

Sonhos, ancestralidade e reflorestamento – ou o mundo em constelação

Dreams, ancestry and reforestation – or the world in constellation

Sueños, ancestros y reforestación – o el mundo en constelación

Dayane Nascimento Sobreira¹

Jaqueline Gonçalves Araújo²

Susel Oliveira da Rosa³

Resumo: O artigo propõe uma reflexão sobre o papel dos sonhos no tensionamento à racionalidade ocidental moderna, ao mesmo tempo em que celebra um retorno às experiências oníricas como formas de resistência e de reconstrução coletiva da vida. A abordagem teórico-metodológica articula autores como Walter Benjamin, Ailton Krenak, Paulo Freire, Sidarta Ribeiro e Geni Núñez, em combinação com narrativa autobiográfica, relato de experiência iniciática no candomblé e análise teórica de práticas coletivas, como a Marcha das Margaridas. Nessa reflexão ensaística e coletiva, o corpo é mobilizado como lugar de conhecimento em sua dimensão política e sensível. Assim, sonhar com o outro e em comunidade, experienciar afetos e ancestralidade em ritos e marchas, configuram-se como práticas de resistência e de produção de outros mundos possíveis. Logo, sonhar e “corazonar” – sentir e pensar juntos, em constelação – são verbos fundamentais para reinventar a vida em comum, para um reflorestamento do mundo diante do epistemicídio colonial e de uma realidade que se mostra a cada dia mais fugaz e efêmera.

Palavras-chave: Sonhos; Ancestralidade; Reflorestamento do mundo.

Abstract: The article proposes a reflection on the role of dreams in tensioning modern Western rationality, while celebrating a return to oneiric experiences as forms of resistance and collective reconstruction of life. The theoretical-methodological approach brings together authors such as Walter Benjamin, Ailton Krenak, Paulo Freire, Sidarta Ribeiro, and Geni Núñez, in combination with autobiographical narrative, accounts of initiatory experiences in Candomblé, and theoretical analysis of collective practices such as the March of the Daisies. In this essayistic and collective reflection, the body is mobilized as a place of knowledge in its political and sensitive dimension. Thus, dreaming with others and in community, experiencing affections and ancestry in rites and marches, are configured as practices of resistance and the production of other possible worlds. Therefore, dreaming and “corazonar” – feeling and thinking together, in constellation – are fundamental verbs for reinventing life in common, for reforesting the world in the face of colonial epistemicide and a reality that is increasingly fleeting and ephemeral.

Keywords: Dreams; Ancestrality; Reforesting the world.

Resumen: El artículo propone una reflexión sobre el papel de los sueños en la puesta en tensión de la racionalidad occidental moderna, al tiempo que celebra el retorno a las experiencias oníricas como formas de resistencia y reconstrucción colectiva de la vida. El abordaje teórico-metodológico reúne a autores como Walter Benjamin, Ailton Krenak, Paulo Freire, Sidarta Ribeiro y Geni Núñez, en combinación con narrativas autobiográficas, relatos de experiencias iniciáticas en el candomblé y análisis teóricos de prácticas colectivas, como la Marcha de las Margaritas. En este ensayo y reflexión colectiva, el cuerpo se moviliza como lugar de conocimiento en su dimensión política y sensible. Así, soñar con otros y en comunidad, experimentar afectos y ancestralidad en ritos y marchas, se configuran

¹ Universidade Federal de Campina Grande.

² Universidade Federal Rural de Pernambuco.

³ Universidade Estadual da Paraíba.

como práticas de resistência y producción de otros mundos posibles. Por lo tanto, soñar y “corazonar” – sentir y pensar juntos, en constelación – son verbos fundamentales para reinventar la vida en común, para reforestar el mundo frente al epistemicidio colonial y a una realidad que se muestra cada día más fugaz y efímera.

Palabras claves: Sueños; Ancestralidad; Reforestación del mundo.

Introdução

Mas, no mundo em que nos encontramos hoje, por que falar dos sonhos yanomami? [...] porque é por meio dos seus sonhos que eles fazem política [...] E mais do que nunca é preciso aprender a fazer política como e com os Yanomami. Isso implica reconhecer que tudo o que existe merece consideração e implica não sonhar consigo mesmo, como fazem os brancos. Para fazer política, o outro é preciso e é preciso ter cuidado, no sentido de cuidar, de pensar no outro
Limulja, 2022, p. 19, grifos nossos.

Começar o texto com a epígrafe acima significa o desejo de trazer a potência coletiva dos sonhos yanomami para nossa conversa. Poderia começar, também, com a pergunta: “com o que vocês, leitoras e leitores, sonharam essa noite?”. Eis a pergunta que Hanna Limulja diz acompanhar os Yanomamis em suas manhãs, quando se encontram. Não começam o dia com o tradicional “bom dia” do Ocidente, mas com a pergunta “com o que você sonhou essa noite?”. Por que os sonhos são tidos como uma prática política e coletiva para a civilização Yanomami (sim vocês leram “civilização” – conceito fabricado pelos que se autodenominam “civilizados” para contrapor-se aos demais, nomeados como “bárbaros”)? E quanto à prática política, não nos referimos à “baixa política” (L’Heuillet, 2004), mas à política que tem o cuidado como foco: cuidar des outres⁴, considerar es outres, cuidar do mundo, diria Hannah Arendt (2004).

Podem os sonhos reencantar nosso mundo? Reencantar a política? Reencantar a educação? Reencantar a história? Podem os sonhos contribuir com o reflorestamento do mundo (ou do planeta), como propõem as epistemologias originárias – a exemplo da produção da autora guarani Geni Núñez (2022)? Já estaríamos sonhando outros lugares para a produção do conhecimento e da educação?

Sidarta Ribeiro (2019) lembra que a palavra sonho advém do latim *somnium* e que, contemporaneamente, “significa muitas coisas diferentes, todas vivenciadas durante a vigília, e não durante o sono. Realizei o ‘sonho da minha vida’, ‘meu sonho de consumo’ são frases usadas cotidianamente pelas pessoas para dizer que pretendem ou conseguiram alcançar algo”

⁴ Nesse artigo, optou-se pelo uso da linguagem neutra.

(Ribeiro, 2019, p. 19). Colonizado pela governamentalidade neoliberal, podemos visualizar a promessa de sonhos realizados nos mais variados espaços: do mercado de consumo dos cartões de crédito aos espaços de religiosidade/fé. São vários os exemplos que o autor cita enfatizando a vinculação mercadológica dos sonhos à liberdade e à felicidade – relevância motivacional do sonho e sua banalização (Ribeiro, 2019) – no mundo contemporâneo:

A rotina do trabalho diário e a falta de tempo para dormir e sonhar, que acometem a maioria dos trabalhadores, são cruciais para o mal-estar da civilização contemporânea. É gritante o contraste entre a relevância motivacional do sonho e sua banalização no mundo industrial globalizado. No século XXI, a busca pelo sono perdido envolve rastreadores de sono, colchões high-tech, máquinas de estimulação sonora, pijamas com biossensores, robôs para ajudar a dormir e uma cornucópia de remédios. A indústria da saúde do sono, um setor que cresce aceleradamente, tem valor estimado entre 30 bilhões e 40 bilhões de dólares. Mesmo assim a insônia impera. Se o tempo é escasso, se despertamos diariamente com o toque insistente do despertador, ainda sonolentos e já atrasados para cumprir compromissos que se renovam ao infinito, se tão poucos se lembram que sonham pela simples falta de oportunidade de contemplar a vida interior, quando a insônia grassa e o bocejo se impõe, chega-se a duvidar da sobrevivência do sonho (Ribeiro, 2019, p. 20).

Não só duvidamos, como muitas pessoas dizem não sonhar. No entanto, sonhamos. Ribeiro (2019) diz que “sonhamos muito e a granel”. O autor vai em busca das evidências históricas ocidentais mais antigas sobre os sonhos: narra como, por exemplo, faziam parte do cerne da medicina e da política na Grécia Antiga, no Egito e na Mesopotâmia. Retoma o caráter divinatório dos sonhos entre 5 e 3 mil anos atrás (Livro dos Mortos no Egito, Epopeia de Gilgamesh na Suméria), de como os sonhos estavam presentes nos principais compêndios religiosos, históricos e, mesmo médicos, que temos notícia: na *Ilíada*; na *Odisséia*; na Bíblia; no Corão; na tradição budista; no tratado do médico Artemidoro sobre como os sonhos podem descrever situações atuais ou futuras; nas reflexões do filósofo e gramático Ambrósio Macróbio que influenciou o pensamento medieval (Ribeiro, 2019). Em *Oráculo da Noite* o autor passa pela percepção dos sonhos no mundo ocidental e não-ocidental, pela sua relação com a genética, bioquímica, memória... Mas, poderíamos, em nosso sono ocidental, sonhar como os Yanomamis sonham? Sonhos vinculados ao coletivo? Hanna Limulja junta-se a Davi Kopenawa para apontar algo semelhante ao descrito por Sidarta Ribeiro:

Os brancos também são tão apaixonados por suas mercadorias que elas até ocupam seus sonhos, por isso sonham com carros, casas, dinheiro e outros bens, sejam aqueles que já possuem, sejam aqueles que desejam possuir. É por

essa razão, explica Kopenawa, que os brancos não conseguem sonhar tão longe. [...] os brancos só fixam seus olhos sobre seus papéis; e, por isso, apenas estudam seu próprio pensamento e só conhecem o que está dentro deles. É por essa razão também que ignoram os pensamentos distantes de outras gentes e lugares (Limulja, 2022, p. 48).

Até quando vamos estudar apenas nosso próprio pensamento? Talvez nosso sonho coletivo de vigília, do lugar de professores-pesquisadores, seja o de adentrar, com os alunos, nesses outros pensamentos, epistemologias, cosmopercepções. Limulja diz que quando os Yanomami querem conhecer as coisas, eles se esforçam para vê-las em sonho. O conhecimento parte do mundo onírico. Para habitantes das cidades, acostumados aos barulhos dos carros, dos aparelhos eletrônicos, com extrema iluminação artificial, talvez seja algo bem mais distante, experimentar o conhecimento dessa forma, primeiro com os sonhos. No entanto, conhecer outras formas de produção do conhecimento, como a apontada pelas pessoas originárias, já é uma forma de abertura para a multiplicidade. Abertura possível através narração.

A faculdade de narrar se relaciona intimamente com os sonhos, enquanto atividade coletiva e política. Ailton Krenak, assim como Limulja sobre os Yanomami, também acentua a importância da narração dos sonhos – a faculdade de compartilhar experiências oníricas. Krenak (2020) situa o sonho como uma instituição, um regime cultural, um espaço de veiculação de afetos, possível através do ato de contar/narrar:

Experencio o sentido do sonho como instituição que prepara as pessoas para se relacionarem com o cotidiano. Essa instituição também se comunica com esferas mais domésticas. Sonhar é uma prática que pode ser entendida como regime cultural em que, de manhã cedo, as pessoas contam o sonho que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo. Você não conta seu sonho em uma praça, mas para pessoas com quem tem uma relação. O que sugere também que o sonho é um lugar de veiculação de afetos. Afetos no vasto sentido da palavra: não falo apenas de sua mãe e seus irmãos, mas também de como o sonho *afeta* o mundo sensível; de como o ato de contá-los é trazer conexões do mundo dos sonhos para o amanhecer, apresentá-los aos seus convivas e transformar isso, na hora, em matéria intangível. Quando o sonho termina de ser contado, quem o escuta já pode pegar suas ferramentas e sair para as atividades do dia: o pescador pode ir pescar, o caçador pode ir caçar e quem não tem nada a fazer pode se recolher. Não há nenhum véu que o separa do cotidiano e o sonho emerge com maravilhosa clareza (Krenak, 2020, p. 37-38).

Narrar os sonhos de forma coletiva, mesmo que em um núcleo pequeno de pessoas, significa dar lugar à experiência, no caso aqui, as experiências oníricas. Ao narrar, a pessoa narradora vai tecendo conexões e permite a quem escuta fazer parte da história narrada. O diagnóstico do empobrecimento da experiência foi feito por Benjamin há algumas décadas,

quando vivenciou a Primeira Guerra Mundial e assistiu o começo da Segunda Grande Guerra. Dizia ele:

As ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano. Uma nova miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem. [...] Sim, é preferível confessar que essa pobreza de experiência não é mais privada, mas de toda a humanidade (Benjamin, 1994, p. 114-115).

Como narrar o inenarrável, o horror das guerras, da fome, do empobrecimento da política reduzida a um jogo de interesses entre governantes, empresários e mercado? Que civilização é essa que comemora sua própria miséria e carece de histórias que possam ser partilhadas? Marcada pela aceleração temporal constante e pelo avanço da técnica, as experiências partilhadas e coletivas foram enfraquecendo, dando lugar ao que o autor nomeou de “cultura de vidro”: “não é por acaso que o vidro é um material tão duro e tão liso, no qual nada se fixa. É também um material frio e sóbrio. As coisas de vidro não têm nenhuma aura. O vidro é em geral o inimigo do mistério” (Benjamin, 1994, p. 117). Material que impregna as sociedades ocidentais, o vidro é a metáfora do apagar da experiência, do desencantar o mundo, retirar as rugosidades, como as telas cada vez mais planas e a iluminação artificial. Material escolhido para os prédios e casas de luxo nos condomínios residenciais da elite no qual nada se fixa, tudo pode ser “limpo” e “apagado”, semelhante ao que foi anunciado pelos nazistas (após o próprio Benjamin suicidar-se temendo ser assassinado nos campos de concentração ou nas mãos da polícia do fascismo): “apaguem os rastros”, apaguem os rastros do holocausto. Apaguem os holocaustos, genocídios, epistemicídios, diriam eles. Apaguem as existências dos povos originários, das culturas racializadas, aprovelem o “marco temporal”: eis o investimento da governamentalidade colonialista. Como se o ano de 1500 da era comum, estivesse tão distante de nós. Porém, temos apreendido com intelectuais originários que a colonização não acabou, incluindo a colonialidade do conhecimento (Kilomba, 2019; Núñez, 2022).

Nesse cenário, religar os fios da experiência com nossa ancestralidade, nosso passado, com tudo que nos permitiu chegarmos a essa atualidade, não é uma ação bem-vinda às governamentalidades neoliberais, colonialistas de direita ou extrema-direita. Reatar os fios da experiência com as civilizações originárias, com as civilizações africanas, com as mulheres rurais, com uma ancestralidade não-branca é um ato de resistência. Frente a essas governamentalidades que investem em libertar-se da experiência, os sonhos podem compensar a tristeza e o desânimo, dizia Benjamin:

Não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna [...]. **Ao cansaço segue-se o sonho, e não é raro que o sonho compense a tristeza e o desânimo do dia, realizando a existência inteiramente simples e absolutamente grandiosa que não pode ser realizada durante o dia, por falta de forças** (Benjamin, 1994, p. 118, grifos nossos).

Se, em nossas sociedades, o sonho pode ainda ser um lugar de compensação da rotina exaustiva diária – mesmo que deles esqueçamos ao acordar –, para os originários da etnia Krenak a experiência parece se vincular ao ato de sonhar. Ailton Krenak diz que não faz uma viagem para a qual foi convidado, se não sonhar. Esse tipo de sonho orienta o modo de vida dos Krenak, modo de vida conectado com o cosmos e com a coletividade. Como acentua o autor:

Existem muitos tipos de sonhos. Se alguém me chama para fazer uma viagem, eu espero sonhar com aquilo. Se eu não sonhar com a viagem ou com um convite para sair de onde estou, significa que eu não vou. Nunca sei o que vou fazer antecipadamente. É uma orientação que pode ser pensada como mágica, mas, na verdade, é o nosso modo de vida. Enquanto perseverarmos nele, vamos continuar sendo quem somos. Essa experiência de uma consciência coletiva é o que orienta as minhas escolhas. É uma forma de preservar nossa integridade, nossa ligação cósmica. Estamos andando aqui na Terra, mas andamos em outros lugares também. A maioria dos parentes indígenas faz isso. É só você olhar a produção dos mais jovens que estão interagindo com o campo da arte e da cultura, publicando, falando. Você percebe neles essa perspectiva coletiva. Não conheço nenhum sujeito de nenhum povo nosso que saiu sozinho pelo mundo. Andamos em constelação (Krenak, 2020, p. 38-39).

Perspectiva coletiva que inspira a figura do “narrador” e a possibilidade de trocar experiências, no pensamento de Walter Benjamin. Andar em constelação, podemos interpretar como caminhar conectados com nosso entorno, cooperando, coletivamente. Lembrando que o atual regime de verdade da biologia demonstra ser a cooperação fundamental para a

manutenção da vida – “a origem antropológica do homo sapiens não se deu através da competição, mas sim através da cooperação” (Maturana, 2001, p. 185) –, fazendo ruir o regime darwinista de seleção natural que se espalhou para as chamadas “ciências humanas”. Para cooperarmos, andarmos em constelação como os Krenak, precisamos retomar a arte de narrar. E ela se apresenta, neste texto, como potência, desveladora de experiências outras, para além de uma visão ocidental de mundo.

Assim, nossa proposta é refletir sobre o que pode o corpo-sonho ou o que podem os sonhos inspiradas pelas indagações de Deleuze e Espinosa (1990) a esse respeito e pelas epistemologias originárias que os colocam como potência coletiva e possibilidade de reflorestamento do mundo. Porquanto, como eles se entrelaçam ao jogo de búzios na cultura afro-brasileira, no candomblé? No processo de feitura de santo? Como inspiram a atuação dos movimentos de mulheres rurais e dos povos originários no Brasil? Como poderiam contribuir com uma contra-história ou história efetiva, na perspectiva das epistemologias de Geni Núñez (2022)? Essas são algumas questões que nos mobilizam a pensar os sonhos na dimensão de resistência e criação de possíveis que inspirem o reflorestamento da vida.

“Sonhos são as vozes dos ancestrais”: Orunkó do orixá quando Iwaô recebe seu novo nome

O autor e babalorixá⁵ Sidnei Nogueira (2020) afirma que os candomblés são religiões iniciáticas, isso significa que o rito iniciático, a “deitada para o santo” é central na vivência e culto aos ancestrais e orixás. Durante o período de iniciação somos convidadas a nos recolher por alguns dias no espaço do terreiro. Nesse processo a pessoa é chamada a se desconectar de sua vida cotidiana, das demandas de emprego, de casa, da família, do mundo neoliberal e fazer uma jornada de retomada à sua ancestralidade. Em um mundo onde não há tempo para descansar, dormir, tão pouco “sonhar em vigília”, o processo iniciático cria um lugar para o descanso e para os sonhos.

A iniciação, a “feitura do santo” pode ser entendida como uma prática de subjetivação, é o momento em que a pessoa neófito/abian torna-se iawô/iniciade, e sacraliza seu elo com orixá, é o espaço/tempo em que o vínculo orixá/pessoa é reconhecido diante dos orixás/ancestrais/comunidade. Nesses dias de recolhimento os iawôs passam por alguns

5 Babalorixá é o termo em iorubá (babalálòòrisá – baba ní òrisà: pai da divindade) para designar o “sacerdote, chefe de um terreiro de candomblé” (Capone, 2018, p. 382), ou pai de santo. (Ver: Capone, Stefania. **A busca do candomblé na África: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2018).

procedimentos: rezas, banhos, pinturas corporais, conversas, entre outros ritos sigilosos. Aqui iremos nos concentrar nos sonhos de ronko – quarto de santo –, nos sonhos no processo iniciático que vivi em outubro/novembro de 2024, quando me tornei omo/orixá, quando fui iniciada no culto à orixá na nação Ketu⁶.

As religiões afro-ameríndias⁷ passaram a fazer parte da minha vida profissional/de pesquisadore muito recentemente, durante a pandemia de Covid-19, em 2020. Antes desse desejo de conhecer/experienciar essas religiões através da produção escrita, estive em contato com a Umbanda no estado de São Paulo, durante os anos de 2009 a 2013. Nesses anos conheci vários terreiros na cidade de Campinas-SP, casas pequenas recém-abertas, outras antigas, reconhecidas como casas “tradicionais”, terreiros filiados às mais diversas tradições: Angola, Umbanda esotérica de Rubens Saraceni, Guaracyana, entre outras. No estado da Paraíba entre os anos 2016 a 2019, pude viver e partilhar saberes afrocentrados, via oralidade, dentro dos terreiros que frequentei enquanto consulente, e depois como médium.

Em 2023, no pós-pandemia, cheguei ao “Ilê Axé Omi Orire ti Oxum ati Ayrá, Casa de Jurema da Rainha Salomé e Candomblé de nação ketu”, em João Pessoa-PB. Na casa de Pai Juan encontrei uma comunidade aberta, fui recebida enquanto amige/pesquisadore/praticante das religiões afro-ameríndias. Nesse um ano de candomblé fui convidada a me iniciar no culto. Convite que aceitei e me tornei omoorixá (filha de orixá), não por acreditar que essa experiência seria imprescindível para minha tese de doutorado, mas por entender que orixá e a vivência na religião seriam importantes para e sujeito e pesquisadore em constante formação. Enquanto filhe de santo, partilhei momentos os quais não estarão narrados aqui, por questões éticas, mas estarão presentes na forma de viver, estará na forma de tornar-me pesquisadore a cada campo vivido, a cada texto tecido, a cada fonte pesquisada ao mesmo tempo que me torno parte da comunidade de terreiro.

⁶ Aqui referindo-se às experiências vivenciadas e narradas por Jaqueline Gonçalves, co-autore desse texto coletivo.

⁷ Optamos em se referir às religiões estudadas Candomblé, Umbanda-Nagô, Xangô, Jurema- Catimbó como religiões “afro-ameríndias”. O termo “afro-ameríndia” (Ferretti, 2013), ao demarcar o aspecto indígena seria um conceito mais amplo, e no caso de religiões como Catimbó-Jurema, que tem como centro os elementos indígenas seria o mais apropriado. Uma vez que entendemos as questões que os termos “de matriz africana”, ou “afro-brasileira” trazem, a principal questão é que o termo afro-brasileira é um termo guarda-chuva para denominar religiões que envolvem tantos outros cultos e práticas como o kardecismo europeu, os catolicismos populares, as religiões indígenas. Assim o afro, a “origem africana” que o termo visa representar não corresponde à complexidade do universo religioso em questão. No entanto, a antropóloga Barbara Luna Araújo (2021, p. 13) nos diz que existe “um ramo de estudo consolidado sobre uma religiosidade específica, uma tradição intelectual de vasta produção, denominada afro-brasileira”. Foi devido a essa produção que o termo se popularizou e ganhou força. (Ver: Sérgio Ferretti. **Repensar o sincretismo**. 2 ed. São Paulo: Edusp, Arché Editora, 2013; Bárbara Luna de Araújo. **“Jeje não é água, Jeje é raiz que estronda”**: reafrikanização e luta por reconhecimento no discurso de uma ialorixá pessoense. 2021. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2021).

Durante os 16 dias em que permaneci recolhido no espaço de um quarto, no ronko, estive acompanhada de outros filhas de santo. Entre eles minha irmã de iniciação, com quem dividi de forma mais intensa as experiências do recolhimento, cada transe, as sensações no corpo, o pavor de não conseguir explicar o choro e a leveza de ser acolhida sem a necessidade da racionalização da experiência. Nesse período dividimos esteira, sonhos, suor, horas e horas de descanso e muitas risadas, sem poder interagir com a comunidade no exterior do quarto, intensificamos nossa convivência com o babalorixá, a ekede⁸ e os poucos irmãos e irmãs já iniciadas da comunidade.

O processo iniciático, por mais que já tenha sido narrado inúmeras vezes em fotografias, etnografias, entrevistas, documentários, carrega em si um ar de mistério, de segredo. A antropóloga Lisa Castillo (2008) nos conta que o segredo é parte fundante nos ritos dos candomblés; a autora discute como o segredo está na dimensão do mistério e se inscreve em um jogo de poder entre os iniciadores, os que já passaram pelos ritos e dos que ainda não passaram. Em meio a esse jogo, muitos dos ritos iniciáticos e as situações vividas no ronko não são comentadas, uma das poucas coisas que nos fora contado foi que seria importante se atentar aos sonhos durante os dias recolhidos. Algumas irmãs ao nos visitar constantemente nos perguntavam: “sonhou?”, um pouco sem entender o porquê da pergunta e achando pouco familiar, devolvi como outra questão: “por quê? tem que sonhar?”. Em meio a risos, minhas mais velhas me explicaram que é muito comum sonhar, que orixá costuma se comunicar em sonhos no ronko. Para Motta (2000, p. 99), “o Candomblé é uma religião que se baseia muito na experiência mística, que é a experiência da comunicação com os orixás através dos sonhos, das visões, das manifestações das divindades”. Sendo os sonhos matéria-prima para muitas experiências no processo do recolhimento.

Após a ritualística da colocação do kele – joia sagrada –, todas as manhãs, quando Pai Juan entrava no ronko era recebido com paôs, sequência de palmas que tem a função de chamar a ancestralidade da comunidade; nosso Pai de Santo sentava-se em nossas esteiras junto a nós e a ancestralidade da casa e nos perguntava: “sonharam com o que hoje?”, após nos ouvir atentamente, comentava alguma passagem dos sonhos ou simplesmente saía sem nada dizer. O babalorixá Juan certo dia ao repetir os ritos matutinos, nos explicou que ele nos perguntaria todos esses dias sobre nossos sonhos porque essa era uma forma de “colher o Orunkó do orixá”. Para Krenak (2020), os sonhos podem ser experienciados como “instituição que prepara as pessoas para se relacionarem com o cotidiano” (Krenak, 2020, p. 37). Nesse sentido,

⁸ Cargo feminino, pessoa que não entra em transe e se responsabiliza pelos cuidados com os orixás/entidades.

entendemos que os sonhos colhidos no ronco durante os processos iniciáticos são parte do viver o novo cotidiano do iawô, e esse processo de contar os sonhos é ritualizado diariamente até o dia anterior à saída. Por muitas manhãs contamos nossos sonhos, em outras não partilhei tudo que sonhei, muitas vezes partilhava flashes de sonhos com minhas entidades e orixás.

O filósofo Wanderson Flores do Nascimento (2016) sugere que os orixás são seres complexos e apontam para possibilidades diversas de pensamento. Para o autor, os orixás: “[...] permite[m] adentrar nas intrincadas teias das relações humanas e encontrar modos de entender as maneiras pelas quais os povos iorubás, no continente africano e na diáspora, organizam suas vidas, seus modos de conhecer, de organizar as interações sociais, suas crenças e suas outras práticas cotidianas” (Nascimento, 2016, p. 29).

Apontando continuidades, Nascimento (2016) nos conta que nos espaços das comunidades tradicionais de matrizes africanas é possível localizar essas crenças, práticas cotidianas, modos de vidas implicados nos modos de conhecer, de organizar-se, de viver da cultura de orixá, ou ao menos viver de forma provocada, modificadas por ela.

Em outras noites era Exú quem me provocava, me levando a viver situações inesperadas para o contexto do quarto de santo. Por vezes os sonhos em que ele aparecia como um velho, ou em forma de ogô, fálica. Exú me desafiava a estar presente naqueles dias de busca da minha ancestralidade, por vezes fui convidada a retornar a encruzilhada, e me a questionar “o que você faz aqui?”, “o que você busca aqui?”, questionamentos que foram fundamentais para dar continuidade ao processo de iniciação e para a construção do meu novo nome. Nos candomblés Exú é o orixá dos caminhos, é “o mensageiro”, a divindade das encruzilhadas; Nascimento (2016) ainda aponta Exú como o motor, o provocador, o movimento:

Ele é o eterno movimentador, sendo ele mesmo movimento e movimentando-se. Ele é um orixá de caminhos, mas também do movimento de caminhar. Ele não é apenas o mensageiro, mas também o movimento de comunicar a mensagem. Ele não é apenas a figura da encruzilhada, mas também o movimento que se faz diante da multiplicidade de caminhos que a encruzilhada faz ver, possibilitando um deslocamento que pode nos encaminhar para vários lugares e um movimentar que nos faz ser de outros modos (Nascimento, 2016, p. 36-37).

E por muitas noites fui convidada por Exú a ser ele, “multiplicidade”, a “boca que tudo come”, “aquele que não tem cabeça para carregar problemas”. Em outro momento de partilhas de sonhos lembrei dos sonhos que vivi com meu ancestral, um caboclo de Xangô, que me acompanha desde o tempo de Umbanda há quase 20 anos. Nessa ocasião sonhei que quem me

tomaria no transe para dar o ilá⁹ seria esse caboclo e não o orixá para qual eu tinha me iniciado durante aqueles 16 dias. Esse sonho foi motivo de risos e muitas conversas sobre fundamentos da minha casa de candomblé, uma vez que o esperado é que o orixá se apresente dando ilá. Eu fiquei em pânico pensando: “será que orixá não virá? Como será esse processo?”. No entanto, fui acolhido pela minha comunidade que me orientou e me ajudou a dar sentido ao que foi sonhado, e a ser Exú e não me paralisar diante aos desafios, a não ter cabeça para carregar problemas.

Depois de tantas partilhas, risos, silêncios e conversas, Pai Juan após recolher nossos sonhos e consultar o oráculo, confirma com orixá o orunkó. Assim no dia da festividade, dia em que a comunidade de axé presta satisfações públicas aos ancestrais, amigos, outros pais e mães de santos, eu/Xangô em processo de excorporação gritamos meu novo nome em iorubá, algo que em tradução livre seria “o rei me faz viva!”. Hoje dentro de minha comunidade sou Jaqueline de Xangô, renascido, filho de santo, pesquisador, em tantas multiplicidades.

Desde esse momento assumo essas múltiplas pertencas e busco conhecer/estudar/viver orixá e entidades, juremas e candomblés, a partir também da experiência no terreiro, sem querer dissociar minha experiência e experimentação das leituras, sonhos, conversas, terreiros visitados; são todos saberes aqui acionados para a construção de uma narrativa de uma história interessada.

Margaridas: com nome de flor, um outro mundo possível

E por falar, ainda, em sonhos, em Abya Yala, a Marcha das Margaridas, considerada hoje a maior ação de mulheres e que se realiza a cada quatro anos em Brasília-DF, reúne experiências feministas rurais de mulheres do campo, das águas e das florestas. Mulheres que saem dos seus territórios, dos quatro cantos do Brasil, e marcham. “Como extraordinário exercício de liberdade” (Labucci, 2013, p. 75), o caminhar/marchar é elemento constitutivo da identidade feminista das Margaridas. Deslocando-se essas mulheres subvertem, enunciam a que vem, o que querem e em que acreditam.

Em marcha, seus corpos são a própria utopia (Foucault, 2013) e constroem, juntas, estratégias de práticas comunitárias em meio ao caos e à iminência do risco (Beck, 2011). Essas mulheres reafirmam que outro mundo é possível e inspiram outras desde os anos 2000.

9 Ilá é o som que o orixá se apresenta à comunidade, cada deidade ao se manifestar marca sua presença com um som; a depender do orixá esse som pode ser um sussurro, um grito de guerra, parte de seu título, parte do orunkó, o som das águas, entre outros.

Espelhadas na paraibana Margarida Maria Alves, *as Margaridas* fazem de seus corpos vozes e a partir da dor pela qual passou a mártir, assassinada pelo latifúndio em 1983, reivindicam não só direitos, mas também a alegria da celebração de “virarem águas quando se encontram”¹⁰, como caminhos cosmopolíticos dentro de uma ordem binária do mundo (colonial), a parafrasear a feminista comunitária guatemalteca Lorena Cabnal (2016 *apud* Korol, 2021); elas tecem alegria sem perder a indignação. Marcham em direção às suas utopias com seus corpos, subjetividades e afetos; corpos, que antes de tudo, trazem as marcas, como memória, do racismo, do patriarcado e do sistema (agro)capitalista, auspiciosamente articulados.

Corpos que, como palimpsesto, refazem memórias de dor e as transformam em luta; que, marcados pelo sol, mas também por camadas de tradição, de crenças, pelas marcas de suas culturas que ainda entendem seus trabalhos como ajuda¹¹ e as violenta. Corpos que são discursos, que florem Brasília a cada quatro anos e que marcham em seus territórios sem cessar, afinal, a MM tem caráter perene, a partir do qual o momento ritualístico quadrienal torna-se a cereja do bolo de um processo formativo e educativo muito mais amplo.

Corpos que em suas marcas traçam um passado e um futuro ancestral (Krenak, 2022), cujas cicatrizes históricas viraram uma epiderme comum de muitos tons. Quebradeiras de coco, agricultoras familiares, mulheres sem-terra, ribeirinhas, de fundo de pasto; mulheres que se automeiam Margaridas, que não deixam morrer a memória da Margarida primeira. A semente? Frases fortes como a que disse antes de ter sua vida ceifada por algozes em contexto de ditadura no brejo paraibano: “é melhor morrer na luta do que fome”.

Para Héloïse Prévost (2022), a violência é uma ferramenta do agrocapitalismo, uma ferramenta de controle. Quando crescem além de suas atribuições reprodutivas e de cuidado, às mulheres são direcionadas estratégias de terror. Mortes como a de Margarida “reafirmam o destino que aguarda as mulheres que transgridem suas atribuições de gênero e desafiam a ordem. O objetivo é aterrorizá-las (Falquet 2016b; Fregoso; Bejarano 2010) para impedi-las de se organizarem” (Prévost, 2022, p. 12). Logo, o assassinato de Margarida figura, segundo ela, como um feminicídio agrocapitalista, extensivo aos bens naturais.

¹⁰ Referência a uma máxima dita nos movimentos feministas e de mulheres: “as mulheres são como águas, crescem quando se encontram”, em alusão ao encontro de rios e seus afluentes, que geram força e potência. Frases, slogans, canções, são lidas por Prévost (2022) como “materiais ativistas”. Segundo a autora, eles “concretizam formas de conhecimento e promovem o reconhecimento do significado emocional (e) político do ativismo” (Prévost, 2022, p. 03).

¹¹ Cf.: discussões de Maria Ignez Paulilo (2016) sobre o que chama de “peso do trabalho leve”. (Ver: Maria Ignez Paulilo. O peso do trabalho leve. In: PAULILO, M. I. **Mulheres rurais**: quatro décadas de diálogo. Florianópolis: Ed. UFSC, 2016, p. 105-115).

Agricultora que era, Margarida plantou um sonho: o de melhores condições de vida a trabalhadores e trabalhadoras da roça que viviam sob os (des)mandos das famílias canavieiras da região. Lutou por 13º salário, redução da jornada de trabalho, carteira assinada; Margarida era uma sonhadora. Cravada em seu tempo, era religiosa, mãe, e tendo sido uma mulher sindicalista, rompeu com um lugar construído para ela e outras como mulheres rurais: longe do público e próximo ao fogão e ao roçado. Margarida ecoou sua voz, discursou e viajou “o mundo”, muitos quilômetros além do Sítio Jacu em que nasceu e viveu em Alagoa Grande-PB até sua família ser expulsa da terra¹². Esteve ao lado de Paulo Freire, tendo colaborado juntos na fundação do Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural – o CENTRU.

Freire que em sua *Pedagogia da Indignação* nos recorda que é impossível transformar o mundo sem sonhos. “Os sonhos são projetos pelos quais se luta” (Freire, 2000, p. 26); logo, sonhar é um ato político. Margarida e as Margaridas sonha(ra)m por um mundo melhor, fizeram e fazem política desde seus núcleos familiares e espaços de trabalho e cuidado, estes relegados não por escolha, mas por uma imposição cultural amalgamada na história. Esses são seus contra-sonhos, na verve do que nos fala o autor (Freire, 2000), pois apontam para um futuro pré-determinado, cujas raízes chegam à simbiose entre racismo, patriarcado e agrocapitalismo, a citar algumas das estruturas que se interseccionam, maquinando hierarquias de opressão. A estas, em suas malhas de poder, contudo, a vida escapa, a lembrarmos Foucault (2021).

Sonhando, as Margaridas constroem novas rotas para si, outros mundos, relações comunitárias, solidárias e filóginas. Elas se fazem no coletivo, vivendo o próprio sonho. Suas experiências de luta se fazem em movimento, suas experiências de vida são revisitadas e seus olhares, afinados rumo a um futuro possível e respeitoso com os bens comuns e naturais, com a própria vida. O mote? Como viver bem, com equilíbrio e respeito desde seus territórios. Elas nos convidam a *sentipensar*, senti e pensar concomitantemente, como uma “resposta insurgente para enfrentar as dicotomias excludentes e dominadoras construídas pelo Ocidente, que separam o sentir do pensar, o coração da razão; implica [...] em um modo de romper a fragmentação que a colonialidade fez da condição humana” (Arias, 2010, p. 115).

Tendo naturalizado e universalizado a dominação em diferentes âmbitos, como o econômico, religioso e cultural, o projeto colonial talvez tenha instituído a negação da afetividade no conhecimento e a cristalização fria do status da razão como uma de suas

¹² Importa dizer que muitas mulheres rurais até hoje mal conhecem as capitais de seus estados. Logo, para muitas, sair dos seus estados de origem, como a Paraíba, e ir à Brasília para a Marcha das Margaridas é uma viagem que marca suas trajetórias, é um momento também de sociabilidade e distanciamento de suas rotinas diárias de cuidados com a terra, com a casa, com a família, com os animais de pasto e de quintal, com as plantas. Ir a Brasília marchar representa um deslocamento antes de tudo de suas histórias e subjetividades.

consequências mais perturbadoras. A colonialidade do poder, do saber e do próprio ser intencionou criar “sujeitos assujeitados”, maleáveis a um projeto de dominação (Arias, 2010). Sensações, sentimentos, sonhos e utopias possíveis pareceram assombrar durante muito tempo a Academia, e por isto mesmo estamos aqui a falar delas.

As emoções e a própria subjetividade/individualidade foram retratadas no mundo ocidental e pela racionalidade moderna como impulsos “assim como uma tempestade passa impetuosamente sobre a terra” (Jagggar, 1997, p. 158). Intrinsecamente ligadas aos valores, “são vistas erradamente como respostas necessariamente passivas ou involuntárias ao mundo. Em vez disso, são trajetórias através das quais nos engajamos ativamente e até construímos o mundo” (Jagggar, 1997, p. 166). Não mudamos o curso da história sem efetivar nossas aspirações idílicas. Algo “tão difícil, quanto possível” (Freire, 2000, p. 20).

A historiadora Margareth Rago pergunta: “uma mudança de olhar, um pensamento diferencial poderia dar conta de permitir uma maior sensibilidade em relação ao feminino e à construção de um mundo filógino. Ou será uma questão de coração, mais do que de olhar?” (Rago, 2001, p. 65). As Margaridas nos ensinam que são as duas coisas; que a luta não se faz sem sensibilidade e solidariedade. Essa é a mística¹³ que as constitui.

Em prol de educação do campo, territórios soberanos e livres de violência, por participação política e agroecologia, a Marcha das Margaridas já garantiu vários avanços no âmbito das políticas públicas. Em dados momentos, como nos últimos anos, incidiu pela manutenção de direitos já conquistados, aliada à luta pelo bem viver.

Entendemos que “a palavra não é um querer ser sozinho” (Martins, 2021 p. 96), assim, se dizer Margarida é fazer parte de um coletivo que é feminino e feminista rural brasileiro, que é também plural, é frondoso e perene, com raízes fortes, densas, que irrompem com as intempéries, os dados, as estatísticas, com o próprio peso da cultura e se faz utopia. Por um mundo melhor a todas as pessoas, que se permita e nos permita sonhar *corazonando* a vida, reflorestando mundos e mentes.

¹³ Para Mezadri et al (2020), militantes do Movimento de Mulheres Camponesas, mística é a própria existência; é uma energia propulsora de mudanças. Segundo as autoras, há diferentes formas de expressar a mística que move as lutas coletivas, como através de ritos e símbolos presentes em atividades dos movimentos. Também é sensação e sentimento. (Ver: Adriana Maria Mezadri *et al.* A mística feminista camponesa e popular do MMC. *In*: MEZADRI, A. *et al.* (Orgs.). **Feminismo camponês popular**: reflexões a partir de experiências do Movimento de Mulheres Camponesas. São Paulo: Outras Expressões; Expressão Popular, p. 171-189).

O mundo em constelação

O que é uma constelação? Um emaranhado de estrelas que se ligam, que criam formas e simbologias, que juntas, emanam brilho cósmico. Palavra, dimensão que no pensamento ocidental é aporia (Martins, 2021), que nunca dará conta *per si* da beleza plena do referenciado. Assim, “como uma andorinha só que não verão”, entendemos a importância das conexões rizomáticas na Academia – e na vida, o compartilhar de sonhos e frequências utópicas como potências capazes de reflorestar as devastações do projeto de colonialidade do poder, de seus dualismos frios e epistemicidas.

Entendemos que o sonho-experiência, que move as mulheres originárias e rurais em Abya Yala, que traz a comunicação com os ancestrais e os orixás, é máquina de guerra ante a governamentalidade neoliberal, colonial. É propulsor de vida e de outros mundos possíveis.

Como diz Didi-Huberman (2011), se o valor da experiência – e dos sonhos, acrescentamos aqui – caiu de cotação, “cabe somente a nós, em cada situação particular, erguer essa queda à dignidade, à nova beleza de uma coreografia, de uma invenção de formas (Didi-Huberman, 2011, p. 126-127). Didi-Huberman convoca a resistência “vaga-lume”, a experiência vaga-lume. Ailton Krenak fala sobre o movimento/deslocamento em constelação, que entendemos estar intimamente ligado à manutenção da experiência – para a qual o fortalecimento dos sonhos e da capacidade de sonhar para além do mercado é fundamental. No capítulo “Sonhar o futuro da vida”, do livro *Sonho manifesto*, Sidarta Ribeiro (2022) diz que não podemos continuar sonhando sem intencionar uma transformação que resolva, de fato, nossos problemas – coletivos e planetários. Relemos Manoel de Barros (1996): é preciso, de fato, transver e sonhar o mundo.

Referências

ARENDET, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes para construir sentidos otros de la existencia. **Sophia: Colección de Filosofía de la Educación**, Cuenca, n. 08, p. 101-146, 2010. Disponível em: <https://sophia.ups.edu.ec/index.php/sophia/article/view/8.2010.05>. Acesso em: 10 jul. 2024.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco**: rumo a uma nova modernidade. São Paulo: Editora 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza; O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: Benjamin, W. **Obras escolhidas**: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 114-119; p. 197-221.

- BARROS, Manoel de. **Livro sobre nada**. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia**. Salvador: Edufba, 2008.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 1990.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 27. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2021.
- FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico: as heterotopias**. São Paulo: Edições n-1, 2013.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação e outros escritos: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: Ed. UNESP, 2000. (versão digital).
- JAGGAR, Alisson. Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista. *In*: JAGGAR, A.; BORDO, S. (Orgs.). **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Ventos, 1997, p. 157-185.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. São Paulo: Cobogó, 2019.
- KOROL, Claudia. Feminismo comunitário de Iximulew-Guatemala: diálogos com Lorena Cabnal. **Revista Hawò**, Goiânia, v. 01, p. 01-29, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/hawo/article/view/71609>. Acesso em: 16 abr. 2024.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- L'HEUILLET, Hélène. **Alta polícia, baixa política: uma visão sobre a polícia e a relação com o poder**. Lisboa: Editorial Notícias, 2004.
- LABBUCCI, Adriano. **Caminhar, uma revolução**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami**. São Paulo: UBU, 2022.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MATURANA, Humberto. **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.
- MOTTA, E. Marcordes; **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 1-16, 2016. Disponível em: https://www.ensaiofilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIII.pdf. Acesso em: 30 jan. 2025.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

NÚÑEZ, Geni. **Nhande ayvu é da cor da terra**: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. 2022. 132f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

PRÉVOST, Héloïse. “Até que todas sejamos livres”: o ativismo ‘sentipensado’ das feministas agroecológicas brasileiras contra as violências agrocapitalistas. **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 01, p. 01-22, 2022. Disponível em: <https://revista.ibict.br/liinc/article/view/5969>. Acesso em: 08 jul. 2024.

RAGO, Margareth. Feminizar é preciso: por uma cultura filógina. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 3, p. 58-66, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/spp/a/YbZcHXhdbxkMk6CW3bC69pL/>. Acesso em: 28 jan. 2025.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIBEIRO, Sidarta. **Sonho manifesto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

Sobre as autoras

Dayane Nascimento Sobreira: Doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos (Universidade Federal da Bahia), mestre em História (Universidade Federal da Paraíba). É pós-doutoranda na Universidade Federal de Campina Grande. Bolsista da Fundação do Amparo à Pesquisa do Estado da Paraíba. Tem experiência na área de Humanidades e Ciências Sociais, com ênfase em movimentos de mulheres rurais.

E-mail: dayanesobreira26@gmail.com

Jaqueline Gonçalves Araújo: Doutoranda em História (Universidade Federal Rural de Pernambuco), mestre em Difusão Científica e Cultural (Universidade Estadual de Campinas). Tem experiência na área de História, com ênfase em estudos de raça e gênero.

E-mail: jaquelinegoaraujo@gmail.com

Susel Oliveira da Rosa: Doutora em História (Universidade Estadual de Campinas), mestre em História (Pontifícia Universidade Católica – RS). É professora no Centro de Humanidades da Universidade Estadual da Paraíba. Tem experiência na área de História, com ênfase em história das mulheres e epistemologias originárias.

E-mail: susel.oliveira@gmail.com

Recebido em: 31 de janeiro de 2025

Aprovado em: 03 de maio de 2025