



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS MINISTRO ALCIDES CARNEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E SOCIAIS APLICADAS
DEPARTAMENTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

ROVANNE RODRIGUES DANTAS

**PLANTANDO ALTERNATIVAS A PARTIR DO SUL: UM ESTUDO
ECOFEMINISTA DECOLONIAL SOBRE AS NARRATIVAS DE MULHERES
INDÍGENAS E QUILOMBOLAS DA ILHA DE MARAJÓ E PARAÍBA, NO
CONTEXTO DE CRISE AMBIENTAL GLOBAL.**

**JOÃO PESSOA, PB
2023**

ROVANNE RODRIGUES DANTAS

**PLANTANDO ALTERNATIVAS A PARTIR DO SUL: UM ESTUDO
ECOFEMINISTA DECOLONIAL SOBRE AS NARRATIVAS DE MULHERES
INDÍGENAS E QUILOMBOLAS DA ILHA DE MARAJÓ E PARAÍBA, NO
CONTEXTO DE CRISE AMBIENTAL GLOBAL.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento do Curso de Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

Orientadora: Prof.^a Dra. Raquel Bezerra Cavalcanti Leal de Melo

**JOÃO PESSOA, PB
2023**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

D192p Dantas, Rovanne Rodrigues.

Plantando alternativas a partir do Sul [manuscrito] : um estudo ecofeminista decolonial sobre as narrativas de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó e Paraíba, no contexto de crise ambiental global / Rovanne Rodrigues Dantas. - 2023.

61 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Ciências Biológicas e Sociais Aplicadas, 2023.

"Orientação : Prof. Dr. Raquel Bezerra Cavalcanti Leal de Melo, Coordenação do Curso de Relações Internacionais - CCBSA. "

1. Ecofeminismos do Sul. 2. Epistemologias do Sul. 3. Decolonialidade. 4. Crise ambiental global. I. Título

21. ed. CDD 363.7

ROVANNE RODRIGUES DANTAS

**PLANTANDO ALTERNATIVAS A PARTIR DO SUL: um estudo ecofeminista
decolonial sobre as narrativas de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó e
Paraíba, no contexto de crise ambiental global**

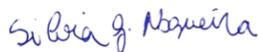
Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Relações Internacionais da
Universidade Estadual da Paraíba como
requisito parcial à obtenção do título de bacharel
em Relações Internacionais.

Aprovada em: 21/06/2023.

BANCA EXAMINADORA



Raquel Bezerra Cavalcanti Leal de Melo (Orientadora)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Silvia Garcia Nogueira
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Maria Páscoa Sarmiento de Sousa
Universidade Federal do Pará (UFPA)

AGRADECIMENTOS

Povoada (Sued Nunes)

“Ei, povoada é um nome curioso, né? Porque a gente sempre fala de povoada em relação à terra, né? A terra é povoada, mas, também sou terra, a gente também é terra de povoar. (...) quem falou que eu ando só? Nessa terra, nesse chão de meu Deus, sou uma, mas não sou só. ”

Agradeço ao Grande Espírito, criador do universo, à Madre Tierra Pachamama, a Oxum, a todos os Orixás, aos encantados, a todos os meus guias e às plantas mestras, pois sem o auxílio, a clareza, a orientação e a proteção da espiritualidade, eu não teria chegado até aqui.

Dedico este trabalho à minha avó Maria Raimunda (*in memoriam*), à minha bisavó Margarida (*in memoriam*) e a todas as minhas ancestrais. Agradeço e dedico à Mestra Ana, Noemi, Pajé Amanacy (Sanderline), Pajé Noeni (*in memoriam*), Roseli, Dona Conceição, Cristiane e Dona Antônia, as protagonistas deste trabalho e grandes inspirações.

Agradeço a Daiane, amiga querida e fotógrafa, que esteve comigo durante as filmagens no Marajó e ajudou a construir o projeto. Agradeço também à Giulia, fotógrafa e parceira de projeto, que esteve comigo durante as filmagens na Paraíba.

Honro e agradeço ao meu maior amor nesta existência, minha mãe, alma gêmea e inspiração, Vanete Pereira Rodrigues. Agradeço ao meu pai, Ronaldo Dantas, pela vida. Agradeço a toda minha família.

Agradeço à minha orientadora, Raquel Melo, por auxiliar na construção dessa pesquisa e por todo o suporte durante essa fase. Agradeço também à Maria Páscoa e à professora Silvia Nogueira por aceitarem compor a banca.

Ao meu amado grupo de amigas, que estão comigo desde o início da faculdade e sem as quais eu não teria chegado até aqui, CDS (Anna Lyvia, Livia, Vanessa e Marin). Ao meu querido grupo de amigos, que me ajudaram a levar a vida de forma mais leve durante esses anos, graças às nossas aventuras e companheirismo G8 (Eloá, João Pedro, Sophia, Giovanna, Crystal, Rodrigo e Hilquias). Agradeço ao meu amigo Vinícius pela amizade e companheirismo ao longo desses anos. À Kamille, amiga querida que sempre esteve disposta a me ajudar nesses 4 anos, e que, independentemente de sua ausência física, a amizade permanece a mesma. Ao Igor, pela amizade e por todas as conversas. À Iara, colega que dividiu apartamento comigo durante esses anos de faculdade. Além disso, há muitas situações e pessoas às quais agradeço imensamente. Sou grata por tudo e por todos.

*“O profundo questionamento sobre a natureza da alma, nos
levará inevitavelmente a descobrir a alma da natureza. ”*

(Daniel Wahl)

“Qué dan los bosques?

Dan agua, tierra y aire puro.

Dan agua, tierra y aire puro

Sustentan la Tierra y todo lo que ella da.”

(Movimiento Chipko)

RESUMO

O pensamento racionalista colonial-moderno-eurocentrado é responsável por sistematizar os elementos estruturais da crise ambiental, promovendo o epistemicídio e a colonialidade da natureza. Nesse contexto, os ecofeminismos do Sul são movimentos que ampliam a visão para imaginar outras alternativas diante da crise ambiental global. O objetivo geral deste estudo é romper com a episteme do conhecimento eurocêntrico-colonial presente na área de Relações Internacionais, buscando referências locais para pensar o global. O trabalho adota uma abordagem metodológica etnobiográfica, incluindo entrevistas/conversas não estruturadas, observação participante e pesquisa bibliográfica. Com base numa perspectiva ecofeminista decolonial, as narrativas, conhecimentos e reflexões de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó (PA) e Paraíba foram articuladas para se contraporem ao pensamento colonial dominante sobre a natureza e refletir a respeito de novas formas de organização, cuidado com a terra e bem viver. Dessa forma, busca-se, também preencher a lacuna existente na produção acadêmica da área de Relações Internacionais em relação às perspectivas dos ecofeminismos do Sul para refletir sobre a crise ambiental global. Para isso, o estudo avança na construção de um conhecimento científico decolonial, encarnado e blasfêmico, sustentado na *práxis* utópica dos feminismos (Messeder, 2020). A pesquisa argumenta que os feminismos construídos a partir do Sul, a partir de corpos localizados em contato com a terra, suas comunidades e ancestralidade, desenvolvem teorias por meio de uma *práxis* cotidiana e que, apesar de suas pluralidades, convergem. Nesse sentido, esses movimentos têm demonstrado como os seres humanos podem repensar sua relação com a Terra, com os outros e consigo mesmos. Portanto, este estudo busca plantar alternativas, nutrir esperanças e imaginar futuros possíveis, no contexto de crise ambiental global.

Palavras chaves: Ecofeminismos do Sul; Epistemologias do Sul; Decolonialidade; Crise ambiental global.

ABSTRACT

The colonial-modern-Eurocentric rationalist thought is responsible for systematizing the structural elements of the environmental crisis, promoting epistemicide and the coloniality of nature. In this context, Southern ecofeminisms are movements that expand the vision to imagine alternative paths in the face of the global environmental crisis. The main objective of this study is to break away from the Eurocentric-colonial episteme present in the field of International Relations, seeking local references to think globally. The work adopts an ethnobiographic methodological approach, including unstructured interviews/conversations, participant observation, and bibliographic research. Based on a decolonial ecofeminist perspective, the narratives, knowledge, and reflections of indigenous women and quilombolas from Ilha de Marajó (PA) and Paraiba were articulated to counter the dominant colonial thinking about nature and to reflect on new forms of organization, care for the land, and well-being. In this way, it also aims to fill the existing gap in the academic production in the field of International Relations regarding the perspectives of Southern ecofeminisms to reflect on the global environmental crisis. To achieve this, the study advances in the construction of a decolonial, embodied, and blasphemous scientific knowledge, supported by the utopian praxis of feminisms (Messeder, 2020). The research argues that feminisms constructed from the Global South, from bodies situated in connection with the land, their communities, and ancestry, develop theories through everyday praxis, and despite their pluralities, they converge. In this sense, these movements have shown how humans can reconsider their relationship with the Earth, with others, and with themselves. Therefore, this study seeks to sow alternatives, nurture hopes, and imagine possible futures in the context of the global environmental crisis.

Keywords: Southern ecofeminisms; Southern epistemologies; Decoloniality; Global environmental crisis.

SUMÁRIO:

1	INTRODUÇÃO-----	9
2	APOCALIPSE: COLONIALIDADE DA NATUREZA, EPISTEMICÍDIO, CRISE AMBIENTAL E O MITO DA SUSTENTABILIDADE -----	15
3	CONTRA AS MONOCULTURAS DA MENTE: CONTRIBUIÇÕES DOS ECOFEMINISMOS DO SUL -----	23
3.1	Pensando a partir do corpo-mapa/memória e do corpo-território -----	29
4	CONFLUÊNCIAS PARA ADIAR O FIM DO MUNDO: NARRATIVAS DE MULHERES INDÍGENAS E QUILOMBOLAS, DA ILHA DE MARAJÓ E PARAÍBA -----	35
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS -----	50
	REFERÊNCIAS -----	55

1. INTRODUÇÃO

A chegada dos europeus em Abya Yala¹ se concretizou em um processo de violência sem precedentes dirigido aos povos que habitavam esses territórios e viviam em completa harmonia com a natureza, os quais, além da violência direcionada aos seus corpos físicos, também tiveram seus saberes demonizados, invalidados e apagados da história. A mesma violência é imposta aos negros escravizados trazidos de África.

O sistema-mundo moderno-colonial-capitalista é um projeto construído sob a égide da violência, do epistemicídio e exploração de indígenas e negros. Tal modelo continua sendo sustentado até os dias de hoje pela colonialidade, que age no sentido de impor a cosmovisão capitalista-patriarcal-moderno-colonial, enquanto ideal a ser seguido, o único modelo possível para se pensar e estar no mundo.

A colonialidade difere do colonialismo, uma vez que, enquanto o colonialismo refere-se à colonização formal que teve fim com a independência dos países colonizados, o termo colonialidade é usado por Quijano (2005) para evidenciar que, apesar da independência dos países colonizados, a dominação colonial permanece operando por meio do sistema-mundo capitalista colonial-moderno, que perpetua as hierarquias territoriais, raciais, culturais, de gênero e epistemológicas.

A colonialidade tem múltiplas dimensões. No presente trabalho, o nosso foco principal é na colonialidade da natureza, que foi apresentada por Quijano (2014) e Mignolo (2017) como um dos domínios que sustentam a matriz colonial do poder. Nesse sentido, sob a ótica de Catherine Walsh (2017), a colonialidade da natureza também pode ser compreendida enquanto “colonialidade cosmogônica”, visto que, implica uma ruptura com os mundos espirituais, humanos e biofísicos que estão presentes na ontologia dos povos originários e dos afrodescendentes. Dessa maneira, “carrega consigo a associação das colonialidades do ser, do saber e do poder, constituindo-se assim, como uma colonialidade da existência-vida” (Walsh,

¹Abya Yala é o termo utilizado na tentativa descolonial de rebatizar todo o continente americano, principalmente a América Latina, uma vez que o nome América presta homenagem a Américo Vespúcio, um italiano, ou seja, é uma imposição dos colonizadores sobre esse território, ignorando as denominações dos povos originários que já habitavam essas terras. O conceito Abya Yala deriva da palavra proveniente da língua Kuna - que significa terra viva, terra madura - uma nação indígena que atualmente reside na costa do Panamá. Lisboa(2014), enfatiza quenão à toa o nome Abya Yala foi escolhido para pensar uma nomenclatura descolonial para o continente. Isso relaciona-se ao fato de que, a região onde vive o povo Kuna é uma zona geopolítica emblemática onde os primeiros genocídios se instalaram. América Central e Caribe hoje são lugares de fortes relações entre europeus, indígenas, negros e asiáticos, de intensas fermentações de convivialidade pós-colonial, multitudinária. Dessa forma, não é acidente que esta região oferece uma expressão grávida de perspectivas descolonizadoras para todo o continente” (LISBOA, 2014, p 516). “Diferentes povos originários que habitam o continente atribuíam nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama; a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento. ” (PORTO-GONÇALVES, 2015).

2017, p.25). Por isso, os ecofeminismos do Sul, são movimentos que surgem nesse lugar de rompimento com o feminismo ocidental, trazendo a realidade das mulheres pertencentes às comunidades que vivem integradas à natureza, não só na dimensão de subsistência, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à existência.

No entanto, as mulheres racializadas não são ouvidas, pois fazem parte de uma “sub-humanidade”², seus conhecimentos sobre a relação com a terra não são validados, pois não partem de uma racionalidade eurocêntrica cartesiana. Dessa maneira, trago transcritas as narrativas orais de mulheres quilombolas e indígenas de duas regiões periféricas do Brasil, para criticar a noção de sustentabilidade ocidental, visando a romper com as perspectivas dominantes na agenda internacional. Neste contexto, busco tanto denunciar a supressão desses saberes, como valorizá-los e pensá-los em uma posição de relevância para a construção de uma nova perspectiva ambiental.

A academia de relações internacionais ensina tradicionalmente a pensar o “internacional” por meio de abstrações referenciadas em uma lógica territorial estadocêntrica moderna de sistema mundo, instituída arbitrariamente, sem levar em consideração as cosmovisões dos povos do Sul. Entretanto, é evidente que dentro desse sistema pautado na colonialidade existem sujeitas/os que possuem saberes, vivências e narrativas cosmogônicas capazes de trazer outra visão para problemas globais, como por exemplo, a questão da crise ambiental.

O presente trabalho visa realizar um estudo das práticas e saberes dessas sujeitas/os, com foco nas mulheres indígenas e quilombolas, sob uma ótica ecofeminista decolonial. Utilizo aqui “ecofeminismos do Sul” para indicar o pluralismo e a abrangência desses movimentos de mulheres que lutam contra o patriarcado e contra a degradação ambiental construídos desde Abya Yala, como o feminismo antipatriarcal, o feminismo comunitário, o feminismo negro, o feminismo antiextrativista, o feminismo territorial, os feminismos populares etc. Embora estas expressões não se autodefinam como ecofeminismos, penso nelas dessa forma, com

²Conceito utilizado por Ailton Krenak (2019) para criticar a ideia de “humanidade” baseada na noção colonial. Segundo ele: “Enquanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra. Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas erios(..). Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes - a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer na terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe.” (Krenak, 2019, p.20-22)

base nas epistemologias que ali circulam, considerando que ressaltam justamente a superação das dualidades impostas pelo colonialismo, como a ideia de homem/natureza, além da denúncia das múltiplas violências às quais as mulheres e a natureza enfrentam.

Nesse sentido, aponto para a necessidade do resgate de saberes femininos ancestrais afro-ameríndios, enquanto alternativa para propor novas formas de discutir e pensar a crise ambiental global. As mulheres não brancas tiveram sempre seu direito a fala negados, seus saberes estão sempre em um lugar de invisibilidade, como enfatiza Lélia Gonzalez (2020):

Nós mulheres e não brancas fomos “faladas”, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior no interior da sua hierarquia apoiadas nas nossas condições biológicas de sexo e raça, suprime nossa humanidade, justamente porque nos nega o direito de sermos sujeitos, não só do nosso próprio discurso, como da nossa própria história. (GONZALEZ, 2020, p.41-42)

Outrossim, rompendo com a ideia de distanciamento entre “observador” e “objeto” de estudo que pauta o conhecimento científico da modernidade, compactuo com o pensamento de Donna Haraway (1995), de que nenhum conhecimento pode ser considerado neutro, visto que, todo conhecimento é situado e reflete as condições da sociedade que está localizado, dessa forma, a visão e as escolhas de um pesquisador não são inseparáveis de sua constituição enquanto ser humano, seus atravessamentos, sua cultura, suas crenças e valores.

Diante disso, ressalto que a escolha do tema deste trabalho está pautada também em uma dimensão político-pessoal, nesse sentido, a escolha surge principalmente a partir de desconfortos em minha trajetória acadêmica enquanto mulher afroamazônida em um espaço dominado pela branquitude³. Incômodos que me levaram a entender que o gênero, assim como a raça, é um fator que configura desigualdades dentro do campo intelectual. Maria Lugones (2014) classifica como colonialidade do gênero, as epistemologias e práticas de mulheres racializadas que são esvaziadas pelos discursos hegemônicos.

Dessa forma, a partir da observação de uma ausência de representatividade na produção acadêmica da área, no que tange a conhecimentos de mulheres que são atravessadas por opressões de raça/etnia, gênero, classe e territorialidade, proponho-me a pensar a partir das brechas do sistema, do local de onde vim e do local onde estou. Com base numa abordagem

³“Construção social e histórica, que possibilita aos indivíduos se situarem no interior de uma formação coletiva, sólida, uma comunidade de negação, que nega e exclui da realidade o que não lhe interessa” (BENTO, 2014, p. 18). Conforme apresenta Ananda Vilela (2022) em seu artigo “Exclusão do sujeito negro e a negação de raça na produção acadêmica de relações internacionais no Brasil”: “Atentar-se para as relações de raça no contexto da criação do curso de RI no Brasil oferece outro olhar sobre a construção e consolidação da área. Esta que, seguindo moldes norte-americanos, mostra-se um reduto branco, resultando em um curso com professores brancos que ensinam em departamentos brancos e publicam em jornais brancos(...). Analisar a construção da área sem considerar sua composição branca oferece uma análise enviesada dela, encobrendo a branquitude como raça hegemônica não nomeada no curso.” (VITALIS, 2015, p. 13 apud Oliveira, A, 2022, p.367-368).

etnobiográfica, detenho-me às narrativas e vivências dessas mulheres, a fim de refletir sobre futuros possíveis no contexto de crise ambiental, uma vez que a maioria das alternativas pensadas para minimizar a crise ambiental não transcendem as epistemologias do sistema de dominação capitalista-patriarcal-racista-moderno-colonial.

Em vista disso, a relevância desta pesquisa situa-se em dois principais pontos. O primeiro é a capacidade de desafiar a definição acerca do que seria o “internacional”, buscando entendê-lo para além das abstrações presentes no campo de relações internacionais, compreendendo que o internacional não precisa ser algo distante da nossa realidade. Neste sentido, a pesquisa utiliza o local para pensar o global. O segundo é a contribuição para preencher a lacuna existente na produção acadêmica da área de Relações Internacionais, no que concerne a perspectivas dos ecofeminismos do Sul, para refletir sobre a crise ambiental global.

A pesquisa se dará a partir de um estudo etnobiográfico. De acordo com Gonçalves *et al.* (2012), na etnobiografia,

[o] improviso, a parole, a narração, em vez de tomados como discursividade neutra, assumem o papel de pura agência [...] a narração é tida como simultaneamente constitutiva da experiência, do evento, do social e dos personagens-pessoas. E tomada para além de uma função representativa, evidenciando assim sua função poética de dar forma ao real. No lugar de tratar a narrativa como distinta de práticas sociais concretas, a etnobiografia recusa a separação entre discurso, linguagem e experiência, insistindo na qualidade produtiva do discurso. Da mesma forma, o conceito de etnobiografia afeta necessariamente não só o modo como tratamos as histórias que os sujeitos etnográficos nos contam, mas também como contamos nossas histórias etnográficas sobre essas histórias e seus personagens-pessoas. Em outras palavras, a etnobiografia implica uma dimensão metanarrativa da etnografia, em que o lugar da agência da própria narrativa etnográfica torna-se objeto etnográfico. (Gonçalves, M; Marques, R; Cardoso, V, 2012, p.10)

Nesse sentido, o presente trabalho foi realizado por meio de entrevistas/conversas não estruturadas, observação participante e pesquisa bibliográfica. As entrevistas foram feitas nos anos de 2021 e 2022 e estão em formato audiovisual, tendo sido realizadas em Salvaterra, na Ilha de Marajó (PA), com mulheres quilombolas das comunidades de Bairro alto, Mangueiras, Vila União, e no interior da Paraíba, com uma liderança feminina quilombola do Quilombo de Ipiranga, localizado no município de Conde (PB) e com uma pajé no território dos povos Potiguaras, em Rio Tinto (PB).

As entrevistas foram transcritas e utilizadas para compor a pesquisa, a fim de promover uma reflexão e diálogo com as perspectivas teóricas contidas nas referências bibliográficas. Para a busca dos artigos e livros utilizados enquanto fonte bibliográfica, utilizei os descritores: Ecofeminismos do Sul; Feminismo decolonial; Feminismo negro; Feminismo comunitário; Epistemologias do Sul; Colonialidade da natureza; Sustentabilidade; Crise ambiental global. Nesse sentido, proponho analisar os materiais coletados, buscando investigar e destrinchar o

problema sob uma ótica ecofeminista decolonial, visando uma maior compreensão das estruturas que tanto fomentam a crise ambiental, quanto a opressão dos saberes femininos do Sul Global.

Os territórios onde realizou-se a pesquisa assumem um papel fundamental para a análise, visto que, tanto as comunidades da Amazônia, quanto as do Nordeste, sofrem com a invisibilidade, por se localizarem na “periferia da periferia”. Celso Furtado (1957) utiliza o termo “periferia da periferia”, para expor que os contrastes entre centro e periferia, evidentes no sistema internacional, se reproduzem internamente. Entretanto, aqui uso a noção de “periferia da periferia” em um sentido mais amplo, trazendo também a dimensão sociológica e epistemológica⁴. Assim, a pesquisa se atém a essas regiões completamente marginalizadas, onde ser mulher indígena e quilombola é ser atravessada por múltiplas opressões de corpo- território⁵.

Apesar dos marcadores que operam no sentido de potencializar a violência, a exclusão e o silenciamento dessas mulheres, elas resistem organizando-se a despeito dessas opressões, resistindo junto à mãe terra. Ao analisar as narrativas, vivências e cosmogonias dessas mulheres, é possível tecer esperanças e estender a visão para imaginar outros mundos.

O objetivo geral da pesquisa é apresentar uma fissura com a episteme do conhecimento eurocêntrico-colonial presente na área de Relações Internacionais, buscando referências no local para pensar o global, vasculhando na memória ancestral encantada de Amefrica-ladina⁶ pontes para se pensar futuros possíveis. Com isso, me guio rumo à construção de um

⁴No que concerne a questão epistemológica penso a partir da ideia de “periferia da periferia”, porém em outros parâmetros, acredito que caiba ampliar e substituir pela ideia da divisão Norte Global e Sul Global. Nesse sentido, tanto o Norte quanto o Nordeste do Brasil são inseridos nesse lugar de subalternidade, talvez um “Sul do Sul”. Conforme expõe Suely Messeder: “Por um lado, a lei intocável institui a percepção da existência da região Norte do planeta como produtora do conhecimento universalmente válido e, com efeito, legitimam-se as culturas de investigação do Norte. Por outro lado, existem as culturas do Sul, receptivas à teoria produzida pelo Norte, a serem investigadas. Infelizmente somos conscientes de que essas hierarquias se instituem nos contornos de um só país, demarcando regiões, lugares sociais e institucionais que atuam como fontes privilegiadas de análise e enunciação. Já em nosso país, sabemos que a produção do conhecimento das regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste é sistematicamente negligenciada pelas regiões Sul e Sudeste.”(Messeder, S, 2020, p.165).

⁵ “Corpo-território é um conceito político que evidencia como a exploração dos territórios comuns e comunitários (urbanos, suburbanos, camponeses e indígenas) implica violentar o corpo de cada um e o corpo coletivo por meio da espoliação. A conjunção das palavras corpo-território fala por si mesma: diz que é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem. Corpo e território compactados como única palavra desliberaliza a noção do corpo como propriedade individual e específica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo enquanto território. O corpo se revela, assim, composição de afetos, recursos e possibilidades que não são “individuais”, mas se singularizam, por que passam pelo corpo de cada um na medida em que cada corpo nunca é só um, mas o é sempre com outros, e com outras forças também não humanas.” (GAGO, 2020, p.107).

⁶ A expressão Améfrica Ladina, cunhada por Lelia González foi alicerçada nas experiências comuns de mulheres e homens negros na diáspora e nas experiências de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial (GONZALEZ, 2020 [1988]). A expressão visa reivindicar a formação histórico-cultural do Brasil e da América latina, ressaltando a essencial presença de negros e indígenas para a formação desses países.

conhecimento científico encarnado blasfêmico, sustentado na *práxis* utópica dos feminismos⁷ (Messeder, 2020). Segundo Messeder (2020, p.156),

[p]ara que se possa enveredar na produção de um conhecimento científico blasfêmico e decolonial, é preciso reter algumas ideias: a) A da pesquisadora que se reconhece em sua corporeidade, cujas marcas de gênero, raça, classe e colonialidade estão incrustadas em sua pele; b) A de saberes localizados; e c) a de geopolíticas e descolonização do conhecimento. (Messeder, 2020, p.156)

Nessa perspectiva, a proposta desta pesquisa é articular as narrativas, saberes e reflexões de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó (PA) e Paraíba para questionar o pensamento colonial dominante sobre a natureza e para pensar novas formas de organização, cuidado da terra e bem viver⁸. Para cumprir com tal objetivo, o trabalho foi estruturado em três capítulos, além de introdução e considerações finais.

O primeiro expõe e questiona a construção epistemológica da concepção de natureza atrelada a mero recurso que visa a servir ao “desenvolvimento”, concepção essa que assume papel de relevância na agenda internacional. O segundo dedica-se a apresentar conceitos/teorias dos ecofeminismos do Sul. E por fim, o terceiro apresenta as narrativas e saberes de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó (PA) e Paraíba.

Irá se discutir, primeiramente, a colonialidade, e conseqüentemente o epistemicídio, enquanto fator estruturante da crise ambiental global, além de demonstrar como os organismos internacionais têm lidado com a crise. Segundamente, as abordagens e autoras feministas comunitárias/feministas negras/ecofeministas⁹ consideradas importante para a discussão. Posteriormente, por intermédio da união do conjunto de relatos das mulheres entrevistadas, atrelados com as contribuições teóricas/práticas¹⁰ das ecofeministas apresentadas, buscará compreender como os saberes femininos ancestrais, pautados na espiritualidade, no senso de

⁷ Suely Messeder(2020) propõe um saber-fazer científico que relacione a ideia de pesquisador encarnado(aquele que se reconhece estando encarnado no mundo, e por isso, reconhece sua corporeidade e como ela influencia em sua análise) com a perspectiva decolonial feminista, encontrada principalmente em Donna Haraway(1995).

⁸ Bem viver refere-se ao termo em kichwa (sumak kawsay), língua da qual nasceu o conceito em sua versão equatoriana. Conforme apresenta Acosta: ”O Sumak Kawsay, em uma tradução literal, seria a vida em plenitude, a excelência, o melhor, o bonito. Mas, interpretado em termos políticos, trata-se da própria vida, uma mistura de ações e vontades políticas que significam mudanças para que não falte às pessoas o pão de cada dia, para que não existam essas desigualdades sociais de homens e mulheres. O Sumak Rawsay é o sonho, não apenas para os indígenas, mas também para todos os humanos. (Acosta, 2019, p. 6)

⁹ Como ressaltai anteriormente, as autoras que citei, não necessariamente se autodenominam ecofeministas, mas a partir do entendimento de que os ecofeminismos do Sul envolvem essa pluralidade e pensando esses movimentos em termos das epistemologias que neles circulam, é possível compreendê-los como uma forma de pensamento ecofeminista, visto que, ressalta justamente a superação das dualidades impostas pelo colonialismo como a ideia de homem/natureza, além da denúncia das múltiplas violências ao qual as mulheres e a natureza enfrentam.

¹⁰ Incluo “teóricas/práticas”, pois as autoras que escolhi para realizar esta discussão são mulheres que possuem ação dentro das comunidades, são corpos localizados que pensam as suas comunidades a partir de si mesmas.

comunidade e na experiência de um existir, entendendo-se enquanto natureza, podem assumir um papel crucial na construção de alternativas em tempos de crise ambiental global.

2. APOCALIPSE: COLONIALIDADE DA NATUREZA, EPISTEMICÍDIO, CRISE AMBIENTAL E O MITO DA SUSTENTABILIDADE.

O último capítulo da história do mundo europeu-branco-cristão-colonizador é o apocalipse¹¹. Dessa forma, esse é um povo que está cumprindo sua profecia temporal¹², e com isso, está levando outros povos e seres ao seu “fim do mundo”. Isso representa a força de uma história, o perigo de uma “história única” (ADICHIE, 2020 *apud* COUTO, 2023). O pensamento racionalista colonial-moderno-eurocentrado que constrói a ciência moderna, foi responsável por sistematizar o fator estruturante da crise ambiental¹³, a colonialidade da natureza. A epistemologia que permeia a cosmovisão sobre a natureza, na medida em que a destrói e dá origem ao capitaloceno¹⁴, por meio do genocídio em Abya Yala, também elimina os saberes dos povos que coexistem em harmonia com ela.

Nesse cenário, eliminam-se e silenciam-se cosmovisões que poderiam contribuir para outras formas de ser e existir no Planeta. A autoridade do conhecimento Norte-Cêntrica se impõe de maneira inquestionável por intermédio de mecanismos institucionais internacionais (ONU, FMI, Banco Mundial), universitários, estatais, militares etc. (Grosfoguel, 2016, p.26). Sendo assim, as políticas ambientais que visam a mitigar a crise ambiental global são construídas sob a égide da episteme capitalista-colonialista-moderna, que se apresenta enquanto um dispositivo¹⁵ de racialidade/biopoder (Carneiro, 2005).

¹¹ Na bíblia, o apocalipse se refere a um evento caracterizado pela destruição do mundo e a luta final entre Deus, os pecadores terrestres e o diabo. É o último livro do Novo Testamento, em que se relata os acontecimentos do fim dos tempos e as profecias.

¹² O argumento da ligação entre a crise ambiental e o apocalipse como o cumprimento de uma profecia temporal europeia-branca-cristã-colonizada é apresentado por Lua Couto (2023): “O ponto final da história do mundo eurocristão colonizador nós sabemos: o apocalipse. Sempre foi sobre o apocalipse. Um povo perseguido pelo futuro que está cumprindo sua profecia. Uma profecia que se tornou prática de fazer e de destruir mundos. Prática orientada por ideias como terra maldita e fim do mundo para o retorno do salvador” (Couto, 2023, p.10). A ideia de futurismo ecológico ancestral é o convite a subverter a lógica temporal-causal, saindo da ideia desse futuro apocalíptico que não é nosso, mas que nos foi imposto.

¹³ “A crise ambiental é constatada por meio dos problemas ambientais decorrentes da ação humana desenfreada e irresponsável sob a natureza, cujas consequências são mudança climática, aquecimento global, perda da biodiversidade, escassez hídrica, desertificação, diminuição da camada de ozônio, elevação da chuva ácida, poluição do ar e da água, geração de resíduos, modificação genética etc. Tais problemas ambientais são “ocasionados devido à diminuição de recursos naturais, da poluição e degradação da água, do ar e através da quebra de equilíbrios ecológicos globais, constitutivos da biosfera, devido à destruição de elementos que a compõem” (BIHR, 1991, p.123)

¹⁴ A ideia de capitaloceno, apresentada por Jason W Moore (2016) aponta que o poder destrutivo que causou a crise ambiental não advém da atividade humana em abstrato, conforme expõe a ideia de antropoceno, mas sim da organização capitalista.

¹⁵ “Conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo” (Foucault, 2000, p. 244).

O termo colonialidade foi cunhado por Aníbal Quijano, para denominar a dimensão simbólica do colonialismo, isto é, fatores cognitivos e subjetivos que atuam nos processos de subalternização e dominação dos povos colonizados (Castro-Gomez, 2005), ou seja, a imposta superioridade epistêmica e étnica do branco/europeu/colonizador. Segundo Quijano (2005), a colonialidade se sustenta por meio de um sistema moderno/colonial, que se articula por intermédio do poder.

Nesta perspectiva, a dimensão da colonialidade que se impõe sobre a natureza, é um dos elementos fundantes da colonialidade/modernidade/eurocentrada, visto que,

[o] radical dualismo cartesiano é responsável por separar a razão e a natureza. Assim, uma das ideias/imagens mais características do eurocentrismo, seria a exploração da natureza, colocando tal exploração como algo que não precisa de justificativa e que se expressa cabalmente por meio da ética produtivista engendrada conjuntamente pela revolução industrial. (Quijano, 2014, p.854/855).

Nesse sentido, a colonialidade da natureza refere-se à relação que se constrói entre homem e natureza calcada unicamente na dinâmica de pensamento da racionalidade moderna/colonial/capitalista, na qual a natureza é entendida enquanto mero recurso a ser explorado.

Conforme assinalado por Dussel (1993), a era moderna tem início em 1492, com a "descoberta"; é nesse momento que surge o sistema-mundo. Nessa perspectiva, a partir do contato dos europeus com outros grupos étnicos, estabelece-se uma dinâmica de poder na qual a Europa se posiciona como centro, enquanto os demais povos são relegados a uma condição periférica e de primitivismo. Segundo o filósofo argentino (1993), o surgimento da ciência moderna está profundamente conectado às transformações trazidas pelos descobrimentos e pela mentalidade emergente desde o século XIV, durante o Renascimento, na Europa. De acordo com Dussel (1984, p.51-57), ao examinarmos o pensamento de filósofos fundamentais para a consolidação da ciência moderna, é possível identificar a sistematização da concepção de natureza como um recurso a ser subjugado e explorado.

Dussel (2020, p.216-217) expõe que, principalmente dois filósofos assumem papel essencial para a concepção de natureza difundida na modernidade: (1) Francis Bacon (1562-1626), por meio de sua obra *Novum organum* (1620); e (2) René Descartes (1596-1650), em sua obra *Discurso do Método* (1637). Francis Bacon¹⁶, responsável por lançar as bases da

¹⁶ Nos escritos de Dussel a que tive acesso, o autor apenas cita o nome do filósofo e de algumas obras, porém não aprofundou a questão específica. Pude encontrar um maior aprofundamento em um artigo feito a partir de uma publicação de Dussel a respeito da Pandemia do covid-19, em 2020, no periódico mexicano "LaJornada" e também na obra *Novum Organum*.

ciência moderna, buscou por meio de seu método, a elaboração de uma atividade reflexiva que lhe possibilitasse conhecer a natureza para ter o poder de dominá-la. O filósofo acreditava que “ciência e poder do homem coincidem” (BACON, 1988, p. 13) e que, nesse sentido, o conhecimento era o poder que deveria ser utilizado sobre a natureza, com o fim de dominá-la. Por intermédio de seu método, instituiu que a finalidade da ciência era possibilitar ao homem o domínio da realidade.

De maneira similar, René Descartes procurou, por meio da ciência, exercer o poder humano e solidificar a ciência moderna. Antes de Bacon e Descartes, a ciência estava voltada para a contemplação e reflexão da realidade. No entanto, com o surgimento do capitalismo, a ciência tornou-se inseparável da tecnologia, e sua finalidade passou a ser a intervenção na realidade. Descartes acreditava que a ciência deveria ser útil e servir à humanidade, substituindo uma filosofia especulativa por uma prática que

[c]onhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, poderíamos empregá-los da mesma maneira, em todos os usos para os quais são próprios, e assim, nos tornarmos como que senhores e possuidores da natureza. (DESCARTES, 1987, p. 63).

Descartes parte de uma noção de que existe separação do homem e da natureza, do corpo e da mente (Dussel, 2008, p.164). A lógica cartesiana “penso, logo existo”, consolida a razão enquanto elemento essencial para a análise e a intervenção na realidade (Dussel, 1984, p.52-53). Logo, algo só pode existir se for dotado de racionalidade, tudo aquilo que foge a essa regra ocupa o campo de uma não existência, e, portanto, os seres não humanos ocupam esse lugar. Dessa forma, o homem, tendo posse da razão e da verdade, possui o poder de domínio sobre a natureza. Ademais, é nesse contexto que surge a dicotomia sociedade-natureza. Para Latour (1994), a percepção moderna cartesiana passa a separar os não humanos (natureza/objeto) e os humanos (sociedade/sujeito), originando-se, assim, o raciocínio de uma natureza sem sociedade e uma sociedade sem natureza.

Ramón Grosfoguel (2016, p.28), expõe que não é possível falar de estrutura do conhecimento moderno sem entender a filosofia cartesiana, uma vez que ela é responsável por construir a forma de produção do conhecimento vigente no sistema moderno-colonial-capitalista. Nesse sentido, o sociólogo porto-riquenho ressalta que, a filosofia cartesiana se coloca enquanto capaz de produzir um conhecimento comparado ao “olho de Deus”, visto que substituiu a ideologia da cristandade¹⁷ apresentada por Constantino na instituição do império

¹⁷ “Cristandade representa um sistema de relações da Igreja e do Estado (ou qualquer outra forma de poder político) numa determinada sociedade e cultura. Na história do cristianismo, o sistema iniciou-se por ocasião da *Pax Ecclesiae*, em 313, e deu origem à primeira modalidade da cristandade dita “constantiniana”, a qual se apresenta como um sistema de poder e legitimação da Igreja e do Império tardoromano.” (Gomes, 1979)

romano, e se coloca enquanto substituto do conhecimento advindo do Deus cristão. Dessa forma, esse “Eu” torna-se capaz de produzir um conhecimento universal, verdadeiro, absoluto, “neutro” e “objetivo”.

De acordo Grosfoguel (2016, p.30), a filosofia cartesiana inaugura uma “tradição do pensamento ocidental masculino” baseada em um universalismo idolátrico, apresentando-se como inquestionável. O privilégio dessa tradição do pensamento ocidental masculino se dá às custas do genocídio/epistemicídio dos indivíduos vítimas da colonização. Desse modo, sob a ótica do autor, o “penso, logo existo”, na verdade é o “extermínio, logo existo”. A partir do genocídio/epistemicídio, estabelece-se um “*apartheid* epistêmico” (Rabaka, 2010 *apud* Grosfoguel, 2016, p.28) e a desvalorização de todos os outros conhecimentos, com base no racismo/sexismo. As consequências disso é que todas as vezes que o conhecimento é produzido levando em consideração as experiências de opressões materiais e simbólicas, e todo conhecimento produzido fora do contexto do Norte Global, em especial fora de cinco países (Inglaterra, França, Estados Unidos, Alemanha e Itália), é invalidado e excluído.

Semelhante às ideias expostas por Grosfoguel (2016), a filósofa Sueli Carneiro (2005), aponta que essa superioridade do conhecimento ocidental se impõe por meio da articulação entre o epistemicídio e dispositivo¹⁸ de racialidade/biopoder. O epistemicídio, segundo ela, é um operador do dispositivo de racialidade/biopoder, que realiza estratégias de inferiorização intelectual dos sujeitos racializados ou sua anulação como sujeito de conhecimento, isto é, formas de sequestro, rebaixamento ou assassinato da razão (Carneiro, 2005, p.10). Dessa forma, o assassinato de saberes que não partem da episteme colonial ocidental é viabilizado pela ação das estruturas de saber-poder.

Carneiro (2005) utiliza a ideia de dispositivo/biopoder, atrelando-o ao conceito de racialidade, e, a partir disso, elabora que o dispositivo da racialidade proporcionou aos brancos, o poder de se colocar enquanto Ser, na medida em que relegou aos não brancos o lugar de “Não-Ser”. Ao colocar o sujeito não branco como um “Não-Ser”, o destitui de sua condição de portador de racionalidade, de ciência, civilidade e de cultura, e desse modo, invalida sua capacidade de produzir e de possuir conhecimento.

Assim, por meio do processo de epistemicídio relacionado ao dispositivo de racialidade/biopoder, são estabelecidos projetos internacionais de cunho neoliberal e de direitos humanos que se fundamentam no racismo/sexismo epistêmico (Grosfoguel, 2016, p.26). Nesses

¹⁸ “Conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo” (Foucault, 2000, p. 244).

projetos, a tradição do pensamento ocidental masculino é apresentada como a única fonte legítima de conhecimento capaz de estruturar o mundo e as relações.

Nessa perspectiva, a cosmovisão eurocêntrica a respeito da natureza, instaurada a partir das relações de saber-poder no interior do sistema moderno-colonial-capitalista molda a forma como a sociedade e os mecanismos institucionais lidam com o meio ambiente. Infere-se, portanto, que esse sistema, fundamentado na produtividade e controlado por indivíduos do sexo masculino, brancos e heterossexuais, provenientes das regiões do Norte Global, é um pressuposto necessário para compreender as raízes da crise ambiental global, considerando as indicações de Cajigas-rotundo,

[a] modernidade traz consigo uma construção particular da natureza determinada pelo surgimento e consolidação do capitalismo como uma forma específica das relações sociedade-natureza. Essa construção tem suas origens na formação do sistema global no século XVI, quando a Europa se torna o "centro" de uma rede planetária de conhecimento/poder. (Cajigas, 2007, p.170, tradução da autora)

Gustavo Peres(2021)¹⁹,em seu artigo intitulado "O Germe do Capitaloceno: o genocídio colonial em Abya Yala como marco da nova Época geológica", indica que o conceito de Antropoceno, amplamente utilizado para descrever a nova era geológica resultante da influência humana sobre a natureza, precisa ser revisado. Isso se deve ao fato de que a causa da crise ecológica na Terra não é a espécie humana como um todo, mas sim o sistema capitalista, impulsionado por uma pequena parcela da espécie.

Dessa forma, Peres (2021) inspirado nas contribuições de Moore (2015), enfatiza que a nova era deve ser denominada de Capitaloceno, e segundo ele, o estratótipo que melhor representa o início do Capitaloceno é o "inverno" de 1610, causado pelo genocídio colonial. Devido ao genocídio se tem uma área enorme que anteriormente era agricultada pelos povos da região, e que com a mortandade de cerca de 95%²⁰ dessa população, passa a ter um crescimento da vegetação nativa muito acelerado, principalmente nas regiões tropicais, esse fator ocasionou a captação de carbono da atmosfera ao longo de algumas décadas, conseqüentemente teria reduzido em 0,15°C a temperatura do planeta, causando a pequena era do gelo²¹, no início do

¹⁹ Mestre em relações internacionais pela Universidade Federal de Uberlândia (2019), e doutorando em Relações Internacionais na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas).

²⁰ “Os autores calculam que a invasão europeia culminou no extermínio de cerca de 95% da população do continente, algo em torno de 54,5 milhões de pessoas. Primeiro vieram as guerras de conquista e as ondas epidêmicas: varíola, sarampo, gripe, peste bubônica e, posteriormente, malária, difteria, tifo e cólera. Consideramos que cada uma dessas doenças matou cerca de 30% da população em sua primeira dispersão no Velho Mundo, de modo que uma rápida sucessão dessas enfermidades levaria à destruição de sociedades inteiras.” (KOCH et al., 2019, p.21,22 *apud* Peres, 2021, p.17)

²¹ “Os sobreviventes foram mortos em massacres sistemáticos ou morreram de fome devido à desintegração social generalizada. Algumas décadas após a invasão, a população nativa foi reduzida para 6 milhões de nativos - o maior genocídio da história humana. Em função disso, no século que se seguiu à primeira epidemia documentada (1517-

século XVII (Peres, 2021, p.5). Nesse sentido, Peres (2021) expõe que, são as relações capitalistas que dão início à crise ecológica, e que o genocídio em Abya Yala marca o início da nova era geológica. De acordo com Peres (2021),

[f]oi por meio das epidemias e da violência colonial que o Homo expropriator iniciou sua incidência no clima e na biodiversidade planetária, ao mesmo tempo em que criou uma nova fronteira de acumulação, assentando as bases do sistema mundo capitalista (Peres, 2021, p. 17).

Nesse cenário, conforme ressalta Jason W. Moore, a maneira como conceitualizamos as origens de uma crise têm tudo a ver com como escolhemos responder a essa crise (Moore, 2015, p. 176). Para o autor, as análises que visam encontrar mecanismos capazes de conter a crise, focam majoritariamente nas consequências, nos dados naturais, como variações de carbono, nitrogênio e extinção das espécies, mas não são capazes de explicar as relações sociais que causaram esses impactos. Logo, sem esse questionamento sobre as origens da crise, a cosmovisão eurocêntrica que a originou é a mesma que busca “solucioná-la”, partindo do mesmo pensamento de dominação e exploração.

À medida que a crise ambiental se agravava, as estruturas institucionais globais começaram a buscar soluções para mitigar seus impactos. Em 1972, ocorreu a primeira conferência global que abordou as preocupações ambientais, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, sediada em Estocolmo. Essa conferência evidenciou as contradições do sistema, destacando a clara divisão entre países do Norte e países do Sul (Dos Santos, 2017, p.8-11).

Os países do Sul, subdesenvolvidos, preocupavam-se com a crise econômica e pobreza que poderia ocorrer devido à incorporação de restrições ao desenvolvimento econômico em nome da proteção ambiental, enquanto os países do Norte, desenvolvidos, ressaltavam a necessidade de preservar os recursos naturais e frear o desenvolvimento econômico, visando a garantir recursos a gerações futuras e a manutenção da qualidade de vida de sua população. Durante a conferência foi constatada a ausência de dados seguros acerca da degradação ambiental, o que levou os governos nacionais a iniciarem mobilizações visando a criação de agências especializadas em meio ambiente dentro de seus territórios.

Ao mesmo tempo, a ONU estabeleceu a Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CMMAD), com o objetivo de abordar a agenda ambiental global. Além

1617), por volta de 56 milhões de hectares de terra deixaram de ser cultivados. O crescimento de vegetação nessa área capturou 7,4 PgC (1015 gC), reduzindo algo entre 7 e 10 ppm de CO₂ atmosférico (considerando seus efeitos diretos e indiretos). A redução do efeito estufa repercutiu na redução da temperatura do planeta, atingiu sua mínima de -0,15°C em 1610, contribuindo para a ocorrência da Pequena Era do Gelo" (KOCH et al., 2019, p. 25-28 apud Peres, 2021, p.17).

disso, a Declaração de Estocolmo de 1972 demonstrou a "vitória" dos argumentos apresentados pelos países do Sul, ao destacar a necessidade de abordar a pobreza e a crise econômica dentro do contexto do conceito de Desenvolvimento Sustentável²² (Nascimento, 2012).

Após isso, a Rio 92²³ foi realizada, com o objetivo de avaliar e ajustar as decisões tomadas durante a Conferência das Nações Unidas sobre o Homem e o Meio Ambiente. Durante essa conferência, o debate em torno do Desenvolvimento Sustentável foi retomado. Nesse contexto, foi lançado o documento Agenda 21²⁴, que estabelece um plano de ação para promover o desenvolvimento sustentável.

A Agenda 21 consolidou um “novo” modelo de desenvolvimento, o desenvolvimento sustentável, que passou a estar intrinsecamente ligado à busca por uma exploração mais eficiente dos recursos naturais, legitimando o modelo de desenvolvimento predominante globalmente. Nesse contexto, tornou-se evidente que o desenvolvimento sustentável estava cada vez mais alinhado aos interesses corporativos e neoliberais, não representando um caminho viável para avançar, tanto na questão ambiental, quanto na questão social (Layrargues, 1997 *apud* Oliveira, C, *et al.* 2020, p.183). Estabelecendo um diálogo com a perspectiva sobre desenvolvimento sustentável apresentada por Ailton Krenak (2021) em entrevista a organização não governamental Conectas, é possível compreender que a ideia de desenvolvimento sustentável é uma narrativa mentirosa, visto que não há como produzir algo sustentável se o sistema extrativista é soberano e altera os ciclos de vida na terra. Desse modo, sustentabilidade é apenas um selo vendido para enganar a população.

Na conferência de Estocolmo, os países do Sul enfatizaram que o combate à pobreza e à desigualdade internacional deveria ser o meio para alcançar o desenvolvimento sustentável. Com isso, eles conseguiram abrir espaço para o debate sobre a relação entre degradação ambiental e causas sociais relacionadas ao subdesenvolvimento. No entanto, a partir da ECO 92, a questão social deixou de ser central nas discussões, sendo substituída de forma mais direta

²² O desenvolvimento sustentável é definido como o “desenvolvimento capaz de garantir a satisfação das necessidades do presente sem comprometer a capacidade de as gerações futuras atenderem também as suas” (CMMAD: 1987, p. 9).

²³ Afirma-se que a convocação dessa segunda Conferência deveria estar ancorada na “Meta comum de todos os países, que é fortalecer a cooperação internacional para promover o crescimento e o desenvolvimento em todo o mundo, reconhecendo que, dada a natureza global dos principais problemas ambientais, todos os países têm um interesse comum em implementar políticas voltadas para alcançar um desenvolvimento sustentável e ambientalmente racional, dentro de um equilíbrio ecológico adequado. ” (NAÇÕES UNIDAS: 1988, p. 157, tradução nossa).

²⁴ Agenda 21. Sustainabledevelopment.un.org. Disponível em: Agenda 21.: Plataforma de Conhecimento em Desenvolvimento Sustentável (un.org).

pelo foco na capacidade de autorregulação do livre mercado, como pode ser observado neste trecho do documento Agenda 21:

Um sistema comercial aberto e multilateral possibilita maior eficiência na alocação e uso dos recursos, contribuindo assim para o aumento da produção e dos lucros e para diminuição das pressões sobre o meio ambiente. Dessa forma, proporciona recursos adicionais necessários para o crescimento econômico e o desenvolvimento e para uma melhor proteção ambiental. (Nações Unidas, 1992, p. 19)

Após duas décadas desde a realização da ECO 92, ocorreu a conferência Rio+20, na qual ficou evidente a falta de comprometimento dos países com os acordos ambientais e os compromissos assumidos durante a ECO 92 (Oliveira, C *et al*, 2020, p. 183). Nesse contexto, surgiu o conceito de economia verde, apresentado no documento intitulado "Rumo a uma Economia Verde: Caminhos para o Desenvolvimento Sustentável e a Erradicação da Pobreza"²⁵. Segundo a definição do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (UNEP), a economia verde é aquela que busca promover um maior bem-estar humano e equidade social, ao mesmo tempo em que reduz de forma significativa os riscos ambientais e a escassez ecológica (United Nations, 2011, p.16). No entanto, na perspectiva das organizações sociais que organizaram a Cúpula dos Povos de forma paralela à conferência oficial, esse conceito é

[u]ma das expressões da atual fase financeira do capitalismo que também se utiliza de velhos e novos mecanismos, tais como o aprofundamento do endividamento público-privado, super-estímulo e concentração das novas tecnologias, os mercados de carbono e biodiversidade, a grilagem e estrangeirização de terras e as parcerias público-privadas, entre outros [...] A economia verde apenas apresenta mecanismos paliativos que não significam soluções verdadeiras para a crise, e são uma tentativa de vestir de roupas novas o termo desenvolvimento sustentável (que foi esvaziado de sentido pela inação dos governos e pelas estratégias de marketing verde das empresas) com o intuito de retomar o processo de acumulação de capital aos níveis do período pré-2008 e impedir que se adotem mudanças profundas ao sistema neoliberal²⁶.

Depreende-se, portanto, que a ideia de desenvolvimento sustentável está ligada a interesses e características principalmente econômicas, e por isso, faz-se necessário pensar também as questões epistemológicas que estão por trás dos discursos de sustentabilidade, e consequentemente, das políticas ambientais que assumem relevância na agenda internacional. As alternativas de “economia verde” são uma forma que o sistema capitalista-colonialista-moderno encontrou de incorporar o ideal econômico de lucro e acumulação às demandas

²⁵“As Nações Unidas para o Meio Ambiente lançaram a Iniciativa de Economia Verde (GEI) em 2008, que consistia em pesquisa global e assistência em nível de país, incentivando os formuladores de políticas a apoiar investimentos ambientais no contexto do desenvolvimento sustentável. Graças a essa iniciativa e ao trabalho de outras agências, “a economia verde no contexto do desenvolvimento sustentável e da erradicação da pobreza foi incluída na agenda da Rio+20 e reconhecida como uma ferramenta para alcançar o desenvolvimento sustentável.” (PNUMA, 2017).

²⁶ Documento produzido pela Comissão Facilitadora da Cúpula dos Povos na Rio+20. Abril 2012. Disponível em: cupuladospovos.org.br.

ecológicas surgidas coma crise, que o mesmo ocasionou. Para Ailton Krenak (2019), as grandes corporações inventaram o mito da sustentabilidade como uma maneira de legitimar seu assalto à nossa concepção de natureza. Segundo ele,

[f]omos durante muito tempo embalados com a ideia de que somos a humanidade. Enquanto isso, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, somos outra: a terra e a humanidade. Entretanto, tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo que podemos pensar é natureza. (KRENAK, 2019, pg. 16).

Nessa perspectiva, Messeder (2020) ressalta que, só é possível sair da cilada da episteme do conhecimento eurocêntrico-colonial, “se ousarmos implodir o mapa epistêmico, questionar os espaços privilegiados, as direções, as fronteiras e os fluxos que o estruturam dessa forma, cuja aparência é de uma lei natural”(Messeder, 2020, p.165). Logo, alternativas de combate à crise ambiental, segundo o documento oficial da cúpula dos povos, “Estão em nossos povos, nossa história, nossos costumes, conhecimentos, práticas e sistemas produtivos, que devemos manter, revalorizar e ganhar escala como projeto contra hegemônico e transformador” (documento final da cúpula dos povos, 2012, p.3).

3. CONTRA AS MONOCULTURAS DA MENTE: CONTRIBUIÇÕES DOS ECOFEMINISMOS DO SUL.

A principal ameaça à vida em meio à diversidade deriva do hábito de pensarmos em termos de monoculturas, o que chamei de ‘monoculturas da mente’. As monoculturas da mente fazem a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo. Adotar a diversidade como uma forma de pensar, como um contexto de ação, permite o surgimento de muitas opções (SHIVA, 2003, p. 15).

O título deste capítulo, refere-se ao livro “Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e biotecnologia” escrito pela física, filósofa, escritora e ecofeminista indiana Vandana Shiva, participante de uma das lutas mais simbólicas para a construção de um ecofeminismo do Sul, o movimento Chipko. Retomo a obra no sentido de demonstrar que as pluralidades presentes nos ecofeminismos do Sul, servem de aporte para ponderar como mulheres indígenas e quilombolas, por meio de suas práticas cotidianas e saberes, apresentam contribuições relevantes para questionar a epistemologia que constrói a crise ambiental global, além de sugerirem alternativas. O capítulo visa também contextualizar o que se entende neste trabalho enquanto “ecofeminismos do Sul”.

Além das contribuições de Vandana Shiva para refletir acerca do processo de construção de ecofeminismos do Sul, também trago Beatriz Nascimento, Lorena Cabnal, Maria Páscoa Sousa e Julieta Paredes, para pensar sobre os conceitos de corpo-mapa/memória e corpo/território, e mostrar que os corpos de mulheres racializadas de comunidades tradicionais resistem junto ao território/corpo da terra, traçando lutas e resistências desde o Sul, a partir do entrecruzar das sabedorias da terra e sabedorias ancestrais dessas mulheres. As articulações das

contribuições dessas autoras serão utilizadas também no capítulo 4 como base de análise para as entrevistas que foram realizadas com mulheres indígenas e quilombolas, na Ilha de Marajó e Paraíba. Acredito que as articulações desses saberes são potências capazes de romper com a lógica do que Shiva (1993) denominou de monoculturas da mente, que destroem/exploram a Natureza, assim como destroem/exploram as mulheres e seus saberes femininos ancestrais.

No que diz respeito à origem teórica do termo "ecofeminismo", a maioria dos autores afirma que ele tem origem no Norte Global, a partir dos escritos da francesa Françoise D'Eaubonne em sua obra *Le Féminisme ou la Mort* (1974). No entanto, Shiva e Mies (1993) criticam a relevância do trabalho de D'Eaubonne, destacando que não é justo associar a luta ecofeminista principalmente aos escritos teóricos da francesa, uma vez que mulheres do Sul já estavam protagonizando essa luta por meio de protestos contra desastres e destruição ambiental (Rosendo, D; Kuhnen, T, 2021, p. 21-22). Por isso, neste capítulo, faço um recorte e me detenho a uma análise sob a ótica de ecofeminismos construídos a partir da *práxis* de mulheres do Sul, e nesse sentido, tomo como referência inicialmente as abordagens desenvolvidas por Vandana Shiva, articulando-as com as contribuições da ativista boliviana Julieta Paredes, para pensar o corpo-território; da antropóloga quilombola Maria Pascoa, sobre a agência sócio política de mulheres quilombolas; e de Beatriz Nascimento para pensar o aquilombamento de mulheres como corpo/mapa-memória.

Os ecofeminismos são definidos como movimentos de mulheres que unem a luta ambientalista às questões de gênero, partindo do entendimento de que a violência contra as mulheres e a violência infligida à Natureza têm a mesma origem de dominação, que é o modelo capitalista-colonialista-patriarcal (Rosendo, D; Kuhnen, T, 2021, p. 21-22). Segundo Vandana Shiva, a crítica dos ecofeminismos está principalmente relacionada à predominância de um modelo de desenvolvimento que desconsidera os sistemas de subsistência locais e as epistemologias dos povos tradicionais, impondo um modelo monocultural fundamentado no reducionismo da ciência moderna (SHIVA, 1993). De acordo com Rosendo e Kuhnem (2021, p.18), o ecofeminismo é uma luta que se manifesta de maneira plural, uma vez que seus elementos são originados tanto na prática quanto na teoria, estando vinculados e situados em diversos contextos de subjugação e opressão. Assim, com o intuito de abarcar essas pluralidades, as autoras utilizam o termo "ecofeminismos".

Para iniciar a discussão sobre a formação do que é compreendido aqui como ecofeminismos do Sul, exemplifico a luta do movimento Chipko, nos primórdios da década de 1970. De acordo com Piñero (2012), o movimento Chipko, cuja tradução significa "abraço", foi um movimento ecologista liderado por mulheres rurais, que surgiu nos Himalaias em defesa

das florestas. Para essas mulheres, as florestas forneciam tudo o que era necessário para sua subsistência: água, comida, combustível e remédios. No entanto, a indústria madeireira²⁷ começou a operar na região, e essa atividade teve consequências devastadoras para a natureza: agravaram-se as secas e os rios estavam desaparecendo. Nesse contexto, grupos de mulheres inspiradas na resistência pacífica de Mahatma Gandhi²⁸, começaram a se formar, abraçando as árvores para impedir sua derrubada. Vandana Shiva, uma das participantes desse movimento, é uma autora central que considero ao analisar um ecofeminismo enraizado nas experiências das mulheres do Sul. Conforme destacado por Piñero (2012, p.333), a prática e a filosofia do movimento Chipko se desenvolvem principalmente em resposta às necessidades e ao conhecimento das mulheres, que são capazes de apresentar alternativas diante da crise.

Shiva (1995, p.120-125), em sua obra “abraçar a vida: mulher, ecologia e desenvolvimento”, afirma que o movimento Chipko, primeiramente mostrou o poder da ação das mulheres. Vistas como passivas, como o segundo sexo, as mulheres foram a maioria e também as lideranças, apesar de alguns homens participarem do movimento. Essa ideia de passividade é importante para compreendermos o vínculo que a ativista estabelece entre a dominação da natureza e a subordinação das mulheres. Segundo ela, o vínculo entre essas opressões está relacionado à dicotomia hierarquizada entre atividade/passividade, pois o sistema patriarcal impõe que a natureza, a mulher e as comunidades tradicionais possuam como característica a “passividade” (Shiva, 1995, p.35-39).

Para Shiva (1995), através do processo de desenvolvimento colonial capitalista, a “produtividade” passou a estar intrinsecamente ligada à destruição, e a regeneração da vida foi associada à “passividade”. Sendo assim, a atividade, a produtividade e a criatividade que estão associadas ao princípio feminino foram expropriadas da natureza e da mulher, deturpadas e transformadas em qualidades exclusivas do homem. Ao deturparem esses princípios, as categorias patriarcais passam a associar “produção” à destruição, regeneração da vida à “passividade” e a criatividade é substituída pela uniformidade. Nesse cenário, quando a natureza não pode ser destruída, ela é entendida como improdutiva, a agricultura orgânica, que se baseia nos ciclos naturais da terra, passa a significar pobreza. As mulheres, povos tradicionais e sociedades camponesas ligadas à natureza são igualmente entendidos como

²⁷ “Devemos levar em consideração, para entender o significado e o impacto do protesto das mulheres Chipko, que o corte de árvores tem sido um dos maiores negócios na Índia desde que as políticas coloniais transformaram as florestas comunitárias em matéria-prima para a indústria madeireira britânica.” (PIÑERO, 2012, p. 331, tradução da autora)

²⁸ Mahatma Gandhi (1869-1948) foi um líder pacifista indiano. Principal personalidade da independência da Índia, então colônia britânica, teve destaque em sua luta contra os ingleses por meio de seu projeto de não violência.

improdutivos, porque não seguem a lógica da produção/destruição (Shiva, 1995, p.32). Sendo assim, todos aqueles que não seguem a lógica colonial-patriarcal-capitalista são entendidos como passivos

Nesse contexto, tanto a natureza, quanto a mulher são retiradas de sua condição de criadoras e sustentadoras da vida e passam a ser consideradas “recursos” passíveis de dominação e manipulação, pois esse é um sistema fragmentado e contrário à vida (Shiva, 1995, p.35). Tendo como base as análises apresentadas por Carolyn Merchan (1980) a respeito da filosofia mecanicista que pauta a ciência moderna, Shiva(1998, p.159) enfatiza que é por meio dessa ciência que ocorre a eliminação das representações do cosmos enquanto tendo caráter animista e orgânico, que possui vida e uma inteligência própria. Com isso, ocorre a morte da natureza.

A natureza que antes era entendida como uma mãe e nutridora da vida, é transformada em meras partículas mortas, inertes, animadas por forças externas, e por isso, essa natureza pode ser manipulada e explorada (Piñero, 2012, pg. 335, tradução da autora).

De acordo com Shiva (1995, p.124-125), o movimento Chipko demonstrou, em segundo lugar, a evidência de uma ampla economia na qual as mulheres contribuem, sendo esta composta por trabalhadoras rurais que se desenvolvem em parceria com a natureza. As mulheres destacaram a importância da floresta para sua subsistência, em contraste com o que podemos chamar de patriarcado capitalista, que extrai madeira das árvores para estabelecer monoculturas. Shiva (1995, p.124-126) ressalta a grande diferença entre essas economias, pois uma delas, a capitalista, é baseada na destruição e equivocadamente a denomina como criação, produção de riqueza, crescimento e *commodities*. A outra é uma economia de verdadeira criação, genuinamente criativa e solidária, construída pelas mulheres das comunidades, com o objetivo de renovar a natureza e a sociedade por meio do conhecimento feminino.

Ainda segundo Shiva (1995), a epistemologia que guia essas mulheres do movimento Chipko está relacionada ao contexto epistemológico e ético de antigas cosmologias indianas, na qual a natureza e o feminino encontram-se igualmente representados enquanto Prakriti, um processo vivo e criativo que está presente em todos e que dá origem a toda vida (Shiva, 1995, p.227). Aqui, o princípio feminino não diz respeito ao gênero como entendido na cosmologia ocidental hegemônica, mas sim a um conceito que transcende as noções dicotômicas de hierarquia entre masculino e feminino. Segundo ela, o princípio feminino não está presente somente na mulher, pois é um conceito relacionado à criatividade e atividade da natureza humana, e isso nos propõe também um despertar para uma consciência de “natureza como um

lugar ecológico e espiritual, e não enquanto propriedade física, situada em um espaço cartesiano ou como fator de produção” (Piñeros, 2012, p. 336).

A autora (1995) ainda conta que, em 1977, durante uma discussão entre as mulheres do movimento Chipko e alguns homens que faziam parte de um organismo para desenvolvimento florestal, um dos homens disse: “Que bobas vocês são! Como vocês que estão impedindo a derrubada de árvores, podem saber o valor dos bosques? Sabem vocês o que eles oferecem? Eles produzem lucros, resina e madeira” (Shiva, 1995, p.125), e assim, aquelas mulheres em resposta cantaram conjuntamente,

O que os bosques dão?
Eles fornecem água, terra e ar puro.
Eles fornecem água, terra e ar puro.
Eles sustentam a Terra e tudo o que ela oferece.
(Shiva, 1995, pg, 125, tradução da autora)

A obra “Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e biotecnologia”, a qual tomo como referência para o nome do capítulo, foi publicada originalmente em 1993, segundo Geremias (2012, p.2), a obra foi lançada “em um momento que a comunidade política internacional buscava empreender instrumentos capazes de tratar das questões ambientais que ganhavam notoriedade no cenário internacional.” Shiva apresenta críticas às corporações e entidades internacionais encarregadas de estabelecer as políticas globais. De acordo com ela, essas estruturas coloniais-ocidentais-patriarcais-capitalistas são construídas com base em um conhecimento cientificista que ignora todas as outras formas de saber, rotulando-as como primitivas e não científicas. Nesse sentido, as políticas feitas por esses mecanismos baseiam-se em um sistema de conhecimento enquanto poder, e assim, por meio de uma colonização intelectual, gera as monoculturas da mente. Logo, essa tradição globalizada, entendida como universal, se coloca como superior aos sistemas de saberes locais, sem considerar que “o saber dominante também é produto de uma cultura particular” (Shiva, 2003, p.22).

Sob a ótica de Shiva (2003), antes das monoculturas, haviam florestas ricas e diversificadas, como a Amazônia, como o Himalaia. Ricos em diversidade e em produção, sendo *habitat* para inúmeras espécies. No entanto, o sistema colonialista-capitalista-patriarcal-moderno passou a dizer que esses lugares não eram produtivos. Com isso, as florestas passaram a ser convertidas em eucaliptos para a indústria de celulose, para *pínus* que alimentam a indústria madeireira. A autora (2003) expressa que as monoculturas são altamente empobrecidas, tanto em termos de vida, quanto em termos de diversidade ou quando medidas em relação ao que podem fornecer às comunidades locais. Esse sistema é responsável por empobrecer não só os indivíduos, mas também a natureza.

Nesse contexto, as monoculturas, antes de chegarem ao solo, são implantadas nas mentes, pois há uma imposição por parte do sistema ocidental-colonial-patriarcal-capitalista, que impede que os indivíduos reconheçam tanto a abundância da diversidade quanto a própria diversidade, e isso é o que Shiva (2003) chama de monoculturas da mente, na qual a partir de uma posição de domínio, esse sistema aniquila a vida, a autossuficiência da vida e a sustentabilidade das comunidades locais, tornando tudo dependente do seu poder, controle e propriedade. Portanto, a monocultura da mente é, literalmente, a raiz da tirania sobre a Terra, ou seja, “É um instrumento de poder e controle. Não produz mais, apenas controla mais e causa destruição” (Shiva, 2014, mín.1:57).

Em contraponto à tirania da monocultura, Piñero (2012) afirma que, a abordagem ecofeminista do Sul, encontrada na aposta política de Vandana Shiva, diz respeito a uma política que se constrói no cotidiano a partir da sabedoria e experiência de mulheres reais, e nesse sentido, transcende o sentido de uma política de Estados, instituições e partidos políticos, pois “encontra-se alicerçada na confiança no mundo, na gratidão e na frágil fortaleza do amor” (Piñero, 2012, pg.351). Por isso, Shiva, nos desperta para a necessidade de pensarmos um outro modo de existir, outras maneiras de atuar, e não somente no futuro, mas sim no aqui e agora (Shiva, V; Tirmizey, K, 2006).

Frente à crise ambiental, urge romper com as bases epistemológicas que criaram a ciência moderna, que pautam a forma destrutiva de lidar com a natureza, e conseqüentemente, ocasionam a crise, e, com isso, abrir espaço para o plantio de outras sabedorias, para nutrir a pluralidade em oposição à monocultura da mente. Nesse sentido, a sabedoria feminina ancestral, as r-existências²⁹ e a prática cotidiana das mulheres que vivem integradas à natureza, não só na dimensão de subsistência, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à existência, nos oferecem alternativas potentes de transformação e coexistência harmônica coma realidade. Aqui, coloco “coexistência harmônica” como uma alternativa, pois de acordo com Shiva e Roy (2003), aquilo que é amplamente aceito como "realidade" não é intrínseco, uma vez que só se torna realidade por meio da imposição coercitiva, ancorada em um único paradigma de controle econômico, poder militar, globalização e implementação tecnológica deforma irrealista. Ao contrário disso, a realidade espontânea estaria mais próxima de uma visão

²⁹ Segundo Walter Porto Gonçalves: “Dizer colonialidade é dizer, também, que há outras matrizes de racionalidade subalternizadas resistindo, r-existindo (...). Aqui, mais que resistência, que significa retomar uma ação anterior e, assim, é sempre uma ação reflexa, o que temos é r-existência, isto é, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que atua nas circunstâncias, inclusive re-atua a partir de um topoi, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, atua entre duas lógicas”. (Porto-Gonçalves, 2013[2008]:169)

que une feminismo e ecologia, na medida em que não se faz força para que isso possa fluir, considerando que a natureza possui sabedoria e auto-organização.

4. Pensando a partir do corpo-mapa/memória e do corpo-território.

Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti. Velho companheiro das ilusões de caçar a fera. Corpo de repente aprisionado pelo destino dos homens de fora. Corpo/mapa de um país longínquo que busca fronteiras, que limitam a conquista de mim. Quilombo mítico que me faça conteúdo da sombra das palavras. Contornos irrecuperáveis que minhas mãos tentam alcançar. (Nascimento, 1997)

Beatriz Nascimento (1997) nos leva a refletir sobre os quilombos em outros parâmetros, não a partir da visão deturpada/colonizada de quilombos como “aglomerado de escravos fugitivos”, mas num sentido de corpos-mapas/memórias que têm como representação máxima a liberdade. O quilombo surge primordialmente do fato histórico que é a fuga, sendo este o ato de homens que não se reconhecem enquanto propriedade de outros. Nesse contexto, surge a necessidade da migração, a busca por território. Formando “um sentido de nação estritamente africano e Bantu, a nação aculturada”³⁰(Nascimento, 1982, p.14). Nesse cenário, segundo Nascimento (1997), as mulheres eram as responsáveis por sustentar a fuga, cabia a elas o sustento dos guerreiros, pois eram as mulheres que preparavam os alimentos e colocavam nas florestas, não só para oferecer aos Orixás, mas para alimentar os que estavam em fuga.

Ainda segundo Nascimento (1997), as mulheres e homens africanos foram violentamente separados da África, sua terra/mãe original, e nesse sentido, o corpo se apresenta como a principal memória dessa travessia. Aqui, corpo é entendido não somente enquanto aparência física, mas um corpo que na medida que sofre transmigrações, recria/ocupa os espaços e deles se apropria, por intermédio de sua arte-vida-memória, nas rodas de capoeira, nos terreiros, samba, jazz, reggae, carimbó, funk, rap etc. São as sociedades africanas recriadas, mas recriadas dentro das condições que são possíveis nesse meio adverso.

Nesse contexto, o corpo é memória/mapa, que na medida em que não permite que o povo negro esqueça de sua mãe África, pois ela está marcada em sua pele, também por meio da memória, recria em transe consciente ou inconsciente uma cartografia cultural própria da diáspora negra. Isso, pois “[a] linguagem do transe é a linguagem da memória” (NASCIMENTO, 1989, min. 51:36). Logo, quilombo é corpo-território-mapa que renasce,

³⁰“Então, naquele momento o quilombo, quando se estabelece na floresta tropical do Nordeste do Brasil e depois em algumas regiões do Brasil inteiro, principalmente Minas Gerais e Bahia, e no final do século passado em São Paulo, ele estabelece um confronto entre a ideologia nacional, que já começa a se mostrar nesse século em todo o mundo, fundamentalmente na Europa, um sentido de nação estritamente africano e Bantu, a nação aculturada, era a nação africana Bantu que ia das cabeceiras do Rio Senegal até o sul da África, a bacia do Congo, de leste a oeste da África. Quer dizer que esse conceito de sistema centralizado, fechado com fronteiras estabelecidas, já era uma realidade da África no século XVII.” (Nascimento, 1982, p. 14).

resiste e recria. Segundo Ratts (2006, p.69 *apud* NASCIMENTO, 1989), no sentido simbolicamente máximo, “a pele do negro se confunde com o território quilombola, com as manifestações de terreiro, com toda Terra, através de uma geopoética afro-brasileira ou africana.

” Beatriz Nascimento (1989) expressa que

[q]uilombo é aquele espaço geográfico onde o homem tem a sensação do Oceano, Raquel, você precisa se sentir na Serra da Barriga. Toda a energia cósmica entra no seu corpo. Eu fico grande numa serra. Eu fico assim, Raquel, alta. Eu, assim fico alta, parecendo os imbangala. Sabe como é? Essa coisa de negro mesmo. Mas é de negro porque é o homem ligado a terra. É o homem que mais conhece a terra que nem aqueles horizontes Dogon. É o homem preto, cor da lama, cor da terra. Porque Gagarinviu a terra azul, mas existe a terra preta. Existe essa terra que é terra, que é a coisa que a gente mais tem medo de perder. (Nascimento, 1989)

Maria Páscoa De Sousa (2022), ao abordar a organização sociopolítica e a luta por direitos socioterritoriais nos quilombos de Salvaterra, na Ilha de Marajó/Pará, expõe que, as mulheres são as agentes responsáveis pelo aquilombamento³¹, elas atuam como agentes protagonistas, utilizando diferentes estratégias e ações tanto no âmbito interno das comunidades quanto em esferas mais amplas, como municipal, estadual e internacional. Nesse sentido, a antropóloga quilombola, utilizando-se de uma autoetnografia, para se referir a essas mulheres/a si mesma, usa seu corpo-mapa/memória ancestral e recorre/retorna ao termo simbólico de “malungas”. Segundo Slenes (1992, p.8 *apud* De Sousa 2022, p.18), é um termo que em seu sentido cosmogônico remete à “existência de espíritos simpatizantes ou ancestrais na região de Luanda, que se comunicavam com pessoas espontaneamente ou evocados em práticas divinatórias. Seus nomes derivados de *m'akua-lunga*, relativo aos do além, é malunga”. Entretanto, ela utiliza o termo em um significado ressemantizado, que ocorre devido as diásporas,

“Percebem-se agora os significados mais amplos de malungu para os escravos falantes de kigongo, kimbundu e umbundu, cujos conceitos cosmogônicos eram semelhantes, como também para os cativos de culturas relacionadas. Malungu significava não apenas barco, ou camarada de embarcação, mas companheiro de travessia de vida para a morte (branca), e possível volta para o mundo (preto) dos vivos. A história de malungu encapsula um processo pelo qual escravos, falantes de línguas bantus diferentes, provindos de diversos grupos de origem, começaram a descobrir-se como irmãos” (SLENES, 1992, p.8 *apud* DE SOUSA, 2022, p.18)

Nesse contexto, De Sousa (2022) utiliza o termo para referir-se às mulheres agentes do aquilombamento em Salvaterra, como “almas irmãs e companheiras de jornada. Aquelas mulheres que compartilham origens e destinos presumidos como comuns” (Weber, 2004 *apud* De Sousa, 2022, p.18). Além disso, a autora retorna ao termo *ialodê*, que em seu sentido

³¹ Souza, 2016(p.123 *apud* De Sousa, 2022, p.296) entende por “aquilombar-se”: “Ações empreendidas por agentes sociais denominados como quilombolas frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes, em seus territórios tradicionais”

cosmológico dentro do candomblé, refere-se às *ayabás* Oxum e Nanã, as grandes mães iorubás que estão ligadas à política. Além disso, esse era um termo que designava as associações de mulheres em África (Werneck, 2009, 79 *apud* Sousa 2022, p.18). Segundo Werneck (2009,79, p.79 *apud* SOUSA, 2022, P.18), no Brasil o termo foi apropriado pelo movimento de mulheres negras para nomear organizações e atributos de liderança e representação. E, portanto, De Sousa (2022), por meio de seu corpo-memória localizado, apresenta que, os aquilombamentos em Salvaterra são agenciados pelas “malungas ialodês”, as “senhoras da voz e da ação, donas do discurso, e seus corpos, instrumentos da ação política” (SOUSA, 2022, p.18).

Referencio De Sousa (2022) atrelada aos escritos de Beatriz Nascimento, pois acredito que seus trabalhos se complementam no sentido de refletir sobre o conceito de “corpo-mapa/memória”, que neste trabalho também considero enquanto instrumento de análise e entendimento dos ecofeminismos que se constroem a partir do Sul. Sousa (2022), ao definir que os aquilombamentos agenciados por mulheres em Salvaterra/PA são protagonizados por “malungas ialodês”, que rompem com a ideia de um “corpo-objeto” que lhes é imposto pela colonização/colonialidade e se colocam de maneira contra colonial enquanto “corpos-políticos-enunciativos”, demonstra que a memória ancestral presente em seus corpos/mapa, que lhe remetem às associações de mulheres na África e às Deusas/ialodês que eram senhoras da política, oferecem instrumentos para pensarem seus agenciamentos dentro de seus territórios. Desse modo, também se pode pensar na ideia do quilombo mítico apresentado por Beatriz Nascimento, o quilombo como corpos que resistem à colonialidade e encontram formas de recriar seus territórios ancestrais através de seus corpos-memórias em diáspora, quilombos como território-terra de rompimento com a colonialidade e de resistência.

Ademais, as contribuições das autoras de maneira atrelada, nos permitem considerar que, à medida em que as mulheres quilombolas protagonizam a luta pelo seu território-terra, também imergem igualmente em uma luta por seu corpo-mapa/memória, pois é uma luta pleiteada por corpos que carregam a memória da liberdade, haja vista que, seus ancestrais eram livres em África, e para além disso, em suas terras existiam outras noções de gênero, que se estendiam além do dualismo opositivo macho/femêa (Oyewumi, 2020, p.90-92). Essa é a memória/mapa reivindicada pelas “ialodês malungas”, que por meio da coletividade, de suas almas irmãs e de seus corpos localizados em territorialidades específicas, buscam construir territórios de liberdade, por meio de suas práticas cotidianas de re-existência e políticas contra coloniais guiadas pelo mapa ancestral, que se reflete em seus corpos.

Nesse sentido, além das lutas travadas contra o patriarcado colonial que se impõe em seus lares por meio da colonialidade do gênero (Lugones, 2008), essas mulheres também

protagonizam lutas se utilizando de seus agenciamentos, ocupando cargos públicos, acessando o ensino superior, construindo hortas coletivas, tecendo economias solidárias por meio dos artesanatos de biojóias, articulando movimentos regionais, nacionais etc. São elas quem constroem o quilombamento em suas comunidades. De Sousa (2022) enfatiza que

[n]ossas resistências ocultas e infrapolíticas implicam na reocupação das terras expropriadas por fazendeiros e pelo Estado, em busca de alimentos (frutos, peixes, caças) e outros itens necessários à vida. Ademais, os denunciemos se cometem infrações ambientais e atrapalhamos seus planos para o território. E, destas e de outras formas quilombamos em busca da sonhada liberdade nos territórios titulados [...], nós mulheres quilombolas movemo-nos na Amazônia, e nesse mover transgressor, mudamos as ordens há muito estabelecidas e naturalizadas (De Sousa, 2022, p.24)

Desse modo, é possível considerar que os ecofeminismos do Sul são movimentos de mulheres plurais que vivem principalmente em comunidades tradicionais, e que constroem sua luta por meio de práticas cotidianas. Essas mulheres se articulam em torno da luta em defesa dos seus corpos-memórias-territórios que são inseparáveis e imprescindíveis para a construção de um bem viver. Atrelado a isso, a feminista comunitária do povo Aymara, Julieta Paredes, enfatiza que os feminismos representam teorias de mulheres. Entretanto, as mulheres não são iguais, pois têm diferentes identidades e formam parte dos tecidos sociais ao longo de toda *Madre Tierra Pachamama*. É a partir da necessidade de construir um feminismo próprio tecido por mulheres indígenas desde Abya Yala, que surge as bases do feminismo comunitário. De acordo com ela,

[n]as práticas coloniais e colonizadoras, o Ocidente teve a pretensão de querer nomear o planeta a partir de sua visão eurocêntrica. Isso não passa de uma pretensão constantemente contestada pelos diferentes povos que têm pensado e nomeado sua própria realidade a partir de si mesmos. (Paredes, 2010, p.119, tradução da autora)

Dessa forma, essas mulheres se baseiam em outras epistemologias, são guiadas por saberes ancestrais femininos e saberes aprendidos no intercâmbio com outros povos ligados à terra, visando principalmente recuperar o direito de existir de maneira diferente no mundo, construindo alternativas ao sistema. Nesse cenário, o pleiteado por elas não é a posse da terra, mas sim “outra arte de habitar a terra” (Gago, 2020, p.121-122). Dessa maneira, essas mulheres articuladas entre si e também conjuntamente com suas comunidades, têm nutrido desejos, sonhos e utopias junto à defesa de seu território, principalmente contra os projetos extrativistas. O objetivo da construção do feminismo comunitário não é individualista, mas sim busca melhorias para todos os membros da comunidade. Conforme ressaltado por Paredes (2010),

Nosso feminismo busca compreender, a partir de nossos corpos, nossos povos, buscando, juntamente com os homens de nossa comunidade, viver em harmonia com a humanidade e com a natureza, em comunidades que buscam o bem viver. (Paredes, 2010, p.120, tradução da autora)

Enfrentando as imposições do sistema moderno/colonial de gênero sobre seus corpos e sobre o corpo da Mãe Terra³², as mulheres indígenas assumem um papel de liderança nas práticas ambientais comunitárias, entendendo a luta pela terra como uma luta pela própria vida. Essa premissa é evidenciada no documento final da Marcha das Mulheres Indígenas, intitulado "Território: nosso corpo, nosso espírito".

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. (Marcha das Mulheres Indígenas, 2019).

Depreende-se, portanto, a partir das autoras citadas, que os ecofeminismos do Sul são movimentos de mulheres que constroem um feminismo a partir da prática cotidiana do contato com a terra e com a coletividade, trata-se de uma política de amor à terra, aos outros e a si mesmas. Estes feminismos construídos desde o Sul, a partir de corpos localizados em contato com a terra, com suas comunidades e ancestralidade, constroem suas teorias por meio de uma *práxis* cotidiana e, apesar de suas pluralidades, eles confluem, e por isso, resistem às monoculturas, que há muito tempo o colonizador vem tentando implantar, tanto nos seus territórios, quanto em seus corpos-mentes. Dessa forma, são movimentos que têm nos mostrado como reavaliar a nossa relação com a Terra, nossa relação com os outros e com nós mesmos. Neste capítulo citei transversalmente as importantes contribuições teóricas de Maria Lugones (2008), Rita Segato (2021), Verónica Gago (2020), além da pesquisadora oxunista nigeriana Oyèrónke Oyêwumí (2020). Entretanto, utilizei como bases principais as autoras Maria Páscoa

³² A categoria política de corpo-território, aparece para visibilizar que “o patriarcado é uma ordem de donos e de soberania sobre os corpos e sobre os territórios” (Segato, 2021). Sendo assim, é o sistema de onde surge todas as opressões, todas as explorações, violências e discriminações que vivem toda humanidade e a natureza, e esse é um sistema historicamente construído sobre o corpo sexualizado das mulheres (Cabnal, 2010, p.16). Nesse sentido, as mesmas violências impostas ao corpo da *Madre Tierra Pachamama* (Paredes, 2010) são perpetradas por meio da colonidade de gênero aos corpos das mulheres não-brancas (Lugones, 2008). McClintock (1997) faz uma descrição da cena colonial que foi apresentada em um desenho do século XVI, no qual Jan Van Straet, aborda o “descobrimento” da América como um encontro erotizado entre um homem e uma mulher: “Roubada de sua languidez sensual pelo épico recém-chegado, a mulher indígena estende uma mão atraente e insinua sexo e submissão. Vespúcio, em uma missão quase divina, tem como destino inseminá-la com suas sementes masculinas da civilização, fecundar o terreno sem uso e reprimir as cenas rituais de canibalismo que foram pintadas como plano de fundo. Os canibais parecem mulheres e estão assando uma perna humana, fazendo-a girar enquanto está suspensa em um artefato que a atravessa.” (MCCLINTOCK, 1995, p.22 apud LUGONES, 2008, p.97, tradução da autora).

(2022)³³, Julieta Paredes (2010; 2011; 2017)³⁴, Vandana Shiva (1993; 1995; 1998; 2003; 2006; 2014)³⁵, Lorena Cabnal (2010; 2019)³⁶ e Beatriz Nascimento (1982; 1989; 1997)³⁷, levando em consideração que toda teoria parte de um corpo localizado e estas são mulheres que pautaram suas teorias principalmente a partir de suas vivências e práticas cotidianas, em movimentos construídos a partir do Sul, dentro de comunidades, visando à preservação da mãe terra e à denúncia do colonialismo.

³³ “Ativista e Liderança quilombola. Pertencente ao quilombo de Barro Alto, localizado em Salvaterra, na Ilha de Marajó/PA. Trabalhadora, Mãe e Mestre da Cultura, ama do Boi Bumbá Brinquedo Quilombola e co-fundadora e dançarina da Coletiv@ Afro-cultural Yabás Quilombolas Amazônidas (CACYQA); Co-fundadora do Coletivo de Educação da CONAQ; Co-fundadora do Coletivo Político Quilombola do Pará UBUNTU. Educadora popular e professora pesquisadora. Possui Graduação em Letras, Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento (PPGDSTU/NAEA/UFPA) e Doutorado em Antropologia (PPGA/UFPA).” (Minibiografia fornecida de maneira pessoal pela autora para esta pesquisa, em 15/05/2023)

³⁴ “Julieta Paredes Carvajal é uma poeta aymará boliviana, cantora e compositora escritora, grafiteira e ativista feminista-comunitária. Em 1991, fundou o movimento Mujeres Creando e, em 2000, o Mujeres Creando Comunidad. Em 2006, criou o conceito de Feminismo Comunitário, movimento de ação política protagonizado por mulheres indígenas, que parte do princípio de construção de direitos coletivos desde o local de identidade coletiva e ancestral, unificando as comunidades espalhadas no Abya Yala (Centro e Sul América), em ação despatriarcal, decolonial e antiliberal.” (Biografia encontrada no site Goethe Institute Salvador-Bahia-Brasil. Disponível em: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/m/kul/sup/und/uni/par.html>. Acesso em: 21/05/2023)

³⁵ “Vandana Shiva é uma filósofa, física, ecofeminista e ativista ambiental indiana. Uma das vozes mais expoentes na luta por alternativas ao capitalismo. A indiana defende a agroecologia como o ponto de partida para a realização das justiça social, econômica e ambiental. Sua luta vem de berço: nascida em 1952 em Dehra Dun, cidade do norte da Índia, aos pés do Himalaia, quase na fronteira com o Nepal e a China, Vandana é filha de mãe agricultora e pai guarda florestal. Quando adolescente, nos anos 1970, participou do movimento Chipko, em que mulheres moradoras das vilas do Himalaia abraçavam árvores para proteger as florestas da região contra o desmatamento. Vandana começou a participar mais ativamente da luta pela agroecologia ao visitar sua cidade natal e descobrir que a floresta que costumava frequentar quando era criança havia sido derrubada e orio que passava ali foi drenado para o plantio de uma monocultura de maçãs. Motivada por essa luta em favor da natureza, em 1982, criou a Fundação de Pesquisa para Ciência, Tecnologia e Ecologia (RFSTE, sigla em inglês), cuja primeira sede foi no estábulo de sua mãe, em Dehra Dun. Respalhada pela Fundação, ela passou a liderar campanhas contra a construção de represas e exploração das florestas do norte da Índia por madeiras. A preocupação de Vandana era com a chamada “Revolução Verde”: um modelo de desenvolvimento econômico para o campo, baseado na mecanização, no uso de sementes transgênicas, fertilizantes industriais e agrotóxicos.” (Biografia encontrada no site GWATÁ. Disponível em: <https://gwata.ueg.br/quem-e-vandana-shiva/>. Acesso em: 21/05/2023)

³⁶ “Lorena Cabnal, Maya-Xinka de Guatemala, é uma defensora do feminismo comunitário. Natural de Santa María Xalapán, uma área caracterizada por paisagens montanhosas, secas e alto grau de pobreza extrema, Lorena é filha da cosmogonia Maya-Xinca e co-fundadora do movimento feminista comunitário-territorial na Guatemala e da Red de Sanadoras Ancestrales del Tz'k'at Community Feminism (na língua quiché maia).” (Biografia encontrada no site Marx Fem Conference. Disponível em: [Lorena Cabnal \(marxfemconference.com\)](https://marxfemconference.com). Acesso em: 21/05/2023)

³⁷ “Maria Beatriz Nascimento, mulher, negra, sergipana, mãe, historiadora, roteirista, poeta, ativista: foi impulsionadora de debates nomovimentonegro e contribuiu de forma singular para o pensamento social brasileiro. A pensadora fez graduação em História (1968-1972) e especialização (1979-1981) na UFRJ. Além disso, iniciou o curso de mestrado em História na Universidade Federal Fluminense (UFF). Parte de sua pesquisa, realizada de maneira independente de qualquer instituição acadêmica, consistia em observar — em campo e via documentação — os quilombos como sistemas alternativos à estrutura escravista, com potencial continuidade em favelas, particularmente no caso do Rio de Janeiro. Ao usar termos como “transatlântico” e “transmigração”, ela reconheceu a função do deslocamento na definição das trajetórias negras no Brasil: de um continente a outro, de um território de cativo a um território de liberdade, do campo à cidade, do Nordeste ao Sudeste. Demarcando essa condição movente, a pensadora estabeleceu vínculos com a memória e delineou uma identidade coletiva que tem nos corpos sua maior evidência.” (Biografia no site da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Disponível em: <https://conexao.ufrj.br/2022/03/maria-beatriz-nascimento-mulher-negra-e-transatlantica/>. Acesso em: 21/05/2023)

5. CONFLUÊNCIAS PARA ADIAR O FIM DO MUNDO: NARRATIVAS DE MULHERES INDÍGENAS E QUILOMBOLAS, DA ILHA DE MARAJÓ E PARAÍBA.

Um dos meios necessários para chegarmos ao nível de sabedoria e bem viver por muitos ditos e sonhados, é transformarmos as nossas divergências em diversidades, e na diversidade atingirmos a confluência de todas as nossas experiências. Nesse sentido, quando evocamos a confluência tecemos uma série de disputas com a colonialidade, porque mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, não queimarão os significados. Mesmo queimando nosso povo, não queimarão a ancestralidade (Bispo dos Santos, 2015, p.45).

Este capítulo está estruturado com as informações coletadas a partir dos trabalhos de campo, considerando as entrevistas realizadas com mulheres quilombolas de Salvaterra, na Ilha de Marajó (PA), nas comunidades de Barro alto, Mangueiras e Vila União e no interior da Paraíba, com liderança feminina quilombola do Quilombo de Ipiranga, localizado no município de Conde (PB) e no território dos povos Potiguaras, em Rio Tinto (PB), com uma pajé.

Nesse sentido, articulei as reflexões, narrativas e saberes dessas mulheres em consonância principalmente com as abordagens das autoras apresentadas no capítulo anterior. Também acrescentei as contribuições do líder indígena Ailton Krenak (2019), no qual me inspirei para dar nome a este capítulo, mais precisamente em sua obra “Ideias para adiar o fim do mundo”³⁸ e do autor quilombola Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) (2015), que é quem constrói de maneira brilhante o termo “confluências”.

Trago também contribuições de Donna Haraway (1995) e Chimmamanda Adichie (2020). Aqui, retomo a proposição de Donna Haraway (1995) de que é preciso contar tais narrativas, reflexões e saberes como um projeto ético, político e epistemológico, visto que esses conhecimentos são potentes para a “construção de mundos menos organizados por eixos de dominação, e contribuem para uma outra forma de fazer ciência” (Haraway, 1995, p.24).

Estabelecendo um diálogo entre Haraway (2014 *apud* Arendt, R; Moraes, M, 2016, p.18-19) e Krenak (2019), encontramos o ato de narrar/contar histórias como uma força poderosa para recuperar nossa humanidade. No entanto, essa noção de humanidade não se baseia em um humanismo que coloca o homem como superior e excepcional, mas sim em uma humanidade que se entende como um *húmus*, um adubo, um híbrido que trabalha com a terra e se mistura a ela (Haraway, 2011, p.399 *apud* Arendt, R; Moraes, M, 2016, p.19). De maneira semelhante, Krenak (2019, p.13) destaca que a narrativa global, baseada na colonialidade, tem nos apresentado sempre a mesma história, uma narrativa eurocêntrica que separa a humanidade

³⁸ KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

da natureza. Segundo ele (2019), essa premissa é a raiz da crise ambiental global. Portanto, torna-se necessário "contar mais uma história para adiar o fim do mundo" (Krenak, 2019), a fim de transcender essa ilusão de humanidade e nos proteger dos perigos de uma narrativa única (Adichie, 2020).

Segundo Krenak (2019), devemos nos comprometer em narrar histórias que abordem a coexistência de todos os seres que fazem parte deste organismo vivo chamado terra. É essencial ouvir outras histórias sobre a natureza para nos libertarmos das monoculturas da mente (Shiva, 2003) e do perigo de uma única história (Adichie, 2020). Isso só é possível por meio da convergência de nossas experiências (Bispo, 2015).

Começo, portanto, abordando outra narrativa em torno de uma planta da região nordeste, a jurema preta (*Mimosa tenuiflora*). A jurema é uma espécie típica do semiárido brasileiro, encontra-se nos estados de Alagoas, Bahia, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Sergipe e Piauí, sendo responsável por uma enorme contribuição econômica para a região. Segundo Arruda (2014, p.13-14), a madeira da jurema é usada enquanto fonte energética na produção de móveis, estacas, pontes etc.

Na medicina tradicional, o pó derivado da casca da jurema é empregado no tratamento de condições como acne, ferimentos e queimaduras. As comunidades indígenas do semiárido utilizam a casca para preparar o vinho da jurema, uma bebida sagrada que desempenha um papel central em cerimônias xamânicas. Posteriormente, essa prática foi incorporada também aos rituais das religiões de matriz africana (Arruda, 2014, p.12-13). No entanto, conforme expõe Arruda (2014, p.13), em decorrência da degradação ambiental, a espécie da jurema preta vem sofrendo intensa redução populacional, acarretando a perda da variedade genética da planta.

Sanderline Ribeiro, pajé Amanacy, é uma pajé do povo potiguara, que realiza cerimônias com as plantas de poder, rituais e produz fitoterápicos no canto da Jurema³⁹, seu espaço localizado em Rio Tinto, interior da Paraíba. Amanacy conta que tudo começou com a sua avó, que era parteira, benzedeira, curandeira e era quem cuidava das pessoas na aldeia, por meio dos rezos, benzimentos e plantas. Segundo a pajé, o respeito ao espírito presente nas plantas deve assumir um papel central no momento de retirada para produzir os fitoterápicos e os rituais de cura. Ela nos explica a importância da jurema preta em sua cosmovisão:

³⁹ Jurema com letra maiúscula refere-se a entidade espiritual Cabocla Jurema, e jurema com "j" minúsculo é relacionado a planta jurema (*mimosa tenuiflora*). "O termo "jurema" no universo espiritual, é polissêmico" (Bairrão, 2003, p.165). "A cabocla Jurema (aqui referida como entidade) compõe a população dos encantados, recebendo um *status* especial, de acordo com a sua importância. Conforme sinaliza Oliveira (2011): A Jurema em si, ainda representa e materializa uma deusa, já que, para a maioria dos povos indígenas do Nordeste, a divindade suprema da existência seria mulher." (Oliveira, 2011, pg. 1097 *apud* Silva, 2017, pg.32)

A jurema é a rainha, foi escolhida como rainha, e além dela ser a rainha, ela é aquela mãe que acolhe todos os filhos e filhas, independentemente de cor, religião, de lugar. A jurema preta é uma árvore sagrada, pois nessa árvore, que por muito tempo foi combatida, existe uma cidade encantada, e nessa cidade, existe as filhas da Jurema, as irmãs da Jurema, os caboclos/caboclas, os mestres/mestras, exus, boiadeiros, vários seres que estão povoando aquela cidade e que são acionados mediante a necessidade de quem está sendo atendido. E existe a cabocla Jurema que é um espírito de uma indígena que recebe o mesmo nome da árvore. Com essa casca ou raiz dessa árvore, a gente faz a bebida sagrada que é a vida da Jurema. (Entrevista concedida por Sanderline em novembro de 2022)

A pajé narra que seus dons foram uma herança ancestral e que o contato com os encantados⁴⁰ é essencial em todos os momentos de sua vida, principalmente a guiança⁴¹ de sua cabocla, chamada Jurema, a quem ela se refere com muita devoção:

É uma cabocla de muita força e muito poder espiritual, que utiliza das plantas da natureza para trazer a cura para quem precisar, seja por parte das plantas, seja por parte das plantas, seja por parte de animais, então, ela tem a detenção dos poderes que são capazes de cuidar tanto do campo físico, quanto espiritual dos problemas que as pessoas apresentam. Ela é uma rainha, rainha das folhas, da floresta. É aquela que acolhe todos os seus filhos, independente das necessidades que apresentam. Ela é uma mãe amorosa que cuida de todos os seus filhos e orienta com muito cuidado, carinho e amor [...]. É através das plantas que ela vai manifestando também o seu amor [...]. Ela pertence a todos os povos que a reverenciam, principalmente ao povo indígena. (Entrevista concedida por Sanderline em novembro de 2022)

Amanacy, ao falar sobre a jurema preta (*Mimosa tenuiflora*), nos conta que a espécie está em escassez na região, porque as árvores foram derrubadas para fins diversos, mas que a escassez tem como principal causa a intolerância religiosa por parte de indivíduos que não aceitam as práticas ritualísticas. A colonialidade aparece intrínseca a isso, conforme podemos notar na fala dela:

⁴⁰“Encantados são pessoas que viveram na terra e desaparecem misteriosamente, aparentemente vencendo a morte, e que acredita-se que passaram a viver em outro plano. Mãe d’Água, boto e muitos outros seres da mitologia brasileira, que se acredita existirem nas águas e nas matas, acredita-se que nunca tiveram propriamente existência humana e que sempre viveram em encantarias. Eles são geralmente definidos como: 1) seres invisíveis à maioria das pessoas ou algumas vezes visíveis a certo número delas; 2) que habitam as encantarias ou “incantes”, situados “acima da Terra e abaixo do céu”, geralmente em lugares afastados das populações humanas; 3) que tiveram vida terrena e desapareceram misteriosamente, “sem morrer”, ou que nunca tiveram matéria; 4) que entram em contato com algumas pessoas em sonhos, fora de lugares públicos (na solidão do mar, da mata, por exemplo) ou durante a realização de rituais mediúnicos em salões de curadores e pajé, barracões de mina, umbanda, terecô (religiões afro-brasileiras) e em outros locais onde são chamados.”(Feretti, 2008, pág.1-2).

⁴¹ O termo "guiança" é utilizado geralmente em meios espiritualistas, refere-se à proteção e orientação proporcionada pelos guias espirituais. Segundo determinadas crenças religiosas e espirituais, esses mentores espirituais são entidades ou seres que oferecem direcionamento, proteção e assistência aos indivíduos em sua trajetória espiritual. Essas entidades são consideradas como figuras superiores ou seres iluminados, dotados de sabedoria e conhecimento espiritual mais elevados. Dependendo das crenças e práticas espirituais de cada pessoa ou tradição, os mentores espirituais podem ser concebidos de diversas formas. Algumas pessoas acreditam que os guias espirituais são entidades desencarnadas, como anjos, antepassados ou mestres espirituais, que estão presentes para fornecer apoio e orientação. Alguns indivíduos os veem como manifestações de aspectos mais elevados da própria consciência. Muitas pessoas buscam estabelecer conexão com os guias por meio de meditação, preces ou práticas espirituais específicas, com o intuito de receber orientação em sua caminhada espiritual e em suas vidas diárias.

Quando no período da invasão, os europeus chegaram aqui, a árvore que mais foi combatida foi a jurema preta, então a igreja mandava que fossem cortadas todas as juremas pretas, porque era tida como árvore do demônio, pois quando as pessoas passavam embaixo e tinham mediunidade, as pessoas se arrepiavam, choravam, incorporavam. Então, dizia-se que qualquer tipo de intervenção religiosa que não viesse da igreja era do demônio. Isso foi tão forte no litoral paraibano, que hoje visivelmente de fácil acesso só existe um único pé de jurema preta, que está entre os municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição. Ainda assim, esse pé ele quase foi derrubado, porque a dona tinha começado a frequentar igreja evangélica, e o pastor pediu para que ela derrubasse a árvore do quintal, pois era do demônio. Ela só não derrubou porque eu, um outro pajé e uma moça da umbanda, fomos lá pedir para que não derrubasse, pois a árvore não estava fazendo mal nenhum a ela, que a árvore tinha os seus benefícios e não iria fazer mal a ela. E foi por isso que ela não derrubou o pé de jurema. [...] A jurema branca é aquela que se usa mais para fins medicinais, fazer garrafadas, utilizar os recursos que ela oferece para saúde física. Já com a jurema preta, a gente amplia isso, cuida dos problemas espirituais, além dela ser essa árvore que acolhe o mundo todo. Aceitava-se a jurema branca, porque é a que serve para remédios, só para remédios. Enquanto a jurema preta poderia ser derrubada, pois dá acesso a outras “forças contrárias”, que era assim que se dizia. (Entrevista concedida por Sanderline em novembro de 2022)

Vandana Shiva (1995) enfatiza que a natureza (entendida aqui enquanto o entrelaçamento de mundos humanos e não humanos, visíveis e invisíveis), possui sabedoria e auto-organização. No relato da pajé, isso fica evidente:

Bem perto da aldeia tem uma igreja que o altar dela é construído em cima do tronco de jurema preta, eles derrubaram a árvore e deixaram o tronco, aí começaram a ver uma imagem de nossa senhora no pé da Jurema, chamaram o pessoal da igreja, o bispo veio e levou a imagem, no dia seguinte a imagem estava lá de novo, no tronco da jurema. Aí foi quando decidiram erguer uma capela lá onde estava aparecendo, o altar ficou em cima de onde era o tronco da jurema, a igreja passou a ser chamada de capela dos índios, aí nem todo padre queria ir rezar lá, porque dizia que era a igreja dos caboclos. (Entrevista concedida por Sanderline em novembro de 2022)

Apesar das violências e atravessamentos da colonialidade, é possível tecer esperanças. Nesse sentido, tal qual o movimento Chipko, cujo protesto anti-colonial se deu por meio de abraçar árvores, a pajé Potiguara nos conta que: “Hoje com o grupo de pessoas que estou formando, nosso desafio é fazer mudas de jurema preta e espalhar pelo mundo afora, começando por nossas casas.” (Entrevista concedida por Sanderline em novembro de 2022)

Julieta Paredes (2011) e Lorena Cabnal (2019), apontam que todas as violências que persistem no interior de suas comunidades originárias, quando se encontram com as violências patriarcais do colonizador dão origem a um “entronque de violências”, e isso gera maior pressão às mulheres. Segundo elas, o entronque patriarcal é a forma sistêmica como se reajustaram o patriarcado originário⁴² e o patriarcado europeu. Assim, esses patriarcados ao se entrecruzarem criaram pactos entre homens, que conjuntamente vão executar violências aos corpos das mulheres indígenas, que acabam tendo que suportar todo o peso do novo patriarcado moderno

⁴²Julieta Paredes (2011) apresenta que, existia o patriarcado originário, porém com uma intensidade menor que o patriarcado europeu.

com suas violências e violações, em diversos sentidos. Podemos observar como esse entronque de violências operou nas aldeias do povo ao qual Amanacy pertence:

Os nossos povos, em nossos territórios passaram por muitas influências trazidas pelos invasores, então o que era sagrado para a gente, passou a ser tido como pecado, como coisa que é abominável, então muitos dos nossos costumes e práticas foram sendo alteradas pela influência dos invasores, então homem era quem liderava mais, e olhe que, desde nossas ancestrais quem cuidava mais da saúde do povo eram as mulheres, as curandeiras, as conhecedoras das forças da natureza, que manipulavam tudo isso para proporcionar o bem estar a quem chegasse, e quando os invasores chegam, eles começam a perseguir essas mulheres por causa de suas práticas, de modo que elas começam a ser silenciadas, mortas, perseguidas. Foram apontadas como bruxas, e aí os saberes dessas mulheres começa a ser desconsiderado, pois chega o homem, que traz o conhecimento acadêmico científico, e que é apresentado como acima do conhecimento dessas mulheres. E por causa disso, os homens terão mais destaque e tudo o que a mulher fazia era apresentado como algo feio, que não é certo. Silencia a mulher, faz ela ficar calada, ela só fala em casa, não é digna de fazer qualquer atividade. E com isso, eles começam a criar mentiras com relação às práticas das mulheres, porque eram mulheres que tinham vasto conhecimento e que não dependiam de nenhum homem e de nenhuma denominação religiosa para exercerem as suas práticas, elas apenas se relacionavam com a natureza, e não precisavam de mais nada para seguir. E aí como o homem começa a criar destaque, essa influência vai para dentro dos povos também, a maioria das lideranças são homens, a maioria das pessoas que trabalham com a parte da cura passam a ser os homens, e aí você começa a contar nos dedos as mulheres que são liderança, as mulheres que exercem as práticas de cura, pois a perseguição foi muito grande. Quando a gente entra nessa parte de masculino e feminino na sociedade, a gente começa a mostrar que a gente pode estar onde quiser, fazendo o que somos capazes de fazer, e somos tão capazes quanto os homens e não existe nenhum aspecto negativo naquilo que a gente faz, como foi apresentado pela Igreja. A gente teve ceifado não só a língua, até os dias atuais acontece essa perseguição de não poder acender o cachimbo, de não poder cuidar das pessoas, não poder exercer a sua ritualística de forma tranquila. (Entrevista concedida por Sanderline em novembro de 2022)

Nesta perspectiva, Maria Noeni Barbosa (*in memoriam*), uma pajé muito querida no quilombo de Barro Alto, em Salvaterra, na Ilha de Marajó/PA, nos contou que foi em um momento em que esteve muito doente, que percebeu que se tratava de questões espirituais. Ela recorreu a um pajé da região e ele lhe disse que ela era uma surijua (nome como pajés são conhecidos na pajelança marajoara). Ela passou por inúmeros processos espirituais, e quando se curou e aceitou seus dons, passou a realizar trabalhos espirituais na região para ajudar a quem lhe procurava.

Meu trabalho eu não cobro, eu deixo pela mão das pessoas, se acharem que devem me dar alguma coisa, eu pego, mas eu não peço nada [...]. Eu tenho cuidado de gente que sai do hospital, e graças a Deus da porta da minha casa as pessoas saem boas daqui, eu tenho o dom da cura, não tenho nada com batuque, meu cesto é pouca coisa, mas graças a Deus é curador [...]. Quando é para mim, eu digo, quando é para os capas brancas (médicos), eu mando para o hospital [...]. Nós passamos banhos, quando não, é só defumação, quando a gente vê que aquilo é tão forte, a gente passa banho. (Entrevista concedida por Noeni em julho de 2021)

Encontramos, portanto, saberes de mulheres que são construídos através do contato com o mundo visível e invisível, e que nesse sentido, rompem com as epistemologias dominantes.

Nessas comunidades esses saberes são imprescindíveis para o cuidado coletivo e bem viver. Segundo ela, toda a cura vem de elementos encontrados na natureza,

Nós trabalhamos com as ervas, alecrim, alfazema, o alho, a mucura caá, cabí, o pau da angola, o vence tudo, e nós temos também oafasta espirito e o ouro pí. Trabalhamos também com as defumações, que são o pelo do porco preto, o espinho do cuador, que é aquele porquinho (pequeno) que a gente chama, o pelo da guariba, o pelo da raposa, o pano preto e a defumação que são afasta espirito e orupi, tem o banho e tem as defumações, são essas a forma de afastar espíritos, para ele poder se afastar, até a pessoa se organizar para trabalhar o seu espiritual. (Entrevista concedida por Noeni em julho de 2021)

O conceito de corpo-mapa/território, encontrado em Beatriz Nascimento (1997), nos ajuda a analisar a história de Dona Antônia, que nasceu na cidade Curuçá/PA (a terra do folclore), mas que fez sua transmigração rumo ao quilombo de Mangueiras, em Salvaterra, Marajó/PA há mais de 40 anos, levando seus saberes para auxiliar a comunidade. O quilombo é território que reúne corpos que recriam ancestralidade, dona Antônia, é parteira e curandeira na região e nos conta:

O que eu faço para os outros eu não faço para o mal, eu faço para o bem [...]. Quando eu comecei a ver, enxergar os espíritos, era tudo menininho do meu tipo, minha mãe dizia que eu andei e falei com nove meses. Quando minha mãe ia trabalhar com minha tia, me levava, eu brincava em cima de umas caixas, quando eu olhava, eu via um monte de molequinho apontando para mim, e eles me agarravam embaixo do pé de cacuá [...]. Isso tudo me lembro, estou com 84 anos, mas me lembro de todo passado de eu menina, esse pessoal pode até não acreditar [...]. Quando fui crescendo mais um pouquinho eu ia para a roça, só eu e Deus, quando eu chegava lá e começava a puxar maniva⁴³ para tirar mandioca, aí aparecia aquelas cobras e me cercavam, aquelas cobronas grossas toda malhadas, vinham, se eu ia pro rio, tomar banho, tirava minha roupa e pendurava, quando olhava estavam as cobras, aí foi quando a mamãe foi procurar algum jeito [...]. Fomos atrás de uma mulher para tirar meu dom, ela disse para a mamãe quenão, porque quem tinha dado o dom noventre dela foi Deus, porque era tirar e eu morrer, a mulher recomendou que ela deixasse, que quando ela fosse trabalhar para os outros fosse me levando, e botasse uma defumação, uma candeia, porque meu desenvolvimento era aquele, aí ela fazia aquilo [...]. Assim que ela começava o trabalho para o doente, me colocava sentada para colocar a defumação na brasa, acender as candeias dela que é do Tauari/PA, aí eu ia, que quando eu me acordava, que ela terminava o trabalho, eu tava na rede ou na cama dos outros, já tinha caído [...]. Com 11 para 13 anos, eu dizia que não queria, com medo, porque ela cantava, dançava, ensinava remédio e eu dizia que não sabia cantar, nem dançar, nem ensinar remédio, ela sempre dizia minha filha, mas não é nós, aquilo que Deus deu para nós, é para se encostar em nosso corpo, para ter aquela coisa de falar, fazer, ensinar remédio [...], quando a gente vai para ali, não sabe se é um sonho que dá na gente, a gente dorme, não sabe se canta, dança, se acha graça, não sabe, e é verdade mesmo[...]. O remédio é eles (encantados) que dão a dica do remédio [...] a receita que dão é eles, dos remédios que tem que fazer. Eles dizem qual planta tenho que usar[...]. A gente não está sabendo, quem está sabendo é eles. (Entrevista concedida por Dona Antonia em julho de 2021)

⁴³ A parte aérea da mandioca (*Manihot esculenta*) é chamada de "maniva". Várias culturas tradicionais usam a maniva, composta por ramos, folhas e pontas dos caules da mandioca. Em algumas regiões onde a mandioca é um alimento básico, a maniva é usada na culinária para preparar pratos tradicionais, como por exemplo, a maniçoba conhecida como "feijoada paraense". Para garantir a segurança alimentar, a maniva requer um processamento adequado.

Dona Antônia desempenha um papel fundamental na comunidade e na região, sendo responsável por conduzir inúmeros partos e realizar várias curas. Ela detalha:

Fiz vários trabalhos aqui, esses dias, para uma mulher lá da Boa Vista, um senhor de Salvaterra, fiz um para outro homem ali da fazenda [...]. Esses dias pegou um drama de criança, quando o pai chegou com a criança, seco parecia uma tábua. Perguntei “o que foi?”, ele tava molhado (com quebranto⁴⁴), se meteu a andar pro gapó⁴⁵ com os coleguinhas, e quem pegou foi ele, e se ele não trouxesse ele de manhã ele não ia anoitecer vivo [...]. Eu fiquei desesperada, ele tava molhado de bicho, eu benzi, ensinei o remédio para passarem nele e embrulhar ele, e se não melhorasse de tarde era para trazer ele de tarde ou de manhã, quando foi de manhã que amanheceu ele disse “não precisa mais que estou curado”[...]. Eu faço parto também, agora não sei se ainda faço por causa da minha vista, eu fazia parto, fiz muito parto. (Entrevista concedida por Dona Antonia em julho de 2021)

É possível encontrar um relato semelhante feito pela benzedeira/curandeira dona Maria da Conceição, pioneira quilombola, fundou e presidiu a associação de remanescentes de quilombos (ARQ) de Bairro Alto, posteriormente eleita, em 2012, a primeira vereadora quilombola de Salvaterra (PA), onde ainda hoje atua no movimento quilombola. Além da sua participação imprescindível para a articulação política na comunidade, ela ainda cuida de mundos humanos e não humanos, por meio de seu quintal, onde mantém uma vasta diversidade de plantas medicinais e auxilia a todos os que lhe procuram buscando cura física e espiritual.

Minha primeira benzeção foi quando chegou uma criança desenganada dos médicos, de Soure [PA], era uma família que morava na fazenda, e tinha uma criança de aproximadamente 6 meses que adoeceu de diarreia, e os patrões levaram a criança para Soure/PA, para consultar, e não conseguiram. Foram em todos os médicos, até que o médico desenganou, dizendo que não tinha mais o que fazer, e que se quisessem levar para Belém/PA, ele não aconselhava, porque a criança não ia alcançar, porque estava muito fraca, aí tinha meu irmão, que era compadre da mãe da criança e morava no sítio, ela pediu para o marido dela trazer a criança para casa do meu irmão, porquênão dava para voltar para a fazenda [...]. Quando foi a tarde, a mãe da criança chegou, com a minha cunhada, trazendo a criança e dizendo que ela estava passando mal, ela nem chorava, não se alimentava mais, aí eu peguei, coloquei nos meus braços e comecei a orar, ensinei um chá para diarreia, tudo o que colocava na boca parece queera um canal, voltava tudo. Aí eu fiz a minha prece, e eles foram embora, e eu disse que se ele não morresse até de manhã era para trazer ele para cá, quando foi de manhã, umas 6h, ouvi conversa da minha cunhada, e aí eu disse para o meu marido que a criança não havia morrido, eles vêm aí, aí quando a criança chegou, já tinha pegado peito, mamado, já tinha se alimentado com o chá que ensinei. Continuei a rezar, depois de 3 dias ele já estava bem melhor, aí eles foram embora para fazenda, e a mãe do menino pediu para que ele me chamasse de mãe, e ele já está adulto e até hoje me chama de mãe. As pessoas foram sabendo, e toda semana, quase todo dia tem criança aqui, pessoas. (Entrevista concedida por Dona Conceição em julho de 2021)

⁴⁴ É um mal de ordem espiritual. Em algumas regiões do Brasil, como a região Norte, o termo "quebranto" é comumente usado para descrever um suposto estado de mal-estar ou desconforto causado por influências energéticas ou espirituais negativas. É uma crença predominante em algumas práticas populares. Acredita-se que o quebranto ocorre quando uma energia negativa ou alguma ação espiritual afeta uma pessoa, causando sintomas físicos como dores de cabeça, enjoo, fraqueza, falta de energia, entre outros.

⁴⁵ O termo "gapó/igapó" é um termo originário, e é usado para descrever um local onde um canal ou rio estreito se ramifica de um rio principal. O gapó geralmente é estreito com muita vegetação e pode ter águas calmas ou correntezas suaves. O termo "gapó" é mais comumente usado para descrever esse tipo de formação na região amazônica do Brasil, onde rios e afluentes formam uma complexa rede de canais e lagos interconectados.

O conceito político de corpo-território se faz presente intrinsecamente na vivência dessas mulheres, tanto que o cuidado com a terra é entendido como um cuidado consigo mesmas. Dona Conceição destaca:

A força das plantas está na natureza, de acordo com a fertilidade da terra, as plantas desenvolvem, mesmo que sermos nós, se não estivermos com nosso organismo preparado qualquer doença fica conosco, assim a terra, a terra tem que ser preparada organizada, cuidada, e principalmente amada, porque tudo é com amor, se você tem uma planta e não tem amor à ela, você vai deixar de molhar, vai deixar de mudar para uma terra fértil, para ela continuar sempre bonita. A mesma coisa é a gente, se não tivermos cuidado conosco mesmo, nós vamos adoecer. (Entrevista concedida por Dona Conceição em julho de 2021)

Esses saberes são essenciais para auxiliar a coletividade. Ao falar sobre as plantas que mantém em seu quintal e como aprendeu sobre suas funções, ela nos direciona:

Essa planta é quina, ela atua no combate da malária, já curei com ela quando o meu esposo adoeceu, foi ela que combateu, desde essa época eu tenho, mais de uns 40 anos que tenho ela. E agora na pandemia eu fiz uso, tomei chá e fiz um banho, no momento em que me deu febre, e eu tomei uma xícara dela, e graças a Deus, não foi avante, não me molestou, ela combate à febre, dor e frio, quando [es]tá com frio toma um chá, se for possível toma aquele banho morno [...]. Durante a pandemia, eu recomendei ela, recomendei o chá da casca do alho, com a cebola e o limãozinho, você pega um limãozinho, descasca ele, corta nomeio e só um quarto daquele, você faz o chá e toma morno, coisa que a pessoa suporte tomar, e se embrulhe [...]. Há muito tempo eu uso esses remédios, desde o tempo da gripe espanhola, que eu soube que esse chá que era que combatia, aí não me esqueci mais, e aqui todo mundo na comunidade sabe. Eu tenho biribazeiro, porque eu tive uma dor na garganta que não tinha quase remédio que combatesse, até por Belém/PA eu fui andar, ensinaram que era para fazer o chá da casca do biribá, com as gotas de copaíba, aí eu adquiri essa planta para ter em casa, para servir para outras pessoas, outros casos, é aquela árvore alta que tem ali, é o biribazeiro, eu tenho arruda em casa, porque meu marido teve AVC e a gente sabe que arruda atua no combate do AVC e eu adquiri a muda, eu tenho em casa [...]. Eu adquiri esses saberes com a natureza, aquilo veio através de uma intuição, de maneiras que uma vez um senhor chegou perto de mim e disse assim: “Olha, eu tenho um presente para lhe dar” e eu disse “Por que? Eu não estou de aniversário” e ele disse “a senhora se lembra que uma vez me ensinou um chá para diabetes? Que eu estava passando mal”, era o chá da pata da vaca com a quina, e quando passou tempos, que ele morava em Joanes/PA, e quando encontrei em Salvaterra/PA, ele estava bom, parece que não tinha nada. Aí foi quando ele disse que tinha um presente para mim. (Entrevista concedida por Dona Conceição em julho de 2021)

Cristiane é quilombola pertencente à comunidade quilombola do Salvar, mas atualmente mora no quilombo de Mangueiras, em Salvaterra/PA, ela mantém uma verdadeira farmácia viva em seu quintal.

Passei a conhecer todas essas plantas através da minha vó, que era uma sábia das plantas medicinais, que ensinou muito para a gente [...]. Esse aqui é o abre caminhos, uma planta que eu uso para fazer banhos e trazer boas energias, para felicidade, aqui é o sucuruju, um cipó anti-inflamatório, ele serve para vários tipos de doença. Tem a graviola, que uso para banhos de criança quando está com quebranto, essa aqui é a mucura caá, que é para feitiços, olho gordo, para coisas mais espirituais, tenho a folha do limão, o abre caminho do macho que a folha é diferente. Essa é a corrente, usada para diarreia, tem o vence tudo, que é usado para banho também. Durante a pandemia usei bastante o sucuruju. Tem o limãozinho, uso a fruta para suco, para lavar peixe, a casca é para febre, você ferve. Essa aqui é alegria, que a gente chama alegria do campo, que ela é nativa do mato mesmo, e a gente usa ela para banho[...] Tem o cipó

de alho, um alho em planta, tem a pimentinha que vendo para a comunidade, esse aqui é um croata, ele é um tajá, próprio para bater em rede, para panemice⁴⁶, para banho tem que ferver ele, se não ele dá coceira[...] esse aqui é o caramujinho, uma planta medicinal, essa aqui é a comigo-ninguém-pode, que serve para banho, para panemice, para desatrapalhar os caminhos, o caramujinho eu uso no perfume, para se passar, a jiboinha a gente cura ela, joga água de peixe e ela serve para proteger, este aqui é o cipó de cobra, ele serve para diarreia, serve para banho, serve para várias coisas.(Entrevista concedida por Cristiane em julho de 2021)

Cristiane ainda mantém uma roça de mandioca, que na pandemia, auxiliou em seu complemento de renda. Essa roça é construída de maneira sustentável, dando espaço para que outras plantas possam estar no ambiente também. Ela detalha:

Eu comecei a plantar desde pequena, minha vó e meu pai plantavam, roçavam e eu aprendi com eles. Eu faço de tudo, a farinha, extraio o tucupi, eu tiro a tapioca, faço beiju, tiro a folha para vender, para fazer maniçoba. A diferença essa aqui é a arité, é uma mandioca amarela, que sai um tucupi bem amarelo, essa aqui é a pai mané, uma mandioca menos brava, a folha é muito usada para fazer maniçoba, a pretinha também é uma mandioca que não é tão venenosa, a mais venenosa é a que tem a folha fina, a macaxeira a gente usa a batata, usa a folha, tem a imbaúba é anti-inflamatória, se usa a folha dela, ela é serve para inchaço, para desinchar, lavar o pé se tiver inchado, é um mato nativo. (Entrevista concedida por Cristiane em julho de 2021)

A agricultura familiar desempenha um papel fundamental na vivência e na produção de conhecimento das "malungas ialodês" (De Sousa, 2022). Roseli, uma quilombola do quilombo de Vila União, integra a AMARQVUC (Associação de Mães e Agricultores Remanescentes de Quilombos de Vila União/Campinas), na qual essas mulheres foram responsáveis por iniciar um projeto de horta comunitária.

Nosso trabalho de horta comunitária surgiu da ideia de que a gente deveria fazer algo em relação a renda, nós trabalhamos na área da agricultura, e a ideia é que a gente construísse um canteiro dentro da associação para a agricultura familiar, a gente trabalha nos projetos na comunidade e na associação como agriculturas familiares. Foram cadastradas 20 famílias, trabalhamos com o plantio do cheiro verde. A ideia é uma forma de trazer renda para as famílias que fazem parte da associação, e tem ajudado muito, é uma renda que soma com as outras que temos. Os associados da associação, a gente tem um grupo de pessoas que são sócias, e todos os benefícios vêm para todos os que fazem parte. E são mulheres agricultoras, mães de família, que trabalham nesses canteiros. Além desse canteiro, escrevemos um novo projeto, que tem um grupo de mulheres, onde fizemos canteiros individuais nas residências, para somar mais ainda na renda familiar das mulheres, e elas também fazem parte da associação[...]A gente sempre procura zelar, cuidar da nossa terra, porque é um bem maior que a gente tem, então nossa sobrevivência 90% é da terra, agricultura de mandioca, maxixe, milho, macaxeira, e agora a gente trabalha com a horta, para somar com a nossa renda familiar. A gente tem sempre esse cuidado, de preservar as nossas terras, de conservar. A questão da nossa cultura e defender o nosso território, nós trabalhamos muito na defesa do nosso território, da nossa área, está sempre

⁴⁶ “Palavra de origem tupi, seus significados mais conhecidos são o de azar, má sorte e infelicidade. Eles são de uso popular, estão dicionarizados e vêm sendo assim reproduzidos desde os primeiros estudos antropológicos sobre o tema. A panema remete aos contextos do insucesso na caça, na pesca, nas roças, nas relações conjugais, entre entes variados. Ela qualifica as pessoas, mas também cachorros que não matam caça; árvores que não dão frutos; espingardas que não atiram; e, ainda, rios que não dão peixes. Em todos os casos, trata-se de expectativas frustradas, algo que não age como deveria, que não produz o que se esperaria, tendo normalmente viés negativo.” (Braga, L, 2020) Enciclopédia de antropologia. Disponível em: [Panema | Enciclopédia de Antropologia \(usp.br\)](https://www.encyclopedia.de/antropologia).

preservando, cuidando, para que ninguém venha tomar posse dela. (Entrevista concedida por Roseli em julho de 2021)

Conforme ressalta Maria Páscoa De Sousa (2022), essas mulheres são as senhoras da voz e da ação, donas dos seus discursos, e nesse sentido, os seus corpos são instrumentos da ação política. A política está ligada ao poder, mas não a um poder entendido a partir das lentes colonizadas. Segundo Nascimento (1997), por mais que o sistema social colonial domine, é possível que se crie dentro dele um sistema diferenciado⁴⁷, e isso é o quilombo. Não se trata de um *status* de poder no sentido de dominação, mas cada indivíduo é o poder, cada indivíduo é o quilombo. De acordo com Roseli:

Somos uma sede padronizada em algumas estruturas. Somos beneficiadas através dos nossos trabalhos, esforços, trabalhamos com oficinas, com outras coisas, e também trabalhamos em conjunto com as outras comunidades, através do grupo Abayomi, que é um grupo de jovens quilombolas, onde os jovens se reúnem e participam de oficinas, treinamentos e tudo o que tem para oferecer para eles. É um trabalho social e coletivo, de todas as comunidades, a gente tem o trabalho interno da comunidade e tem o trabalho coletivo, nossas reuniões coletivas, nossos debates coletivos, nossas lutas coletivas, entre todos os quilombos, a gente faz essa política. A gente tem um grupo de coordenação, tem a Malungu, que é nossa gestora maior, que coordena lá em cima, defende nossas políticas, nós fazemos parte, vamos lá, se reúne todo mundo, se ajunta junto à Malungu para defender nosso território [...] Defendemos a nossa relação com a nossa ancestralidade, a gente está sempre defendendo a nossa cultura, em termos de valorização, e com mulheres, procuramos trabalhar em resgate da nossa cultura, tanto na área de agricultura, quanto nas nossas crenças religiosas, e estamos sempre tentando desenvolver algo em cima disso, para que não percamos nossos vínculos nem culturais, nem nossa ancestralidade. A gente como mulher tenta desenvolver nosso papel dentro da sociedade, através das associações que foram criadas dentro dos quilombos, e hoje a gente lidera na região do Marajó, como liderança comunitária, como mulher. E isso tem sido um aprendizado para cada uma de nós, a gente tem aprendido muita coisa, a desenvolver os nossos direitos, onde nós devemos estar presentes, qual nosso potencial como mulher, o que nós podemos conseguir, então a gente tem desenvolvido muito nosso conhecimento, sem precisar sair da nossa comunidade, para fazer algo lá fora, mas sim em busca daquilo que é nosso por direito, instituído por lei. (Entrevista concedida por Roseli em julho de 2021)

De forma semelhante, Noemi, quilombola do quilombo de Mangueiras, também localizado em Salvaterra, na Ilha de Marajó (PA), reforça que as mulheres possuem papel central dentro dos quilombos do Marajó. Ela coordena o grupo de mulheres sementes do quilombo, que surge no intuito de complementar a renda das mulheres da comunidade, a partir da confecção de bijoias e roupas feitas de tecidos africanos, as bijoias são feitas também a partir dos insumos orgânicos dados pela natureza do quilombo.

⁴⁷ O quilombo nasce enquanto essa resistência ao sistema dominante, e conforme aponta Beatriz Nascimento (1982), os quilombos surgem entre os povos de origem Bantu: “Os Bantus já eram uma nação na África, e sempre tentaram através da história do Brasil e das Américas estabelecer nações onde estavam, sejam territoriais, sejam produtivas, sejam místicas, sejam pessoais” (Nascimento, 1982, p. 10). Estes possuem um sentido de poder que é diferente do sentido de poder relacionado ao domínio como na ideia colonial, é um poder relacionado à coletividade.

Ao observar a profusão de vegetação nos quintais dessas mulheres, torna-se evidente que à medida que a natureza nutre, empodera e fortalece essas mulheres por meio de seus insumos, elas retribuem essa atenção à terra. A economia delas é da real criação, genuinamente criativa e solidária, que visa, principalmente, o bem viver da comunidade em coexistência com a natureza. As biojoias são insumos da natureza que foram transformados em pura arte, já as roupas de tecidos africanos rememoram a ancestralidade. O grupo representa uma verdadeira luta contra o patriarcado colonial capitalista. Noemi nos conta que

A maioria dos quilombos de Salvaterra são liderados por mulheres, e isso me orgulha muito, porque mostra o empoderamento das mulheres, quando a gente era criança, não existia nem o voto para mulher. E hoje, a mulher se encontra em um patamar que é mérito nosso mesmo, pelas nossas lutas, conquistas, por nós irmos para buscar nossos espaços. Então, eu quero falar do grupo de mulheres sementes do quilombo, aqui de mangueiras, que esse grupo surgiu, sementes é o nome, porque sementes bem cuidadas, germinam, crescem e dão frutos, a ideia é essa. Então, nós temos dez mulheres, mas está aberto para quem quiser entrar, porque não é um grupo fechado, que possa ser só as dez, quantas quiserem vão entrar, se sentirem atraídas por isso, porque a ideia é que haja um complemento de renda para as mulheres, a nossa política é 30% desse lucro dividido para as mulheres do grupo e o restante fica para comprar novamente material para produzir. Embora pareça tão pouco, mas para quem tem nada, o pouco é muito. Então, a mulher com esse pouco que ela consegue para juntar na sua renda, isso dá também um gás para que essa mulher não seja maltratada pelo seu marido, porque existem casos de mulheres que não tem um complemento de renda, e às vezes ela está sendo maltratada pelo seu marido, e às vezes se submete a ficar, porque não tem um meio de sobreviver, existiu muito aquele ditado que ainda hoje tem mulheres que falam: ruim com ele, pior sem ele. E o grupo veio para isso, para que não haja essa necessidade de a mulher dizer que precisa de um homem com medo de passar fome, de não ter o que dar para os seus filhos. Quem quer trabalhar nesse grupo, o grupo está aberto para que a gente possa ter esse complemento de renda para essas pessoas, para que porventura houver alguém nesse contexto, que a gente está ali para apoiar, para ajudar de alguma maneira, para dar um apoio psicológico, para que a gente possa fazer com que essa mulher veja que sozinha também pode estar feliz, porque acredito que melhor com pouco, mas felizes, do que com alguém que agente não esteja se sentindo feliz, o sentido do grupo também é principalmente esse. Mas para que a gente possa também, alguém vir na nossa comunidade e ter um apoio para olhar, um turista, saber que existe um lugar que existe não só as camisas, mas que também temos a proposta de brincos, turbantes.[...] Então, é isso que é o nosso grupo sementes do quilombo. (Entrevista concedida por Noemi em julho de 2021)

Transmigando o olhar para a Paraíba, encontramos uma narrativa semelhante. A liderança e mestra do coco de roda, Ana Rodrigues, do quilombo do Ipiranga/Gurugi, localizado no município de Conde. Ao falar sobre a importância das mulheres nos quilombos da Paraíba, Ana ressalta que elas estão à frente das associações, dos grupos, da cultura, assumindo sempre um papel de liderança. Segundo ela,

O papel da mulher na comunidade quilombola é um papel fundamental, porque elas são a cabeça, se você for em qualquer quilombo da Paraíba, nós somos 42/43 quilombos, e se você chegar lá a mulher tem o seu papel de liderança mesmo, estão à frente das associações, dos grupos, da cultura, então o papel delas é muito forte nas comunidades quilombolas, então nós temos uma associação comunitária, onde a gente se reúne, a cada 15 dias, e já vamos com oito direções/gestões, e todas elas mulheres, entra um homem de vez em quando, mas a maioria são mulheres que estão à frente da

associação, das escolas, a frente de tudo quanto é ato político organizativo, as mulheres estão dentro e mostrando sua força e seu poder dentro dos quilombos. (Entrevista concedida por Ana em setembro de 2022)

Ana conta a história do quilombo, as lutas e como a relação com a natureza é imprescindível na vivência da comunidade, ela destaca que:

Esse é o quilombo do Ipiranga, Ipiranga é um nome tupi-guarani que significa rio vermelho, e se a gente fizer a trilha ecológica e for olhar os nossos rios, a água vermelha, nada mais é do que a decomposição das folhas no fundo do rio. Antes quando a gente lavava roupa nos rios, antes de lavar as roupas a gente varria os rios todinhos, para tirar aquele toá⁴⁸ para poder não pegar nas roupas. Então, o quilombo do Ipiranga foi formado por 7 famílias, e a minha família, já foi uma dessas 7. Hoje nós estamos com 202 anos de existência e resistência, e 137 famílias sobrevivendo da agricultura familiar em sua grande maioria, são 80%, outros são funcionários públicos, pescadores e assim vai. A gente está aqui neste espaço, gostoso de se morar, mas com muitos desafios também, nossas estradas estão terríveis, de vez em quando abastecimento d'água dá muito problema, moradia temos um *déficit* grande, mas a gente está sempre na conquista, na briga, na luta, porque tudo que vem para o povo, só vem através de luta [...]. Esse quilombo aqui, como vocês estão vendo, é um quilombo muito rural, onde nós temos o convívio direto com muitos tipos de planta, é um quilombo muito arborizado, a gente tem muitas frutas. E essa relação com a natureza aqui é constante, gostamos muito de tomar banho de rio, de estar em contato com essa questão de criar animais soltos, criamos todos soltos na natureza. E essa relação com as plantas, principalmente as plantas medicinais, é muito forte para todo quilombola, como também os indígenas, porque é delas que a gente tira toda a essência da nossa vida, então é muito comum as pessoas chegarem aqui pedindo remédio, e vou lá, tenho um pouquinho das minhas ervas plantadas, quando não tenho, sei onde buscar, e isso é muito forte aqui para gente, antes de ir para o médico a gente recorre a natureza, aí senão der jeito, a gente vai para o médico, mas é muito forte essa ligação nossa com a natureza. Eu só recorro a médico em últimas instâncias, porque eu acho que os remédios da mata eles curam, e o remédio de laboratório cura uma doença e traz outra, então eu tenho muito medo de tomar remédio de laboratório, então o nosso laboratório é esse aqui, a natureza, as árvores, as plantas medicinais. (Entrevista concedida por Ana em setembro de 2022)

Por meio da colonização, a cosmovisão baseada no cristianismo euro monoteísta⁴⁹ se impôs violentamente aos outros povos, de maneira que, todas as outras cosmovisões passaram a serem demonizadas e relegadas a um local de inferioridade. Mestre Ana, ao falar como isso age de maneira destrutiva em sua comunidade, evidencia que

Nós temos uma tradição que foi sucumbida pelas igrejas, quando viemos nos navios negreiros, meus antepassados trouxeram suas religiões de matrizes africanas, de terreiros, que aqui foram tidas como loucura e como coisa do demônio, então ninguém

⁴⁸ Pedra de cor intensa “vermelho terra”.

⁴⁹ “O processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afro-pindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta. No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tidas como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas[...] Faz-se por bem entendermos que as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas maneiras de viver, ver e sentir a vida” (Bispo, 2015, p.37-38)

queria está com o demônio em si, então na verdade, nós estávamos cultuando nossos Orixás, que fazem tão bem quanto qualquer outra religião, mas a própria igreja colocou para a gente que aquilo era coisa do demônio, e muitas pessoas foram tidas como loucas, morreram em manicômios, porque tinham seus Orixás dentro de si, e não podiam botar para fora, cultuar, fazer suas doutrinas. Hoje, nos quilombos é a mesma coisa, a gente tem muitas pessoas que, qualquer problema de saúde vai para o mesa branca (terreiro), em Alhandra, onde é o berço da jurema, e lá eles são atendidos por esses mesa branca e passam medicamentos, ensinam remédios, ensinam banhos, mas eles quando chegam em casa falam: Deus me livre dessas coisas. Até evangélico aqui vai para o mesa branca, então é uma coisa muito forte, dentro do povo, não saiu de dentro deles, a crença, no terreiro, mas a Igreja ainda hoje e muito mais hoje, principalmente as evangélicas, ficam fazendo esse trabalho de tentar desmistificar essa crença nos Orixás, então dizem que é coisa do demônio, e muita gente adoeceu até morreu, porque acreditou nisso, então foi uma castração que houve com nosso povo, porque a gente poderia hoje estar cultuando nossos Orixás, dançando em nossos terreiros, e nenhum quilombo da Paraíba hoje tem um terreiro para cultuar suas crenças, seus antepassados, que trouxessem da nossa Mãe África, dentro dos porões dos navios, e quando chegou aqui muitos foram presos, torturados, por conta disso [...]. Esses Orixás tem relação com a terra, com a natureza, lá no museu quilombola nós temos duas imagens de matriz africana, e a gente deixa bem claro para quem vem, um dia desses uma criança se ajoelhou nos pés de um caboclo da mata e fez uma oração lá, caladinha, a coisa mais linda do mundo, eu até postei, e disse que essa é a verdadeira oração, sem dogma, sem cobrança, sem medo, aquela pureza daquela criança sem perguntar “Quem é ele? O que ele faz?”, ela simplesmente se ajoelhou, fechou os olhinhos e foi a coisa mais linda, era o que a gente queria, cultuar nossos Orixás, nossas divindades sem ser apontado o dedo, sem ser feito essas cobranças, questões feitas, de dizerem que é coisa disso e daquilo, porque é coisa nossa e tem que ser respeitada como a gente quer respeitar também as outras religiões, e a natureza tem uma força muito grande, eu pelo menos morro de medo de ir para a mata sozinha, porque sei que dentro da mata tem tanta coisa boa, mas se você não souber lidar com aquilo, né?. Então eu sinto isso na pele, quando eu chego dentro de uma mata eu me arrepio toda, porque eu sei que ali dentro tem inúmeras entidades e a gente tem que saber andar na mata, o que falar na mata, nos mangues, nos rios, todo canto que a gente vai, porque tem os que são donos, aqueles que chegaram antes da gente. (Entrevista concedida por Ana em setembro de 2022)

Apesar da opressão colonial, o corpo-mapa dos quilombolas mantém sua resistência, como apontado por Nascimento (1997). A memória abriga os registros de um continente, de sua vida, história e passado, tornando o corpo um documento vivo. Por esse motivo, a dança possui um significado profundo para o povo negro, representando um momento de libertação. Os negros não podem se considerar verdadeiramente livres enquanto não se desvincularem do cativeiro, e isso ocorre por meio do movimento, que os lembra que não são mais escravizados.

Desse modo, podemos destacar a resistência presente no Quilombo do Ipiranga/Gurugi por meio da prática do coco de roda. O coco de roda é uma dança típica do nordeste do Brasil, que surgiu a partir dos cantos entoados pelos trabalhadores que colhiam coco, incorporando elementos de batuques e umbigadas⁵⁰ de origem africana, além de influências indígenas. Ana compartilha a importância do coco de roda para a comunidade:

O coco de roda é o que dá vida à comunidade, porque o quilombo do Ipiranga mesmo há 30 anos atrás, não existia, em termos de conhecimento, visibilidade. Quando

⁵⁰Expressão de dança de origem africana realizada nas comunidades quilombolas.

perguntavam onde morávamos, quando íamos vender nossas frutas e produtos agrícolas nas feiras de João Pessoa, e quando perguntavam onde morávamos a gente dizia Gurugi, porque Gurugi é ali no asfalto, todo mundo sabia onde era Gurugi, porque tem o rio, e o Ipiranga era essa coisa escondidinha aqui para dentro, ninguém via, ninguém sabia, e o Ipiranga foi ficando no esquecimento, então veio essa necessidade em 2004 para nos autodeclararmos, aí a comunidade foi fazendo esse processo de se auto definir negro, e fomos reconhecidos como comunidade remanescente dos quilombos, e a partir daí veio a nossa tradicional festa do coco na comunidade, e essa festa dococo foi trazendo pessoas, fazendo com que a comunidade se organizasse para receber esse povo, apresentar o que sabia fazer, o artesanato, as comidas típicas, as bebidas artesanais, a sua dança que é a coisa mais bonita que a gente tem, e aí as pessoas começaram a reconhecer o quilombo do Ipiranga pela festa do coco, e hoje o quilombo é bem reconhecido, muito reconhecido, conhecido na Paraíba, Conde, Brasil e até no exterior, aonde as pessoas vem para cá para brincar o coco, comer nossas comidas, beber nossas bebidas, para conviver com a gente. Aí vem o museu para consumir essa representatividade, porque em 2013 nós fundamos o museu, eu e minha mãe. Hoje estamos com quase dez mil visitas, isso considerando que tivemos quase dois anos e meio de pandemia, se não estaríamos com bem mais visitas, mas é um museu que ontem mesmo tivemos uma roda de diálogo com uma universidade da Bahia para falar sobre essa questão do não esquecimento da história, e o museu tem essa função, então é isso que a gente traz todos os dias, com nossa arte, artesanato, dança, nosso jeito de viver, jeito de rir, tudo é diferente, é o jeito quilombola, então é o grito, a risada, o jeito espontâneo de ser, e tudo isso faz parte da nossa história. (Entrevista concedida por Ana em setembro de 2022)

O coco de roda possui uma estreita relação com as lutas pela terra e pelos direitos territoriais na Paraíba e em todo o Nordeste. De acordo com uma reportagem publicada no jornal Brasil de fato/PB, em 1982 ocorreu um conflito na fazenda Gurugi, onde um rendeiro⁵¹, com o apoio da prefeitura local, começou a intimidar cerca de 90 famílias que viviam e cultivavam o local há mais de cem anos. O rendeiro contratou capangas que ameaçaram e perturbaram essas famílias, além de destruírem a sede da Associação Gurugi. Nesse contexto, ocorreram vários crimes. Em 30 de março de 1989, um dos capangas atropelou um grupo de camponeses que estava em frente ao fórum do município de Alhandra/PB, resultando em 28 pessoas feridas e uma camponesa morta. Esse episódio ficou conhecido como "Chacina de Alhandra". Alguns meses depois da chacina, o assassino revelou que matou a camponesa achando que era a mestra Ana do Coco.

A mestra Ana do Coco assume um papel político essencial para a comunidade quilombola de Ipiranga. Ela é liderança da comunidade, artesã, guia do museu quilombola, raizeira⁵², mestra de coco de roda, canta, dança e ensina na comunidade. É a responsável por transmitir os remanescentes da brincadeira deixada por sua mãe e seus familiares, e também ajudou a quebrar os tabus do patriarcado colonial que não permitia que mulheres fizessem parte

⁵¹ Rendeiro: "Aquele que toma propriedade rural por arrendamento. (Dicionário da Língua Portuguesa, Porto Editora, 2003). "O então proprietário Nelson Pimentel arrendou o imóvel para o senhor conhecido como Mariano, o tio de Zequinha. O novo rendeiro, com o apoio do prefeito do município, Aluisio Régis, passou a intimidar as famílias." (Silva, Zé. Brasil de fato, João Pessoa-PB. 2020).

⁵² Raizeira é um termo popular utilizado para designar uma pessoa, geralmente uma mulher, reconhecida por sua sabedoria no tratamento de doenças e condições de saúde utilizando ervas, raízes, folhas e outros recursos naturais.

do coco de roda. Ana canta um coco que segundo ela é o hino da resistência do quilombo Ipiranga/Gurugi:

“Samba negro, branco não vem cá
 Se vier, pau há de levar
 Eu vou rachar os pés de tanto sapatear
 De dia tá no açoite
 De noite pra batucar”

(Coco de Roda Novo Quilombo)

Depreende-se, portanto, que o tempo dessas mulheres não é um tempo eurocristão destinado ao fim/apocalipse. Suas ancestrais passaram pelo fim de seus mundos – as mulheres africanas na travessia de África à Abya Yala, quando foram forçadas a transmigrar, abandonando seu lugar, e nessa travessia, sofreram inúmeras violências. E as mulheres indígenas, na invasão de Abya Yala, quando seus corpos-territórios foram invadidos e saqueados – mas estas foram mulheres que se reconstruíram e, hoje, buscam construir nas suas práticas cotidianas um mundo pluriverso e melhor para todos, dentro de suas comunidades.

Por um lado, essas mulheres mostram que um tempo melhor é construído no aqui e agora, por uma *práxis* que é sustentada por corpos-territórios e corpos-mapas/memória, que buscam recriar/retornar ao tempo em que os seres eram integrados à Mãe Terra. Desenvolvem economias solidárias e criativas pautadas no senso comunitário, por meio de estratégias sustentáveis para o manejo dos recursos naturais. Expandem a consciência para a compreensão de um tempo-espaço que não é desencantado e linear, mas que se constrói por meio do retorno dos ancestrais a partir de seus corpos, nos transe ou nos sussurros de quem vem para relembrar o caminho, tempo que liga o passado, presente e futuro. Desviam da profecia eurocristã do apocalipse/destino da humanidade, da qual essa modernidade/colonialidade é herdeira e está se empenhando a cumprir, porque o tempo delas é um tempo ancestral, de retomada.

O corpo-mapa-território se coloca como integrante da Mãe Terra, terra que é viva e que cuida, por meio de sua sabedoria, na medida em que o corpo da terra e os seus corpos estão interligados como territórios de luta e resistência. Entretanto, por outro lado, os mecanismos internacionais que visam mitigar a crise ambiental, partem da mesma epistemologia que gerou a crise, uma epistemologia colonial-capitalista, que hodiernamente apenas mascara a real dimensão do problema, sustentando-se em instrumentos paliativos de “combate”. Além disso,

excluem outras cosmovisões/epistemologias que poderiam ser capazes de auxiliar na construção de uma estrutura plural e efetivamente regenerativa.

A colonialidade do saber age de inúmeras maneiras no sentido de apagar os saberes dessas mulheres, pois, conforme expõe Shiva (1998, p.19), a concepção dominante em escala mundial considera que esses conhecimentos não são científicos, porque não possuem sua origem no laboratório e não são comprovados com base em inúmeros experimentos. Além disso, são conhecimentos que apenas fazem parte da cosmovisão e estilo de vida de mulheres comuns de comunidades rurais, e não de homens ocidentais dos grandes centros urbanos com casacos/jalecos brancos.

Entretanto, esses são saberes sistematicamente confiáveis, visto que por meio deles as comunidades têm sustentado sua diversidade biológica, preservado a natureza e o bem viver (Shiva, 1998, p.19-20). Contar/Plantar essas histórias foi uma estratégia de dizer que há como adiar o fim do mundo, é preciso resistir às monoculturas da mente, do corpo e da terra, e assim, reflorestar o existir. O futuro é feminino e ancestral. Citando o conceito de Sankofa⁵³: “É preciso retornar ao passado, para ressignificar o presente e construir o futuro”.

⁵³ Parte de um conjunto de ideogramas chamado adinkra, representado por um pássaro que volta a cabeça à cauda. Origina-se de um provérbio tradicional da África Ocidental.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou romper com a episteme dominante na área de Relações Internacionais, apresentando outras cosmovisões para pensar a relação homem-natureza, no contexto de crise ambiental global. Por intermédio de uma lente ecofeminista decolonial, analisou-se a epistemologia que assume papel de relevância na agenda internacional para a formulação de alternativas de enfrentamento à crise ambiental.

Assim, objetivou-se apresentar o epistemicídio e a colonialidade enquanto fatores estruturantes da crise ambiental, demonstrando que a mesma lógica de racionalidade eurocêntrica cartesiana, responsável por consolidar a crise, tenta apresentar mecanismos vindos da mesma origem epistemológica para o seu enfrentamento. Além disso, teve como principal foco chamar atenção para a potência dos ecofeminismos do Sul, no sentido de que esses são movimentos que nos ajudam a estender o olhar para imaginar futuros possíveis no contexto de crise ambiental global.

Dessa forma, o presente trabalho apresentou a transcrição das narrativas orais de mulheres indígenas e quilombolas da Ilha de Marajó e Paraíba, com o objetivo de incluir esses saberes e vivências como possibilidades para considerar outras cosmovisões a respeito da natureza. Neste contexto, busquei tanto denunciar a supressão desses saberes, como valorizá-los e pensá-los em uma posição de relevância para a construção de uma nova perspectiva ambiental, e conseqüentemente, apontar para a necessidade de construção de alternativas de enfrentamento à crise que passem primeiramente pelo questionamento da ideia colonial-capitalista de natureza enquanto mero recurso a ser explorado.

O interesse em realizar este trabalho se deu na intenção de demonstrar a potência dos ecofeminismos do Sul e dos saberes ancestrais afro-ameríndios, enquanto alternativa para propor novas formas de discutir e pensar a crise ambiental global. Dessa forma, buscou-se trazer para o palco da área de Relações Internacionais, uma análise pautada no local para pensar o global, indo contra a definição acerca do que seria o “internacional”, buscando entendê-lo para além das abstrações presentes no campo, compreendendo que o internacional não precisa ser algo distante da nossa realidade.

O recorte específico e o despertar dessa disposição aconteceram, respectivamente, em três momentos: 1) Primeiro, em um contexto de crise pessoal-profissional com relação ao curso de Relações Internacionais, uma vez que, me deparei com um cenário de um curso elitista e com um ensino bastante pautado em visões de autores do Norte Global, em que não conseguia me encontrar e ver sentido em muitas abordagens, apesar de já estar de alguma forma engajada

no pensamento feminista; 2) Segundo, durante a pandemia, ao retornar à minha terra, a Amazônia Paraense, passei por experiências que despertaram em mim a consciência de que os saberes do Sul Global desconsiderados e ditos não científicos importam e são capazes de apontar alternativas às crises da modernidade. Isto me levou a desenvolver, em parceria, um projeto documental com mulheres quilombolas em Salvaterra, na Ilha de Marajó; 3) E por fim, quando passei a buscar espaços dentro da universidade que estivessem alinhados com meu modo de pensar e que me permitissem estudar o que faz sentido para mim em detrimento do que o sistema considera legítimo e rentável, encontrei no Grupo Resista⁵⁴ essa perspectiva, e assim, pude me aprofundar nos estudos decoloniais e também pensar a ideia de um projeto documental com mulheres indígenas e quilombolas da Paraíba. Esse percurso foi crucial para a construção desta pesquisa.

Considero que meu ideal de pesquisadora esteve voltado principalmente a uma missão de me construir seguindo a lógica de uma intelectualidade que une mente, corpo e espírito. Por isso, demorei a me encontrar na pesquisa. As conversas e vivências em campo foram o que me motivaram a seguir até aqui, me ajudaram a ter coragem de plantar estas narrativas em uma academia tão excludente. Escolher os registros audiovisuais para trabalhar, foi também uma forma que encontrei de não tutelar a fala das mulheres com quem conversei e, de alguma forma, tentar valorizar a oralidade. Transcrevi aqui as falas dessas mulheres, com o máximo de fidelidade possível.

A academia eurocêntrica durante todo esse tempo tem se legitimado por meio da escrita, apresentando “histórias únicas”. Escrever nos moldes dessa academia é por vezes adoecedor, mas conforme apresenta Adrienne Rich⁵⁵ *apud* Bell Hooks (2013), “preciso dessa linguagem do opressor para falar com você, e nesse sentido, utilizo essa linguagem de uma forma contra hegemônica”. Deixo essas palavras gravadas em seus repositórios, para tecer disputas com a colonialidade e para rememorar que, apesar das suas tentativas de assassinar os saberes

⁵⁴ Grupo de pesquisa e extensão em Educação em Direitos Humanos no Sul Global, da Universidade Estadual da Paraíba, coordenado pela professora Raquel Melo.

⁵⁵ No meu segundo ano de faculdade, li o livro “Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade” de Bell Hooks (2013), em uma passagem ela cita um poema de Adrienne Rich chamado “Queimar papel em vez de crianças”. Esse poema se opõe à dominação, ao racismo e à opressão de classe, tentando demonstrar que deter a perseguição política e a tortura humana é um problema mais importante do que a censura. Busquei o poema para ler na íntegra, e assim como Hooks, o verso do poema que comoveu minha mente foi: “Esta é a língua do opressor, mas preciso dela para falar com você”. Desde então, eu nunca esqueci. “As palavras se impõem, se enraízam na nossa memória contra nossa vontade. As palavras desse poema geraram uma vida na minha memória que eu não poderia abortar ou mudar.”(Hooks, 2013, p. 223)

ancestrais, continuamos produzindo memória. Esse trabalho expandiu minha consciência para uma dimensão do medo, mas também do esperar⁵⁶.

Por um lado, senti medo de que esta não fosse considerada uma pesquisa da área de “Relações Internacionais” e que, por isso, fosse deslegitimada, e sei que muitos sentem o mesmo, pois somos ensinados a pensar por meio de abstrações do que seria o “internacional”, ensinados a pesquisar somente o distante. Por outro lado, entendi que era preciso levantar e construir.

Desse modo, desenvolvi este trabalho também como uma forma de transgredir. E parafraseando Bell Hooks (2013), peço que possamos cada vez mais abrir a cabeça e o coração para conhecer o que está além das fronteiras do aceitável, para pensar e repensar, para criar novas visões, devemos construir pesquisas que “permitam as transgressões – Um movimento contra as fronteiras e para além delas. É esse movimento que transforma a educação em prática da liberdade” (Hooks, 2013, p. 24).

Compreendendo que essa discussão não se esgota aqui, sugiro futuras mobilizações deste estudo. Para isso, há muitas rotas possíveis, visto que a utilização da ótica dos ecofeminismos do Sul para pensar alternativas no contexto de crise ambiental global é quase nula e que, principalmente na área de Relações Internacionais, há uma lacuna extrema no que concerne a produções relacionadas à temática ambiental pensada a partir de uma perspectiva ecofeminista decolonial.

Neste sentido, é possível articular narrativas de mais mulheres em outras comunidades rurais, buscando reunir cada vez mais vivências e saberes que estejam pautados em óticas ecofeministas do Sul. Acredito que a academia é responsável por pautar e protagonizar grandes movimentos e discussões, por isso, trazer esses saberes orais transformadores e transcendentais, pode ser uma forma de estabelecer uma disputa contra os padrões científicos reducionistas coloniais-capitalistas-patriarcais que formulam as políticas ambientais, e apresentar outras formas de lidar com a natureza.

Os escritos de Vandana Shiva apresentam muitas contribuições para pensar o global por meio do local, e podem ser desenvolvidos para pensar questões como globalização, biopirataria, segurança alimentar, entre outras. Além disso, alguns conceitos abordados, podem ser mais aprofundados para ponderar sobre territorialidade, gênero e raça no “internacional”, como por

⁵⁶ “É preciso ter esperança, mas ter esperança do verbo esperar; porque tem gente que tem esperança do verbo esperar. E esperança do verbo esperar não é esperança, é espera. Esperançar é se levantar, esperançar é ir atrás, esperançar é construir, esperançar é não desistir! Esperançar é levar adiante, esperançar é juntar-se com outros para fazer de outro modo” (Freire, 1992, p.248).

exemplo, os conceitos de “Quilombo” e “Corpo/Mapa” apresentados por Beatriz Nascimento e a ideia de “Corpo-Território” presente nos feminismos comunitários. Nesta pesquisa não foi possível desenvolvê-los todos de uma forma mais extensa.

Nessa situação, torna-se fundamental prosseguir com esta investigação, no que diz respeito à expansão da abordagem epistemológica que orienta a formação de uma governança ambiental global, como objetivo de obter respostas mais abrangentes a indagações como: Quem são os principais formuladores das pautas que assumem papel de relevância na agenda internacional? Estes estão localizados em que territórios? Partem de quais epistemologias? Qual a raça e gênero de quem discute e formula as principais diretrizes ambientais que assumem relevância no cenário internacional? Quais saberes foram silenciados para pensar a ideia de natureza, e conseqüentemente, a forma de lidar com ela? Como podemos incluir cada vez mais os saberes silenciados em nossas pesquisas? Desse modo, no contexto de crise ambiental global, urge buscarmos formas de escapar à cegueira do conhecimento eurocêntrico colonial e sua posição de saber neutro, objetivo e universal. E a partir disso, construir alternativas plurais de enfrentamento à crise. Dessa forma, por meio deste trabalho, busco esperar futuros possíveis.

Germinar
(Flaira Ferro)

Nascemos imensidão
Perdemos a conexão
Pela doença de ouvir
A voz da falsa razão

Abrindo os olhos sem acordar
Fechando o olho da intuição
Abrimos mão de enxergar
O desabrochar da vida

Obedecer, entristecer
Procrastinar(...)

Dentro de nós acumulamos pesos cruéis
Acreditando que é assim que a vida é

Tá na hora de reagir
Entender que somos gigantes
Ocupar o nosso lugar(...)

Nunca é tarde para REPLANTAR
NOSSA TERRA é de amor infindo
A semente vai germinar
É assim que a vida é.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Editora Elefante, 2019.

ADICHIE, CHIMAMANDA NGOZI; ROMEU, J. **O perigo de uma história única**. São Paulo, Sp: Companhia Das Letras, 2020.

AGENDA 21. **Sustainable development**. Disponível em: [Agenda 21 .:. Plataforma de Conhecimento em Desenvolvimento Sustentável \(un.org\)](#). Acesso em: 14/04/2023

ARENDDT, R.; OLIVEIRA, M. O projeto ético de Donna Haraway: alguns efeitos para a pesquisa em psicologia social. **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 11–24, 2016.

ARRUDA, Sendi. **Diversidade e estrutura genética de Mimosa tenuiflora (Wild.) Poir.: Importante recurso florestal do semiárido brasileiro**. Jequié-BA. Programa de pós-graduação em genética, biodiversidade e conservação. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB. 2014.

BACON, F. **Novum Organum**. São Paulo: Nova Cultural, 1988

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Raízes da jurema. **Psicologia USP**, v. 14, p. 157-184, 2003.

BENTO, M. A. D. S. Notas sobre a expressão da branquitude nas instituições. In: BENTO, M. A. D. S.; SILVEIRA, M. D. J. S.; NOGUEIRA, S. G. **Identidade, branquitude e negritude: Contribuições para psicologia social no Brasil: novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014. p. 13-34.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, M. A. S.; CARONE, I. **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-28.

BIHR, A. **Da grande noite à alternativa: o movimento operário em crise**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.

BISPO DOS SANTOS, A. **Colonização, Quilombos: modos e significação**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa - INCTI, 2015.

BRAGA, Leonardo. 2020. “Panema”. In: **Enciclopédia de antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: [Panema | Enciclopédia de Antropologia \(usp.br\)](#).

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. **Momento de paro Tiempo de Rebelión**, v. 116, n. 3, p. 14-17, 2010.

CABNAL, Lorena. El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra. **En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias**, v. 4, 2019.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. LA BIOCOLONIALIDAD DEL PODER. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (Orgs.) **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 169/193.

- CARNEIRO, S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. **Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores,** 2007.
- COUTO, Lua. Futurismo ecológico ancestral.. **Caderno de Navegação Volume 1.** Disponível em: <https://lu.ma/p/FuCGDYO4X4AR79I/Caderno-de-Navegao-Futurismo-Ekolgico-Ancestral>. 2023.
- Conectas. (2021). Crise climática é anunciada pelos povos originários desde sempre, diz Ailton Krenak [Entrevista]. Disponível em: <https://www.conectas.org/noticias/crise-climatica-e-anunciada-pelos-povos-originarios-desde-sempre-diz-ailton-krenak/>
- Cúpula dos Povos. (2012). Documentos Finais da Cúpula dos Povos na Rio+20: Pós-Justiça Social e Ambiental [PDF]. Disponível em: <https://riomais20sc.ufsc.br/files/2012/09/DOCUMENTOS-FINAIS-DA-CUPULA-DOS-POVOS-NA-RIO-20-POS-.IUSTI%C3%87A-SOCIAL-E-AMBIENTAL.pdf>.
- DAVIS, A. **A liberdade é uma luta constante.** (trad.) Heri Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DE SOUSA, Maria Páscoa Sarmiento. Re-Existências Malungas: Agência Sociopolítica de Mulheres Quilombolas no Marajó. **Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 15-29, 2022.
- DESCARTES, R. **Discurso do método.** São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- DESCARTES, R. **Meditações.** São Paulo: Nova cultural, 1987.
- Documento final da Marcha das Mulheres Indígenas: **“Território: nosso corpo, nosso espírito”**. Disponível em: [Marcha das Mulheres Indigenas divulga documento final: “lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida” | Cimi](#). Acesso em: 05/03/2023.
- DOS SANTOS, Edson. Os (des) encontros internacionais sobre meio ambiente: Da conferência de Estocolmo à Rio+ 20-expectativas e Contradições. **Caderno Prudentino de Geografia**, v. 1, n. 39, p. 06-33, 2017.
- DUSSEL, Enrique. 1492. O encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade). **Conferências de Frankfurt.** Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. **Tabula rasa**, n. 9, p. 153-198, 2008.
- DUSSEL, Enrique. Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa modernidad. In: F. García, **Capitalismo y Pandemia (págs. 87-90).** **Filosofía Libre**, 2020.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la producción.** Bolivia: Nueva América, 1984.
- FERRETTI, Mundicarmo.(2008). Encantados e encantarias no folclore brasileiro. In: **Núcleo de Pesquisa Religião e Cultura Popular.** VI Seminário de Ações Integradas em Folclore.São Paulo.
- FOUCAULT, M. Sobre a História da sexualidade. In: **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, p. 244, 2000.

- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**. São Paulo: Cortez, 1992.
- GAGO, Verónica. **A Potência Feminista ou o desejo de transformar tudo**. Editora Elefante, 2020.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GEREMIAS, Olga. SHIVA, Vandana. Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003. **Agrária (São Paulo. Online)**, n. 17, p. 132-137, 2012.
- GOMES, Francisco José. **O Sistema da Cristandade Colonial**. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 1979, pp. 86-162
- GOMES, Francisco José. **Le projet de néo-chrétienté dans le diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915**. Tese de Doutorado. Toulouse: UTM, pp. 25-32. 1991.
- GONÇALVES, M; MARQUES, R; CARDOSO, V. (ed.). Etnobiografia: subjetivação e etnografia. **Editora 7Letras** (Viveiros de Castro Editora LTDA-ME), 2018.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: **Ensaio, Intervenções E Diálogos**. Org. Rios, Flavia; Lima, Marcia. 1ed. Rio De Janeiro: Zahar, P. 228, 2020.
- GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, (5), 7-41. 1995.
- HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- KOCH et al. Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492. **Quaternary Science Reviews**. v. 207. 2019
- KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LISBOA, Armando. De América a Abya Yala – Semiótica da descolonização. Educação e (Des)Colonialidade dos Saberes, Práticas e Poderes. **Revista Educação Pública**, v.23, n.53/2, p-501-531. Cuiabá, 2014.
- LUGONES, María. Colonialidade E Gênero. **Tabula Rasa**, N. 9, P. 73-102, 2008.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, p. 935-952, 2014.
- MAINARDES, Jefferson. Pesquisa etnográfica: elementos essenciais. In: BOURGUIGNON, Jussara Ayres. **Pesquisa Social: Reflexões teóricas e metodológicas**. Ponta Grossa: Toda Palavra, 2009. p. 99-124.

MESSEDER, Suely. A Pesquisadora Encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MIES, Márcia; SHIVA, Vandana. La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción. **Icaria Editorial**, 1998.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 32, 2017.

MIGNOLO, Walter D. El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramon (Coord.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 25-46.

MOORE, JASON W. **Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism**. Oakland, CA: PM Press. 2016.

MOORE, JASON W. **Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital**. London: Verso Press, 2015.

Mre - MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES/BRASIL (2005). Meio Ambiente - Rio-92'. **Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento**. Disponível em: <http://www.mre.gov.br/cdbrasil/itamaraty/web/por/relext/mre/aginter/meioamb/> Acessado em 10/05/2023.

NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. **Estudos Afro Asiáticos** 6-7, Rio de Janeiro, pp. 259-1982.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora** Nos. 6-7, pp. 41-49, 1985.

NASCIMENTO, Beatriz. O movimento de Antônio Conselheiro e o abolicionismo. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n.25, pp.261-267. 1997.

NASCIMENTO, Beatriz; GERBER, Raquel. ORI. Rio de Janeiro, 1989. In: <https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbgkx63IUUD8qOgIM2wKVId4n/view>.

NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. Trajetória da sustentabilidade: do ambiental ao social, do social ao econômico. **Estudos avançados**, v. 26, n. 74, p. 51 - 64, 2012.

OBSERVÁRIO FEMINISTA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS. **Corpo-território: a luta anti-extrativista das mulheres latino-americanas**. Disponível em: [Corpo-Território: a luta anti-extrativista das mulheres latino-americanas.docx](https://www.ofri.com.br/Corpo-Territ%C3%B3rio%20a%20luta%20anti-extrativista%20das%20mulheres%20latino-americanas.docx) (ofri.com.br). Acesso em: 04/05/2023.

OLIVEIRA, A. V. da S. As potencialidades de mulheres negras na produção acadêmica. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, [S. l.], v. 7, n. 12, p. 23, 2020.

OLIVEIRA, Ananda Vilela da S. Exclusão do sujeito negro e a negação de raça na produção acadêmica em Relações Internacionais no Brasil. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, [S. l.], v. 8, n. 15, p. 366–396, 2019.

OLIVEIRA, Carolina Alves Gomes et al. O que os Movimentos de Mulheres e os Ecofeminismos do Sul nos ensinam? Apontamentos para a Educação Ambiental de Base Comunitária. **Ensino, Saúde e Ambiente**, 2020.

Organização fronteiras do pensamento (2014). Vandana Shiva-Monoculturas da mente[<https://youtu.be/Jol6obrtCpg>]. Fronteiras do pensamento. Disponível em: <https://youtu.be/Jol6obrtCpg>.

OYÈWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PAREDES, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. **Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana**, v. 7, n. 1, 2017.

PAREDES, Julieta. Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. Y. Espinosa Miñoso (Comp.), **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano**, p. 117-120, 2010.

PAREDES, Julieta. Una sociedad en estado y con estado despatriarcalizador. PNUD, **Proyecto de Fortalecimiento Democrático**, 2011.

PERES, Gustavo Lagares Xavier. O Germe do Capitaloceno: o genocídio colonial em Abya Yala como marco da nova Época geológica. **Colóquio internacional Marx e o Marxismo: O futuro exterminado? Crise ecológica e relação anticapitalista**, 2021.

PIÑERO, Aránzazu Hernández. La apuesta política de Vandana Shiva: los saberes de las mujeres y la sostenibilidad de la vida. **Dilemata**, n. 10, p. 329-355, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola. **Polis: Revista Latinoamericana**, 41. 2015.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O MEIO AMBIENTE. **O que é uma economia verde inclusiva?** 2017. Disponível em: [O que é uma "Economia Verde Inclusiva"? | PNUMA - Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente \(unep.org\)](https://www.unep.org/pt-br/programa-das-nacoes-unidas-para-o-meio-ambiente/que-e-uma-economia-verde-inclusiva). Acesso em 04/04/2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. p.227-278.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico – estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder – 1ª ed.** - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept or the Americas in the modern worldsystem. **International Social Science Journal**, Paris, v. XLIV, n. 4, p. 549-557, nov. 1992.

RATTS, A. **Eu sou Atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Bazar do tempo, 2021.

RODRIGUEZ, G. Eco-Feminismo. Superando a Dicotomia Natureza/Cultura. Publicação **Planeta Fêmea**, Rio de Janeiro, 1992.

ROSENDO, D.; KUHNEN, T. Ecofeminismos. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na filosofia**, V.7, N.2, 2021, p.16-40.

ROY, Antonio; SHIVA, Vandana. La realidade es una vision feminista y ecológica. Entrevista: Vandana Shiva. 2003. Disponível em: ["La realidad es una visión feminista y ecológica" | Sociedad | EL PAÍS \(elpais.com\)](#). Acesso: 10/04/2023.

SALGADO, S. D. C.; MENEZES, A. K.; SANCHEZ, C. A colonialidade como projeto estruturante da crise ecológica e a educação ambiental desde el sur como possível caminho para a decolonialidade. **Revista Pedagógica**, Chapecó, v. 21, p. 597-622, 2019

SHIVA, V. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

SHIVA, V., MIES, M. **Ecofeminismo**. (Trad) Fernando Dias Antunes. Lisboa: Piaget. 1993.

SHIVA, Vandana. **Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo**. Horas y horas, 1995.

SILVA, Zé. **O coco de roda e a luta pelo direito à terra na Paraíba**. João Pessoa, Paraíba, 17 jul. 2020. Disponível em: ["O coco de roda e a luta pelo direito à terra na Paraíba | Cultura \(brasildefatopb.com.br\)](#). Acesso em: 20/04/2023.

SILVA, Analice. (2017). Entre lírios e líras: a mitopoética utópica da Jurema Sagrada(dissertação de mestrado). UFAL, Maceió/AL.

Tirmizey, Kazim: "Reportaje a Vandana Shiva". 2006. Disponível em:["La democracia de la Tierra. Reportaje a Vandana Shiva - EcoPortal.net"](#). Acesso em: 10/04/2023.

United Nations Environment Programme (UNEP). **Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication - A Synthesis for Policy Makers**. 2011. [14/05/2023]. Disponível em: http://www.unep.org/greeneconomy/Portals/88/documents/ger/GER_synthesis_en.pdf

WALSH, Catherine. "¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala". DINIZ, Alai Garcia; PEREIRA, Diana Araujo (Org.). **Poéticas y políticas da linguagem em vias de descolonizacao**. Foz do Iguaçu: Universidad de Integración Latinoamericana, 2017.