

Vivências Educativas de Mulheres Negras na Segunda Metade do Século XIX

Adriane Lima¹
Beatriz Pompeu Ranieri¹
Lúcia Isabel da C. Silva¹

¹Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém/PA – Brasil

RESUMO – Vivências Educativas de Mulheres Negras na Segunda Metade do Século XIX. Este artigo analisa as vivências educativas de mulheres negras na segunda metade do século XIX, fazendo emergir uma leitura histórica cultural a partir dos saberes e resistências das mulheres negras neste período. Fundamenta-se na epistemologia feminista decolonial antirracista e, metodologicamente, na história cultural e na práxis interseccional. Os resultados revelam que as autoras debatem a formação educacional das mulheres em estreita relação com os movimentos políticos de descolonização do continente latino-americano. Os seus escritos constituem um pensamento fronteiro que emerge na densa trama da decolonialidade.

Palavras-chave: **Vivências Educativas. Mulheres Negras. Século XIX.**

ABSTRACT – Educational Experiences of Black Women in the Second Half of the 19th Century. Educational Experiences of Black Women in the Second Half of the 19th Century. This article analyzes the educational experiences of black women in the second half of the 19th century, emerging a historical and cultural reading based on the knowledge and resistance of black women in this period. It is based on anti-racist decolonial feminist epistemology and, methodologically, on cultural history and intersectional praxis. The results reveal that the authors debate the educational training of women in close relation with the political movements for decolonization on the Latin American continent. Their writings constitute a borderline thought that emerges in the dense web of decoloniality.

Keywords: **Educational Experiences. Black Women. 19th century.**

Introdução

No presente artigo buscamos analisar, na perspectiva do feminismo das diferenças e do feminismo negro, os saberes e vivências educativas de mulheres negras situadas na segunda metade do século XIX, em especial a capoeira, as religiosidades e cantigas afro-brasileiras. Compreendemos que as Vivências Educativas acontecem no campo mais amplo da educação, estendendo-se para além dos espaços escolares institucionalizados. Isso implica entender a educação como algo que se manifesta no cotidiano, na reflexão subjetiva e na prática das atividades de formação humana e cultural. O artigo proporciona um caminho que nos permite olhar para os saberes de mulheres negras brasileiras na dimensão estrutural da nossa sociedade, considerando o prisma da diferença de gênero, da cultura, da raça e da educação na compreensão da escrita histórica, enfatizando a presença e os saberes educativos das mulheres negras, até então, marginalizados na história oficial da educação.

Para isso destacamos os seguintes questionamentos: Quais foram as vivências educativas das mulheres negras durante a segunda metade do século XIX? Como as relações vivenciadas por essas mulheres permitiram a preservação dos saberes e da memória ancestral? De que forma a dor da escravização impulsionou estratégias educativas para enfrentamento e sobrevivência da cultura negra? Essas questões impulsionaram a busca da análise para este artigo e a compreensão de uma educação de resistência e decolonial, que se situa ainda num período duro da nossa história.

É imprescindível problematizar a centralidade e a hierarquia do conhecimento moderno/colonizador. Na contramão dessa centralidade, necessitamos de uma ciência disposta a compreender e dialogar com as mais variadas formas de cultura, sem eleger culturas e/ou populações superiores e inferiores, mas compreendendo as diferentes maneiras de atribuir sentidos e significados ao mundo. A cultura, particularmente, é o reflexo mais evidente das transformações sociais. Ela molda e estabelece novas formas de viver, tanto no âmbito pessoal quanto coletivo, influenciando significativamente nossa vida cotidiana.

Inscrevemos este estudo, metodológica e epistemologicamente, no campo da história cultural, da história das mulheres, especialmente, das mulheres negras escravizadas e, também, da Educação decolonial, como possibilidade de reescrita da história a partir dos saberes e vivências educativas produzidas por mulheres negras. O propósito é apresentar uma história também feita com mãos de mulheres negras, que em meio às violências, torturas e dores promoveram estratégias de sobrevivência, não só no corpo físico, mas da cultura e da memória ancestral, produzindo culturas outras a partir da colisão entre realidades.

Um das estruturas metodológicas presente neste artigo é a reconstrução das vivências de mulheres negras a partir da comparação a uma “tecelagem”, que diante de diversos fios que estão interligados por

uma matriz territorial até a dispersão na diáspora, podem ser unidos em um feixe, devido ao jugo similar de Maafa¹ e, simultaneamente sua resistência, formando, assim a tessitura de uma peça. A metáfora dos fios dialoga com o poder de Ananse, divindade aranha da cultura fanti-ashanti, reiterado por Zélia Amador de Deus:

Cada um dos fios-ações tecidos por Ananse funda uma rede de resistência capaz de garantir, não somente a sobrevivência dos africanos escravizados e mais tarde de seus descendentes, mas também, para além da simples sobrevivência desprovida de tudo, uma sobrevivência fortalecida por um repositório cultural, criado nas Américas. É nessa perspectiva que Ananse estará presente nos diversos lugares das Américas, unindo e reunindo os fios-ações, construindo redes de solidariedade, que fortalecerão o personagem protagonista dessa ação, a fim de que ele possa alcançar seus objetivos (Deus, 2019, p.141).

Pretendeu-se redefinir o conceito de conhecimento não mais como sinônimo de “objetividade”, “racionalidade”, centro, norte, norma ou hegemonia, mas agora privilegiando a reflexão subjetiva, a multiplicidade, a margem, o sul global, as emoções, sensibilidades e escrevivências; investigando a “fonte de autoridade que supostamente pertence ao Ocidente para definir e descrever, em última instância, o significado de experiência, conhecimento e verdade em nome dos povos africanos” (Ramos, 2011, p. 9).

Recorremos à estratégia teórico-metodológica da *escrevivência* cunhado por Conceição Evaristo (2006), por apresentar a genealogia da força ideia de onde e como nascem as experiências étnicas e de gênero. A *escrevivência* não se trata de uma escrita individual, segundo a autora, esse tipo de escrita não se esgota em si mesma, trata-se de uma escrita da coletividade, especialmente, das mulheres negras escravizadas. Daí como uma ferramenta metodológica e uma ética de pesquisa que aposta na escrita como uma forma de resistência, abordando a vida de mulheres negras não como um objeto passivo de estudo, mas como potência, artística, inventiva. (Soares, 2017 apud Bartholomeu, 2020).

Entendemos que a *escrevivência* está localizada no campo de-colonial, por ser uma escrita em constante construção e recuperação da humanidade do sujeito negro, para isso é fundamental nos despirmos das posturas conservadoras e continuar o movimento de criação de histórias diferenciadas, em especial, em relação às mulheres e sua participação na história da sociedade. É diante da negação, da exclusão e do silenciamento histórico e epistemológico imposto às mulheres negras, que esta pesquisa busca ouvi-las e enxergá-las de outra forma a partir dos estudos feministas, questionando a dominação masculina epistemológica, histórica, social e educacional. Reescrever a história sob uma outra perspectiva é um grande desafio, especialmente quando se trata de compreender o silêncio, as emoções e os sentimentos que permeavam a subjetividade das mulheres negras do século XIX. Contudo, é preciso correr o risco e reescrever essa parte da história que foi duramente negada

Organizamos este artigo em duas partes centrais, além desta introdução e das considerações finais, nas quais apresentamos um debate epistemológico sobre saberes e vivências educativas a partir do prisma do feminismo negro decolonial, no segundo momento apresentamos a tecelagem da resignificação histórica educativa dos saberes produzidos por mulheres negras.

Vivências Educativas e Saberes das Mulheres Negras: dimensões necessárias para uma resistência coletiva

Os saberes e vivências educativas das mulheres negras que defendemos neste artigo exige o abandono do racionalismo que permeia a ciência moderna, promovendo uma epistemologia outra. Entendemos que a razão não está, de modo algum, dissociada das emoções e dos desejos que se inscrevem nos corpos negros femininos. Na verdade, a relação entre pensamento e emoção se mostra ainda mais evidente nas práticas íntimas das mulheres negras. Portanto, pensar em educação, política, ciência, economia e cultura requer o suporte de uma epistemologia outra que permita captar as nuances e complexidades do mundo vivido pelas mulheres negras.

Nesta perspectiva, recorreremos à compreensão da cultura como um movimento de ruptura dos saberes estáticos e tido como verdade única, importante a noção de cultura como a realização “do ato pelo qual cada uma marca aquilo que os outros lhes dão para viver e pensar” (Certeau, 1995, p. 9-10), ou seja, um ato cultural não somente acompanha a produção de saber, mas dá sentido para esta criação, cujo valor é experimentado nas ações cotidianas. Este ato cultural só ganha sentido e valor quando tem um significado e sentido prático de vida para os sujeitos das práticas sociais e educativas.

É possível enfatizar, neste sentido, que o cotidiano é o palco mediático de validação de um novo conhecimento dentro do amplo espectro do ato cultural, pois o saber produzido nas esferas da prática social adquire funcionalidade no cotidiano e, logo, na vida das mulheres. Dito de outra forma, tal fato, ou seja, as criações precisam vir à vida cotidiana para verificar e confirmar a validade da criação. Assim, o cotidiano não se apresenta como um palco neutro, ao contrário, é o lugar do encontro e da vivência desta criação.

Aqui nos serve o sentido de cultura como teias de significados (Geertz, 1978), uma produção humana, que nasce das relações conflituosas, diversas e plurais nas quais os seres humanos são constituídos. Portanto, é inadequado falar de uma cultura acabada, imutável, universalista, estática e padronizada, concebida assim pela teoria funcionalista, mas complexa, feminista, dinâmica e histórica.

Com isso, a produção do saber está intrinsecamente relacionada com a cultural, pois está ligada à forma como é concebido o mundo e, também, formas de sobrevivência, por sabermos que nem todo ser humano o vê da mesma forma, e muito menos o vivencia de maneira igual, a produção cultural dependente das condições sociais, o que implica numa interdependência entre a criação da cultura e as condições

econômicas concretas de vida. Assim, o saber e a cultura vão sendo produzidos por grupos ou indivíduos que ocupam posições desiguais nos campos sociais, econômicos, gênero, histórico, educacional e político.

Para Geertz (1978) os saberes produzidos culturalmente são hierarquizados, estabelecendo grau de importância, o que condiciona uma estratificação do saber, que deixam explícitas as relações sociais desiguais e revela a divisão e a disputa entre as classes sociais. As relações entre as classes, para Cucho (2002), são sempre desiguais e, como tais, se configuram no nascedouro da própria cultura, revelando a hierarquia cultural consequente de uma divisão social.

Pensar que a cultura é independente da construção histórico-social é afirmar que entre as diferenças culturais não existe uma intensa, constante e conflituosa interação. Sem perder de vista, então, que nesta relação de força entre as classes dominantes e as dominadas existem sobreposições, invasões, silenciamentos e resistências, expressando o caráter político da cultura e a função que a cultura assume na vida política.

É nessa direção que a autora Sueli Carneiro destaca a relação entre o racismo e o epistemicídio, que acontece por meio do contrato social, cultural, colonial de dominação entre o mundo branco em destituir o sujeito negro de sua humanidade, bem como a produção cultural, histórica, educacional, filosófica e cosmo percepção, subalternizando-o através de um apagamento sistemático:

É o fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da auto-estima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio (Carneiro, 2005, p. 97 apud Bartholomeu, 2020, p. 5).

Para Sueli Carneiro (2005) o epistemicídio está muito além de uma mera desqualificação do conhecimento das populações subjugadas e dominadas, trata-se de um processo persistente de indignidade cultural, ou seja, de miséria absoluta, pela negação ao acesso à educação, pela inferiorização intelectual, por diversas maneiras de desqualificar a pessoa negra como intelectual e produtor de conhecimento. Neste sentido, o racismo exerce seu poder recorrente, de não fazer esquecer o lugar de inferiorização das populações negras, por essa razão, o epistemicídio é seu constitutivo, porque fere de morte a racionalidade do subjugado, mutilando a sua capacidade de aprender.

Para a autora, o Estado precisa do racismo para legitimar a morte intelectual, física e cultural das populações negras relacionando-o a outros elementos que fortalecem a ação no processo de restrição de acesso a espaços públicos, como banimento social e educacional. Assim, o epistemicídio é usado como estratégia de proteção ao grupo he-

gemônico, que está ligada à raça branca e cisheteropatriarcal, em detrimento daquelas que são expostas a mortes violentas, como da raça negra.

E a ação do epistemicídio tem suas raízes profundas, aqui fazemos o recorte histórico na segunda metade do século XIX, quando as práticas culturais negras eram fortemente criminalizadas, demonizadas e proibidas, como: a capoeira, o samba e as práticas religiosas de matriz africana, entre outras. O desafio está em evidenciar que, apesar da história oficial, existem outras histórias, outras visões e interpretações dos mesmos acontecimentos. Portanto, seria limitante escolher uma única voz, uma única estrutura histórica e uma única interpretação. Compreende-se, assim, que o ato de rompimento e transgressão é um grande desafio e, ao mesmo tempo, um doloroso ato de liberdade que envolve tomar consciência e refletir sobre o mundo e nossa participação nele.

Neste sentido que vivências educativas nos ajudam a entender os fios soltos na história oficial, ou seriam os fios proibidos e silenciados? É no entrelaçamento das vivências que entendemos a resistência das mulheres negras, pois entendemos vivências como um processo de triangulação de produção educativa e da sabedoria das mulheres, como: a prática vivida, teoria sentida e as emoções pulsantes. Essa triangulação promove um sentido e significado para a educação das mulheres, especialmente das mulheres negras. A vivência representa uma força do coletivo, da comunidade das mulheres que compreendiam a dor da carne que cada mulher negra sentida naquele período, bem como a resistência necessária.

A compreensão de Vivências Educativas na perspectiva mais ampla do campo educacional, ou seja, para além dos espaços escolares institucionalizados. Entendemos a educação que acontece na vida cotidiana, na reflexão subjetiva, nos saberes culturais e na prática do *que-fazer* educativo (Freire, 1987).

Assim, destacamos quatro dimensões que tecem as Vivências Educativas das mulheres negras: 1- Vida, como sentimento universal de defesa e pertencimento a uma cultura, existência material-humana e resistência à condição de escravização imputada às mulheres negras no século XIX; 2- Reflexão subjetiva, que vai ao encontro do desejo de mudar sentimentos e dores provocadas pela violência que foi o sistema escravocrata, no enfrentamento do apagamento histórico e identitário; 3- Práxis socioeducativa, como a corporeidade das duas primeiras dimensões, que possibilita a materialidade da ação e que realocaliza os saberes e vivências educativas negras; 4- coletividade, como uma ação necessária para sobrevivência das mulheres negras.

A compreensão de vivências educativas a partir de mulheres negras deste período histórico é a interação complexa da teoria contracolonial, pedagogias feministas, pedagogia da libertação, que nos possibilita entender o movimento de produção de sabedorias ancestrais e também de resistência. Como bem destaca bel Hooks (2013) a intera-

ção de teorias críticas/radicais (decoloniais e feministas) produz práticas educativas capazes de promover rupturas no sistema de dominação.

Para Beatriz Nascimento (2021), a história negra não pode ser resumida somente pelo olhar dos brancos, ou mesmo pela história oficial branca, porque esta nega o saber da população negra. Neste sentido, as vivências educativas das mulheres negras cumprem uma tarefa decolonial, que é fazer emergir os saberes e as vivências educativas das mulheres negras em perspectivas histórica e identitária.

Corpos, Cantigas e Religião: sabedorias educativas vividas e sentidas por mulheres negras

Fundamental situar que os saberes e vivências estão circunscritos, especialmente, no contexto sociocultural da cidade de Belém do Pará, por volta da segunda metade do século XIX, momento em que a cidade passava por uma série de intensas transformações tanto urbanas e arquitetônicas, quanto culturais e sociais, resultantes do período áureo da borracha, em decorrência do projeto de modernização e da difusão de concepções de progresso-desenvolvimento, organizado pela elite branca. A cidade de Belém produzia um espaço aos moldes do Rio de Janeiro e Europa, configurando-se no principal porto de escoamento de produtos e porta de entrada para inúmeros imigrantes.

Ao mesmo tempo em que Belém vivia o mito da modernidade, eram produzidos os grandes bolsões de miséria e miseráveis, característico do discurso salvacionista da modernidade/colonialidade, que atende a uma raça e classe. O conseqüente aumento populacional agravou a ineficiência dos serviços públicos e excluiu a população pobre e negra das reformas urbanas. Desta forma, os negros e negras garantiam seu sustento através do comércio a retalho e ofícios manuais, habitavam em moradias coletivas ou cortiços, situados em diversos pontos mais periféricos da cidade.

O mercado de trabalho, especificamente, não era amplo para mulheres negras, sendo raras as ofertas de emprego em tabernas, mercearias, padarias ou lojas e o trabalho doméstico torna-se o único mercado assalariado. Inclusive, sua presença em espaços públicos como vendedoras de açaí, flores, doces ou prostitutas era associada à desordem e à indisciplina, sendo sistematicamente criticada, criminalizada, denunciada e combatida por não condizer com a riqueza elitista branca período da borracha.

Nesta mesma direção e sentido, os noticiários jornalísticos circulantes da cidade de Belém ajudavam a propagar representações estereotipadas das mulheres negras: ora como mães e responsáveis (a culpa sempre recaíndo na mãe), ora como protagonistas de cenas passionais e violentas (a mulher negra como barraqueira, criadora de caso), ora como vítimas dos abusos dos senhores, patrões ou companheiros (a mulher oferecida que provocava sexualmente os homens) e ora recorrendo às autoridades policiais (criminosas e promotoras de desordem).

É notório que o modelo ideal de mulher nesta sociedade era o da senhora branca, cujo comportamento é marcado pelo recato, pela elegância, pela altivez e instrução, além da imagem ideal da pessoa trabalhadora: branco, educado, de bons costumes e vida exemplar. Estes discursos oficiais prezavam pela imigração em massa de uma classe moralizada e um crescimento industrial de acordo com os progressos científicos, a fim de “civilizar” e branquear a população por meio das características: sadio, robusto, mecânicos e operários dos trabalhadores imigrantes.

Que Mulher Capoeira!

Em face à esta época, a capoeira se constituía como ambiente comum às mulheres negras, embora caracterizada como pertencente ao “universo masculino”. Precisamente, no Estado do Pará, tem-se as evidências historiográficas mais antigas da participação da mulher na capoeira, não apenas como espectadora, mas contribuinte ativa para a tradição, construção e transformação de uma vivência educativa. Temos a negra Jeronyma, considerada a primeira mulher capoeira na historiografia paraense (Passos; Leal, 2021). Esta e outras mulheres utilizaram dos saberes da capoeira como: versatilidade, agilidade, movimento, leveza e ginga de seus corpos, para resistir e contra-atacar aos elementos de repressão e controle, impostos sobre suas ações e vidas cotidianas. A capoeira é um *quefazer* educativa que atende às necessidades materiais e, também, de resistências das mulheres negras podendo ser ensinado e apreendido em coletividade.

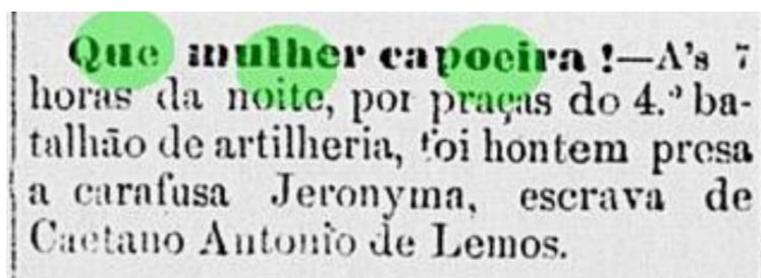
Entretanto, sempre houve um grande ocultamento na escrita das histórias sobre as mulheres negras que, por sua vez, são constantemente imaginadas, representadas e nunca descritas ou contadas como protagonistas e produtoras sociais. Por isso, essas narrativas são pouco vistas ou faladas, as fontes são silenciadas e os cronistas reduzem estas a visões estereotipadas. Segundo Lelia Gonzalez (1984) as mulheres negras foram subalternizadas, retirada sua humanidade, transformadas em objeto, negadas como sujeito do conhecimento. Eram exploradas e violentadas por seus senhores e senhoras brancas constantemente, sendo a elas, reservado o lugar de domésticas, mães pretas e mucamas “permitidas”. Se fizermos um paralelo com os dias atuais, ainda podemos notar que é reservado às mulheres negras os trabalhos manuais (trabalho doméstico, limpeza geral).

Em decorrência dos preceitos infligidos à mulher branca no final do século XIX, como auge da disciplinarização do corpo feminino para a formação da identidade da nação brasileira, recaiu sobre o corpo da mulher negra também o jugo de tabus, ritualizações, pressupostos e controle social da cultura europeia ocidental. O corpo, segundo as cosmo percepções² africanas, configura-se como marca dos valores sociais, no qual a sociedade fixa seus sentidos e valores. Reprimiu-se e retirou-se do corpo negro a sua gestualidade e linguagem corporal e a capoeira se configuraria como libertação destes corpos, tanto que, in-

clusivo, a astúcia das mulheres negras extrapolaram “os estigmas comportamentais; assim, as notícias envolvendo brigas, discussões e bate-bocas protagonizados por elas no cotidiano de Belém eram frequentes” (Passos; Leal, 2021, p. 35).

As mulheres negras capoeiras – e os capoeiras em geral – eram constantemente perseguidas e vistas como perigosas e transgressoras sociais da civilidade e modernidade/colonialidade. O ápice desta perseguição se deu com a criminalização da capoeira a partir da promulgação do Código Penal de 1890, que previa de dois a seis meses de prisão a quem fizesse nas ruas e praças públicas exercícios de destreza e agilidade corporal, a capoeiragem, com armas ou instrumentos que provoquem lesões corporais, provocando tumultos, ameaças, desordens ou temor (Passos; Leal, 2021). Se houvesse resistência, a punição seria três anos de reclusão em colônias penais. Seguem alguns recortes de jornais que representam um pouco das notícias que circulavam à época.

Imagem 1 – “Que mulher capoeira!”. A constituição, 21 de novembro de 1876



Fonte: Hemeroteca Digital do centro cultural- Centur – Belém – Pará.

Neste fragmento do jornal *A Constituição* de 1876, intitulado “Que mulher capoeira!”, relata a prisão da carafusa Jeronyma, citada no início deste subtópico, escrava de Caetano Antônio Lemos, por praças do quarto batalhão de artilharia, às sete horas da noite. O trecho não contém muitas informações, mas se pode interpretar, subentendida, que ela rompeu com alguma imposição ou controle colocado sobre suas ações, constituindo assim, um ato revolucionário, como este próprio recorte em si que revela a evidência mais antiga registrada da mulher negra na capoeira (Passos; Leal, 2021). Como não é relatado alguma forma de infração, pode-se supor que ela foi presa unicamente em razão da prática da Capoeira.

O próximo excerto do jornal *Diário de Notícias*, de 12 de janeiro de 1893, denominado “História pândega”, descreve a história da mulher capoeira que afrontou um bombeiro com uma bofetada, após ele querer agredir um menino ganhadeiro (supõe ser preto). Isso nos leva a refletir sobre como ela usou seu corpo e sua gestualidade como instrumento de defesa, mas além disso, como apesar da função produtiva imposta pelo colonizador, o corpo preto conseguiu expressar através

deste corpo individual-segregado pela escravidão, a sabedoria ancestral coletiva impressa em seus movimentos e solidariedade ao garoto. Esse corpo mesmo vigiado e controlado, expressou uma ética coletiva e comunitária, até com povos não consanguíneos africanos, vítimas das investidas colonialistas.

Imagem 2 – “História pandega” – Diário de Notícias, 12 de janeiro de 1893



Fonte: Hemeroteca Digital- Centur – Belém – Pará.

A ética comunitária, organizada a partir da nossa memória coletiva corporal, retraz a essência desse corpo território que sobe forçadamente, no barco individual (navio negreiro) e carrega essa memória organizativa solidária e participativa que já era experimentada em África, uma memória que atravessa com a gente e é reproduzida, posteriormente, dentro dos territórios pretos. É a prova viva da ancestralidade como relação de continuidade desta memória corporal, que se perpetua continuamente por meio de nossos ancestrais e mais velhos e não como limite espaço-temporal ou hereditariedade.

Outros casos que podemos elencar é o do jornal “A semana”, de 17 de março de 1890, o qual descreve uma certa noite de discussão policial com três “negrinhas debochadas”, envolvidas com capoeiragem – associada à prática de vagabundos, ladrões e malfeitores – que ameaçavam a sociedade moralizada, do cidadão de bem que “felizmente” governa este Estado; e o do jornal “Diário de Notícias”, de 23 de agosto de 1896, que abordam a “desordem” na travessa do Atalaia, causada por Leopoldina Gonçalves e as Irmãs Conrada e Antônia Garcia, presas por “sobressaltarem” as famílias.

Em todas estas ocorrências levantadas, há uma ameaça em comum à ordem e moral por seus corpos pretos se expressarem autossuficientemente na sociedade e, para ser aceito nela, deveria seguir normas específicas. Tanto a Legislação, imprensa e Códigos de Postura e Penal se configuravam como mecanismos utilizados para regulamentar e ordenar os variados aspectos da vida social e cultural da cidade. Suas gestualidades significavam um rompimento de um modelo social a partir de reações e resistência perante as imposições de controle de suas vidas e de seus corpos.

Religiosidade das mulheres negras

A ideia de que o matriarcado está ligado à origem e à essência das religiões afro-brasileiras como espaços primordialmente femininos, se contrasta com a afirmação de que o matriarcado não existiu “em todos os terreiros antigos e persiste em nossos dias, de forma generalizada nos terreiros brasileiros” (Ferretti, 2007, p. 2). No entanto, é possível assegurar que há uma presença de maior poder feminino nas religiões afro-brasileiras, em comparação a outras religiões e contextos sociais brasileiros, sendo esse poder especialmente notável nos terreiros de “nação” jeje e nagô (Nogueira; Ferretti, 2012).

No Maranhão, desde o século XIX, a prática conhecida como pajelança de negros, também chamada de Cura ou Pajé, tem sido presente na população negra. Embora os termos pajé e pajelança sejam amplamente utilizados para descrever rituais e especialistas religiosos e terapêuticos associados à cultura indígena ou cabocla, principalmente em áreas rurais do Norte do Brasil, no Maranhão, desde os meados oitocentistas, esses termos também são empregados para descrever rituais e especialistas religiosos negros (de origem africana e afrodescendentes) que se dedicam à “cura de feitiços” ou à comunicação com entidades espirituais, como o Rei Sebastião, princesas, caboclos e outras, algumas vezes representadas em animais (pássaros, peixes, répteis e mamíferos). Apesar de comumente relacionarem a Cura (pajelança de negro ou de terreiro) com a cultura indígena, no contexto maranhense ela está mais próxima do Tambor de Mina, uma tradição reconhecida como de origem africana (Ferretti, 2014).

O Brinquedo de Cura se configura em um ritual público, no qual o pajé ou curador entra em transe para se comunicar com diversas entidades espirituais. Durante esse ritual, são realizados cantos em português que têm o intuito de estimular a participação dos assistentes através de palmas, utilizando instrumentos como a matraca e realizando passos de dança. O repertório musical da Cura é amplo e abrange cantigas transmitidas de geração em geração, incluindo cantigas “inspiradas” pelos pajés ou “ensinadas pelos encantados” durante os rituais (Ferretti, 2014).

Esta pajelança, comum no Pará e no Maranhão, foi duramente perseguida e reprimida com prisões de homens e mulheres pajés, inclusive a Amélia Rosa, negra alforriada que ficou conhecida como “Rainha da Pajelança”, a primeira pajé negra a ter seu nome amplamente

divulgado em jornais de São Luís – como o “Diário do Maranhão” em 15 de outubro de 1876 –, por denúncias de práticas de feitiçaria e rituais em casa, sendo processada em 1876 e condenada a 10 anos de prisão, o que provocou uma procissão formada pela população negra na cidade. Como dito anteriormente, a pajelança é considerada uma prática indígena, devido a palavra “pajé” vir do tupi e serem utilizados instrumentos como o maracá e cigarros para produzir fumaça durante os rituais, além de técnicas de extração de substâncias do corpo. No entanto, esses elementos não eram usados por Amélia Rosa, conhecida também como “Rainha de toba³”, levantando, assim, a hipótese de uma matriz africana e indígena na pajelança, sendo a primeira possivelmente com maior influência nos terreiros do Maranhão. Essa hipótese ganhou mais ênfase com a descoberta e publicação do Processo Crime de Amélia Rosa (Ferretti, 2008).

O estado maranhense, por exemplo estipulou várias leis para conter e reprimir estas práticas “hereges”, como a Lei nº 241 – 13 de setembro de 1848 (Postura da vila de Codó). Art. 22: “Toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo” e a Lei nº 400 – 26 de agosto de 1858 (Postura da vila de Guimarães). Art. 31. “Os que curam de feitiço (a que o vulgo dá o título de pajés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão”.

Isso se dá, em grande parte, ao fato de esta atividade ter sido vista pelas elites como “curandeirismo”, considerada um “crime contra a saúde pública” até os dias atuais. Conforme estabelecido no Artigo 284 do Código Penal, promulgado em 1940, tal crime envolve: I) prescrever, ministrar ou aplicar habitualmente qualquer substância; II) utilizar gestos, palavras ou qualquer outro meio; III) realizar diagnósticos. A penalidade é a detenção de seis meses a dois anos. Além disso, caso o crime seja praticado com remuneração do “cliente”, o “curandeiro” também está sujeito a uma multa que varia entre um e cinco contos de réis (Ferretti, 2008). Ademais, a pajelança sofreu grande perseguição, em comparação ao Tambor de Mina e as demais espiritualidades afro-brasileiras, devido estas contarem com o “apoio” e “proteção” de intelectuais brancos, como Nina Rodrigues, considerado um dos pioneiros dos estudos da população negra no Brasil. Mas aí que está a armadilha: a exaltação do estereótipo do “branco salvador”, em detrimento das ações de resistência e autonomia de séculos do povo negro. É fundamental salientar que esse mesmo estudioso partilhava de ideias eugenistas, ou seja, de embranquecimento e genocídio deste mesmo povo, aliás o próprio discurso vigente naquela época – o discurso abolicionista de Joaquim Nabuco, por exemplo – girava em torno da “defesa” do negro contra a escravidão, já que os mesmos eram incapazes ou passivos demais para se autodefenderem (Nabuco, 1883). Precisamos tomar cuidado com a inviabilização do povo preto de sua própria história e a anulação de seu protagonismo, que sempre esteve presente em toda

a sociedade, inclusive por estratégias de resiliência convertidas em independência e organização.

Imagem 3 – “Terreiro de Mãe Doca, 1891”



Fonte: Acervo de [Pai] Euclides Ferreira (in memoriam, a partir da cessão de Alfredo Benevides).

Na fotografia ao lado, é retratado o terreiro de Mina Dois Irmãos localizado no Pará, no seu segundo ano de funcionamento em 1891, onde a mulher, além de ser a maioria, possuía posição elevada. A história deste terreiro começa em São Luís com a Mãe Anastácia, fundadora do Nifé Olorum, o Terreiro da Turquia em 1889 (esteve a frente durante 83 anos), e irmã de santo de Mãe Doca, a qual foi influenciada por Anastácia a introduzir a mina no Pará. “Tanto Mãe Anastácia como Mãe Doca foram iniciadas em São Luís, por Manoel Teu Santo, pai-de-santo que, entre 1895 e 1899, apareceu várias vezes em jornais maranhenses como pajé, embora tenha sido apresentado por Pai Euclides como africano ou nigeriano” (Ferretti, 2014). Mãe Doca foi a fundadora do Terreiro Dois Irmãos 1890 e enfrentou o racismo e outros preconceitos, inclusive sendo presa várias vezes.

Comandou o local por 40 anos com sucessões exclusivamente femininas depois dela: sua filha de santo, a Mãe Amelinha; depois foi a sua filha biológica e de santo, Mãe Lulu, até atualmente a Mãe Heloísa, filha biológica e de santo de Lulu, quem assumiu a liderança do terreiro. Ou seja, o terreiro está na quarta geração e tem à frente sempre uma mulher, matriarcado diretamente ligado às raízes, origens e cosmopercepções africanas; visto que “por causa da matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe é o eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas” (Oyèwùmí, 2004, p. 07).

Imagem 4 – “Feitiçaria e Manipanso” – Liberal do Pará, 23 de fevereiro de 1878

Lê-se na «Gazeta de Notícias» :
«Tendo o sr. Manoel Luiz da Cunha, subdelegado de policia de Pelotas, denunciado que, em uma casa na Varzea, algumas negras entretinham-se no celebre officio de feitiçaria ou manipanso, para alli se dirigiu na noite de 17, depois de concluido o espectáculo da companhia *Loyal's*, acompanhado de seu escrivão, do capitão Delfino e de diversas praças da policia.
Ahi chegados, foram recebidos com todas as honras pela feitiçeira, que dizia ser enviada de Deus para salvar a humanidade !
Em um quarto no interior da casa viam-se espalhadas mais de cincoenta tigelas de barro, contendo um liquido cõr de leite, algumas vasilhas de louça com pedaços de carne, pennas de gallinhas, sangue, sapo, e uma infinidade de objectos, estando o quarto illuminado com velas de sebo !
Algunas imagens de barro e outras em quadros completavam o orno desse quarto dos mysterios.
Na sala, em um canto, estavam collocadas duas pedras, ensebadas e salpicadas de sangue, um copo com um liquido cõr de leite, um outro com vinho, pennas de gallinhas e tambem illuminado com velas de sebo.
A feitiçeira, a todas as perguntas que se lhe fazia, respondia que era enviada de Deus, e que seus trabalhos eram feitos de porta aberta, «para que todo o mundo os vissem» !
Disse tambem que a quella noite tinha preparado uma succulenta ceia de bolos de bacalhão para convidar o sr. delegado de policia, que era muito seu conhecido e que costumava ceiar algumas vezes em sua companhia.»

Fonte: Hemeroteca Digital.

Nesta passagem, do jornal “Liberal do Pará” em 23 de fevereiro de 1878, é exibido o caso, no qual o subdelegado denuncia negras envolvidas com práticas de “feitiçaria” e manipanso. O desfecho da notícia ocorre com vários policiais na casa da “feitiçeira” na mesma noite em que tinha preparado uma deliciosa ceia com bolos de bacalhau e iria convidar o sr. Delegado, que já era seu conhecido e já tinha ceado algumas vezes com ela. A ironia se mostra no fato de que o próprio subdelegado, como preservador da moral cristã e dos “bons costumes”, participa de rituais e não se dá conta: as liturgias católicas, por exemplo, onde tudo é paramentado e pré-estabelecido pelo missal e/ou Bíblia, que coloca como se deve proceder, agir, falar, comer, vestir-se, tanto na igreja, quanto fora dela. Porém, como explica a filósofa Sobonfu Somé, no Ocidente, as pessoas tendem a padronizar tudo por acreditarem que um dado tipo de ritual se aplica a todas as situações; já os rituais africanos devem ser específicos para as pessoas envolvidas, pois ao padronizá-lo, o espirito acaba se afastando e gera insinceridade na realização. Nós somos o ritual. África, como uma legítima mãe, impulsiona seus filhos a acreditarem em si mesmos e, sobretudo, em sua habilidade de ouvir e de escutar o coração (Somé, 1997).

Dança e Cantigas de Liberdade

A valorização das visualidades, com destaque para o Tambor de Crioula, tem suas raízes na história e memória da construção da identidade do Maranhão. Ao longo do tempo, essas visualidades foram influenciando a construção imaginária das práticas tradicionais populares para aqueles que participavam dos rituais e apreciavam sua manifestação. No contexto dessa manifestação popular, a visualidade se estabeleceu através da maneira como se apresentavam na sociedade, tornando novos conhecimentos e saberes. Assim, a forma como percebemos essas manifestações é também uma forma de reconhecer o popular, através do que é dito e não dito, e da maneira como interpretamos a visualidade (Monteles, 2017).

Apesar de não se saber com certeza a data e o local de onde se “originaram” a prática do Tambor de Crioula – ou Punga –, os estudiosos deram uma estimativa do início do século XIX a partir de registros encontrados. Acredita-se que ele foi trazido por escravizados de diversas regiões da África como Angola, Costa da Mina e Guiné, configurando-se em referências a cultos religiosos, convertidos em formas de lazer, devoção e resistência:

Embora não seja possível apurar com exatidão as origens históricas do tambor de crioula, na memória dos brincantes mais velhos e em fontes históricas, podem se encontrar registradas, desde o século XIX, referências a cultos religiosos concebidos como formas de lazer, devoção e resistência (Figuriredo; Oliveira, 2012 apud Monteles, 2017, p. 17).

É uma dança executada exclusivamente por mulheres, na qual as dançarinas, conhecidas como coreiras, realizam movimentos circulares de rodopio, ditos “sensuais”, no centro de uma roda e com uma umbigada convida outra coreira para se posicionar no centro e substituí-la na dança e assim sucessivamente. A música era entoada em cânticos em coral pelos homens tocadores de tambor e repetida pelas coreiras. Quem inicia os cânticos chama-se solista, contendo descrições nas letras das músicas sobre histórias de trabalho, a origem da manifestação, o cotidiano e a devoção ao santo festejado, principalmente São Benedito, protetor dos negros. A mulher construiu e consolidou seu papel nesta prática, visto que registros históricos do século XIII mostram que era uma prática predominantemente masculina. Tanto que, posteriormente, “no ritual, na roda composta, ainda não foi permitido aos homens dançar na roda de tambor, esse sempre foi um espaço exclusivamente das coreiras” (Monteles, 2017, p. 4).

A figura feminina se tornou tão importante e imprescindível que acabou sendo impossível a realização do Tambor de Crioula sem a mulher (Monteles, 2017). Desta forma, a prática recebeu um novo olhar, uma nova perspectiva de resgate da verdade, desta herança matriarcal que transformou e interferiu nas relações de poder e saber vigentes que eram elitistas, eurocêntricos e machistas.

A transmissão do conhecimento entre os praticantes do ritual de Tambor de Crioula, ligados aos terreiros de umbanda no Maranhão,

ocorreu principalmente por meio de narrativas orais, nas quais os participantes são iniciados desde a infância. Além disso, outra forma de aprendizado dessa prática foi através do envolvimento direto e da educação oral, por meio da escuta das músicas e da observação da dança em diferentes espaços, tanto nos terreiros como em festas populares.

Queimei canavial,
Queimei canavial,
No romper da madrugada
Eu queimei canavial.
(Santos; Silva; Costa, 2021, p. 7).

A toada exprimia e exprime todas as emoções que os negros sentiram e continuam a sentir diante dos inúmeros abusos sofridos durante a época colonial. A letra dessa toada traz consigo a memória de um passado doloroso, aonde mesmo assim, os negros se rebelavam contra o sistema vigente daquela época. No meio da escuridão da madrugada, eles incendiavam os canaviais dos senhores como um ato de rebelião e resistência. Hoje em dia, o "canavial" é representado pelo Estado e pelos grandes empreendimentos em curso no Brasil, que seguem uma lógica de opressão e violência contra os corpos não brancos em nome do desenvolvimento econômico (Santos; Silva; Costa, 2021).

Couro gemeu em terra
Couro gemeu em terra
Meu senhor São Benedito (couro gemeu no ar)
Foi agora que cheguei (couro gemeu no ar)
Tou cantando e tou salvado (couro gemeu no ar).
(Ferretti, 2002, p.105 apud Costa; Oliveira, 2018, p. 56).

Existem várias referências à palavra "couro" tanto nas cantigas antigas, que foram perdidas ao longo do tempo, quanto nas cantigas atuais, que são comumente tocadas. Essas referências podem se relacionar ao coureiro, que é o homem responsável por tocar e cantar, mas também ao couro, material usado para fazer chicotes e açoites para punir e disciplinar os negros escravizados. Nesta música em particular, a expressão "gemer em terra" faz alusão às chicotadas já recebidas como castigo, enquanto que "gemer no ar" refere-se ao sentimento predisposto frente ao movimento de impulso para aplicar a próxima chibatada (Costa; Oliveira, 2018).

Outro aspecto importante de frisar é o sincretismo presente na imagem de São Benedito, o qual era reverenciado tanto pelos cristãos, quanto cultuado pelos escravizados como protetor e senhor dos tambores. Tanto os negros cativos, quanto os livres sempre o mencionavam e homenageavam em suas cantigas, prestando, no Tambor de Crioula, festividade e destaque à sua figura de santo defensor, salvador e libertador, devido ele próprio ser preto e ter sido escravizado (Costa; Oliveira, 2018).

Meu São Benedito
Eu sou seu escravo
Se'u morrer nos vossos pés
Eu sei que me salvo
Meu S. Benedito / eu sei que me salvo (coro)

Seu devoto já chegou / eu sei que me salvo
Quem quiser falar comigo / eu sei que me salvo
Venha numa festa de tambor / eu sei que me salvo
Se'u morrer eu peço a ele / eu sei que me salvo (coro)
É uma coisa que dou valô / eu sei que me salvo
Quando não é reza é tambô / eu sei que me salvo.
(Ferretti, 2002 apud Costa; Oliveira, 2018, p. 57).

Estes folguedos aqui mencionados eram oportunidades para os negros, tanto cativos quanto libertos, lembrarem e reafirmarem suas crenças e tradições. Através da dança, da música e das conversas, eles transmitiam todo o conhecimento, as recordações, as histórias e os ensinamentos às gerações mais jovens, a fim de fortalecer suas identidades e contribuir para a reconstrução de suas perspectivas. Essas narrativas não apenas reverenciavam e prestavam homenagem aos santos, como também incluíam cantigas que exaltavam os cantadores e os brincantes das rodas. Além disso, as cantigas faziam sátiras, relembra-ram situações já vivenciadas, casos amorosos, homenageavam as mulheres e descreviam acontecimentos do cotidiano (Costa; Oliveira, 2018).

Em síntese, a história oral se configura como contraponto à história oficial, pois busca contar a história de vida de um povo, a sua luta, suas tentativas de autonomia, libertação e sobrevivência, além de manter vivas na memória suas tradições e crenças, mesmo em situações de subjugação e coerção (Costa; Oliveira, 2018). Os tambores desde as senzalas fortalecem os corpos pretos, que se constituem como instrumentos políticos que questionam e interferem na sociedade brasileira como um todo. Nas rodas de tambor, somos diversos e ao mesmo tempo conectados por África e Maafa: comunidades e seres políticos ancestrais que cantam, dançam, tocam, gíngam e expressam movimentos contra-coloniais, buscando a libertação da mente, dos corpos e dos territórios (Santos; Silva; Costa, 2021).

Considerações Finais

As vivências educativas de mulheres negras oitocentistas, representadas pelas práticas da capoeira, religiosas e cantigas, exemplificam saberes decoloniais e de resistência, pois em todas as experiências levantadas, sempre houve reprimendas, conflitos e perseguições por parte das autoridades policiais ou dos “senhores”, mas que em meio às adversidades, conseguiram construir suas memórias corporais muito bem sedimentadas em territórios pretos e na própria oralidade. Ademais, estas vivências se constituem na própria desmistificação do negro passivo e invisibilizado na historiografia brasileira, ao abordar seu protagonismo em todas as ações cotidianas de reconstrução identitária, produzindo *escrevivências* ou uma “história feita por mãos negras”,

Pode-se, aliás, estabelecer um paralelo entre a região amazônica e a teia de Ananse em Maafa, na qual a primeira organizou um traçado de comunicação, experiência e solidariedade que vai desde o Estado do Pará até o Estado do Maranhão, por exemplo, através da pajelança de Amélia

Rosa que, conseqüentemente, influenciou os terreiros maranhenses, incluindo a Mãe Anastácia, fundadora do Terreiro da Turquia, a qual, por sua vez, levou sua influência até o Pará por meio da Mãe Doca, que trouxe o significado da Mina com o Terreiro Dois Irmãos. Inclusive, a própria prática do Tambor de Crioula está imbricadamente ligada com os Terreiros de Mina do Maranhão. Ou seja, os fios tecidos em face aos emaranhados de vivência, garantiram e garantem a sobrevivência de corpos pretos, além de uma grande estrutura cultural africana.

Os exemplos discutidos mostram que, a despeito da brutalidade do projeto colonizador a resistência epistemológica, cultural e social dos grupos afrodiaspóricos sempre foram fortes e presentes contra as estratégias de dominação do passado e do presente, sendo atualmente, ferramentas fundamentais nos processos de enfrentamento ao racismo estrutural.

Nossa intenção nesse artigo não é sanar as indagações, reflexões e apontamentos que possam vir à tona, mas sim corroborar esta discussão para futuras pesquisas, pois, partindo do pressuposto de reflexões subjetivas, cada um possui um desejo de mudar os sentimentos e dores provocados pelo racismo, que nos fere de forma única e particular, por meio das suas *escrevivências* que, por si só, constituem-se em ato revolucionário.

Recebido em 24 de julho de 2023
Aprovado em 10 de junho de 2024

Notas

¹ “Maafa é, desta maneira, o processo de sequestro e cárcere físico e mental da população negra africana, além do surgimento forçado da afrodiáspora. Este termo foi cunhado por Marimba Ani (1994), e corresponde, em Swahili, à “grande tragédia”, à ocorrência terrível, ao infortúnio de morte, que identifica os 500 anos de sofrimento de pessoas de herança africana através da escravização, imperialismo, colonialismo, apartheid, estupro, opressão, invasões e exploração. É o genocídio histórico e contemporâneo global contra a saúde física e mental dos povos africanos, afetando-os em todas as áreas de suas vidas: espiritualidade, herança, tradição, cultura, agência, autodeterminação, casamento, identidade, ritos de passagem, economia, política, educação, arte, moral e ética. Desta forma, os africanos sofrem o trauma histórico da sua desumanização e reproduzem as violências, contribuindo – e muitas das vezes facilitando o trabalho – para o genocídio” (Njeri, 2019 apud Ankh; Mene, Njeri, 2019).

² Faz referência à reflexão de Oyèrónké Oyèwùmí, que “aponta que a política Ocidental está centrada no império do sentido da visão, desse modo produzem uma “cosmovisão”. Enquanto as sociedades tradicionais africanas, como exemplo a sociedade yorubá tradicional, possuem uma relação mais ampla entre todos os sentidos, o que leva estas sociedades a produzirem não uma cosmovisão, mas uma “cosmopercepção” do mundo” (Bezerra; Mendes, 2021).

³ Palavra derivada de tapa (etnia africana) - Ferretti (2007).

Referências

ANKH, Kwame; MENE, Kulwa; NJERI, Aza. Mulherismo Africana: proposta enquanto equilíbrio vital a comunidade preta. *Revista Itaca*, Rio de Janeiro, n. 36, 2019.

BARTHOLOMEU, Juliana. *Escrevivências: As contribuições de Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez ao pensamento Social Brasileiro*. *Pensata*, São Paulo, v. 9, n. 2, nov. 2020.

BEZERRA, Tatiane de Menezes; MENDES, Tarcísio Moreira. **Somos todas Feministas?** conversa sobre feminismo branco, feminismo negro, mulherismo africana e possível fuga das categorias coloniais de gênero e sexualidade. Criciúma: UNESC, 2021.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

COSTA, Marivane de Jesus; OLIVEIRA, Liliam de. Tambor de Crioula: a preservação da identidade e memória negra no período quinhentista brasileiro sob o enfoque historiográfico. *Revista Sapiência: sociedade, saberes e práticas educacionais*, v. 7, p. 46-61, 2018.

CUCHE, Denis. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

DEUS, Zélia Amador de. **Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse**. Belém: Secult-Pará, 2019. 196 p.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivência em becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

FERRETTI, Mundicarmo. Matriarcado em terreiros de mina do Maranhão: realidade ou ilusão? (2) – Resumo. In: SIMPOSIO ANUAL DA ABHR, 9., 2007, Viçosa **Anais [...]**. Viçosa: UFV – CCH, 2007. V. 1. P. 45-46.

FERRETTI, Mundicarmo. Cura e pajelança em terreiros do Maranhão (Brasil). I **Quaderni del CREAM**, v. VIII, p. 67-91, 2008.

FERRETTI, Mundicarmo. Brinquedo de Cura em terreiro de Mina. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 59, p. 57-78, dez. 2014.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GONZALEZ, Lelia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências sociais hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Wmf martinsfontes, 2013.

MONTELES, Nayara Joyse Silva. Tambor de crioula: história de resistência e memória cultural. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE PESQUISA EM ARTE E CULTURA VISUAL, 2017, Montevideo. **Anais [...]**. Montevideo, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NOGUEIRA, Thiago Victor Araújo dos Santos; FERRETTI, Sérgio Figueiredo. O calor do tambor: análise do discurso das cantigas e toadas do Tambor de Crioula em São Luís no Maranhão. **Cadernos De Pesquisa**, São Luís, v. 19, n. especial, jul. 2012.

OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. Tradução de

Juliana Araújo Lopes. In: ARNFRED, Signe et al. (Org.). **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms**. Dakar: CODESRIA, 2004. p. 1-8. (CODESRIA Gender Series, Volume 1).

PASSOS, Lucenilda dos Santos; LEAL, Luis Augusto Pinheiro. Espetáculo de Luta: a presença feminina na capoeira em Belém do Pará no final do século XIX e início do XX. **Revista científica Gênero na Amazônia**, Belém, v. 20, n. 1, p. 31-41, jul./dez. 2021.

RAMOSE, Mogobe Bernard. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Revista Ensaios Filosóficos**, Tradução de Dirce Eleonora Nigro; Solis Rafael Medina Lopes; Roberta Ribeiro Cassiano, Rio de Janeiro, v. IV, p. 6-23, out. 2011.

SANTOS, Dayanne da Silva; SILVA, Joécio Pires da; COSTA, Luis Eduardo da Silva. **Tambor de crioula**: herança, comunicação e resistência no Território quilombola Santa Rosa dos Pretos. Itapecuru-Mirim/MA: Pensata, 2021.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade**: Ensinaamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. 2. ed. São Paulo: Editora Odysseus, 1997. 147 p.

Adriane Lima é professora Adjunta da Faculdade de Educação, da Universidade Federal do Pará e coordenadora do grupo de estudo e pesquisa em Educação, gênero, feminismos e interseccionalidade.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4102-9104>

E-mail: adrianelima29@yahoo.com.br

Beatriz Pompeu Ranieri é bolsista PIBIC e estudante do 6º semestre de história, da Universidade Federal do Pará.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4475-4496>

E-mail: beatriz1007003@gmail.com

Lúcia Isabel da C. Silva é professora da Faculdade de Educação, da Universidade Federal do Pará.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8871-5913>

E-mail: luciaisabel@ufpa.br

Disponibilidade dos dados da pesquisa: o conjunto de dados de apoio aos resultados deste estudo está publicado no próprio artigo.

Editores responsáveis: Carla Karnoppi Vasques

