema. Mas para mim, o fato de o homem não ser indígena indicava violação de direitos, mesmo com reconhecimento e permissão da família dela. Homens não indígenas em Roraima tratam a questão cultural étnica como selvageria, imputando às adolescentes um desejo insaciável por sexo, interpretando a cultura delas pelo olhar sexista e racista da nossa socialização patriarcal, que faz com que homens se sintam à vontade para assediar e violentar livremente crianças e adolescentes indígenas do sexo feminino.

As discussões feministas hegemônicas, bem como as políticas públicas que visam proteção de grupos vulneráveis como mulheres e crianças não conseguem alcançar a exploração dos corpos de meninas e mulheres indígenas por causa de suas especificidades. Pensar a proteção de crianças e adolescentes, do sexo feminino especificamente, em um contexto de contato interétnico como Roraima, respeitando a autodeterminação dos povos indígenas é uma tarefa árdua que deve ser pensada e discutida amplamente com urgência.

A crença de que é possível e “normal” acessar o corpo da mulher indígena sem consentimento “porque elas são fáceis” ou de tratar meninas como adultas não é exceção no estado. Homens adultos se aproveitam da situação de vulnerabilidade e se relacionam sexualmente com adolescentes. A observação feita pelo motorista sobre as taxas de gravidez na adolescência indígena serem altas é um fato, mas as condições que levam

isso a acontecer são ignoradas, fazendo com que a população não indígena sexista trate mulheres indígenas como objetos sexuais.

As reflexões trazidas por Lélia Gonzales (2020) sobre mulheres negras serem divididas pela branquitude em dois grupos: negras pro serviço doméstico e mulatas para fornicar, sem intenção de casamentos, pode ser aplicada ao pensamento masculino com relação às mulheres indígenas. Quando se trata de assumí-las como esposas, homens não indígenas não querem. Mas para sexo sem compromisso e para serviços domésticos, as mulheres indígenas servem.

Os casamentos interraciais entre indígenas e não-indígenas são bastante comuns em Roraima. Mas isso não significa dizer que não exista racismo nas relações. Mulheres indígenas denunciam a situação a todo instante. Em um seminário organizado pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, sobre “gênero e violência” para discutir a Lei Maria da Penha com mulheres indígenas de diversos locais do país, Léia do Vale Rodrigues, uma indígena wapichana de Roraima transcreve a fala de participantes do evento, explicando o que é a “violência que afeta a alma”

“...Homem chama a mulher de gorda e feia. Através de palavras agressivas gera violência dentro de casa, a mulher serve para lavar, passar, assim dizem os homens...”;

“...Preconceito contra mulheres indígenas feita pelos brancos – fala que as mulheres são do mato, são bicho, e isso machuca...”

(FALA DE PARTICIPANTES DO SEMINÁRIO GÊNERO E VIOLÊNCIA, 2017 apud RODRIGUES, 2019).

Rodrigues (2019) diz que esse tipo de violência é a que mais machuca, segundo as participantes do evento. Algo que fere suas dignidades, seus sentimentos, sua essência e sedução natural, criando nelas um sentimento de inferioridade e incapacidade.

Uma das maiores queixas de Udorona sobre seu casamento interracial era o fato de se sentir rejeitada por ser indígena. Ela relatava uma mágoa muito intensa de nunca ter sido levada por ele a um restaurante ou locais públicos. Acreditava amargamente que o que impedia o ato era sua condição racial e étnica. Ao ouvir a moça indígena falar sobre suas “dores que afetavam a alma”, eu, mulher não indígena, fiquei muito desacreditada. Não conseguia conceber que após inúmeras surras, tentativas de homicídio, humilhações, o que mais doía era ele ter vergonha da existência dela.

O sentimento exposto por Udorona e outras mulheres indígenas encontra eco nos estudos feministas sobre o que nomearam de “solidão da mulher negra”. Ribeiro (2022)

diz que essa solidão vai além do preterimento e da objetificação da mulher. É uma solidão de companheirismo. É a solidão de se separar de sua comunidade, de não receber amor do companheiro, de querer uma vida de estudos e trabalho para além do que sua comunidade de origem oferece, de não ser bem recebida nos lugares em que frequenta, de ser desrespeitada e animalizada por pessoas não indígenas.

É uma ferida colonial que vai levar muito tempo para cicatrizar. Talvez nunca cicatrize, pelo tanto de vezes que é machucada cotidianamente. A mulher indígena foi colocada no lugar selvagem e de servidão, não merecedora de amor. Ao mesmo tempo, o contato com o cristianismo fez com que ela acreditasse que o amor é incondicional e algo puramente afetivo, mas não é. Amor é construção social e por isso, certos corpos não podem ser amados: mulheres pretas, trans, indígenas, com deficiência, gordas etc. bell hooks (2021) diz que a colonização aconteceu à base de muito sofrimento das mulheres (no Brasil, indígenas e negras). Elas viam seus filhos sendo vendidos, seus companheiros apanhando, eram estupradas, separadas de suas comunidades, proibidas de fazerem seus rituais de cura. Esse processo histórico reflete até hoje em suas vidas, fazendo com que elas não conheçam o amor.

A ideia de amor produzida pelo cristianismo, logo pelo colonialismo, são armas que prendem a mulher indígena numa teia violenta, pois elas carregam em seus corpos a impossibilidade de realização do amor romântico. Junto a Claudia Kathyuscia (2020) entendo a aspiração desse desejo como algo imposto e mediado pelo colonialismo patriarcal e sociedade capitalista. Normatizar padrões do sentir e hierarquizar os estágios da felicidade e da realização pessoal foram formas de contagiar as pessoas com a ideia de amor romântico. O amor nesses moldes nunca foi possível para mulheres negras e para as indígenas de Roraima, que mantiveram contato com a população não indígena. No entanto, elas sempre buscaram alcançar essa idealização e sofrem muito por isso. De humilhações à violência.

Entender as pontuações de Udorona hoje, dessa forma, me faz lembrar a história de forma diferente de quando a ouvi pela primeira vez. Eu, habitando minha pele e partindo de uma ótica feminista branca, de fato, acreditava que um tapa doesse muito mais. Ela, em sua pele indígena, com sua ferida colonial me dizia de uma dor que era encarnada na relação com seu companheiro, mas não só. Ela me dizia de uma miserabilidade afetiva que atingia a ela e a sua comunidade em muitos sentidos.

Udorona casou-se com homem não indígena que a lembrava todos os dias sobre como ela era vista fora de sua comunidade. Sua família, apesar de aceitar a união, quando

houve as primeiras agressões, optou pelo afastamento comunitário do agressor, decisão que pode ser tomada, dentre as opções de enfrentamento comunitário. Dentro das comunidades, é comum que os/as indígenas optem por medidas tradicionais como conversas entre tuxauas e agressores, família da esposa e agressores, até medidas mais drásticas como a retirada do agressor para outra comunidade e prestação de serviço comunitário (RODRIGUES, 2019).

Já morando em Boa Vista, com denúncias de vizinhos, o agressor foi preso. Segundo Rodrigues (2019), juridicamente, uma pessoa indígena não pode ser punida duas vezes – por regras internas da comunidade e por regras jurídicas não indígenas. Se a regra interna foi aplicada e, por algum motivo, a comunidade acionou a justiça não indígena o agressor não pode mais ser condenado. No caso do agressor de Udorona, não sei se ele foi punido duas vezes por não ter pertencimento étnico e na época não perguntei por não conhecer as regras wapichana e não saber se por viver junto à comunidade, as leis internas o alcançavam. Meu entendimento naquele momento era que se um homem agredia uma mulher, independente de qualquer coisa, ele teria que ser punido e afastado dela. No entanto, o que ela dizia a todo momento era que não queria seu companheiro preso, só desejava que as agressões parassem.

Desde que a Lei Maria da Penha foi criada, instituições diversas têm feito reuniões com lideranças indígena e grupos de mulheres organizadas politicamente, com a Organização de Mulheres Indígenas de Roraima – OMIR para apresentar a lei e discutir sua aplicabilidade no contexto indígena de Roraima. Entretanto, as mulheres não aprovam os métodos de proteção criado pelos não indígenas, por entenderem que o afastamento comunitário deve ser a última das opções a ser executada. Ao mesmo tempo, elas têm notado que as denúncias tem diminuído por vergonha e medo do que pode acontecer com elas mesmas e seus agressores; têm percebido que os homens não respeitam mais as figuras de autoridade como caciques, pajés e tuxauas; reivindicam leis traduzidas em suas línguas maternas e/ou que considere especificidades étnicas e têm ressaltado que a presença de religiosidades nas comunidades tem as ajudado muito no enfrentamento da violência (RODRIGUES, 2019).

Udorona fazia diversas críticas ao modo como a situação estava sendo levada. Antes da prisão de seu companheiro, ela vivia com auxílios dado pela UFRR, programas de transferência de renda e do pouco dinheiro que seu marido conseguia fazendo trabalhos informais. Ambos revezavam no cuidado com as crianças e apesar das traições e agressões, ele era sua única rede de apoio em Boa Vista. Após a intervenção das forças

estatais, ela teve que trabalhar muito mais para conseguir se manter e manter seus filhos, além de ter que deixar seus filhos sozinhos. Isso fez com que o conselho tutelar a chamasse atenção e a deixasse de mãos atadas, pois as soluções dadas pela instituição eram inviáveis.

Mulheres de modo geral a incentivavam a nutrir raiva pelo companheiro e sugeriam que Udorona nunca mais reatasse a relação. Isso a deixava triste, porque ela o amava e acreditava muito na possibilidade de mudança dele. O entendimento das mulheres indígenas é que os agressores devem ser punidos (preferencialmente com as regras internas) e que após a punição a ele será ofertada mais chances (RODRIGUES, 2019). Depois de algum tempo juntas Udorona informou que seu companheiro sairia da prisão e passaria a usar tornozeleira eletrônica. Reafirmou seu desejo de estar com ele novamente. Foi um momento de muita tensão para mim, que achava terrível a ideia de segundas, terceiras e quartas chances para agressores e temia que acontecesse um feminicídio, sobretudo por se tratar de um homem não indígena. Contudo, não podia deixar de desconsiderar o posicionamento de Udorona.

Ela compartilhou sobre seu desejo de permanecer estudando e sobre a impossibilidade de isso acontecer caso ela retornasse à sua comunidade. Sobre como seria impossível permanecer na capital sem companhia, devido a gastos financeiros e cuidados com as crianças. Sobre como se relacionar com outro homem, principalmente fora da comunidade, seria igualmente difícil, pois sua condição de indígena sempre seria algo que a faria se sentir pouco amada. E sobre como ela acreditava no amor como possibilidade de cura, tanto para ela, quanto para qualquer pessoa, inclusive seu agressor.

O encontro com essa mulher me fez pensar sobre como experiências de mulheres indígenas são atravessadas por gênero, etnia, idade, orientação sexual, território e maternidade. Tudo isso define como essa mulher vai se apresentar no mundo e, por isso, eu não podia escolher qual categoria de opressão a afligia mais, como eu tentava fazer. Todas essas categorias apareciam de forma conjunta, impedindo que minha leitura de gênero fosse suficiente. Desse modo, a interseccionalidade serve para que paremos de enxergar o mundo como uma grande massa homogênea e entendamos que categorias como raça, classe, gênero e etnia posicionam a sujeita de uma forma diferente no mundo (Collins, Bilge, 2020).

A articulação dessas categorias é extremamente necessária para o enfrentamento de violências patriarcais. As instituições públicas de Roraima precisam urgentemente criar espaços em seus documentos oficiais para preenchimento de informações como raça

e etnia, para pensar em intervenções que considerem esses marcadores. São onze etnias indígenas presentes no estado de Roraima e não há nas instituições de formação e nem nos espaços públicos de trabalho nenhuma informação sobre como lidar com essas especificidades. O CREAS cobre uma comunidade indígena wapichana, atende todos os abrigos indígenas warao²⁸ e população geral que abarca outras etnias, principalmente os macuxi, e todas as nossas ações são baseadas em uma leitura branca e classe média da população.

Esbarramos em barreiras como a língua e desconhecimento da cultura, realizando imposição de regras e legislações nossas, desrespeitando a autodeterminação dos povos. Outra dificuldade encontrada é o acesso à comunidade para realização de visitas domiciliares e acompanhamento comunitário. As equipes necessitam de disponibilidade de carro e motorista para se ausentarem da instituição em viagem. Isso gera gastos para prefeitura e diminui o número de famílias atendidas no dia, já que a equipe toda se move em direção a um só caso. Por esse motivo, indígenas em comunidades recebem pouca atenção da instituição. Já as pessoas indígenas que moram na capital, são tratadas como não indígenas, sendo desconsiderado sua cultura, raça e etnia por estarem habitando outro espaço, como era o caso de Udorona.

A ordem social naturaliza violências sofrida por essas populações. Tanto que as próprias instituições permanecem violentando, com desrespeito à cultura, desinteresse em conhecer, dificuldade de acessar, tanto em questão de mobilidade quanto na distribuição de verbas e benefícios e não debater sobre isso.

As lideranças e mulheres indígenas apresentam muitas formas de resistência frente ao que vivem. A insistência de Udorona a seguir as regras internas de sua comunidade e seguir estudando é uma forma de resistir, mesmo que a dor vivenciada cotidianamente a sufoque a ponto de ela desejar não ser mais indígena. Mas devemos considerar que fazer o enfrentamento de qualquer violência sem apoio comunitário é muito mais dolorido e difícil. O nome Udorona foi escolhido porque, apesar de tudo, ela teve coragem de denunciar as violências raciais, de gênero, classe e etnia que a oprimem quando ela está em contato com não indígenas, seja em instituições públicas ou na relação amorosa. Foi naquele momento em que recebi minha primeira indicação que a violência sofrida por ela tinha a ver com o contexto do estado e que talvez nossas intervenções estatais não estivessem sendo tão eficazes.

²⁸ Etnia venezuelana, presente em Roraima desde meados de 2015, devido a crise humanitária do país vizinho.

Carta 3

Maceió, fevereiro de 2023

Cruviana,

Queria te agradecer pelas trocas que tivemos desde que nos conhecemos. Perceber o tanto que há de ti em mim e em outras mulheres de Roraima, acentua minha crença que nossos passos vêm de longe²⁹ e a ancestralidade ensina. O fato de podermos fazer e falar certas coisas hoje é consequência da existência de mulheres como você, que sempre resistiu às normas patriarcais, mesmo em tempos onde as coisas eram ainda mais difíceis.

Por causa de você, hoje temos mulheres como Aramides Florença, que aos 53 anos teve coragem de se opor ao patriarcado, depois de uma existência toda acreditando na fatalidade da vida, aceitando que sua condição de mulher era má sorte e que contra isso não existia nada a ser feito.

Sabe, Cruviana, às vezes é muito fácil acreditar que tudo é questão de sorte ou falta dela. Sobretudo, porque somos constantemente silenciadas, desestimuladas a questionar, a falar sobre nossas dores e a nos unirmos com outras mulheres. Há uma preocupação patriarcal em conversas produzidas entre nós, o que eles nomeiam frequentemente como fofoca, atribuindo um valor pejorativo e desmoralizador em nossos encontros³⁰, talvez porque entendam a potência disso.

Com tanta limitação, nos resta a percepção vivida na carne de que existe uma desvantagem intensa em ser mulher, dentro do sistema social o qual pertencemos, mas a dificuldade em transformarmos isso em palavras e compartilharmos entre nós, dificulta uma articulação coletiva e uma maior compreensão sobre o que se passa. Dessa forma, o que nos resta são as ferramentas que o próprio patriarcado nos disponibiliza para lidar com ele e elas nunca irão derrubá-lo.³¹

Essas ferramentas são o modelo de família burguesa – mãe, pai e filhos (as), sendo o pai o provedor da casa, a mãe responsável pela criação dos (as) filhos(as) e pela manutenção da casa e da família e filhos (as) sendo educados para repetirem padrões

²⁹ Jurema Werneck (2010)

³⁰ Silvia Federeci (2019)

³¹ Audre Lorde (2021)

dos pais. Também temos o cristianismo, que funciona como balizador moral principalmente para as mulheres e crianças. Qualquer pecado cometido por eles justifica exclusão social e/ou humilhação pública.

Cruviana, menciono essas duas instituições porque elas foram os únicos espaços ocupados por Aramides Florença, por 53 anos e era dessa forma que funcionava. Dois lugares colonizados que, na história dela, aumentaram ainda mais a opressão em que ela vivia. Ela havia nascido e crescido no interior do Pará, na roça, aos cuidados de um pai e uma mãe extremamente violentos. Só quando tinha por volta de 18 anos, a família decidiu migrar para Roraima. O pai encantado com a promessa do ouro, seguiu floresta a dentro, enquanto a mãe e as irmãs ficaram na capital.

Aramides não sabia ler, nem escrever, não conhecia nada pra além da roça e a cidade a deixava assustada. Ela dizia ter medo de tudo, principalmente de homens. Afinal, sabia o poder e as vantagens que eles tinham. Um dia, na casa da vizinha viu um consertando o teto. Ele a elogiou e a convidou para sair. A vizinha a incentivou a aceitar o convite e as irmãs também (afinal, um homem elogiar uma mulher era como receber um presente). Aramides saiu muito mais por pressão, por não conseguir dizer não, do que por interesse no moço. A pressão social de uma relação heteronormativa nesse período era bem maior do que a que temos hoje.

Nesse primeiro e único encontro o homem negou comida a ela e a estuprou. Tudo isso em horas de contato. Dois dias depois do ocorrido ela ainda sangrava. Não entendia o motivo e não tinha coragem de perguntar a ninguém se isso era normal. Começou a lembrar de histórias ouvidas na roça sobre sexo resultar em gravidez e se perguntou se estaria grávida. Sabia que não poderia compartilhar o ocorrido com a mãe ou seria expulsa de casa. Se contasse às irmãs, talvez elas não soubessem guardar segredo. A troca entre mulheres estava totalmente despotencializada.

Cresceu ouvindo a mãe dizer que a filha “que se perdesse” antes de casar, seria expulsa de casa. Pra onde ela iria? Aramides Florença triste, arrumou suas poucas roupas em uma sacola e foi rumo a casa do homem que a violentou, exigir casamento, crendo piamente que estivesse grávida e assim, casaram-se.

O fato é que ela só engravidou quase um ano depois. Teve três filhos e permaneceu casada, em nome da família e de deus, mesmo que a cenas vividas com o homem no primeiro encontro agora se repetissem diariamente, por meio da fome,

humilhação, estupros, violência psicológica, medo, isolamentos, culpa, vergonha e silenciamentos.

As coisas começam a mudar mais de 30 anos depois, quando sua única filha começou a questionar o comportamento do pai e tentar elaborar em palavras o que se passava em casa. Foi na troca entre mãe e filha que começaram a se fazer rachaduras na certeza da fatalidade da vida que Aramides possuía. Talvez as coisas não se tratassem de boa ou má sorte.

A partir daí, Aramides Florença quebrou silêncios, fez questionamentos, buscou espaços diferentes dos familiares ou de fé, para obter respostas diferentes das que já conhecia. Descobriu que possuía direitos, que havia uma rede de proteção e segurança pensada para intervir em casos como o dela e que existiam muitas mulheres na mesma situação. O encontro com essas outras mulheres abriu para ela um mundo de outras possibilidades.

Até o ano de 2020, ela não teve condições e coragem de denunciar o marido por violência. A falta de confiança nas instituições de segurança pública a impediam de fazer esse movimento. Mas isso não quer dizer que sua força e seus ensinamentos, Cruviana, não tenham chegado até ela e a comovido. Aramides passou a montar grupos de mulheres na igreja em que frequentava, levando discussão sobre violência patriarcal para mulheres evangélicas, pobres, casadas, mães ou não, falando sobre nossos direitos e formando uma rede de solidariedade entre elas.

O trabalho de ser a primeira em sua igreja a inserir discussões que nunca foram feitas nesse espaço, é herança de ensinamentos seus, Cruviana. O espaço criado para que isso pudesse acontecer, também foi forjado por mulheres como você. Por isso, te agradeço. Existimos hoje porque você existiu antes. Sua força e exemplos chegaram longe, incentivaram encontros e conversas entre nós. Cultivaram força para não cedermos às opressões.

Te conto essa história, como forma de gratidão. Um grande abraço!

4. Memória, Escuta e Resistência

As primeiras memórias de vida que tenho são constituídas em uma casa em Parnaíba, no Piauí. O terreno onde morávamos era grande e inclinado, formando uma longa decida até os fundos, com duas casas construídas para abrigar toda minha família. Na casa da parte alta moravam meus avós, cinco tios e minha irmã mais nova. O local era lar e também escolinha de reforço nos turnos da manhã e da tarde. Nos fundos do terreno, na parte de baixo, havia outra casa, onde moravam minha tia, seus cinco filhos, minha mãe, eu, um irmão e uma irmã. As residências eram separadas por um quintal imenso, com alguns pedregulhos, galinhas e árvores frutíferas. A maior delas era um pé de ciriguela, que projetava uma sombra gostosa em mais da metade do espaço e eu amava, pois era onde eu me reunia com minhas irmãs e primas para brincar. Nos referíamos às casas como “a casa de cima” e “a casa de baixo”.

Recordo-me de ouvir muitas vezes a história da construção das duas casas. A primeira foi a de cima, com sua estrutura primeira sendo taipa. A construção era tão baixinha, que era possível que as crianças olhassem sobre as paredes de um cômodo a outro, sem muito esforço. O chão era terra batida, o teto de palha e a iluminação era feita de lamparina, à base de querosene. A morada foi presente de casamento, dada aos meus avós, pelo homem que acolheu minha avó como filha, após anos de vida na rua, seu José Lauro.

Como uma espécie de premonição da vida que minha avó teria após o casamento, seu José Lauro garantiu a ela ao menos um teto. O casamento de vó Jaci e vô Zé era permeado por muita violência, racismo e pobreza. Minha avó é uma mulher negra, que perdeu a mãe aos seis anos e cresceu nas ruas, pedindo comida e trabalho a adultos, até a adolescência. Meu avô era um homem negro, pobre, que sempre teve casa e família por perto. O casamento aconteceu movido pelo encontro racial de ambos, pelo menos para minha avó, que não confiava no afeto de homens brancos. Já meu avô, foi forçado a casar depois de tê-la engravidado.

A história da transformação da casa de taipa em casa de alvenaria, começa a partir de muita resistência por parte de minha avó. Vô Zé era alcoolista, mulherengo e extremamente irresponsável com a família, como ele mesmo costumava assumir. Gastava o pouco que ganhava com bebida alcoólica, deixando a esposa e os filhos na mais completa condição de miséria. Nos dias da semana, ao chegar em casa, embriagado,

minha avó o recebia com tato de polícia, cobrando que ele cumprisse seu papel de gênero, o de prover a família. Meu avô que não admitia apanhar de mulher e nem ser cobrado, devolvia as pancadas que recebia, com toda sua força. E assim, se perderam oito gestações e olho direito de minha avó.

Com o tempo, percebendo que a cobrança, o grito, a fúria e o tapa não resultavam em nada para ninguém, vó Jaci mudou a estratégia. Passou a esperar vô Zé chegar da rua extremamente alcoolizado, para recebê-lo da forma mais contida que pudesse, até que ele dormisse. Depois retirava todo o dinheiro que encontrasse em suas roupas e o escondia em qualquer outro lugar. Ao acordar e não achar cédulas e moedas em seus bolsos, ele perguntava se ela havia pegado, o que ela prontamente negava. Aproveitava a situação para dizer o quanto a bebida estava o perturbando, pois agora nem lembrar onde deixava o dinheiro, ele lembrava mais.

Vô Zé continuou bebendo e “perdendo” dinheiro, enquanto vó Jaci passou a ter algum trocado para alimentar-se e a seus filhos. Junto a isso, ela também decidiu botar uma placa em frente sua casa, com os escritos “reforço escolar e alfabetização”, com a intenção de atrair pessoas que queriam aprender a ler e escrever ou que tinham dificuldade escolar. Essa ideia veio de sua própria experiência, quando aos 14 anos, procurou uma moça que ensinava crianças a ler, solicitando seus serviços, mesmo sem ter como pagar.

Em seis meses aprendeu a ler e a escrever e quando adulta e mãe, resolveu fazer da leitura e da escrita seu ofício. Em algum tempo virou a tia Jaci, uma das professoras mais procuradas para acompanhamento escolar. Passou a receber alunos de séries variadas e a pedir ajuda das filhas, que a essa altura já estudavam em escola formal. Ela sabia de suas limitações em matemática, história, ciências, geografia, gramática etc., mas pedia que as filhas estudassem o assunto, para ensinar outras crianças e, assim, as mulheres da casa foram criando condições de existir de forma mais digna, sempre aprendendo, ensinando e ganhando dinheiro.

A astúcia de minha avó e de suas filhas fez com que a alimentação fosse chegando aos pouquinhos à mesa, sua casa-escola fosse ganhando tijolos e cimento, seus filhos, principalmente as filhas, se interessassem pela palavra escrita e uma segunda casa fosse levantada. Além disso, meu avô seguiu acreditando que bebia a ponto de perder seu dinheiro, até um dia parar de beber.

Relembrar essa história me faz pensar em como a oralidade, a memória, as mulheres e a escuta fizeram parte de meu percurso desde miúda. Das heranças que recebi de família, o gosto por ouvir as mais velhas, o interesse por histórias de vida das pessoas

e a paciência de escutá-las mil e duas vezes, são as coisas que mais tenho apreço. Tanto que fiz disso meu ofício e material de escrita dessa dissertação.

Retomar a história de casamento dos meus avós e a construção das casas aqui também é um presente à minha avó, que escreveu sua biografia à mão, na esperança de um dia publicá-la. Esse fragmento apresentado é parte do que ela nunca cansou de nos contar e pretende não deixar ser esquecido.

Utilizar a memória como ponto de partida de algo é uma tarefa desafiadora. Primeiro porque ela é sempre um trabalho sobre o tempo e este não flui uniformemente, funcionando de forma igual para todo mundo. Por ser uma criação humana, ele funciona diferente para cada sociedade, classe social e pessoa (BOSI, 2003). Segundo porque esse mesmo tempo deforma a memória e para reconstituí-la é necessário que nos apoiemos em elementos do presente, o que sempre faz com que ela seja transformada. Terceiro, porque nossas memórias são sempre delineadas por outras, que as sustentam ou as compõem (HALLBWACHS, 2004).

Em países que foram colonizados esse desafio se torna uma tarefa ainda maior, já que o projeto de civilização provocou uma colonização da memória e, com isso, houve uma alteração de nosso entendimento sobre nós mesmas(os) e sobre o mundo, nossa compreensão sobre a realidade, identidade, natureza e organização social (LUGONES, 2020). Como consequência, somos induzidas(os) a esquecer todo e qualquer tipo de arranjo, sentimento e reconhecimento ancestral e apresentar com mais evidência nossas marcas da colonialidade. Marcas constantemente reativadas com a desigualdade social, racismo, sexismo, classicismo, produtivismo, assujeitamento de certos tipos de pessoas (REIS, 2022).

Com a destruição de toda materialidade documental que nos liga a uma sabedoria ancestral, o que nos restou foi nosso corpo, como território resistente, com memórias vivas de um passado sem marcas coloniais, que se mantêm até hoje por meio da oralidade. Essas memórias são ancoradas em experiências que só existem no corpo e em suas formas de comunicar histórias. Nesse sentido, o que temos é um corpo-memória que sobreviveu teimosamente massacres e fins de mundo (REIS, 2022).

Mas um corpo sozinho e a oralidade por si só não seriam suficientes para o mantimento dessa memória ancestral através do tempo. Para que isso fosse possível, precisou existir encontros e trocas com reverberações e ecos. Transformando pessoas em assentamentos de memórias ancestrais, constituídas por palavras, com a presença constante do passado (REIS, 2022), se atualizando sempre nas lutas do presente.

Diante disso, aqui, pretendo falar a partir desse corpo-memória que ressoa memórias de outras mulheres, com seus saberes, experiências, diversidades, astúcias e fazeres, num movimento contrário a colonização que nos ordena a esquecer. Como modo de resistência, pretendo colher pistas sobre quem somos, para além das marcas de colonização registradas com tanto afincamento em nossos corpos e subjetividades.

Esse ponto de partida me põe no lugar incerteza. Como Conceição Evaristo (2016), afirmo que há grandes chances de eu não conseguir ser fiel ao relato exato de quem relembrou e narrou primeiro as histórias. Mesmo com auxílio de diários. Contudo, não me acanho em continuar porque ninguém é capaz de realizar tal feito. Entre o acontecimento e narração dos fatos, coisas se perdem e se acrescentam, tornando impossível a captura do real.

Além disso, a relação indissociável entre o tempo, a memória e o encontro com o outro transformam qualquer cena do passado, fazendo com que as coisas às quais tenhamos lembranças, sejam contadas de modos diferentes sempre que recontamos (BOSI, 1994). Por isso, a memória é sempre ficcionalizada, inventada, mas não mentirosa. É como dar o primeiro beijo. Fazê-lo é diferente de contar sobre ele, mas não significa que não aconteceu (GUIDA e BIDEEMI, 2019). Memórias, nesse sentido, são ficcionais porque o que se conta não é a cena exata: “são vestígios dos atravessamentos sociais, culturais, temporais, ou seja, fragmentos da subjetividade. E isso não quer dizer que devem ser ignoradas, ao contrário, aqui, defendemos que elas devem ser ouvidas, escritas e analisadas” (SOARES e ROCHA, 2022 p. 41).

Considerando que o que trazemos da memória no ato de contar é sempre atravessado pelo presente, existe uma diferença muito bem demarcada pelo tempo, pelas leituras que fiz e por outras memórias que guardo na história da construção das casas de Parnaíba. Quando criança, permeada por uma educação muito cristã e moralista, eu ficava espantada com a capacidade que minha avó tinha de bater no meu avô, roubar-lhe dinheiro e mentir durante anos. Na adolescência, já percebendo os efeitos de uma estrutura sexista, mesmo não os reconhecendo com esse nome, eu contava essa mesma história em tom de vingança, achando que minha avó tinha se vingado de toda a violência perpetrada por vô Zé. Hoje vejo e narro tudo numa perspectiva diferente, saindo ou tentando sair do campo moral, ou vingativo, entendo o que minha avó fez como uma estratégia de sobrevivência e resistência. É sempre a mesma história. Mas o jeito de lembrar é sempre ficcionalizado de modos diferentes e sempre atravessado por discursos ideológicos os quais produzo identificação (BOSI, 2004).

Hoje meu entendimento sobre aquilo que minha avó falava nos contando esse fragmento de vida, é a compreensão que onde há processos de dominação, há resistência. E que resistir é o oposto de reagir, “pois onde há reação, há resposta àquilo que o poder quer de nós, mas quando resistimos criamos possibilidade de existências a partir de composições inéditas. Resistir, nesse aspecto, é sinônimo de criar” (JÚNIOR, 2013).

Enquanto minha avó reagia, os processos de dominação os quais ela estava submetida ganhava mais força e, dentro do discurso colonial, ganhava mais legitimidade. O aniquilamento de muitas gravidezes e todas as cicatrizes de seu corpo eram perfeitamente justificadas, já que homens devem controlar e dominar as mulheres, mesmo que isso custe a vida delas ou de seus/suas filhos(as). Já a resistência inventada por vó Jaci, a colocou frente a um campo de novas possibilidades de vida.

Os processos de resistência são assim na maioria das vezes: sutis. Passam muitas vezes despercebidos. Contudo, podem ser compreendidos por uma subjetividade ativa, que percebe que todo esse movimento não existe na tentativa de mudar completamente o sistema de dominação, mas sim encontrar alternativas a ele (LUGONES, 2020).

Suponho ser esse o ensinamento de minha avó. Totalmente ancorado em seu corpo e em sua própria experiência. Repassado primeiramente de forma oral para suas filhas e netas e após algum tempo, deixando escrito, para que seus/suas bisnetos(as) também saibam de onde vieram. Esse é um dos meus primeiros registros mnemônicos sobre violência, união de mulheres, inventividade e resistência e agora essa história também é minha. Pois na medida que ouço histórias, elas se misturam a tudo que sou, sendo impossível haver alguma separação (EVARISTO, 2022). É assim que herdamos memórias, de modo que elas nos constituem e permanecem como uma assinatura mesmo que, às vezes, tentemos apagá-la. Tentar não lembrar é como tentar não sentir um cheiro, pois ele nos invade, mesmo que tentemos evitá-lo (SARLO, 2007).

Daniel Munduruku (2005, p. 7) nos diz que “histórias moram dentro da gente, lá no fundo do coração. Elas ficam quietinhas num canto. Parecem um pouco com areia no fundo do rio: estão lá bem tranquilas e só deixam sua tranquilidade quando alguém as revolve. Aí elas se mostram”. Essa imagem descrita é semelhante com o que acontecia quando ouvia Aramides Florença. Ao narrar suas memórias, ela convocava, involuntariamente, histórias antigas que foram alimentadas por minha avó e estavam adormecidas em mim.

Crescer nessa casa em Parnaíba, sendo fruto de uma família em que mulheres chefiavam e, mesmo vivendo sob dominação patriarcal, pobreza extrema, racismo,

sexismo, solidão, vergonha e culpa, as mulheres não se fragilizavam e criavam estratégias para que as pessoas, em especial mulheres e crianças, conseguissem se manter vivas, solidificou em mim memórias que passaram a orientar um modo de me perceber no mundo, marcando também um jeito de agir nele (MUNDURUKU, 2005). Porque como nos dizem Erika Oliveira, Maria Laura Bleinroth e Yasmim Maciane da Silva (2021) muito do que nós somos é fruto da transmissão de memória de nossas(os) antepassadas (os) para a constituição de nossas próprias.

Nesse processo somamos também encontros, diálogos e observações que acontecem fora do enredo familiar, como Maria-Nova, na obra “becos da memória” de Conceição Evaristo (2017), que percorre a favela escutando história das mais tristes e sofridas às mais alegres, para compor sua própria narrativa sobre o lugar em que morava. Nesse sentido, para a personagem, foi possível encontrar no espaço em que habitava histórias de amor e cuidado, alegria e lazer e experiências coletivas que atravessavam a todos os moradores da favela, como o constante medo de despejo e do desfavelamento, a pobreza, a doença, a fome e a injustiça.

No meu caso, a partilha de memórias com outras mulheres que não faziam parte do meu círculo familiar me atinou para o fato de que as histórias íntimas que estruturam minha formação humana são muito semelhantes às histórias pessoais de outras mulheres, ainda que existam muitas diferenças entre nós e nos modos como as opressões e discriminações nos afetam. O interessante a ser observado, nesse sentido, é como questões ligadas a relação com homens, o sentimento de desigualdade, a imagem que nos forçavam a termos de nós mesmas, o medo de rejeição ou de ser vista pela família como alguém sem valor simplesmente por ter vida sexual, temas como maternidade, violências físicas e psicológicas e a falta de opção circulavam com frequência entre nós.

Contudo, essa semelhança não passa apenas pelo sofrimento político que nos atravessa, mas também por nossas resistências. Essa experiência me pôs cara a cara com o que já nos alertavam pensadoras feministas negras como Audre Lorde (2021) e bell hooks (2020): o pessoal é político.

Não que eu não tivesse alguma noção que algumas das violências que aconteciam em casa fizessem parte de uma estrutura muito maior. Mas junto às coisas que assustam e machucam, existem as coisas que envergonham e por isso nunca são mencionadas publicamente ou fora do círculo familiar. Por não encontrarmos outras pessoas falando do assunto, às vezes podemos nos sentir sozinhas(os) e responsáveis pelas mazelas que carregamos. Viola Davis (2022) nos conta sobre como ela aprendeu cedo a não falar sobre

os assombros envolvendo miséria, racismo e violência patriarcal que aconteciam em sua casa. Silenciar sobre isso era quase como manter alguma dignidade.

É constrangedor não ter dinheiro para adquirir coisas básicas, não cheirar bem porque não consegue comprar produtos de higiene, ter pais extremamente violentos, ser casada com homens violentos, morar em locais insalubres, ter a cor da pele e a textura de cabelo que todo o mundo acha feio ou risível (DAVIS, 2022). E todo esse constrangimento nos silencia, principalmente porque vivemos em um país em que se vende a ideia muito forte, inclusive em equipamentos da assistência social, que é possível, individualmente, se livrar de situações opressoras por meio do esforço individual.

Esse constrangimento se torna ainda mais intenso quando somos levadas a conviver com pessoas que não passam ou não passaram por situações extremas. Viola Davis (2022) separa duas experiências que viveu na convivência com grupos. A primeira é de um curso de verão de uma universidade grande, em que o programa recebe alunos para ensiná-los algumas técnicas de teatro. É sua primeira vez num espaço de formação em nível superior. Esse curso recebe muitas pessoas pobres de diferentes lugares do mundo, que tem em seu corpo algum registro que desvia à norma padrão privilegiada. Então ali encontravam-se mulheres e homens pretas(os), de nacionalidades diversas de países em guerra ou colonizados, imigrantes que estavam refugiados nos Estados Unidos da América por alguma razão e viviam em condições extremas de opressão.

Nesse grupo, havia compartilhamento de experiências de opressão comuns – de raça e classe, o que tornava o ambiente menos hostil. Viola Davis nos conta que aquele foi o primeiro espaço grupal em que se sentiu à vontade para compartilhar sua vida e o que pensava sobre ela sem medo ou vergonha. E, apesar da condição difícil compartilhada por todos os alunos ser o que deixava o ambiente mais acolhedor e solidário, não era apenas isso que os unia. Era também o orgulho de serem os primeiros de suas famílias a chegarem mais longe em termos de estudo e a vontade de conseguirem muito mais (DAVIS, 2022).

A Segunda experiência é quando ela consegue ingressar em uma das maiores universidades de arte do país, por meio de uma bolsa de estudos. As pessoas com as quais ela passa a conviver, são de uma realidade privilegiada, tanto no que diz respeito a raça quanto a situação econômica. Nesse ambiente não havia acolhimento, compartilhamento de experiências, não havia identificação e Viola começa a adoecer psicologicamente. O local impossibilita qualquer menção às histórias de vida das(os) alunas(os) como ela, justamente por ser um passado muito marcado por condições de desigualdade extrema e

quem define quem ou o que será ouvido é o espaço em que o sujeito falante se encontra (LARROSA, 2016). Assim, o silêncio e o constrangimento voltam a fazer parte de seu cotidiano (DAVIS, 2022) e como nos diz Maya Angelou (2018) não há agonia maior do que carregar uma história não contada em você (p.17).

Nesse sentido, me vem à memória ensinamentos aprendidos com Audre Lorde (2021) sobre o silêncio ser utilizado como ferramenta de proteção por pessoas subalternizadas, mas sem eficácia nenhuma, já que ele não nos protege. Pelo contrário, silenciar sobre aquilo que nos é importante e que nos atinge é como morrer. O ato de falar, sobretudo com pessoas que compartilham experiências semelhantes às nossas, nos põe em movimento e possibilita ao menos a imaginação de mundos possíveis.

Audre Lorde (2021) relata que a cada tentativa que fazia de transformar aquilo que sentia, vivia e pensava em palavras, um encontro com outras mulheres foi produzido e juntas elas analisavam que palavras eram mais adequadas a um mundo que elas acreditavam. Esse encontro era feito com mulheres muito diferentes no que diz respeito a raça, classe, orientação sexual e idade e essa diferença que havia entre elas foi transformada em potência. Em suas palavras: “foi a preocupação e o cuidado dessas mulheres que me deram forças e me permitiram esmiuçar aspectos essenciais em minha vida.” (p.52).

Tanto no caso de Viola quanto no de Audre Lorde, minha avó ou Aramides Florença, contar memórias e experiências foi um ato de resistência ou cura. Um movimento genuíno, uma aposta na produção coletiva. Afinal, o compartilhamento de memórias entre mulheres sempre foi utilizado como modo de sobrevivência, resistência, reflexão sobre suas existências (STORI, 2020) e produção de conhecimento (OLIVEIRA; BLEINROTH e SILVA, 2021).

Aliás, é essa memória compartilhável que aqui interessa, porque lembranças só podem ganhar alguma consistência quando divididas com ao menos uma outra pessoa, pois só deste modo pode ser validada como uma representação do passado. (HALBWACHS, 2004). Contudo, há que se ressaltar que partilhar lembranças não é uma tarefa tão simples e fácil. Pois, para que isso aconteça, é necessário haver alguém disposta(o) a falar e outra (o) a ouvir atentamente, pois assim se define um espaço propício e próprio ato de contar (BOSI, 2003).

Encontrar espaços onde possamos erguer nossas vozes e falar sobre nossos assombros livremente é um desafio. Mesmo entre mulheres, mesmo em espaços que se dizem seguros e aliados, como instituições de assistência social ou universidades

públicas. Nossas vozes e o que temos a dizer têm o potencial de produzir rachaduras em privilégios de homens, mulheres, pessoas brancas, pessoas classe média e por isso, nem todo mundo está disposto a ouvir (hooks, 2019).

Nesse agora, me atrevo a assumir a postura de quem conta, mas para que esse momento chegasse, passei muito tempo ocupando lugar de quem escuta – e ainda ocupo. Essa tarefa não pode ser feita sem um tanto de responsabilização, mobilização e sensibilidade para observarmos que certas características nos põem em situação de privilégio em relação a outras, ou, às vezes em pé de igualdade, ou em situação desprivilegiada. Esta última posição tem acontecido cada vez menos comigo, pois, meus privilégios atuais são muitos! O que não quer dizer que tenha sido sempre assim.

Entretanto, meus atuais privilégios não são tampões de ouvido, muito menos provocador de esquecimento. Tenho memória viva de uma vida marcada pela falta de tudo e pela presença constante da violência patriarcal. Reconhecer que hoje não ocupo mais esse lugar é fundamental para que eu me coloque como ponte entre outras mulheres e os direitos delas. Com a finalidade de elas também alcançarem o mesmo lugar alcançado por mim e juntas consigamos ir ainda mais longe.

É para isso que serve uma escuta. Ouvindo minha avó, minha mãe e mulheres como Aramides Florença, entendo as histórias vividas por elas, as faço minhas e observo todas as repetições de opressões, discriminações e injustiças que perpassam cada geração. Conforme Rafaela Wenzel e Sandra Richter (2019), ouvir é inevitável, mesmo quando não fazemos com essa intenção, pois o corpo se afeta com as ondas sonoras e, sendo afetado, afeta também. Nesse sentido, mesmo quando não conseguimos ouvir ou ignoramos a materialidade produzida pelo som, ainda assim conseguimos escutar nossos pensamentos e nossas memórias, porque destes não há como fugir.

É por isso que, apesar de ser difícil erguer a voz, é imprescindível. Mesmo que pessoas privilegiadas tentem nos silenciar, fingindo não nos ouvir, algo foi produzido ali. Uma rachadura, talvez. E é isso que eles(as) querem ignorar. Ignorar o barulho, para o silêncio ser trazido à tona novamente e eles (as) dormirem em paz. Mas ouvir é estar no mundo, então, para cada barulho abre-se a possibilidade da escuta. Dessa forma, tanto falar quanto escutar provocam tensões, mas são extremamente necessárias.

Escutar é fazer uma apropriação sensível e inteligível daquilo que se ouve. É atribuir sentido com o corpo. E se ouvir é algo inevitável, o que nos resta é nos apropriarmos ou não da potência da escuta, com relação ao que é ouvido (WENZEL e RICHTER, 2019). Nesse sentido, é preciso estar atenta e curiosa. De outra forma, o

processo se tornaria um mero jorrar de palavras (OLIVEIRA; BLEINROTH e SILVA, 2021). Também é preciso estar em silêncio, com atenção voltada a quem fala. Ou você atropela a voz dos outros com a sua e não vai conseguir ouvi-los (KAUR, 2013). É preciso que a vontade de opinar seja nula e a de ouvir te domine. Sem misturar o que o outro diz com o que nós temos a dizer. É preciso pausas, em respeito àquele que compartilha sua história. É preciso olhar para os hiatos entre uma palavra e outra (ALVES, 1999), pois esses espaços também comunicam.

Estar inteira no momento da escuta envolve perceber tons, gestos, boca entreaberta de onde vazam ruídos e não palavras, choro, gargalhadas, sorrisos discretos, silêncio que habita o intervalo entre as palavras diante de uma percepção nova na hora da lembrança (EVARISTO, 2022). Escutar é sempre um exercício de sensibilidade e inteligibilidade. É algo que se faz com e no corpo. Atravessado por significados que as palavras em si têm ou assumem, dentro de uma língua e também pelo modo como aquilo é enunciado (WENZEL e RICHTER, 2019).

Assim, o tom de voz e até a própria sonoridade das palavras pode nos remeter a outras memórias, nos despertando. Foi como aconteceu com Conceição Evaristo, quando ouviu sua mãe lembrando de alguém que existia na favela e contraiu uma doença por dormir todo mundo junto. A expressão utilizada por sua mãe foi “Vó Rita dormia embolada com ela”. A sonoridade dessa frase teve o poder de despertar memórias na escritora a ponto de ela produzir o romance “becos da memória” (EVARISTO, 2019).

Também foi o que aconteceu com Aramides Florença, ao ouvir sua filha falar sobre violência patriarcal. Uma vida inteira de violência e culpabilização de si, até que uma outra mulher quebrasse o silêncio, produzindo reverberações em sua vida. Essa conversa entre mãe e filha foi atravessada pela potência do encontro (da filha com um outro universo), da memória, da confiança entre elas e principalmente da intenção de escuta, por parte da mãe. Algo no conteúdo do que a filha dizia, palavras utilizadas, tom, gestos e tudo o mais que acompanha a narração de algo tocou Aramides e a ajudou traçar novas rotas.

Na nova rota traçada por ela, eu ocupei o lugar da escutadora. E por mais contraditório que fosse, à essa altura da vida, exercendo a profissão de psicóloga essa função foi muito mais difícil de ser executada. Porque diferente das primeiras vezes em que eu sentava aos pés de minha avó ou na mesa com minha mãe para ouvir memórias de família, dessa vez eu estava ali como profissional de psicologia, totalmente contaminada por um saber que nos exige fazer uma escuta bem específica, a diagnóstica, prescritiva,

baseada em um saber muito distante da realidade local (HÜNING, CABRAL e RIBEIRO, 2018). Aliás, não só o saber específico da formação em psicologia, como também os ideais feministas brancos, que, naquele momento, havia me deixado totalmente na mão, pois não dava conta de responder a nada.

Diferente da escuta executada antes de passar por uma formação em instituição de nível superior, em que eu me mantinha em silêncio interno, ali eu tentava o tempo todo silenciar raciocínios sobre possíveis enquadramentos que pudessem aparecer enquanto ouvia. Constantemente prendia a atenção às vulnerabilidades, a dados relacionais familiares e outros aspectos que pudessem ser traduzidos em termos de benefícios e encaminhamentos (SANCHES e SILVA, 2019). Escutar dentro de um serviço de assistência social é um pouco mais complexo porque se pretende obter resultados mais objetivos, como respostas a financiamentos governamentais, e esse objetivo final do serviço pode tirar ou diminuir a potencialidade de uma escuta.

Numa tentativa de não responder apenas ao que o serviço exigia de mim como profissional e não perder de vista aquilo que mais interessava, que era a criação de um espaço de compartilhamento de memórias feitas só por mulheres, recorri às minhas próprias experiências que não foram frutos dos bancos da universidade. Momentos em que eu estava rodeada de mulheres mais velhas, como minha mãe, tias, avós, e as ouvia.

Essas lembranças também direcionam meu modo de escuta. Afinal, sou marcada por minhas experiências, pelas pessoas que fizeram parte de mim e de minha vida, pela memória de minha avó, pela classe social de onde vim, pelo meu gênero, minha raça, pelos livros que li, por todas as conversas que tive na vida, pela minha idade, pelo modo que meu corpo é lido no mundo e o jeito que eu mesma me leio. Tudo isso me orienta e orienta o modo como ouço.

Então, alimentada pela sabedoria de minha avó, que me ensinou a sentar e ouvir quantas vezes for necessário e enveredando pelos becos de minha memória e na tentativa de não cair em mais controle sobre os corpos dessas mulheres, por meio de diagnósticos psicossociais (SANCHES e SILVA, 2019), pude me apropriar de um conhecimento marginal, não produzido nos bancos universitários. Um conhecimento que já me pertencia, mas que eu fazia questão de me apartar, por vir de um lugar não reconhecido pelo academicismo.

No momento em que eu percebi que o que me foi ensinado na universidade estava sendo questionado, tencionado e recusado na lida com mulheres reais, o que me deu segurança foi a formação que tive antes de pensar em ser psicóloga. Com mulheres

negras, pobres, mães, mais velhas que eu. Sem elas, eu “correria o risco de me tornar uma ignorante do ser, com conhecimentos que não são meus e que não me fazem pertencer; pelo contrário, me levam para longe de tudo que me é afetivo e de tudo que me constitui” (OLIVEIRA; BLEINROTH e SILVA, 2021, p.17).

Nessa condição de escutadora tive as primeiras pistas sobre como as produções de conhecimento em psicologia abafavam saberes marginalizados, que são extremamente potentes justamente por estabelecer uma interlocução maior entre pessoas que compartilham experiências e territórios também marginalizados. Para conseguir ouvir, precisei desaprender os enunciados acadêmicos e suportar o não saber. Essa era a condição para imergir algo novo daquela experiência de encontro, escuta e compartilhamento de histórias (HÜNING, CABRAL e RIBEIRO, 2018).

Assumindo essa postura, passei a fazer da voz de muitas mulheres a minha, enxergando nesse movimento mais que um momento de desabafo, de contação de histórias ou de investigação psi. Falar e ouvir entre nós se tornou nosso recurso mais potente. Não nosso último, nem único. Mas o que pode nos abrir mais possibilidades.

A inventividade de Aramides Florença possibilitou que ela começasse a realizar outros grupos de mulheres para falar sobre aquilo que tinha acabado de se dar conta – a violência patriarcal. Utilizando o acesso a outros espaços em que não (ou pouco) se fala sobre o assunto, ela reunia donas de casa, casadas com homens cis e heteros, evangélicas, pobres, mães e conversava sobre direitos das mulheres, violência e fé. Os vínculos entre ela e outras participantes dos grupos (tanto da igreja quanto do CREAS) foram se fortalecendo, gerando uma rede de solidariedade e companheirismo feminino.

Quanto a mim, pude ser tocada pela história de Aramides Florença, herdar mais uma memória de uma mulher do norte, com alguns marcadores sociais estruturais diferentes dos meus, como a falta de acesso ao ensino, a ruralidade, a fé, a maternidade e a idade e entender as complexidades provenientes dessas especificidades. Para além de uma mudança íntima de posicionamento diante da vida, Aramides me deu histórias e, assim como Maria Nova, eu precisei contar tudo que ouvia. Contar minhas memórias e a das outras (EVARISTO, 2017), pois me é fundamental a vida de outras mulheres. Em particular, das comuns, que não serão lembradas publicamente, que habitam o mesmo período histórico que eu e que carregam nelas vozes de outras, que vieram antes (EVARISTO, 2022).

Recontar essas histórias não é apenas restaurar o passado e mantê-lo sempre presente, como uma recordação frequente do que a colonização fez conosco. Isso é muito

importante também, mas para além disso, essas memórias podem ser fontes de forças para continuarmos lutando, tentando construir um futuro e um mundo diferentes (SARLO, 2007). A reconstrução de memórias também possui um grande potencial de resgate de coisas que foram perdidas (BOSI, 2004), como, por exemplo, formas de produzir conhecimento.

Essa produção de conhecimento feita pela transmissão de memórias foi, durante muito tempo, ignorada. Como as grandes narrativas que compõem os registros históricos sempre privilegiaram homens brancos e a esfera pública, o que restou às mulheres foi o espaço privado. Dentro de diversas estratégias de sobrevivência, construir memórias sobre o lar e relações familiares foi uma delas. Era nossa responsabilidade cultuar os mortos e suas tumbas, predominantemente por meio da oralidade, passada, geralmente, de mãe para filha (PERROT, 2006). Não é incomum, então, encontrarmos narrativas femininas em ambiente doméstico, permeado pelas relações familiares e conjugais, mantendo o passado como uma matéria viva entre as pessoas. Sempre com uma mistura das memórias de cada mulher, de cada geração dando o tom das narrativas apresentadas (MARINGNOLO, 2014).

Eis aí a desimportância dada pelo patriarcado às nossas narrativas. Afinal, o que haveria de interessante na memória dessas mulheres, que era pautada na ordinariedade dos dias e em suas relações? O que mulheres, em suas diversidades, poderiam oferecer ao mundo, a não ser sentimentalidades, queixas e intrigas de uma vida privada?

Respondo. Podemos muito. Memórias de vidas comuns denunciam privilégios, questionam saberes, práticas, discursos e políticas atuais. Por isso o esforço alinhado de pessoas e instituições em mantê-las no âmbito íntimo e individual, impedido que sejam coletivizadas e ganhem espaços institucionais, pois se sabe que nossos compartilhamentos nos abrem perspectivas outras, que não as instituídas. Quando juntas, “nossos rastros afetam, deslocam realidades, questionam saberes, práticas e políticas atuais” (OLIVEIRA *et al*, 2019, p. 183) produzindo críticas situadas no tempo histórico que vivemos.

Glória Anzaldúa (2000) nos alerta, à contra mão do que dita as normas patriarcais e racistas, que devemos sim produzir conhecimento a partir de nossas experiências pessoais e visões de mundo, ressaltando nossas relações e utilizando o que achamos importante. Falar daquilo que nos afeta é fundamental para não cairmos no erro de universalizar conceitos, ignorando nossas particularidades e o momento histórico em que as coisas acontecem.

Devemos, por defesa de uma política de conhecimento que não apague rastros e não ignore a polifonia de vozes femininas, escrever sobre nossas vidas e as de quem nos interessa, nossas sensações corpóreas, pensamentos, escutas, medos, planos, dúvidas. Porque mesmo quando nos falta comida, nos sobra experiência (ANZALDÚA, 2000) que também podem ser produzidas na escuta de gritos, de sussurros, de fuxicos entre vizinhas, nas mazelas que nos afetam, nas alegrias que nos movem. Nas conversas de mulheres enquanto elas lavam roupas, costuram, cozinham (EVARISTO, 2017) ou se encontram em grupos.

Evidenciar isso é ressaltar a riqueza e força da circulação de ideias entre mulheres, que de tão emaranhadas fica difícil apontar onde começam e onde terminam. Essas invencionices acabam por criar uma comunidade de saber quase sem fronteiras (WERNECK, 2010) que tem o potencial para ser fonte alegria e perspectivas em tempos difíceis e também de gerar um futuro em que não nos sufoquemos com definições feitas a partir de percepções limitadas que outras pessoas nos impõem como verdade (DAVIS, 2022).

Daí a importância de nos concentrarmos em memórias que nos são próprias, para descolarmos do discurso produzido por aqueles que sempre detiveram o poder de nos silenciar e falar por nós. Caminhar em sentido contrário aos estereótipos que se colam à pele de grupos minorizados e subalternizados é, portanto, uma estratégia de grande impacto político, social, cultural, emocional, subjetivo, já que nos permite entrar em contato com nossas próprias experiências. Experiências marginais.

Não que essa seja uma tarefa fácil de realizar, afinal, escrever e falar a partir de nossas experiências pode nos deixar desconfortáveis, medrosas, raivosas. Mas nesse ato mora a sobrevivência, porque uma mulher que escreve (e lembra e conta histórias) é uma mulher com poder (ANZALDÚA, 2000). Isso também me foi ensinado por minha avó, quando decidiu aprender a ler e escrever, abrir uma escola em sua própria casa e fazer sua biografia. Hoje sigo suas pistas utilizando a escrita como ferramenta de enfrentamento da amnésia e apagamentos constantes advindas do processo de colonização (OLIVEIRA *et al*, 2019).

Lançar no mundo acadêmico, local majoritariamente nortecêntrico, branco e masculinista, produções sobre experiências de mulheres comuns, escrita por uma mulher é produzir resistência epistemológica (OLIVEIRA *et al*, 2019). Aliás, trazendo para a realidade mais localizada, produzir pesquisas sobre mulheres do norte, em uma universidade do nordeste, também é resistir. Afinal, se produzem apagamentos

epistemológicos nestas duas regiões e se exaltam produções de conhecimentos do eixo sul-sudeste do país.

Por fim, produzir essa escrita é também me reconciliar com minha própria história e dar um destino às memórias que ouvi, confrontando meus próprios demônios falando deles (ANZALDÚA, 2000).

5. Considerações Finais

Início essa dissertação me questionando como e por que produzir memórias do encontro e das escutas com mulheres vitimizadas por violência patriarcal, num contexto onde a violência contra esse grupo o qual pertença é intensa e constante.

Falar sobre violência patriarcal é falar de uma das maiores heranças do período colonial: a lógica em que certos grupos são superiores a outros e, por isso, podem ter acessos a privilégios, enquanto outros tipos podem ser massacrados e aniquilados de forma deliberada (VERGÈS, 2020). Perceber que esse raciocínio estrutura nossas instituições e contamina nossas relações, é perceber que somos ao mesmo tempo vítimas e perpetradoras (es) de violência nesse processo.

Apesar de sermos colocadas em posição de desigualdade em relação aos homens num sistema patriarcal, nós também podemos contribuir para o funcionamento dessa lógica quando ocupamos lugares de privilégio em relação a outra pessoa (hooks, 2018). Nesse caso, uma mulher branca classe média possui muito mais vantagens do que um homem negro pobre, podendo seguir à risca as normas patriarcais racistas, mas ocupando o lugar de opressora e não de oprimida.

Isso não quer dizer que homens negros e pobres não possam também oprimir essa mesma mulher ou qualquer outra, já que as posições ocupadas por nós não são essencialistas, se tratam de relações de poder. Nesse caso, ser homem dá a esse sujeito vantagens que não-homens não tem.

Do mesmo modo, na relação entre mulheres, quando há diferenças de raça, classe, orientação sexual, presença ou ausência de deficiência, produz-se uma hierarquia num mesmo grupo, fazendo com que se crie um sistema de opressão pautado sempre nas diferenças. O que quero salientar é que o sistema patriarcal não é apenas sexista. Ele é, originalmente racista, classista, capacitista, etarista e cis heteronormativo. Essas coisas se emaranham de tal forma, que se torna impossível fazer uma análise ignorando qualquer uma dessas estruturas. São elas, dirigidas pelo pensamento hierarquizante colonial, que vão balizar nossas relações e predizer até onde podemos ir, o que podemos ou não falar, fazer, ter, pensar, etc.

Sendo esse raciocínio o que estrutura nossas leis, nossas escolas, trabalhos, definições de segurança, relações íntimas, relação com a natureza etc., os resultados são o que vemos: homens brancos heterossexuais sem deficiência ocupando altos cargos

empregatícios e definindo futuro de um país majoritariamente pobre e não branco. O que significa que as experiências vividas pela maioria de nós brasileiras(os) pobres, trabalhadoras, beneficiárias (os) de programas sociais, mulheres, viram um registro apenas nosso, sem representatividade nenhuma e sem atenção às nossas especificidades.

Se homens detêm a lei, eles a usam em benefício próprio e em prol daqueles que compartilham as mesmas características, fazendo tudo o que seja possível para que seus privilégios sejam sempre mantidos. Porque apesar desse sistema os ferirem de algum modo – pois fere todos que estão sob seu funcionamento – eles ganham muito mais do que perdem.

Nós que pertencemos aos grupos que se prejudicam com a manutenção dessa lógica é que devemos criar jeitos de produzir rachaduras no patriarcado. Um modo possível de fazermos isso é nos reconhecermos como parte do problema. Para haver alguma mudança, diante de uma dominação racista e sexista, todos nós devemos ter algum engajamento, com avaliações críticas de nós e dos outros. Devemos nos questionar, incentivar e nos cercar de pessoas que consigam fazer o mesmo espontaneamente, em vez de apenas sermos reativas (os) aos desafios exteriores (hooks, 2021). Nos enxergarmos como parte dessa engrenagem não é negar que somos vitimizadas por ela. É entender que utilizamos da mesma lógica entre nós mesmas e nossos possíveis aliados(as), que possuímos fragmentos do opressor bem profundamente arraigados dentro da gente e que só sabemos lidar uns com os (as) outros (as) utilizando as relações e táticas do opressor (LORDE, 2021). Isso nos enfraquece e nos destrói, porque esse ponto de partida nos impede de formar laços comunitários.

Não há saídas possíveis se não a da autocrítica e do engajamento coletivo (hooks, 2021). Nos unindo a pessoas que se assemelham a nós, mas que tem muito bem demarcada suas diferenças também. É assim que se constroem elos de confiança, reconhecendo o que nos separa e o que nos une, desobedecendo a ordem mais óbvia do colonizador: aquilo que não é espelho deve ser destruído. Quando estamos funcionando com a intenção de se encaixar nessa ordem, o que nos resta é essa aversão à diferença. Tentamos nunca saber sobre aquilo que nos distancia umas das outras, produzindo “verdades universais” sobre a experiência de habitar nossos corpos, porque enunciar diferenças ativa em nós o desejo do colonizador de iniciar uma guerra.

Todavia demarcar diferenças não deveria ser motivo de brigas, porque foi justamente a negação disso que criou um conflito contínuo para todas (os) nós (hooks, 2021). A tentativa de criar um conceito universal de mulher que abarcasse todas as

experiências femininas e a partir daí definir políticas públicas de proteção, segurança, saúde, acessos à educação etc., foi o que gerou empecilhos ao acesso de direitos de mulheres que não cabiam em generalizações.

É fundamental reconhecermos que como mulheres compartilhamos algumas coisas, outras não e ambas as situações merecem ser olhadas com cuidado e atenção. Se quisermos o fim da violência patriarcal, que nos afeta de um jeito muito particular, devemos erradicar padrões internalizados de opressões para conquistarmos a tão sonhada transformação social. Precisamos reconhecer o que nos diferencia de outras mulheres, que são nossas semelhantes. Devemos superar hierarquias e construir maneiras de utilizar nossas diferenças para potencializar nossos ideais comuns (LORDE, 2021). Isso nos tornará mais saudáveis para celebrar ou enfrentar tensionamentos quando estes surgirem (hooks, 2021).

Os encontros produzidos no CREAS tinham um potencial imenso justamente pela diversidade de mulheres que o frequentavam. Considerando toda essa herança colonial que incentiva o rechaço ao outro (a) que não se parece conosco, termos realizados encontros entre mulheres de classe social e raça diferentes, com a intenção de compartilhar histórias e experiências de vida foi uma ação de rebeldia às normas patriarcais.

A partilha de memória entre nós gerou uma atmosfera acolhedora e segura, com possibilidade de conversarmos sobre direitos básicos, rede de proteção, falhas na rede, sobre histórias íntimas e nos darmos conta de nossa trajetória de vida, aumento de laços comunitários e o reconhecimento de que também somos opressoras em algum nível.

Falar e ouvir nesses encontros nos colocou em posições diferentes, em diversos momentos, porque falar é se expor e para muitas de nós fazer isso é difícil, já que fomos acostumadas ao silenciamento e ouvir é penoso, sobretudo quando outra mulher conta agonias as quais não compartilhamos ou para as quais contribuímos para que existisse (LORDE, 2021). De todo modo, esse é o jeito mais antigo e eficaz que possuímos de criar conexões entre nós. Um jeito que não foi esquecido depois de tanto tempo.

As memórias apresentadas por cada mulher nos avisam que o passado está mais presente que nunca e que a colonização não acabou. Ela se reatualiza sempre e precisamos ter dimensão das implicações disso em nossas vidas. Assim como precisamos abandonar o discurso da mulher vítima passiva, que morre sem resistir. Nós mulheres resistimos ontem e hoje, a prova disso é que nossas memórias ancestrais permanecem presentes, sejam em produções acadêmicas ou na vida fora dela.

6. Referências

- ALMEIDA, Suely Souza de. (Org.) **Violência de gênero e políticas públicas**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- ALVES, Rubem. **O amor que acende a lua**. 8ª edição. São Paulo: Ed: Papyrus, 1999.
- ANGELOU, Maya. **Eu sei porque o pássaro canta na gaiola**. Bauru- SP: Astral Cultural, 2018.
- ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, n. 8, p. 229-236, 2000.
- ARAÚJO, Raissa Barbosa. **Mulheres negras e políticas para mulheres: análises decoloniais sobre sujeitos políticos e políticas municipais em Pernambuco**. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de pós-graduação em Psicologia, Recife, 2020.
- ARANTES, Esther Maria de M. Contracapa do livro “Cartas a Foucault”. In.: FONSECA, Tania Maria Galli; ARANTES, Esther Maria de M. **Cartas a Foucault**. Porto Alegre – RS: Editora Sulina, 2014, s/p.
- BANDEIRA, Lourdes Maria. Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 29, n. 2, p. 449-469, ago. 2014. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000200008&lng=pt&nrm=iso> Acesso em: 10 outubro 2022.
- BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. Ocupação humana em Roraima: do histórico colonial ao início do assentamento dirigido. **Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi: Zoologia**, 1993, p. 123-144.
- BATTISTELLI, Bruna Moraes. **Carta-grafias: entre cuidado, pesquisa e acolhimento**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.
- BATTISTELLI, Bruna Moraes e OLIVEIRA, Érika. Cartas: um exercício de cumplicidade subversiva para escrita acadêmica. **Currículo sem Fronteiras**, v. 21, n.2, p. 679-701. 2021. Disponível em: <https://www.curriculosemfronteiras.org/vol21iss2articles/battistelli-oliveira.pdf>. Acesso em 07 de julho de 2023.
- BOSI, E. **Memória e Sociedade: Lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- BRASIL. **Estatuto do índio**. Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973.
- BRASIL. **Lei nº. 11.340**, de 7 de agosto de 2006, (Lei Maria da Penha).

_____. **Lei nº Lei 12.138** de 2010, (Lei de Alienação Parental).

_____. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução nº 510 de 07 de abril de 2016**. Brasília: CNS. 2016.

_____. Conselho Nacional de Saúde. **Recomendação nº 003**, de 11 de fevereiro de 2022. Disponível em <http://conselho.saude.gov.br/recomendacoes-cns/2337-recomendacao-n-003-de-11-de-fevereiro-de-2022>. Acesso em outubro de 2022.

BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Secretaria Nacional de Assistência Social. **Orientações Técnicas: Centro de Referência Especializado de Assistência Social - CREAS**. Brasília: MDS, 2011.

BUENO, Samira; BONHEBERGER, Marina e SOBRAL, Isabela. A violência contra meninas e mulheres no ano pandêmico. In.: FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública**: 2021. São Paulo: FBSP, 2021.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CRENSHAW, Kimberlé W. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Estudos Feministas** (1). p. 177-188, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>

COLLINS, Patrícia Hills, BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). **Referências Técnicas para a atuação de psicólogos junto aos povos indígenas**. 1ª ed. Brasília, 2022.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e Classe**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Viola. **Em busca de mim**. Tradução Karine Ribeiro. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bestseller, 2022.

DEL PRIORI, Mary. **História das Mulheres no Brasil**. 7ª ed. São Paulo: Contexto, 2004.

DINIZ, A. M. A; SANTOS, R. O. **Fluxos migratórios e formação de rede urbana em Roraima**. Online. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2006/docspdf/ABEP2006_345.pdf. Acesso em fevereiro de 2023.

EGA, François. **Cartas a uma negra: narrativa antilhana**. 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2021.

ESBELL, Jader. Registro fotográfico: Memória e Cultura Makuxi. In: ESBELL, J; OLIVEIRA, S e PETRI, V. (Orgs.) **Memória e Cultura Makuxi**. Santa Maria-RS: Laboratório Corpus/PPGL/UFSM, 2014.

EVARISTO, Conceição. **Canção para ninar menino grande**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.

- _____. **Becos da Memória**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- _____. Da grafia-desenho da minha mãe, um dos lugares de nascimento da minha escrita. In.: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.) **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza edições, 2007.
- _____. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- _____. Esse lugar também é nosso. **Revista PUCRS**. Entrevista concedida a Ana Paula Acauan. Rio Grande do Sul, 2019. Disponível em: <https://www.pucrs.br/revista/esse-lugar-tambem-e-nosso/>. Acesso em: 07 de julho de 2023.
- FARAGE, Nádía. **As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana**. Tese (Doutorado em Literatura). Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.
- _____. **As muralhas do sertão: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.
- FERRI, Patrícia. **Achados ou perdidos? A imigração indígena em Boa Vista**. Goiânia: MLAM, 1990.
- FONSECA, Livia Gimenes Dias da. **Despatriarcalizar e decolonizar o estado brasileiro: um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas**. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública: 2020**. São Paulo: FBSP, 2020.
- FUNDAÇÃO ABRINQ. **A Criança e o Adolescente nos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS)**. [Online]. 2017. Disponível em https://observatoriocrianca.org.br/system/library_items/files/000/000/002/original/Publica%C3%A7%C3%A3o_A_Crian%C3%A7a_e_o_Adolescente_nos_ODS.pdf?1510343062. Acesso em 21 de abril de 2019.
- GREGORI, Maria Filomena. Delegacias de Defesa da Mulher de São Paulo e as instituições: paradoxos e paralelismos. In: GREGORI, Maria Filomena; DEBERT, Guita G e PISCITELLI, A. (Org.). **Gênero e distribuição da justiça: As delegacias da mulher e a construção das diferenças**. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2006, p. 55-86.
- GOMES, Camilla de M. Gênero como categoria de análise decolonial. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 65–82, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2018.1.28209>.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zahar, 2020.
- GUIDA, Angela e BIDE MI, Betinha Yadira. Entrelaces de memórias africanas: entre o real e a ficção. **AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**,

v.03, n.03, Outubro de 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/abeafrica/article/view/30758>. Acesso em: 07 de julho de 2023.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir**. São Paulo: Martins Fontes. 2013

_____. **Eu não sou eu uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. 2014.

_____. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 16, p. 1993-210, abril 2015. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/mrjHhJLHZtfyHn7Wx4HKm3k/citation/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 7 de outubro de 2022.

_____. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.

_____. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

_____. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2018.

_____. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2020.

HÜNING, Simone Maria. Carta aberta sobre diálogos nas e com as práticas de pesquisa In. TAVARES, Gilead Marchezi; MORAES, Marcia; BERNARDES, Anita Guazzelli. (Orgs.) **Cartas para pensar: políticas de pesquisa em psicologia**. Vitória: EDUFES, 2014, p. 7-13.

HÜNING, Simone Maria; CABRAL, Rosângela Jacinto; RIBEIRO, Maria Auxiliadora Teixeira. Nas Margens: Psicologia, Política de Assistência Social e Territorialidades. **Rev. Polis Psique**, Porto Alegre, v. 8, n. 3, p. 52-69, dez. 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238152X20180003004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 25 novembro 2022.

MACIEL JR, Auterives. Resistência e prática de si em Foucault. **Trivium**, v. 6, n. 1, p. 01-08, jun. 2014. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912014000100002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 07 jul. 2023.

KATHYUSCIA, Cláudia. **Mate o amor romântico antes que ele te mate: por outras insurgências do amar**. Portal Geledès, 2020. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/mate-o-amor-romantico-antes-que-ele-te-mate-por-outras-insurgencias-do-amar/>>. Acesso em fevereiro de 2022.

KAUR, Rupi. **O que o sol faz com as flores**. Trad. Ana Guadalupe. São Paulo: Planeta do Brasil. 2017.

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

LARROSA, Jorge. O ensaio e a escrita acadêmica. In: CALLAI, Cristiana e RIBETTO, Anelice. **Uma outra escrita acadêmica: ensaios, experiências e invenções**. 1ª edição – Rio de Janeiro: Lamparina, 2016.

LOBATO, Alícia. Roraima tem aumento de 150% nos feminicídios. **Amazônia Real**. Disponível em < <https://amazoniareal.com.br/roraima-tem-aumento-de-150-nos-femicidios/>> acesso em 9 de novembro de 2021.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Tradução Stephanie Borges. 1 ed. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Tradução de Juliana Watson e Tatiana Nascimento. Revisão de Claudia de Lima Costa. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 320 e 935-952, setembro-dezembro/2014.

LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. In.: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MACHADO, Ananda. **Tyzytaba’u: trançadores de palavras e coisas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. do autor, 2022.

MARINGNOLO, Cátia Cristina Bocaiúva. **Ponciá Vicêncio e Becos da memória de Conceição Evaristo: construindo histórias por meio de retalhos de memória**. Dissertação (Mestrado em Literatura). do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP. São Paulo, 2014.

MARTINS, Elisângela. **Memória do Regime Militar em Roraima**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria de Políticas de Saúde. **Violência intrafamiliar: orientações para a prática em serviço**. Online, 2005: Disponível em http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/cd05_19.pdf. Acesso em 02 de novembro de 2022.

MIURA, Paula O. *et al.* Violência Doméstica ou Violência Intrafamiliar: uma análise de termos. **Revista Psicologia e Sociedade**, v. 30, e179670. Disponível em < <https://www.scielo.br/j/psoc/a/dQc8Zb4b7z68hpCkKG9cBKK/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 10 de setembro. 2022.

MORAES, Márcia. Caros colegas pesquisadores. In. TAVARES, Gilead Marchezi; MORAES, Marcia; BERNARDES, Anita Guazzelli. (Orgs.) **Cartas para pensar: políticas de pesquisa em psicologia**. Vitória: EDUFES, 2014, p. 7-13.

OLIVEIRA, Valéria. Roraima foi o estado com maior taxa de mulheres assassinadas no Brasil em 2018. **G1 Roraima**. 8 de março de 2019. Disponível em <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2019/03/08/roraima-foi-o-estado-com-maior>

[taxa- de-mulheres-assassinadas-no-brasil-em-2018.ghtml](#). Acesso em 12 de Outubro de 2020.

OLIVEIRA, Érika Soares. **Gênero, violência contra a mulher e teatro do oprimido: construindo novas possibilidades de pesquisa e intervenção social**. Tese (Doutorado em Psicologia) – faculdade de Ciências e Letras de Assis da Universidade Estadual Paulista. Assis-SP, 2013.

OLIVEIRA, Janaine Voltolini de e COSTA, Maria Clélia Lustosa. Expansão Urbana de Boa Vista Roraima e os reflexos sobre a desigualdade socioespacial. **GeoSaberes: Revista de Estudos Geoeducacionais**, vol. 9, núm. 18, pp. 1-18, 2018. Universidade Federal do Ceará. Disponível em < <https://www.redalyc.org/journal/5528/552857186007/html/>>. Acesso em janeiro de 2023.

OLIVEIRA, Érika Cecília Soares; BLEINROTH, Maria Laura Medeiros e SILVA, Yasmin Maciane. Desobediências epistêmicas e pesquisas monstruosas em psicologia social. In.: CRUZ, Lilian Rodrigues da; HILLESHEIM, Betina e EICHHERR, Letícia Maísa (Org.). **Interrogações às Políticas Públicas: sobre travessias e tessituras do pesquisar**. Florianópolis, SC: ABRAPSO editora, 2021, p. 13-29.

OLIVEIRA, Érika Cecília Soares et al. “Meu lugar é no cascalho”: políticas de escrita e resistências. **Fractal: Revista de Psicologia** - Dossiê Psicologia e epistemologias contra-hegemônicas, Niterói, v. 31, n. esp., p. 179-184, set. 2019. DOI: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29043.

ONU - Organização das Nações Unidas. Brasil: **Peritos da ONU apelam ao novo governo para combater a violência contra as mulheres e meninas e revogar a lei de alienação parental**. Disponível em <https://acnudh.org/pt-br/brasil-peritos-da-onu-apelam-ao-novo-governo-para-combater-a-violencia-contra-as-mulheres-e-meninas-e-revogar-a-lei-da-alienacao-parental/>. Acesso em 01 dezembro de 2022.

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

OZERCHOWSKI *et al.* O estatuto da criança e do adolescente (ECA) e as crianças indígenas: nota de estudo. **Emancipação**, Ponta Grossa. V. 20, p. 1-14. Disponível em <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/emancipacao>. Acesso em 02 fevereiro de 2023.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad)**. Rio de Janeiro, 2022.

PERROT, Michele. **Mulheres emparedadas e seus espaços de memória: as mulheres ou os silêncios da história**. Tradução: Viviane Ribeiro. São Paulo: Edusc, 2006.

PINHO, Osmundo. E eu não sou uma mulher? Sojourner Truth. Tradução Osmundo Pinho. **Portal Geledês**, 2014. Disponível em < <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojournertruth/#:~:text=Eu%20arei%20e%20plantei%2C%20e,E%20n%C3%A3o%20sou%20uma%20mulher%3F>>. Acesso em 30 de novembro de 2022.

REIS, Diego dos Santos. Corpo-documento: um ensaio para descolonizar memórias. **Revista Interterritórios**, v. 8, n. 16, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interterritorios/article/view/253338#:~:text=O%20ensaio%20objetiva%20refletir%20sobre,partir%20dos%20valores%20civilizat%C3%B3rios%20afroreferenciados>. Acesso em 07 de julho de 2023.

RIBEIRO, Reeh. **Não é apenas estar sozinha: solidão da mulher negra assume diversas formas**. Portal Geledès, 2022. Disponível em < <https://www.geledes.org.br/nao-e-apenas-estar-sozinha-solidao-da-mulher-negra-assume-diversas-formas/>>. Acesso em 17 de fevereiro de 2023.

RODRIGUES, Léia do Vale. **Mulheres indígenas, gênero e diversidade cultural: A institucionalização da temática de gênero na FUNAI, a partir da Perspectiva Autoetnográfica**. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília. Brasília, 2019.

SAFFIOTTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, Patriarcado e Violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SANCHES, Natália e SILVA, Rafael Bianchi. A escuta qualificada na assistência social: Da postura diagnóstica às formas (po)éticas de escutar. **Estudos e pesquisa em Psicologia**. Rio de Janeiro, v.19, n. 3, 2019. DOI: <https://doi.org/10.12957/epp.2019.46905>.

SANTOS, Iranilde Barbosa. **Violência contra mulheres indígenas macuxi: de experiências narradas a soluções coletivas**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017.

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO. Secretaria Municipal de Educação. Coordenadoria Pedagógica. **Currículo da Cidade: povos indígenas: orientações pedagógicas**. São Paulo: SME/COPEP, 2019.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**. São Paulo/Belo Horizonte: Companhia das Letras/Editora ufmg, 2007.

SILVA, Diônvera Coelho da, NETTO, Livian Lino e ACCORSSI, Aline. Da Opressão comum à interseccionalidade: reflexões em primeira pessoa. **Revista de Ciências Humanas e Sociais Sul Sul**, P. 41 a 56., 2021. Disponível em < https://www.researchgate.net/publication/354002111_Da_opressao_comum_a_interseccionalidade_reflexoes_em_primeira_pessoa>. Acesso em janeiro de 2023.

SOARES, Ivonete Nink; ROCHA, Patrícia Graciela da. Decolonialidade indígena e pensamento rizomático: uma reflexão a partir de memórias indígena. **Revista Igarapé**. Porto Velho – RO, v.15. n.2, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/7055>. Acesso em 07 de julho de 2023.

SOUZA, Ana Hilda Carvalho, HAETINGER, Claus e LAROQUE, Luís Fernando da Silva. A busca pelo reconhecimento da identidade étnica macuxi e wapichana no contexto urbano de Boa Vista, Roraima, Brasil. **Multitemas**. V.21, n.50, p.51- 82, 2016.

Disponível em: <https://www.multitemas.ucdb.br/multitemas/article/view/1192>. Acesso em 07 de julho de 2023.

STORI, Jéssica Brisola. **Quando infiltrei na literatura eu não previa o pranto: a memória e a escrita de Carolina Maria de Jesus**. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2020.

UNICEF. **Panorama da violência letal e sexual contra criança e adolescente no Brasil: 2021**. Brasília-DF: Escritório da Representação do UNICEF no Brasil; 2021.

VERGÉS, François. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

_____. **Uma teoria feminista da violência: por uma política antirracista de proteção**. São Paulo: Ubu editora, 2021.

XAVIER, Aline e ZANELLO, Valeska. Ouvindo o inaudito: mal-estar da maternidade em mães ofensoras atendidas em um CREAS. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. 52, 2018. Disponível em < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacf/article/view/2178-4582.2018.e57051/40097>> Acesso em 05 de janeiro de 2023.

UNICEF. **Crise migratória venezuelana no Brasil - 2020**. Brasília (DF): Escritório da Representação do UNICEF no Brasil; 2020.

WENZEL, Rafaela Aline; RICHTER, Sandra Regina Simonis. Entre a Presença do Ouvir, Sentidos a Escutar. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, v. 9, n. 1, p. e76165, 2019. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbep/a/kQ4msc6cDsvH33zwQdcBr7w/#> Acesso em 02 de maio de 2023.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 7-17, jun. 2010. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/303>.

ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação**. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2018.

ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo. **Blog de ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na filosofia**. V. 7, n. 2. P. 10-31. 2021. Disponível em < <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/wpcontent/uploads/sites/178/2021/03/Ondas-do-Feminismo.pdf>> Acesso em 03 de fevereiro de 2023.