



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
CURSO DE MESTRADO EM DIREITO
LINHA DE PESQUISA JURISDIÇÃO, CIDADANIA E DIREITOS
HUMANOS

DEBAIXO DO PÉ DE JUREMA PRETA SAGRADA – AS SOBREVIVÊNCIAS
DAS MÃES DA SAUDADE QUE TIVERAM SEUS FILHOS EXECUTADOS NA
COMUNIDADE DE PEIXINHOS, OLINDA/PE

CAMILA VIEIRA DO NASCIMENTO

RECIFE/PE

2026

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
CURSO DE MESTRADO EM DIREITO
LINHA DE PESQUISA JURISDIÇÃO, CIDADANIA E DIREITOS
HUMANOS

**DEBAIXO DO PÉ DE JUREMA PRETA SAGRADA – AS SOBREVIVÊNCIAS
DAS MÃES DA SAUDADE QUE TIVERAM SEUS FILHOS EXECUTADOS NA
COMUNIDADE DE PEIXINHOS, OLINDA/PE**

CAMILA VIEIRA DO NASCIMENTO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

Orientação: Professora Doutora Marília Montenegro Pessoa de Mello

Coorientação: Professora Doutora Ciani Sueli das Neves

RECIFE/PE

2026

N244d Nascimento, Camila Vieira do.
Debaixo do pé de Jurema Preta Sagrada : as sobrevivências das mães da saudade que tiveram seus filhos executados na comunidade de Peixinhos, Olinda-PE / Camila Vieira do Nascimento, 2026.
185 f. : il.

Orientador(a): Marília Montenegro Pessoa de Mello.
Coorientador(a): Ciani Sueli das Neves.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Direito. Mestrado em Direito, 2026.

1. Genocídio. 2. Racismo. 3. Negros. 4. Etnologia.
5. Mães e filhos. 6. Luto. I. Título.

CDU 342.7

Luciana Vidal - CRB-4/1338

**DEBAIXO DO PÉ DE JUREMA PRETA SAGRADA – AS SOBREVIVÊNCIAS
DAS MÃES DA SAUDE QUE TIVERAM SEUS FILHOS EXECUTADOS NA
COMUNIDADE DE PEIXINHOS, OLINDA/PE**

CAMILA VIEIRA DO NASCIMENTO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em
Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Católica de
Pernambuco.

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
MARILIA MONTENEGRO PESSOA DE MELLO
Data: 14/07/2026 11:15:27-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Prof.ª. Dr.ª. Marília Montenegro Pessoa de Mello
Orientadora – Universidade Católica de Pernambuco

 **SIGNATÁRIO**
Assinado eletronicamente por
Ciani Sueli Das Neves
Data: 13/07/2026 15:09
Ass798a2d7e01071212a62212c2a6221

Prof.ª. Dr.ª. Ciani Sueli das Neves
Coorientadora – Universidade Federal de Pernambuco

Documento assinado digitalmente
VALDENICE JOSE RAIMUNDO
Data: 30/06/2026 09:31:12-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Prof.ª. Dr.ª. Valdenice José Raimundo
Membro interno - Universidade Católica de Pernambuco

Documento assinado digitalmente
FERNANDA LIMA DA SILVA
Data: 30/06/2026 11:32:10-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Prof.ª. Dr.ª. Fernanda Lima da Silva
Membro externo – Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa / Brasília

Documento assinado digitalmente
ENEDINA DO AMPARO ALVES
Data: 13/07/2026 11:42:41-0300
Verifique em <https://validar.jf.gov.br>

Prof.ª. Dr.ª. Enedina do Amparo Alves
Membro externo – Indiana University



Assinado com Assinatura Eletrônica (Lei 14.063/2020 | Regulamento 910/2014/EC)
Hash SHA256 do original: 8397982d54f5acf56f5382ba13c044ab1525c12cf391f499d31a8045e550ea36
Link de validação: <https://valida.ac/252f4b62bcea358a43cefd3dd1e305a65eb90bb9f2a41398b>



Resumo

Esta pesquisa analisa os modos de sobrevivência das Mães da Saudade, grupo formado por mulheres da comunidade de Peixinhos, em Olinda/PE, que tiveram seus filhos executados em decorrência da violência letal contra a população negra. O estudo busca compreender como essas mulheres têm sobrevivido ao genocídio antinegro, investigando as estratégias cotidianas mobilizadas para sustentar a vida, a memória e os vínculos comunitários. Para tanto, foi realizada uma etnografia da experiência durante 7 (sete) meses de trabalho de campo com cerca de 15 (quinze) integrantes do grupo *Mães da Saudade: Laços e Destinos que Foram Exterminados* (MDS). A pesquisa utilizou os métodos de observação participante, entrevistas e registros fotográficos, buscando captar tanto narrativas verbais quanto grafias corporais produzidas por essas mulheres. O trabalho adota uma perspectiva afrocentrada como referencial teórico, político e epistemológico, articulada a um marco teórico composto majoritariamente por pesquisadores e pesquisadoras brasileiros(as) negros(as), cujas produções desmascaram a atuação do Estado e evidenciam as bases racistas que estruturam suas práticas de violência. Os resultados indicam que, nas produções diárias, nos gestos ordinários e nas estratégias de sustentação da vida, as Mães da Saudade constroem práticas políticas de sobrevivência, por meio das quais recompõem laços, criam redes de apoio e preservam a memória de seus filhos. Conclui-se, ainda, que tais práticas tensionam as concepções institucionais de justiça e deslocam o debate jurídico da morte para a continuidade da vida.

Palavras-chave: Mães da Saudade; Genocídio Antinegro; Etnografia da Experiência; Sobrevivências.

Abstract

This research analyzes the modes of survival of Mães da Saudade, a group formed by women from the community of Peixinhos, in Olinda, Pernambuco, whose sons were executed as a result of lethal violence against the Black population. The study seeks to understand how these women have survived anti-Black genocide by investigating the everyday strategies mobilized to sustain life, memory, and community bonds. To this end, an ethnography of experience was conducted over 7 (seven) months of fieldwork with approximately 15 (fifteen) members of the group *Mães da Saudade: Laços e Destinos que Foram Exterminados* (MDS). The methods employed included participant observation, interviews, and photographic records in order to capture both verbal narratives and embodied inscriptions produced by these women. The study adopts an Afrocentric perspective as its theoretical, political, and epistemological framework, articulated with a body of scholarship composed predominantly of Black Brazilian researchers whose work critically examines state action and exposes the racist foundations that structure its practices of violence. The findings indicate that, through daily practices, ordinary gestures, and strategies for sustaining life, the Mães da Saudade construct political practices of survival through which they rebuild bonds, create support networks, and preserve the memory of their sons. The research concludes that such practices challenge institutional conceptions of justice and shift the legal debate from death toward the continuity of life.

Keywords: Mães da Saudade; Anti-Black Genocide; Ethnography of Experience; Survival Practices.

Resumen

Esta investigación analiza los modos de supervivencia de las Mães da Saudade, grupo conformado por mujeres de la comunidad de Peixinhos, en Olinda, Pernambuco, cuyos hijos fueron ejecutados como consecuencia de la violencia letal contra la población negra. El estudio busca comprender cómo estas mujeres han sobrevivido al genocidio antinegro, investigando las estrategias cotidianas movilizadas para sostener la vida, la memoria y los vínculos comunitarios. Para ello, se realizó una etnografía de la experiencia durante 7 (siete) meses de trabajo de campo con aproximadamente 15 (quince) integrantes del grupo *Mães da Saudade: Laços e Destinos que Foram Exterminados* (MDS). La investigación utilizó los métodos empleados incluyeron la observación participante, entrevistas y registros fotográficos con el fin de captar tanto narrativas verbales como grafías corporales producidas por estas mujeres. El trabajo adopta una perspectiva afrocentrada como marco teórico, político y epistemológico, articulada con una producción teórica compuesta mayoritariamente por investigadoras e investigadores brasileños negros, cuyos estudios analizan críticamente la actuación del Estado y evidencian las bases racistas que estructuran sus prácticas de violencia. Los resultados indican que, en las producciones cotidianas, en los gestos ordinarios y en las estrategias de sostenimiento de la vida, las Mães da Saudade construyen prácticas políticas de supervivencia mediante las cuales recomponen lazos, crean redes de apoyo y preservan la memoria de sus hijos. Se concluye que tales prácticas tensionan las concepciones institucionales de justicia y desplazan el debate jurídico de la muerte hacia la continuidad de la vida.

Palabras clave: Mães da Saudade; Genocidio Antinegro; Etnografía de la Experiencia; Supervivencias.

Mo dúpé (Eu agradeço)

São Lourenço da Mata – PE, 04 de março de 2026.

“[...] O Crisóstomo disse ao Camilo: todos nascemos filhos de mil pais e de mais mil mães, e a solidão é sobretudo a incapacidade de ver qualquer pessoa como nos pertencendo, para que nos pertença de verdade e se gere um cuidado mútuo. Como se os nossos mil pais e mais as nossas mil mães coincidissem em parte, como se fôssemos por aí irmãos, irmãos uns dos outros. Somos o resultado de tanta gente, de tanta história, tão grandes sonhos que vão passando de pessoa a pessoa, que nunca estaremos sós [...]” (Valter Hugo Mãe, 2016).

São 23h de uma quarta-feira. Hoje eu tive dia cabuloso. No momento, estou com o corpo moído, quero descansar, mas minha cabeça continua ligada. Março chegou assim, cheio de demandas, o que muito me agrada, mas não vou mentir: ando meio cansada. Ainda agorinha, eu estava deitada para ver se o sono chegava e me lembrei de vovó, como sempre, sentada na cadeira da cozinha, cantando os corinhos que cantarolava pela casa e dizendo: “Camila, você já agradeceu hoje? Minha filha, é muito bonito uma pessoa que tem o coração grato”.

– Verdade, vovó. Às vezes, eu me esqueço de agradecer.

Acendi a luz, peguei o computador novamente e, agora, estou cá, escrevendo a única parte que ainda não tinha conseguido concluir nesta dissertação. É, eu andei postergando esse momento mesmo, confesso. Talvez porque agradecer é reconhecer que a gente não faz nada sozinha, né? E, sei lá, isso mexe comigo. Mas, pensando bem, desse chamado de vovó eu não posso fugir. Devo concordar que é muito bonito uma pessoa que tem o coração grato.

Então, passo a agradecer aos que sempre andaram comigo e me lembram, todos os dias, que eu não ando só.

Agradeço a Deus e ao sagrado, pelas bênçãos, pelo cuidado e generosidade para com a minha vida.

Agradeço às mulheres da minha vida. Agradeço à Geize, que, antes de ser minha mãe, é a mulher mais potente que eu já conheci. Eu honro a sua existência e esse título de Mestre também é seu. Agradeço à vovó, por continuar sendo acalanto nos sonhos, no cheiro e na memória. Sei que estás contente por essa conquista. Agradeço à tia Vaninha, por cuidar de mim nessa caminhada, ainda que em silêncio. Agradeço à tia Leu, por suas orações que me trouxeram até aqui.

Agradeço a Eduardo José, por seu legado de luta e coragem. Vô, a Camilinha, pequenina, se tornou a primeira Mestre da família Nascimento. Agradeço a tio Vando, por todo apoio.

Agradeço às mulheres que me orientaram nessa caminhada. Agradeço à prof.^a Marília Montenegro, por sua escuta, paciência e doçura, por sua presença, pelos áudios gigantes e por, simplesmente, se importar. Prof.^a, você é nota mil. Agradeço também à prof.^a Ciani Neves, por ter sido luz nesta pesquisa, pelas conversas, por apontar caminhos e bibliografias e por caminhar comigo nessa construção.

Agradeço aos meus amigos. Agradeço à Samantha, por ser minha irmã e por ser sempre o primeiro número que me vem à cabeça quando preciso dividir qualquer coisa desta vida. Agradeço à Aninha, por tornar essa caminhada mais leve, mesmo nos desassossegos diários. Agradeço a Matheus, por ser minha maior fonte de riso durante essa trajetória. Agradeço à Ana Maria, por dividir as inquietações, aprendizados e sonhos. Agradeço a Salatiel, pelo incentivo quando estive no PPGDH/UFPE. Agradeço à Camila, pelas tardes de conversas sobre essa pesquisa e por me ajudar a organizar as ideias.

Agradeço ao melhor grupo de amigos que o PPGD da UNICAP já viu. Agradeço à Deborah, por ser minha parceira em todos os momentos (manhã, tarde, noite e madrugada) no percurso desse mestrado, por dividir as angústias, os escritos e por ser a pessoa para quem eu mando mensagem nos momentos bons e difíceis. Amiga, dividir esse mestrado com você foi a melhor coisa que poderia ter acontecido. Agradeço a Marcus, por ser, além de amigo, o primeiro leitor, revisor e crítico de todos os meus textos acadêmicos. Agradeço a Guilherme, pelo carinho e cuidado nessa jornada, por dividir as contas do mês lá no início do mestrado, quando as coisas apertavam, e por sempre me dizer que tudo vai ficar bem. Agradeço à Celina, por ter dividido comigo os caminhos do

mestrado. Agradeço à Laura, por ser apoio constante mesmo estando em outro continente (literalmente). Sou feliz em ter todos vocês em minha vida.

Agradeço à Catharine, Juana, Dayziane, Jéssica, Rita e Robson, coisa boa foi cruzar o meu caminho com o de vocês ao longo desses dois anos.

Agradeço às pessoas que compuseram essa pesquisa. Agradeço à Neggalu, por me incentivar a olhar para a fotografia como parte importante deste trabalho. Agradeço à Janny, por compartilhar sua experiência comigo e por me apresentar à Jurema Sagrada. Agradeço a Cesinha, por sua arte e por conseguir traduzir, em desenho, a essência dessa pesquisa. Vocês foram fundamentais para este trabalho.

Agradeço à banca examinadora desse trabalho. Agradeço à prof.^a Fernanda Lima, pelas dicas, pelas trocas e por ser tão cuidadosa e solícita nesse processo. Agradeço à prof.^a Valdenice Raimundo, por ser uma referência para todas nós, mulheres negras, na UNICAP. Agradeço à prof.^a Dina Alves, pelas conversas e trocas generosas. Eu tenho muito orgulho de ter vocês como minhas examinadoras.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UNICAP, por todo suporte. Agradeço às professoras Ana Paula, por me orientar no estágio docência; Fabiana Prietos, por me ajudar a construir o projeto de mestrado e participar do processo seletivo lá no início; e Carol Ferraz, por ter sido a minha primeira orientadora, ainda nos tempos de PIBIC. Agradeço ao Grupo de Estudo Conceição Evaristo/UNICAP, pelas discussões e reflexões.

Agradeço ao Grupo Comunidade Assumindo Suas Crianças (GCASC), nas pessoas de Dona Nilza, Anjinha, Jacque, Simone, Robert, Ciro, Isa, Jura, Luciano, Bola, Joba e Victor, por me acolherem, acolherem essa pesquisa e por me ensinarem sobre comunidade, cuidado e luta. O que cada um de vocês fazem na comunidade de Peixinhos é resistência.

Em especial, agradeço ao Grupo Mães da Saudade: Laços e Destinos que Foram Exterminados. A existência de cada uma dessas mulheres sustenta esta pesquisa. Agradeço por permitirem conhecer suas histórias, por confiarem em mim e por permitirem que eu caminhasse ao lado de vocês, ainda que por um pequeno trecho dessa longa vida. Agradeço por mudarem a minha vida. Eu já não sou mais a mesma.

Agradeço: à Dona Fia, por sempre perguntar se já comi; à Dona Elizete, por me chamar de neta; à Dona Neidinha, por suas orações; à Dona Gerusa, por seu sorriso que me alegra; à Dona Ninha, pelas mensagens diárias; à Dona Ceinha, por me ensinar que dançar faz bem para alma; à Dona Prazeres, por me inspirar a escrever; à Dona Marylucia, por sua doçura; à Dona Márcia, por sua simplicidade; à Dona Gil, por seu carinho e à Dona Cleonice, por seu cuidado.

Muito, muito obrigada.

Kânda diasâla nsâng'a n'kènto ka ditûmbukanga ko.

Enquanto houver um “rebento” feminino na comunidade, ela não poderá ser aniquilada. A presença de uma mulher na comunidade é o símbolo da continuidade da vida nessa comunidade, e, ao contrário, a ausência é o símbolo do seu término. O feminino é a vida (Deus) em e ao redor de nós.

- Provérbio Kongo.

Trilha sonora
As canções que me acompanharam



No Spotify:

Dissertação Debaixo do pé de Jurema Preta Sagrada (Camila Vieira)

Passo-a-passo: Acesse o Spotify, clique em buscar + câmera (no canto superior direito)
e aponte sua câmera para o código acima

Lista de figuras

- Figura 1 – Quadro metodológico
- Figura 2 – Trajeto: Casa-GCASC-Horta
- Figura 3 – Lugar-sagrado (OB. P. 17)
- Figura 4 – Canteiros (OB. P. 16)
- Figura 5 – Flores e folhagem dos pés de Jurema Preta e Ipê (OB. P. 16)
- Figura 6 – Verduras colhidas e coentro (OB. P. 17)
- Figura 7 – Mães da Saudade, representantes da CMN, Simone e Anjinha (OB. P. 17)
- Figura 8 – Roda de cura (OB. P. 17)
- Figura 9 – Roda de cura - final (OB. P. 02 e 19)
- Figura 10 – Roda de cura - final 2 (OB. P. 02)
- Figura 11 – Limpeza dos canteiros (OB. P. 02)
- Figura 12 – Dona Elizete e Dona Gil (OB. P. 17 e 19)
- Figura 13 – Mãos na terra e Dona Ceinha (OB. P. 02 e 08)
- Figura 14 – Dona Marylucia e outras mães nos canteiros (OB. P. 12 e 08)
- Figura 15 – Repelentes e defumadores (OB. P. 10)
- Figura 16 – Joba e Luciano tocam coco (OB. P. 17)
- Figura 17 – Dançando em roda (OB. P. 17)
- Figura 18 – Dançando em roda 2 (OB. P. 17)
- Figura 19 – Circularidade (OB. P. 17)
- Figura 20 – Circularidade 2 (OB. P. 17)
- Figura 21 – Composteira (OB. P. 6)
- Figura 22 – Mães da Saudade (OB. P. 11)
- Figura 23 – Dona Ninha, Dona Fia e Dona Gerusa (OB. P. 07)
- Figura 24 – Dona Elizete e Dona Neidinha (OB. P. 17)
- Figura 25 – Cosmograma Bakongo
- Figura 26 – Carta que recebi de Dona Prazeres (OB. P. 02)
- Figura 27 – Dona Marylucia, Jura e Dona Gerusa (OB. P. 14)
- Figura 28 – Apresentação da horta (OB. P. 05)
- Figura 29 – Montando a composteira (OB. P. 06)
- Figura 30 – Segurança alimentar (OB. P. 11)

- Figura 31 – Pesto de manjeriço (OB. P. 11)
- Figura 32 – Plantas medicinais (OB. P. 12)
- Figura 33 – Encontro de hortas (OB. P. 10)
- Figura 34 – Curso de agroecologia (OB. P. 14 e 15)
- Figura 35 – Recebimento de certificado (OB. P. 15)
- Figura 36 – Oficina de direitos sexuais e reprodutivos (OB. P. 01)
- Figura 37 – Oficina sobre saneamento básico (OB. P. 03)
- Figura 38 – Pelo fim da pobreza menstrual (OB. P. 11)
- Figura 39 – Oficina Mães por Direitos
- Figura 40 – MDS em seminário temático (OB. P. 09)
- Figura 41 – Dona Neidinha em marcha / Dona Neidinha e Mirtes Renata (OB. P. 20)
- Figura 42 – Varal de fotos (exposição)
- Figura 43 – Dona Neidinha, Dona Márcia e Dona Elizete (exposição)
- Figura 44 – As MDS mostrando as fotos (exposição)
- Figura 45 – Dona Gerusa e outras MDS / Momento de inauguração (exposição)

Sumário

Dança de abertura	1
Memórias	4
Introdução	7
1. Percurso metodológico: sentindo e dando sentido	9
1.1 Fazendo rasura conceitual	9
<i>Rasura n.º 1: Adotando a categoria de “Vidas Jurídicas”</i>	12
<i>Conhecendo as Vidas Jurídicas</i>	15
<i>Rasura n.º 2: Etnografando a experiência</i>	18
<i>Rasura n.º 3: Os métodos</i>	20
<i>A escuta</i>	25
1.2 Ética na pesquisa.....	27
1.3 Nota: movimento-estética.....	29
2. Campo-ritual	35
2.1 Peixinhos: um território cruzado por muitas coisas	35
<i>O Rio Beberibe</i>	36
<i>Os terreiros e movimentos de luta</i>	39
<i>O Lamento Negro</i>	43
<i>A precariedade</i>	47
2.2 Encantos: modos negros de existir.....	52
2.2.1 Lugar-sagrado: a horta como lugar de encontro, de prática de saúde e geração de renda	53
2.2.2. Corpos-sagrados: as experiências vividas cuidando umas das outras e recobrando o cuidado de si	76
2.2.2.1 Vínculos tecidos no ordinário e a sacralidade da existência.....	76
2.2.2.2 A vida em espiral: os lugares de recolhimento e presença	81
2.2.2.3 O acolhimento por meio da grafia da Jurema	88
2.2.3 Aprendizados-sagrados: as MDS e os espaços de formação comunitária	99
2.3 As MDS e o corpo-tela: um rico repertório para nossa reflexão.....	112
<i>E eu sei que cor é essa minha – alguns apontamentos</i>	113
<i>Ditos, sonoridades, gestos, adornos e vestimentas</i>	115
2.3.1 Observando o próprio corpo-tela.....	125
3. Dobrando o Direito	131
3.1 Justiça no vivido? <i>Novas perguntas...</i>	131

4. “A folha da Jurema é amarga e tem espinhos, não é fácil, mas tem força”	
(Considerações Finais)	137
Referências Bibliográficas	140
Apêndice	154

Dança de abertura

[O chão ainda úmido recebe os pés descalços. A roda se forma]

- Agô. Pedindo licença para começar.
- Quem dá licença é a Jurema Preta. É ela quem segura nossas dores no tronco, é ela quem não deixa a gente tombar.
- Debaixo da Jurema Preta a gente chora, mas também se levanta.
- A Jurema é testemunha. Viu a morte dos nossos meninos, mas também vê nossa força.
- Ela guarda, ela não deixa esquecer.

[As mãos se tocam. Passa-se alfavaca de palma em palma. O aroma leve sobe e com ele um suspiro coletivo]

- Esse cheiro é reza. É cuidado que passa de mão em mão.
- A guiné limpa, varre os males, abre caminho.

[No fundo, o balanceiro murmura: “Eu não posso mudar o mundo, mas eu balanço”. O som se espalha, embalando os corpos]

- Nosso balanço é força.
- Nosso canto é remédio.
- Nosso luto virou luta.

[As flores, os pés de cajá, de quiabo, de tomate cereja, rodeiam a roda como testemunhas vivas. Tudo cresce, tudo frutifica]

- Assim queremos para nossos filhos: que floresçam, que frutifiquem, que vivam.
- Eles não são números, são raízes. São memória que insiste em brotar.

[Uma pausa longa. Olhos fechados, respiração profunda. A lembrança dos que se foram desce como chuva miúda]

- Quando lembramos deles, eles respiram em nós.
- Nossos meninos também estão aqui, nos nossos passos, na batida do coração.
- Quando mataram meu filho, mataram uma parte de mim. Mas eu digo sempre: ele tem nome, tem história. Enquanto eu falar, ele não morre.

[O coro se ergue, improvisado, como reza antiga]

— Malunguinho sou eu, Malunguinho é nós.

— Somos nós.

[Silêncio. Mas já não é vazio: é campo aberto, estrada que se acende]

— Filho, teu nome está guardado na raiz da Jurema, ninguém vai arrancar.

— Nosso choro virou canto. Nossa dor virou mandinga. Nosso luto virou luta.

[Aqui fechamos a roda. Aqui abrimos o caminho]

PONTO I – COMEÇO



Memórias

Da sala de casa. Quando eu tinha uns vinte e um anos de idade, a pandemia nos manteve dentro de casa. A sala virou o centro de tudo: a televisão ligada quase o dia inteiro, o silêncio entre uma notícia e outra e eu e mainha tentando decifrar o mundo do lado de dentro das paredes. Foi ali que assistimos, perplexas, às imagens da brutalidade da polícia na comunidade de Jacarezinho, no Rio. Eu nunca tinha visto nada assim tão de perto. Até então, os casos de execução de jovens negros existiam para mim como histórias ouvidas, imagens que chegavam pela tv ou a internet. Eu sabia, porque o corpo também sabe que a morte rondava os meus. Mas naquele dia foi diferente.

Lembro como se fosse hoje. Eu e mainha conversamos muito naquela tarde. Falamos alto. Calamos fundo. Estávamos em choque, revoltadas, indignadas. E, como se não bastasse, vivíamos sob um governo que legitimava a violência. Ler as matérias e ouvir os pronunciamentos de Jair Bolsonaro parabenizando a polícia pela “operação”¹ apertava ainda mais o peito. A raiva só ia crescendo. Até que, no dia 9 de maio, dei de cara com a manchete: “28 mulheres condenadas a enterrar seus filhos em pleno Dia das Mães.”² Verdade, eu não era mãe, mas senti um peso que não cabia em mim.

Naquele dia, pensei que eu era filha, neta, sobrinha. Pensei nos meus tios, primos, no meu pai. Vi-me refletida naquelas mães. Pela primeira vez, com clareza, compreendi o tamanho do risco que atravessava nossas vidas. O que estava em perigo era a minha existência. A nossa. Eu não sabia que, a partir daquele dia, tudo iria mudar. Não sabia que aquele 9 de maio me traria até aqui, diante deste texto.

Movimentos de aproximação com a temática. Minha aproximação com o tema começou com a literatura. Zaíta e Kokumo³, mostravam para mim, em palavras, aquilo que já era real nas ruas. Zaíta e Kokumo eram Ágatha, João Pedro, Miguel...Por meio deles, compreendi que aquelas mortes não eram desvios, mas parte de uma engrenagem que decide quem vive e quem morre. A violência não era exceção, mas política.

¹ Disponível em: [Bolsonaro critica tratamento dado aos mortos no Jacarezinho e parabeniza Polícia Civil pela operação - Jornal O Globo](#)

² Disponível em: [Massacre do Jacarezinho: 28 mulheres condenadas a enterrar seus filhos em pleno Dia das Mães | Opinião | EL PAÍS Brasil](#)

³ Referência ao conto *Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos*, de Conceição Evaristo (2020) e ao livro *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2022), respectivamente.

O cinema apareceu como extensão dessa escuta. Assisti a *Quando a morte veste farda*, *Enquanto viver, luto!* e *Auto de resistência*. Em cada filme, reconhecia histórias que dialogavam com o que eu havia vivido na sala de casa. A música também me acompanhou. Lembro de ouvir *Cabô*, de Luedji Luna, como quem ouve um lamento e um grito ao mesmo tempo. Sempre que o verso “Ô Neide, cadê menino?” ecoava, algo em mim estremecia.

Em 2021, no meu segundo ano de iniciação científica na Universidade Católica de Pernambuco, sob orientação da professora Carol Ferraz, mergulhei nos estudos sobre necropolítica e genocídio negro. Aquela manchete de 9 de maio foi tão determinante que inspirou o nome do projeto: *O Estado que executa filhos e adocece mães pretas – as interfaces da necropolítica*. A iniciação científica me mostrou que aquilo que eu havia vivido na sala de casa podia ser lido, discutido, problematizado. Entre livros, músicas, filmes e orientações, fui me aproximando das teorias que hoje me acompanham. Nos anos seguintes, realizei pesquisas de campo sobre o extermínio de jovens negros em Recife. O que começou com uma notícia no Rio de Janeiro me levou a enxergar que o genocídio também atravessava o meu território.

Abayomi. Em iorubá, “encontro precioso”. Em 2023, conheci o projeto *Mães da Saudade: Laços e destinos que foram exterminados* (MDS). Criado em 2012, o projeto nasceu como um espaço de acolhimento e reconstrução da vida de mulheres do território de Peixinhos, Olinda/PE. Especificamente, o MDS acompanhava mães que tiveram seus filhos executados, reconhecendo o luto e enfrentando a banalização da violência. A cada ano, o grupo crescia. Nascido da dor e da coragem, o projeto transforma luto em luta e silêncio em voz. Ao longo dos anos, mesmo diante das contínuas perdas de jovens da comunidade, as Mães da Saudade nunca deixaram de erguer a bandeira de vida. Coordenado por Elisângela, conhecida como “Anjinha”, o MDS é gerido pelo Grupo Comunidade Assumindo Suas Crianças (GCASC).

Ali, conheci as narrativas de duas mulheres que tiveram seus filhos assassinados. Falamos de luto, medo, adoecimento e culpa. Mas falamos também de luta. Observei mulheres que reivindicam políticas públicas capazes de romper com o ciclo de exclusão e violência. Saí dessas conversas diferente. Algo em mim havia sido deslocado. Esse encontro resultou no meu trabalho de conclusão de curso, *Npongbe* [saudade em Iorubá]

– *Lágrimas de mães são espadas*.⁴ Ali, saudade não era apenas ausência: era força, denúncia, insistência em viver. Após a apresentação do trabalho, voltei ao projeto para a devolutiva. Achei que ali se encerrava um ciclo. Mal sabia que, pouco tempo depois, retornaria àquele espaço. E que ele passaria a ser, também, casa.

⁴ O Trabalho de Conclusão de Curso foi apresentado ao curso de Bacharelado em Direito da Universidade Católica de Pernambuco, em 2023, como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Direito. Intitulado “Npongbe – Lágrimas de mãe são espadas”, o estudo foi orientado pela prof^a. Dr^a Carolina Valença Ferraz e partiu da seguinte pergunta de pesquisa: quais são as narrativas e percepções de mães negras que perderam seus filhos assassinados em decorrência de intervenção policial na comunidade de Peixinhos (Olinda/PE)? Metodologicamente, entrevistei duas Mães da Saudade, mulheres negras da comunidade que se disponibilizaram a conversar comigo naquele momento. Ao longo do processo, senti também a necessidade de estabelecer um diálogo institucional com a Câmara Municipal de Olinda e com o Ministério Público de Pernambuco, no que se refere às suas respectivas atuações diante do extermínio da população negra e da situação das Mães da Saudade. Nesse contexto, tive acesso ao então vereador Vinícius Castello de Olinda, e à Promotora de Justiça Henriqueta Belli (MPPE). No campo teórico, propus uma discussão acerca da necropolítica, conceito cunhado por Mbembe (2016), articulando às questões de raça e gênero, com base nas contribuições de Araújo e Gomes (2021), Nascimento (2016), Akotirene (2019), Werneck (2020), Brito (2018), entre outros(as) pesquisadores(as). Como resultados, observei, a partir das falas das mães entrevistadas, que suas trajetórias são marcadas pela exclusão e pela violência. Essas mulheres são acometidas por uma lógica de corpos descartáveis, evidenciada pelos graves adoecimentos apresentados após a morte de seus filhos e pela narrativa de culpa socialmente inculcada a elas. Ademais, relataram perceber que a atuação da polícia militar é pautada pelo racismo e pela criminalização dos corpos negros. Identifiquei que essa problemática decorre de uma série de violações, como a ausência do Estado na garantia da subsistência básica, da educação, da saúde, da moradia, da promoção de políticas públicas, da cidadania e do incentivo a uma vivência plena. Compreendi, assim, que o sistema necropolítico investe em um incessante massacre físico e social contra a população negra. Por fim, no que se refere à incidência política e a efetivação dos direitos para essas mulheres, ao manter diálogo com a Câmara legislativa e o MPPE, observei que, embora haja reconhecimento institucional acerca da existência da necropolítica no território, persiste uma nítida inércia quanto à adoção de medidas efetivas de combate ao extermínio e de promoção de assistência às Mães da Saudade na comunidade de Peixinhos (Olinda/PE).

Introdução

O extermínio de jovens negros tem sido denunciado por pesquisas e pelo Movimento Negro como uma das expressões mais persistentes do racismo estrutural em nosso país. A literatura destaca os graves dados e estatísticas que evidenciam os impactos da violência letal nos territórios periféricos e sobre a juventude negra. Embora os números dimensionem o problema, parte das produções acadêmicas também têm se dedicado a compreender as vivências dos familiares desses jovens, sobretudo das mães que precisam seguir vivendo após a morte de seus filhos. Ainda assim, esses estudos concentram-se majoritariamente em movimentos, redes e organizações de mães situados na região Sudeste do país, especialmente nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo, e, em menor proporção, em estados do Nordeste e do Norte, como Bahia, Ceará e Pará.

Entretanto, observa-se que, em Pernambuco, também na região Nordeste, atua um grupo de mulheres que tiveram seus filhos executados e que mobilizam estratégias de continuidade da vida, mas que ainda não receberam a devida atenção no campo acadêmico. É a partir dessa constatação que me interesso em compreender quem são essas mulheres e quais práticas acionam cotidianamente para continuar existindo em um contexto marcado pelo genocídio antinegro.

Assim, esta pesquisa acompanha o grupo Mães da Saudade: Laços e Destinos que Foram Exterminados (MDS), formado por quase 200 (duzentas) mulheres da comunidade de Peixinhos, em Olinda, Pernambuco, vinculado à Organização Grupo Comunidade Assumindo Suas Crianças (GCASC). O MDS reúne mães que tiveram seus filhos executados em decorrência da violência letal. Durante 7 (sete) meses de campo, acompanhei mais de perto cerca de 15 (quinze) mães que participavam de forma assídua das atividades do grupo, com atenção especial às trajetórias de seis delas, apresentadas ao longo do texto.

A questão que orienta este trabalho, então, é: de quais modos as Mães da Saudade, que tiveram seus filhos executados na comunidade de peixinhos, Olinda/PE, têm sobrevivido ao genocídio antinegro?

A pesquisa foi desenvolvida a partir de uma perspectiva afrocentrada, assumida como referencial teórico, político e epistemológico, valorizando o princípio da circularidade, a ancestralidade e os saberes produzidos nas vias das corporeidades e

expressividades. Articula-se, ainda, a um marco teórico composto majoritariamente por pesquisadores e pesquisadoras brasileiros(as) negros(as), cujas produções desmascaram a atuação do Estado e evidenciam as bases racistas que estruturam suas práticas de violência. Foi construída também por meio da metodologia da etnografia da experiência, utilizando os métodos da observação participante, entrevista e registros fotográficos, buscando captar tanto as narrativas verbais quanto as grafias corporais dessas mulheres.

Nesse sentido, o objetivo é compreender as formas de sobrevivência das Mães da Saudade diante do genocídio antinegro. Para desenvolver essa análise, organizei a dissertação em três capítulos. No primeiro, apresento o percurso metodológico e as escolhas teórico-epistemológicas que orientam a pesquisa, discutindo a noção de rasura conceitual. No segundo, descrevo o território de Peixinhos e as práticas coletivas das Mães da Saudade, explorando dimensões como circularidade, cuidado, vínculos comunitários e produção de saberes. No terceiro, proponho uma reflexão sobre a ideia de justiça no vivido, analisando como essas experiências tensionam a concepção de justiça institucional.

Compreendi, ao final, que o afeto, o saber ancestral e as práticas cotidianas das Mães da Saudade constituem práticas políticas de sobrevivência, verdadeiros modos negros de existir que articulam cuidado, memória e luta.

1. Percurso metodológico: sentindo e dando sentido

Não enxergo o percurso metodológico deste trabalho como algo simples. Ao que essa pesquisa é hoje, foram muitas idas e vindas. Desencontros, rupturas e reencontros. Apesar de não linear, muito mais espiralar, foi assim que ele se deu:

1.1 Fazendo rasura conceitual

Para Simas e Rufino (2018, p. 25), “a rasura se compreende como ponto riscado, amarração, um emaranhando de símbolos imbricados que enigmatizam e ressignificam os sentidos”. Rasurar, nessa perspectiva macumbística, é invocar o inacabado, o imprevisível, produzindo efeitos de encantamento sobre aquilo que está posto.

Ao rasurarmos, apontamos para um caminho outro, diferente, agora, rachado, com fissuras e brechas e que, por isso, pode ser sentido, lido e vivido de outra maneira. Desse modo, a rasura abre espaço para o reconhecimento de outras formas de sentir-fazer-pensar (2018).

Praticar a rasura em nosso modo de produzir o saber pressupõe que nossos conceitos sejam forjados e orientados em outras lógicas. É como se fizéssemos “uma dobra nas limitações da razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental” a partir das noções de ancestralidade e de encantamento (2018, p. 11). Rompemos com categorias prontas e criamos outras formas de nomear a experiência.

Os autores exemplificam que, na epistemologia das macumbas, dobrar a morte seria lidar com as noções de “assombro, carrego, desencantamento”, onde a “morte é lida como espiritualidade e não como conceito em oposição à vida” (2018, p. 11).

A partir dessa lógica, compreendo que, essa dobra “política e epistemológica é crucial para” (2018, p. 11) reposicionarmos nossas ideias e produções também no campo do Direito. O colonialismo, e eu diria, o sistema de justiça penal (Alves, 2017), se edificou em detrimento daquilo que foi produzido como sendo o seu outro”.

Desse modo, nessas agendas “gerida[s] por uma política racista/colonial” (2018, p. 27), as vidas das Mães da Saudade, são geralmente situadas no lugar do desvio, do

subalterno, do não credível. Nesse sentido, umas das nossas estripulias é tentar “rasurar [essa] pretensa universalidade” (2018, p. 19) do que seria o Direito/sistema de justiça penal, lançando novas perguntas a ele (Freitas, 2016).

Como fomos educados dentro de uma lógica normativa, “somos incapazes de atentar para outras culturas [...] que rompem constâncias, acham soluções imprevisíveis e criam maneiras de se preencher o vazio”. Então, agora, faço um convite: vamos nos (des)educar atentando à outras linguagens, aos versos, gestos, sons, chãos e corpos.

Na pesquisa, isso implica reconhecer essas expressões como formas legítimas de produção de conhecimento, e não como elementos apenas ilustrativos do campo (Simas e Rufino, 2018, p. 13 e 19). Pois, para Freitas (2016), ao pensarmos o campo do Direito Penal, numa perspectiva política do Movimento Negro, precisamos trafegar pelo acostamento, buscando subverter as interdições epistemológicas.

Nesse mesmo sentido, Barbosa (2025, p. 388) afirma que:

[...] Não há mais tempo para reflexões distantes da realidade, nem para produções acadêmicas que não se enraízem nas dores e denúncias dos corpos historicamente marginalizados. A teoria crítica precisa-se fazer corpo junto aos corpos, precisa-se fazer sangue junto aos sangrados [...].

A questão é que, para fazer isso – sangrar junto aos sangrados – precisamos subverter e encontrar saídas, embora incômodas para a colonialidade, profundamente potentes para quem caminha junto às epistemologias negras livres (Simas e Rufino, 2018).

Desse modo, na prática, assumir a rasura significa deslocar a própria ideia de metodologia no trabalho. Em vez de partir de categorias prontas ou de protocolos rígidos, optei por acompanhar o que o campo pedia, permitindo que os conceitos fossem sendo forjados nas experiências, nos encontros e nas narrativas das Mães da Saudade. Metodologicamente, isso se traduziu em uma pesquisa mais implicada, aberta ao imprevisto, ao sensível e às formas de saber que emergiam do corpo, do gesto e da convivência cotidiana.

As Mães da Saudade, no dia a dia, se mantêm a partir de “inúmeras formas de experiências, principalmente aquelas não possíveis no colonialismo ocidental” (2018, p. 31), experiências que as constituem como produtoras de saber, um saber assentado em outras lógicas. Percebi que, diante de um genocídio físico e epistêmico, essas mulheres

se reconstroem a partir de seus cacos e desmantelam o cognitivo ocidental (2018, p. 11 e 13). E há que se credibilizar essas experiências.

Por se tratar de uma vivência produzida nas frestas, o saber das Mães da Saudade se constrói numa perspectiva afrocentrada, a partir do cruzamento de caminhos da circularidade, da oralidade, da ancestralidade e da corporeidade (Fu-Kiau, 2024; Martins, 2018).

Desse modo, a tática do jogo é a seguinte: rasuramos os limites impostos pela ideia do que seria o Direito (masculino, hétero e branco); descentramos “a primazia do postulado ocidental como única possível” (2018, p. 29); e pensamos o Direito numa perspectiva encarnada (Souza, 2021), produzida na experiência, enraizada na dor e no choro compartilhado.

Essa dobra se materializou quando priorizei escutar as histórias, acompanhar os rituais, participar das reuniões, registrar os gestos de cuidado e considerar esses acontecimentos como produção legítima de conhecimento jurídico. Assim, a experiência vivida pelas mães passou a ser tomada não como ilustração, mas como fonte teórica em si. Ao fazer isso, dobramos o Direito, sendo indisciplinar a ele (Silva, 2025), assim como as Mães da Saudade o fazem.

Simas e Rufino explicam que,

Na perspectiva do saber-fazer – inscrito e lido, a partir das macumbas – a máxima “penso, logo existo”, cunhada por Descartes, vem a ser rasurada por outras trançadas nas esteiras das práticas de terreiros. São elas, o “vibro, logo existo”, “danço, logo existo”, “toco, logo existo”, “incorporo, logo existo” e “sacrifico, logo existo” (2018, p. 29).

Nesse sentido, a rasura conceitual que fazemos aqui é pensar que as máximas das Mães da Saudade são gestadas no chão de uma horta comunitária, nos diálogos, nas experiências vividas e nas histórias contadas.

A noção de justiça, por exemplo, tão presente no campo do Direito, costuma ser forjada como abstração normativa, vinculada à decisão de um terceiro autorizado e à sentença. Justiça, nesse paradigma, é aquilo que se declara, se escreve, se impõe. No entanto, as Mães da Saudade operam uma rasura nessa noção.

A justiça, tal como vivida por elas, não se encontra prioritariamente nos tribunais, nem se esgota na expectativa de uma decisão judicial. A justiça se manifesta como prática cotidiana de existência, como modo de habitar o mundo. Para as Mães da Saudade, justiça

não é apenas reparação formal, mas a manutenção da vida: sustentar o corpo, a memória e o nome. Trata-se, quase, de uma condição de permanência.

Outro exemplo é a noção de humanidade. Na epistemologia das macumbas, essa noção é deslocada para as categorias de encantamento e o desencantamento (2018, p. 30). Para Simas e Rufino,

[...] as noções de encantamento e desencantamento ou vivo e não vivo estariam ligadas à capacidade de manutenção de energia vital ou na detenção dessa energia. Um ancestral de um determinado grupo, mesmo na condição do que conhecemos como desencarnado, ocupa uma condição de vivo, uma vez que integrado, é lembrado, é reverenciado e participa das dinâmicas da vida e do cotidiano daquele grupo (2018, p. 30 e 31).

Nesse sentido, as Mães da Saudade também operam um deslocamento na noção de humanidade. Para elas, assim como Simas e Rufino explicam, a vida dos filhos não se encerra com a morte física. Esse ser permanece agindo e falando entre os membros da comunidade.

Assim, os filhos das Mães da Saudade permanecem vivos enquanto presença, enquanto energia que circula, nos sonhos, nas visões, ocupando um outro lugar de cidadania encantada, pois eles participam do cotidiano, das práticas coletivas e são reverenciados (Fu-Kiau, 2024). Os filhos seguem nomeados, cuidados, chorados, celebrados e convocados.

Nesse outro regime de sentido, elas fazem dobras nas miudezas, nas frestas, e, de cá, aprendemos a acompanhar o gesto, fazendo também a rasura.

Rasura n.º 1: Adotando a categoria de “Vidas Jurídicas”

A primeira versão do projeto de pesquisa desse trabalho, em 2024, tinha como problema de pesquisa: as percepções de mães negras (co-vítimas da letalidade policial), que tiveram os filhos assassinados na Comunidade de Peixinhos, em Olinda/PE, vítimas da letalidade policial, sobre o genocídio antinegro e o Sistema de Justiça.

Após alguns rodopios e malabares⁵ (Simas e Rufino, 2018), todavia, o problema de pesquisa seguiu uma outra direção.

Nesse caminho de rasuras, me deparei com a categoria de “Vidas Jurídicas”, discutida por Vilela (2025).

Para a autora, o estudo das vidas no Direito compõe um campo de estudo que desloca o foco exclusivo das normas, decisões e textos legais para as trajetórias e experiências vividas que deixam vestígios (como cartas, diários, depoimentos, imagens e narrativas orais e corporais) e memórias, reconhecidas como fontes legítimas de conhecimento jurídico. Ao voltar-se para essas vidas, identificamos uma outra forma de compreender a relação entre o Direito, a sociedade e “as vidas de indivíduos, grupos, instituições e objetos” (2025, p. 139).

Isto implica reconhecer que o jurídico não se produz apenas nos tribunais ou nas figuras tradicionais do sistema de justiça. A escrita de vida permite que a pesquisa jurídica se abra a sujeitos historicamente afastados do cânone, cujas experiências raramente aparecem nos documentos oficiais, mas que são atravessadas cotidianamente pelos efeitos do Direito (2025).

Vilela nos convoca a perguntar: quais vidas são jurídicas?

A autora demonstra que, historicamente, as chamadas biografias jurídicas privilegiaram homens, brancos, juízes ou juristas. Entretanto, movimentos feministas, decoloniais e críticos tensionaram esse recorte e propuseram uma ampliação: vidas de mulheres, de comunidades tradicionais e de sujeitos racializados também produzem saber

⁵ No processo de pesquisa, repensamos o uso das “percepções” e a utilização da categoria “co-vítimas” (Miranda, et al., 2003), por exemplo. Sobre esse último, surgiu o questionamento: Às Mães da Saudade é dado o privilégio de ser vítima? Sobre isso, creio ser pertinente um comentário: Ainda que, particularmente, reconheça as Mães da Saudade como sobreviventes reais dos homicídios de seus filhos, é preciso problematizar a própria categoria de “vítima” no contexto das políticas de morte de Estado. Pensemos: Quem pode ser reconhecido como vítima em um Estado estruturado sobre a desumanização de determinados corpos? As mães racializadas, cujos filhos foram executados, não ocupam esse lugar no imaginário social nem jurídico. Isso porque a categoria “vítima”, no Brasil, não consegue abarcar a dimensão da violência racial. Como apontam Flauzina e Freitas (2017), o privilégio de ser reconhecido como vítima é racialmente condicionado. A categoria “vítima” foi historicamente construída a partir de um sujeito branco, europeu e humanizado, o que exclui, por princípio, aqueles que, como os corpos negros, já nascem sob a condição de alvo. Nesse sentido, a não-vitimação desses corpos é mais uma expressão do genocídio antinegro. O Movimento Negro tem lutado, na verdade, pelo reconhecimento desse lugar de vítima àqueles que são executados pela mão do Estado.

jurídico, pois suas experiências informam, contestam e reconfiguram o próprio significado do Direito (2025, p. 156).

Assim, as vidas jurídicas também são a vida de quem sofre, enfrenta, negocia e inventa outros saberes, inclusive no campo jurídico, a partir da experiência cotidiana das injustiças. Vilela exemplifica o uso dessa categoria ao analisar trajetórias de mulheres de axé. Para a autora, as ialodês constroem e reivindicam justiça epistêmica no Direito por meio de práticas, ritos e cosmologias próprias, como a episteme de Oxum. Ao fazê-lo, não são lidas não como objetos de estudo, mas como “espaços produtivos de criação e aprendizado para o Direito” (2025, p. 14).

A partir disso, surgiu o questionamento: se as ialodês, de certo modo, rasuram e dobram o Direito enquanto vidas jurídicas, as Mães da Saudade não fariam o mesmo? Afinal, suas experiências não são cruzadas pela violência de estado, pelas ausências institucionais e pela luta por memória, reparação e dignidade? Seus corpos não carregam boletins de ocorrência, marchas, lutos e arquivos vivos?

Desse modo, ao entrar em contato com o “vivido narrado” (Vilela, 2025, p. 156) pelas Mães da Saudade (composto por suas narrativas e cosmologias), percebi que não estava apenas diante de relatos sobre o Direito, mas muito mais diante de vidas que o interpelavam constantemente.

Daí, surgiu uma nova pergunta de pesquisa:

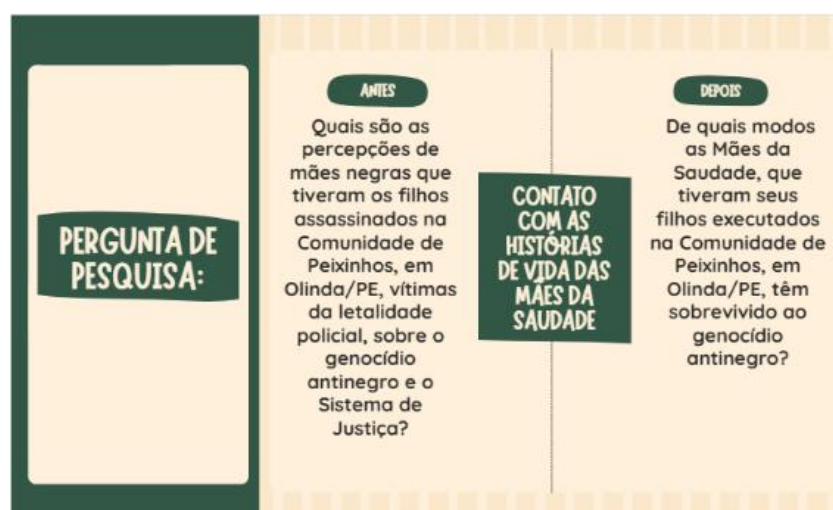


Figura 1 – Quadro metodológico

Fonte: arquivo pessoal

A partir da adoção da categoria “vidas jurídicas” aplicada às Mães da Saudade, o objeto de pesquisa passou a ser as sobrevivências dessas mulheres que tiveram os filhos assassinados na Comunidade de Peixinhos, em Olinda/PE; isto é, os modos pelos quais sustentam a vida e a memória em meio ao genocídio antinegro.

Conhecendo as Vidas Jurídicas

“Há muito o que aprender com a doída pronúncia de mundo das mães da saudade” - Morawska, 2017 (Santos, 2017, p. 11).

Em *Memórias*, apresentei meu primeiro encontro com o projeto Mães da Saudade, ainda em 2023, quando fui atravessada pelas narrativas de mulheres que carregam consigo a experiência radical da perda de seus filhos. Retomo aqui esse encontro para situar de forma mais precisa o espaço a partir do qual essas narrativas surgem.

O projeto *Mães da Saudade: Laços e destinos que foram exterminados* foi criado em 2012, no bairro de Peixinhos, em Olinda/PE, no interior das ações desenvolvidas pelo Grupo Comunidade Assumindo Suas Crianças (GCASC). Sua formulação é resultado de um acúmulo histórico de experiências do próprio grupo, que, desde a década de 1980, atua junto a crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade no território. É no cotidiano dessas práticas que os educadores passam a conviver, de forma cada vez mais próxima, com a intensificação da violência letal contra jovens da comunidade, sobretudo jovens negros, cujas trajetórias passam a ser interrompidas de maneira sistemática.

Nesse sentido, o projeto surge como uma resposta coletiva ao genocídio antinegro (que abordarei mais adiante). Mais especificamente, nasce da necessidade de enfrentar a morte desses jovens e também a forma como essas mortes são socialmente tratadas: como números, estatísticas ou destinos inevitáveis. Seu primeiro gesto, portanto, é deslocar essa lógica, reconhecendo o luto dessas mulheres e desafiando a banalização da violência.

Conforme Santos (2021), inicialmente, o projeto se estruturou a partir da articulação entre mães que tiveram seus filhos assassinados e jovens multiplicadores da própria comunidade. Juntos, passaram a desenvolver ações que combinam escuta, formação e incidência política: levantamento de narrativas junto às mães, acompanhamento psicológico e terapias comunitárias, além da realização de campanhas

em escolas, passeatas no bairro e participação em espaços de debate sobre segurança pública. Ao longo dos anos, o grupo se expandiu, tornando-se uma referência local e estadual na discussão sobre violência urbana e direitos humanos, ao mesmo tempo em que se consolidou como um espaço de acolhimento e fortalecimento para mulheres enlutadas.

O Mães da Saudade configura-se, assim, como uma prática político-afetiva, na qual o luto não é elaborado coletivamente e transformado em ação. Ao narrar a vida de seus filhos (e não apenas sua morte), essas mães produzem uma outra forma de inscrição dessas existências no mundo, recusando sua redução a estatísticas ou categorias criminais. Como aponta Morawska (2017), trata-se de uma “pronúncia do mundo” que desafia os modos oficiais de nomear e gerir a violência, trazendo à tona experiências que só podem ser compreendidas a partir da vida vivida.

É nesse plano da experiência que se tornam visíveis as *vidas jurídicas*: no chão da prática, nas formas concretas pelas quais essas mulheres se relacionam, enfrentam e reconfiguram o jurídico em seu cotidiano. Seus testemunhos, marchas, encontros e lutos compartilhados compõem um repertório de práticas que denunciam a ausência e a falha do Estado e também produzem sentidos outros de justiça, dignidade e reparação.

É, portanto, a partir dessas experiências situadas que passo a apresentar algumas das mulheres que compõem o grupo. Embora não representem a totalidade do coletivo, nem suas trajetórias devam ser tomadas como regra para todas as integrantes, são presenças constantes no campo da pesquisa.



Dona Ninha, mãe de Paulo

Idade: 56 anos

Cor/raça: “E eu sei que cor é essa minha? Eu não sei não”.

Religião: Sem religião

Escolaridade: Ensino fundamental incompleto

Profissão: -----

Dona Ninha não se recorda quando começou a participar do grupo Mães da Saudade. Participa com pouca frequência dos encontros, mas acompanha os rituais e colabora na manutenção da horta. Frequentemente, utiliza uma toalhinha de rosto. Costuma dizer que, em seus aniversários, ela fica “mais bonita, linda de bonita”.



Dona Prazeres

Idade: 70 anos

Cor/raça: “Me considero uma morena índia, cor de mulata”

Religião: Evangélica

Escolaridade: Ensino fundamental incompleto

Profissão: -----

Dona Prazeres participa do grupo Mães da Saudade desde 2012/2013. Costuma frequentar a horta e, durante as atividades, geralmente escreve cartas e orações em seu caderno vermelho.



Dona Gerusa

Idade: 59 anos

Cor/raça: “Morena, né?”

Religião: Católica

Escolaridade: “Nunca estudei não”

Profissão: “[Faço] ôia”

Dona Gerusa não se recorda quando começou a participar do grupo Mães da Saudade. É presença frequente nos encontros. Durante as atividades, em alguns momentos se mostra mais falante e, em outros, permanece mais silenciosa. Costuma usar os cabelos trançados ou cobertos com uma touca.



Dona Fia, mãe de Fábio

Idade: 49 anos

Cor/raça: “Me acho morena”

Religião: Católica

Escolaridade: Ensino fundamental incompleto

Profissão: Doméstica

Dona Fia participa do grupo Mães da Saudade há “um bom tempo”. Costuma participar das rodas de conversa e cumprimenta as mães dizendo: “Gostosinhas, depois de mim”. No cotidiano dos rituais, gosta de posar para fotos.



Dona Elizete, mãe de Jonathan

Idade: 67 anos

Cor/raça: Branca

Religião: Católica

Escolaridade: Ensino fundamental incompleto

Profissão: Aposentada

Dona Elizete participa do grupo Mães da Saudade desde 2012. Costuma estar presente nos mutirões e nas rodas com frequência e colabora na organização da ONG. Identifica-se como a “Miss GCASC”.



Dona Neidinha, mãe de Adílio

Idade: 65 anos

Cor/raça: Parda

Religião: Cristã

Escolaridade: Segundo grau incompleto

Profissão: Aposentada

Dona Neidinha participa do grupo Mães da Saudade desde 2013. Comparece semanalmente às atividades e costuma dizer que gosta de aprender coisas novas e de cozinhar.

Rasura n.º 2: Etnografando a experiência

Ciente de que as Mães da Saudade rasuram e dobram o Direito e que, também, podem ser consideradas vidas jurídicas (Simas e Rufino, 2018; Vilela, 2025), compreendi que etnografar suas experiências de vida (Avelar, 2024) é fundamental para apreender suas formas de sobrevivência ao genocídio antinegro.

O estudo etnográfico nos possibilita realizar uma descrição densa de uma realidade sociocultural (Geertz, 2008). Geertz explica que:

Fazer Etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os

sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (Geertz, 2008, p. 7)

Angrosino (2009), por sua vez, elucida que, por meio da etnografia, podemos descrever um grupo social, suas produções e crenças. Nas palavras dele, está:

[...] é uma maneira de estudar pessoas em grupos organizados, duradouros, que podem ser chamados de comunidades ou sociedades. O modo de vida peculiar que caracteriza um grupo é entendido como a sua cultura. Estudar a cultura envolve um exame dos comportamentos, costumes e crenças aprendidos e compartilhados do grupo (Angrosino, 2009, p. 16)

Kofes (2001), contudo, propõe uma outra categoria que nos interessa e que, no dizer de Ferinai (2017), nos orienta a “outras grafias”: etnografar a experiência. Para a autora, trata-se de estar diante de um manancial de dados que emergem das narrativas de vida e das trajetórias biográficas, podendo “revelar o acaso, o assombro, o inventivo no testemunhar de uma vida (Feriani, 2017, p. 328).

No caso desta pesquisa, tais experiências estão diretamente relacionadas ao enfrentamento do genocídio antinegro, mas também às práticas de resistência que constituem o cotidiano dessas mulheres (Avelar, 2024, p. 19).

Diante disso, me permiti dar “atenção aos contextos de relações e às concepções (...) [das próprias Mães da Saudade], buscando extrair as construções com as quais [elas] operam em seus próprios campos semânticos” (Kofes, 2015, p. 37), em vez de enquadrá-las em categorias analíticas externas.

Longe de me colocar como uma etnógrafa clássica (Ataídes et al., 2021, p. 137), a etnografia aqui se constrói na tentativa de ler o manuscrito que são as vidas das Mães da Saudade, tal como me foram apresentadas (Avelar, 2024). Esse entendimento reforça a ideia de que a etnografia é uma interpretação: aqui, uma construção de quem pesquisa sobre as construções que as Mães da Saudade fazem de si mesmas.

Nesse etnografar, portanto, não busco apenas descrever fatos, mas captar tensões, dores, estratégias e táticas de resistência por meio da narrativa dos ritos, do choro, do cotidiano, dos modos de pensar e agir, dos gestos, do falar e do calar. Afinal, essas mulheres são compostas “por um emaranhado de afetos, substâncias, instituições, dobras, fendas e rasgaduras”, que nos convoca a testemunhar suas vidas (Vilela, 2024 e Feriani, 2017, p. 328).

Etnografar as experiências, nesse sentido, é também afirmar a existência das vidas das Mães da Saudade. Afinal, “não narrar alguém ou algo é um mecanismo eficaz de instituí-los, metaforicamente, como mortos” (Kofes, 2001, p. 12).

Ao mesmo tempo em que a etnografia da experiência foi adotada nesta pesquisa, sua recusa também se mostrou necessária. Explico.

A recusa etnográfica “está vinculada ao contexto do engajamento e à necessidade de (re)pensar a inserção de informações, dados e determinados assuntos que são franqueados” nas interlocuções e que exigem uma sensibilidade reflexiva por parte de quem pesquisa (Moreira et al., 2021, p. 4).

Ou seja, no ato de ouvir, ver e sentir o vivido narrado pelas mães, muitos dos elementos compartilhados revelavam sofrimentos, complexidades e segredos que não poderiam ser expostos em uma dissertação. Destaca-se, todavia, que:

Não se trata de apenas um “não” [narrar], mas de uma postura etnográfica na prática de engajamento com atenção para as repercussões políticas *além texto*. [...] alude a novas formas de compreender os dados disponíveis e recusá-los a usos variados que possam colocar em risco a rede de interlocução tão dificilmente construída pelo mal uso daqueles protocolos formais da etnografia que tornaram a palavra “pesquisa” sinônimo de uma adjetivação depreciativa (Moreira et al, 2021, p. 28-29).

Rasura n.º 3: Os métodos

Nesse sentido, os métodos de pesquisa também foram se alterando à medida que o campo se constituía. Inicialmente, privilegiei as entrevistas e a observação participante.

As entrevistas, como forma de coleta de dados, “são feitas para compreender a perspectiva do outro, partindo do pressuposto de que tal perspectiva é significativa e pode ser conhecida e explicitada” (Rocha, 2020, p. 201). Por meio dessa técnica, busquei compreender as histórias de vidas contadas pelas Mães da Saudade, suas emoções, percepções e crenças (2020).

Desse modo, as entrevistas ocorreram de duas formas: a entrevista semiestruturada e a entrevista etnográfica. Preliminarmente, havia definido que utilizaria apenas a entrevista semiestruturada para entrevistar uma Mãe da Saudade que estava disposta a contar sua história – Dona Fia. As entrevistas semiestruturadas concentraram-

se em desenvolver seus questionamentos tendo como base as teorias e hipóteses que se relacionam com o tema pesquisado (Triviños, 1987).

Para Manzini (1990/1991, p. 154), portanto, a entrevista semiestruturada

[...] está focalizada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista [...] esse tipo de entrevista pode fazer emergir informações de forma mais livre e as respostas não estão condicionadas a uma padronização de alternativas.

Partindo disso, foi elaborado como base um roteiro de perguntas que relacionava: i) aspectos gerais sobre a entrevistada, ii) concepções sobre a relação mãe e filho, iii) concepções sobre a relação morte-Estado e iv) concepções sobre o GCASC. As perguntas formuladas observavam o cuidado com a linguagem, a forma e a sequência (Manzini, 2003).

Assim, busquei fazer perguntas mais simples, que não revitimizassem as mães e que abrissem espaço para que elas pudessem contar suas histórias. Uma pergunta-base desta pesquisa, por exemplo, foi: “O que a senhora tem vontade de falar sobre o que aconteceu com o seu filho?”⁶.

Embora o roteiro tenha sido pensado com muito cuidado e atenção, ao longo da pesquisa fui percebendo que eu tinha maior abertura com as mães quando não estávamos nesse espaço “formal” da entrevista. Refiro-me ao formal pois, embora sempre buscasse manter um ambiente leve durante as entrevistas, tinha a sensação de que o gravador, utilizado essencialmente para que não precisasse tomar notas ao longo do processo de escuta (2023), de alguma forma, as intimidava.

Notei que, quando estávamos em nosso espaço ritual, as Mães da Saudade iam se abrindo espontaneamente e acabavam narrando suas histórias de vida. Com Dona Neidinha e Dona Elizete, foi assim. A escuta de suas histórias de vida não se deu por meio da entrevista semiestruturada; na verdade, a entrevista acontecia à medida que conversávamos, sem que, necessariamente, fosse seguido o roteiro previamente estabelecido. Isso porque essas conversas geralmente aconteciam enquanto tomávamos um café, comíamos um bolinho ou descansávamos após o almoço.

Manzini (2004), nomeia esse tipo de entrevista de entrevista etnográfica. Para o autor (2004, p. 201), essa entrevista se refere a um “[...] estilo de conversa continuada, também chamada de entrevista não estruturada [...], apropriada para explorar um dado

⁶ Em anexo, adiciono o roteiro completo.

tema de interesse de maneira mais fluída, sendo tipicamente usada em ação”.

Sendo assim, as entrevistas foram marcadas por uma maior aproximação das rotinas e realidades das Mães da Saudade, estabelecendo uma perspectiva mais ampla do que o percurso metodológico inicialmente previsto.

A prática de realizar entrevistas com mulheres negras, inclusive, já foi amplamente adotada por outras pesquisadoras negras (Alves, 2020; Carneiro, 2005; Neves, 2022; Pires, 2012), que utilizaram essa técnica metodológica como forma de enfrentamento do epistemicídio (Carneiro, 2005), reafirmando a centralidade das vozes negras como produtoras de conhecimento.

Dessa forma, a prática demonstrou que, mais do que respostas a perguntas previamente formuladas, o que surgia eram relações, afetos e modos de narrar que não cabiam em um roteiro fechado, exigindo de mim uma postura mais aberta no campo.

No que se refere à observação participante, esta ocorreu à medida que estive presente, enquanto pesquisadora, junto às Mães da Saudade. Para Queiroz et al. (2007), a observação participante é uma técnica utilizada em pesquisas qualitativas, caracterizada pela inserção do pesquisador no grupo estudado.

Segundo os autores, nessa técnica o pesquisador torna-se parte integrante do grupo, interagindo com seus membros ao longo de um período prolongado. O objetivo é vivenciar e compreender o cotidiano dos sujeitos, permitindo uma percepção mais profunda do significado das experiências e situações investigadas.

Permaneci no campo durante o período de 7 (sete) meses. Para Shah et. Al (2020), essa presença prolongada é um aspecto central na observação participante, uma vez que essa prática, enquanto práxis revolucionária, “nos permite descobrir novas formas de pensar sobre, ver e agir no mundo” (p. 376).

Estive no campo ocupando o lugar que Freire (1987) denomina de “observador simpático”, mantendo uma abordagem autêntica e compreensiva e buscando estabelecer uma relação de confiança mútua com as Mães da Saudade. Após explicar, de modo simples, os objetivos da pesquisa, passei a participar das trocas e conversas.

Eu frequentava o campo oficialmente duas vezes por semana, às terças e quintas-feiras. Nesses dias, o percurso era o seguinte: da minha casa para o GCASC e, em seguida, para a Horta Semeia Saúde e Liberdade. Durante os sete meses, deslocava-me para Peixinhos na garupa de uma moto, em um percurso de aproximadamente 27 km, que durava em torno de 50 minutos, podendo se estender em dias de trânsito intenso.

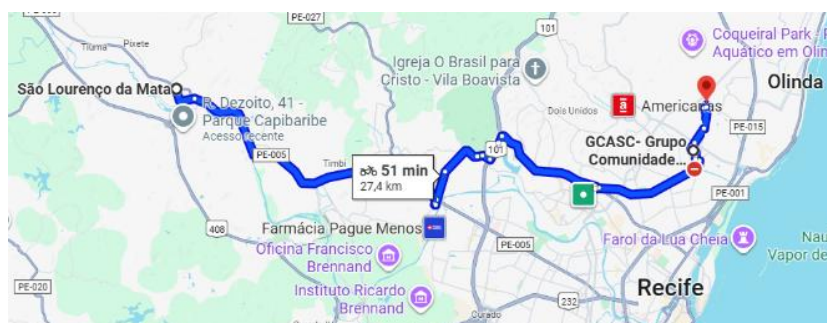


Figura 2 – Trajeto: Casa-GCASC-Horta

Fonte: Google

Antes, destaquei o termo “oficialmente”, porque também mantive um campo, digamos, não oficial, ao longo da semana, por meio de trocas e conversas via WhatsApp e ligações telefônicas. Desse modo, outras histórias (além daquelas das entrevistadas) também surgiram ao longo do texto. Essas histórias advêm de conversas cotidianas, trocas diárias que possuem muitos elementos em comum, mas não são iguais, uma vez que as Mães da Saudade não são homogêneas. Falam de silêncios, identidade, cuidado, sagrado e beleza.

Por essa razão, todas as interações com as Mães da Saudade, tanto coletivas quanto individuais, foram registradas minuciosamente em um diário de bordo. Os registros foram organizados de forma sequenciada, por exemplo: “OB. P. 01”, “OB. P. 02”⁷ e assim sucessivamente. Para Caprara e Landim (2008), o diário de bordo “é o instrumento mais básico para o pesquisador que está fazendo uma etnografia. É um documento pessoal e nele escrevemos observações, experiências, sentimentos, sensações, até “percepções de pele”” (p.369).

Freire (1987, p. 62) também ensina:

A propósito de cada uma destas visitas de observação compreensiva devem os investigadores redigir um pequeno relatório, cujo conteúdo é discutido pela equipe, em seminário, no qual se vão avaliando os achados, quer dos investigadores profissionais, quer dos auxiliares da investigação, representantes do povo, nestas primeiras observações que realizaram.

Metodologicamente, essas escolhas foram desdobramentos diretos da rasura conceitual assumida. Se o conhecimento se produz na relação, fez sentido permanecer no território, criar vínculos, compartilhar o cotidiano e registrar o que se passava para além da fala formal das entrevistas.

⁷ OB. P.= Observação Participante.

No campo, essa atenção ao sensível também exigiu outras linguagens. Um terceiro método surgiu na pesquisa a partir de 3 (três) perguntas: 1) De que maneira abordar as múltiplas materialidades etnografadas (cenar da roda de cura, retratos, objetos, pratos de comida, cartas, uma horta, um pé de jurema sagrada)? 2) Como narrar os sentidos e lhes dar consequência? 3) Como lidar com a densidade do vivido no cotidiano?

Andrade (2024) propõe que existem outras maneiras de “refletir e elaborar o vivido, ouvido e, sobretudo, sentido em campo” (Andrade, 2023, p. 188). Exemplificativamente, a autora mobiliza a produção cinematográfica, no campo do Direito, como forma de “documentar histórias silenciadas de um grupo subalternizado e situado às margens emudecidas” (Andrade, 2023, p. 189).

Nesse mesmo sentido e buscando utilizar métodos que extrapolam a língua falada (Avelar, 2025), surgiu a utilização de registros fotográficos na pesquisa⁸. Esses registros são uma forma de linguar um campo que é feito de sensações, ritmos, silêncios e imagens (Vilela, 2025).

Para Avelar (2023), baseada em Martins (2021), é necessário grafar as vidas para além das palavras escritas. A fotografia, nesse contexto, pode ser compreendida como uma dessas grafias, uma forma de registrar os saberes feitos no corpo, no gesto, naquilo que escapa da linearidade da língua escrita (Martins, 2021).

Além disso, os registros fotográficos foram se constituindo como produção de narrativa visual que buscou comunicar sobre as sobrevivências das Mães da Saudade (Vilela, 2025). Para Simioni (2025), as imagens comunicam e têm o poder de afetar o humano, pois possuem discursividade, conectam ao imaginário social e são, simultaneamente, documento e relação de poder.

Nesses termos, os registros fotográficos foram utilizados enquanto método de pesquisa⁹. Insta dizer que não sou uma fotógrafa. O que busquei foi experimentar a

⁸ Posteriormente, esses registros foram apresentados em exposição fotográfica intitulada “As corpo(grafias) de resistência das Mães da Saudade”. Mais informações no capítulo 2.3.1 e no folder localizado no apêndice do trabalho.

⁹ Para isso, elaborei um documento de autorização e cessão de uso de imagem específico para esta pesquisa. Nele, informei às Mães da Saudade a possibilidade de utilização das fotografias na dissertação, bem como em exposições fotográficas, apresentações acadêmicas, relatórios e outros meios de divulgação sem fins comerciais. Após uma conversa em que expliquei com calma o intuito das imagens e o sentido da produção fotográfica no contexto da pesquisa, todas concordaram e assinaram o documento. Assim, todas as fotografias aqui apresentadas estão devidamente autorizadas e cadastradas conforme as exigências éticas do trabalho.

fotografia (Neggalu, 2025), produzindo imagens capturadas por um olhar amador, mas profundamente implicado, um olhar que, embora não profissional, era sensível.

Registrei canteiros, flores, rituais, gestos, trocas de abraços, passos de danças, retratos, objetos e momentos que, a meu ver, fossem significativos e apresentassem as Mães da Saudade enquanto corpos que resistem “nas experiências locais [e] que pode[m] buscar o bem viver” no cotidiano (Vilela, 2025, p. 197 e 198).

Na dissertação, essas fotografias são uma maneira de traduzir sentimentos, vibrações, dores e alegrias testemunhadas em campo. Trata-se, como a autora sugere, de perceber o que geralmente não se busca quando se olha para fotografias atravessadas pelo poder: “detalhes de cuidado, a beleza de mãos, o esmero de um penteado mesmo trajando uma roupa furada ou desgastada; um olhar de desafio, a recusa de olhar para a câmera (Campt, 2017; Hartman, 2022; Sharpe, 2024)” (2025, p. 263).

Esses gestos contraintuitivos, na linguagem de Campt (2017), como explica Vilela (2025), exigem uma atenção háptica, sensorial, uma escuta que não se faz apenas com os ouvidos, mas com a pele, com a memória, com a vibração que antecede o pensamento. Campt, ao propor que observemos as “frequências sonoras das fotografias” (p. 8), oferece uma chave fundamental para compreender que os registros vibram: eles têm silêncio, fricção, respiro e contém aquilo que “perdura no tempo, no espaço e em circunstâncias inaudíveis” (Vilela, 2025, p. 262).

Na metodologia, a fotografia mostrou-se necessária porque o cotidiano do campo não se esgotava na palavra falada ou escrita. Muitos sentidos emergiam no gesto, na postura do corpo, na disposição dos objetos, nas texturas do espaço, nos silêncios e nas atmosferas dos encontros (dimensões difíceis de capturar apenas por meio da transcrição ou da descrição textual). Assim, as fotografias que aparecem ao longo do texto ao lado das palavras, também narram o campo.

A escuta

A primeira Mãe da Saudade entrevistada foi Dona Fia. A entrevista ocorreu na sede do GCASC, em uma manhã chuvosa, e teve duração aproximada de 40 minutos. Inicialmente, eu e Jacqueline, integrante da coordenação da ONG, havíamos nos

deslocado a pé até a casa de Dona Fia para realizar a entrevista. O trajeto, por uma rua não completamente asfaltada, apresentava poças de água e trechos de lama em decorrência da chuva. Durante o percurso, Jacqueline me apresentou aspectos do território de Peixinhos e alertou para o fato de que aquela área, apesar de relativamente próxima à sede do GCASC, é considerada uma área de risco, em função da intensa atuação do tráfico de drogas.

Ao chegarmos à residência, Dona Fia estava dormindo, motivo pelo qual retornamos à sede do GCASC. Mais tarde, ainda pela manhã, Dona Fia compareceu ao espaço da ONG acompanhada de seu neto, à época com cinco anos de idade, após ser informada por vizinhos de que havíamos passado por sua casa.

Nossa conversa aconteceu no espaço social da sede do GCASC. Estávamos sentadas frente a frente, em posição bastante próxima, sem a presença de objetos intermediando o contato, como mesas ou bancos. Apoiado sobre minhas pernas, encontrava-se o celular em modo gravador, bem como uma folha impressa com o roteiro da entrevista. Em alguns momentos, foi necessário pausar a gravação, uma vez que os temas abordados ainda despertavam reminiscências sensíveis na memória de Dona Fia (Brito, 2018).

A segunda entrevista foi realizada com Dona Elizete e ocorreu em momentos distintos. O primeiro deles aconteceu na sede do GCASC, pouco após seu retorno do evento “Mães por Direitos”, em Brasília. Essa etapa teve um caráter mais formal e seguiu o roteiro previamente elaborado, com o uso do gravador. A conversa ocorreu na cozinha do GCASC, espaço onde habitualmente são realizadas as refeições. Entre nós havia uma mesa grande, sobre a qual apoiei o celular em modo gravador e o roteiro de entrevista impresso. Dona Elizete segurava uma pequena toalha de rosto enquanto conversávamos. Esse primeiro momento teve duração aproximada de 50 minutos.

Ao longo da entrevista, no entanto, tive a percepção de que algumas perguntas não deveriam ser feitas naquele instante. Experimentei a sensação de não ultrapassar determinados limites, respeitando o modo singular como Dona Elizete escolhia falar, ou silenciar, sobre sua experiência.

Algumas semanas depois, ocorreu um segundo momento de conversa. Enquanto tomávamos um café da tarde na sede do GCASC e comíamos um doce de banana

preparado por Isabela, Dona Elizete sentou-se ao meu lado e iniciou espontaneamente uma nova conversa.

A terceira e última entrevista foi realizada com Dona Neidinha e ocorreu de maneira espontânea e não planejada. Em uma manhã, enquanto descansávamos na horta do GCASC, à sombra do pé de Jurema Preta, Dona Neidinha começou a compartilhar suas dores.

Estávamos apoiadas na caixa d'água e, ao nosso redor, havia outras pessoas do coletivo, o que fez com que a conversa se desse em tom baixo. Diante do que estava sendo narrado e com sua permissão, liguei o gravador do celular, mantendo, no entanto, uma conversa livre, sem a utilização de roteiro prévio. A entrevista teve duração aproximada de 20 minutos.

1.2 Ética na pesquisa

Orientada por essas rasuras e dobras, assumi a condição de realizar a pesquisa adotando uma ética afrocentrada. Uma ética onde se transgride o produzir saber colonial (Simas e Rufino, 2018).

Devido a esse posicionamento teórico-metodológico, utilizei como bússola, alguns questionamentos: quais protocolos devo seguir ao ouvir as histórias de vida das Mães da Saudade? De que modo posso compreender esses corpos e suas produções de saberes? De que modo devo enxergar os dados? (Prata, 2024)

E, sobretudo: a serviço de quem está essa pesquisa?¹⁰

¹⁰ Com vistas a tentar responder a essas perguntas e a construir um caminho ético-metodológico mais sólido, entre os anos de 2024 e 2025 participei de diferentes formações com objetivo ampliar minhas ferramentas de cuidado, escuta e análise, de modo a sustentar uma prática de pesquisa comprometida, atenta às relações de poder, às experiências de vida e à dignidade das Mães da Saudade. Foram elas: Encontro de Pesquisa Empírica em Direito (EPED); curso online sobre metodologia com a professora Débora Diniz, proposto pela Universidade de Brasília (UnB); curso presencial sobre “Escuta Ativa”, no Instituto Entrelaçadas; cursei formação online sobre metodologia científica para pesquisas de base decolonial, oferecida pelo Projeto de Extensão Café com Método, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); oficina “Direito em pretuguês: preocupações ético-metodológicas”, ofertada pela professora Thula Pires; oficina “Vidas, escrita e interseccionalidade na pesquisa jurídica”, ministrada pelas professoras Ana Laura S. Vilela, Laís Avelar e Lidyane Ferreira; e, por fim, cursei, no mestrado, a disciplina “Dinâmicas Familiares e Interações Sociais”, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da UNICAP.

Para Prata (2024), as relações de poder na pesquisa podem influenciar significativamente tanto a condução quanto os resultados dos estudos, impactando diretamente a ética e a equidade na investigação acadêmica. Por isso, a necessidade de conduzir o campo a partir de princípios que assegurem a integridade das interlocutoras e diminuam as camadas estruturais de opressão. No caso, foi preciso tomar a raça e o racismo como centrais no processo de investigação (Pires, 2025).

Assim, na condução do trabalho foi adotado o cuidado, o saber chegar, saber ouvir, ter paciência, ou seja, práticas comprometidas em dirimir a desigualdade entre pesquisadora e pesquisadas, baseadas nos princípios de respeito, integração, valorização e manutenção da dignidade humana (Prata, 2024).

Particularmente, enquanto pesquisadora e mulher negra, precisei pensar cuidadosamente quais perguntas seriam feitas no Campo, de modo a não reproduzir uma colonização discursiva ou violência epistêmica, tendo em vista, que meu “compromisso não era só com a academia, mas sim com vida[s] negra[s]” (Pires, 2025, s.p).

Flauzina (2006), explica que, adotamos esse compromisso, porque falamos de um lugar do qual não há neutralidade, isso porque, a neutralidade, o afastamento completo, a objetividade e a razão na pesquisa são construções da educação branca, universal e patriarcal (Kilomba, 2019). Vejamos:

Há que se falar de algum lugar. E mais, há que se revelar o refúgio e, finalmente, divulgar o mapa com o endereço. Exposição constrangedora, intencionalidades servidas à mesa, biografias escancaradas... Preferimos tudo isso a essa retórica intransigente que insiste em esconder seus propósitos com palavras supostamente retas, para frases diretas em parágrafos sem vacilações. Não. Nada desse discursinho da boa ciência, embriagado por uma neutralidade repleta de sentidos e uma objetividade impregnada por tudo de humano que tão insanamente insiste em refutar (Flauzina, 2006, p.11)

Simas e Rufino (2018), esclarecem que, numa perspectiva do cruzo, “não há como pensar as produções de saber presentes em determinadas práticas culturais sem que nos afetemos por aquilo que é própria delas” (p. 33). Sendo assim, meu eu pesquisadora foi muito regido pelo que os autores chamam de “pesquisador cambono”, pois é aquele que “se permite afetar pelo outro e tua em função do outro. No desempenho de suas atividades, participa ativamente das dinâmicas de produção e circulação de saberes” (p. 37).¹¹

¹¹ Simas e Rufino (2018, p. 37), explicam que “o cambono é uma espécie de auxiliar de pai de santo e das próprias entidades que, ao mesmo tempo, atua como um “faz tudo” no terreiro”. Assim, “a figura do

Diniz (2021, s.p.), explica essa abordagem numa noção de ética decolonial.

[...] a pesquisa [é] movida por nossos compromissos éticos e políticos com o mundo. Se preferir, por nossa existência. A mim, mais parece que não há outra pesquisa se não está composta: desde sempre, fiz pesquisa pois me movo pelo apelo da outra a mim. Apelo no sentido mais simples do encontro entre humanos — quando a outra me interpela com seu rosto, voz, testemunho ou sofrimento. Não há pesquisa que não tenha seus pés fincados no real. O que há é que alguns creem e falam em nome da ideologia da neutralidade, e outras que de saída facilitam a descoberta dos leitores mostrando onde seu ativismo repousa. Me defino como “amadora engajada”. Sei muito pouco em profundidade, muita coisa como aprendiz. Por isso, se uso cientista é por reconhecer o poder deste saber que represento. Mas o faço por encantamento e, desde sempre, por engajamento.

Assim, como meu corpo não é uma tábua rasa, carrego saberes, experiências, raça e gênero e são esses marcadores, circunscritos no campo, que também guiaram a pesquisa (Rosa, 2024).

Collins (2019) afirma que a epistemologia feminista negra se apoia justamente nessa reponsabilidade pessoal diante das relações que produzimos e das vidas que atravessamos. Ocorre, desse modo, os “atravessamentos das fronteiras” (Padovani, 2019, p. 25). Ou seja, surge, assim, uma relação de imbricamento de pesquisadora/amiga/familiar para com as interlocutoras (Padovani, 2015).

Ser chamada de neta pelas interlocutoras, ser lembrada nas orações, nas ligações e no cotidiano, fez com que me lançasse “de corpo aberto para os cruzamentos” (Simas e Rufino, 2018, p. 40), alinhavando as “narrativas acerca dos conhecimentos na mesma medida em que” as vivi (p. 40)¹². A escrita assim, respeitando toda essa lógica ético-metodológica, deixa de ser relato objetivo e distante para se tornar uma forma de testemunho.

1.3 Nota: movimento-estética

cambono como símbolo que compreende uma série de fazeres/saberes é potente para pensarmos a atitude do pesquisador que se orienta pelos saberes assentados nas epistemologias das macumbas”.

¹² Diário de Bordo: Dia 19/06: A minha cabeça está onde os meus pés pisam – depois dessa pesquisa, eu não posso, eu não consigo ser mais indiferente a essa realidade. [...] Por aqui, tudo mudou.

A escrita desse testemunho, então, é uma tentativa de grafar no papel tudo aquilo que foi vivido, sentido e visto, ou seja, testemunhado.

Contudo, a escrita me deixa em profundo estado de desesperação, pois a letra não agarra tudo o que o corpo diz. Na escrita faltam gestos, os olhares, a boca entreaberta de onde vazam ruídos e não palavras. No registro da letra também faltam o tremor do choro e o rasgo do riso. A fala suspensa foge da escrita. E mais, a grafia não registra a intensidade de um silêncio intervalar, diante de um renovado estado de estupor, vivido na hora das lembranças (Evaristo, 2023, p. 9).

Apesar dessas limitações, nessa breve nota revelo o movimento-estética dessa tentativa da grafia, desde o título às nomeações de cada capítulo.

– Diário de Bordo: Dia 08/09: “A escrita para vingar minha raça”

Movimento. Cada parte desse escrito é ponto-dança. Começo-meio-começo. É roda, é rito, é encantaria. Em cada linha, memórias. Escrita, Oferenda. Prece. Uma tentativa de grafar com palavras o que aprendi em passos, cantos, lágrimas. O método se confunde com encanto. O rigor se encontra no cuidado. A conclusão é outro começo. Cada parte desse escrito é ponto-dança. Movimento.

O título da dissertação anuncia um gesto: “Debaixo do pé de Jurema Preta Sagrada”. Além de fazer menção ao lugar onde acontece grande parte do campo, também se vincula aos encantos da Jurema Sagrada. A dissertação como um todo foi concebida enquanto gesto de encantamento baseado na Jurema.

Por isso, esse trabalho não é um texto estático, mas um escrito que também é rito, batuque, jinga e ancestralidade (Simas e Rufino, 2018).

A ilustração da capa e a “Dança de abertura” abrem os caminhos da pesquisa, na medida em que significam os movimentos trazidos pela Jurema. Para Neves (2025), a Jurema não é uma tradição imobilizada, mas uma força dinâmica que se manifesta como movimento corporal, temporal, espiritual, político e de resistência.

A Jurema é movimento.

Menezes (2025, sp.) afirma: “A Jurema é viva, é força, comunidade e é raiz”. Nela, memória e saber se transmite como ação viva (Martins, 2021), e é essa vitalidade que se inscreve tanto na “dança de abertura” quanto nos elementos da capa. Mesmo fixos no papel, os desenhos buscam recriar, restituir e expressar a força do que foi sentido no corpo em movimento.

Além disso, a dissertação é estruturada em três pontos, intitulados de “Ponto I – começo”, “Ponto II – meio” e “Ponto III – Começo”. Essa nomenclatura faz menção ao guardião da Jurema Sagrada: Malunguinho, o Reis.

Conforme Neves (2019), Malunguinho representa a resistência do povo negro e indígena, por causa do seu espírito de luta e insubmissão. Na religião da Jurema, o Reis simboliza o começo, o meio e o começo. Os pontos a Malunguinho (músicas entoadas nos rituais para chamar os espíritos) não são apenas cantos, mas performances que ativam a memória e dão início ao ritual, conectando o presente à força ancestral (Martins, 2021).

Malunguinho também simboliza a travessia, a luta contínua, o confronto com as adversidades e a busca por soluções no presente. Ele não é uma entidade distante; atua diretamente no “cotidiano de seus discípulos” (Neves, 2019). Sua transformação de líder quilombola em entidade sagrada exemplifica uma transcendência que o tornou poderosíssimo e eterno na cultura popular e religiosa (2019).

O gesto de guardar a história é gesto de cuidar do povo, porque cada filho lembrado é uma vida negra afirmada como digna, como sagrada. Desse modo, essa concepção espiralar de “começo-meio-começo”, reflete que a trajetória dele não é linear, mas sim um ciclo contínuo de resistência e poder espiritual (Martins, 2021).

Martins (2021) explica que essa perspectiva se opõe à noção de tempo ocidental, marcada pela linearidade (passado-presente-futuro), valorizando a cosmo percepção africana e afrodiaspórica. Esse “discurso poético pressupõe recorrências, ressonâncias, voltas, regimes de ciclos, procedimentos de retornos, simultaneidade de vários tempos e sua reversibilidade” (2021, p. 30).

O tempo é um “ritornelo” (Martins, 2021), um ciclo que se fecha e recomeça em curvas e espirais.

Essa percepção de tempo ligada à ancestralidade, me fez enxergar a pesquisa, nesse lugar espiralar, onde as Mães da Saudade também performam esse tempo-movimento, onde o corpo, a dança e os pontos rememoram seus filhos, provocam o atravessamento à dor do luto e se desencadeiam em uma reorganização de luta, criando possibilidades de vida e sobrevivências. É um movimento contínuo de recriação, especialmente através das performances rituais.

Nesse sentido, no “Ponto II – Meio”, o campo da pesquisa é apresentado como um “Campo-ritual” (capítulo 2).

Para Martins (2021), os rituais são práticas que vão muito além das cerimônias, funcionando como poderosos mecanismos de memória, transmissão de conhecimento, organização social e resistência cultural.

No contexto da Jurema, os rituais são centrais para a conexão com o sagrado, a cura à comunidade e a ancestralidade. Nesse espaço, os ritos e os elementos como cantos, danças, figurinos, adereços e cenários se reorganizam para transmitir saberes, conhecimentos e lembranças de uma geração para outra (Martins, 2003).

A partir dessa perspectiva, adoto a concepção de ritual à pesquisa.

O campo não se deu a partir de uma observação estática da realidade externa, mas de uma ação que buscou criar e recriar conhecimento (Martins, 2021). A pesquisa foi “grafada pelo corpo e pela voz” (Carneiro e Cury, 1993; Martins, 2003). Durante esse atravessamento, o corpo tornou-se local de inscrição do conhecimento (Martins, 2003; 2021).

Os gestos, silêncios, choros, risadas e posturas, no espaço em comum, transformaram-se em “grafias performadas”, revelando aquilo que a linguagem verbal sozinha não consegue alcançar. O corpo é texto, continente e conteúdo do saber que está sendo gerado (Carneiro e Cury, 1993; Martins, 2003). Por isso, um campo-ritual.

Outrossim, a pesquisa aconteceu sob uma árvore de Jurema, elemento da natureza central na cosmo percepção das Mães da Saudade. Para Martins (2021, p. 55), “o mundo natural é sagrado” e o ato de interagir com ele torna-se ritual. Estávamos, portanto, sob uma geografia sagrada, onde a árvore era elo entre os mundos e lugar de fortalecimento.

Do mesmo modo, a Jurema atuou com um movimento de encantaria.

Na tentativa de uma apresentação preliminar do que chamamos de culto da Jurema, podemos defini-lo como um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem remonta aos povos indígenas nordestinos. As imagens e símbolos presentes neste complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um ‘Reino Encantado’, os ‘Encantos’ ou as ‘cidades da Jurema’ (Salles, 2004, p. 101).

É por esse motivo que o capítulo 2.2 recebe o nome de “Encantos”: porque cada espaço era um encantamento. Na pesquisa, notamos, então, os modos negros de existir: o “lugar-sagrado”, os “corpos-sagrados” e os “aprendizados-sagrados”.

Assim, apresentar o ritual em sua sacralidade implica em uma poética própria do campo construído em camadas, o que dá a ideia de movimento e aprofundamento progressivo, baseados na Jurema que “é um portal aberto para valorizar aqueles que não foram valorizados pela humanidade, mas que o sagrado resolveu valorizar” (Juremeira Mãe Joice, 2025, sp.).

Por isso, a Jurema dá nome à dissertação e atravessa seus desdobramentos.

PONTO II – MEIO



2. Campo-ritual

Peço licença para grafar nessas linhas as riquezas do que vi, ouvi e senti nesse lugar e dessas vidas marcados por uma chaga da violência, mas também cheios de histórias, sagrados e segredos.

Agora, aqui de casa, antes de começar essa tarefa, fecho meus olhos e lembro dos encontros preciosos, das idas e vindas a Peixinhos, as conversas, os detalhes. Ainda sinto o cheiro da alfazema, do coentro, da guiné, da terra molhada. Sinto o gosto do feijão, da pimenta, do sal da lágrima e do café. As cores desse campo são muitas, ora cinza, ora verde e ainda, amarelo. Os sons desse lugar são de saudação, de pássaros cantando, cachorros latindo, mas também há sons de clamor, de choro, de desespero, de dor. A imagem, portanto, vagueia entre um concreto sujo de sangue e uma horta florida.

Registro, então, que as histórias aqui apresentadas são apenas fragmentos, pedaços de uma vida.

2.1 Peixinhos: um território cruzado por muitas coisas

A encruzilhada aparece como metáfora de impasse, figurando um lugar de dilema ou de escolha difícil. Por vezes, ela também é reduzida à imagem da cruz, “tantas vezes tomada como condenação e condição de uma transcendência redentora” (Azevedo, 2024, p. 205). Na perspectiva afrocentrada, todavia, a encruzilhada constitui um elemento central para a compreensão de experiências forjadas na diáspora.

A encruzilhada, nesse sentido “é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios [...]” (Martins, 2021, p. 51). Assim, é também um “operador conceitual, [que nos] oferece a possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmicos e epistêmico” (2021, p. 34) e fornece a ideia de cruzamentos de caminhos que, muitas vezes, desconforta nas incertezas e veredas, mas que também encanta e dá um campo de possibilidades de convivência com os fusos históricos do ontem, do hoje e do amanhã (Simas e Rufino, 2018, p. 18 e 24).

Mobilizo a encruzilhada porque ela orienta o modo como leio o território. Não apenas como um espaço homogêneo, mas como campo de forças onde memórias,

violências, espiritualidades, festas, lutos e estratégias de sobrevivência se cruzam continuamente. A partir dessa dimensão da cultura negra (Martins, 2021), leio o bairro de Peixinhos como um lugar de múltiplas intersecções simbólicas entre conhecimentos, corpos, memórias e práticas culturais que se movem entre si.

Trata-se de dinâmicas que entrelaçam um passado que “passou e não passou” e “caminhos já transitados e ainda transitáveis” (Azevedo, 2024, p. 205). Reconheço que seus sentidos não são lineares, mas produzidos nesses encontros, tensões e desvios. É nesse emaranhado de cruzamentos que as Mães da Saudade constroem suas práticas de cuidado, memória e luta. Suas formas de organização não nascem apesar do território, mas a partir dele: das redes de vizinhança, da circulação entre casas, dos saberes de terreiro, das experiências reiteradas de violência estatal.

O bairro de Peixinhos é, atualmente, um território de transição localizado entre as cidades de Recife e Olinda, em Pernambuco. E, por isso, ao mesmo tempo em que pertence, encontra-se em constante processo de inacabamento e imprevisibilidade (Rodrigues, 2017). É um lugar que dinamiza direções e sentidos, ora mal resolvidos, ora marcados por disputas e violência, ora atravessados por festa e pela tradição.

Nesse sentido, em Peixinhos, são muitos os mundos e os modos de vida (Azevedo, 2025). Do Rio que margeia o bairro e que foi crucial para a vida e resistência negra em Recife e Olinda à presença dos terreiros e dos movimentos de luta, que narram uma história de tradição; da presença da musicalidade do Lamento Negro à precariedade naturalizada, visível na geografia da violência e no genocídio antinegro, emergem aprendizados que fazem desse território uma encruzilhada que ensina sobre um sendo-sido que espanta, mas também seduz (Simas e Rufino, 2018).

O Rio Beberibe

Conforme Halley (2023, p. 152), a Recife oitocentista encontrava-se imersa em uma “série de mudanças no espaço”, marcadas pela valorização de um projeto de europeização centrado na expansão, modernização e higienização da cidade. A lógica civilizatória compreendia que tudo aquilo que fosse “primitivo” ou “irracional” e,

portanto, associado às influências africanas, deveria ser eliminado para que se pudesse formar “um novo cidadão, inofensivo, trabalhador e pleno de saúde”.

Explica o geógrafo que foi nesse contexto, durante o governo de Francisco do Rêgo Barros (1837-1844), o Conde da Boa Vista, que a construção da chamada “Veneza Americana”, implicou a negação dos territórios e das práticas da população negra. Africanos escravizados, libertos, livres, pardos e crioulos foram compelidos a se deslocar para os arredores do Recife.

A Recife afrancesada precisava lidar com a memória de mais 300 anos de escravidão (Nordeste, 2022, s.p) e as novas posturas urbanas passaram a se basear no controle, na regulação e na disciplina dos corpos negros. Era preciso que essa população permanecesse física e simbolicamente à margem dos espaços públicos (chafarizes, tabernas etc.) e do mercado de trabalho. Configurou-se, assim, uma verdadeira expulsão dos negros e de suas manifestações culturais dos bairros centrais para as áreas adjacentes.

Cidade portuária, Recife é banhada pelos rios Capibaribe e Beberibe. No período escravista do século XIX, esses cursos d’água tornaram-se importantes geografias de resistência negra, “frente ao sistema opressor e [ao] contexto de expansão da cidade” (Halley, 2023, p. 150). Segundo o autor (2023), os negros passaram a se deslocar em direção ao que chama de “arredores-esconderijos” do Rio Beberibe, espaços situados em suas margens e meandros, onde se burlavam e resistiam às novas posturas municipais e da elite.

Ao redor do Rio Beberibe, em terras de engenhos, sítios, mangues e alagados (p. 168), as pessoas negras continuaram a vivenciar práticas consideradas pelas autoridades como “desordem” e “mau costume”. No curso do rio, afastados dos chamados “bairros-ilhas”, os negros, como sempre fizeram desde a diáspora, foram refugiar-se “em seus mocambos, xangôs e catimbós, na divisa com Olinda”.

Nesses “arredores-esconderijos”, os negros ainda cativos, no início do século XIX, encontravam também possibilidades de rotas de fuga. Em razão do pouco povoamento dessas áreas e, consequentemente, da menor vigilância,

os cativos escapavam do senhorio pelo leito do Beberibe, contando com as redes de solidariedade de negros canoeiros, para, em seguida, embrenha-se por àquelas terras rumo ao território de resistência do Quilombo do Malunguinho, nas Matas do Catucá, adjacência do povoado de Beberibe (Halley, 2023, p. 169).

Nesse sentido, observo a singularidade do Rio Beberibe no processo de “resistência dos oriundos e descendentes da África em Pernambuco”:

Numa margem do rio, em Santo Amaro das Salinas, havia o espaço de quarentena do tráfico negreiro e pontos de lavagem de roupa de negras de ganho, e na margem oposta havia o já citado Porto das Canoas. Neste lugar partiam os negros em canoas d'água, de condução e varejões, transportando gente, água e mercadoria, entre o Recife e Olinda. No porto fluvial constituiu-se formas de organização social associadas aos meios de trabalho, religião e resistência cultural, como a irmandade religiosa dos canoeiros, com capela dedicada à Nossa Senhora da Conceição dos Canoeiros (PEREIRA DA COSTA, 1976) (Halley, 2023, p. 156)

A partir dessas atividades ribeirinhas, identifiquei que tanto as rotas de fuga quanto as estratégias de sobrevivência foram viabilizadas pela “boa navegabilidade do Rio Beberibe [que] permitiu que [à]s populações negras” (Onyaiê, 2024, s.p.) elaborar e reelaborar formas de organização e resistência (Halley, 2014).

Anos mais tarde, o Rio Beberibe, contudo, sofreu inúmeras intervenções associadas à atividade açucareira e à expansão urbana dessas cidades (Campos, 2008). Tais processos resultaram no abandono estatal e na intensa poluição de suas águas. Atualmente, conforme destaca Lins (2023), o Rio Beberibe passa por um processo de esquecimento que provoca transtornos para a população margeada por ele, população está que, como observado historicamente, é majoritariamente negra.

Lima et. al. (2024, p. 112) ressaltam que:

o Rio Beberibe encontra-se intimamente associado à elevada presença de comunidades de baixa renda ao longo de suas margens, onde muitas famílias vivem em situação de extrema vulnerabilidade social, chegando até a ocupar parte de seu leito. A relação entre o rio e os moradores vizinhos é profunda e complexa.

No bairro de Peixinhos, assim conhecido porque nas águas cristalinas do Rio Beberibe havia “cardumes de um pequeno Peixe” (Paula, 2009, p. 122), por exemplo, os alagamentos, as enchentes e a ausência de drenagem, manutenção e limpeza do Rio assolam a comunidade, gerando diversas queixas. Paula (2009, p. 122) conta que o Rio Beberibe era “um rio maravilhoso [...]. Ninguém sabia onde nascia, mas esse rio dividia Recife e Olinda. Hoje nem os urubus querem pousar nele [...]”.

Desse modo, há de se perceber que aquele que foi espaço vital para a população negra hoje não recebe a atenção necessária do poder público. Como afirma Halley (2014, s.p), faz-se necessário “elaborar políticas públicas que visem a patrimonialização deste

rio, no sentido da presença negra nas suas margens e meandros”, pois, a herança desse povo também está inscrita nessas margens e alagados (Nordeste, 2022).

Os terreiros e movimentos de luta

Mesmo diante das reprimendas impostas pela Recife oitocentista, os povos negros mantiveram vivas suas manifestações culturais e práticas religiosas. Entre o fim do século XIX e começo do XX, nos “arredores-esconderijos” do Rio Beberibe, os povos de terreiro formaram a chamada “Catimbolândia” (Halley, 2023). Guillen (2023), esclarece que esse local se configurava o maior reduto de xangôs entre o Recife e Olinda no início do século XX.

Antes de prosseguir, é importante destacar que o Quilombo do Catucá já existia anteriormente ao surgimento da Catimbolândia. Segundo Nordeste (2022), “antes da abolição vir à tona e da Catimbolândia nascer, as matas e as águas do Rio Beberibe já haviam abrigado o Quilombo do Catucá, o segundo maior do Estado, ficando atrás apenas do Quilombo dos Palmares”. Historicamente conhecido como Quilombo de Malunguinho (Carneiro, 2023), esse território foi marcado por constantes ataques e intensos processos de resistência ao longo dos anos. Ainda assim, até os dias atuais, seus remanescentes quilombolas seguem preservando práticas pedagógicas fundamentadas em saberes ancestrais.

Retomando à chamada “cidade dos catimbozeiros”, esta era definida como

[...] cidade do catimbó, uma cidade do Xangô, uma cidade do negro entre Recife e Olinda, às margens do Rio Beberibe. Ela se confrontava com os ideais da Veneza Americana, da cidade branca, cristã, burguesa, moderna e higienista (Halley, 2023, s.p)

Por essa razão, era constantemente vista de forma pejorativa e estigmatizante. A repressão acontecia por diversos meios, tanto pela ação policial quanto pelo aparato da ciência psiquiátrica. Halley exemplifica que, em 1870, a afro-religiosa Iaiá de Ouro foi detida diversas vezes, “sendo acusada de “feitiçaria”, prostituição e crimes diversos, inclusive assassinatos” (p. 167). Já em 1920, os xangôs passaram a ser tratados pelos eugenistas, como “loucos”. Nesse contexto, o Serviço de Higiene Mental de Pernambuco (S.H.M)., com sede no Hospital de Alienados da Tamarineira, passou a vigiar significativamente os povos de terreiros (p. 170).

Sobre esses arredores do Rio Beberibe, Freyre afirmava tratar-se de uma “subárea do Recife inconfundivelmente africanóide, proletária e plebeia na sua composição étnica e na sua estrutura sociocultural” (Freyre, 1979, p. 29-30). Ocorre que, “os xangôs seguiram esse caminho, construindo seus mocambos em sítios e alagados” (Halley, 2023, p. 169), uma vez que,

desde o fim do tráfico negreiro, as nações foram ressignificadas pelos africanos em espaços sagrados dentro do território brasileiro, tornando-se lugares de memória para os negros, no âmbito das transformações urbanas, políticas e econômicas do Brasil com a Abolição e o advento da República (2023, p. 168)

Por volta de 1930, havia cerca de 35 terreiros nestes arredores (2023). É nesse entorno de ancestralidade que hoje encontramos o bairro de Peixinhos. Próxima às matas do Catucá, essa região foi ponto inicial de fuga de pessoas escravizadas que se dirigiam ao Quilombo de Malunguinho, como vimos anteriormente.

Inserido nesse sistema simbólico afrodiaspórico, Peixinhos recebe a influência da chamada “cidade” mais preta de Pernambuco (Nordeste, 2022) e é banhado por uma história de resistência que se prolonga até os dias atuais. De acordo com o site *Mapeando Axé*¹³, o bairro de Peixinhos abriga atualmente 37 casas de candomblé, umbanda e jurema. Alexandre L'Omi L'Odò (2022) ressalta que se trata de um dado expressivo, dada a concentração de terreiros em um único bairro.

Essa realidade evidencia como, desde as lutas históricas até o presente, a comunidade afro-religiosa em Peixinhos tem desempenhado um papel fundamental na preservação da fé, mesmo diante de perseguições que persistem na contemporaneidade (Santos, 2025).

Rememorando a história, Alexandre L'Omi L'Odò (2022) afirma que, após a extinção do Quilombo Catucá, em 1835, aquelas terras vieram a se transformar, posteriormente, no local onde foi construído o Matadouro Estadual de Bois, às margens do Rio Beberibe, em Peixinhos. Em 1919, conforme apontam Antônia (2012) e Gondin (2019), o Matadouro do Cabanga foi transferido e reinaugurado como Matadouro Público de Peixinhos.

¹³ Mapeando o axé: pesquisa socioeconômica e cultural das comunidades tradicionais de terreiro. Disponível em: [Terreiros - Terreiros](#) Acesso em: 15/01/2026.

Do início de suas atividades até 1970, o matadouro esteve em funcionamento, tornando-se o principal agente da produção espacial no bairro de Peixinhos. Nesse contexto, configura-se o bairro como uma “favela anunciada”, no dizer de Alexandre L'Omi L'Odò (2022). A população negra que se estabeleceu nesses arredores foi progressivamente relegada a um lugar simbólico de miséria e de mão de obra barata. Nesse sentido, Cabral et. al (2014, p. 31), explica que:

Decorrente da atividade por ele desenvolvida vai reforçar a “missão” implantada ao espaço local de ser periferia, atraindo uma mão de obra, em sua maioria, de baixa qualificação, como também, em grande quantidade de desqualificados, miseráveis, que não são contados nem como exército de reserva, vivendo de ocupações (comércio) informais no entorno do matadouro, aonde vão se alojar em habitações improvisadas ao longo das margens do rio Beberibe, que não são contemplados com políticas de mobilidade social ascendente, restam os espaços confinados como lócus de periferização e exclusão. Como não existem como consumidores, não são tratados como cidadãos.

Na década de 1970, o Governo do Estado de Pernambuco desativou o Matadouro de Peixinho, sob a legação do descumprimento de normas exigidas pelo Governo Federal. Desse período até a década de 1990, a área onde funcionava o matadouro entrou em processo de profunda decadência, considerando que parte significativa da população local dependia diretamente de suas atividades para a subsistência.

Nesse momento, tornava-se evidente em Peixinhos o reflexo da produção do espaço urbano as sociedades capitalistas: um território marcado pela exclusão social e pelo abandono do poder público. À população do bairro não eram garantidos serviços básicos essenciais à dignidade humana, o que agravou o quadro de decadência econômica após o fechamento do matadouro, tornando a área suscetível ao crescimento de atividades criminais. O antigo matadouro converteu-se, assim, em território de violência e medo para os moradores.

A partir do início da década de 1990, a população local passou a se organizar, dando origem a diversos movimentos culturais no bairro. Conforme relata o Movimento Cultural Boca do Lixo, à época, “O Governo do Estado de Pernambuco queria queimar [...], toneladas de lixos, advindos de diferentes localidades da Região Metropolitana do Recife”¹⁴, com a intenção de instalar naquele território um transbordo de resíduos.

¹⁴ Movimento Cultural Boca do Lixo: TODO CORAÇÃO É UMA CÉLULA REVOLUCIONÁRIA!!!! Disponível em: [Peixinhos | Movimento Cultural Boca do Lixo](#) Acesso em: 16/01/2026

Contrapondo-se a isso, surge a mobilização que ficou conhecida como “A luta contra o lixo”, da qual emergiu o Movimento Cultural Boca do Lixo (MCBL) (1993). Como forma de ressignificar o antigo Matadouro, além do MCBL, surgiu outros movimentos culturais que buscavam não apenas a transformação física do espaço, mas também a transformação da comunidade por meio da literatura, da música e da dança.

Nesse contexto, o Balé Afro Majê Molê (1999), inspirado em seu patrono Ogum, consolidou-se como um verdadeiro quilombo urbano na comunidade de Peixinhos, promovendo um significativo resgate das matrizes africanas. Também surgiram o Grupo Comunidade Assumindo sua Crianças (1987), onde se desenvolve a pesquisa desta dissertação¹⁵, e o Grupo de Saúde Condor Cabo & Gatos (1997), a partir da organização popular, com forte atuação da Igreja Católica ligada à Teologia da Libertação e das matrizes africanas, especialmente em louvação à divindade Xangô. Esses grupos promoviam semanas culturais, festivais, ensaios com poetas, artistas plásticos e iniciativas ligadas ao teatro.

A partir da articulação desses movimentos, o antigo Matadouro foi ocupado em 1997 e, gradativamente, transformado no Nascedouro da Cultura Popular. Em 2000, foi

¹⁵ Nesta nota, dou uma atenção especial ao papel do Grupo Comunidade Assumindo Suas Crianças (GCASC) enquanto expressão de uma agência negra em Peixinhos. O GCASC foi criado em 1987 (com registros que remontam à sua articulação ainda em 1986), no bairro de Peixinhos, a partir da iniciativa de um coletivo de moradores engajados em práticas sociais e religiosas, profundamente comprometidos com a situação das crianças e adolescentes da comunidade. Sua emergência está diretamente vinculada ao agravamento das condições socioeconômicas locais naquele período, marcado pelo avanço do desemprego, pela intensificação da violência urbana e pela crescente presença do tráfico de drogas, que passou a atingir de forma contundente a população jovem, como discutido ao longo do texto. Nesse contexto, crianças e adolescentes tornaram-se as principais vítimas de processos de vulnerabilização extrema, incluindo evasão escolar, exposição à violência e, em muitos casos, à morte. Diante desse cenário, o GCASC constitui-se como uma resposta coletiva e territorializada, formado por sujeitos que se propuseram a atuar de acordo com suas possibilidades, desenvolvendo ações voltadas à proteção, à formação e à permanência de crianças e adolescentes na escola. Suas atividades envolveram, ao longo do tempo, oficinas pedagógicas, culturais e esportivas, articuladas a um trabalho educativo e de cuidado que mobiliza diferentes saberes e práticas, incluindo educadores sociais, oficineiros, profissionais da assistência social e da psicologia, entre outros agentes comunitários. Embora não seja o foco principal deste trabalho, ao longo dos sete meses em campo pude observar, de perto, como o GCASC também pode ser compreendido como uma expressão significativa dessa agência, na medida em que emerge como estratégia coletiva de enfrentamento às dinâmicas históricas de exclusão que atravessam o bairro. Inserido nesse contexto de racialização da pobreza e de produção desigual do espaço urbano, o grupo atua na contramão das lógicas que relegam a população negra à marginalidade, afirmando práticas de cuidado, educação e cultura como formas de resistência e reexistência. O GCASC integra, assim, o conjunto de movimentos que, a partir da década de 1990, passaram a ressignificar Peixinhos como um território de luta e produção de vida, contribuindo para a constituição de redes locais. É também nesse espaço que se torna possível a emergência de iniciativas como o projeto Mães da Saudade, evidenciando o papel do grupo enquanto mediador fundamental na construção de vínculos comunitários. Nas páginas do grupo nas plataformas digitais, é possível observar parte das ações e atividades desenvolvidas, o que também permite vislumbrar, ainda que de forma mediada, a continuidade dessas práticas de cuidado, articulação comunitária e produção de vida no território: (1) Instagram e (1) COMUNICAÇÃO GCASC - YouTube.

criada a Biblioteca Multicultural Nascledouro (BMN). Aquele espaço passou, então, a se constituir como um local de construção de uma cultura cidadã.

Durante anos, o Nascledouro de Peixinhos foi um local de referência não apenas para a própria comunidade, mas também para a cena cultural da região. O espaço já foi palco de importantes artistas, como Naná Vasconcelos, Lula Queiroga, Milton Nascimento, Nação Zumbi e Afrika Bambaataa.

Atualmente, no entanto, o Nascledouro de Peixinhos encontra-se praticamente abandonado pelo poder público e sem a devida manutenção de sua infraestrutura.

Em denúncia feita por coordenadores de movimentos culturais, artistas locais e produtores musicais, a Prefeitura de Olinda afirmou não ter responsabilidade sobre o espaço cultural, atribuindo essa competência à Prefeitura do Recife, uma vez que o Nascledouro está localizado não limite entre os municípios de Olinda e Recife, embora seja voltado para a região do Recife.

A resposta da Prefeitura do Recife, por sua vez, foi de que o equipamento não se encontra abandonado. Contudo, moradores e integrantes da comunidade relatam que sequer conseguem utilizar o prédio, o que contradiz a posição oficial do município¹⁶.

Enquanto escrevo este trabalho, a última atualização a respeito do Nascledouro, foi o convite, feito pela própria comunidade, para que toda a população local participe de uma Reunião Pública, em fevereiro/2026, com o objetivo de discutir a preservação e o cuidado desse espaço cultural e comunitário¹⁷.

O Lamento Negro

¹⁶ Fontes: Notícias jornalísticas locais. Comunidade promove evento cultural no Nascledouro de Peixinhos e denuncia abandono, por Laís Nascimento. Disponível em: [Comunidade promove evento cultural no Nascledouro de Peixinhos e denuncia abandono](#). Nascledouro de Olinda sofre abandono e falta de manutenção. Disponível em: [NE1 | Nascledouro de Olinda sofre abandono e falta de manutenção | Globoplay](#) Acesso em: 18/01/2026.

¹⁷ Ressalte-se que, ao pesquisar o termo “Nascledouro de Peixinhos” no site oficial da Prefeitura do Recife, são encontradas apenas duas notícias de caráter cultural, ambas datadas de 2011. Diante desse cenário, cabe questionar: se a Prefeitura de Recife afirma que não há abandono nem descaso por parte do poder público, quais ações concretas vêm sendo realizadas ao longo desses quinze anos para a manutenção e a ativação desse espaço cultural?

Ainda nos anos de reconstituição da comunidade de Peixinhos, por meio da força ancestral e da resistência histórica, em 1987 foi fundado no bairro, o bloco percussivo “Lamento Negro”, vinculado à Associação de Moradores. Seu propósito era transformar os finais de semana da comunidade por meio da musicalidade (Onyaiê, 2024), a partir de práticas como “oficinas de percussão, confecção de instrumentos, capoeira, dança afro, artes cênicas e aulas de iorubá” (Martiniano, 2025, s.p.).

Integrantes do Lamento Negro relatam suas referências, das quais, algumas, já discutimos no texto:

A gente via necessidade de mudar o bairro de Peixinhos, que era o segundo bairro mais violento da América Latina, como tinha o Matadouro na época lá, né? (...) E até porque a gente entende por que era o segundo bairro mais violento da América Latina, porque ali é uma das partes do Quilombo do Catucá. E ali, onde passava a Presidente Kennedy, que era a via que saía os caras, as pessoas, os barões que moravam em Olinda, na Cidade Alta, que passava com a sua mercadoria para vender no bairro. E ali era muito saqueado, porque o nome daquela avenida era Estrada do Matumbo, né? E a gente entende por conta da violência (Almeida et. al, 2025, s.p.).

Onyaiê (2024) afirma que a vivência de seus fundadores (como o Mestre Maia) com as raízes negras e com o Centro de Educação Daruê Malungo, do Mestre Meia Noite, assim como referências internacionais, como o break dance e o funk de James Brown, foram fundamentais para a constituição do bloco. O autor esclarece:

A ideia do bloco veio após o encontro de Maia e seus amigos com um ensaio do afoxé Alafin Oyó. Extasiado pelo contato com outras correntes afrodiaspóricas trazidas pela negrada do afoxé, Maia relembra³ que se tratava de uma negrada diferente, que se valiam de dreads, roupas coloridas, um jeito diferente de dançar; o que contrastava com os cabelos black power, as roupas escuras e os tênis basqueteiras dos jovens do futuro Lamento Negro. Esse cruzo de vivências de uma negritude muito ligada nos rituais africanos com a geração de Maia, marcada pela negritude estadunidense, foi fundamental no que diz respeito à construção da estética do Lamento Negro; pois dali vêm as ideias de traduzir e dialogar as batidas de James Brown com os surdos dos grupos de samba-reggae de Salvador, como o Olodum, Muzenza e Araketu; com o afoxé; e os maracatus. (2024, s.p.).

Para Almeida et. al. (2025), com sua musicalidade baseada no tambor, no maracatu e no bombom, foi o primeiro bloco carnavalesco a projetar o nome de Peixinhos nacionalmente. A canção “Sou de Peixinhos”¹⁸, do próprio bloco, expressa essa relação profunda com o território.

¹⁸ Música Sou de Peixinhos, Lamento Negro. Disponível em: [Sou de Peixinhos](#). Acesso em: 17/01/2025.

Interessa-nos saber que, o bairro de Peixinhos também foi “origem e destino de um percurso” (Onyaiê, 2024, s.p.) da musicalidade que viria a constituir a história do Manguebeat, considerando que Chico Science foi integrante do Lamento Negro (Martiniano, 2025).

Segundo Onyaiê (2024), a formação de Chico Science & Nação Zumbi, bem como de grandes percussionistas da cena pernambucana, deu-se a partir dessas referências – “[o] maior expoente do movimento mangue, surgiu a partir do encontro de Chico Science com o Lamento Negro, intermediado por Gilmar Bola 8, morador de Peixinhos e integrante do deste grupo” (s.p) –.

Em uma das primeiras versões da música “A cidade”¹⁹, que trata das ruas, dos mangues e do povo, especialmente de Recife, é possível observar claramente a relação de Chico Science com o Lamento Negro. Sobre essa sonoridade, Onyaiê (2024) analisa:

O ritmo mais cadenciado aproxima o mangue ao suingue dos blocos de samba-reggae de Salvador. Podemos perceber a caixa, tocada por Canhoto, homem negro, morador de Peixinhos e do Lamento Negro, inspirada no balanço do funk de James Brown. Na configuração dos surdos, de novo a ligação com o samba-reggae de Salvador, que, diferentemente da alfaia de maracatu, tem som mais suave, devido à baqueta com ponta macia, e a nota grave se sustenta por mais tempo.

Lemos (2024) destaca que, nas narrativas hegemônicas da Manguetown, pouco se fala sobre a relação do Lamento Negro com o Manguebeat. O autor aponta que as memórias negras do movimento foram “aterradas sob a lama”, uma vez que perspectivas racistas historicamente não concebem a produção cultural negra para além dos limites da casa-grande.

É inegável a originalidade de Chico Science & Nação Zumbi, mas torna-se fundamental trazer à tona aquilo que ainda é sistematicamente apagado da história do Manguebeat: eles beberam de uma fonte — o Lamento Negro. Como afirma Lemos (2024), “a importância do Lamento Negro nesse processo foi inegável e mesmo que algumas pessoas não reconheçam ou mesmo acabem negando, ela constantemente aparece nos relatos de diversas pessoas ligadas ao Movimento” (p. 205).

Felizmente, esse reconhecimento começa a emergir em espaços de maior visibilidade. Como desdobramento dessa relação histórica, em 2026, o Lamento Negro

¹⁹ Música A cidade, Chico Science com o Lamento Negro. Disponível em: [Chico Science & Lamento Negro - A Cidade \(1 Versão clipe\)](#). Acesso em: 17/01/2026.

contribuirá com a escolha do samba-enredo da escola de samba Acadêmicos do Grande Rio, cujo tema será o Manguebeat, para o desfile de carnaval.

Outrossim, ao longo de quase 40 anos de história e resistência, o Lamento Negro influenciou diversos grupos e movimentos culturais não apenas no bairro de Peixinhos, mas em toda a cultura pernambucana. Lemos (2024) afirma:

O Bloco Afro Lamento Negro de Peixinhos foi tão significativo para a cena pernambucana que dele saíram músicos para formar diversos grupos importantes na região Metropolitana do Recife, como Chico Science & Nação Zumbi, Via Sat, Coração Tribal, RDA (Reflexo da África), Serpente Negra, Etnia, Combo X, Pra Mateuz Poder Dançar, Coco de Mazuca, Balé Gazela Negra, Balé Afro Majê Molê e o Maracatu Nação Pernambuco, entre outros. O Lamento Negro não só serviu como escola para esses músicos como também um espaço de socialização e promoção de oportunidades, visto que muitos começaram ali bastante jovens e sem perspectivas de vida, e a partir dos projetos sociais do Lamento Negro, somados às parcerias com o Daruê Malungo e o Movimento Cultural Boca do Lixo, passaram a vislumbrar outras perspectivas que não apenas o subemprego e a criminalidade, destino trágico de muitos jovens negros das periferias da Região Metropolitana do Recife (2024, p. 208).

Assim, em Peixinhos, nasceu o Lamento Negro e a sonoridade forjada nos “malungos ancestrais, afoxés, maracatus [e] samba reggae”²⁰. Precisamos trazer à superfície as histórias negras aterradas assim como aterraram os mangues de Recife.

Nota. Ainda sobre a cultura: Enquanto está pesquisa acontecia, acompanhei de perto, o *Acorda Povo*²¹. Uma procissão dançante, um verdadeiro festejo.

Em Peixinhos, há mais de 30 anos, o cortejo resiste (GCASC, 2025). Na época de São João, à meia-noite, a comunidade toma as ruas dançando o coco de roda e tocando tambor, levando a bandeira de São João e símbolos religiosos do Orixá Xangô. Naquela noite, a multidão, vestida de vermelho e branco, cantava: “Dona Ana saia pra fora entregue a bandeira que chegou a hora (...) Acorda Povo que o galo cantou, São João é primo do Senhor. Que bandeira é essa que vamos levar? São João para festejar”.

No rito, em dado momento, acontece um banho de ervas sagradas naquele que recebeu a bandeira em sua casa. Há dez anos, em 2015, o banho de ervas foi dedicado a

²⁰ Menção à música “Raiz Pernambucana”, Lamento Negro. Disponível em: [Clipe Raiz Pernambucana \(LAMENTO NEGRO\) - 2019](#). Acesso em: 18/01/2026.

²¹ Vídeo do evento: [Instagram](#), Fonte GCASC.

Alexandre L'Omi L'Odò²², uma das referências deste trabalho. Em junho de 2025, o *Acorda Povo* homenageou a Professora Sônia Almeida. Naquele dia 23 de junho, acompanhamos o banho de ervas em Isabela, presença fundamental no Grupo Mães da Saudade²³.

Mais uma vez, reconheço a riqueza cultural desse lugar.

A precariedade

Historicamente, como podemos observar até aqui, Peixinhos constituiu-se como um bairro negro, marcado por histórias, vivências e geografias atravessadas pela perseguição e, anos mais tarde, pela ausência e omissão do Estado. Em termos práticos, excetuando-se as intervenções da própria comunidade que, como notamos, cria meios para (sobre)viver, Peixinhos sofre com a falta de infraestrutura, segurança, lazer e acesso a direitos básicos, como educação de qualidade, saúde e mobilidade urbana.

Santos (2023) afirma que há uma violência drástica no território, por se tratar de uma área em que a casa, a rua, a família e seu entorno são lidos sob a ótica da exclusão social. A partir da composição racial e das dinâmicas de violência racial presentes em Peixinhos, Reis (2005) diria que estamos diante de um bairro popular, no qual sua geografia física e simbólica se constitui como um espaço de segregação estrutural.

Numa dimensão racista e na perspectiva hegemônica de cidadania e segurança, o bairro negro de Peixinhos é um lugar onde a presença do Estado é quase nula, manifestando-se principalmente por meio da polícia, o que faz com que o território seja marcado por uma verdadeira geografia da morte, na qual o terror, a segregação racial e o abandono estrutural são constantes (Alves, 2011).

Nesse contexto, a arquitetura, a economia e as instituições sociais são produzidas segundo uma lógica que perpetua a vulnerabilidade. Além disso, a população desse território – crianças, adolescentes, adultos, idosos, homens, mulheres etc. –

²² Depoimento de Alexandre L'Omi L'Odò. Disponível em: [Alexandre L'Omi L'Odò, Discussões Negras e Indígenas: Acorda Povo de Peixinhos 2015 - Um sucesso comunitário](#). Acesso em: 18/01/2026.

²³ Imagens: [Instagram](#). Fonte: GCASC.

majoritariamente negra, tem constantemente seu *status* de humanidade questionado (Alves, 2011). Dona Fia afirma:

[...] O lugar que a gente mora não é essas coisas...é o que mais a gente vê [...] violência prum lado, violência prum outro. Aí, se a gente...eu sei, onde a gente for, tem, mas se a gente tivesse...eu mesmo se tivesse condição, eu já tinha saído da onde eu moro [...] E a gente aceita, porque mora naquele lugar, não tem como ir para outro lugar; a gente só tem condição de ficar ali e tem que aguentar, porque onde eu moro, fui nascida e criada, mas já deu o que tinha que dar (Dona Fia).

Note-se: Casa Caiada e Bairro Novo, em Olinda, e Boa Viagem, Casa Forte, Jaqueira, entre outros, em Recife, são considerados bairros nobres da região. Nesses lugares, a infraestrutura é adequada, a presença policial é ostensiva e voltada à segurança patrimonial, há diversas escolas privadas e públicas de excelente qualidade e serviços públicos regulares. Muito dificilmente as pessoas desses locais, em sua maioria brancas e de classe média, precisam se preocupar com a ausência do Estado convertida em forma de presença violenta.

Ao contrário de Peixinhos. Neste lugar, é bastante comum encontrar ruas sem calçamento, lixo espalhado e ausência de saneamento básico. A população denuncia situações que, para muitos, já nem são mais concebíveis enquanto direitos a serem reivindicados, pois são entendidas como algo dado: estamos falando da ausência de água encanada, da ausência de drenagem da água da chuva e da ausência de rede de esgoto própria, situações de uma “indiscutível segregação habitacional” (Nascimento, 2016, p. 100).

Dona Elizete conta,

Tu já passou ali onde é o Nascedouro? Não tem o Nascedouro ali? Era o antigo Matadouro do estado, né? De lado, não tem uns apartamentos? Pronto, eu moro naquela rua lá, no final mesmo pegando a favela. [...] Mas eu moro descendo mesmo. Tem que ir lá na Travessa do Veleiro. Eu não moro na Rua do Veleiro, não, moro na Travessa (Dona Elizete).

Assim, é fácil perceber que há um verdadeiro “padrão mórbido de governança espacial” nesse território periférico (Alves, 2011, p. 129), no qual a violência estatal, em suas múltiplas faces (policial, sanitária e segregadora), opera como uma estratégia seletiva de contenção social. Nesse território, então, a lógica genocida é deliberadamente aceita (Vargas, 2017). Santos (2021) relata:

[...] as crianças e os adolescentes eram as maiores vítimas. Víamos os meninos sorrindo dentro do grupo [GCASC], entrando e saindo, vindo das oficinas de futebol, de percussão, de máscaras, comendo, se relacionando, se integrando com as pessoas da equipe, e no outro dia

chegava a notícia de que estavam crivados de balas dentro de uma canaleta. Isso mexia muito conosco [equipe do projeto]. Era uma sequência de chacinas, de quinze em quinze dias, às vezes a cada semana. Seus corpos eram arrastados de dentro de casa e muitas vezes torturados [...] (2021, p. 7)

E complementa: “Peixinhos tem uma manta do luto” (Santos, 2023, sp.).

O bairro tem problemas graves [...]. Você vê mães que têm 10, 11, 6 filhos; você vê as crianças nascerem num lugar totalmente desprovido de vida; as crianças vão crescendo...as crianças já têm um semblante de adoecidas, de precária. A pele é doente, é envelhecida; as crianças sofrem o tempo inteiro (Santos, 2023, sp.).

Sobre isso, Dona Fia conta que perdeu o seu filho quando ele tinha apenas 20 anos de idade. Fábio era um rapaz “forte, negão, a coisa mais linda” (Dona Fia). Dona Fia não se recorda com exatidão em que ano ocorreu, mas conta que o desenlace aconteceu em um mês de novembro, mais especificamente, numa segunda-feira, 25 de novembro, enquanto ela voltava do seu trabalho de garçonne de um quiosque na praia.

[...] eu vi esse rapaz que eu gostava dele vino, na mobinete dele [...], quando ele voltou já foi essa dor. Eu já percebi, aí eu disse: “foi o que? Eu sei”; e ele: “tu sabe?”; e eu: “eu sei, mataram meu filho, foi?”; e ele: “foi não neguinha”; eu disse: “mataram meu filho, mataram meu filho, eu tô sentindo que mataram meu filho; ele fez: “não, neguinha, balearam ele”; eu disse: “mataram meu filho”. Aí começou aquele desespero. [...] quando eu vi aquela multidão, eu disse: “ai, meu Deus, mataram meu filho [Dona Fia chora], acabaram tirando um pedaço de mim, acabaram com a vida do meu filho, Jesus, por que, Senhor, o Senhor permitiu acabar com a vida do meu filho? Porque o Senhor não me levou, meu Deus? Porque é melhor a gente morrer do que a gente ver um filho, perder um filho, se acabar assim po mundo [Pausa, pois Dona Fia chora bastante].

Nesse sentido, observamos que “a episteme racial que permeia esses territórios produz uma divisão entre cidadãos plenos e não-cidadãos, evidenciando uma dinâmica de controle territorial que explora e descarta vidas negras” (Nascimento, 2025, 771). Há uma verdadeira mutilação na cidadania dos indivíduos e suas coletividades (Santos, 1996/1997), porque o território é “quarto de despejo” (Jesus, 1960): o lugar em que se é colocado e do qual não se pode sair, mesmo quando a vida ali “já deu o que tinha que dar” (Dona Fia).

Ser criança, mulher, mãe ou idosa nesse lugar, por exemplo, implica viver em um espaço de ausência e privação, pois não se ocupa o lugar da existência plena, conforme esclarece Nascimento (2025):

ser criança na zona do não-ser refere-se à condição na qual as crianças negras, em topografias da crueldade, têm sua existência sistematicamente negada, usurpada e assassinada. Esta zona representa não apenas uma privação material e social, mas também uma negação

essencial de sua humanidade e infância. Estar na zona do não-ser é estar em um estado de marginalização tão profundo que a própria identidade de criança é questionada pela estrutura dominante, que impõe violências sistemáticas. Essa concepção encapsula a experiência de crianças que, devido à sua raça, classe social e localização geográfica, são impedidas de desfrutar plenamente a infância e a própria vida (2025, p. 775)

O genocídio antinegro, portanto, na vida dessas pessoas, não se restringe “apenas” ao assassinato em massa, mas configura-se como um processo contínuo que se manifesta de múltiplas formas. A violência que atravessa a comunidade de Peixinhos não é acidental: ela é gratuita, pois pessoas negras vivenciam a violência não em razão do que fazem, mas em função de quem são ou, mais precisamente, de quem não são, isto é, não sujeitos ou não humanos. Essa desumanização conduz à fungibilidade (permutabilidade e substitutibilidade), tornando os corpos negros descartáveis e alvos preferenciais (Vargas, 2017, p. 93; 97).

Dona Elizete conta que Jonathan, seu filho, era “alegre, comunicativo [...], o sonho dele era ser do corpo de bombeiros” (Dona Elizete). As músicas que Jonathan mais gostava e cantarolava eram “Deixa a vida me levar” e “Joia rara”²⁴. Jonathan, porém, foi executado quando tinha apenas 16 anos, em um dia 11 de janeiro. Eram 3h00 da manhã, quando bateram na casa de Dona Elizete. “– Zeta, oh, Zeta!”. Dona Elizete disse que ninguém precisou dizer mais nada. Pensou rapidamente: “Que não seja o meu filho, mas que também não seja o filho de ninguém” (Dona Elizete). Em seguida, respondeu: “– Foi meu filho!” (Dona Elizete).

Essa constituição desencadeia a presença de uma criminalidade cruzada na comunidade de Peixinhos. Sobre esse cenário, no conto “A gente combinamos de não morrer”, Evaristo escreve: “O que temos em comum é o pó do qual somos feitos. É o pó que nos faz, mais nada. Mas o meu pó corre mais perigo. Meu pó vira cinza rápido. Quem incendeia? Pode ser a polícia, pode ser qualquer um de nós mesmos, grupos rivais.” (2020, p. 104). No conto, a violência e a morbidez manifestam-se tanto nas relações internas entre a população negra, frequentemente levada a rivalizar entre si, quanto na atuação do aparato estatal.

²⁴ A música “Deixa a vida me levar”, de Zeca Pagodinho. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oTREAvZbmME&list=RDoTREAvZbmME&start_radio=1 // A música “Joia rara”, de Gian e Giovani. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cefGahsbtz8>

Isso ocorre porque a chamada geografia da morte permite e naturaliza essa rivalidade interna, o que se converte, para o Estado, em uma vantagem: o extermínio da população negra se dá sem que o próprio Estado precise, diretamente, sujar as mãos de sangue. A violência, portanto, se produz de ambos os lados de forma contínua, em um ciclo de dizimação que se mantém como princípio, seja pelas ações dos “capitães do mato” contemporâneos — os policiais —, seja pela atuação do tráfico.

A dinâmica “tráfico-polícia” (Peres et al., 2021, p. 19) é uma constante em Peixinhos que, hoje, possui ao seu redor mais de 12 favelas, onde cresce o número de facções de tráfico de drogas (Santos, 2021). Esse contexto torna Peixinhos alvo preferencial das políticas de violência e sustenta um olhar belicoso por parte do Estado, que compreende a população negra e pobre como desumanizada e, portanto, passível de encarceramento e morte constantes.

Conforme afirmam Peres et al., 2021, p. 19,

[...] ainda que as ações da polícia e do tráfico sejam apresentadas com justificativas morais, políticas, legais e econômicas diferentes, na prática elas todas fazem parte de uma mesma grande dinâmica de arbítrio sobre o uso “profissional” da morte violenta.

Peixinhos vive sob a perspectiva falaciosa de que os jovens negros do território estão permanentemente em conflito com a lei. Tal percepção não é surpreendente, considerando que:

No Brasil, a política da guerra às drogas afeta desproporcionalmente as regiões periféricas dos centros urbanos [...]. É pela mira do fuzil que o Estado brasileiro olha para as favelas e periferias. E, no que se refere à política de drogas, a estratégia prioritária adotada pelos governos é a do confronto e da guerra. As táticas para combater o mercado ilegal de drogas são bem conhecidas por todos: incursões policiais frequentes, fazendo uso irrestrito de armamento pesado, com o objetivo declarado de dismantlar organizações criminosas e apreender substâncias ilícitas (Arouca et. Al., 2018, p. 107).

Para Dona Neidinha, contrariando aquela ideia falaciosa, conta que a morte de Adílio que era “moreninho” (Dona Neidinha) e ainda ia fazer 22 anos de idade, não se insinuou antes de acontecer; não houve sinal, desconforto, silêncio diferente. Dona Neidinha explica: “E aí, né? E aí eu nunca pensava, nunca pensei, né? De perder meu filho no auge da vida dele, né? Da mocidade dele, né?” (Dona Neidinha). A maneira que ela entendeu por bem me explicar de que “a gente nunca pensa que pode acontecer com a gente; sempre com outras pessoas” (Dona Neidinha), foi me contando de um comercial

das Casas Lux Ótica²⁵, onde o interlocutor afirma: “a gente sempre acha que só pode acontecer com os outros”.

Dados do relatório mensal do Instituto Fogo Cruzado²⁶ indicam que Peixinhos figura entre os bairros mais perigosos da Região Metropolitana do Recife, com um “aumento significativo em relação aos homicídios de jovens negros que vivem em situação de grave exclusão social” (Santos, 2021, p. 28). Nesse sentido, casos como os de execução de Fábio, Jonathan e Adílio, partem de um mesmo princípio: “as mortes provocadas direta ou indiretamente pelo aparato penal não são acidentes ou excessos – são previsíveis, sistemáticas e, sobretudo, anunciadas” (Barbosa, 2025, p. 384).

Levantamento realizado pelo Grupo Comunidade Assumindo Suas Crianças, em 2020, contabilizou mais de 200 jovens executados no bairro. Em 2025, durante o desenvolvimento desta dissertação, mais um jovem de 22 anos foi assassinado²⁷. A meu ver, o ciclo de violência em Peixinhos não se interrompe, pois, como afirma Flauzina (2006, p. 116), “não há flagrante mais incontestável de extermínio em massa: deve-ser matar os negros em quantidade, atingindo preferencialmente os jovens enquanto cerne vital da continuidade de existência em grupo”.

2.2 Encantos: modos negros de existir

²⁵ Comercial das Casas Lux Ótica, disponível em: [Instagram](#) (ano desconhecido). O comercial mostra um homem branco, vestindo paletó e gravata. A câmera centraliza no seu rosto, enquadrando na altura do busto. Esse homem fala: “tem gente que precisa usar óculos de grau, mas não usa, diz que é feio, que incomoda, que envelhece, que machuca. Quando a gente não quer, qualquer desculpa serve. Olha, a visão é um negócio muito mais sério do que muita gente pensa. Quem sempre teve, não sabe o que é perdê-la. A gente sempre acha que só pode acontecer com os outros, não que um cego não possa ser feliz, mas é bem melhor ser feliz vendo tudo. Pense bem: óculos apropriados, podem até dar charme e distinção, consulte o seu oculista, entregue a sua receita a uma casa séria, que trate do problema profissionalmente. Eu, por exemplo, não preciso usar óculos de grau, mas gostaria muito de poder usá-los”. A câmara vai girando e o olhar do homem não a acompanha; ao final, ele pega o que parece ser uma bengala branca.

²⁶ NASCIMENTO, Renato. Pesquisa aponta os BAIRROS mais PERIGOSOS da REGIÃO METROPOLITANA DO RECIFE; confira. Portal de Prefeitura. Publicado: em 08 de junho de 2024 às 14:01 - Atualizado às 14:33. Disponível em: [Pesquisa aponta os BAIRROS mais PERIGOSOS da REGIÃO METROPOLITANA DO RECIFE; confira - Portal de Prefeitura](#). Acesso em 13 de outubro de 2025.

²⁷ Naquele dia, as manchetes sustentadas por meios sensacionalistas vinculavam a imagem do jovem ao estereótipo de “bandido”, “ex-presidiário” ou alguém que “foi morto porque participava do tráfico” (Faria, 2021).

Sobre o território de Peixinhos, observei, por último, que a ausência de *status* de humanidade para com a comunidade, aponta para um projeto que investe diretamente contra o futuro, contra as possibilidades de existência e de reprodução de todo contingente populacional (Flauzina, 2006). Ainda assim, todavia, mais uma vez, a população de Peixinhos, sobretudo as Mães da Saudade, continuam a desenvolver engenhosas formas e modos negros de existir nas encruzilhadas e nos trânsitos, mesmo diante de circunstâncias menos favoráveis e hostis (Martins, 2021).

2.2.1 Lugar-sagrado²⁸: a horta como lugar de encontro, de prática de saúde e geração de renda

²⁸ – Diário de Bordo: OB. P. 02: Plantei beterraba. Hoje, depois da roda de cura, fomos plantar coentro e beterraba. É um momento que ainda não consegui traduzir em um sentimento, um conceito ou sequer um nome. Vou tentar explicar. As mães e eu fomos ensinadas a fazer o plantio dessas sementes. Cada uma com suas ferramentas, fomos, literalmente, ao chão, pôr as mãos na terra. Antes de falar sobre o que observei, queria relatar um pouco de como me senti. Passei cinco anos dentro de uma universidade, no Curso de Direito e, agora, quase dois anos em um mestrado. A última coisa que imaginei fazer, depois de formada, era estar, numa quinta-feira de manhã, de cócoras, com outras mulheres, ao redor de um canteiro, com as mãos todas sujas de terra. Sim, terra. Havia capim, minhocas, formigas, o chão úmido, as unhas cheias de barro. Quem há de imaginar um jurista se despindo da toga, do porcelanato, do ar-condicionado? Eu me entendia como alguém dos “Direitos Humanos”, mas, até então, não tinha deixado minha arrogância de lado para, de fato, vivenciar isso. Sim, eu estava ali, de cócoras com aquelas mães, revolvendo a terra, sentindo com a palma das mãos o melhor lugar para depositar a semente. Estávamos suadas, pensando em quanto tempo levaria até vermos aqueles frutos germinarem. Estou feliz e emocionada. [...] Hoje me deparei com mãos que não têm medo de pegar, de sentir, de se sujar. Plantei beterraba. Observo que aquele momento é um espaço de partilha e cuidado entre as mães. Apesar da idade e dos problemas de saúde, elas se agacham, revolvem a terra, conversam, se nutrem, se aninham umas com as outras. Como elas mesmas dizem: “Aqui é um espaço de cura”.



Figura 3 – Lugar-sagrado (OB. P. 17)

Fonte: arquivo pessoal

A Horta Semeia Saúde e Liberdade, fica nos fundos do terreno da casa de Dona Nilza, uma das fundadoras do Grupo Comunidade Assumindo suas Crianças. A entrada é discreta, como se estivéssemos passando entre um beco. A porta é improvisada com alumínio e madeira. Uma cerca simples de viga de concreto, madeira e arame delimita o espaço de um lado; do outro, o muro de tijolos aparentes, ainda sem reboco. Vista de cima, ela forma um L irregular. Dentro dela, os canteiros se sucedem em fileiras curtas, separados por garrafas PET enterradas pela metade. Nesses canteiros, crescem coentros, beterrabas, berinjelas, pimentas, quiabos, tomates-cerejas, mini pepinos, feijão-de-corda e vagens.

Logo na entrada, os cactos e as espadas-de-São-Jorge se erguem como guardiãs do território, uma espécie de sentinela vegetal, austera e silenciosa. Mais adiante, vemos as flores zínias (ou Benedita) em tons de rosa, vermelho e branco, os cosmos de amarelo vivo balançam e o ipê-de-jardim também cresce. Ao fundo, um cajazeiro antigo estende sua copa e, ao lado, o pau-ferro ergue-se firme, de tronco rugoso. Suas sombras se misturam. Sob essas árvores, as mulheres cultivam as plantas medicinais. Ali crescem boldo do Chile, colônia, artemísia, alcachofra, alecrim, penicilina, agrião, hortelã, capim-santo, citronela, alfazema e guiné. O ar é tomado por uma mistura de aromas: o cítrico do capim-santo, o adocicado da alfazema, o balsâmico do alecrim, o verde forte do agrião.

Mais adiante, no coração da horta, onde o chão é coberto por pedrinhas, como britas, há o espaço das conversas: a sala a céu aberto. Ali, sob a sombra do ipê-amarelo e da jurema-preta, as mães se reúnem para descansar, rir, trocar receitas, planejar o próximo mutirão. As cadeirinhas coloridas de praia e umas carteiras antigas de escola servem de acomodação. No meio de tudo isso, uma placa anuncia o nome do lugar: Horta Semeia Saúde e Liberdade.

O som é um organismo vivo. O latido dos cachorros se mistura às vozes femininas que riem, chamam, cantam. Uma música de coco toca ao fundo vinda de um caixa de som apoiado em uma mesa improvisada por ferros e tábuas. O barulho das enxadas e pás corta o ar. De vez em quando, o vento atravessa o cajazeiro e espalha o farfalhar das folhas.



Figura 4 – Canteiros (OB. P. 16)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 5 – Flores e folhagem dos pés de Jurema Preta e Ipê (OB. P. 16)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 6 – Verduras colhidas e coentro (OB. P. 17)

Fonte: arquivo pessoal

As Mães da Saudade sempre circulam nesse espaço. A horta, porém, também acolhe outras pessoas. Lideranças comunitárias costumam ir até lá para trocar saberes, apoiar os mutirões e pensar caminhos coletivos. Entre elas, Luciano, músico e educador do GCASC; Ciro, jovem educador do GCASC que acompanha as mães em um trabalho de incidência política; Robert, educador e fotógrafo; e a própria Anjinha, coordenadora do GCASC. De tempos em tempos, chegam estudantes da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), geralmente do curso de agroecologia, que vêm aprender, mas também ensinar. Além desse, o Coletivo Kapiwara, traz técnicas, fala de adubação, políticas públicas e troca experiências com as mães, fazendo da horta um espaço de circulação de saberes.

A horta é ainda ponto de encontro de coletivos de mulheres e coletivos periféricos, como o Periféricas, voltados à formação política. A Casa da Mulheres do Nordeste (CMN) é uma das parceiras mais próximas. Juntas, organizam oficinas, plantios comunitários e rodas de conversa sobre segurança alimentar, cuidado e direitos. À frente de tudo isso está Simone, técnica em agroecologia e umas das coordenadoras da horta. É

ela quem conhece cada canteiro pelo nome, quem sabe quando a terra pede descanso ou quando precisa de água.



Figura 7 – Mães da Saudade, representantes da CMN, Simone e Anjinha (OB. P. 17)

Fonte: arquivo pessoal

Dona Fia, Dona Elizete, Dona Neidinha, Dona Gerusa, Dona Ninha, Dona Ceinha, Dona Prazeres, Dona Marylucia, Dona Márcia, Dona Gil e Dona Cleonice, são algumas Mães da Saudade que, toda terça e quinta estão na horta, sustentando o cotidiano mesmo quando o sol aperta. Cada uma contribui como pode e suas presenças imprimem ao lugar um ritmo próprio. É no gesto diário dessas mulheres, regando, limpando, conversando com as plantas, que a horta se mantém viva e ganha sentido.

Os encontros geralmente se iniciam entre 8h e 8h30 da manhã. As mães se reúnem no GCASC, em Peixinhos, e, juntas, compartilham o transporte por aplicativo até a horta. Ao chegarmos, preparamos o café da manhã, oferecido pelo GCASC: bananas, melão, melancia, laranja, pães, biscoitos, bolo, cuscuz, café, suco e leite. O café acontece em círculo, e, enquanto comemos, sentadas nas cadeirinhas de praia, conversamos sobre como foi a semana, contamos as novidades definimos as tarefas do dia, que podem variar entre limpeza do local, organização das mudas, colheita, manutenção ou, como dizem as próprias mães, simplesmente “colocar a mão na terra”.

Dividimo-nos em grupos, levando em consideração as dificuldades e facilidades de cada uma, para que todos possam participar e cuidar de uma parte da horta. Mesmo as Mães da Saudade que já estão na terceira idade não medem esforços para revolver a terra, pegar na enxada, se agachar, ficar de cócoras, enfrentar o sol.

Ao fundo, Dona Nilza sempre nos embala com os pontos de Jurema: “Jurema Preta senhora rainha / és dona da Cidade / mas a chave é minha / É tupereneguê / é tuperenaguá / salve o povo da Jurema / deixa os mestres trabalhar”.²⁹

Antes do início do mutirão, acontece as rodas de cura: momentos de pausa e de preparo para o corpo e o espírito. As rodas de cura são conduzidas por Anjinha. Além de sua trajetória comunitária, ela possui formação em auriculoterapia, massagem relaxante, ventosaterapia e em organização de círculos restaurativos com Kay Pranis (2011). Sua presença é calma, firme, e sua voz conduz o grupo com uma delicadeza que é também autoridade.

Geralmente, nos reunimos na parte próxima ao cajazeiro. Todas ficamos descalças, com os pés em contato com a terra, em roda. Enquanto nos acomodamos, a música ecoa ao fundo: “Eu sou a ordem que traz clareza...”. E, logo depois, “Eu não posso mudar o mundo, mas eu balanço”. Anjinha inicia a roda pedindo que respiremos fundo, elevando o pensamento à natureza. Ela passa alfazema nas mãos de cada uma e o perfume suave se espalha no ar. Depois, ela caminha ao redor do círculo e passa em cada uma de nós o atipim (guiné), tocando nossos ombros, nossas cabeças. Seus gestos são lentos, atentos e ela murmura preces baixas. Ela explica que aquele é um “espaço de troca energética e espiritual”, onde buscamos equilibrar corpo e espírito, e onde o cuidado é também política. Lembramos daqueles que se foram, mas que, como diz Anjinha, “seguem vivos em nós”.

²⁹ Na parte do “a chave é minha”, geralmente, as mães cantam que “a chave é nossa”.



Figura 8 – Roda de cura (OB. P. 17)

Fonte: arquivo pessoal

Para Kintê e Kintê (2025, p. 155), a alfazema “gera paz, completa o eu interior; favorece a lida com muitas coisas ao mesmo tempo sem gerar estresse; ajuda a planejar o futuro, a criar visão estratégica [...]”. Na Jurema, a alfazema aparece como elemento de conexão com a ancestralidade, muito presente nas rezas de preto velho (Menezes, 2025). É símbolo de limpeza e equilíbrio, suas propriedades purificadoras são usadas para neutralizar más energias, descarregar o corpo e o ambiente espiritualmente. Conforme Anjinha explica, ao passar a alfazema em nossas mãos, o gesto carrega essa memória de reza silenciosa de proteção, harmonia e continuidade de saberes antigos.

Ao final das rodas, dizemos em uma só voz: “eu recebo, eu agradeço, eu entrego, eu compartilho”. E nos abraçamos.



Figura 9 – Roda de cura - final (OB. P. 02 e 19)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 10 – Roda de cura - final 2 (OB. P. 02)

Fonte: arquivo pessoal

Após esse momento de ritual, é hora de colocar as mãos na terra. As mães de dividem em pequenos grupos e rodas para fazer as atividades do dia. Enquanto fazem a limpeza, a manutenção dos canteiros e a colheita, as conversas continuam: falam do cotidiano, trocam receitas, comentam o crescimento das plantas e, entre uma tarefa e outra, lembram histórias dos filhos.



Figura 11 – Limpeza dos canteiros (OB. P. 02)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 12 – Dona Elizete e Dona Gil (OB. P. 17 e 19)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 13 – Mãos na terra e Dona Ceinha (OB. P. 02 e 08)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 14 – Dona Marylucia e outras mães nos canteiros (OB. P. 12 e 08)

Fonte: arquivo pessoal

Dali, o trabalho se desdobra em muitas formas: do cultivo na horta nasce também a produção de repelente, óleos e defumadores, preparados coletivamente pelas mães. Entre risadas e conversas, elas extraem o óleo de coco para comercializar, organizam as ervas e partilham saberes que misturam ciência, tradição e afeto. Tudo é feito em roda, como extensão do mesmo gesto de cuidado que começou no chão da horta.



Figura 15 – Repelentes e defumadores (OB. P. 10)

Fonte: arquivo pessoal

Após os trabalhos, ficamos um tempo debaixo do pé de Jurema Preta. Algumas se sentam nas cadeirinhas, nos tijolos e outras permanecem em pé, encostadas nos troncos ou nas ferramentas. O vento que passa traz um pouco de alívio depois do calor do mutirão. Isabela, mais conhecida por Isa ou Bela, cozinheira do GCASC, chega com as bacias e panelas. O cheiro da comida se espalha: feijão temperado, arroz soltinho com cenoura, macarrão, frango dourado, farofa e salada.

Depois de comer, para colocar a preguiça para o lado, as mães soltam o corpo. É momento do canto e da dança. Luciano, Bola e Joba tocam pandeiro, triângulo e instrumentos de percussão. Quando o som começa, ninguém fica parado. As mães levantam, batem palmas, mexem o corpo, giram e requebram a cintura enquanto sorriem. Umas dançam de par, outras formam roda.

Na ausência dos “meninos”, o som vem do que há. A colher batendo na panela, o balde virando tambor, as palmas marcando o ritmo. O corpo é instrumento. O coco de roda começa e o canto se espalha. Dona Nilza e Anjinha puxam os versos enquanto as

mães dançam e respondem: “Chama eu, oh, chame eu, oh, chama eu pra roda, chama eu”³⁰. E, ainda, “uma bacia desse tamanho e um pedacinho de sabão assim...”³¹.

Em seguida, alguém puxa a ciranda. Damos as mãos e começamos a girar. Os passos são simples: enquanto giramos, vamos ao centro da ciranda, “fechando” o círculo e, depois, voltamos a abrir a ciranda. O canto de Lia de Itamaracá³² sempre embala: “Minha ciranda não é minha só / Ela é de todos nós / A melodia principal quem / Guia é a primeira voz / Pra se dançar ciranda / Juntamos mão com mão / Formando uma roda / Cantando uma canção”.

Em alguns dias, Dona Nilza puxa também os pontos da Jurema:

Ô Juremê, Ô! Jurema / Sua folha caiu serena / Ô! Jurema / Dentro deste Gongá / Ô! Deus salve a Casa Santa / Onde Deus fez a morada / Onde mora o Cálix Santo / E a hóstia consagrada, ô! Jurema / Ô! Juremê, Ô! Jurema / Sua folha caiu serena / Ô! Jurema / Dentro deste Gongá / Salve o sol e salve a lua / Salve São Sebastião / Salve a cabocla de pena / De arco e flecha na mão³³.



Figura 16 – Joba e Luciano tocam coco (OB. P. 17)

Fonte: arquivo pessoal

³⁰ Trecho de canção cantada e dançada pelas Mães da Saudade, referência a música “Chamado de Angola”. Disponível: [\(1\) Chamado de Angola - YouTube](#) Se possível, ouvir enquanto lê. Aprendemos a canção enquanto participávamos da oficina de agroecologia ofertada pelo coletivo Kapiwara. Abordo um pouco sobre essa e outras oficinas em “Aprendizados-sagrados”.

³¹ Enquanto escrevo, ouço novamente as cantigas e sinto o mesmo arrepio que sentia ali, naquele chão. A escrita e as imagens presentes aqui não dão conta de expressar o vivido e sentido nesse lugar-sagrado.

³² Lia de Itamaracá é cantora, compositora e cirandeira brasileira, conhecida como a “Rainha da Ciranda”. Nascida em 1944 na Ilha de Itamaracá, em Pernambuco, ela é uma figura central na divulgação da cultura popular nordestina e afro-brasileira.

³³ Ponto de Jurema. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Lc_Tix_FLEw



Figura 17 – Dançando em roda (OB. P. 17)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 18 – Dançando em roda 2 (OB. P. 17)

Fonte: arquivo pessoal

Notamos, a partir do que foi descrito, que as práticas cotidianas da Horta Semeia Saúde e Liberdade revelam um espaço físico, mas também um território ontológico de produção de vida.

A presença de uma lógica de circularidade atravessa o modo como as Mães da Saudade organizam os encontros, os cuidados com a saúde e a geração de renda. Na prática, como observado, os encontros acontecem sempre em roda e essa disposição circular, para além de criar uma imagem gráfica (figura 19), constitui um ambiente no qual essas dinâmicas — encontro, prática de saúde e geração de renda — não se separam, mas se entrelaçam continuamente.



Figura 19 – Circularidade (OB. P. 17)

Fonte: arquivo pessoal

Na cosmologia Kongo, a circularidade é princípio de existência e de conhecimento (Fu-Kiau, 2024), sendo no desenvolvimento circular que se pode conhecer todas as partes da roda (Ferreira, 2019). Nesse sentido, Aimé Césaire, em “A roda”³⁴, nos lembra que girar é princípio da própria vida: o sol gira, a terra gira e o rosto gira sobre o eixo do pescoço. Essa lógica também atravessa os cultos de matriz africana, nos quais a “gira”

³⁴ Poesia “A roda”, de Aimé Césaire: A roda é a mais bela descoberta humana e a única / há o sol que gira / há a terra que gira / há o seu rosto que gira sobre o eixo de seu pescoço / quando você chora / mas seus minutos não se enrolarão em seu carretel para / viver / o sangue polido / a arte de sofrer afiada nos troncos das árvores pelas / facas do inverno / a corça embriagada por não beber / que na beirada do poço inesperadamente me apresenta / o seu rosto de escuna sem os mastros / seu rosto como uma vila dormente no fundo de um lago / e que renasce à luz do dia, dos pastos e do ano / germina.

organiza os encontros espirituais em forma de roda, como no candomblé e na umbanda (Alves, 2018). Desse modo, rodar é uma descoberta humana porque acompanha o movimento do mundo e da própria vida.

Na pedagogia da circularidade (Ferreira, 2021), o princípio da integralidade nos ensina que nós compomos a natureza e somos parte desse mundo natural. A partir dessa concepção, observo que, na horta, cuidar da terra é, simultaneamente, cuidar do corpo; produzir alimento e remédio é produzir sustento; cantar, dançar e conversar são partes de um mesmo gesto de cura. A circularidade sustenta, assim, uma visão de mundo que compreende a vida como um contínuo, sem hierarquias rígidas entre humano e não-humano, entre corpo e natureza, entre trabalho e espiritualidade (Shiva, 2003).

Sobre essa integração, Dona Fia afirma: “[...] é assim, oh, gente, que a gente veve. Oia, quando a gente vem pra cá, esquece de tudo, e só...e só alegria, só coisas boas...no meio da natureza”³⁵.

O uso das plantas medicinais (como alimento, remédio, beleza e proteção), os rituais de cura, os cantos e as rezas configuram um cuidado que é, ao mesmo tempo, corporal (saúde física), espiritual (saúde emocional) e político. As sementes, cuidadas pelas mãos, carregam o potencial de germinar e produzir vida (Shiva, 2003), ao mesmo tempo em que protegem e atualizam saberes ancestrais, tendo em vista que, para os povos Banto, o *muntu* (“pessoa”) e o *nsi* (“terra”) e tudo o que nela habita estão profundamente interligados (Fu-Kiau, 2024).

Sobre isso, Dona Neidinha afirma a importância de “botar a mão na terra”:

[...] Pra mim, é muito importante eu tá aqui [na horta] aprendendo, porque, é como se diz: ‘não tem idade pra quando a gente quer aprender aquilo que interessa a gente, né? [...] é mais um aprendizado. [...] estamos aqui firmes e fortes através desse grupo que nos apoia, que nos acolhe na dificuldade, na necessidade [...]. Eu nunca pensei, na idade que eu tenho, aprender, né, aprender como fazer uma compostagem, aprender a fazer uma mudazinha, seja ela de fruta, seja ela de plantas medicinais, pra mim é muito importante. E acredito que vou levar isso pra frente, não vou só ficar na minha mente, mas eu quero botar a mão na terra, não a mão na massa, mas a mão na terra, para aprender mais e mais. É isso aí gente (Dona Neidinha, OB. P. 14).

³⁵ Fala registrada em vídeo. Eu filmava Dona Fia dançando com Dona Ceinha quando, com as mãos erguidas, o corpo balançando e batendo palmas, ela pronunciou essa frase em voz alta, dirigindo-se a todas que estavam ao redor.

Essa relação de contínuo com a natureza me remete ao provérbio Kongo: “Lumbu-ki bisikânda, mbazi bakulu ba kânda”, que traz como princípio,

Hoje somos os membros da comunidade. Amanhã seremos os ancestrais da comunidade. O que fazemos e pensamos hoje nos prepara para o que será de avaliação da comunidade amanhã. Se hoje somos indivíduos simples dentro da comunidade, podemos amanhã ser deificados (espiritualizados), isto é, ser considerados fonte de força motrizes e radiações na comunidade viva; e isso em conformidade com a nossa atitude com a comunidade ao longo da vida física [ku nseke]. Qualquer semente pode dar vida a uma grande árvore (Fu-Kiau, 2024, p. 137)

Para pesquisadores africanos, há uma profunda relação entre as pessoas e o meio ambiente. É uma rede de pensamento sobre os cosmos que destaca os anelos entre fauna, flora, gases e dimensões física, material e espiritual (Martins, 2021) Nesse sentido:

A educação com a natureza assenta-se no pensamento de que tudo à natureza se liga, de que tudo nela se transfere, pois dela advêm alimentos e remédios, aromas curativos, os incensos, os perfumes, os lumes e todos os sabores. A relação com a natureza é, assim, também uma postura ética. Daí o cuidado com a ecologia, o que significa reverência ao natural e desejo de equilíbrio (Martins, 2021, p. 108).

Nesse sentido, em cosmologias africanas, como a Kongo, a árvore é um lugar privilegiado de reflexão, decisão e cuidado comunitário. Segundo Fu-Kiau (2024, p. 109), é “embaixo da árvore” que os especialistas – “lideranças mais velhas [da comunidade]” (p. 109) – investigam as questões coletivas e seus desdobramentos para a vida comum. Nesses contextos, “a pessoa [...] é assentada dentro do círculo”, embaixo da árvore, para o debate.

Conforme Martins (2021), as árvores “são um radiotransmissor de energia e de interconexão do chão-terra-humanidade com as forças do alto cosmos” (p. 109). É debaixo desse elemento feminino (Shiva, 2003) que as Mães da Saudade rodam, conversando, cantando e dançando.

Esta última, a dança, reinscreve em circularidade no próprio corpo.

Comumente observei que as mães dançam o coco de roda e a ciranda. Ambas as manifestações culturais, também conhecidas de “brincadeiras”, envolvem a música e a dança do Nordeste brasileiro. Suas origens, conforme Filho (2021), são africanas e indígenas e “representam a construção e resistência da identidade” dessa população, tendo em vista que, em diversos períodos históricos, o coco de roda e a ciranda sofreram forte repressão (2021, p. 2 e 3).

Em Pernambuco, especificamente, essas danças são danças coletivas. O coco é dançado ao som da percussão e os versos rimados, conforme o ritmo do tirador, conduzem a roda e os pés (calçados ou descalços) marcam o chão com energia e ritmo característicos. Na ciranda, por sua vez, os dançantes dão as mãos e se movem de forma ritmada, marcada pelo som da zabumba. A ciranda começa com uma roda pequena, que vai aumentando à medida que as pessoas chegam para dançar, abrindo o círculo e segurando nas mãos dos que já estão dançando.

Agora que conhecemos um pouco dessas “brincadeiras” muito caras à Mães da Saudade (e a nós, gente pernambucana), proponho uma leitura por meio da afrocênica. A meu ver, essa relação possível nos ajuda a compreender o que as Mães da Saudade vêm produzindo ao “brincarem” em roda.

A afrocênica, conceito que opera a pedagogia da circularidade no âmbito das artes da cena, compreende que a cena e o ritual são sempre dispostos nesse formato circular, em que viemos conversando. Ferreira (2019) destaca que podemos compreender essa perspectiva não apenas no campo das artes, “mas [nos] trançado[s] dos modos de pensar e fazer próprios dos povos africanos subsaarianos, conectando as expressões estéticas em um acontecimento” (p. 192). Nesse sentido, Martins afirma que

As canções, o ritmo dos instrumentos de percussão, a dança, os gestos, todos os movimentos do corpo, os mitemas culturais conjugados em cena capturam o próprio pulsar rítmico da experiência negra ancestral, engendrando uma percepção harmoniosa do corpo e do espírito (Martins, 1995, p.100 e 102).

Conforme ensina Ferreira (2019), a afrocênica confere uma “uma natureza intersemiótica, transcultural e de forte conexão com o sagrado”. Desse modo, o repertório do corpo do dançante evocado pela ancestralidade reflete uma poética que se inspira na cosmovisão da filosofia Bantu para então ressignificar, como o autor diz, “a vida na diáspora” (p. 192). Para os povos Bantu, nas “cenas” de casamento, funerais, batizados, por exemplo, se dança, em um verdadeiro ritual que congrega tudo em uma única expressão.

O que o autor chama de “ritual afrocêntrico”, então, refere-se a uma forma de organização da experiência que articula, de maneira inseparável, memória, corpo, oralidade e ancestralidade. E essa relação constitui um modo de produzir sentido no contexto diaspórico.

A oralidade aparece como condição fundamental de relação e transmissão, enquanto a memória sustenta a continuidade da vida e da história coletiva. Essa articulação se dá, ainda, de forma politicamente situada, na medida em que o ritual afrocêntrico elabora respostas às rupturas impostas pela diáspora (Ferreira, 2019). Vejamos:

Irá urdir o ritual afrocênico os mitos e sua relação como expressão de poesia, a memória como responsável pela manutenção da vida, oralidade como condição de relacionamento em todo e qualquer instante, e corpo diaspórico que é significante de uma herança africana e significado do processo civilizatório ao qual está submetido, em relacionamento com as demais estruturas citadas. Toda esta perspectiva é organizada de modo que o discurso político experienciado reflita sobre a problemática do racismo em nossa sociedade (Ferreira, 2019, p. 192).

Silva (2024), nesse sentido, articula que, por meio da dança a população negra encontrou um campo de expressão da experiência vivida, “considerando as forças da natureza [e] o repertório” de si (Ferreira, 2019, p. 194).

Assim, podemos refletir que, ao dançarem em roda, as Mães da Saudade performam a própria existência no contexto da violência e do luto. Uma performance em que, o coco de roda e a ciranda, como uma linguagem corporal, comunicam a “experiência vivida [e que se encontra] no campo do indizível” (Silva, 2024, p. 27). Notamos que, nas cenas dispostas nas fotografias, as mães permanecem em formato circular, elas se envolvem como criadoras da cena diária e movimentam-se para os lados, rebolam, expandem e retornam, jogam o corpo para baixo e coreografam palmas e giros para o alto (Martins, 2021) (figura 20).



Figura 20 – Circularidade 2 (OB. P. 17)

Fonte: arquivo pessoal

Por meio dessas danças curvilíneas, como aponta Martins, o corpo pulsa “como nas batidas dos tambores” (Martins, 2021, p. 82), não apenas produzindo saúde a partir do movimento, do ritmo e da coletividade, mas invocando a memória ancestral de seu filho e ressignificando a vida diante do genocídio antinegro (Ferreira, 2019)³⁶.

Desse modo, elas narram suas histórias de perda, sobrevivência e continuidade, pois, observemos que, em perspectivas afro-indígenas, dançar em contato com o chão expressa continuidade, pertencimento e vínculo com a terra, porque os pés “penetram o chão como raízes, absorvem a energia como se extraíssem a seiva; [e] se levantam poeira;

³⁶ Aqui, optei por pensar a produção da saúde evidenciando o elemento dança, na perspectiva proposta por Souza, que compreende o processo de cura de maneira mais ampla. Segundo ele, “saúde é pensar amplamente a existência. Não me interessa mais pensar a fragmentação, porque isso me leva a dar importância excessiva à doença” (Pimentel, 2019, s.p). De todo modo, buscando ser fiel aos dados obtidos, no capítulo 2.2.2.1, ao refletir sobre os “vínculos tecidos no ordinário e a sacralidade da existência”, apresento alguns depoimentos das Mães da Saudade, nos quais relatam algum tipo de adoecimento (físico e mental) após o assassinato de seus filhos.

manipulam, devolvem e trabalham a terra por meio de seus apoios múltiplos” (Silva e Silva, 2024, p. 2).

No campo, observei que a roda de dança emerge a lógica na qual, ainda que a dor não desapareça, ela é redistribuída no grupo (em círculo), permitindo que cada corpo sustente o outro e que os vínculos de continuidade na relação “mãe-filho” sejam tecidos, à medida em que estão em contato com o solo, com a natureza. Ao dançarem, essas mulheres não negam a morte de seus filhos, mas afirmam a própria vida diante dela. A dança, nesse contexto, atua como prática terapêutica, política e sagrada, pois libera-se as tensões acumuladas no corpo, fortalece-se os vínculos e reinscreve as mães em um fluxo vital de continuidade da vida.

Essa mesma lógica circular que organiza a dança e o cuidado com o corpo estende-se, sem ruptura, à forma como as Mães da Saudade produzem sustento.

A geração de renda que emerge desse espaço, por meio da produção de óleos de coco, repelentes, mudas, defumadores, alimentos e sabão ecológico, não se orienta por uma lógica ocidentalizada de mercado. Trata-se de uma economia do cuidado, produzida coletivamente, em roda, como extensão do gesto de cultivar a terra e sustentar a vida. Nessa dinâmica, produzir renda não se separa de cuidar do corpo, do território e do coletivo.

Para Bispo (2023), a lógica hegemônica colonial constitui-se no que ele nomeia de uma cosmofofia; isto é, o medo, a negação e a tentativa de aniquilação de outras formas de existir, conhecer e se relacionar com o mundo, especialmente aquelas fundadas na interdependência entre seres, territórios e espiritualidades. Nesse imaginário moderno, a colonialidade e o epistemicídio (Carneiro, 2005) organizam as noções de geração de renda a partir de uma lógica capitalista, utilitarista e fragmentada, na qual a economia se consolida na tríade dinheiro–mercadoria–valor, orientada exclusivamente pelo mercado.

Nesse contexto, torna-se difícil (quando não impossível) reconhecer práticas outras de geração de renda, pois estas são tomadas como inconcebíveis, desqualificadas ou tratadas como inexistentes. Assim, as produções das Mães da Saudade são empurradas para as margens, apartadas do *locus* legítimo de produção da vida social, econômica e simbólica, como se a essas mulheres não fosse concedido o direito de continuar

produzindo vida. Seus corpos passam, então, a ser considerados improdutivos, deslocados daquilo que a racionalidade colonial reconhece como trabalho e economia³⁷.

É justamente diante desse contexto que as Mães da Saudade produzem renda tendo a natureza como fonte da vida, conscientes de que é nela que o sagrado habita. Conforme afirma Martins (2021, p. 109),

[...] o que se retira da natureza deve ser respeitado e repostado, numa relação de correspondências, de mútua troca de substâncias, energias insumos que garantem não apenas a sobrevivência alimentar, mas a própria possibilidade plena de existência cósmica.

Na prática, as mães partem do princípio de que “aquilo de que a gente não precisa, mas sabe que apodrece, deve ser jogado no quintal. E aquilo que não é mais necessário, mas não apodrece, a gente guarda até o dia em que for necessário” (Santos, 2023, p. 13-15). No cotidiano, os restos orgânicos são devolvidos ao solo, à composteira, onde se decompõem e se transformam em adubo, alimentando a terra e possibilitando novos frutos que, por sua vez, se tornam alimento e fonte de sustento para essas mulheres (Santos, 2023) (figura 21).

Do mesmo modo, quando algumas mães aprendem receitas naturais, técnicas de cultivo ou manejo — como nas oficinas agroecológicas, em que aprenderam a produzir repelente natural à base de citronela ou pesto de manjerição — esses saberes não são apropriados individualmente. Ao retornarem à horta, elas ensinam umas às outras, ampliando o repertório do grupo para que novos produtos possam ser produzidos e, posteriormente, revertidos em renda (figura 22).

É, notadamente, um movimento circular de produção e partilha do conhecimento.

³⁷ Além desse não reconhecimento, as Mães da Saudade também não possuem acesso ao mercado de trabalho tido como “formal”. Ao conhecê-las, notei que, embora algumas já sejam aposentadas, muitas outras não declaram uma profissão. O que muito nos diz — os dados da Relação Anual de Informações Sociais (RAIS) do 2º trimestre de 2024, do Ministério do Trabalho e Emprego, apontam que as mulheres negras são as mais prejudicadas no mercado de trabalho. Elas têm o dobro do desemprego dos homens não negros.



Figura 21 – Composteira (OB. P. 6)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 22 – Produção de repelente e pesto (OB. P. 11 e 15)

Fonte: arquivo pessoal

A questão principal aqui é de que as Mães da Saudade são verdadeiras matrigestoras (Njeri, 2023). Na perspectiva de Njeri e Ribeiro (2019), a matrigestão não se relaciona ao sentido materno biológico de gestar, mas ao ato de gestar enquanto nutrir um povo, a partir de “um conjunto de valores e comportamentos de gestar potências” (p. 600). Como afirma Farias et. al (2025, p. 13), a matrigestora “é potência, ela ratifica sentido a tudo, ela cria, ela trabalha, ela educa, gestando ou não”.

Nos eixos cotidianos do cultivo e da geração de renda, percebo que essas mulheres se organizam e potencializam a vida da comunidade. Ou seja, quando uma mãe chega mais abatida, a outra assume sua tarefa; quando alguém adoece, o ritmo do trabalho se ajusta; quando há pouco recurso, elas repartem o que existe; e, à medida que se aprende algo novo, esse saber é imediatamente compartilhado.

Gestar, nesse sentido, não se limita ao sentido biológico, mas remete ao útero mítico-ancestral e isso diz respeito a sustentar processos: gestar o alimento, gestar o cuidado, gestar a renda possível e, sobretudo, gestar a permanência da vida em um território marcado pela morte (Nascimento, 2021).

Ao fim, tudo se rege por uma potência criadora, uma força vital cosmológica e política que emana das Mães da Saudade enquanto princípio de criação, ordenação e sustentação da vida, que vêm desse lugar de circularidade, lugar de relação com ancestrais e com o sagrado, lugar onde se dança, se trabalha e se vive³⁸. É, assim, um lugar sagrado em meio ao território sangrento. Um espaço concreto onde a manutenção da vida é continuamente girada (Ribeiro, 2020).

Fiquemos, então, com o depoimento de Dona Gerusa:

Me sinto bem, sinto paz [...]; quando eu tô lá [na horta], eu penso que nunca aconteceu nada comigo. Penso que eu não tenho sofrimento. Parece que eu nunca sofri na vida. Como se eu fosse criança brincando (OB. P. 05).

Foi bom demais, eu gostei também. Foi maravilhoso. Oxe, o momento que eu passo o dia na horta, parece que [pausa], sei lá, eu nem sei o que dizer. É maravilhoso. Maravilhoso mesmo. A pessoa tá em casa, só tem pensamento ruim, bate tristeza no coração. A pessoa não se lembra de

³⁸ Relação com o conceito de Matripotência (Ribeiro, 2020).

nada, só alegria. Eu mesmo gostei muito. Depois que eu vim pra cá, eu melhorei muito (OB. P. 06)³⁹.

2.2.2. Corpos-sagrados: as experiências vividas cuidando umas das outras e recobrando o cuidado de si

2.2.2.1 Vínculos tecidos no ordinário e a sacralidade da existência

No cotidiano das atividades, é recorrente que as Mães da Saudade expressem que, após o assassinato de seus filhos, passem a se sentir adoecidas e profundamente sozinhas, pois

é um tormento não apenas do espírito, mas também do corpo, feitos de dores e perda de força. Carne, músculos, órgão, tudo fica comprometido. Nenhuma posição é confortável. Passo semanas com o estômago embrulhado, tenso e contraído de apreensão, com a certeza sempre presente de que alguém irá morrer, de que mais coisas irão se perder (Adichie, 2021, p. 15).

Enquanto Dona Fia, Dona Elizete e Dona Neidinha contavam suas histórias, as lágrimas escorriam em seus rostos, os olhos marejavam ou a voz embargava. Essas mulheres, em suas múltiplas formas de estar no mundo, experimentam o sentimento da mulher destituída, inferiorizada, apequenada, diante da existência de um ser-que-não-pode-ser (Werneck, 2020). O golpe nessas vidas foi grande. Como nos versos de Evaristo,

vi só lágrimas e lágrimas [...]. Mas eram tantas lágrimas, que me perguntei se minha mãe tinha olhos ou rios caudalosos sobre a fase. E só então compreendi. Minha mãe trazia, serenamente em si, águas correntezas. Por isso, prantos e prantos a enfeitar o seu rosto. A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d'água (Evaristo, 2020, p. 18 e 19).

As violências sofridas por essas mulheres produzem um padecimento contínuo. Souza et. Al (2020) explica que a maternidade negra é historicamente atravessada por processos de perda de filhos, desde a escravidão, quando mulheres negras eram violentadas, utilizadas como reprodutoras e separadas de suas crianças. Na contemporaneidade, a violência letal cumpre papel semelhante, reiterando a separação e o luto.

³⁹ Transcrição de áudio enviado por Dona Gerusa.

Sobre isso, Dona Elizete descreve a perda de Jonathan como “um punhal cravado no peito” (Dona Elizete). Ela diz:

[...] quando eu perdi meu bem maior [sorri], eu estava de férias na época [...]. Ainda deu para eu suportar um pouco em casa. Aí eu pensei: “quando eu voltar a trabalhar, como é que vai ser? Será que eu vou dar conta?”. [...] Aí, no dia que eu voltei para trabalhar, eu cheguei. Em frente ao prédio que eu trabalhava, que é a guarita é subsolo assim. Aí, quando eu vinha no caminho, os meninos já me via e abria o portão eletrônico. Eu em frente ao portão sem saber onde eu estava. “Onde é que eu tô, onde é que eu tô?”. E os meninos gritando lá de cima: “–Li”, porque os meninos me chamam de Li, de Elizete. “– Li, tá aberto, entra”. E eles já sabiam do acontecido. “– Entra, Li.”. Aí eu procurando, quando eu olhei, era o Sr. Manoel. Aí eu entrei, eles falaram comigo, me deram água. Entrei, comecei a trabalhar... minha sorte que o trabalho é tranquilo, não é daquele de me matar (Dona Elizete).

E, continua:

Aí eu fui levando, fui levando, eu triste. Tudo me lembrava ele...lembrava não, me lembra. Dói. Eu cheguei ao ponto de ir pro banheiro tomar banho, só abrir o chuveiro, a água só cai em cima de mim, nem sabonete, nem esfregar pra tirar os grudes da vida. Eu não fazia, só molhava e pronto. Era chegar e cama, chegar e cama. De manhã, o meu marido só me chamava: “Ah, tu não vai trabalhar hoje?” Aí eu ia trabalhar pela graça. Pela graça! (Dona Elizete).

Dona Neidinha afirma que, após a morte do filho, perdeu “a noção de viver”: “como eu já disse, quando aconteceu, eu perdi a noção de viver. A gente perde a noção de viver. [Ficava] em cima da cama da minha mãe, chegava gente para falar comigo... Aí pronto”. “[...] me lembro dessa cena. Eu estava que nem louca na Restauração⁴⁰, mas eu lembro dessa cena” [da morte do meu filho]” (Dona Neidinha).

Dona Fia relata que desenvolveu problemas de hipertensão. Conta ainda que vivia em uma constante espera: “eu ficava esperando meu filho ligar pa dizer assim: – mãe, eu te amo; bença, minha mãe, eu te amo. Era o que ele dizia pa mim [Dona Fia chora]” (Dona Fia). Mesmo assim, diz que a sua saúde não sofreu tantos outros agravamentos, “porque Deus não permitiu” (Dona Fia), mas que sabe que, diante de tanta dor e sofrimento, sua saúde era para estar “zero” – expressão utilizada por ela.

Em todos esses relatos, “na vida, a morte deixa marcas” (Brito, 2018, p. 61). Dona Fia relembra um episódio:

Eu fui, sabe pa onde eu fui? Eu e Deus? Eu fui bater no cemitério, todo mundo me procurano, eu fui lá e fiquei lá, sentadinha [silêncio]. Aí

⁴⁰ Menção ao Hospital da Restauração Governador Paulo Guerra que é a maior unidade da rede de saúde pública de Pernambuco, com 833 leitos registrados no Ministério da Saúde.

quando eu cheguei, tudo procurano eu, eu disse: tô aqui gente, não aconteceu nada comigo não; – “a senhora tava onde, mulher?”; – Com meu filho”; – “Que filho?”; – “Meu filho que Deus levou! Deus sabe onde eu “tava” (Dona Fia).

O gesto de Dona Fia — ir ao cemitério sozinha, sentar-se ao lado do túmulo como quem tenta sustentar o próprio corpo no limite da dor — sintetiza a forma como essas mulheres são deixadas à própria sorte diante da violência racial. Como destacam Guimarães e Podkameni (2012), o racismo constitui um fator central na produção de mal-estar e adoecimento da população negra.

Nesse sentido, “não surpreende que o assassinato desses jovens tenha afetado o físico e o emocional das mães que perderam seus filhos” (Brito, 2018, p. 61). O sofrimento se prolonga no tempo, atravessado pela desassistência estatal, pela revitimização e pelo silenciamento, conforme explica Ferreira:

O sofrimento e adoecimento decorrentes das violências racistas, incluindo-se aqui a violência letal perpetrada pelo Estado, resultam em efeitos psicológicos, tais como: depressão, baixa autoestima, ansiedade, stress psicológico, entre inúmeros outros problemas. Esses desfechos negativos são observados de maneira independente da condição socioeconômica, idade ou escolaridade (Paradies et al. 2015). Ademais, o sofrimento e o luto se prolongam no tempo e são, quase sempre, atravessados pela desassistência e desamparo estatal, além de ameaças e processos de revitimização dessas mulheres, conforme Davis (2006). (Ferreira, 2022, p. 3)

Nesse contexto de contínuo de violência, podemos relacionar a realidade dessas mães ao que Fu-Kiau denomina de “questão da exploração”. O autor reflete de que, hoje, muitos líderes africanos, muito devido à influência ocidental, têm adotado a lógica de conceber o outro como “meu oponente”, onde, na prática, para que a exploração persista, o modo de pensar e agir de muitos é de: “Que meios são necessários para parar uma região em particular ou um grupo étnico a progredir nesse país?” (Fu-Kiau, 2024, p. 72). Nesse sentido, afirma Fu-Kiau que cavar causas e razões para matar, enforcar ou eliminar o outro torna-se uma prática socialmente naturalizada (2024).

Certamente também podemos refletir sobre isso, não de maneira idêntica, mas partindo do mesmo pressuposto, a partir da “política de inimizade”, nos termos de Mbembe (2017) que argumenta que, a construção do “outro” como um perigo iminente serviu para justificar a eliminação e o abandono de povos que não eram considerados sequer pessoas.

Estamos, assim, inseridos numa ontologia da inimizade, na qual a vida do outro não importa e, comumente, a postura diante disso não é a de contribuir na construção de

uma concepção “que veja primeiro o valor e as necessidades das pessoas”, mas sim a sua destruição (Fu-Kiau, 2024), na medida em que se reduz, invisibiliza, criminaliza, subalterniza e inferioriza pessoas, grupo e povos (Silva, 2017, p. 8).

Inseridas nessas bases ontológicas, observamos a instalação de um regime de indiferença institucional, social e simbólica em relação à existência das Mães da Saudade que, conforme aponta Dona Fia: “[após a execução de nossos filhos] não encontramos apoio nas instituições, no prefeito, nos vereadores...”. Pois, nessa lógica, não é apenas o Estado que não cuida, a polícia que não responde ou a justiça que não chega. A dor dessas mães não mobiliza engrenagens, não produz urgência, escuta ou reparação (Brito, 2018).

A questão que me provoca nesse sentido é: estamos todos mortos por dentro? A existência dessa outra é tão ínfima assim? Como suportamos tanta indiferença ao ouvir Dona Elizete dizer que perdeu o seu “bem maior”? (Brito, 2018)

Nas cidades de Recife e Olinda, não foi possível identificar, nenhuma medida por parte dos poderes executivo, legislativo e/ou judiciário, no sentido de haver política pública ou legislação específica a respeito de cuidados e garantia à dignidade dessas mães.

Assim, como as Mães da Saudade manifestam, ninguém se importa com suas reais necessidades; ninguém se importa com a dor que se instala e não passa; ninguém se importa com o adoecimento físico e mental que atravessa seus corpos; ninguém se importa com as noites sem sono, com a falta de apetite, com as crises de choro e com a depressão que se aprofunda; ninguém se importa com o que será do dia seguinte dessas mulheres, com como vão se levantar da cama, com como seguirão vivendo; ninguém se importa com seus valores, suas histórias e seus vínculos. Ninguém se importa (Fu-Kiau, 2024).

É justamente nesse cenário de abandono e indiferença que se constitui a condição de possibilidade de vínculo entre as Mães da Saudade. Estas se enveredam por um outro caminho, aqui compreendido por uma virada ontológica e aproximam-se. Quando um jovem da comunidade é executado, elas afirmam ser fundamental que as mães se reúnam para acolher, ouvir e sustentar aquela que acaba de ingressar na experiência do luto. Foi assim, inclusive, que muitas delas chegaram ao grupo, pois, “na realidade, o luto é possível em universos negros e periféricos, mas ele só obtém essa “força” quando vivido coletivamente (Brito, 2018, p. 59).

Creio que, em oposição radical à lógica colonial da inimizade, as Mães da Saudade retomam os laços desfeitos e constroem uma outra ontologia⁴¹, na qual a existência da outra mãe é reconhecida como vida que importa. A outra não é uma inimiga, mas continuidade da própria existência, como na filosofia africana Ubuntu, na qual “temos a existência definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva” (Cunha, 2010, p. 26).

Assim, a dor não é individualizada, mas compreendida como experiência coletiva. Há, assim, uma sacralidade da existência da outra mãe (Martins, 2021), que é produzida e alimentada na experiência da vida cotidiana, “ao rés-do-chão [...] no correr miúdo dos dias” (Silva, 2024, p. 29). É no ordinário, nos gestos simples, repetidos e constantes que essas mulheres tecem vínculos e, ao fazê-lo, salvam umas às outras (Das, 2007).

Observei no campo que esse vínculo se expressa em práticas concretas: As Mães da Saudade ligam e enviam mensagens quando uma delas falta a um encontro, mutirão ou roda de cura; observam as ausências frequentes e se organizam em pequenos grupos para realizar visitas; procuram saber se a outra está enfrentando algum quadro depressivo; recomendam chás; ligam para perguntar se a mãe comeu, se dormiu, se melhorou da gripe ou se chegou bem em casa. Se as mães se encontram mais chorosas, nos encontros, elas chegam e abraçam. Esses gestos, aparentemente simples, constituem e sustentam a vida em meio à devastação, elas “[...] produzem ruídos, tensões [e] incertezas quanto ao que se desdobrá” (Silva, 2024, p. 29) no processo de sobrevivência umas das outras e de si.

O que identifiquei é que essas mães vão se nutrindo mutuamente na pequenez de seus fragmentos de vida, mesmo em um contexto diário que naturaliza a desumanização de seus corpos e existências (Raimundo, 2003). Nesse sentido, o ordinário é lugar fundamental onde a vida se recompõe, se reorganiza e se torna possível novamente (Das, 2007). Trata-se de um vínculo prático, sustentado por gestos, constância e compromisso, que opera como uma tecnologia negra de sobrevivência (hooks, 2021).

Como afirma bell hooks, o amor precisa ser compreendido como uma ação, uma prática cotidiana que envolve cuidado, responsabilidade, compromisso e confiança

⁴¹ Na filosofia, ontologia é o campo que estuda a natureza das coisas. De modo bem raso e superficial, refere-se às concepções que definem quem ou o que conta como existente e quais relações são consideradas possíveis entre os seres. Ao falar, neste trabalho, na construção de “outra ontologia”, não me refiro a uma discussão abstrata sobre o ser, mas aos modos concretos de existir e de se relacionar que se produzem.

(hooks, 2021). Entre as Mães da Saudade, essa ética do amor é uma condição concreta de sobrevivência. Elas sobrevivem amando umas às outras, repartindo o que têm e sustentando a vida por meio da ligação com o coletivo, segundo a qual nenhuma delas vive só, sofre só ou morre só. Seus valores estão profundamente enraizados no ordinário e na sacralidade da existência umas das outras.



Figura 22 – Mães da Saudade (OB. P. 11)

Fonte: arquivo pessoal

2.2.2.2 A vida em espiral: os lugares de recolhimento e presença

No dia em que conheci Dona Ninha, ela estava distante e calada. Lembro-me de encontrá-la sentada na sede do GCASC, aguardando o início de mais uma atividade. Segurava uma toalhinha nas mãos. Enquanto as outras mães conversavam entre si, Dona Ninha permanecia retraída, quase abatida.

A atividade do dia era sobre incidência política e saneamento básico. Todavia, como se o assunto do dia não fosse aquele, mas sim outro, as mães começaram a falar sobre as execuções de seus filhos. À medida que narravam suas dores e mostravam fotografias, Dona Ninha seguia em silêncio.

Provocada a falar por outra mãe, respondeu de forma sucinta: “eu não gosto de falar, eu sou calada!” (Dona Ninha, OB. P. 03). Em meio às falas, uma das mães

comentou: “se tem uma mãe que perdeu o filho há mais de 20 anos e ainda não se recuperou, imagina ela que só tem um ano?”, apontando para Dona Ninha.

Com o passar dos encontros, ainda que permanecesse majoritariamente em silêncio, Dona Ninha passou a participar das atividades do grupo. Em uma das oficinas, durante um momento de descanso, ela comentou: “Aqui eu me sinto bem. [...] Eu sou sozinha. Sempre fico em casa, só eu e Deus. Mas quando estou aqui, é uma família” (Dona Ninha, OB. P. 07).



Figura 23 – Dona Ninha, Dona Fia e Dona Gerusa (OB. P. 07)

Fonte: arquivo pessoal

Alguns dias depois, entretanto, observei que as Mães da Saudade comentavam a ausência de Dona Ninha. Uma delas disse: “Nunca mais vi Ninha...”. Em outro encontro, Dona Ninha reapareceu. Estava cortando garrafas PET para o plantio de mudas e conversava sobre suas plantas, seus problemas de saúde e a dificuldade de marcar uma consulta médica.

Durante a pausa para o almoço, algumas mães dançaram abraçadas ao som do triângulo e do pandeiro (tocados por Luciano e Bola) ao ritmo da música “Feira de Mangaio”, de Clara Nuances (1979). Dessa vez, demos alguns pequenos passos de forró⁴². Em determinado momento, porém, Dona Ninha voltou a se tornar menos assídua

⁴² Enquanto escrevo, estou assistindo ao vídeo que Simone gravou desse momento. Na impossibilidade de apresentá-lo, tento descrever. Descrição do vídeo: Luciano começa a tocar o triângulo e Bola toca o pandeiro. De fundo, na caixa de som, a música de Clara Nunes: “Fumo de rolo arreio de cangalha / Eu tenho pra vender, quem quer comprar?”. Dona Ceinha se levanta e começa a dançar. Ela puxa Dona

às atividades. As mães passaram a enviar mensagens pelo WhatsApp para saber se ela estava bem, ao que respondeu: “por esses dias, [prefiro] ficar em casa”.

Algo semelhante ocorre com Dona Neidinha. Presença frequente nos encontros, ela costuma se mostrar animada, brincalhona e ativa. Gosta de contar histórias da “mocidade”, como costuma dizer, e afirma recorrentemente que “cuidar da horta é uma forma de cuidar da memória dos nossos filhos” (Dona Neidinha).

Ocorre, porém, que não é raro Dona Neidinha evitar conversas que digam respeito diretamente ao seu filho. “Eu quero ter só a lembrança que eu tive um filho”, diz ela. Nesses momentos, Dona Neidinha se recolhe, fala menos e observa.



Figura 24 – Dona Elizete e Dona Neidinha (OB. P. 17)

Fonte: arquivo pessoal

Na atividade “Nossos filhos têm nome e tem história”, exemplificativamente, muitas mães que por vezes recusam falar, contaram fragmentos de suas histórias por meio de pequenos textos:

Dona Fia: Fábio Francisco da Luz, menino ótimo. Querido por mim e pelos irmãos. “Bença minha mãe, eu lhe amo”. Tava sempre pra ajudar, Tipão de Negão, respeitador. Mas entrou para vida do mundo, não tem o que dá, custou a vida dele. Amigo é mães e Deus. Ele tinha 20 anos. Agora faz falta. Transformar o luto em luta. Conforto, foi o caminho e

Neidinha. Eu e Dona Ninha estamos conversando, sentadas nas cadeirinhas de praia. Luciano grita: “Bora, Camila; bora Dona Ninha!”. Me levantei, puxei Dona Ninha pelas mãos e começamos a dançar no meio da roda. Ficamos todos rindo e fazendo alguns passos de forró.

escolha que ele quis. Foi vontade de Deus. Faz falta, confiou muito em amizade. Tamo lutando, se agarrando. Sonho ele tinha, mas nunca me disse.

Dona Marylucia: Erlon Bilira. Menino grandão, meninão, brincalhão. Alisava meu pé, me chamava de ‘inha’. Sofrido, criado na favela, comigo e com as irmãs. Tinha muita amizade. Foi preso durante 7 anos. Depois, trabalhava pela prefeitura, gostava dos sobrinhos, das irmãs. Sonho: crescer, trabalhar, me ajudar e ter uma moto.

Dona Jaqueline: Ruan Charles do Nascimento Silva. Ele era feliz, era bom, sorridente, todo mundo gostava dele. “Mainha, eu te amo”. Ele foi tudo de bom na minha vida, me respeitava muito. Sonho: crescer na vida. Terminou os estudos aos 17 anos, muito inteligente, aprendeu mecânica só de olhar. Queria ser alguém. Gostava de afoxé. Foi assinado aos 22 anos, em 2017. Deixou uma netinha de 9 anos.

Dona Elizete: Jonathan Ewerton Souza. Data de nascimento: 25/03/1986. + [sinal de cruz]: 11/01/2003. Meu filho muito importante na minha vida, ele foi uma criança precoce = era alegre, comunicativo. Ele foi tão precoce que foi pai no dia que completou 16 anos. O sonho dele era ser do corpo de bombeiros como o pai, mas infelizmente não realizou – confiava em tudo e todos, A música que ele gostava: Deixa a vida me levar e Joia Rara <3 (símbolo de coração).

Outras mães, por sua vez, não quiseram participar da atividade e afirmaram: “Só quero lembrar dele em pensamento, não quero falar” e “Quero ser forte sem precisar falar dele”.

Observei, então, que, durante as atividades e encontros, não apenas Dona Ninha e Dona Neidinha, mas diversas mães permaneciam em um movimento de ciclos, de presença e recolhimento, reaparecimento e retração, silêncios e comunicação. Nesse sentido, a vida dessas mães se torna inteligível quando pensamos fora da temporalidade colonial.

Conforme explica Martins (2021, p. 25), a noção de tempo na perspectiva ocidental é marcada pela sucessividade, pela substituição e por uma direção cujo horizonte é o futuro. Fu-Kiau (2024) problematiza essa concepção de temporalidade e nos ensina que, nas epistemologias africanas, o tempo se configura em um ciclo contínuo ou, como formula Martins (2021), se enovela em curvas, indo e vindo em espirais.

Para que possamos encontrar chaves analíticas e pistas que nos permitam melhor compreender a vivências das Mães da Saudade, pensemos no Cosmograma Bakongo.

O Cosmograma Bakongo (figura 25) constitui uma gramática de interpretação do mundo, da formação do universo e, necessariamente, dos ciclos temporais. O cosmograma é um círculo dividido por uma cruz e possui uma linha horizontal que separa

o mundo do vivo do mundo dos mortos. Chamada Kalunga, ela também é uma representação do mar como um grande cemitério a conectar mundos. Os ciclos são demarcados por quatro pontos fundamentais: *Musoni*, representado em amarelo, símbolo de todos os começos, o tempo de germinar; *Kala*, representado em preto, compreendido como o estágio de resfriamento e o início da vida dos primeiros seres, o crescimento, o aprendizado; *Tukula*, representado em vermelho, que corresponde ao cume da formação, ao amadurecimento dos corpos e dos processos, o ápice da força e *Luvemba*, representado na cor branca, que marca o fim da vida física e o início da vida espiritual (Moreira, 2025).

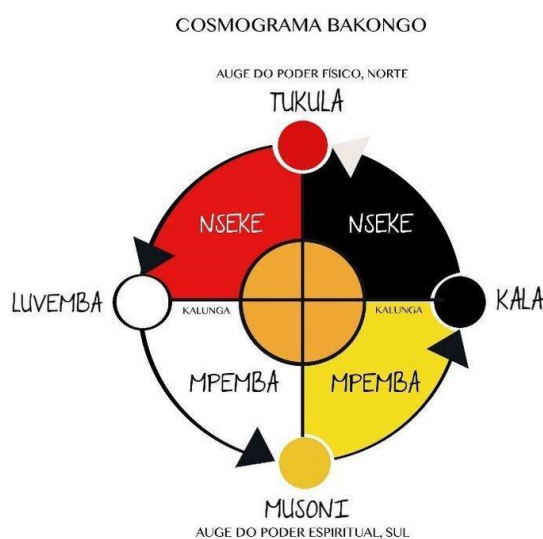


Figura 25 – Cosmograma Bakongo

Fonte: Terreiro de Griôs

Como explica Fu-Kiau (2024, p. 170), esses pontos “são os quatro grandes “sóis” de todos os processos de formação de mudança. Podemos pensá-los, portanto, como a “trajetória dos sujeitos no mundo [que] se assemelha ao movimento do sol, um ciclo contínuo, de ascensão, chegada ao ápice (maturidade do corpo físico) e decadência, envelhecimento” (Silva, 2024, p. 45). Nessa formulação africana, “os seres humanos são trilhadores-de-em-volta” (Martins, 2021, p. 208), e “não existe fim no processo do *dingo-dingo*, o perpetuo ir-e-voltar” (Fu-Kiau, 2024, p. 94).

Martins (2021), nessa perspectiva, oferece uma leitura do tempo em espiral⁴³, “experimentado como movimentos contíguos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidades, dilatação, expansão, e contenção, contração e descontração, sincronia de instâncias compostas de presente, passado e presente” (2021, p. 204). A autora ensina:

O tempo ancestral não se contém nos limites de uma linearidade progressiva, em direção a um fim e a um *páthos* inexauríveis, e nem se modula em círculos centrípetos fechados de repetições do mesmo. Em suas espirais tudo vai e tudo volta, não como uma similaridade especular, uma prevalência do mesmo, mas como uma instalação de um conhecimento, de uma *sophya*, que não é inerte ou paralisante, mas que cineticamente se refaz e se acumula no Mar-Oceano indeterminado do tempo ancestral, o tempo Kalunga, o tempo Nzâmbi e de Olorum, um em si mesmo, íntegro e pleno, cuja recheada por instâncias de presente, de passado e de futuro, sem elisão, sem forclusão, sem sobressaltos, sem fim dos tempos. Um tempo espiralar (Martins, 2021, p. 206)

Ao deslocarmos o Cosmograma Bakongo da abstração teórica para o chão da experiência vivida pelas Mães da Saudade, torna-se possível aprender que os movimentos de silêncio, presença, ausência e recolhimento não são desorganização, fuga ou interrupção da vida social, mas expressões concretas de um tempo espiralar vivido em um contexto de genocídio antinegro.

Nas espirais do tempo, as mães que tiveram seus filhos executados não habitam um tempo linear, no qual o passado é superado e o futuro se apresenta como horizonte de continuidade. Ao contrário, como indica Martins (2021), não há, para elas, a presença de um passado quando se trata de seus meninos. A memória não se fixa em um “antes” distante: ela retorna, insiste, atravessa o presente e projeta-se continuamente. A vida, assim, não se organiza por superação, mas por circulação.

É nesse sentido que os silêncios que observei no campo (como os de Dona Ninha, Dona Neidinha e de tantas outras mães) podem ser lidos como movimentos constitutivos desse tempo espiralar. O silêncio não é ausência de elaboração, mas, muitas vezes, a impossibilidade de traduzir em palavras uma experiência excessiva, insuportável. Trata-se de um silêncio que esmaga (Berth, 2019), ensurdecador, pois é “um tormento não apenas do espírito, mas também do corpo, feito de dores e perda de força” (Adichie, 2021, p. 15).

⁴³ Para nós do Nordeste, lembremos do gongo, uns bichinhos que também conhecemos por piolho-de-cobra-embuá. Quando tocamos nele, ele se enrola em uma espiral apertada. Numa perspectiva africana, a palavra gongo remete ao canal de viver nessa formação em espiral (Santana, 2023).

Nesse contexto, o luto não se encerra. Como afirma Dona Fia, trata-se de “um luto que não acaba” (OB. P. 03). Dona Marylucia completa: “A gente morre junto” (OB. P. 03). Nesse caso, a morte do filho não se localiza no passado, ainda que tenham se passado “mais de 20 anos”, mas se atualiza no corpo, na memória e na vida cotidiana dessas mulheres. Por isso, o recolhimento, a meu ver, deve ser entendido não como retraimento definitivo, mas como um tempo necessário de contenção.

Há, para as Mães da Saudade, um tempo de disseminar e um tempo de recolher. Um tempo de falar, de estar com as outras, de cuidar da horta, de dançar, de rir; e um tempo de se calar, se retirar, de permanecer no “canto”, como dizem. Esses movimentos não se excluem, eles se alternam, se retroalimentam, compondo um ritmo próprio, cíclico, espiralar.

Exemplificativamente, podemos interpretar que, quando Dona Ninha ou outra Mãe da Saudade permanece em silêncio e afirma preferir “ficar em casa”, esse gesto pode ser compreendido como um tempo de contração, um momento que se aproxima de *Lùvemba*, não como fim, mas como passagem, um estágio em que a dor exige recolhimento, resfriamento, porque, por vezes, falar machuca, lembrar dói. A palavra, por vezes, repito, não dá conta da densidade da perda.

Já nos momentos em que Dona Ninha retorna às atividades, corta garrafas PET para o plantio de mudas, conversa sobre suas plantas ou participa das rodas e mutirões, observo um deslocamento em direção a *Tukula* — tempos de retomada da energia vital, de aquecimento da existência e de circulação da palavra. É certo que, esses movimentos não obedecem a uma ordem fixa nem a uma progressão linear. Dona Ninha não “avança” de *Lùvemba* para *Tukula* de modo definitivo. Ao contrário, ela espirala. Retorna. Reentra. A cada lembrança mais intensa do filho, o corpo pode novamente se recolher; a cada gesto cotidiano compartilhado, pode novamente se expandir.

Nesse sentido, a experiência das Mães da Saudade expressa um “sendo-sido” (Martins, 2021), uma existência em que o “tempo [...] se refaz em outros tempos” (p. 203). A vida retorna, dobra, se contrai e se expande. Portanto, a vida das Mães da Saudade se constitui como “um contínuo através de muitos estágios” (Fu-Kiau, 2024, p. 94) de idas e vindas, é uma vivência radical do tempo espiralar (Martins, 2021).

2.2.2.3 O acolhimento por meio da grafia da Jurema

Dona Prazeres se apresenta como uma mulher evangélica, líder do círculo de oração de sua igreja⁴⁴. Durante as atividades na horta, traz consigo pequenas cartas escritas à mão, geralmente compostas por Salmos bíblicos e orações que oferece às demais Mães da Saudade ou aos visitantes do espaço. Em meu segundo dia de observação participante, também recebi uma dessas cartas, cujo trecho dizia (figura 26): “Orai e praticai o Salmo 91 [...] para que Deus possa continuar te fortalecendo [...]”.

Conforme Lewis (1958), o Salmo 91 é compreendido como um o Salmo messiânico, no qual se afirma que o Senhor libertará o povo do terror, da peste e da guerra.

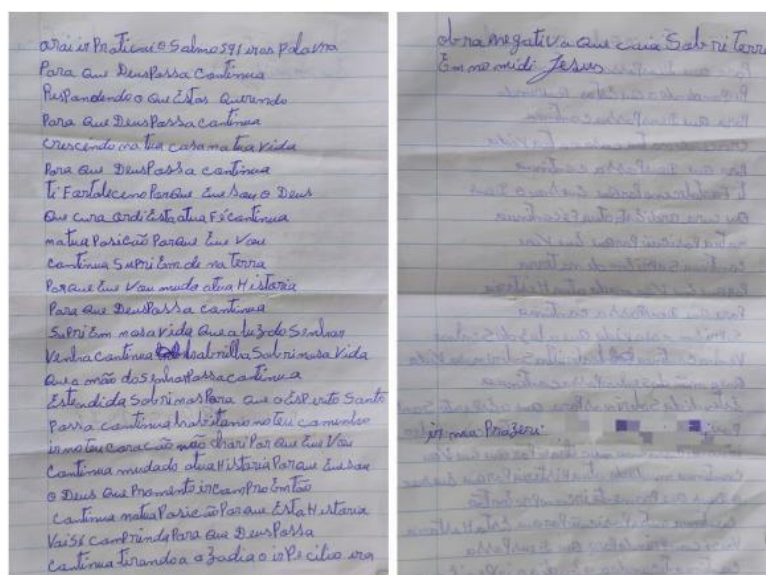


Figura 26 – Carta que recebi de Dona Prazeres (OB. P. 02)

Fonte: Arquivo pessoal

Ao conhecer as Mães da Saudade, observei que essas mulheres possuem diferentes orientações religiosas: algumas são evangélicas, outras católicas, cristãs ou sem uma filiação religiosa definida. Ainda assim, todas participam das atividades sob o pé de Jurema Preta, em uma convivência marcada pela ausência de intolerância ou desrespeito entre as distintas crenças.

⁴⁴ Círculo de oração é algo muito comum e presente, sobretudo em igrejas evangélicas do país. Geralmente, o círculo funciona como um grupo de oração em que, tradicionalmente, mulheres, membros dessas igrejas, se reúnem para entoar hinos, interceder por cura, salvação e o bem-estar da comunidade

Nesse sentido, Neves (2019) compreende a Jurema, enquanto tradição, como um alicerce relacional, capaz de acolher e sustentar diálogos que ultrapassam os limites estritos da religiosidade institucional. Compreender a natureza da Jurema nos oferece, portanto, pistas para entender como essa convivência se torna possível no cotidiano do grupo. A proposta aqui é apenas levantar algumas questões pertinentes à discussão que se propõe no eixo de análise em curso. Oliveria (2017), Salles (2004), Grünewald (2018) e Neves (2019) já forneceram importantes contribuições para pensar a Jurema articulando tradição, direitos humanos e juremologia.

Assim, parto do reconhecimento de que a Jurema guarda mistérios e que há limites na tentativa de explicá-la. Como adverte Almeida – Obálufón’dofin, Iyaô de Oxalá (2025): “Quem vê a água, o vento, o fogo? A força da natureza a gente nunca vai poder explicar”. Essa advertência orienta a reflexão que se segue.

No Brasil, diversas espécies de plantas recebem o nome de Jurema. Conforme Grünewald (2018), esse termo também é utilizado para designar rituais, beberagens e banhos elaborados a partir dessas plantas. No contexto desta pesquisa, realizada na Horta Semeia Saúde e Liberdade, me deparei com a planta *Mimosa tenuiflora*, conhecida popularmente como jurema preta⁴⁵, considerada sagrada e com forte presença no Nordeste brasileiro (Salles, 2004).

No Nordeste, a Jurema também se configura como uma religião de matriz afro-indígena. Salles (2004) aponta que a presença de elementos ameríndios em seus cerimoniais confirma sua importância como elemento de identidade étnica dos povos indígenas da região (p. 102). Neves (2019) destaca que, nas práticas da Jurema, os saberes são transmitidos principalmente por meio da oralidade e que esse universo envolve a presença de múltiplas “entidades variadas, desde Exus e Pombagiras a Malunguinho e Pretos Velhos, além dos Caboclos” (p. 35).

Oliveira (2017), por sua vez, compreende a existência de uma Juremologia, isto é, de uma epistemologia própria do sistema religioso da Jurema Sagrada. Nessa cosmovisão, o autor identifica princípios e fundamentos que estruturam esse saber, como a Jurema enquanto sustentação mística e material, a ciência da Jurema, o diálogo entre o

⁴⁵ Para Simas e Rufino (2018, p. 82) existem as árvores da jurema-branca e da jurema-preta. A bebida ritual [na religião da Jurema] é feita com a jurema-branca. A outra é tomada apenas em ocasiões muito especiais e sob estrita recomendação dos mestres.

sagrado e o material, o papel do juremeiro e da juremeira, o poder das ervas e a centralidade de elementos como a fumaça dos cachimbos.

Dentre esses princípios, Salles (2010, p. 116) destaca a presença de “um lugar sagrado para onde os mestres encantados e de onde emanam sua força e ciência. Este é descrito como Encantos [da Jurema]”. Esse reino da Jurema, segundo os juremeiros, seria composto por sete cidades – Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema – das quais não possuímos tantas informações, por causa dos segredos e mistérios desse universo⁴⁶. Os juremeiros guardam esse mistério, pois conhecer esses Encantos é uma experiência pessoal e intransferível, conforme esclarece Oliveira (2017). Já dizia a toada: Jurema é um pau de ciência que todos querem saber.

Na perspectiva de Neves (2019), a Jurema, em toda a sua complexidade, constitui-se como uma alternativa de promoção da dignidade humana, ao fortalecer o “indivíduo enquanto sujeito de direitos e na manutenção das práticas tidas como tradicionais” (2019, p. 38 e 39). Tal compreensão considera que a Jurema “delineia contornos que não dialogam com a forma tradicional como o conhecimento é produzido nos moldes formais da sociedade” (p. 47)

Nessa perspectiva não tradicional, Neves (2019), explica que:

a Jurema é um universo de encantamentos, mas também de acolhimento de sujeitos desesperançosos, de socorro material, e de promoção de direitos humanos. Seja por meio dos socorros materiais a partir de doações de alimentos, roupas, material escolar, recursos financeiros, seja pela escuta atenciosa dos problemas relatados pelos adeptos e consequente orientação na busca por resolução do conflito e fortalecimento da autoconfiança da pessoa em atendimento para que ela própria consiga visualizar as formas possíveis de solução aos seus dramas particulares (p. 54)

A autora afirma, ainda, que:

Nesse âmbito, a Jurema é, portanto, um caminho para a reinvenção dos direitos humanos, voltada para a emancipação dos sujeitos subalternizados a partir das construções históricas, geográficas e políticas que considerem as suas especificidades e a indispensabilidade de tal entendimento para a garantia e efetivação dos direitos humanos destes, de forma a tornar possível uma sociedade verdadeiramente plural e respeitosa das diversidades, condições, estas, indispensáveis para a promoção da democracia, da igualdade como valor e da paz. É sob tal compreensão que a Jurema se afirma como tradição religiosa e contribui para a formulação de um novo modelo de sociedade (p. 55)

⁴⁶ Conforme Simas e Rufino (2018, p. 82), a depender da linha do Catimbó, esse reino místico do Juremá pode ser composto não com por 7, mas 5 cidades, quais sejam, Vajucá, Urubá, Josafá, Juremal e Tenemé.

De certo, a partir dessas contribuições, observamos que a Jurema abre caminhos para pensar uma grafia de tradição que não se impõe como doutrina religiosa, mas que oferece um espaço comum de acolhimento “aos que a ela se chegam” (Neves, 2019, 41). À luz de Martins (2021), essa grafia de tradição pode ser compreendida como um modo de inscrição de saberes e memórias que pulsa pela oralidade, pelas performances rituais, pelos pontos, símbolos e ritos, configurando uma afrografia que sustenta a transmissão de conhecimentos.

Feita essa leitura, voltemos às Mães da Saudade.

No contexto do grupo, Almeida (2025) observa que a grafia de tradição da Jurema opera, fundamentalmente, em três movimentos: i) acolhe as múltiplas existências de todas as mães, independentemente de suas crenças religiosas; ii) possibilita o encontro dessas mulheres com seus filhos em uma perspectiva de encantamento e iii) possibilita o reencontro dessas mulheres consigo.

Seguimos no primeiro movimento.

Ao longo das entrevistas, ao relatarem seus traumas, algumas mães expressam uma profunda sensação de culpa pela execução de seus filhos. Conforme aponta Adichie (2021, p. 27), nesses contextos, “a culpa me corrói a alma. Penso em todas as coisas que poderiam ter acontecido e em todas as formas como o mundo poderia ser transformado para impedir o que aconteceu [...], para fazer isso desacontecer”.

Ao falar de Fábio, Dona Fia questiona repetidamente: “Onde foi que eu errei?”. “– Eu digo todo dia: “Onde foi que eu errei? Onde foi que eu errei? Me ensina, dá uma luz, Senhor; porque eu não fui filha rim, não fui mãe rim, agora, não sou vó rim, cuido dos meus três netos”. Notamos que, ela suplica por uma resposta que lhe devolva algum sentido diante das perdas acumuladas ao longo da vida (Costa et. Al, 2017). Ela continua:

[...] mataram meu irmão na minha frente e não pude fazer nada, não pude fazer nada, só fazia gritar, pedindo socorro [...]. Isso tudinho, passando na minha vida [...] muita perca, muita mágoa, muito desgosto, mas a gente vai vivendo [...] (Dona Fia).

Dona Elizete descreve Jonathan como um “menino precoce”. Dona Neidinha, por sua vez, afirma que “tiraram a vida do meu filho enganado [...]”. Diante de um emaranhado de dor e perguntas sem resposta, observei que a ideia de “permissão de Deus” aparece, em diferentes falas, como uma tentativa de produzir alguma ordenação para o

impensável, sobretudo quando a lógica se mostra insuficiente para explicar a violência sofrida:

[...], mas entrou para vida do mundo [...], custou a vida dele. Amigo é mãe e Deus. Agora faz falta. Foi o caminho e escolha que ele quis. Foi vontade Deus. Faz falta, confiou em amizade (Dona Fia).

[...] a gente nunca quer que o filho, [uma pessoa da] família da gente seja levado assim, uma morte trágica, né? Mas eu acho, não! É permissão de Deus, né? Sim, é permissão de Deus. Não importa o jeito que você vai..., se é acidente de carro, se é bala perdida, seja lá como for, é permissão de Deus (Dona Neidinha).

Nos encontros das Mães da Saudade, no entanto, essas explicações não permanecem isoladas. É recorrente, a pergunta coletiva: “Por que o nosso país mata tanto?”. Essa indagação, reiterada ao longo das atividades de incidência política, desloca gradualmente a narrativa da culpa individual para uma leitura mais ampla das violências estruturais. Ainda que nem sempre formulada em termos conceituais, essa pergunta produz um movimento de politização do luto, no qual o foco se desloca do “onde foi que eu errei?” para o reconhecimento das condições sociais, raciais e estatais que atravessam essas mortes.

Pesquisas anteriores já indicaram que mães enlutadas frequentemente se sentem culpadas, acreditando haver alguma razão moral ou divina para o assassinato de seus filhos (Brito, 2018). Outros estudos apontam que a mídia (2018) e a disseminação de estereótipos sobre grupos raciais (Moreira, 2018) contribuem para essa percepção distorcida. Esses dados ajudam a compreender o impacto do genocídio antinegro nas experiências de familiares sobreviventes.

Na prática do campo, notei as Mães da Saudade em um “lugar de contradição” (Almeida, 2025), pois mesmo quando recorrem à ideia de “permissão de Deus” ou acreditam que não souberam educar suas crianças, são essas mesmas mulheres que transformam o luto em luta, reconhecendo que há um processo de violências muito maior operando em uma sociedade estruturalmente racista; que aprendem no coletivo e insistem em tornar visível a causa em defesa da vida, levando essa mensagem para dentro de suas casas e comunidades, como por exemplo, quando participaram da Marcha das Mulheres Negras, reivindicando reparação e bem viver (Santos, 2018).

É nesse lugar de contradição, que as Mães da Saudade se fortalecem, pois elas não são fragmentações, mas sim uma integralidade corpórea de muitos sentidos (Simas e Rufino, 2018). Se, por um lado, o genocídio antinegro produz culpa e responsabilização

dessas mulheres, por outro, elas combinam de não morrer⁴⁷. Sob o acolhimento da grafia de tradição da Jurema, que não reduz a vivência a uma única explicação (Simas e Rufino, 2018), as dores são sustentadas; nesse lugar elas choram, mas se levantam. A Jurema guarda e não deixa esquecer. Nos encontros, afirmam que o nome dos filhos está guardado na raiz da Jurema, e que ninguém irá arrancá-lo.

A vida de cada uma dessas mães é um mistério (Almeida, 2025). A meu ver, suas experiências não podem ser reduzidas a explicações únicas ou fechadas, pois há muitas zonas cinzentas que não conseguimos acessar ou traduzir sem incorrer em simplificações. Ao acompanhar o cotidiano do grupo, percebi que essas mulheres habitam múltiplas gramáticas de sentido – possíveis na Jurema, porque ela se constitui como uma grafia de tradição cujos princípios não negam o outro pela diferença, mas, ao contrário, assimilam e abarcam esse outro (Oliveira, 2017).

Conforme ensina Neves (2019, p. 34) “a Jurema [...] passa a intervir na forma de compreensão do mundo dos sujeitos, de modo a contribuir com a transcendência de uma forma reducionista de ver o mundo”. Nesse sentido, a Jurema possibilita o abraço às múltiplas experiências dessas mulheres no mundo.

“As epistemologias das macumbas rompem com as dicotomias [e, assim,] de nenhuma forma uma possibilidade é excludente da outra” (Simas e Rufino, 2018, p. 30). É essa pluralidade de elementos — que não elimina tensões, mas as sustenta — que permite compreender como a grafia de tradição da Jurema acolhe as Mães da Saudade, independentemente de perspectivas religiosas, suas complexidades e contradições.

No segundo movimento, a grafia de tradição da Jurema possibilita o encontro dessas mulheres com seus filhos em uma perspectiva de encantamento.

No início da dissertação, ao discutir a rasura conceitual, afirmei que as Mães da Saudade cruzam os limites impostos pela colonialidade e, por consequência, pelo próprio Direito, ao assumirem novas máximas, de compreensão da vida e da morte, inclusive nas categorias de encantamento e desencantamento. Disse também que os filhos, embora executados fisicamente por um contínuo de violência, permanecem “nomeados, cuidados, chorados, celebrados e convocados”.

⁴⁷ Referência ao conto “A gente combinamos de não morrer”, de Evaristo (2020).

A partir dessa perspectiva afrocentrada, as Mães da Saudade, então, repensam a morte conforme apresenta Fu-Kiau (2024, p. 94), segundo o qual:

Quando o corpo físico morre, diz-se um/a mûntu, o duo [mwèla-ngîndu] desse ser permanece na comunidade ou fora dela. Mwèla-ngîndu continua a agir e falar, e entre os membros da comunidade [...] por meio de sonhos e visões, ondas e radiações e atos monumentais: os tesouros biológicos, materiais, intelectuais e espirituais acumulados [...].

Nesse sentido, Simas e Rufino (2018, p. 31) sustentam que “a condição de não vivo [está] vinculada ao esquecimento, ou seja, a perda da potência vital”. Observei, assim, que as Mães da Saudade encarnam essa sabedoria ao traçarem caminhos contrários ao desencantamento e ao esquecimento. É nesse contexto que Almeida (2025) me provoca ao afirmar que cada um dos filhos das Mães da Saudade é uma “força viva no encanto da Jurema”.

Anteriormente, apresentei a existência dos Encantos, na Jurema, como planos de força, ciência e presença. Ao pensá-los na dinâmica do campo, vejo que a Jurema não delimita rigidamente as formas pelas quais essa força viva — os filhos das Mães da Saudade — se manifesta. Pelo contrário, a grafia de tradição da Jurema preserva o mistério como parte constitutiva da experiência, permitindo que essas mulheres encontrem seus filhos de modo íntimo, sensível e intransferível (Sales, 2010; Oliveira, 2017).

Se a Jurema é um pau de ciência que todos querem saber, mas que guarda seus segredos, então o encontro das Mães da Saudade com seus filhos não se dá pela via da explicação racional, mas pela via do encantamento vivido, que se realiza no corpo, na memória e na relação (Almeida, 2025).

Esse movimento pode ser observado no relato de Dona Elizete. Embora se declare católica, ao longo dos encontros ela também afirmava ser “filha da Jurema”⁴⁸. Ao falar de Jonathan, relata: “Jonathan amava o sol e a praia [...]. Em um dia, estava olhando para

⁴⁸ Estejamos atentos às complexidades que atravessam as experiências religiosas no contexto brasileiro, historicamente marcado por processos de sincretismo – “opto por empregar o termo [...] como um efeito de fusão e aglutinação de diversos registros simbólicos, distintos em sua origem, mas aglutinados em um novo código e em uma nova sintaxe significantes (Martins, 2021, p. 36) – das religiosidades. Não é incomum que pessoas se declarem pertencentes a uma tradição cristã e, simultaneamente, mobilizem em seu cotidiano práticas, símbolos e pertencimentos oriundos de outras matrizes religiosas. Nesse sentido, Simas e Rufino (2018) advertem que o próprio culto do catimbó é de difícil definição, pois “abrange um conjunto de atividades místicas que envolvem desde a pajelança indígena até elementos do catolicismo popular, com origem no Nordeste” (p. 81). Tal compreensão permite situar a autodeclaração de Dona Elizete como católica e, ao mesmo tempo, como “filha da Jurema”, como expressão de uma vivência religiosa plural.

o céu e para o mar [após a execução dele] e eu recebi um abraço de Jonathan, um abraço por trás. Eu senti” (Dona Elizete, OB. P. 13).

Além disso, Dona Elizete guarda consigo o que chama de “pequena-grande-lembranças” de Jonathan: o sapatinho de crochê azul com branco, alguns dentinhos, o pingente do Santa Cruz que ele “nunca tirava do pescoço”, o broche do time que usava nos jogos e a última camisa que vestiu, cuidadosamente dobrada. Esses objetos não são apenas recordações materiais, mas sim dispositivos de presença. Ao mostrá-los às outras mães, Dona Elizete não apenas lembra de Jonathan, como o convoca, o reinscreve no coletivo e reafirma sua permanência enquanto força viva.

Nesse sentido, o encantamento se manifesta na continuidade da relação. O abraço sentido, a guarda cuidadosa dos objetos e a partilha dessas memórias com o grupo constituem práticas pelas quais a energia vital de Jonathan permanece ativa. Trata-se de um modo de interação no qual o filho não é reduzido à ausência, mas permanece como presença relacional e afetiva.

Observo, portanto que, embora não sejam juremeiras e tampouco reivindiquem acesso ritual aos Encantos, as Mães da Saudade vivenciam experiências compatíveis com uma cosmovisão que admite o encantamento como dimensão legítima da existência.

Para Almeida (2025), esse encontro se sustenta também por meio das estratégias de manutenção da vida desses filhos. A pesquisadora afirma que, “enquanto [as Mães da Saudade] estão vivas, elas alimentam seus filhos para que eles estejam vivos e bem, inclusive enquanto encantados [...]”.

Conforme Santos (2023, p. 56), o ideal romantizado e sacralizado da maternidade “não é passível de ser experimentada por todas as mulheres”, uma vez que mulheres negras, desde o contexto escravagista até os dias atuais, tiveram e têm sua maternidade sistematicamente negada. Trata-se de uma engrenagem histórica que produz a negação de um modelo legítimo de maternidade para essas mulheres, reiterando uma condição de outridade que as afasta dos atributos socialmente reconhecidos do cuidado, da proteção e do amor materno. Ela afirma que:

A dimensão da negação de um tipo de maternidade para um tipo específico de mãe, que é a negra, portanto, repete e atualiza histórias transatlânticas. Não é um reencontro com o passado, porque nunca houve separação. É como um movimento proveniente de uma engrenagem cuidada há séculos por muitas mãos e com muito zelo, cujo combustível é regularmente renovado, mantendo o carro do tempo em

constante deslocamento. O empreendimento colonial escravista determina cenários e sujeitos, os quais derivam de um único modelo reconhecido como pleno (2023, p. 63).

Ao perguntar “Quem pode ser mãe?”, Santos (2023) evidencia que a figura da mãe como “representação de Nossa Senhora na terra”⁴⁹, não é atribuída à mulher negra, cuja maternidade é concebida em uma condição de ultrajada e de uma outridade⁵⁰. Estabelecida essa reflexão, ao considerar a afirmação de Almeida (2025) — de que as Mães da Saudade alimentam seus filhos inclusive enquanto encantados — não se busca negar as análises críticas sobre os modelos normativos de maternidade. Pelo contrário, reconheço a violência estrutural que destitui essas mulheres de seu lugar legítimo de mãe.

O que se forja como questão principal é de que as Mães da Saudade, mesmo quando culpabilizadas, abandonadas, adoecidas e retiradas do lugar de humanidade, continuam maternando seus filhos. Elas maternam cuidando incondicionalmente, ao se doarem física e emocionalmente para suprir as necessidades do seu filho; protegem e acolhem, agindo como porto seguro, ao mediar a relação desse filho com o mundo; amam em ação, transformando sentimentos em presença, entrega e afeto constante; e sacrificam e renunciam, colocando o bem-estar do seu filho como prioridade.

Na prática, observo Dona Neidinha cuidando da horta e afirmando que esse gesto é uma forma de cuidar da memória de Adílio; Dona Ninha, que segue cuidando da sua neta, filha de seu filho e Dona Elizete cuidando das roupas e objetos de Jonathan e que, durante a entrevista, não apenas fala sobre ele, mas fala com ele: “Olha aquele Jonathan..., meu Deus do céu. – Estás escutando, né [Jonathan]?” [Olha para cima]” (Dona Elizete). Identifico, ainda, cada uma dessas mães mediando o nome de seus filhos com o mundo ao narrar suas histórias: “o amor da minha vida”, “o meu bem maior”, “meu negão”.

Santos (2023), nos provoca com a pergunta: “E eu, não sou uma mãe?”. Diante disso, questiono: E as Mães da Saudade, que nutrem, ninam, zelam, perdoam e amam seus filhos, inclusive enquanto encantados, não são mãe? A meu ver, a grafia de tradição da Jurema não apenas possibilita o encontro dessas mulheres com seus filhos em uma

⁴⁹ A expressão “representação de Nossa Senhora na terra” refere-se a um ideal cristão e colonial de maternidade, fortemente marcado pela moral católica, no qual a figura da mãe é associada à pureza, à abnegação, ao sacrifício e à disponibilidade total, tendo como modelo a Virgem Maria. Tal ideal opera como parâmetro normativo que hierarquiza maternidades, reconhecendo como legítimas aquelas que se aproximam desse modelo e desqualificando outras experiências maternas. A introdução dessa chave de leitura, no contexto desta pesquisa, foi inspirada nas reflexões de Freitas (2025).

⁵⁰ Relação estabelecida por Santos, fazendo referência a Kilomba (2019).

perspectiva de encantamento, como também reafirma, sustenta e devolve a essas mulheres o lugar de mãe.

No terceiro e último movimento, a grafia de tradição da Jurema possibilita o reencontro dessas mulheres consigo, como sustentação da busca por si. Para desenvolver esse movimento, destaco a experiência de Dona Gersa.

Nos encontros, Dona Gersa costumava afirmar: “Depois que eu perdi meu filho, deu um apagão. Eu era eu, hoje eu não sou eu. Eu tô procurando eu (OB. P. 05). Em meio a essa busca do “eu”, tão difícil de definir, Dona Gersa recorreu à imagem-lembrança de quando estamos no mar e a água salgada entra em nossos ouvidos. Com essa simbologia, ela explicou que, após a morte do filho, sentia como se houvesse água em seus ouvidos; e que, de repente, essa água que os tapava saía, deixando-a desorientada, atordoada, tonta.

Com a perda de seus filhos⁵¹, houve também a perda da própria identidade e de seu lugar no mundo. Como demonstrei, as violências sofridas por essas mulheres produzem um esfacelamento do próprio eu e um desenraizamento que ameaça a própria identidade e o sentido de si.

Silva (2007) atribui esse estado de incompletude e de perda de identidade a ideia de um “eu rasurado”. Essa rasura designa, sobretudo às mulheres negras, uma experiência de ausência de si e de esvaziamento do amor-próprio, em decorrência das perdas pessoais, profundamente relacionadas à exclusão das esferas de cidadania, de pertencimento político e de humanidade (Vargas, 2017), um apagamento do eu que, como já apontado no início deste trabalho, se articula ao genocídio antinegro, entendido não apenas como morte física, mas como produção sistemática de despossessão subjetiva.

Nessa condição de apagamento da subjetividade, marcada pela subjugação e pela produção de uma existência socialmente considerada de menor valor (Santos, 2023), coloca-se a própria questão da humanidade dessas mulheres. Conforme aponta Pires (2017), a negação da humanidade está historicamente vinculada a um “modelo de sujeito soberano de origem europeia, masculino, branco, cristão, heteronormativo, detentor dos

⁵¹ Além do filho que foi executado (não sabemos o nome dele, pois Dona Gersa pouco fala), Dona Gersa também é mãe de um filho que se encontra em situação de rua. Como ela mesma desabafou, essa não é uma situação fácil: “Quando não choro nas lágrimas, choro no coração [...]; às vezes, acordo e me pergunto se ele já comeu, se já tomou banho, se alguém foi violento com ele, se ele está bem...”.

meios de produção e sem deficiências (p. 3). Esse padrão não comporta outras formas de existência, relegando-as a posições de marginalidade social e política.

É nesse cenário que o lugar dos percalços e do perdimento do eu se torna lugar comum às Mães da Saudade — mulheres, mães, negras e periféricas, cujas experiências se dão em num campo de negação de reconhecimento pleno de sua humanidade.

Evaristo nos oferece uma imagem potente dessa experiência ao narrar o vazio que se instala como fenda interna:

Nas primeiras vezes que Ponciá Vicêncio sentiu o vazio na cabeça, quando voltou a si, ficou atordoada. O que tinha acontecido? Quanto tempo tinha ficado naquele estado? Tentou relembrar os fatos e não sabia como tudo se dera. Sabia, apenas, que de uma hora para outra, era como se um buraco abrisse em si própria, formando uma grande fenda, dentro e fora dela, um vácuo, com a qual ela se confundia. Mas continuava, entretanto, consciente de tudo ao redor. Via a vida e os outros se fazendo, assistia aos movimentos alheios se dando, mas se perdia, não conseguia saber de si. No princípio, quando o vazio ameaçava encher a sua pessoa, ela ficava possuída pelo medo. Agora gostava da ausência, na qual ela se abrigava, desconhecendo-se, tornando-se alheia de seu próprio eu (Evaristo, 2023, p. 40)

E se perdia, “não conseguia saber de si [...] tornando-se alheia de seu próprio eu”. Considerando essa experiência e os relatos de Dona Gerusa e das demais Mães da Saudade, questiono: como se recompor quando o próprio eu foi rasurado? Ou, mais precisamente, como seguir existindo quando não há garantias de recomposição?

A grafia de tradição da Jurema aqui se apresenta como como possibilidade de sustentação da busca. Conforme Neves (2022), as mestras da Jurema – como Maria Luziara, Paulina, Ritinha, Sarita, Marita do Cais e Maria Leonora – oferecem importantes ensinamentos sobre processos de destituição, perda e reinvenção de si⁵². As histórias dessas encantadas narram trajetórias marcadas por violações, negações de direitos e apagamentos, mas também por permanência, força e continuidade. Segundo a autora, essas entidades femininas, exemplificativamente, “encorajam muitas mulheres a relatarem as situações íntimas de conflito ou sofrimento pelas quais estejam passando [...] (2022, p. 82)”, para fortalecer essas mulheres em seus próprios processos.

Nesse sentido, a Jurema, enquanto alternativa de promoção da dignidade humana, acolhe a fragilidade, a dúvida, a incompletude e o desenraizamento. Ao trazer essa dimensão para o que estou compreendendo como grafia de tradição, para além do aspecto estritamente religioso, observo que essa grafia recusa o desaparecimento do subjetivo.

⁵² Em sua tese de doutorado, Neves (2022) nos presenteia contando as histórias dessas mestras em vida.

Ela não exige um eu íntegro, coerente ou plenamente recomposto; ao contrário, legitima a existência mesmo quando o sujeito se percebe fragmentado (Neves, 2019 e 2022).

Desse modo, o reencontro dessas mulheres consigo não se dá pela via de retorno a um eu anterior à violência, mas como possibilidade de seguir buscando-se, “eu tô procurando eu”, no dizer de Dona Gerusa. Observo, então, a abertura de espaços onde a busca pela restituição da identidade plena pode ser sustentada. Ao permitir que as Mães da Saudade permaneçam existindo, narrando-se, sentindo-se e relacionando-se, mesmo quando o eu está em suspensão, a grafia de tradição da Jurema afirma a humanidade e a cidadania dessas mulheres. Como nos convoca Pires (2017, p. 4):

Afirmar a humanidade do não europeu, das mulheres, de povos negros e indígenas, dos não cristãos, dos que desafiam formas heteronormativas de viver e se relacionar e das pessoas com deficiência, é subverter a naturalização das estruturas de poder e dominação que foram violentamente construídas pelo exercício de poder colonial escravista que se impôs nas Américas.



Figura 27 – Dona Marylucia, Jura e Dona Gerusa (OB. P. 14)

Fonte: arquivo pessoal

2.2.3 Aprendizados-sagrados: as MDS e os espaços de formação comunitária

Ao longo dos sete meses de trabalho de campo, para além das atividades internas do Grupo, contabilizei 18 atuações das Mães da Saudade em espaços de formação comunitária. Esses espaços configuram um *lócus* de agenciamento no qual se articulam

práticas relacionadas ao Movimento Negro Educador (Gomes, 2017), produzindo, por consequência, processos de mobilização política a partir do vivido dessas mulheres.

Para fins de organização e apresentação dessas experiências formativas, destaco dois movimentos distintos, são eles: as atividades formativas ligadas à horta e as atividades de incidência política. Cabe esclarecer que, no cotidiano das Mães da Saudade, tais formações se constroem “de forma articulada e imbricada” (2017, p. 69). A separação aqui apresentada, portanto, constitui apenas um recurso analítico e didático, adotado para facilitar a discussão posterior.

Chamo de atividades formativas ligadas à horta aquelas relacionadas às práticas agroecológicas, ao manejo do solo, à segurança alimentar, ao cuidado com a saúde integral e à mobilização comunitária a partir da relação com a terra. Já as atividades de incidência política dizem respeito à participação das Mães da Saudade em oficinas, seminários, marchas, campanhas e espaços institucionais voltados à discussão de direitos, violência, justiça social e enfrentamento do racismo.

a) Atividades formativas ligadas à horta

Julho/25 a agosto/25 – Encontros de prática agroecológica, promovido pelo coletivo Kapiwara, na sede do GCASC e na Horta Semeia Saúde e Liberdade.

Foram organizados oito encontros formativos sobre práticas agroecológicas, abordando os seguintes temas: gestão de resíduos e compostagem; manejo agroecológico; segurança alimentar e nutricional; saúde integral e plantas medicinais; mobilização comunitária; economia solidária; e educação popular.

Nos primeiros encontros, as mães foram incentivadas a apresentar a horta (sua história e os sentidos simbólicos que carrega para quem a frequenta), bem como montar uma composteira dentro de uma caixa d’água e a desenvolver novos métodos de cultivo, relacionados à limpeza do espaço, à organização das mudas e ao manejo do solo. Nos encontros finais, os debates ganharam centralidade na segurança alimentar e na partilha de saberes sobre o que as participantes nomearam como “comida da terra” ou “comida bruta”. As mães compartilharam memórias de quando suas avós eram vivas e as casas possuíam quintais destinados ao plantio e à colheita. Discutiram ainda o aumento do consumo de alimentos ultraprocessados, a lógica capitalista que encarece o alimento

saudável e barateia o “veneno”, o pouco tempo disponível para cozinhar e os impactos desse sistema na saúde e no paladar. Além disso, realizaram o mapeamento das plantas medicinais existentes na horta e produziram pomadas e repelentes a partir dessas espécies.



Figura 28 – Apresentação da horta (OB. P. 05)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 29 – Montando a composteira (OB. P. 06)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 30 – Segurança alimentar (OB. P. 11)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 31 – Pesto de manjeriço (OB. P. 11)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 32 – Plantas medicinais (OB. P. 12)

Fonte: arquivo pessoal

Dia 31/07/2025 – Encontro de agricultura urbana, relacionado ao 2º Encontro Nacional de Agricultura Urbana (ENAU), realizado na Horta Semeia Saúde e Liberdade

As Mães da Saudade receberam representantes de hortas de diferentes regiões do país — Belo Horizonte, São Paulo, Rio de Janeiro e Maringá —, além de pesquisadores, estudantes da área agrícola da Universidade Federal Rural de Pernambuco e representantes do Ministério do Desenvolvimento Agrário.



Figura 33 – Encontro de hortas (OB. P. 10)

Fonte: arquivo pessoal

Dias 21 e 23/08/25⁵³ – Curso Estadual de Agroecologia Urbana, onde funciona a Cozinha Solidária do Movimento dos Trabalhadores sem-teto (MTST), na Zona Oeste do Recife.

As mães conheceram o local, apresentaram suas trajetórias e participaram de oficinas nas quais compartilharam e aprenderam saberes com mulheres de outras comunidades. Ao final do curso, receberam certificado de participação.

⁵³ Registro audiovisual do encontro, disponível em: <https://www.instagram.com/reel/D0dxwxPjbBi/?igsh=MXdtZHRmdGRpOHpzZg==>.



Figura 34 – Curso de agroecologia (OB. P. 14 e 15)

Fonte: arquivo pessoal



Figura 35 – Recebimento de certificado (OB. P. 15)

Fonte: arquivo pessoal

b) Atividades de incidência política

Dia 25/05/25 – Oficina sobre direitos sexuais e reprodutivos, promovido pela Casa da Mulher do Nordeste, na sede do GCASC.

A atividade contou com dinâmicas voltadas ao reconhecimento do corpo feminino e discussões acerca das construções sociais sobre moralidade, sexualização e culpa. Destaco que algumas mães relataram situações em que foram vítimas de violência sexual.



Figura 36 – Oficina de direitos sexuais e reprodutivos (OB. P. 01)

Fonte: arquivo pessoal

Dia 16/06/25 – Oficina sobre Saneamento básico, realizado pelo Instituto Mucambo, o projeto Mãos Solidárias e a ONG Mamá, na sede do GCASC.

A atividade teve como objetivo a elaboração de um manifesto coletivo sobre as condições de saneamento básico da comunidade de Peixinhos, posteriormente encaminhado ao poder público. As mães denunciaram problemas estruturais e propuseram a criação de um canal de denúncia via WhatsApp pela Prefeitura de Olinda, visando facilitar a comunicação direta com os moradores. Além disso, produziram placas pintadas à mão expressando suas reivindicações.



Figura 37 – Oficina sobre saneamento básico (OB. P. 03)

Fonte: arquivo pessoal

Dia 07/08/25 – Distribuição de absorventes íntimos, promovido pelo Instituto Fuzuê, na sede do GCASC.

No âmbito da campanha pelo fim da pobreza menstrual, as Mães da Saudade receberam absorventes e debateram o acesso a itens básicos de higiene, bem como as condições de dignidade, saúde e cidadania das mulheres periféricas.



Figura 38 – Pelo fim da pobreza menstrual (OB. P. 11)

Fonte: arquivo pessoal

Dia 19/08/25 – Atividade “Nosso luto é luta – estamos juntas, promovida pelo educador Ciro, na sede do GCASC.

Nessa atividade, as mães elaboraram uma carta destinada a outras mães enlutadas. O encontro teve início com um espaço de partilha chamado “Nossos filhos têm nome e têm história”, no qual cada mãe apresentou seu filho, dizendo nome, características, gostos, manias etc. A partir das perguntas “O que você gostaria de dizer?” e “O que pode gerar acolhimento e fortalecimento?”, foram reunidas frases que compuseram o conteúdo da carta, tais como: “O que me faz levantar é Deus e Isaque, que Deus me deu”; “Dar força e orar por quem tá ao redor”; “Precisamos lutar e seguir a vida”; “Deus que me dá força, meus outros filhos e meu neto”; “Essa dor não vai cicatrizar nunca”; “Eu me sinto uma morta viva”; “Eles querem te ver bem”; “Faça uma oração”.

Dias 16 e 17/07/25 – Oficina Ministerial Mães por Direito, promovido pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública, em parceria com o Ministério dos Direitos Humanos, Ministério da Igualdade Racial, Ministério da Saúde e a Secretaria-Geral da Presidência realizada no Palácio da Justiça, em Brasília.

Dona Elizete participou da oficina representando as Mães da Saudade. A oficina reuniu movimentos sociais, familiares em luto, organizações internacionais, pesquisadores e representantes do sistema de justiça. Além disso, a oficina foi estruturada como um espaço de escuta ativa, diálogo e formulação coletiva de estratégias públicas voltadas para o acesso à justiça, memória, reparação, acolhimento psicossocial e enfrentamento à violência institucional. A premissa central, conforme Macaé Evaristo, Ministra dos Direitos Humanos e da cidadania, era a de que o Estado precisa construir formas de cuidado e resposta política às dores vivenciadas pelas famílias, especialmente pelas mulheres periféricas (MJSP, 2025).



Figura 39 – Oficina Mães por Direitos

Fonte: Página no Instagram do movimento Mães de maio e arquivo pessoal de Dona Elizete

Dia 24/07/25 – Seminário Temática da Relatoria Especial da Missão do Conselho Nacional dos Direitos Humanos (CNDH), realizado no auditório da Faculdade de Administração e Direito da Universidade de Pernambuco (FCAP), no Recife.

As Mães da Saudade participaram do seminário junto a outros coletivos, como os Jovens Defensores Populares. O evento integrou a programação oficial da missão do CNDH no estado, voltada à investigação do avanço das formas contemporâneas de discriminação, do crescimento do neonazismo e da circulação de discursos de ódio no país.



Figura 40 – MDS em seminário temático (OB. P. 09)

Fonte: arquivo pessoal de Ciro

Dia 25/11/25 – Marcha das Mulheres Negras, em Brasília.

Dona Neidinha representou as Mães da Saudade na Marcha das Mulheres Negras, em 2025, cujo tema foi: Marcha das Mulheres Negras por Reparação e Bem Viver. O ato reuniu organizações de mães, coletivos da periferia, ativistas, artistas, advogadas, militantes históricas, mães e familiares vítimas de violência do estado e articuladoras políticas de diferentes estados. Dona Neidinha e outras mulheres negras marcharam contra o racismo e o sexismo que marginalizam mulheres negras; por reparação histórica e justiça diante das dores produzidas pela escravidão e pelo racismo; por um modelo econômico sustentável e pelo bem viver; por uma nação que garanta direitos para todas as pessoas; pela preservação da biodiversidade e dos recursos naturais e pela defesa dos territórios, da autonomia, felicidade e liberdade de todas as mulheres negras e meninas negras. Ao perguntar como se sentia, Dona Neidinha respondeu: “Eu estou maravilhada. Estou muito feliz de ter acontecido essa oportunidade de eu tá aqui, né? É a primeira vez que tô vindo e estou muito feliz, grata de estar aqui”.⁵⁴

⁵⁴ Na ocasião, Dona Neidinha, enquanto ocupava as ruas de Brasília (Gomes, 2017), ficou muito contente de encontrar Mirtes Renata e pediu que eu fizesse o registro em foto (Figura 41). Mirtes Renata Santana é a mãe de Miguel Otávio Santana da Silva, menino de 5 anos que morreu em 02 de junho de 2020 após cair do nono andar de um prédio de luxo no Recife, enquanto estava sob os cuidados da ex-patroa de Mirtes. Após a tragédia, Mirtes se tornou uma voz pública na luta por justiça, pelo fim do racismo e pela valorização das trabalhadoras domésticas – papel que a transformou, no Brasil, em símbolo de denúncia e resistência. Em 2025, Mirtes concluiu a graduação em Direito, com nota máxima no Trabalho de Conclusão de Curso, cujo tema abordou “Trabalho Escravo Contemporâneo e Direitos Fundamentais: uma análise da proteção constitucional com foco nas trabalhadoras domésticas”.



Figura 41 – Dona Neidinha em marcha / Dona Neidinha e Mirtes Renata (OB. P. 20)

Fonte: arquivo pessoal

Agora que conhecemos ambos os modos pelos quais as mães da Saudade se formam comunitariamente, modos que se articulam de forma dinâmica, ainda que possuam suas especificidades, considero necessário focalizar com maior atenção as atividades relacionadas à incidência política. Parece-me que, em relação às atividades ligadas à horta, de certo modo, já abordei seus principais aspectos nos capítulos anteriores, sobretudo no que diz respeito ao cotidiano das mães nesse espaço.

Assim, olhar para as atividades de incidência política poderá nos ajudar a encontrar outros elementos para a compreensão das mobilizações políticas dessas mulheres, especialmente no que concerne às questões raciais, à tematização direta do contínuo de violência, ao deslocamento do luto do campo privado para o campo político e à produção de uma linguagem política ancorada no vivido.

Para aprofundar a compreensão dessas experiências, recorro às reflexões de Gomes (2017) sobre o Movimento Negro Educador. A autora inicia sua discussão afirmando que “o Movimento Negro é um educador” (p. 13). A partir desse pressuposto, compreendemos que este movimento desenvolve sua pedagogia tensionando os processos de colonização e produzindo saberes contra hegemônicos.

A luta “pela superação do racismo e pela construção da emancipação social”, constitui uma preocupação teórica central desse movimento. Gomes (2017, p. 17), destaca que:

Esse movimento social trouxe as discussões sobre racismo, discriminação racial, desigualdade racial, crítica à democracia racial, gênero, juventude, ações afirmativas, igualdade racial, africanidades, saúde da população negra, educação das relações étnico-raciais, intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras, violência, questões quilombolas e antirracismo [...]

Nesse sentido, observo um movimento articulador que se agencia em práticas de reeducação voltadas à superação do racismo e à afirmação da identidade, dos valores, do trabalho, da cultura e da própria vida da população negra (2017, p. 18). A autora explica que esse movimento não atua em termos abstratos, mas pratica seus ensinamentos. Vejamos:

É também esse movimento social que fez e faz a tradução intercultural das teorias e interpretações críticas sobre a temática racial no campo acadêmico para a população negra e pobre fora da universidade, que articula, com intelectuais comprometidos com a superação do racismo, encontros, palestras, publicações, minicursos, *workshops*, projetos de extensão, ciclos de debates abertos à comunidade e que inspira, produz e ajuda a circular as mais variadas publicações, panfletos, *folders*, revistas, livros, sites, canais do Youtube, blogs, páginas do Facebook, álbuns, artes, literatura, poesia abordando a temática racial no Brasil em sintonia com a diáspora africana (2017, p. 17 e 18).

É por meio desse movimento negro que educa que as Mães da Saudade têm superado “a ignorância sobre o racismo e seus efeitos nefastos” (2017, p. 19), ao mesmo tempo em que reconhecem o protagonismo de suas próprias vidas. Como apresentei, enquanto grupo, essas mães acumulam experiências de participação em protestos, marchas, seminários e debates que orientam suas ações na direção da construção de identidades negras que ressignificam a raça, reconhecendo “a própria história do Brasil e da população negra em nosso país” (2017, p. 21).

Como afirma Santos (2021), o objetivo da participação das Mães da Saudade em espaços comunitários de formação é possibilitar que essas mulheres desvelem as relações de poder e rompam “com visões distorcidas, negativas e naturalizadas sobre os negros, sua história, cultura, práticas e conhecimento”. Assim, essas mulheres passam a interpretar a raça como uma construção social, rompendo com as narrativas de “inferioridade racial pregada pelo racismo” (2017, p. 22).

Desse modo, ao politizarem a raça, seja nas oficinas de saneamento básico, nas discussões sobre pobreza menstrual, na oficina Mães por Direitos, nos debates sobre formas contemporâneas de discriminação, no crescimento do neonazismo e na circulação de discursos de ódio no país, bem como na participação na Marcha das Mulheres Negras, essas mulheres não apenas passam a nomear o racismo, reconhecer o racismo ambiental, compreender as dinâmicas de violência como expressão do genocídio antinegro e identificar o Estado como agente de violência, como também passam a se reconhecer como sujeitas políticas. Trata-se de um processo coletivo de reeducação, no qual o aprendizado não se dá de forma individualizada, mas compartilhada.

O provérbio Kongo Nto wayenda bukaka wakôndama (“Por não andar sozinho, o rio é curvo”) nos ensina sobre a importância de que questões sociais, políticas, econômicas e jurídicas sejam discutidas publicamente (Fu-Kiau, 2024, p. 108). É justamente isso que as Mães da Saudade realizam no interior do Movimento Negro Educador. Conforme explica Gomes (2017), trata-se de um movimento que dá centralidade à raça e explicita a complexa relação entre desigualdades sociais e raciais.

Nesse processo, as Mães da Saudade, enquanto “herdeiras dos ensinamentos do Movimento Negro”, são também herdeiras de uma sabedoria ancestral e, portanto, não apenas educandas, mas educadoras (2017, p. 18). O Movimento Negro é educador porque é um “ator político que produz, constrói, sistematiza e articula saberes emancipatórios produzidos [por] negros e negras” (2017, p. 38).

Ao longo deste trabalho, notei que as Mães da Saudade também atuam como sujeitas de conhecimento, na medida em que mapeiam experiências e produzem interpretações sobre racismo, violência, genocídio antinegro, mas também sobre economia, capitalismo, cuidado e política. Ou seja, elas

[...] elaboram identidades e se organizam em práticas através das quais se defendem interesses, expressam-se vontade e constituem-se identidades, marcados por interações, processos de reconhecimento recíprocos, com uma composição mutável e intercambiável [...]. Produz discursos, reordena enunciados, nomeias aspirações difusas ou as articula, possibilitando aos indivíduos que dele fazem parte reconhecem-se nesses novos significados (Gomes, 2017, p. 47).

Afirmo, portanto, que as Mães da Saudade são corpos pedagógicos na medida em que narram suas histórias durante oficinas e encontros, quando marcham e ocupam o espaço público, quando dizem em voz alta os nomes de seus filhos que foram assassinados, quando escrevem cartas direcionadas a outras mães enlutadas ou quando

compartilham suas experiências em rodas de conversa promovidas por organizações parceiras.

Quando participam dos espaços de formação comunitária, as Mães da Saudade são convocadas a falar não apenas para o movimento negro, mas também para movimentos de mulheres, de trabalhadoras e para outras organizações da sociedade civil. Nesses espaços, suas palavras e opiniões passam a ser reconhecidas como saber legítimo⁵⁵: é perguntado a elas o que pensam, quais são suas ideias e como interpretam determinadas políticas a partir de seus cotidianos. Essas mulheres passam a habitar um lugar emancipatório, ancorado na experiência.

2.3 As MDS e o corpo-tela: um rico repertório para nossa reflexão

No capítulo anterior, a partir das reflexões de Gomes (2017), disse que as Mães da Saudade são corpos pedagógicos a medida em que educam por meio de suas presenças e participações nos espaços de formação comunitária. Martins (2021), no campo das performances, amplia essa compreensão ao propor que o corpo é também um corpo-tela, isto é, uma superfície de inscrição e leitura que comunica e nos convida a aguçar nossas percepções, assim como uma pintura ou ainda uma fotografia que possuem uma linguagem própria e nos conduzem à reflexão.

⁵⁵ É importante destacar que esse reconhecimento da palavra e do protagonismo das Mães da Saudade tem ocorrido, sobretudo, em uma escala localizada, circunscrita aos espaços de organização comunitária aos quais essas mulheres têm acesso. Embora tais espaços sejam fundamentais, isso não significa que o protagonismo dessas mães seja plenamente reconhecido em instâncias mais amplas da esfera pública, institucional ou estatal. Ao contrário, a ampliação desse reconhecimento para outros níveis — como políticas públicas, arenas institucionais de decisão, meios de comunicação de grande alcance e espaços formais de produção de conhecimento — ainda constitui um desafio. Nesse sentido, cabe destacar que, também no campo acadêmico, as Mães da Saudade ainda não foram devidamente reconhecidas. Em levantamento bibliográfico recente sobre movimentos de mães e familiares enlutados no Brasil (Almeida, et. al, 2025), realizado no âmbito da produção acadêmica, as Mães da Saudade não foram mencionadas. Evidentemente, reconhecemos as dificuldades inerentes à realização de pesquisas em nosso país, bem como as limitações geográficas, institucionais e políticas que atravessam os processos de mapeamento e reconhecimento de experiências coletivas. Ainda assim, chama atenção o fato de que, conforme esse levantamento, nenhuma pesquisa acadêmica tenha sido identificada tendo as Mães da Saudade como objeto de investigação, o que evidencia as assimetrias persistentes nos regimes de visibilidade e legitimação do conhecimento. Assim, ao enfatizar o protagonismo dessas mulheres ao longo deste trabalho, não se trata de afirmar uma conquista já consolidada, mas de evidenciar um processo em curso, marcado por disputas, silenciamentos e desigualdades estruturais que continuam a limitar a circulação e a legitimação de suas vozes em escalas mais amplas da vida social.

Para a autora, “o corpo [então] é um portal que, simultaneamente, inscreve e interpreta, significa e é significado, sendo projetado como continente e conteúdo, local, ambiente e veículo da memória” (2021, p. 130 e 131). O corpo tela é instituído e constituído por movimentos, sonoridades, gestos, linguagem, figurinos, desenhos de pele e no cabelo, adornos e adereços (2021, p. 79).

Essa complexidade nos oferece algo para pensar. Para Gomes, o corpo negro, também enquanto corpo-tela, “nos conta uma história de resistências constituída de denúncia, proposição, intervenção e revalorização (Gomes, 2017, p. 95). Desse modo, notamos que, o corpo-tela fala, mas também diz sobre o mundo de que fala.

Partindo desses ensinamentos, compreendi que o corpo-tela das Mães da Saudade, física e expressivamente, também nos informa sobre as sobrevivências dessas mulheres no contexto do genocídio antinegro. Interessa-nos, portanto, aguçar o olhar e atentar aos detalhes dessas corporeidades.

E eu sei que cor é essa minha – alguns apontamentos

A cor é o primeiro signo do corpo-tela. Antes das Mães da Saudade comunicarem suas sobrevivências por meio dos ditos, sonoridades, gestos, adornos e vestimentas, elas se anunciam por aquilo que se impõe ao olhar de maneira imediata. A cor da pele constitui uma das inscrições inaugurais dessas corporeidades, operando como signo social que antecede a própria fala.

Sabemos que, antes que o corpo diga algo, algo já foi dito sobre ele. Nesse sentido, a cor, essa primeira camada de leitura, torna-se uma linguagem, sendo capaz de posicionar sujeitos, distribuir vulnerabilidades e produzir pertencimentos (Martins, 2021; Gomes, 2017).

Ao longo do trabalho, observei como os corpos das Mães da Saudade são racialmente significados no mundo. Mas como elas próprias nomeiam (ou hesitam em nomear) essas inscrições? Nas entrevistas e conversas, a pergunta aparentemente objetiva “Qual a sua cor ou raça?” produziu desdobramentos complexos.

As mães responderam:

Dona Ninha: E eu sei que cor é essa minha; eu não sei não [risos], entendeu? [...] minha cor eu não sei; sei lá que cor é essa [risos].

Dona Prazeres: Eu me considero uma morena índia [risos]; eu sou morena; morena cor de multada [risos]; eu sou uma morena, não sei se é um moreno pardo, sei lá; mas você deve saber a minha cor, rapaz.

Dona Gerusa: É a cor morena, né?

Dona Fia: Me acho morena.

Dona Elizete: Branca.

Dona Neidinha: Parda.

Pelas respostas dadas por essas Mães da Saudade, identifico que, no Brasil, “o debate sobre quem é negro e quem é branco invade a vida [de nós] brasileiros e brasileiras de uma forma diferente, extrapolando os espaços da militância e da discussão política” (Gomes, 2017, p. 70). Questioná-las sobre sua cor/raça nos insere, inevitavelmente, em camadas históricas densas: identidade racial, colorismo, branquitude etc.

Contudo, mais do que uma autodeclaração, o que as respostas evidenciam é a própria dificuldade de nomear a si. Surgiram risos, hesitações, devoluções, pedidos de confirmação. Dona Ninha afirma não saber; Dona Prazeres transfere a mim a tarefa de responder: “[...], mas você deve saber a minha cor, rapaz”; Dona Gerusa busca segurança no “né?”. A pergunta, que parecia objetiva, vacila.

Sabemos que, essa vacilação é efeito de uma história racial marcada pelo branqueamento, pela exotização e pela desqualificação do corpo da mulher negra, temáticas já trabalhadas por Souza (1990), Gonzalez (1988) e outras pesquisadoras. Como lembra Munanga (2004, p. 137): “Como formar uma identidade em torno da cor e da negritude não assumidas pela maioria cujo futuro foi projetado no sonho do branqueamento?”.

É interessante observar que entre a pele e a palavra nem sempre há coincidência. Ainda que a fale hesite, o mundo não hesita em racializar essas mulheres. Os corpos seguem sendo lidos, interpretados e posicionados socialmente. Dentre essas múltiplas camadas e respeitando os limites que orientam essa pesquisa, narro duas questões, das quais não darei conta de responder aqui, mas importa pensarmos: 1) Como as Mães da Saudade se identificam quando elas não se vêm nessa linha branca e negra? (Jesus, 2021) 2) E quando a Mãe da Saudade é uma mulher branca, mãe de um jovem negro?

Sobre a segunda questão, me deparei com a resposta de Dona Elizete. Ela afirmou, de maneira direta, ser uma mulher branca. Diferentemente das demais, que hesitaram, sorriram ou elaboraram “classificações” intermediárias, Dona Elizete nomeou sua cor sem titubear. À primeira vista, essa autodeclaração poderia soar como um deslocamento em relação ao que vim afirmando ao longo de todo o trabalho.

O leitor, então, pode se perguntar: Como pensar a presença de uma mãe branca em um grupo analisado majoritariamente a partir das experiências de mulheres negras e do genocídio antinegro?

Nesse espaço, interessa-nos, sobretudo, compreender essa presença, a partir do que nos diz o território. Isso porque, como apresentei, Peixinhos não é apenas um espaço geográfico, mas um território negro cruzado por experiências, memórias, práticas culturais e formas de vida forjadas na diáspora africana. Apresentei ainda que, esse território também se constitui por um contínuo de violência que incide principalmente sobre corpos negros.

Nesse sentido, me parece que, ainda que Dona Elizete se autodeclare branca, sua vida é permeada por uma territorialidade negra. Ela reside em Peixinhos, convive com a ausência de políticas públicas, experimenta a exposição cotidiana à violência e, sobretudo, é mãe de Jonathan, jovem negro executado aos 16 (dezesseis) anos. De certo modo, mesmo esse corpo sendo lido socialmente como branco, ele passa (registre-se, ainda que de maneira diferente) a compartilhar as condições materiais e as dores produzidas por uma geografia marcada pelo abandono do estado e pelo extermínio da juventude negra.

Por ora, é o território de Peixinhos que nos orienta. Todavia, esse contexto suscita novas provocações: O que significa maternar em um território negro? Peixinhos, de algum modo, dá uma cor-pele às pessoas a partir da sua territorialidade? Por fim, até que ponto sobreviver sob a mesma geografia de violência produz alianças que ultrapassam a autodeclaração racial dessas mulheres?

Ditos, sonoridades, gestos, adornos e vestimentas

Feitos esses apontamentos, adentrarei às outras camadas da tela.

Nesse reconhecimento do corpo como corpo-tela, Martins (2021) ensina que “o corpo é, por excelência, local e ambiente da memória”. Nesse mesmo sentido, Simas e Rufino explicam que “o corpo é o primeiro registro do ser no mundo, é o elemento que versa acerca das presenças e reivindicações de si, é o que nos possibilita problematizar a natureza radical do ser e suas práticas de invenção” (2018, p. 53).

Martins propõe que nas culturas africanas e indígenas, esse corpo não funciona apenas no campo passivo onde se reproduz saberes já estabelecidos, mas ele é agente ativo que cria e interpreta a experiência. A ação corporal envolve também reflexão, unindo forma e conteúdo de modo que a memória se inscreve no próprio corpo, que registra e transmite. Nas palavras dela:

[...] o corpo, nessas tradições, não é tão somente a extensão ilustrativa do conhecimento dinamicamente instaurado pelas convenções e pelos paradigmas seculares. Esse corpo/corpus não apenas repete um hábito, mas também institui, interpreta e revisa a ação, evento ou acontecimento representado [...] (2021, p. 89).

Além disso, complementa que:

Essa peculiar forma de expressão, que encontra no corpo seu veículo exponencial, ainda que não exclusivo, de linguagem, apoiada numa intrínseca e não dissociável relação entre o som, o gesto e os movimentos, corporais, reveste o corpo de muitos saberes, entre eles suas rítmicas e vocalidades, bordando visualmente no ar a palavra, a música e os *vocalises*, imprimindo assim uma qualidade pictural às sonoridades [...] (2021, p. 89).

Nessa perspectiva, os gestos, as sonoridades, a palavra proferida, a cadência de um cantar, os adereços usados e as vestimentas que constituem esse corpo instituem e instauram uma performance da cultura negra, que é também conhecimento, “dispositivo e condutor, portal e teia de memória e de idiomas performáticos” (2021, p. 79).

Nesses múltiplos sentidos e disposições do corpo ela nos ensina que, o gesto, exemplificativamente, é a expressão do movimento. Independentemente de sua natureza, os gestos do corpo carregam sentido, ele “esculpe, no espaço, as feições da memória” (2021, p. 86). Em relação às sonoridades, Martins propõe que os povos africanos quando nas Américas, reinventaram e transcriaram suas sonoridades. As dicções, os fraseados e cânticos foram todos “resguardados nas espirais da memória” e se apresentam nos cantares, nas vocalidades, percussões, assovios, pronúncias, fraseados (2021, p. 90).

Por exemplo, para os povos das diásporas africanas, entre a voz e os instrumentos musicais não há distinção. Nesse sentido, ao citar Jones, Martins afirma que os gritos, nas

composições musicais também se tratava de letras rítmicas, porque expressavam os sentimentos desse povo. Ela diz:

No canto e na fala são narrados, performados e recriados gestas, histórias, fábulas, contações, vissungos, provérbios, histórias das divindades, das famílias [...], histórias das travessias [...], dos terrores da escravidão, das lutas, das interdições [...]. Em tudo isso e muito mais, os cantos contam a história do negro [...] (2021, p. 98).

Além disso, ela enfatiza a potência da palavra, tendo em vista que está é poder. Para ela, o dito amplifica os poderes da voz. Ela afirma: “É pela palavra ritual que se fertiliza o ciclo vital fenomenológico, consenso dinâmico entre o humano e o divino, os ancestrais, os vivos, os infantes e os que ainda vão nascer [...]” (2021, p. 96).

Ademais, Martins nos leva a observar os adereços e vestimentas. Para ela a “composição vestuária é veículo de mensagem” (2021, p. 104), porque ele também nos remete a estilos culturais, às escrituras do corpo. Um brinco, um bracelete, um terço, um tecido e os adereços de um modo geral, tecem memória e nos informa a história. Ela afirma: As vestimentas e indumentárias, o desenho dos cabelos, as inscrições e os adornos, o uso de diversos adereços, [...] compõem códigos estéticos com forte intensidade e simbolismo culturais. (2021, p. 106).

A partir do que aprendemos com Martins, observaremos essas outras camadas também no corpo-tela das Mães da Saudade. Importa agora descer às miudezas de sua superfície.

A respeito dos ditos e das sonoridades, observei que quando as Mães da Saudade dançam, além da presença da circularidade (como já vimos), essas mulheres expressam uma vocalidade ritmada e sequencial de: “aiaiaiai uiuiuiui”, “ôôôôô”, “uhuhuhuhu” e “êêêêê”. Além disso, quando se organizam para fazer uma foto em grupo, principalmente, no final das atividades, ao invés de dizer o “X” (*cheese*, em inglês), elas dizem o fraseado: “Periféricas, uhuhuh” (para tentar imaginar a sonoridade desse fraseado, diga “XXXX”, como se estivesse modelando para uma foto. Feito? Agora, com essa mesma sonoridade, diga: “Periféricas, uhuhuh”). Ademais, outra expressão, comumente expressa pelas Mães da Saudade, em uma só voz, é: “Eu recebo, eu compartilho, eu agradeço”. Por fim, Dona Fia, especificamente, ao cumprimentar outras mulheres, profere: “Gostosinha depois de mim”.

Em relação aos adornos e adereços do corpo, duas coisas me chamam a atenção: os cabelos das Mães da Saudade e a faixa de “Miss GCASC”. Está faixa de miss,

produzida nas cores verde (em sua borda), laranja (de fundo) e dourada (no nome), é uma criação da ONG GCASC. Todo final de ano, na confraternização da ONG, há um momento em que as Mães da Saudade que desejarem participar, de modo similar à um desfile, caminham na “passarela” e são votadas/escolhidas para ser a “Miss GCASC” do ano seguinte. Todos os anos a faixa é passada para uma Mãe da Saudade diferente. No ano da pesquisa, 2025, a faixa de miss ficou sob a responsabilidade de Dona Elizete. Na confraternização de 2025 para o ano de 2026, outra Mãe da Saudade foi escolhida para ser a miss. Dessa vez, a Miss GCASC 2026 é Dona Nicinha que, pelas limitações de tempo, não conseguiu apresentar aqui na pesquisa.

Além disso, os cabelos das Mães da Saudade, evidentemente são muitos, porém destaco duas coisas. A primeira delas é de que as Mães da Saudade estão constantemente com seus cabelos arrumados. Dona Neidinha, especificamente, sempre mantém a tintura vermelha nos cabelos. Dona Elizete também sempre comenta dos fios brancos e que costuma deixar o cabelo crescer para doar posteriormente. A segunda questão é de que, nos encontros, geralmente, Dona Gersa e Dona Fia costumam está com os cabelos presos. Dona Gersa sempre utiliza uma touca e Dona Fia, utiliza o cabelo preso com um boné. Porém, quando há alguma atividade externa ou alguma atividade “especial”, na horta, observei que Dona Gersa aparece com os cabelos trançados e, Dona Fia, com os cabelos soltos.

No que diz respeito aos gestos, observei que as Mães da Saudade sempre se abraçam e, quando estão em algum momento de conversa mais íntima, seguram uma as mãos da outra. Um outro gesto interessante é o de quando realizava algumas fotos das Mães da Saudade. Algumas pediam que eu aguardasse, ali mesmo, no meio da horta, elas se “ajeitarem”. O ajeitar significava, soltar o cabelo, passar um batom, arrumar a camisa e fazer alguma pose junto às plantas. Após o registro, por exemplo, Dona Gersa dizia: “Ficou bom? Quero ver [a foto]”.

Por fim, observei a questão das vestimentas. No cotidiano dos encontros, notei que as Mães da Saudade sempre estão utilizando camisas com alguma estampa no busto que remete às temáticas relacionadas ao Grupo ou à ONG da qual são vinculadas. No período do campo, contei 5 (cinco) estampas distintas:

- 1) Camisa branca com a estampa nas cores marrom e preto. A frase diz: “Mulheres transformando luto em luta”. No centro da estampa há a silhueta de dois rostos,

uma na cor preta e outra na cor marrom. O cabelo dessa silhueta aparenta ser um cabelo estilo *Black Power* (ver figura 7); 2) Camisa branca com a estampa na cor lilás: “Coletivo mulheres periféricas e LGBT +. No centro, há o desenho de uma silhueta em amarelo com os cabelos também estilo *Black Power*, na cor lilás, com um pente garfo em seus fios; 3) Camisa branca com a estampa: “Grupo Comunidade Assumindo suas Crianças”, na cor vermelha; acima desse nome, na cor azul, há a sigla “GCASC”, onde cada letra está sendo segurada por uma silhueta (ver figura 31); 4) Camisa branca com a estampa, na cor preta: “Mães da Saudade [o símbolo de um laço vermelho] destino que foram exterminados⁵⁶. Vítimas”. No centro da camisa há um desenho do que parece ser 3 (três) adolescentes/jovens juntos (ver figura 41); 5) Camisa branca com a estampa: “Novembro negro. Política de prevenção para juventude já!!”. A ilustração, na cor preta, é de uma silhueta de um adolescente/jovem; entre o nome “Novembro negro”, há a ilustração de algo que nos remete a uma macha de sangue escorrendo.

Agora que já pude apresentar algumas das microcomposições que esculpem os corpos das Mães da Saudade, pergunto: E o que essas miudezas nos dizem, revelam e propõem sobre sobreviver ao genocídio antinegro?

Iniciamos a leitura⁵⁷.

No que diz respeito aos ditos e às sonoridades, o corpo-tela das Mães da Saudade se faz ouvir antes mesmo de qualquer enunciação semântica. As vocalizações – “aiaiaiai”, “uiuiuiui”, “ôôôô”, “uhuhuhu” –, à primeira escuta, poderiam ser associados ao lamento ou à dor, assim como, quando dizemos “ai” ou “ui” ao bater com o dedo mindinho na quina do sofá. Porém, no contexto dos encontros, esses sons aparecem como marcas de celebração, brincadeira e deleite. Visualizamos que esses sons são pulsações rítmicas que também regem a dança, o riso e o giro do corpo em roda.

Como nos ensina Martins (2021), a vocalidade nas tradições afrodiaspóricas não se restringe ao campo da linguagem articulada; ela é gesto, ritmo, memória em vibração. A voz, assim como o corpo, performa o conhecimento. Nesse sentido, esses “aiaiaiais” e

⁵⁶ Referência ao nome do grupo: Grupo Mães da Saudade – Laços e Destinos que foram exterminados.

⁵⁷ As leituras aqui apontadas “não esgotam ou reduzem a multiplicidade, diversidade, polifonia e singularidade [das experiências dessas mulheres]” (Martins, 2021, p. 186). Os aspectos analisados foram aqueles que mais me saltaram aos olhos e exibiram a existência fecunda das expressividades desses corpos-tela (2021).

“uiuiuis” funcionam como inscrições sonoras: grafias no espaço que registram a presença dessas mulheres. Podemos dizer, então, que são modos de existir audivelmente, ou um modo de dizer “estamos aqui”.

Compreendo que há algo de profundamente político nessa escolha tonal. Mesmo em um contexto marcado pelo genocídio antinegro, onde as vozes são silenciadas, interrompidas e sufocadas, as Mães da Saudade produzem som, volume, festa⁵⁸ e, de algum modo, recusam o silêncio vocalizando.

Quando passamos da vocalização à palavra proferida, percebemos outro movimento de inscrição. Se, para Martins, a palavra “se dirige em um ciclo de expressão e de poder” (2021, p. 93), nas Mães da Saudade ela investe o sujeito que a enuncia e também aquele a quem se dirige. A palavra descreve e faz existir.

Vejo isso com nitidez no grito “Periféricas, uhhhh”. Ao nomearem-se, dizem “periféricas”. O que poderia ser lido, muito possivelmente, como um estigma social é reapropriado quase que como um emblema, um signo de pertencimento desse grupo. Ao dizerem “periféricas”, elas se inscrevem numa geografia racializada e marginalizada da cidade, mas o fazem com riso, volume e prolongamento sonoro — “uhhhhh”. Esse prolongamento estica o tempo da palavra, faz ecoar e reverbera no espaço. Se o genocídio antinegro opera também pela desumanização simbólica, pela negação do nome, da história e do lugar, aqui vemos o movimento inverso: a autodenominação dessas mulheres.

Algo semelhante ocorre no mantra que proferem: “Eu recebo, eu compartilho, eu agradeço”. A sequência encadeada de verbos no presente constrói uma ética relacional entre essas mulheres. Receber, partilhar e agradecer são ações que pressupõem vínculos (tecidos no ordinário). Como já vimos desde a horta e os gestos ordinários do cuidado, essas relações se tecem no cotidiano. Ao dizerem juntas, performam uma circulação afetiva que ultrapassa a lógica do isolamento e da escassez que estrutura as políticas de

⁵⁸ Ao mencionar “festa”, não ignoro as experiências de dor das Mães da Saudade. Refiro-me, de modo mais imediato, aos momentos em que essas sonoridades emergem com maior intensidade — enquanto dançam, brincam, cantam e celebram juntas nos encontros do grupo. Trata-se, apenas, de uma menção situada no campo, sem pretender esgotar a densidade analítica que a categoria “festa” comporta. Pesquisas como a de Silva (2024), por exemplo, aprofundam a relação entre festa e cidadania compreendendo as festividades como espaços de “repactuação do cotidiano”, nos quais sujeitos experienciam o sagrado, fortalecem vínculos comunitários e se reconhecem como corpos que inscrevem e são inscritos na história. No campo, de certo modo, pude visualizar essa perspectiva de Silva, ao acompanhar o festejo do Acorda Povo.

abandono estatal. A palavra cria aquilo que anuncia. Ao pronunciá-la, produzem comunidade de pertencimento (Martins, 2021).

Por fim, a brincadeira de Dona Fia — “Gostosinha depois de mim” — introduz outra camada, a do humor. Penso que essa palavra-brincante tensiona o imaginário social que espera dessas mães uma postura de sobriedade, contenção e recolhimento, como se o luto devesse se expressar apenas por gravidade e silêncio. A partir desse dito, essas mulheres flertam com a vaidade, com a graça e com uma sensualidade autêntica, cotidiana. Há nesse dito uma reocupação para si do lugar de leveza, do direito ao prazer, à brincadeira. A sensação que se tem é de que essas mulheres não se deixam ser reduzidas à uma figura cristalizada da mãe enlutada⁵⁹. Rir de si, brincar com o corpo, afirma-se “gostosinha”, há desejo, há riso e há malícia (Simas e Rufino, 2018).

Também isso é sobrevivência, essas vocalidades, ditos e invenções. Ambos escapam à captura do genocídio. As Mães da Saudade alargam o repertório do que pode um corpo-mãe periférico. Cantam, gritam, brincam, agradecem, nomeiam-se.

Nos adornos, cabelos e gestos de cuidado consigo, o corpo-tela das Mães da Saudade se faz ver com esmero. Martins (2021) nos lembra que os códigos estéticos não são meros ornamentos. Cada escolha borda⁶⁰ memória no corpo e cada detalhe é linguagem. Percebo, então, que há, entre as Mães da Saudade, um investimento contínuo em serem vistas. Quando pedem para que se espere, “só um pouquinho”, antes da foto, quando soltam o cabelo, passam batom, ajeitam a camisa, fazem pose entre as plantas, há uma intenção, um preparo do corpo para o registro.

Esse “ajeitar-se” revela um esmero que contrasta com o contexto em que vivem. Estamos falando de mulheres atravessadas por perdas violentas, por precariedades materiais e por uma espiral contínua de luto. Ainda assim, elas insistem no detalhe do batom. A meu ver, trata-se de é um detalhe miúdo, mas muito significativo.

⁵⁹ Elas constroem uma imagem além da figura única da mãe sofredora, pois o enquadramento moral cristaliza expectativas de comportamento e restringe as possibilidades de expressão dessas mulheres, apagando dimensões como humor, vaidade, desejo, prazer e leveza, também constitutivas de suas vidas.

⁶⁰ Utilizo aqui o verbo “bordar” também em diálogo com a metáfora mobilizada por Diniz (2024) em “Carta de uma orientadora”, quando a autora aproxima a escrita acadêmica do gesto paciente do bordado: um fazer manual, lento, feito de pontos, desmanches, retomadas e imperfeições. Para Diniz, escrever é lidar com o tempo, com a incompletude e com o trabalho minucioso de tecer sentidos. A imagem me parece fecunda para pensar também as Mães da Saudade que, com seus próprios “pontos” — gestos, adornos, vocalidades, memórias —, vão bordando suas histórias no corpo, inscrevendo na carne marcas de cuidado, resistência e sobrevivência.

Vejamos. Num cenário em que o genocídio antinegro produz corpos marcados pela dor, pelo cansaço e pela desumanização, o batom colore. O cabelo arrumado enquadra o rosto. A pose afirma, mais uma vez: “eu estou aqui”. Eu existo para além da tragédia. E, nitidamente, esse existir não nega o sofrimento, mas recusa que ele seja a única imagem possível. Há, nesse cuidado com a aparência, algo da ordem da restituição da dignidade.

Como se, ao se produzirem para a foto, cada uma recuperasse o direito de construir a própria imagem, em vez de ser capturada apenas pelos enquadramentos da violência — a foto do boletim de ocorrência, a imagem do reconhecimento no IML, o retrato do noticiário policial. Em contraposição a essas visualidades da morte, elas produzem outras visualidades de si, nas quais aparecem vivas, belas, compostas.

Os cabelos são particularmente expressivos nesse sentido de autocomposição para a vida. As tinturas — o vermelho de Dona Neidinha —, os comentários de Dona Elizete sobre os fios brancos, o cuidado em deixar crescer para doar, o uso do boné, das toucas, das tranças, os momentos em que os cabelos são soltos em ocasiões “especiais” — tudo isso desenha uma cartografia de escolhas (Gonzalez, 2020). Não é um cabelo qualquer, é um cabelo cuidado, pensado, manejado.

O cabelo, sabemos, é um dos territórios mais racializados do corpo negro (Gomes, 2017). Historicamente controlado, estigmatizado, domesticado. Assim, trançar, pintar, cobrir, soltar ou modelar os fios também é uma forma de agência. É mexer na própria superfície de leitura social. Ao manipular o cabelo, essas mulheres manipulam também a narrativa sobre si⁶¹.

Algo semelhante ocorre com a faixa de “Miss GCASC”. À primeira vista, pode parecer apenas uma brincadeira de confraternização. No entanto, quando enxergo pelo

⁶¹ Também é evidente que observei que algumas Mães da Saudade utilizam química nos cabelos — alisam os fios. Esse dado não é ignorado aqui. Ele também nos fala sobre o longo e violento processo histórico de associação entre beleza, aceitabilidade social e o estereótipo branco do cabelo liso. Em conversa com mainha sobre a pesquisa, especialmente sobre essa questão do cabelo, ela me contou lembranças da infância: minha avó a levava para alisar os fios com uma “banha” que queimava o couro cabeludo, formava bolhas e escorria um “liquidozinho” da queimadura. Tudo isso para ter um cabelo que, nas palavras dela, “não era meu” e “doía”, mas um cabelo “igual ao de todo mundo”. Enquanto narrava, chorou. Abrir essa discussão na dissertação significaria, literalmente, outro objeto de pesquisa, com muitos caminhos possíveis. Ainda assim, não deixo de me perguntar: se as Mães da Saudade têm idade próxima à de minha mãe, quantas delas não terão passado por experiências semelhantes? Quantas não guardam memórias do pente quente, das químicas, das tentativas dolorosas de “domar” os fios? Não cheguei a perguntá-las diretamente sobre isso, mas a presença desses alisamentos e essas histórias familiares me mantiveram pensativa.

prisma do corpo-tela, a faixa institui uma cena de valorização pública. Há uma passarela, há um desfile, há votação e expectativa. Há, ao fim, celebração do corpo dessas mulheres. Corpos que, socialmente, quase nunca são associados à ideia do belo, formoso⁶².

Transformar mães periféricas, negras e enlutadas em “miss”, é produzir um deslocamento simbólico potente. É coroar quem a cidade invisibiliza, é atribuir brilho a quem foi empurrada ao lugar da penumbra. A faixa atravessada no peito funciona como um estandarte, anunciando importância, centralidade e reconhecimento. Elas são homenageadas, vistas e celebradas.

Vemos então a construção insistente do belo em meio ao escombros. Um belo cotidiano, tecido no detalhe, no cuidado de si, no desejo de aparecer bem na foto. Talvez resida aí mais uma pista importante sobre sobrevivência. Sobreviver ao genocídio antinegro, então, para essas mulheres, é também preservar a capacidade de desejar o belo. De ornamentar-se. De produzir imagens de si que escapem à gramática da dor.

Os gestos nos conduzem à dimensão do contato. Nesse sentido, a linguagem se dá pelo que se toca. Os gestos carregam sentido (Martins, 2021) e, por isso, nunca são neutros. Os gestos registram modos de existir, maneiras de se relacionar, formas culturalmente situadas de produzir mundo. No corpo negro o gesto guarda histórias e modos de cuidado.

Entre as Mães da Saudade, o que primeiro salta aos olhos é a recorrência do toque. Elas se abraçam com frequência, encostam os corpos, aproximam os rostos. É muito raro vê-las falando de suas dores profundas à distância. Há, quase sempre, um corpo apoiando outro corpo. Esse detalhe, simbólico e materialmente demonstram como esses gestos, são também sustentação, como se o peso do luto precisasse ser, literalmente, repartido.

Notei que elas seguram a mão uma da outra durante uma fala mais difícil, quase de ancorando essa outra. É interessante que, quase nunca ouvi elas dizerem: “eu estou aqui com você” ou “você não está sozinha”; todavia, estavam segurando a mão ou apoiava o braço no ombro da outra, com quando estão com algum amigo/a e essa pessoa “passa” o braço em volta do pescoço de maneira amistosa. Se pensarmos a partir da noção de corpo-tela, podemos dizer que, as Mães da Saudade desenhavam uma gramática tátil, qual

⁶² Apesar de social e historicamente hipersexualizadas e objetificadas (Gonzalez, 1984); essa sexualização, contudo, não implica reconhecimento de beleza ou dignidade, mas, ao contrário, opera como forma de desumanização.

seja, o abraço apertado, com as mãos espalmadas nas costas, transmitindo calor, balançando levemente os corpos, quase como um acalanto, um colo, um ninar. Algo muito próximo do gesto materno.

Esses gestos recriam os parentescos, como se, entre elas, cada uma pudesse, por instantes, ser também mãe da outra. E notemos o significado disto: o genocídio antinegro interrompeu vínculos maternos, mas esses abraços parecem reconstituir laços possíveis; outras formas de maternar: agora, umas às outras.

Talvez seja também nesse gesto mínimo que a sobrevivência aconteça.

Por último, as vestimentas sugerem sentidos e os enunciam. Vestir-se é, igualmente, narrar-se (Martins, 2021). No dia a dia, as Mães da Saudade carregam palavras, frases, símbolos e imagens impressos no busto. Raramente usam roupas neutras ou desvinculadas do grupo. Além da identificação institucional, suas camisas nomeiam seu existir.

Quando estampam “Mães da Saudade” no peito, recusam o apagamento e se apresentam como sujeitas organizadas, com história, pauta e reivindicação. A frase “transformando luto em luta”, por exemplo, não apenas descreve uma condição; a meu ver, ela performa uma ação. Algo semelhante ocorre com a estampa “Novembro Negro. Política de prevenção para juventude já!!”. A presença da mancha que remete ao sangue, associada à figura de um jovem, produz uma figura visual imediata da violência. Essa camisa carrega o luto estampado, mas também o transforma em denúncia pública. Assim, o corpo que veste essa imagem torna-se memorial vivo que circula por Recife e por Olinda como prova de que há mortes que não podem ser naturalizadas.

Elas guardam nomes, histórias, ausências, literalmente à mostra. Cada estampa é uma espécie de documento têxtil (Martins, 2021), uma lembrança portátil dos filhos assassinados, das políticas que faltam, das reivindicações urgentes. Além disso, chama atenção o fato de muitas artes trazerem silhuetas com cabelos *black power*, pentes-garfo, cores fortes, referências diretas à estética negra (Gomes, 2017). Há, nessas escolhas visuais, uma afirmação identitária que confronta os padrões hegemônicos de beleza, como dissemos. Vemos, então que, esses corpos, historicamente estigmatizados, vestem símbolos de orgulho.

Nessa perspectiva, podemos dizer que essas camisas cumprem ao menos três funções simultâneas: i) identificam, ii) denunciam e iii) convocam. Identificam porque dizem quem são. Denunciam porque expõem a violência sofrida. Convocam porque interpela quem lê. Quem cruza com essas mulheres na rua é forçado a encarar a frase, o símbolo, a pergunta implícita: “o que está acontecendo com a juventude negra?” “Por que essas mães precisam transformar luto em luta?”. Talvez, assim, à miúdo, a vestimenta quebre a indiferença, interrompa o cotidiano, produza algum tipo de fricção.

Mais do que roupa, trata-se de uma estética como forma de sentir o mundo e de habitar o próprio corpo (Gomes, 2017)

Penso que, dessas camadas de algodão estampado, encontramos outra pista sobre o que significa sobreviver ao genocídio antinegro. O corpo-tela das Mães da Saudade, vestido dessas palavras, torna-se meio de comunicação, panfleto, denúncia, monumento. Caminha, fala, dança, protesta e que escreve no tecido, no corpo, na cidade. É texto vivo, pois, se querem que esqueçamos, elas vestem a lembrança; se querem silêncio, elas estampam a palavra; se querem invisibilidade, elas circulam como mensagem.

E, assim, seguem.

Ao que acabamos de ler, percebemos, então, que o corpo-tela das Mães da Saudade é

Um corpo político, autofalante, arauto do ainda não dito ou repetido, porque antes interditado, censurado, excluído; arauto do que não se explicitava de modo pleno, do que se mantinha dissimulado, do que não se mencionava, do que não se declarava, do que se evitava; arauto daquilo que não se anunciava, que não se pronunciava, que não se proferia, e que se impusera como o silêncio que apavora (Martins, 2021, p. 162).

2.3.1 Observando o próprio corpo-tela⁶³.

⁶³ Dos registros fotográficos desses corpos-telas, propus a exposição intitulada “As corpo(grafias) de resistência das Mães da Saudade”, como parte desta pesquisa. A intenção se deu do desejo de criar um espaço em que as próprias Mães da Saudade pudessem se ver nas imagens construídas ao longo da pesquisa (cerca de 500 fotos). Mais do que apresentar os registros, interessava instaurar um dispositivo de autorreconhecimento, no qual essas mulheres pudessem reelaborar a própria visualidade, tensionando o “*modus operandi*” hegemônico, excludente e estereotípico” (Martins, 2021, p. 155) da negrura. Buscava-se, assim, confrontar “pedagogias da ausência e da exclusão sistêmicas” (2021, p. 158), expandindo os focos de percepção sobre si e favorecendo a emergência de outras imagens – vivas, potentes e plurais. A exposição configurou-se também como uma espécie de contra-arquivo (Araújo, 2024), capaz de tensionar a história

Há, ainda, algo que nos interessa: O momento em que as Mães da Saudade ver-se vivendo.

Sabemos que, historicamente, as imagens de nós negros foram produzidas sob regimes de deformação. Como nos lembra Martins,

São muitas as imagens deformadas sobre a pessoa negra, a negrura e a própria cultura. Multiplicam-se em figurações caricaturais, preconceituosas e aviltosas, atingindo a própria dignidade dos retratos ou até mesmo querendo abolir sua natureza humana (2021, p 163).

No caso concreto das mães periféricas e enlutadas, essa distorção ganha contornos ainda mais perversos: a figura da “mãe de bandido”, do corpo ameaçador, indigno, grotesco. Imagens construídas socialmente e que, evidentemente, atravessam o imaginário de si, afetando os modos de estar no mundo (2021).

Talvez, por isso, ver a si seja valioso. Na noite da exposição, à medida que se aproximavam dos varais, as Mães da Saudade junto às crianças, educadores e outras pessoas da comunidade, iam pegando as fotografias e chamando umas às outras. Observei elas dizerem: “Vem ver essa aqui”, “Olha tu aqui”.

Dona Prazeres disse: “Olha como ficou bonita [...] manda [essa foto] pra mim. Dona Márcia disse: “Essa eu gostei”, enquanto apontava para uma das fotos. Dona Gerusa notou algumas ausências: “Ficou faltando a foto do dia... [...] na próxima, também quero aquela [foto] que tu tirasse, que estou perto das plantas”. Já na montagem, Dona Elizete

única que, como alerta Adichie, “rouba a dignidade das pessoas” (Adichie, 2019, p. 27). Nesse sentido, compreendo sua realização como uma intervenção estratégica que procura incidir no sistema, desafiando e arruinando, ainda que minimamente, os ardis das figurações e das imagens rotas e viciadas [dos corpos negros]” (Martins, 2021, p. 165), recontando histórias para “empoderar, humanizar [e] reparar dignidades despedaçadas (Adichie, 2019, p. 32). A abertura ocorreu em 28 de novembro de 2025, às 19h, numa noite chuvosa, integrando a programação do evento Novembro Negro, realizado anualmente pelo GCASC, naquele ano com o tema “Racismo ambiental: justiça pelo genocídio do povo negro diante das periferias”. O planejamento e monitoramento foram conduzidos por Anjinha e Jacqueline, da coordenação do GCASC; a composição gráfica ficou a cargo de Robert; e a curadoria, edição, montagem e revelação das imagens foram realizadas por Neggalu. Algumas semanas antes, comunicamos às Mães da Saudade, nas rodas e por mensagens de WhatsApp, a realização da exposição. As fotografias (reveladas em 10x15 cm) foram dispostas na sede do GCASC em varais de barbante, penduradas com pregadores, no mesmo formato simples e cotidiano que utilizamos na horta. No dia do evento, eu, Neggalu, Dona Elizete e educadores do GCASC organizamos a montagem. Os recursos foram majoritariamente próprios, com apoio material da instituição. Também foram confeccionados folders explicativos sobre a pesquisa (anexo). Na ocasião, realizei uma breve fala ao lado das Mães da Saudade e, juntas, cantamos “Plantadeira”, de Minuska Lima – “Eu vim do ventre da minha mãe / Ela me deu semente boa / Nutriu meu corpo / Me espalhei em benção / Sou plantadeira de semente boa”. A versão/letra cantada na exposição aprendi com Cleudes Pessoa, em uma roda de autocuidado com o sagrado feminino. A cantiga (em seu formato autoral/original) está disponível em: [Plantadeira - YouTube](#). Alguns registros desse momento aparecem no corpo do texto. Observação: Após uma chuva mais intensa, algumas fotos foram colocadas na área interna do local do evento (figura 45).

observava atentamente as imagens, escolhendo suas preferidas; em outro momento, ao se deparar com a fotografia dos sapatinhos de Jonathan, chorou.

As falas dessas mães me levam a crer que, ali, cada uma nomeava a si na imagem, reconhecia e coincidia corpo e fotografia. A meu ver, era um processo da qual Martins (2021) chama de autorreconhecimento. Martins sugere que a viagem de autorreconhecimento é sempre reinaugural, quase alquímica, pois transforma silêncio em linguagem e memória em presença. Acredito que, algo dessa natureza se estabelecia ali. Ao se verem rindo, dançando, abraçando-se, posando entre as plantas, ajeitando o cabelo, elas reviram o próprio estar-no-mundo (2021, p. 166). Apareciam vivas e inteiras.

Martins também escreve que, ao esculpir a pessoalidade negra como um território também atravessado por “júbilos, prazeres e afeições”, instaura-se um forte efeito de presença, de pertencimento, de inteireza (2021, p. 187). Penso que as Mães da Saudade se viram nessa presença. Nas palavras de Martins,

ao esculpir a pessoalidade negra, e tudo que a habita, como um continente também passível de experimentar júbilos, prazeres e afeições, espargindo um forte efeito de real, de presença e de pertencimento, integram uma tradição estética afrorreferenciada que se instaura como rasura da doxa, como uma coreografia da alteridade, como Presença, uma presença encorpada que realça os mais polifônicos matizes da negrura nos palcos e nas ruas

Ao serem espectadores de si, essas mulheres puderam observar a própria corporeidade, ou seja, o corpo que age, que move, que contesta, que vibra, que goza, que sonha, que reage, que resiste, que luta, que sorri, que dança, que agacha, que é belo (Gomes, 2017). Penso que se reconheceram como esse “corpo historicamente conotado” que denuncia violências, mas que, sem tréguas, “escava vias alternas para uma outra existência [...] um corpo/voz que limpa, restabelece, restitui, reivindica, respira e inspira em perene processo de cura” (Martins, 2021, p. 162).

Talvez, sobreviver também passe por essa possibilidade de testemunhar a própria vida. Não apenas viver, mas ver-se vivendo e não apenas resistir, mas reconhecer-se resistente.

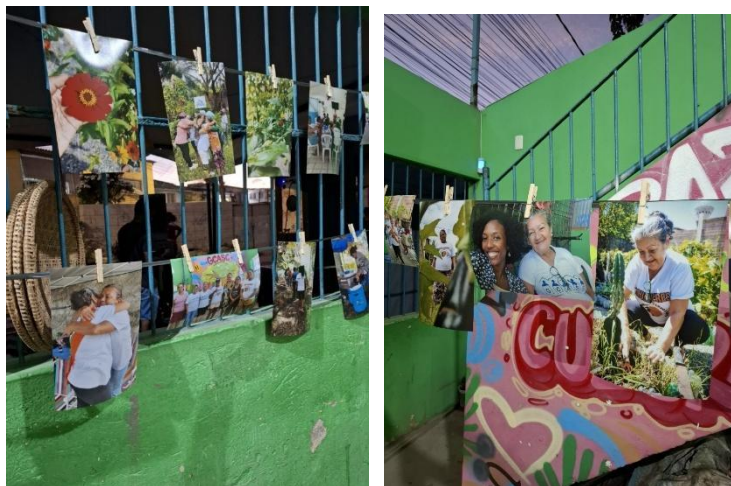


Figura 42 – Varal de fotos (exposição)

Fonte: arquivo pessoal de Neggalu



Figura 43 – Dona Neidinha, Dona Márcia e Dona Elizete (exposição)

Fonte: arquivo pessoal

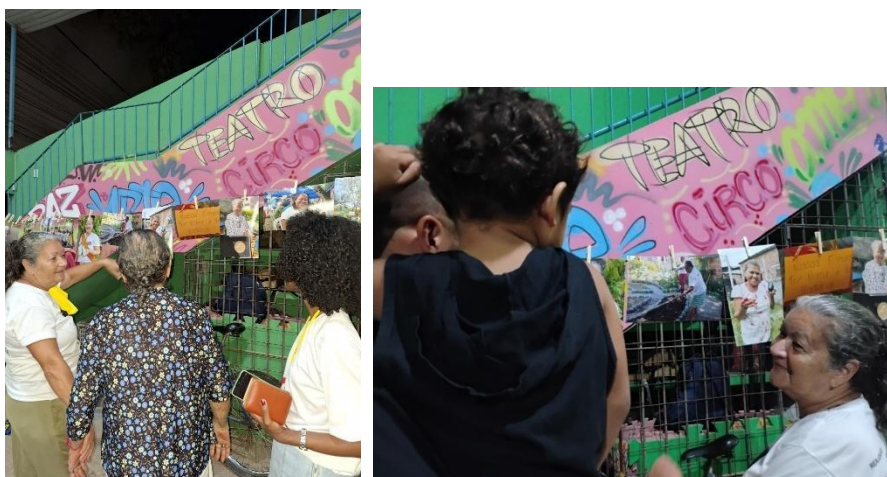


Figura 44 – As MDS mostrando as fotos (exposição)

Fonte: arquivo pessoal de Neggalu



Figura 45 – Dona Gerusa e outras MDS / Momento de inauguração (exposição)

Fonte: arquivo pessoal de Neggalu

PONTO III – COMEÇO



3. Dobrando o Direito

Um outro modo de habitar o mundo?

Até aqui, de certo modo, acompanhamos as sobrevivências das Mães da Saudade: seus percursos, suas perdas, seus modos de cuidar, plantar, rezar, marchar e permanecer. Vimos como seus corpos são território, arquivo e memória. Vimos, ainda, como o corpo-tela inscreve a história ao mesmo tempo em que inventa formas de continuar.

Para este “começo”, então, busco pensar que, além de descreverem um modo de existir, essas mulheres nos levam a sustentar novas perguntas, permitindo imaginar que, talvez, algo da ordem do justo se fabrique no próprio vivido, afinal, lembremos, estamos diante de vidas jurídicas (Vilela, 2025). Sinto que, assim, somos direcionados a novos horizontes.

3.1 Justiça no vivido? *Novas perguntas...*

Eu sou uma árvore bonita
Eu sou um pé de fruta-fé

– Luedji Luna

Eu vim do corpo da minha mãe
Ela me deu semente boa
Nutre meu corpo
Se espalha em bênçãos
Sou plantadeira de semente boa

– Minuska Lima

Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte

– Luedji Luna

Dona Neidinha: “Então, gente...bom dia, primeiramente, né? O que eu tenho pra dizer hoje é o seguinte [...]: Essa verdura aqui, a berinjela, é o símbolo para a nossa saúde, né? Então, a gente planta a sementinha e elas crescem. Do mesmo jeito foi a história do meu filho [Adílio]. O meu símbolo, da minha fortaleza é esse aqui, o GCASC. Foi através do GCASC que eu me fortaleci. Eu sou uma mulher guerreira, uma mulher forte, tá entendendo? Pronta para ajudar outras mães que passaram por esse mesmo processo que eu passei”.

Dona Fia: “Eu adoro aqui, [o GCASC], eu fui daqui nova, eu fui daqui quando nem era aqui, era de rua [...]. Participo aqui das reuniões, nas coisas, na psicóloga também e agora os meus netos é daqui, é ótimo, eu amo, eu amo, eles ama as atividades. Foi a melhor coisa desse grupo, primeiramente Deus e o povo do grupo apoiar [...]. Deus que me dá força [pra criar] meus outros filhos e neto. A gente tem que lutar e continuar a vida. Enquanto a gente tiver vida, a gente não esquece. [...] Ele [Fábio] era um menino ótimo, querido por mim e pelos irmãos”.

Dona Elizete: Eu sou uma mãe da saudade. [...] Aí eu vim, porque...não que eu me sentisse tão..., porque eu me acho. Eu me acho uma mulher forte, apesar que é uma dor, mas não é por aí que eu vou dizer que eu sou uma mulher forte, que eu sou maior, porque é uma dor insuportável [...]. Eu não tenho vergonha não de dizer que sou uma mãe da saudade. Eu sou uma mãe da saudade. Sou muito bem acolhida. Faço parte daqui com muito orgulho, porque meu filho foi daqui. Eu tenho foto dele na anarquia dos passeios [...]. Eu gostaria muito que não tivesse acontecido o que aconteceu há 22 anos, que ele [Jonathan] estivesse aqui. Aí, eu me imagino assim: como é que ele seria hoje? Com 39 anos. Aí, quando eu penso nisso, aí, na minha mente, na mesma hora vem: ele estaria um negro lindo, grandão, feito o pai dele, 1,94 m. [...] Foi muito amor, porque ele foi feito, foi gerado com todo o carinho da minha vida. Olha, Camila, foi ele, meu filho... Foi tão, tão, tão desejado que você nem imagina que você não é mãe ainda. Ele foi desejado demais.

Ao fim, vejo que as Mães da Saudade cruzam em si muitos saberes. Em seus aparatos – falas, cantos, linguagens, sonoridades e adornos – e em suas cosmopercepções políticas e filosóficas – na horta, nos encontros, no cuidado e na Jurema – compõe-se algo

como um *corpus* que “reorganiza os repertórios epistemológicos, textuais, históricos, sensoriais, orgânicos e conceituais” (Martins, 2021, p. 208).

Tudo o que esse corpo-vida dá reinventa a própria vida, as possibilidades de ser/estar/praticar/encantar no mundo, ressalta suas potências e dribla e golpeia a lógica dominante (Simas e Rufino, 2018, p. 49 e 50), abrindo frestas de vida onde antes só havia cerco de dor.

Lidas como vidas jurídicas (Vilela, 2025), essas mulheres pareçam se orientar simultaneamente em dois campos: no campo de batalha, onde se enfrentam o estado, as violências e as ausências; e no campo da mandiga, onde se cultivam os encantos, os segredos e as continuidades. A batalha como política e a mandiga como poética. Nas palavras de Simas e Rufino:

Campos de batalha são campos de mandiga. A partir daí, saímos para o jogo. Lançar-se aos campos de batalha demanda encantar-se na mandiga, espanta-se a miséria com festa, emergem possibilidades na escassez [...]. Se sobrevivemos nos campos de batalha da vida comum, supravivemos nos campos da mandiga (2018, p. 107).

É dessa dobra, e por tudo o que já vi, senti e apresentei até aqui, lanço algumas questões: 1) se a vida se sustenta nas frestas, se a memória é cultivada como semente (como diz Dona Neidinha), se o cuidado se torna estratégia de sobrevivência, que nome dar a isso que essas mulheres fazem cotidianamente? 2) Estaríamos diante de uma concepção de justiça produzida no vivido? (Silva, 2024) 3) Trata-se de uma justiça que não é tecida na sentença, mas no gesto?

Trato de registrar as perguntas que o campo impõe; perguntas que talvez ainda não caibam nos vocabulários jurídicos que herdamos.

Nos sete meses de campo, percebi que as Mães da Saudade não verbalizaram desejos explícitos de prisão para os algozes de seus filhos, tampouco apresentaram discursos punitivistas ou apontaram a pena como horizonte central de justiça⁶⁴. Em suas narrativas, a questão da justiça institucional (processo, sentença, punição...) quase não

⁶⁴ Exceto Dona Elizete, nenhuma outra Mãe da Saudade fez referência a ações judiciais. Ela relatou a existência de um processo criminal em que os executores de seu filho teriam sido condenados. Como o caso tramitou antes da digitalização dos processos criminais, não tive acesso aos autos. Ela se dispôs a procurar, em casa, o que chamou de “papelada”, mas preferi não solicitar, para evitar que precisasse revisitar documentos e memórias dolorosas que não eram centrais para esta pesquisa.

aparecia. É evidente que isso não significa que sejam contrárias à punição ou prisão, mas sugere que essa não é a gramática prioritária a partir da qual elaboram suas experiências.

Destaco que não pretendo, de modo algum, afirmar que as Mães da Saudade sejam abolicionistas penais, nem me sinto autorizada a interpretar suas trajetórias a partir dessa chave. O abolicionismo penal constitui um campo crítico de pensamento e prática que questiona a centralidade da punição, especialmente da prisão, como resposta privilegiada aos conflitos sociais e às violências.

Batista (1998), Batista (2003), Mello (2016) e Davis (2018) argumentam que o sistema penal, atua de forma seletiva, racializada e classista, incidindo de maneira desproporcional sobre populações negras, pobres e periféricas. Em lugar da punição, o abolicionismo penal propõe a construção de outras formas de responsabilização, cuidado e resolução de conflitos, que não reproduzam a lógica do encarceramento e da violência estatal. Importa destacar que o abolicionismo penal não se confunde com a negação da violência ou da dor das vítimas, mas parte justamente do reconhecimento de que o sistema penal tem sido historicamente incapaz de reparar perdas irreparáveis ou de garantir a proteção das vidas mais vulnerabilizadas.

Feitas essas considerações, sigo com o testemunho de uma dessas mães:

Dona XXXX: [...] eu fui chamada para depor na delegacia uma semana depois. Muita gente, lá onde eu morei, me criticou porque eu não falei a verdade. Mas assim, o responsável por terem tirado a vida do meu filho estava vivo. Não era flor que se cheirava. Eu saía, bem dizer, de madrugada para ir trabalhar. [...] Eu tinha minhas [...] filhas. Tinha meus irmãos, minhas irmãs, minha mãe. Tá entendendo? Eu temia e outra, assim, não ia trazer meu filho de volta. Se eu tivesse certeza de que eu ia dizer o culpado de terem tirado a vida do meu filho, de ter apontado [a arma] e eu tivesse a certeza de que eu ia ter meu filho de volta, com certeza que eu diria; não queria nem saber. Podia até tirar a minha [vida] também, tá entendendo? Mas eu sabia que eu não ia ter meu filho de volta. Falei nada, não falei nada não.

Em seguida, disse:

Dona XXXX: É um direito que me assiste, né [de não falar]?

Esse testemunho é de uma força contundente porque expõe o limite da justiça pela via processual diante da perda irreparável. O que essa mãe explicita é que, para ela, nenhuma decisão judicial ou nenhuma prisão seria capaz de produzir aquilo que verdadeiramente importa: o retorno do filho. Diante disso, pergunto: O que significa

justiça quando aquilo que foi perdido é irrecuperável? Seria possível que, para essas mulheres, a gramática do justo operasse em outra frequência?

Não se trata de afirmar que rejeitam a justiça estatal, tampouco de romantizar a ausência de acesso ao sistema judicial. Sabemos, inclusive, o quanto o racismo institucional revitimiza mães negras e dificulta sua busca por reparação. Pesquisas como a de Brito (2018) demonstram o caráter perverso do tratamento dispensado pelo sistema de justiça brasileiro aos familiares de jovens negros assassinados. Brito (2018) e Santos (2023) evidenciam que mães enlutadas frequentemente enfrentam racismo institucional, sendo desacreditadas, julgadas e desamparadas em sua dor.

Não se pode desconsiderar que o não desejo de iniciar ou dar continuidade a um processo judicial também está atravessado pela expectativa de revitimização, pelo medo do procedimento, pelo cuidado com os demais familiares e pelas incertezas quanto à própria segurança.

Mas a questão que surge é outra. Me parece que essas mulheres não esperam que a justiça lhes aconteça, como algo que vem de fora, de um tribunal etc. Elas parecem produzir essa justiça, no cotidiano, nas condições mínimas de existência que lhes permitem continuar vivas. Seria isso?

Se a justiça não aparece nomeada nos tribunais, para essas mães, onde ela aparece? Se não se realiza na sentença, em que plano se realiza? Que tipo de justiça faz sentido para essas mulheres? Que formas de justiça são possíveis quando a punição não aparece como horizonte central?

Outras urgências pareciam se impor: continuar viva no dia seguinte, criar os netos, cuidar da horta, fortalecer o grupo para que nenhuma mãe se sinta só e guardar a memória dos filhos como alguém que foi “desejado demais”, como disse Dona Elizete. Interpreto que, sob as condições complexas que permearam e permeiam suas existências, essas mulheres transformaram e reposicionaram algumas máximas para poder garantir a própria sobrevivência (Martins, 2021).

No dizer de Martins, observamos que as Mães da Saudade retecem os repertórios que conhecemos – “Nas cavidades criadas pelas perdas, seja pela morte, seja por outras formas de vacância, penso que os sobreviventes tentam criar alternativas satisfatórias”

(2021, p. 116). Pois, conforme Simas e Rufino, “[...] somos herdeiros daqueles que se reconstruíram a partir de seus cacos” (2018, p. 11-13).

Quando Dona Neidinha sai de Peixinhos e ocupa a capital do país e marcha, algo parece ser tecido, reconstruído “a partir dos cacos”. O que se produz quando uma mãe negra nordestina, que teve o filho executado, atravessa o país pela primeira vez para marchar com outras mulheres negras? O que acontece quando esse corpo ocupa a capital do país que tantas vezes lhe negou proteção? Não seria aí que algo da ordem do justo começa a se fabricar?

Talvez justiça também possa ser isso: existir publicamente, dizer o próprio nome e o nome do filho, carregar a memória do filho sem baixar a cabeça e marchar. Não uma justiça declarada pelo Estado, mas uma justiça que mantém o corpo vivo, que se faz enquanto se vive, nas frestas, nos segredos, nos encantos, nas potências poéticas e espirituais que sustentam a luta e tornam a sobrevivência possível; que garante dignidade mínima, recompõe os laços e protege a memória. Uma justiça bordada na miudeza do cotidiano.

A partir dessa “dinâmica dos cacos” (Simas e Rufino, 2018, p. 108), que se restabelece no miúdo, que vem das coisas do visível, mas também do invisível e que inverte lógicas, entre as batalhas e mandigas ordinárias, das experiências das Mães da Saudade de um modo geral e da memória desse filho, somos conduzidos a refletir sobre uma justiça (ainda em elaboração) que mantém:

1) a força espiritual, 2) o encanto, 3) a mãe viva, 4) as mães vivas e 5) a memória coletiva (Almeida, 2025).

Uma justiça que não separa corpo e palavra, história e memória, sagrado e cotidiano, como sugere o saber banto (Martins, 2021, p. 44). Talvez, e só talvez, possamos chamar essas práticas de justiça no vivido. Ou talvez seja outra coisa, ainda sem nome; algo que dobre o Direito e, nessa dobra, invente modos de permanecer no mundo.

4. “*A folha da Jurema é amarga e tem espinhos, não é fácil, mas tem força*” (Considerações Finais)

Dia 25 de março de 2026 será o dia da defesa desta pesquisa que agora se lê. No mesmo dia, Jonathan, filho de Dona Elizete, também faria 40 anos de idade. É, seria o seu aniversário. Essa data chegou até mim por intermédio da profa. Marília, enquanto ajustávamos o melhor dia para a defesa. Quando enviei uma mensagem para Dona Elizete contando da apresentação e pedindo que não marcasse nada para aquele dia, porque, é claro, deveríamos estar todas juntas, recebi o seguinte áudio: “Que bom, Camila! 25 de março, um dia muito especial pra mim. É o dia que ele [Jonathan] faria 40 anos e meu neto faz 24 [anos]. Dia 25 de março. Que data maravilhosa que você escolheu, viu? Muito obrigada. É muito especial essa data para mim, viu?”.

– Dona Elizete, acredita que não fui eu quem escolheu essa data?

Olhando para o caminho da pesquisa, tenho me perguntado: teria sido escolha? Coincidência? Ou mais um desses movimentos que me escapam à lógica e se inscrevem naquilo que, desde o início, compreendi como encantamento? Como disse a profa. Ciani, lá no começo desta caminhada: “A Jurema deu”.

Pensando em tudo isso, para mim, concluir esta dissertação não é uma tarefa fácil, sobretudo porque a pesquisa nasceu do encontro com histórias ainda em curso, cruzadas por perdas irreparáveis, mas também por movimentos contínuos de reconstrução. Não há, portanto, um ponto final possível. O que se há são continuidades, lembremos do tempo ancestral, dos ciclos que se fecham e recomeçam em espirais.

No primeiro capítulo, pude apresentar a construção metodológica da pesquisa a partir de uma perspectiva afrocentrada. Adotei a Rasura conceitual como maneira de ler e interpretar as experiências das Mães da Saudade, mas também como ferramenta de produção dos saberes contidos na pesquisa. Ao elencar 3 (três) rasuras constitutivas, quais sejam, a adoção da categoria de Vidas Jurídicas, a Etnografia da experiência e a reconfiguração dos métodos de pesquisa, busquei produzir um modo de conhecer as cosmologias e práticas das Mães da Saudade. Assim, foi dado destaque, também, aos aspectos éticos do trabalho e aos movimentos de escrita, de modo que se espelhasse na grafia tudo aquilo que foi vivido no campo.

No capítulo 2 (o capítulo mais extenso do trabalho), ao descrever os 7 (sete) meses de campo, apresentei as trajetórias, histórias e vivências das Mães Saudade. Para situar o leitor, contextualizei a comunidade de Peixinhos, território onde não apenas as MDS residem, mas onde ocorreram a execução de seus filhos e onde nasceu o Grupo Mães da Saudade. Reconheci, desse modo, como esse lugar é cruzado pela violência, mas também pela luta e pela memória, constituindo a vida dessa população desde a diáspora africana.

Ainda nesse capítulo, demonstrei os modos negros pelos quais as Mães da Saudade têm existido. Ao reconhecer a horta como um lugar-sagrado, onde ocorre a maioria dos encontros dessas mulheres e onde se opera o princípio da circularidade, articulado às noções de Matrigestão e Matripotência, compreendi que elas sustentam a vida nos encontros, na dança, no trabalho coletivo e na produção socioeconômica.

Desse lugar, identifiquei o cuidado como um dos pilares centrais de suas sobrevivências: o cuidado entre elas, o cuidado de si e o cuidado da memória de seus filhos. Essa sobrevivência advém tanto de práticas cotidianas quanto nas dimensões do sagrado e da ancestralidade. Analisei, então, 1) os vínculos tecidos no ordinário e o reconhecimento da sacralidade da existência umas das outras; 2) o reconhecimento do luto como processo espiralar e como um lugar possível; e 3) o acolhimento da grafia da Jurema como força de sustentação.

No decorrer desses modos de existir, observei também que as Mães da Saudade ocupam papel fundamental nos espaços de formação comunitária, integrando o Movimento Negro Educador como educadoras e educandas, tendo em vista que, ao ensinar e aprender, transformam dor em saber e fazem da formação uma estratégia de continuidade da vida. Ainda nesse âmbito, compreendi como o corpo-tela dessas mulheres, com suas corporeidades, oralidades e expressividades, compõem um repertório expressivo que comunica resistência ao genocídio antinegro.

Por fim, no capítulo 3, ao dobrar o Direito, questioneei a possibilidade de um outro modo de habitar o mundo por meio de uma justiça no vivido, haja vista que as experiências dessas mulheres nos fazem refletir sobre os limites da justiça no plano institucional, deslocando o olhar para o cotidiano das relações, para a manutenção da memória e para a insistência em permanecer.

Diante de tudo disso, compreendo que a produção diária, os gestos ordinários e as estratégias de sustentação das Mães da Saudade constituem práticas políticas de

sobrevivência, modos pelos quais se recompõem os laços, criam redes de apoio e fazem política mesmo quando o Estado é falho, omite-se ou é violento.

Quanto às lacunas que permanecem, reconheço que esta pesquisa não esgota as perguntas que ficaram em aberto. Como aprendi com as Mães da Saudade, o amanhã é sempre um dia possível. Espero, ainda, poder responder a essas lacunas. Se não eu, outras pesquisadoras poderão continuar este caminho e aprofundar as questões aqui apenas iniciadas.

Confesso, por fim, que não sei se pude honrar plenamente tudo o que ouvi dessas mulheres. A densidade de suas palavras, a complexidade de suas experiências e a generosidade com que me acolheram excedem qualquer escrita. Ainda assim, me conforta saber que, no dia 25 de março, será o aniversário do neto de Dona Elizete, o filho de seu filho, e que esse jovem negro da comunidade de Peixinhos vive. Me conforta saber que, no dia seguinte, uma quinta-feira, as Mães da Saudade estarão novamente na horta, com as mãos sujas de terra, plantando, colhendo, dançando e gargalhando, como um sinal de teimosia que afirma a existência de si e de seus filhos.

Uma teimosia que inventa um mundo possível. Elas ainda estão aqui. E o projeto de morte não contava com isso!

Referências Bibliográficas

ADÃO, Claudia. Módulo 1 | Temporalidades, Memória e Patrimônio. In: Casa Sueli Carneiro (orgs.) **Tessituras e Estratégias: Memórias Negras Organizadas**. 1a edição: São Paulo, 2024. Disponível em: [Tessituras e Estratégias:Memórias Negras Organizadas](#). Acesso em: 06/12/2025.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Notas sobre o luto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

_____. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALVES, Dina. Rés negras, juízes brancos: Uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana. Los distintos modos de lo urbano. **CS** / ISSN 2011-0324 / Número 21 / 97 - 120 / Enero - Abril, 2017. Disponível em: [2011-0324-recs-21-00097.pdf](#). Acesso em 06/12/2025.

_____. **Corpografias raciais: uma etnografia das captividades femininas negras em São Paulo**. 2020. 31 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: [REPOSITORIO PUCSP: Corpografias raciais: uma etnografia das captividades femininas negras em São Paulo](#). Acesso em: 06/12/2025.

ALVES, Jaime Amparo. F*da-se a polícia! Formações estatais antinegras, mitos da fragilidade policial e a urgência de uma antropologia da abolição. **Dilemas**. V.15 n. 3, 2022. Disponível em: [F*da-se a polícia! Formações estatais antinegras, mitos da fragilidade policial e a urgência de uma antropologia da abolição | Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social](#). Acesso em: 06/12/2025.

_____. Topografias da violência: necropoder e governamentalidade espacial em São Paulo. **Revista do Departamento de geografia – USP**, v.22,2011. Disponível em: [flacso.org.br/files/2015/11/TOPOGRAFIAS-DA-VIOLENCIA.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

ALMEIDA, Magali da Silva; SANTANDA, Marluce da Silva; FAGUNDES, Iane Santos; FERREIRA, Vinicius Costa de Almeida. LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO SOBRE MOVIMENTO DE MÃES E FAMILIARES ENLUTADOS: contribuições ao debate antirracista. **Anais do CBAS XVIII**, 2025. Disponível em: [625-1286404_13_08_2025_23-05-59_2611_v4.pdf](#). Acesso em: 28/01/2026

ANDRADE, Mailô de Menezes Vieira. Notas sobre a Experiência da Produção Audiovisual como Parte de uma Pesquisa de Doutorado sobre Estupro na(s) Amazônia(s). **Gênero na Amazônia**, Belém, n. 23,jan./jun.,2023 > SEÇÃO B: Relatos de Experiência. Disponível em: [Notas sobre a Experiência da Produção Audiovisual como Parte de uma Pesquisa de Doutorado sobre Estupro na\(s\) Amazônia\(s\) | Andrade | Revista Científica Gênero na Amazônia](#). Acesso em: 06/12/2025.

_____. **Os sentidos do estupro na Amazônia: tecendo significados, disputando narrativas**. Tese (Doutorado). Universidade do

Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito, 2024. Disponível em: [bdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/23290/2/Tese - Mailô de Menezes Vieira Andrade - 2024 - Completa.pdf](https://bdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/23290/2/Tese%20-%20Mail%C3%B4%20de%20Menezes%20Vieira%20Andrade%20-%20Completa.pdf). Acesso em: 06/12/2025.

ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.

ARAÚJO, Bruna Stéfanni Soares de. **SER FAMÍLIA NÃO É CRIME! Lutas de familiares de pessoas privadas de liberdade como produção do conhecimento jurídico**. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2022. [SerFamíliaNãoÉCrimeBrunaStéfanni.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

ARAÚJO, Júlia Mariano de Lima. **Arquivos de multidão: um acervo das imagens de 2013 e seus múltiplos pontos de vista**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, 2024. Disponível em: [disserta_jaraujo_2024\(2\).pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

AROUCA, Luna.; SANTIAGO, Raull; TELLES, Ana Clara. Do #Vidasnasfavelasimportam ao #Nóspornos: A Juventude Periférica no centro do debate sobre política de drogas. IPEA. **Boletim de Análise Político-Institucional** N.18, 2018. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/4807-181206bapi18cap12.pdf> Acesso em: 12/05/2023.

AVELAR, Laís da Silva. **Docência Negra: etnografando experiências de professoras negras do Direito**. 2023. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2023. Disponível em: [DocênciaNegraLaisDaSilvaAvelar.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

BARBOSA, Maria Júlia Leonel. Um relato sob análise do inimigo do sistema penal e um suplício: “Deus se for pra eles me matar, que esse sofrimento acabe logo”. In: MACHADO, E. B. L. A.; ROSENBLATT, F. F.; MELLO, M. M. P.; PEDROSO, V. (Orgs.). **Das penas perdidas às resistências**. Editora Publius. E. ed. Recife, 2025, 373-390.

BATISTA, Nilo. Política Criminal com Derramamento de Sangue. **Discursos Sediciosos: crime, direito e sociedade**, Rio de Janeiro, Instituto Carioca de Criminologia, n. 5/6, p. 129-146, 1998.

BATISTA, Vera Malaguti. **O medo na cidade do Rio de Janeiro: dois tempos de uma história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2003

BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Pólen, 2019.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BRAGA, Lia Franco; ALVES, Teodora de Araújo. NA GIRA DOS ORIXÁS: Histórias e gingas a encantar como processos de criação nas Artes Cênicas. **Rascunhos**, v.5, n.2, p. 61-82, 2018. Disponível em: [admin,+5.+Lia+Franco+Braga,+Teodora+de+Ara+Âljo+Alves+OK.pdf](#). Acesso em: 23/01/2026.

BRITO, Maíra de Deus. **Não. Ele não está**. Editora Appris, Rio de Janeiro, 2018.

CAMPOS, Hernani Loehler. O Rio Beberibe E Sua Importância Para O Abastecimento De Água Da Região Metropolitana Do Recife – Rmr: Uma Perspectiva Histórica.

Revista De Pesquisa Histórica Clío. v. 26 n. 1 (2008): Jan-Jun. Dossiê: 1968.

Disponível em: [O RIO BEBERIBE E SUA IMPORTÂNCIA PARA O ABASTECIMENTO DE ÁGUA DA REGIÃO METROPOLITANA DO RECIFE – RMR: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA | CLIO: Revista de Pesquisa Histórica](#). Acesso em: 15/01/2026

CAMPT, Tina M. **Listening to images**. Durham: Duke University Press, 2017.

CAPRARA, Andrea; LANDIM, Lucyla Paes Ethnography: its uses, potentials and limits within health research. **Interface - Comunic., Saúde, Educ.**, v.12, n.25, p.363-76, abr./jun. 2008. Disponível em: [13.2 andrea.pmd \(scielo.br\)](#) Acesso em: 21/08/2024.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: [negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf](#). Acesso em: 03/12/2025.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos orixás. **Caderno IV**, cadernos Geledés, edição comemorativa de 23 anos. 1993. Disponível em: [Mulher-Negra.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

CARNEIRO, Giovana. Conheça a história e a luta de Catucá, o maior quilombo de Pernambuco. **Marco Zero**, 2023. Disponível em: [Conheça a história e a luta de Catucá, o maior quilombo de Pernambuco - Marco Zero Conteúdo](#). Acesso em: 15/01/2026

CATARINAS, Portal. **O extermínio da juventude negra, a perspectiva de uma mãe:** por Mônica Cunha. Catarinas. 2019. Disponível em: [O extermínio da Juventude Negra, a perspectiva de uma mãe: por Mônica Cunha - Portal Catarinas](#). Acesso em: 06/12/2025.

CARUTH, Cathy. (1995). (org.) **Trauma - Explorations in memory**, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro**. Tradução de Hilton S. Ferreira. São Paulo: Boitempo, 2019. Disponível em: [Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento](#) Acesso em: 04/12/2025

CORREIA, Sérgio Gabriel Concença. **Filosofia do cuidado (Kisalu) na arte de cuidar das crianças (Kindezi): contribuições da cosmologia Bantu-Kongo**. 2025. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2025. Disponível em: [VERSÃO REPOSITÓRIO](#). Acesso em: 16/01/2026.

COSTA, Daniella Harth da; NJAINE, Kathie; SCHENKER, Miriam. Repercussões do homicídio em família das vítimas: uma revisão da literatura. **Ciência e saúde coletiva**, v. 22, n.9, p. 3087-3097, 2017. Disponível em: [Repercussões do homicídio em famílias das vítimas: uma revisão da literatura](#). Acesso em: 06/12/2025.

COSTA, Jurandir Freire; BOAS, Fabiana Villas; DUNKER, Christian; MELO, Renally Xavier de; BELO, Fábio. **Relações Raciais na Escuta Psicanalítica**. 1ª ed. - São Paulo: Zagodoní. 2021

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas** 171. Tradução de Liane Schneider Revisão de Luiza Bairros e Claudia de Lima Costa. 2002. Disponível em: [v10n1a11](#) Acesso em: 04/12/2025

CRUZ, Ana Paula. Cruzo epistêmico: Os sentidos de ancestralidade nas produções de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento. **Portal Geledés – Instituto da Mulher Negra**. Disponível em: [Cruzo epistêmico: Os sentidos de ancestralidade nas produções de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento - Geledés](#) Acesso em: 06/12/2025

CUNHA, Henrique. NTU: Introdução ao pensamento filosófico Bantu. **Educação em Debate**, Fortaleza, v. 1, n.º 59, 2010. Disponível em: [2010_art_hcunhajunior.pdf](#). Acesso em: 16/01/2026.

DAS, Veena. **Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary**. Copyright Date: 2007.

_____. **Critical events: An anthropokogical perspective on contemporary India**. Nova York: Oxford University Press, 1997.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Tradução de Marina Vargas. Rio de Janeiro: Difel, 2018.

DAVIS, Bridgett M. Falando da perda: Hoje estou mal, espero que você entenda. In: Werneck J.; Mendonça M.; White EC. (Orgs). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas; 2006. p. 103-110.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2023

_____. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

FANON, Franz. **Black Skin, White Masks**. New York: Grove Press. 1952.

_____. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FARIA, Igor Augusto. **Criminologia midiática e a influência da mídia na sociedade**. 2021. Disponível em: [cidp.pt/revistas/rjlb/2021/1/2021_01_0641_0660.pdf](#) Acesso em: 04/07/2023.

FARIAS, Bruna Rossa; GOMES, Rita de Cássia Maciazeki; PAIXÃO, Cassiane de Freitas. Mulheres quilombolas contemporâneas: a matrigestão e a ancestralidade em uma comunidade quilombola da região sul do Brasil. Bakhtiniana, **Rev. Estud. Discurso** 20 (3) • 2025. Disponível em: [scielo.br/j/bak/a/bNcMTHDprksTKdcJFWXRFBq/?format=pdf&lang=pt](#). Acesso em: 25/01/2026

FERREIRA, Fábio Félix. Gênero, racismo, sofrimento e adoecimento psíquico: desafios atuais para a clínica psicanalítica. **Revista UNIFACS**, 2022. Disponível em: [GÊNERO, RACISMO, SOFRIMENTO E ADOECIMENTO PSÍQUICO: DESAFIOS ATUAIS PARA A CLÍNICA PSICANALÍTICA | Félix Ferreira | Direito UNIFACS – Debate Virtual - Qualis A2 em Direito](#). Acesso em: 06/12/2025

FERREIRA, Tássio. Pedagogia da Circularidade Afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola. 2019. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: [TESE-PedagogiadaCircularidadeAfrocênica \(Tássio Ferreira\).pdf](#).

Acesso em: 16/01/2026

FERIANI, Daniela. (2017). Lançando-se a skates e abismos: como abrir a antropologia para outras grafias| Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia, organizado por Suely Kofes e Daniela Manica. **Revista De Antropologia**, 60(1), 328-335. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132085>. Acesso em: 10/02/2026

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. 2006. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: [2006_AnaLuizaPinheiroFlauzina.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

_____. **Utopias de nós desenhadas a sós**. Brasília-DF, Brado Negro, 2015.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro; FREITAS, Felipe da Silva. Do Paradoxal Privilégio De Ser Vítima: Terror De Estado E a Negação Do Sofrimento Negro No Brasil. **Revista brasileira de ciências criminais**, n.º 135, p. 49-71, 2017. Disponível em: [Do paradoxal privilégio de ser vítima: terror de estado e a negação do sofrimento negro no brasil - Dialnet](#). Acesso em: 06/12/2025.

FONTES, Leonardo de Oliveira. Do direito à cidade ao direito à periferia: transformações na luta pela cidadania nas margens da cidade. **Plural - Revista de Ciências Sociais**, vol. 25, n.º 2, p. 63-89, 2018. Disponível em: [Vista do Do direito à cidade ao direito à periferia: transformações na luta pela cidadania nas margens da cidade](#). Acesso em: 06/12/2025.

FREYRE, Gilberto. Pai Adão, babalorixá ortodoxo. In: FREYRE, G. **Pessoas, coisas & animais**. São Paulo: Círculo do Livro, 1979.

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

FREITAS, Felipe da Silva. Novas Perguntas Para Criminologia Brasileira: Poder, Racismo E Direito No Centro Da Roda. **Cadernos Do CEAS: Revista crítica De Humanidades**, (238), 488–499. 2016. Disponível em: [Novas perguntas para criminologia brasileira: poder, racismo e direito no centro da roda](#) .Acesso em: 06/12/2025.

FU-KIAU, Kimbwandênde Kia Bunseki. **O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo**. Tradução e nota à edição brasileira: Tiganá Santana. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 1 ed. 13 reimpressão Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GONDIM, Jorge Vinícios Silva. **Estado e políticas públicas no Recife: a bacia do rio Beberibe e as intervenções do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC)**. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Pernambuco. CCSA, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje - **Anpocs**, p. 223-244, 1984. Disponível em: Microsoft Word - RACISMO E SEXISMO NA CULTURA BRASILEIRA Acesso em: 06/12/2025.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins (org.). **Lugares de memória da escravidão e da cultura negra em Pernambuco**. Recife, PE: Cepe, 2023

GUIMARÃES, Marco Antônio Chagas; PODKAMENI. Racismo: um mal-estar psíquico. In: BATISTA, Luís Eduardo; WERNECK, Jurema; LOPES, Fernanda (orgs.). **Saúde da população negra**. Brasília: Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2012.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Nas trilhas da Jurema. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 38(1): 110-135, 2018. Disponível em: SciELO Brasil - Nas Trilhas da Jurema Nas Trilhas da Jurema. Acesso em 13/12/2025.

HALLEY, Bruno Maia. **Negras Geografias No Recife Oitocentista**. Caderno de Geografia (2023) v.33, n.72. Disponível em: *geografia,+149-173+NEGRAS.pdf . Acesso em: 15/01/2026

HARTMAN, Saidiya. **Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route**. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.

HOOKS, bell. **Irmãs do Inhamé: Mulheres Negras e Autorrecuperação**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023.

_____. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

_____. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2021.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Paulo de Azevedo, 1960.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. **Quem quer (pode) ser negro no Brasil? O procedimento de heteroidentificação racial na UFMG e os impactos nos modos de pensar identidade e identificação racial no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019

KINTÊ, Sueli; KINTÊ, Sueide. **Fé nas folhas: práticas ancestrais para cura da alma através das plantas: rezas fortes, canções para encantar folhas e receitas de banhos de ervas**. 1ª ed – São Paulo: Fontavar, 2025.

KOFES, Suely. **Uma trajetória, em narrativas**. Campinas: Mercado de Letras, 2001

_____. Narrativas biográficas. Que tipo de antropologia isso pode ser? In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela (org.). **Vidas & Grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia**. Rio de Janeiro: Faperj: Lamparina, 2015.

LEMOS, Renato de Lyra. Escavando as memórias negras aterradas sob a lama da Mangueira. **Revista Música**, v. 24 n. 1, julho de 2024, p. 179-212. Disponível em: [225746+final.pdf](#). Acesso em: 18/01/2026.

LEWIS, C.S. **Reflexões sobre os Salmos**. Londres: Geoffrey Bles, 1958.

LIMA, Elisama Florentino de; OLIVEIRA, Ewilly Nayde Gonçalves de; MELO, Heitor Bezerra; ARAÚJO, Marcus Vinícius Moura de; MOURA, Micaella Raíssa Falcão de. O Rio Beberibe em Crise: Análise dos Impactos da Poluição e Estratégias de Recuperação. **Revista de Tecnologia & Gestão Sustentável**, ISSN 2764-6769 – volume 3, número 8, 2024. Disponível em: [Vista do O Rio Beberibe em Crise](#). Acesso em: 15/01/2026.

LINS, Carina Barros. **O esquecimento do rio Beberibe e os transtornos climáticos que afetam a população dos bairros periféricos do Recife**. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Jornalismo – Bacharelado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023. Disponível em: [RI UFPE: O esquecimento do rio Beberibe e os transtornos climáticos que afetam a população dos bairros periféricos do Recife](#). Acesso em: 15/01/2026

LUCINDA, Elisa. **Vozes guardadas**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonauts of the Western of Pacific**. Loondon; Routledge, 2005.

MANZINI, Eduardo José. A entrevista na pesquisa social. **Didática**, São Paulo, v. 26/27, p. 149-158, 1990/1991. Disponível em: [Entrevista na pesquisa social.pdf](#) Acesso em: 06/12/2025.

_____. Considerações sobre a elaboração de roteiro para entrevista semi-estruturada. In: MARQUEZINE, M. C.; ALMEIDA, M. A.; OMOTE, S. (Orgs.) **Colóquios sobre pesquisa em Educação Especial**. Londrina: eduel, 2003. p.11-25. Disponível em: [marilia.unesp.br/Home/Instituicao/Docentes/EduardoManzini/Consideracoes_sobre_a_elaboracao_do_roteiro.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

_____. Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros. In: Seminário Internacional Sobre Pesquisa E Estudos Qualitativos, 2, 2004, Bauru. **A pesquisa qualitativa em debate**. Anais. Bauru: USC, 2004. Disponível em: [ANÁLISE DE QUESTÕES CONCEITUAIS E PRÁTICAS EM ROTEIROS PARA ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA](#). Acesso em: 06/12/2025.

MARTINIANO, Laura. Lamento Negro participa da escolha do samba-enredo da Grande Rio neste sábado (20). **Jornal do Comércio Pernambuco**, 2025. Disponível em: [Lamento Negro participa da escolha do samba-enredo da Grande Rio neste sábado \(20\)](#). Acesso em: 18/01/2026

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

_____. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, (26), 63–81, 2003. Disponível em: [Vista do PERFORMANCES DA ORALITURA: CORPO, LUGAR DA MEMÓRIA](#). Acesso em: 06/12/2025.

_____. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

_____. **A Cena em Sombras**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Artes & ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, dez. 2016. Disponível em: [Necropolítica | Arte & Ensaios](#) Acesso em: 06/12/2025.

_____. **Políticas da Inimizade**. Trad. de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017, 250p.

MELLO, Marília Montenegro Pessoa de. **Lei Maria da Penha: uma análise criminológica**. Rio de Janeiro: Renan, 2016

MELLO, Marília Montenegro Pessoa de, MEDEIROS, Carolina Salazar I'Armée Q. de; MACHADO, Érica Babini; CASTRO, Helena Rocha Coutinho de; VALENÇA, Manuela Abath. Notas sobre pesquisa qualitativa em uma unidade de internação feminina: experimentando contradições e desafios na investigação criminológica-crítica. **Revista Eletrônica Direito e Sociedade**, Canoas, 2015. Disponível em: [Revista Eletrônica Direito e Sociedade - REDES](#). Acesso em: 06/12/2025.

MONTEIRO. Claudio Dantas. “Pebas” e “vagabundos”: a representação midiática de criminosos no programa Df alerta. **Dilemas - revista de estudos de conflito e controle social**, vol.13, n.º 3, pp. 827-848, 2020. Disponível em: [cdilemas,+DILEMAS-13-3-2020-Art6_26445_Monteiro_pp.827-848.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

MOREIRA, Adilson José. **O que é racismo recreativo?** Minas Gerais: Letramento - Casa do Direito, 1ª Ed, 2018

_____. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

MOREIRA, João Vitor de Freitas; VIDAL, Júlia Silva; NICÁCIO, Camila Silva. Engajamento e recusa etnográfica: reflexões a partir de dois contextos de pesquisa empírica em direito. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, [S. l.], v. 8, p. 1–37, 2021. DOI: 10.19092/reed.v8i.549. Disponível em: <https://reedrevista.org/reed/article/view/549>. Acesso em: 06/12/2025.

MOTTA, Vivian Delfin, Agroecologia antirracista: uma insistência. **Cadernos de Agroecologia – Diálogos convergências e divergências: mulheres, feminismos e agroecologia – v. 16, n.º 1**, 2021. Disponível em: [Vista do AGROECOLOGIA ANTIRRACISTA: UMA INSISTÊNCIA](#). Acesso em: 06/12/2025.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus Identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado**. Editora Perspectiva, 2016

NASCIMENTO, Camila Vieira do. O ser criança em topografias da crueldade – é possível falar em justiça juvenil? In: TOMAZ, Luanna; DUTRA, Priscilla Tatianne; MARQUES, Jessica Katherine Gomes; TIRZA, Samara; SOUSA, Lara Cristina Cardoso (Orgs.). **AMÉRICA LATINA E SUAS CRIMINOLOGIAS**. Recife: Even3 Publicações, 2025. p. 767-779. Disponível em: [2025071509355540576americalatinaesuascriminologias5405765.pdf](#). Acesso em: 19/01/2026.

NASCIMENTO, Camila Vieira do. **Npongbe – “Lágrimas de mãe são espadas”**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado) – Universidade Católica de

Pernambuco, 2023.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Módulo 3 | Corpo e Oralidade. In: SANTANA, Bianca; Carneiro, Natália (Orgs.) **Insumos para ancoragem de memórias negras** – São Paulo: Oralituras, Casa Sueli Carneiro, Fundação Rosa Luxemburgo, 2021.

Disponível em: [Insumos para Ancoragem de Memória Negra - Casa Sueli Carneiro](#).

Acesso em: 06/12/2025.

NEVES, Ciani Sueli das. E a Jurema se abriu toda em flor: práticas e discursos para efetivação de Direitos Humanos na Jurema do Ilê Asé Orisalá Talabí. **Revista Calundu** –Vol.3, N.2, Jul-Dez 2019. Disponível em: [Vista do E a Jurema se Abriu Toda em Flor: práticas e discursos para a efetivação de direitos humanos na Jurema do Ilê Asé Orisalá Talabí](#). Acesso em: 06/12/2025.

_____. **E eu não sou uma mulher? silêncios sobre a violência doméstica contra as mulheres negras em Pernambuco**. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2022. Disponível em:

tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1637/5/Ok_ciani_sueli_neves.pdf. Acesso em: 06/12/2025.

NJERI, Aza. Módulo 1 | Temporalidades, Memória e Patrimônio. In: Casa Sueli Carneiro (orgs.) **Raízes e Asas: Memória Para Autonomia Negra**. 1a edição: São Paulo. 2023. Disponível em: [RAÍZES E ASAS: MEMÓRIA PARA AUTONOMIA NEGRA - Casa Sueli Carneiro](#). Acesso em: 06/12/2025.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem fronteiras**. 19(2) pp. 595-608, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://www.curriculosemfronteiras.org/vol19iss2articles/njeri-ribeiro.html>. Acesso em 15/03/2021.

NORDESTE, Agência Eco. **O Rio Beberibe e a resistência da ‘cidade’ mais preta de Pernambuco**. Jornalismo para sustentabilidade, 2022. Disponível em: [O Rio Beberibe e a resistência da ‘cidade’ mais preta de Pernambuco | Eco Nordeste](#). Acesso em: 15/01/2026.

OLIVEIRA, Alexandre Alberto de. **Juremologia: uma busca etnográfica para sistematização de princípios da cosmovisão da Jurema Sagrada**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2017. Disponível em: [Ok_alexandre_lomi_lodo.pdf](#) Acesso em: 03/12/2025.

ONYAIÊ, Artur. Sonoridades afrodiaspóricas pernambucanas: breves reflexões acerca do manguêbeat e o bairro de Peixinhos. **Revista Coletiva**, Recife, n. 35, ago.set.out.nov.dez. 2024. Disponível em: <https://www.coletiva.org/artur-onyae> . Acesso em: 15/01/2026

PADOVANI, Natália. Na caminhada: “localizações sociais” e o campo das prisões. Dossiê prisões em etnografias: perspectivas de gênero. **Cadernos pagu** (55), 2019. Disponível em: [\(PDF\) Na caminhada: “localizações sociais” e o campo das prisões*](#). Acesso em: 06/12/2025.

PAULA, Zuleide de. **Peixinhos: Um rio por onde navegam um povo e suas histórias**, 2º ed. Recife: MAGIS, 2009

PERES, Maria Fernanda Tourinho; POSSAS, Mariana, Thorstensen; CARVALHO,

Ana Clara Rebouças de; REGINA, Fernanda Lopes; SOUZA, Maíne. Tiro cruzado: as dinâmicas de violência armada letal envolvendo a juventude brasileira. **Revista USP**. São Paulo n.º 129, p. 15-28, 2021. Disponível em: [TiroCruzado.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Editora Nós, 2017.

PIMENTEL, Evandro. O corpo como instrumento da arte: conheça a performer Val Souza. **Red Bull**, arte & design, 2019. Disponível em: [Conheça a performer Val Souza](#). Acesso em: 04/02/2026.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Cartas do Cárcere: testemunhos políticos dos limites do Estado Democrático de Direito. In: PIRES, T.; FREITAS, F. (orgs.) **Vozes do cárcere: ecos da resistência política**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018. p. 167-212. Disponível em: [jur.puc-rio.br/wp-content/uploads/2019/02/Vozes_do_carece.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

_____. **Criminalização Do Racismo: Política De Reconhecimento Ou Meio De Legitimação Do Controle Social Dos Não Reconhecidos?** Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2012. Disponível em: [Microsoft Word - TESE DOCUMENTO FINAL 10 de dezembro.docx](#). Acesso em: 06/12/2025.

_____. Criminologia Crítica e pacto narcísico: por uma crítica criminológica apreensível em português. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, v. 135, n. 25, p. 541– 562, 2017. Disponível em: [Criminologia crítica e pacto narcísico: por uma crítica criminológica apreensível em português - Dialnet](#). Acesso em: 06/12/2025.

_____. Direitos humanos traduzidos em português. **Mundo de Mulheres & Fazendo Gênero** 11, 2017, Florianópolis. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos). Florianópolis: UFSC, 2017. p. 1-12. Disponível em: [1499473935_ARQUIVO_Texto_completo_MM_FG_ThulaPires.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

PÓLIS, 2020. O que é Direito à cidade? Publicado em 2020. Disponível em: <https://polis.org.br/direito-a-cidade/o-que-e-direito-a-cidade/>. Acesso em: 18 jun 2023.

PRANIS, Kay. **Círculos de justiça restaurativa e de construção da paz: guia do facilitador por Kay Pranis**. Tradução: Fátima De Bastiani. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, Departamento de Artes Gráficas, 2011. Disponível em: [Guia do Facilitador JR21 TJRS.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

RAIMUNDO, Valdenice José. **É PRECISO TER RAÇA: As formas de organizações Informais no cotidiano das Mulheres negras da favela Bola de Ouro Território de maioria negra**. 2003. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

RCOHA, Virgínia. Da teoria à análise: uma introdução ao uso de entrevistas individuais semiestruturadas na ciência política. **Revista Política Hoje**, v. 29, n.º 1, 2020. Disponível em: [Vista do Da teoria à análise: Uma introdução ao uso de entrevistas individuais semiestruturadas na ciência política](#). Acesso em: 06/12/2025.

REIS, Vilma. **Atucaiados pelo Estado: as políticas de segurança pública**

implementadas nos bairros populares de Salvador e suas representações. 2005. 247 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2005. Disponível em: [Dissertação Vilma Reis 17_12_2010](#). Acesso em: 06/12/2025.

REZENDE, Ana Flávia; ANDRADE, Luís Fernando Silva. (2022). Direito do Negro à Cidade: de uma Formação Socioespacial Racista à Utopia Lefebvriana. **urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana**, v. 14, e20210438. <https://doi.org/10.1590/2175-3369.014.e20210438> Acesso em: 18/06/2023

RODRIGUES, Luiz Rufino. Exu e a pedagogia das encruzilhadas. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: [Tese_Luiz R Rodrigues Junior.pdf](#). Acesso em: 11/01/2026.

SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 8, volume 15(1): 99-122 (2004). Disponível em: [ASombraDaJuremaEncantadaSandroGuimarães.pdf](#) Acesso em: 06/12/2025.

SANTANA, Luana. Bloco Afro Cultural Lamento Negro - Peixinhos - Olinda - PE: Relatos e Retratos de uma trajetória coletiva. **Movimentos sociais, educação e identidade**, 2025. Disponível em: [Bloco Afro Cultural Lamento Negro - Peixinhos - Olinda - PE: Relatos e Retratos de uma trajetória coletiva](#). Acesso em 18/01/2026

SANTANA, Tiganá Santana Neves Santos. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil.** 2019. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo, 2019. Disponível em: [Tese de doutoramento - Tiganá Santana - VERSÃO FINAL - janeiro de 2019 - depósito](#) Acesso em: 06/01/2026.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Elisângela Maranhão dos. **Juventude Viva Sempre!: a luta das mães da saudade.** São Carlos, SP: Grupo comunidade Assumindo suas Crianças, 2021

_____. **Mães da Saudade de Pernambuco: resistência e luta pela vida.** Olinda: Grupo Comunidade Assumindo suas Crianças, 2017.

SANTOS, Maria Emilia Vasconcelos dos. A história negra e da escravidão que ocupa os espaços públicos da cidade do Recife e sua região metropolitana. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, maio/ago. 2025. Disponível em: [Vista do A história negra e da escravidão que ocupa os espaços públicos da cidade do Recife e sua região metropolitana | Acervo](#). Acesso em: 15/01/2026

SANTOS, Milena Afonso dos. Maternidade negra interrompida: contribuições de mães de vítimas do genocídio antinegro para uma gramática contra-hegemônica de direitos humanos. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito. 2023. Disponível em: [MaternidadeNegraInterrompidaMilenaAfonso.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

SANTOS, Milton. As cidadanias mutiladas. In: LERNER, Julio. **O preconceito.** São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1996/1997.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da**

biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Assunção de Maria Sousa e. **Ponciá Vicêncio, memórias do eu rasurado.** In: DEALTRY, G.; LEMOS, M.; CHIARELLI, S. (Org.). **Alguma prosa ensaios sobre literatura brasileira contemporânea.** Rio de Janeiro: Letras, 2007, p. 73-83.

SILVA, Fernanda Lima da. **O ESTRANHO E O ORDINÁRIO: um contra arquivo da cidadania e o constitucionalismo brasileiro (Pernambuco, 1870-1920).** 2024. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, 2024. Disponível em: http://repositorio2.unb.br/bitstream/10482/51572/1/FernandaLimaDaSilva_TESE.pdf
Acesso em: 16/01/2026

SILVA, Francisco Elismar da; SILVA, Robson Carlos da. Dança Afro-Brasileira em Cena: Expressão e Resistência da Subjetividade do Corpo Negro. **Revista Interdisciplinar**, V. 9 N. 4 ANO 2024. Disponível em: [16+Dança+e+negritude.pdf](#). Acesso em: 16/01/2026.

SILVA, Maria Lúcia da. Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros. In: N. M. Kon; M. L. Silva; C.C. (Orgs) **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise.** São Paulo, SP: Perspectiva, 2017.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUZA, Leticia Gomes; CASTELAR, Marilda; SANTANA, Karine de Souza Oliveira; SOUTO, Verena Souto. Mulheres negras e necropolítica: como enfrentam a morte de seus filhos. **Revista Psicologia, diversidade e saúde**, 2020. Disponível em: [Admin,+06.+RPDS+v9n3_3096.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Graal, 1990.

TRIVINOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais.** São Paulo: Atlas, 1987.

VARGAS, João Costa. A diáspora negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas. **ABPN**, v. 1, n. 2, p. 31-65, 2010. Disponível em: [milena01,+Gerente+da+revista,+2.+João+Costa+Vargas.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

_____. Por uma Mudança de Paradigma: Antinegritude e Antagonismo Estrutural. **Revista de Ciências Sociais.** Fortaleza, v.48, n. 2, p.83-105, jul./dez., 2017. Disponível em: [Vista do Por uma Mudança de Paradigma: antinegritude e antagonismo estrutural](#). Acesso em: 06/12/2025.

VILELA, Ana Laura Silva. **Mulheres de Axé: Justiça epistêmica nas experiências das ialodês.** 2025. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2025. Disponível em: [MulheresDeAxéAnaLauraSilvaVilela.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

WERNECK, Jurema. Introdução. In: Evaristo, Conceição. **Olhos d'água.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2020, p. 13-14.

_____. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN)**, 1(1), 07–17. 2010. Disponível em: [Nossos-](#)

[passos-vêm-de-longe.pdf](#). Acesso em: 06/12/2025.

Outras Referências

Vídeos, Documentários e Podcasts:

Documentário: **Quando a Morte Veste Farda**. Direção: Jorge Cavalcanti e Laércio Portela. Produção: Deila Martins, Edna Jatobá e Jorge Cavalcanti. Pernambuco: Marco Zero Conteúdo, 2021. 1 documentário (25 min). Disponível em: <https://quandoamortevestefarda.com.br/>. Acesso em: 06/12/2025.

Documentário: **Enquanto Viver, Luto!** São Paulo, Criola, Oxfam Brasil, Pérola Negra Produções Artísticas, 2017. Disponível em: [Documentário – Enquanto viver, luto](#). Acesso em: 06/12/2025.

Documentário: **Auto de Resistência**. Direção: Natasha Neri, Lula Carvalho. Rio de Janeiro. 2018. 1 documentário (72 min). Disponível em: [Auto de resistência - Documentário](#). Acesso em: 06/12/2025.

Vídeo: **Quem nunca quis ser um peixinho**, redes do Beberibe, 2024. Disponível em: [Instagram](#). Acesso em: 06/12/2025.

Vídeo: **Katiúscia Ribeiro #128** - Az Ideias Podcast. Disponível em: [KATIÚSCIA RIBEIRO #128 - Az Ideias Podcast - YouTube](#). Acesso em: 06/12/2025.

Vídeo: **Matrigestão e Matripotência como dimensões políticas: Katiúscia Ribeiro e Wanderson F. Nascimento**. Disponível em: [Matrigestão e Matripotência como dimensões políticas : Katiúscia Ribeiro e Wanderson F. Nascimento - YouTube](#). Acesso em: 06/12/2025.

Vídeo: **Matrigestão e Matripotência (Parte II) como dimensões políticas: Katiúscia Ribeiro e Uã Nascimento**. Disponível em: [Matrigestão e Matripotência \(Parte II\) como dimensões políticas : Katiúscia Ribeiro e Uã Nascimento - YouTube](#). Acesso em: 06/12/2025.

Vídeo: **Peixinhos de Axé e Ciência - História e Etnografia dos terreiros do bairro de Peixinhos/Olinda**. Disponível em: [\(6\) Peixinhos de Axé e Ciência - História e Etnografia dos terreiros do bairro de Peixinhos/Olinda - YouTube](#) Acesso em: 06/01/2026

Vídeo: **Pensando a partir do Cosmograma Bakongo – Tigana Santana**. Disponível em: [Pensando a partir do Cosmograma Bakongo - Tigana Santana - YouTube](#). Acesso: 16/01/2026

Podcast: “**Saravá à Jurema Sagrada**”, por Maria Letícia Menezes. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Jornalismo) – Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: <https://open.spotify.com/show/3a5KaLq4VsybWiMc1VKPCo?si=9eb94a7a4c334001>. Acesso em: 06/12/2025.

Conversas:

Conversa com a **profa. Dra. Ana Gabriela Mendes Braga**, em Sergipe. Data: 28 de agosto de 2024.

Conversa com a **profa. Dra. Ciani Sueli das Neves**, no Recife. Data: 28 de agosto de 2025.

Conversa com a mestranda em Ciência da Religião (Unicap), **Janny Almeida (Obálufón'dofin. Iyaô de Oxalá)**, virtualmente. Data: 17 de outubro de 2025.

Conversa com a fotógrafa e psicóloga **Neggalu Rodrigues**, em Salvador. Data: 04 de novembro de 2025.

Oficinas, Mesas-redondas e Cursos:

Oficina: “**Direito em pretuguês: preocupações ético-metodológicas**”, ministrada pela profa. Dra. Thula Pires, no XIV EPED, no Rio de Janeiro. Data: 11 de agosto de 2025

Mesa-redonda: **Relações étnico-raciais na pesquisa, ensino e extensão jurídica**. Contribuições dadas pela profa. Dra. Fernanda Lima da Silva. XIV EPED, no Rio de Janeiro. Data: 13 de agosto de 2025

Mesa-redonda: **Direito, arte e imagens: possibilidades investigativas para o campo jurídico**. Contribuições dadas pela prof. Dr. Rafael Lazzarotto Simioni. XIV EPED, no Rio de Janeiro. Data: 13 de agosto de 2025

Curso: **Metodologia científica para pesquisas de base decolonial: uma introdução**. Contribuições dos professores Luís Paulo Borges, Juliana de Moraes Prata, Sulamita Rosa. Em: 2024

Curso: **Banquinha – Pesquisa ativista, engajada ou militante?** Ministrado pela profa. Dra. Debora Diniz. Em: 2021

Minicurso: **A (re)construção da subjetividade através da filosofia bantocongo**, ministrado pela Ma. Jordôa Moreira, no X CBPN e V COPENE-NE, em Salvador. Data: 06 de novembro de 2025

Curso e ciclo de oficinas: “**Agricultura Urbana, apoiada na agroecologia economia solidária**”, financiado pelo MDA e coordenado nacionalmente pela UFRN. Em Pernambuco, a coordenação fica por conta do NAC/UFRPE, [...] contando com a Associação Kapiwara.

Apêndice

Roteiro De Entrevistas

- Aspectos gerais sobre as entrevistadas:
 1. Nome completo, data e local de nascimento.
 2. Local onde reside.
 3. Profissão e carga horária de trabalho.
 4. Escolaridade.
 5. Quantidade de filhos.
 6. Quantas pessoas moram na residência?
 7. Frequenta alguma instituição religiosa?
 8. Qual a sua cor ou raça?
- Concepções sobre a relação mãe e filho:
 1. Qual era o nome do seu filho?
 2. Quantos anos a senhora tinha quando seu filho nasceu?
 3. Seu filho estudou até qual série/ano?
 4. Seu filho tinha algum trabalho formal ou informal? Se sim, qual?
 5. Gostaria de falar sobre como era a relação entre a senhora e seu filho?
- Concepções sobre a relação morte-Estado:
 1. O que a senhora tem vontade de falar sobre o que aconteceu com o seu filho?
 2. Qual era a idade do seu filho?
 3. A senhora percebeu algo que colocasse em risco a vida do seu filho?
 4. O que a senhora pensa sobre as abordagens policiais aqui em Peixinhos?
 5. A senhora acha que a polícia trata as pessoas de modo diferente?
 6. Diante do que aconteceu com o seu filho, como a senhora se sente? A senhora se enxerga como uma vítima?
 7. O que mudou na sua vida?
 8. Outras violências já tinham acontecido na sua família?
 9. Como está a saúde da senhora? Algo mudou nesse sentido?
 10. Como é a sua relação com os amigos e familiares?
 11. Depois do que aconteceu com o seu filho, houve alguma investigação? Se sim, poderia me como foi?
 12. Há mais alguma coisa que a senhora gostaria de falar?

- Concepções sobre o GCASC:

1. Como o GCASC chegou até a senhora?
2. Como eles têm lhe ajudado?
3. Para além do GCASC, a senhora possui o apoio de outras instituições ou do Estado?

Manifesto das mulheres negras por reparação e bem viver

Brasília, 25 de novembro de 2025

Nós, mulheres negras brasileiras, em nossa pluralidade, irmanadas às mulheres de toda diáspora e africanas, estamos novamente em Marcha por Reparação e Bem Viver. Assim como em outras ocasiões, saímos às ruas para reafirmar as nossas lutas e o nosso papel na sociedade, tendo em vista a conquista e salvaguarda da nossa emancipação e autonomia.

Saímos às ruas para explicitar que sem Reparação não há possibilidade de democracia, justiça, igualdade e equidade em todos os domínios da vida humana. Considerando que ainda vivemos sob a lógica de relações de poder fundadas no colonialismo e escravidão; na era das catástrofes climáticas, que coloca ainda mais em risco as existências negras e de toda a biosfera; convocamos as mulheres negras de todo o mundo para, irmanadas, exigir Reparação histórica e construir as sociedades de Bem Viver que sonhamos.

Marchar por Reparação e Bem Viver exige a adoção de um amplo programa que se distancie das propostas desenvolvimentistas em curso, algumas indisfarçavelmente bélicas, e de uma visão que nos exclui do exercício do comum.

Nosso projeto político é constituído de outras matrizes, de outros saberes e fazeres, de outras cosmopercepções e filosofias, o que significa a luta constante contra o racismo patriarcal.

Sabemos, entretanto, que o êxito das nossas reivindicações só é possível se houver a responsabilização das partes que lucram há séculos com o projeto político que nos desumaniza e inviabiliza o papel de sujeitas de nossa história e de toda a coletividade.

Depois de dez anos da Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver, em 2015, afirmamos que o avanço do fascismo, da cultura do ódio e da expropriação dos bens públicos e naturais agravou o contexto político e social no cenário mundial, regional e nacional.

Reparar para reinventar o mundo

A escravidão operou de forma a subtrair as humanidades e subjetividades das pessoas negras em todo o mundo, a partir da retirada do direito ao próprio corpo – objetificado e

comercializado; e a expropriação de nossos nomes, famílias, culturas e territórios. Tal crime, de lesa humanidade, foi orquestrado com aval, e muitas vezes protagonismo, da igreja católica, responsável pela imposição de uma monocultura cristã e consequente violação da liberdade religiosa.

Por quase 400 anos, o sistema econômico vigente no que veio a se tornar o Brasil foi centrado na escravidão. Depois disso, a ausência de políticas de amparo e compensação à população negra no pós-abolição favoreceu o agravamento das hierarquias sociais baseadas em raça. Desse modo, é preciso que se diga que Reparação, um dos eixos centrais da Marcha Global das Mulheres Negras, impulsiona um diálogo consistente com o Estado brasileiro, pois a escravidão, enquanto acontecimento histórico dos mais violentos e de longa duração, promoveu desigualdades abissais que não são meramente eventos que ficaram congelados no passado, se perpetuam até hoje mediante os parâmetros de colonialidade.

Desta forma, Reparação, no contexto brasileiro e na perspectiva das mulheres negras, é a criação e implementação de ações coletivas simbólicas, políticas e materiais, que revertam os impactos da escravidão e colonização, e corrijam as injustiças que se mantêm no presente, em todos os âmbitos sociais. Por isso, a pauta da redistribuição das riquezas e das iniciativas sistêmicas para compensar injustiças nos são tão caras. Não é à toa que insistimos na garantia do direito à vida com liberdade e autodeterminação, à educação, seguridade social, segurança, justiça racial, memória, cultura, e direito à terra e ao território – livre da violência policial e da narco milícia.

Medidas reparatorias devem ser adotadas com investimentos não só em políticas públicas efetivas que reconheçam o processo histórico de violações de direitos, mas também a partir da garantia do protagonismo e autonomia das mulheres negras na proposição e gestão de ações diversas, inovadoras e radicais. Compromisso este que deve ser adotado também pelas instituições não estatais que nasceram, lucraram e se consolidaram a partir da exploração da população negra, a exemplo dos grandes latifúndios e agronegócios, bancos públicos e privados, e as Igrejas Católica e Protestantes.

Na tarefa da Reparação, o cultivo da memória é elemento central. Só é possível reparar se há o reconhecimento dos lucros e danos da colonização e da escravidão para os diferentes povos. O Brasil, país com maior população negra fora do continente africano, último a abolir legalmente a escravidão e cuja identidade nacional foi forjada pela

mitoideologia da democracia racial, segue atrasado nesse reconhecimento público e na promoção de justiça reparatoria.

O Brasil, e os os estados do continente americano, se constituíram enquanto nação a partir do aniquilamento de povos indígenas e da subjugação de povos africanos traficados. No momento em que se viu impossibilitado de manter a escravidão legalmente em decorrência do volume das insurgências negras e das pressões na comunidade internacional, adotou o que historiadores denominaram de abolição nas legislações editadas à época.

Antes da oficialização da abolição da escravidão no Brasil, com a Lei Áurea, em 1888, outras legislações abolicionistas foram criadas, como a Eusébio de Queiroz (Lei nº 581 de 4 de setembro de 1850), a Lei do Ventre Livre (Lei nº 2.040 de 28 de setembro de 1871), e a Lei dos Sexagenários (Lei nº 3.270 de setembro de 1885). Embora muitas vezes contadas pela historiografia da branquitude como benéficas para a população escravizada da época, na verdade criaram diversos obstáculos à liberdade, bem como estabeleceram indenizações e outros privilégios para os escravocratas. Ou seja, a elite escravista lucrou mesmo com o processo de abolição. Dentre essas legislações, também foram limitados o acesso de africanos livres no país e incentivada a imigração de europeus para a criação da classe de trabalhadores livres, em detrimento da integração ao mercado de trabalho e assistência aos ex-escravizados.

Ainda é importante lembrar que o Brasil se fundou a partir do loteamento de territórios como capitanias hereditárias, que foram distribuídas pela Coroa Portuguesa a famílias brancas que as administravam, mas cuja propriedade permanecia sendo do colonizador. O acesso à terra, portanto, foi expropriado dos povos originários e inviabilizado aos africanos traficados e seus descendentes a partir de legislações que definiam que a aquisição de terras só seria possível a uma elite agrária e para imigrantes europeus empobrecidos.

Essa negação histórica de acesso à terra à população negra redundou em conflitos agrários que ainda enfrentamos, com as violações aos povos e comunidades tradicionais, bem como a favelização e criminalização de territórios negros urbanos que sofrem com a falta de regularização e a inviabilidade de garantir o direito de propriedade sobre os imóveis. Além do Estado brasileiro e das famílias herdeiras das capitanias hereditárias, a Igreja Católica também é legatária dessa distribuição de terras, concentrando o direito de

propriedade em muitos territórios, o que ainda hoje faz permanecer se beneficiando economicamente com a cobrança de taxas de até 5% do valor do imóvel – nas transações de venda de bens oriundos da distribuição colonial.

Esses são apenas exemplos de ações do Estado Brasileiro que geraram, sob a justificativa de envidar esforços abolicionistas, o endosso à mercantilização das vidas negras e provocaram a submissão da liberdade à retirada da dignidade individual e coletiva da população negra.

Lélia Gonzalez costumava dizer que africanas e africanos civilizaram este país porque deram a ele um povo. Como as elites sempre foram anti-povo, precisamos inserir nos debates sobre a cidadania mutilada, ou a falta dela, os marcadores estruturais da diferença. O tema da Reparação é chave importante para a instauração de um sistema político, econômico e social sob outros parâmetros para o pacto civilizatório.

Neste momento que o Congresso Nacional debate o Projeto de Emenda Constitucional nº 27/2024 para o Fundo Nacional de Reparação Econômica e de Promoção da Igualdade Racial, é imprescindível que hajam estudos mais aprofundados para aproximar do real montante da dívida histórica no campo financeiro, patrimonial e cultural que o Brasil tem com a população negra.

Reparar, então, é pressuposto básico e indispensável para a construção da sociedade de Bem Viver, este que é o nosso paradigma utópico, mas sobretudo nosso farol para marchamos em direção ao futuro que desejamos para todas as pessoas.

Do Bem Viver emerge um novo código sociopolítico em que a justiça, a equidade, a solidariedade e a vida digna são valores inegociáveis, consolidados pela pluralidade de vozes que coabitam o planeta. Inspiradas nas concepções milenares africanas e indígenas que dão sustentação ao termo e que modulam o social e político (além da nossa ancestralidade negra, bebemos também da fonte dos povos andinos), adotamos princípios plurais que englobam novas perspectivas de gestão do coletivo e do individual, da natureza e da cultura, das formas que dão sentido e valor à nossa existência baseada em uma visão utópica de vida.

A combinação dos dois termos – Reparação e Bem Viver – quer sinalizar para a relação inseparável entre ambos, pois só alcançaremos o Bem Viver se houver ações concretas de Reparação que reconheçam a centralidade da participação ativa da população negra na

construção das nações no Brasil e no mundo. Desta forma, Reparação e Bem Viver constituem o enunciado que expressa a força política das mulheres negras e reascende para a comunidade global o espírito da transformação do qual o mundo necessita para construirmos um presente e um futuro em que caibam todas as pessoas.

Estamos fazendo Palmares de novo, impulsionadas pelos sonhos de liberdade e emancipação germinados nos territórios negros do mundo!

O fim do mundo ou fim de um mundo?

O projeto de Bem Viver das mulheres negras, para pensar um novo mundo e novas relações sociais, parte do pressuposto de que precisamos – toda a humanidade – rever nossa relação com a natureza, com os demais seres vivos e, sobretudo, desarticular a relação de dominação, extrativismo e exploração mantida até então. Nós não somos o topo da cadeia, somos parte integrante dela e não devemos alimentar a crença antropocêntrica-colonial no nosso poder absoluto sobre o todo, o que tem gerado a catástrofe secular que agora chamamos de crise climática. Não há dúvidas que esse padrão vem impondo desafios sobre os modos de organização da sociedade, reforçando para nós o tema da Reparação como transversal e prioritário para construirmos um mundo que leve em conta outras formas de relação com a biosfera e outro diagrama para o exercício da Política. Ou seja, no século XXI, qualquer exame que se faça do contexto global terá que pautar a questão do racismo ambiental.

Falar de Reparação e Bem Viver pressupõe um ajuste de contas com o passado e uma intervenção no presente para efetivação de um tempo futuro com a garantia irrestrita da dignidade humana e de todo ecossistema de vida. A conexão entre esses tempos embasa nossos sonhos e a defesa do Bem Viver.

As mulheres negras entre passado, presente e futuro.

Num cenário em que o capitalismo, o racismo e o patriarcado avançam promovendo desigualdades e injustiças, é preciso defender uma política que enfrente essas tecnologias de exclusão.

A Marcha Global das Mulheres Negras é a continuidade de um projeto político que vem sendo gestado por séculos. Aqui reiteramos o que já foi anunciado e proposto na Carta das Mulheres Negras de 2015, reafirmando a radicalidade do nosso projeto político por

Reparação e Bem Viver, com a garantia do protagonismo e autonomia das mulheres negras na formulação, gestão, execução e avaliação das seguintes proposições:

1. Reconhecimento público do Estado brasileiro da dívida histórica material e imaterial por ato normativo do Presidente da República;
2. Criação do Fundo Nacional de Reparação para compensação dos prejuízos causados pela escravização e colonização, de duração indeterminada – até a equiparação das condições sócio-econômicas entre os diferentes segmentos raciais da população brasileira;
3. Subsídio a projetos de pesquisa específicos sobre a dívida histórica, especialmente focado na investigação de indenizações pagas em decorrência de legislações abolicionistas;
4. Estabelecimento de processos de ressarcimento progressivo pelas famílias e negócios beneficiários das indenizações mencionadas no tópico anterior, que devem ser destinados ao Fundo Nacional de Reparação;
5. Reanálise e anistia de dívidas de financiamentos estudantis da população negra;
6. Reanálise e anistia de dívidas de financiamentos para moradia de pessoas negras;
7. Extinção do Laudêmio para fins de regularização fundiária de imóveis para pessoas negras;
8. Implementação de regimes previdenciários especiais, atentando para as particularidades dos trabalhos informais e garantindo condições especiais de aposentadoria para categorias de trabalhos braçais ocupados majoritariamente por pessoas negras, a exemplo dos trabalhos em serviços de construção civil, trabalho doméstico, serviços gerais de limpeza e manutenção, dentre outros;
9. Incentivo e subsídio para a criação de equipamentos/centros de memória (museus, centros de pesquisas, bibliotecas) da escravidão em todos os estados federativos;
10. Emenda Constitucional que preveja a distribuição das vagas nos Tribunais Superiores com proporcionalidade de raça e gênero;
11. Emenda Constitucional que garanta a paridade de raça e gênero em cargos eletivos de todas as casas legislativas e nos poderes executivo.

A despeito de “um passado que não passa”, não somos porta-vozes de um enunciado que considera apenas a violação, a regressão e o rebaixamento. A nossa trajetória nos autoriza a reconhecer os avanços, em virtude das lutas que travamos ao longo da história. Sabemos, no entanto, que é preciso irmos além, é preciso gestar o impossível!

Folder da exposição “As corpo(grafias) de resistência das Mães da Saudade”



O Grupo Comunidade Assumindo Suas Crianças surgiu na comunidade de Peixinhos, nos anos 1990, com o propósito de salvar vidas de crianças e adolescentes que enfrentavam a dura realidade da violência. Desde então, nossa luta tem sido pela proteção, dignidade e fortalecimento da vida.

Em 2012, criamos o projeto “Mães da Saudade — Laços e Destinos que Foram Exterminados”, um espaço de acolhimento e reconstrução para mulheres que perderam seus filhos assassinados. O projeto nasceu da dor, mas também da coragem: é um chamado para transformar o luto em luta, o silêncio em voz, e a perda em resistência.

Ao longo desses anos, mesmo diante das contínuas perdas de jovens na comunidade, nunca deixamos de erguer a bandeira da vida. Continuamos a reivindicar políticas públicas que incluam, escutem e fortaleçam a juventude, rompendo o ciclo de exclusão e violência que marca tantos territórios periféricos.

Em parceria com o GAJOP, outras instituições da Rede Popular de Segurança Pública, e com o apoio de financiadores e aliados que acreditam nessa causa, seguimos atuando junto à comunidade de Peixinhos, reafirmando a esperança como ato político e a solidariedade como forma de resistência.



A exposição *As corpo(grafias) de resistência das Mães da Saudade* apresenta registros sensíveis de mulheres negras que, diante do genocídio antinegro em Peixinhos (Olinda/PE), transformam luto em luta, dor em dança, ausência em presença. As imagens aqui reunidas não denunciam apenas a violência do Estado: elas revelam outras formas de existir, pensar e produzir conhecimento — modos que não cabem nas molduras do Direito moderno e que rasuram as lógicas coloniais ao inscrever saberes no corpo, na voz, no ritmo. São corpos-arquivo, guardiãs de histórias, abrindo fissuras nos referenciais que insistem em apagá-las.





Sob o Pé de Jurema Preta Sagrada, as Mães da Saudade transformam ausência em presença. No canto que cura, no coco que gira, seus corpos escrevem memórias que o Estado tentou calar. Cada fotografia é brecha no silêncio, rasura no esquecimento.

Ali, o luto vira luta, e o gesto vira saber.

Nesta roda, justiça se dança.
E o mundo aprende a olhar — de novo.



Este trabalho faz emergir aquilo que muitas vezes passa despercebido: a força política da convivência, o poder ritual do encontro e a ciência que pulsa nos gestos cotidianos. Ao acompanhar essas mulheres, aprendemos que epistemologia também nasce do canto, da roda, da árvore sagrada e dos afetos construídos no território.



Que esta exposição seja convite, licença pedida, escuta aberta. Que possamos entrar na roda, olhar com respeito e deixar que elas, Mães da Saudade, escrevam — com seus corpos — outros caminhos possíveis de justiça e vida.



Composição Gráfica: Robert Ícaro Guerra da Silva

Realização e Acompanhamento do Grupo
Focal: Camila Vieira do Nascimento

Curadoria: Neggalu Rodrigues

Planejamento e Monitoramento: Elisangela
Maranhão, Jacqueline Oliveira

Participantes: Mães, Mulheres da Saudade vítimas de
Violência letal

Espaço periférico de cura: Horta Semeando
Saúde e Liberdade



terre
des hommes
schweiz Perspektiven für Jugendliche

