

CÉLIA REGINA TRINDADE CHAGAS AMORIM, MARINA RAMOS
NEVES DE CASTRO & ALDA CRISTINA SILVA DA COSTA

celia.trindade.amorim@gmail.com; mrndecastro@gmail.com;
aldacristinacosta@gmail.com

Programa de Pós-Graduação, Faculdade de Comunicação,
Universidade Federal do Pará, Brasil

VISUALIDADES SOCIOPOLÍTICAS DE RESISTÊNCIA NA AMAZÔNIA: UMA ETNOGRAFIA *ON FOOT* DAS LUTAS DAS MULHERES E FEMINISTAS NAS RUAS DE BELÉM DO PARÁ

RESUMO

Partimos de uma etnografia sensorial *on foot* (Lee & Ingold, 2006; Pink, 2012), uma etnografia que se materializa no ato da caminhada, para compreender as visualidades sociopolíticas das mulheres e feministas constituídas nas ruas da Amazônia, especificamente em Belém do Pará. Entendemos tais visualidades como um lugar de luta e de resistência às perversas formas de dominação contra elas, as capitalistas, as racistas e as do patriarcado, marcadas pelas visões de categorização e de essencialismo, que excluem e oprimem as mulheres e os feminismos. Em diálogo com Mouffe (1992), sobre o feminismo, adotamos uma abordagem múltipla, trilhada pela observação participante nas manifestações e nos protestos de 8 e 14 de março de 2019. Esta última data marca o assassinato da vereadora Marielle Franco, ícone de luta das mulheres e das mulheres negras no Brasil. As potentes, múltiplas e diversas visualidades cidadãs de mulheres e de feministas não são exclusivas do contemporâneo, vêm forjando-se na história, tensionando e lutando contra as relações de subordinação impostas a elas na sociedade.

PALAVRAS-CHAVE

Amazônia; cidadania; feminismos; mulheres; visualidade sociopolítica

NAS RUAS DA AMAZÔNIA E DO BRASIL

As ruas da Amazônia brasileira, no mês de março, o mês símbolo das lutas das mulheres e dos feminismos em âmbito global, demarcaram

potentes, múltiplas e diferentes visualidades sociopolíticas da contemporaneidade. Ao contrário de indicações de visualidades que organizam e sistematizam o olhar para uma matriz eurocêntrica, de caráter racista e heteropatriarcal, da chamada modernidade, as visualidades sociopolíticas feministas, das ruas da Amazônia brasileira, apontaram para uma carga explosiva de lutas e resistências, que vêm impactando, com toda a força, as tentativas conservadoras de enquadrar as mulheres e as feministas para controle, dominação e exploração.

Distanciamos-nos, assim, daquele olhar comum de noções pré-construídas de imagens edênico-exóticas (Dutra, 2001) sobre a Amazônia, que a mídia, tanto nacional quanto internacional, costuma evidenciar em suas narrativas, reportando antigas visões de lugar paradisíaco e, contraditoriamente, ao mesmo tempo inóspito, no qual coexistiriam a exuberância física da natureza e a invisibilidade humana. As diferenças e as multiplicidades de vozes existentes, assim como as diversas lutas de sua população, foram, por muito tempo, silenciadas, marginalizadas. Nosso olhar, reforçamos, guia-se por mulheres, somadas com outras mais, que lançam suas próprias vozes em busca de serem ouvidas nas suas lutas cotidianas, mas respeitando as particularidades e especificidades de reivindicações de cada uma e dos múltiplos e plurais movimentos e coletivos, dentro de um território que, por si só, já se caracteriza por sua heterogeneidade.

A Amazônia precisa de ser compreendida na sua complexidade, das suas identidades em trânsito e das nacionalidades, do protagonismo de grupos em contextos políticos distintos, conforme nos indica Castro (2012), ultrapassando-se a visão dicotômica entre estrutura e ação, objetividade e subjetividade, ao se abordar a ação de sujeitos sociais e as políticas, refletindo-se “sobre velhas e novas noções, que buscam compreender processos, conflitos e ações coletivas” (Castro, 2012, p. 10). Do mesmo modo, evidenciamos as ações de mulheres e feministas no espaço público contra leituras reducionistas, marcadas pela categorização, pelo essencialismo, pela invisibilidade ou pela estigmatização de grupos sociais que vivem na Amazônia. Não singularizamos as relações sociais existentes, mas apontamos como essas mulheres e feministas se inserem numa agenda política, buscando visibilizar suas causas decorrentes de graves conflitos sociais, políticos, de gênero, raça, classe, dentre outros.

Nessa perspectiva, destacamos os argumentos das mulheres do projeto “Eskalera Karakola” (2004), que reforçam a premissa anterior, quando observam a constituição, no interior do próprio feminismo contemporâneo, da necessária e urgente articulação entre gênero, classe e raça, como

também da necessidade em responder aos múltiplos processos e várias práticas existentes na sociedade, que demarcam diversas diferenças e cidadanias excludentes:

no interior do feminismo tem surgido a necessidade de atender às complexas intersecções constitutivas das relações de subordinação enfrentadas pelas mulheres concretas: respondendo não apenas às relações de gênero ou de classe, mas também ao racismo, à lesbofobia, aos efeitos da colonização, da descolonização e das migrações transnacionais. (Eskalera Karakola, 2004, p. 10)¹

É bem verdade que a agitação de muitos corpos e de almas rebeldes não vem de agora, já pulsava na história para ser revelada não só no debate público, nos estudos científicos e no movimento feminista, mas também no âmbito mais geral da sociedade. A questão da representação era algo perturbador, bem como as diferenças sociais e as desigualdades ali atravessadas. Quem de fato e de direito o movimento feminista representava/representa? Se a luta era pelo direito das mulheres, por que o movimento excluía outras mulheres?

O poderoso questionamento da afro-americana Sojourner Truth (1797-1883), “não sou uma mulher?”, em Akron, Ohio, durante a Convenção dos Direitos das Mulheres, no ano de 1851, atravessou a história e ainda insiste em retirar, do lugar confortável, o modelo da representação universal que ainda teima em se manifestar não só na sociedade, como também no próprio movimento de mulheres/feministas.

Truth projetou, naquele evento do século XIX, a sua voz na história, voz que essa mesma representação moderna, de pretensão universalista, patriarcal, branca, quis tornar inaudível naquela audiência. Foi com estas palavras que ela discursou, de acordo Brah e Phoenix (2004, como citadas em Henning, 2015), em uma época de lutas intensas, contra a escravidão nos Estados Unidos:

aquele homem lá diz que uma mulher precisa ser ajudada ao entrar em carruagens, e levantada sobre as valas, e ficar nos melhores lugares onde quer que vá. Ninguém me ajuda em lugar nenhum! E eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço. Eu arei, eu plantei e eu recolhi tudo para os celeiros. E nenhum homem pode

¹ Esta citação faz parte do prólogo da obra *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*, de 2004, produzido por mulheres que assinam com o nome do projeto “Eskalera Karakola”, que é um centro social feminista autogestionado que funciona no distrito de Lavapiés, em Madrid, desde 1996.

me auxiliar. E eu não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem (...) e suportar o chicote tão bem quanto! E eu não sou uma mulher? Eu dei à luz a crianças e vi a maior parte delas ser vendida. E quando eu chorei com o sofrimento de uma mãe, ninguém além de Jesus me ouviu. E eu não sou uma mulher? (p. 105)

Questionamentos direcionados também às próprias mulheres brancas, que, de acordo com Davis (2018), tinham, em sua maioria, atitudes racistas diante das mulheres negras. No Sul global, América Latina e Caribe, por exemplo, a participação política das mulheres, das mulheres negras, indígenas, das LGBTQIA+ tem demonstrado, historicamente, que cada vez mais tais movimentos e coletivos estão organizados, mobilizados e vêm crescendo e se fortalecendo, com inclusão de pautas e debates nas instâncias regional, nacional e internacional.

Podemos citar alguns encontros, conferências e marchas realizados no Brasil e em âmbito internacional dentre muitos que estão constituindo-se na história, como o “I Encontro Nacional de Mulheres Negras” (I ENMN) do ano de 1988, Rio de Janeiro, Brasil. Anos mais tarde, chega esse debate à “V Conferência Mundial sobre as Mulheres” (China/Beijing), em 1995 e, em 2001, à “III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância” (África do Sul/Durban) (Ribeiro, 2008).

Em 2019, temos a primeira “Marcha das Mulheres Indígenas” realizada no país, entre os dias 9 e 13 de agosto. Ocorreu em Brasília (DF), apresentou o tema “território: nosso corpo, nosso espírito”, e somou-se à “Marcha das Margaridas”, 2019, que ocorreu nos dias 13 e 14 do mesmo mês. Esse último movimento aglutina mulheres da floresta, do campo, das águas, da cidade, constituindo-se como uma das maiores marchas de mulheres da América Latina. A “Marcha das Margaridas” de 2019 trouxe como tema “Margaridas na luta por um Brasil com soberania popular, democracia, justiça, igualdade e livre de violência”, e foi coordenada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares (Contag).

Em São Paulo e em outras capitais do país, a “Marcha das Mulheres Negras” vem crescendo e está na sua quarta versão, e pauta, além da questão específica das mulheres negras, a luta antirracista. Em Belém do Pará, a “Marcha das Mulheres Negras” de 2019 apresentou o lema “mães negras amazônicas em luta contra o genocídio do povo negro”. A caminhada

ocupou as ruas do bairro do Guamá no dia 25 de julho, data importante, que simboliza o Dia Internacional das Mulheres Negras da América Latina e Caribe.

Mencionamos, também, a luta das lésbicas, bissexuais, transsexuais em ressignificar a própria vida dentro de uma estrutura sócio-organizacional machista e heteronormativa. Já está na 17.^a edição, em São Paulo e em outras capitais brasileiras, a “Caminhada das Mulheres Lésbicas e Bissexuais”, que acontece dias antes da “Parada do Orgulho LGBT”. A “Marcha do Orgulho Trans” de São Paulo está na sua segunda edição. A “Marcha das Mulheres LBT” (Lésbicas, Bissexuais e Transsexuais) de Macapá, no Estado do Amapá, ocorre há três anos e vem crescendo a cada ocorrência. A finalidade é chamar a atenção para esses grupos sociais que são invisíveis não só para a sociedade, mas também dentro do próprio movimento. Há uma exigência por respeito, direito e visibilidade.

A Frente Feminista 8 de Março – Belém/Pará – tem aglutinado um conjunto de mulheres e feministas dos mais diversos e plurais coletivos e movimentos sociais da Amazônia com suas lutas e demandas e tem potencializado com muita garra o 8 de março, não só em Belém, mas também somando com companheiras de outros municípios do Pará.

Nesse contexto de lutas, é importante destacar os dados do *Atlas da violência*, elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP) (2019), que apresentou, pela primeira vez, dados sobre os crimes violentos relacionados à orientação sexual e à identidade de gênero. Os resultados constataam, mesmo a despeito de o problema ser invisível às estatísticas oficiais, os poucos dados existentes, os quais indicam que esse tipo de violência tem se agravado no Brasil. Primeiro, no censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), não consta nenhuma pergunta sobre a orientação sexual das pessoas, o que dificulta dimensionar o tamanho da população LGBTQIA+ no país; segundo, os registros policiais também não identificam ou fazem qualquer classificação da vítima segundo a orientação sexual. Logo, não se sabe exatamente o número de pessoas atingidas por esse tipo de violência. Ainda no mesmo levantamento, foram registrados 4.936 assassinatos de mulheres em 2017, ou seja, uma média de 13 homicídios por dia, sendo que a maior parte das vítimas (66%) é negra, constatação que assombra a realidade brasileira contra mulheres que são, diariamente, vítimas de feminicídio.

É oportuno, neste momento, acionarmos a fala de Foucault, quando argumenta a respeito do movimento lésbico. Segundo ele, o fato de que essas mulheres foram, durante séculos e séculos, isoladas na sociedade, frustradas, desprezadas de muitas maneiras “lhes proporcionou uma possibilidade real, de construir uma sociedade, de criar um certo tipo de relação social entre elas, fora de um mundo dominado pelos homens” (Foucault, 2004, p. 269). Do mesmo modo podemos pensar com relação às outras pessoas aqui já mencionadas.

E por falar em avanços na construção de uma sociedade mais inclusiva, são oportunos os argumentos de Álvares (2013), quando a autora destaca que as conquistas das mulheres rumo aos caminhos da cidadania, assentadas em brigas, greves e passeatas, permitiram não só ir às ruas e lutar pelo que acham que está incorreto em suas vidas, mas ampliar as conquistas e direitos não só para elas, mas “para sua família, seus filhos, seus maridos, sua comunidade” (p. 322).

Na próxima seção, adentraremos nas reflexões do feminismo, da cidadania e política democrática radical, com Chantal Mouffe.

CONTRA O ESSENCIALISMO: UM DIÁLOGO COM CHANTAL MOUFFE

Frente a tais discussões e, dentro de um cenário de múltiplas e distintas lutas contra a estrutura de dominação/opressão que opera na sociedade, Chantal Mouffe (1992) orienta-nos neste debate, no sentido de argumentar que, para as feministas comprometidas com uma política democrática radical, o caminho a seguir não é o do essencialismo, que defende uma visão de identidade comum e que, por isso, não “nos permite construir uma nova visão de cidadania, a qual faz falta para aplicar em tal política” (Mouffe, 1992, p. 5).

Ao contrário da concepção do sujeito racional e universal e da suposta unidade e homogeneidade das suas posições, a cientista política pensa o agente social em suas mais diversas posições de sujeito através das quais é constituído dentro de diferentes formas discursivas, o que evoca a questão da pluralidade, que não significa, de acordo com ela, coexistência, ou seja, ponto a ponto dessas diversas posições. E neste caso, a desconstrução das identidades essenciais é, para Mouffe (1992), “a condição necessária para uma compreensão adequada da variedade de relações sociais onde se deva aplicar os princípios de igualdade e liberdade” (p. 6).

Nestas bases deste entendimento, a articulação das múltiplas e diferentes lutas é a chave para Mouffe (1992) em busca de uma democracia

plural e radical, tendo, como possibilidade de uma unidade, o resultado de uma fixação de identidades parciais mediante a criação de pontos nodais. Ela entende, assim, a articulação como vínculo. Ou seja, uma relação contingente, sem predeterminações ou posições. “Ainda que não exista um vínculo necessário entre as diferentes posições do sujeito, no campo da política, sempre há discursos que tratam de promover uma articulação entre elas desde diferentes pontos de partida” (Mouffe, 1992, p. 6).

Frente ao exposto, Mouffe instiga a nossa interpretação no sentido de dizer que se a categoria “mulher” não corresponde ao âmbito de uma identidade essencial, unitária e unificadora, precisamos mudar os termos da nossa compreensão, porém não no sentido de querer saber como descobri-la. Mas, fundamentalmente, problematizar, por exemplo, “como se constrói a categoria ‘mulher’, como tal, dentro dos diversos discursos? Como se converte a diferença sexual em um discurso pertinente dentro das relações sociais? E como se constroem relações de subordinação através da distinção?” (Mouffe, 1992, p. 8).

Diante de questões tão complexas, Mouffe (1992, p. 21) entende o feminismo como uma luta pela igualdade das mulheres contra as múltiplas formas de dominação em que a categoria “mulher” se constitui na arena da subordinação, e não como uma luta pela realização da igualdade de um grupo empírico, com uma essência e uma identidade comuns. Assim, entendemos que as lutas podem ser diferenciadas, de acordo com as posições e locais de cada grupo de sujeitos, como por exemplo na Amazônia, onde se encontram populações diferenciadas e projetos de ações de acordo com suas necessidades, como as lutas das indígenas, das quilombolas, das ribeirinhas, das mulheres de terreiros, das professoras, entre tantas outras.

Nesta moldura teórica mouffeana, há uma radicalização da desconstrução da ideologia da igualdade *versus* diferença, já que não temos mais a categoria homogênea de mulher e a outra categoria de homem diante de um embate, “mas uma multiplicidade de relações sociais nas quais as diferenças sexuais estão construídas sempre de muitos e diversos modos e onde a luta contra a subordinação tem de ser planejada em formas específicas e diferenciais” (Mouffe, 1992, p. 6).

Assim sendo, a tese de Mouffe é de que, na área do político, logo, da cidadania, a diferença sexual não deve ser uma distinção pertinente. Por tal motivo, no projeto de democracia plural e radical, não cabe

um modelo de cidadania sexualmente diferenciado, em que as tarefas específicas de homens e mulheres sejam valoradas com equidades, mas uma concepção verdadeiramente

diferente do que é o ser cidadão/cidadã e de como atuar como membro de uma comunidade política democrática. (Mouffe, 1992, p. 14)

Dito isto, concordamos com a pesquisadora quando ela nos diz que a política feminista não deve ser compreendida como uma forma de política direcionada “para a perseguição dos interesses das mulheres como mulheres, mas como a perseguição das metas e das aspirações feministas dentro do contexto da mais ampla articulação de demandas” (Mouffe, 1992, pp. 21-22). E, nestes termos, “essas metas e aspirações poderiam consistir na transformação de todos os discursos, práticas, relações, onde a categoria ‘mulher’ está construída de maneira que implica subordinação” (Mouffe, 1992, p. 21). A cientista política argumenta que precisamos de estar conscientes de que as metas e causas feministas podem ser construídas de muitas e de diferentes possibilidades, levando em consideração a multiplicidade dos discursos, mas ela destaca a existência de muitos feminismos e, nesse sentido, “qualquer intento de encontrar a verdadeira forma de política feminista deve ser abandonado” (Mouffe, 1992, p. 21).

É com o entendimento de Mouffe, de que o essencialismo não nos ajuda na compreensão de um tema tão complexo, além de não dar conta de construir uma política democrática radical feminista, que traçamos nossa etnografia sensorial *on foot* (Lee & Ingold, 2006; Pink, 2012), pelas ruas da Amazônia, em Belém do Pará, nas manifestações das mulheres e feministas no mês de março de 2019.

Importante destacar que compreendemos a etnografia *on foot*, a partir das leituras desses autores/autoras, como aquela que é construída no campo, a partir do engajamento corporal quando o andar, o participar com o movimento do corpo, torna-se fundamental para a percepção do fenômeno estudado e da aquisição dos dados necessários a serem compreendidos. Observamos que teoria e prática estão entrelaçadas nesta forma de etnografar, portanto, utilizamo-la na construção, na percepção e na compreensão do fenômeno aqui evidenciado. Desta maneira, apontamos, também, como foi feita a coleta de dados que sustenta este trabalho.

A COMPOSIÇÃO ETNOGRÁFICA *ON FOOT* DA VISUALIDADE SOCIOPOLÍTICA DAS MULHERES E DAS FEMINISTAS

Toda luta emancipatória, seja no contexto cultural, social ou outro, tem como pressuposto ser comunicativa no sentido de um projeto crítico e

transformador. Comunicação que interage por dentro e pelas bordas, para introduzir os sujeitos que são invisibilizados na sua condição. Nessa perspectiva, constatamos, na contemporaneidade, um forte apelo àquilo que se passou a denominar de cultura visual, uma prática que tem a ver com as formas de ver, com as práticas de olhar, com os sentidos de experienciar as situações. Aqui, não trabalhamos a cultura visual como um conceito fechado, até porque ele tem concepções diferenciadas enquanto campo e objeto de estudos, mas na provocação de pensar diferentes experiências visuais de práticas culturais em contextos sociais diversos.

Nesse sentido, a cultura seria condição constitutiva de práticas sociais e das relações entre os diversos significados atribuídos pelos sujeitos na sociedade. Os significados são construções culturais. Assim, devemos pensar as experiências visuais como evidência de práticas sociais. Ou seja, a cultura visual seria a construção visual do social (Dikovitskaya, 2006; Mitchell, 2003), não apenas como construção social, mas como mecanismo social da diferenciação. Segundo Mitchell (2002, p. 171), a preocupação da cultura visual “não é somente o fato de nós vermos do modo que vemos, por sermos animais sociais, mas também o de nossos arranjos sociais tomarem a forma que têm, por sermos animais que veem”. Ou também como um “lugar sempre desafiante de interação social e definição em termos de classe, gênero, identidade sexual e racial” (Mirzoeff, 2003, p. 20). Na visualidade da cultura, o visual torna-se o lugar no qual se criam e se discutem os significados.

Para Mirzoeff (2003), a cultura visual é compreendida como o estudo que procura entender a mudança em um mundo extenso demais para ser compreendido ou visto, mas que imaginá-lo se torna fundamental. Por isso, sua concepção abarca o estudo das representações, ou outros modos de ver e ser visto, outras maneiras de ver o mundo.

Segundo o autor, para entender a cultura visual, é necessário articular a convergência entre as áreas do conhecimento, principalmente, aquelas que lidam com a visualidade para um estudo crítico da genealogia e da condição da cultura na visualidade global. A cultura visual está imbricada ao que também não é possível ser visto (Mirzoeff, 2003). De outro modo, devemos pensar que essa cultura visual não é simplesmente a soma de tudo que tem sido criado para ser visto, mas a relação entre o visível e como denominamos o que vemos, assim como também tudo aquilo que se oculta à vista. Resumindo, não vemos simplesmente aquilo que está à vista, mas criamos conexão com uma visão de mundo que resulta coerente com aquilo que sabemos e já experimentamos alguma vez.

Qual é o nosso lugar neste mundo e como apresentá-lo visualmente para ser compreensivo aos olhos do mundo? Seria, a nosso ver, a principal indagação da cultura visual, uma vez que nos sentimos impelidos a representá-lo em imagem e a compartilhar essa imagem, sobre o mundo, com o mundo. Ou seja, busca-se visualizar a existência.

Hoje, diferente da década de 1990, quando a cultura visual era utilizada para criticar e resistir às formas como os meios de comunicação nos representavam, apropriamo-nos da cultura visual para criar imagens próprias, outros modos de ver e ser vistos, outras maneiras de ver o mundo. Essa discussão apresenta consonância com as lutas amazônicas, principalmente quando refletirmos sobre os colonizadores que engendraram soluções para problemas que lhe eram externos, isto é, em que o lugar-colônia tem seu destino decidido alhures (Dutra, 2001), e na relação colonizador-colonizado, somente ao primeiro compete a prática do poder e do saber.

Do mesmo modo, esse discurso e essas imagens criadas pelo colonialismo sobre a Amazônia se configuram em um aparato de poder e de saber que repudia as diferenças raciais, culturais e históricas, “cuja estratégia predominante é criar um espaço para ‘povos sujeitos’, através da produção de imagens e conhecimentos em termos dos quais se exerce a vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer” (Dutra, 2001, s. p.). Lembra, ainda, o pesquisador que

ao longo do contato colonial, a construção de imagens sobre o Brasil e toda a América, por artistas, cronistas e cientistas estrangeiros, vincula-se a operações simbólicas e significações culturais engendradas no curso das relações políticas entre o Velho e o Novo Mundo. Aquelas imagens exigem do pesquisador que focalize “*a espessa camada de representações*”, pois, na sua origem, tais imagens elaboradas pelos viajantes participam da construção da identidade europeia, constituindo-se, assim, mais imaginação sobre o continente descoberto do que realidades encontradas além-mar (Belluzo, 1996). (Dutra, 2001, s. p.)

Neste contexto, Boaventura de Sousa Santos (2010), ao analisar o pensamento moderno ocidental, vai nos chamar a atenção para as três formas de dominação: o capitalismo, colonialismo e patriarcado, que continuam a trabalhar nos tempos atuais como ocorreu no período colonial, guardadas as devidas mudanças e contextos de cada época. Essa matriz atua com “linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado

da linha” (Santos, 2010, p. 23), este último, de exclusão e desigualdades. Mas, como destaca o autor, há abalos nestas linhas construídos pelas lutas e resistências dos povos oprimidos do Sul global. Quando analisamos as representações da dominação externa e interna, fabricadas do Brasil e da Amazônia, por exemplo, percebemos que tais representações não são únicas. Há produções na história de muitas lutas e resistências contra toda e qualquer forma de dominação. No contemporâneo, temos a possibilidade de evidenciar visualidades sociopolíticas, como as das mulheres e das feministas, que saíram às ruas da Amazônia, em março de 2019, anunciando múltiplas e diferenciadas bandeiras, rebeldes, para problemas que tensionam realidades locais frente às dinâmicas globais.

Diante deste cenário complexo e desafiador, partimos para uma etnografia sensorial *on foot* (Lee & Ingold, 2006; Pink, 2012), em que

o aspecto locomotor da caminhada permite a compreensão de locais criados por rotas. Um lugar percorrido é feito pela interação sempre em mudança entre a pessoa e o meio ambiente, na qual o movimento, feito com o corpo por inteiro, é importante não apenas como um ato de visão a partir de um ponto fixo. Ao caminhar, estamos em movimento, vendo e sentindo uma rota à nossa frente e criando um caminho ao redor e depois de nós. (Lee & Ingold, 2006, p. 68)

Assim sendo, uma etnografia que se materializa no ato da caminhada, para compreender a visualidade sociopolítica das mulheres e feministas conformada nas ruas da Amazônia, especificamente, em Belém do Pará, como “lugar sempre desafiante de interação social” (Mirzoeff, 2003, p. 20).

É importante destacar ainda que uma etnografia sensorial *on foot* (Lee & Ingold, 2006) implica um fazer etnográfico que toma como referência as vivências e as experiências dos sentidos na produção da percepção e da interpretação. É uma prática multissensorial (Castro, 2018) e foi, com essa prática, que andámos, caminhámos, sentimos, vivenciámos as experiências das mulheres e dos feminismos nas ruas do mês de março, muitas dessas experiências, nossas também, como mulheres.

O fio condutor da nossa etnografia sensorial *on foot*, que abre a presente reflexão, é a visualidade sociopolítica de uma jovem² (Figura 1) que

² O conjunto de imagens analisadas neste artigo resultou de fotografias tiradas em uma manifestação política, pública e solidária, que teve por objetivo dar visibilidade para as reivindicações feministas encampadas nas lutas sociais presentemente em curso no Brasil, que teve lugar em Belém do Pará, no dia 8 de março de 2019. Selecionamos uma série de imagens que privilegiam um conjunto de representações que traduzem esse espírito coletivo tomando o devido cuidado de não identificar os manifestantes. Observamos ainda que, aquelas que identificamos os manifestantes foram devidamente

se antecipou às/aos militantes, nas manifestações do dia 8 de março 2019, para inscrever, na hora, grafitando no asfalto quente de Belém do Pará, a frase símbolo de muitos protestos de rua e de redes sociais na internet: “nenhum direito a menos” para todas as mulheres, enfim, para todos os seres humanos, que, naquela manifestação ou não, estavam presentes, o que confirma os estudos de Mouffe (1992), ao criticar o essencialismo.

Essa visualidade sociopolítica, da frase-símbolo, também esteve muito presente nas manifestações do dia 14 de março, data que marcou um ano do assassinato, no centro do Rio de Janeiro, bairro do Estácio, da jovem política e defensora dos direitos humanos, Marielle Franco, símbolo de luta e de resistência não só das mulheres negras, das LGBTQIA+, das mães-solteiras, mas de todas as mulheres em âmbito geral. Marielle Franco foi executada com 13 tiros, juntamente com seu motorista, Anderson Gomes, em decorrência da sua atuação política. “Nenhum direito a menos” é bastante representativo dos tempos que estamos vivenciando, de avançado desprezo pelos direitos e pela democracia no Brasil e no mundo, tendo as mulheres e as feministas como alvos destas nefastas políticas globais.



Figura 1: Jovem grafitando no asfalto (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

autorizadas. Desta maneira, procuramos seguir o protocolo do código de ética do Ministério de Ciência e Tecnologia do Estado brasileiro que sugere que todas as imagens de indivíduos publicadas em pesquisas possuam autorização explícita para seu uso, o que foi feito.



Figura 2: Um dos símbolos das lutas das mulheres e dos feminismos desenhados no asfalto (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

Essas visualidades, como as demais, fazem parte da chamada fotoetnografia, que é quando a fotografia é utilizada como instrumento do fazer etnográfico, enquanto um recurso construído, que dialoga diretamente com a Antropologia Visual (Boni & Moreschi, 2007) a partir de categorias presentes nas visualidades construídas – neste trabalho –, permitindo uma interpretação partilhada entre pesquisadoras e interlocutoras. Assim, concordamos com Boni e Moreschi quando dizem que “uma das vantagens do material fotoetnográfico é que ele expõe ao receptor a etnia [e, como acima salientamos, não somente a etnia, mas categorias constituídas socialmente] em seu momento atual, bem como suas aculturações e transformações” (Boni & Moreschi, 2007, pp. 141-142).

Nesse contexto, percebemos, compomos, construímos e interpretamos diversas e múltiplas visualidades de mulheres e de feministas. Visualidades que não apenas funcionaram e funcionam como dispositivos (Agamben, 2014)³ de exigência de direitos, mas também de posicionamento político de gênero, de classe, de etnia e de ideologia. Compreendemos a construção visual experienciada nessas manifestações, ocorridas em março de 2019, como um posicionamento político, que coloca em evidência

³ A partir de um diálogo estabelecido com Foucault e de um contexto histórico mais amplo, Agamben (2014) propõe uma aproximação conceitual do termo observando que “denomino como dispositivo tudo aquilo que possui, de uma maneira ou e outra, a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, condutas, opiniões e discursos dos seres vivos” (p. 31). Desta maneira, não se trata aqui neste trabalho, de desenvolver uma discussão sobre o termo dispositivo, mas sim de o utilizarmos como instrumento, ou mesmo, enquanto um dispositivo conceitual que conforma temporariamente, para o desenvolvimento de reflexão do objeto aqui tratado.

as concepções e as condições de luta e de resistência cidadã de uma complexa diversidade de grupos sociopolíticos feministas: das quilombolas às mulheres do Candomblé; das mulheres negras às das LGBTQI+, enfim, de todas em âmbito geral.

Assim, imbuídas do espírito de luta por “nenhum direito a menos”, Mametu e Mãe Simone foram à manifestação do dia 8 de março de 2019. Candomblé, umbanda, ou qualquer outra religiosidade de matriz africana sofreram e ainda sofrem ataques, resultados de preconceitos e de discriminações por parte de uma cultura que se posiciona com valores eurocêntricos. O que podemos evidenciar na derrubada de uma casa de candomblé, no Distrito Federal (DF), pelo próprio governo do DF,

após a derrubada da construção de uma filial do terreiro de candomblé Caboclo Boiadeiro – o centro mais antigo do Distrito Federal, fundado em 1975 – a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB-DF) decidiu recorrer do caso por entender que a destruição do imóvel pelo governo foi um “ato de intolerância religiosa”. (Marques & Oliveira, 2019, para. 1)

A visualidade sociopolítica abaixo registra a presença, nessa manifestação do dia 8 de março, de duas lideranças do candomblé de Belém, Mameto Nangetu⁴ e Mãe Simone (ver Souto, 2017).



Figura 3: Mametu Nangetu, sacerdotisa e liderança do candomblé em Belém, e Mãe Simone (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

⁴ Mametu Nangetu, líder religiosa, artista, dona de terreiro, tem um papel político importante na luta pela cidadania e no empoderamento de seguidores das religiões afro-brasileiras, assim como de suas tradições. Elas autorizaram a divulgação de suas imagens para a composição deste artigo.

Mametu Nangetu e Mãe Simone participaram na manifestação, ambas, com uma indumentária⁵ que caracteriza suas identidades, não somente religiosas, mas, igualmente políticas e de gênero. Utilizando, em nosso entendimento, a indumentária religiosa com o caráter identitário e político, elas, através da visualidade, reivindicavam e expressavam o seu lugar de fala, socialmente construído: mães de santo, mulheres de terreiro, mulheres de uma religiosidade resistente e não eurocêntrica. Através da utilização de seus corpos, aquele que permite “vestir-se com a roupa e insígnias que caracterizam a identidade mítica do seu orixá” (Silva, 2008, p. 100), Mametu e Mãe Simone foram à rua mostrar que, apesar dos retrocessos impetrados pelo atual Governo brasileiro, elas estavam ali não somente para resistir, mas para denunciar e lutar “pela vida das mulheres de terreiro”, de acordo com Assis (2016, p. 256). “É uma ordem de valores afro-religiosos e culturais que guiam as performances de Mametu Nangetu” (Assis, 2016, p. 256).

Note-se, ainda, que ambas possuem, colados em suas indumentárias, um adesivo lilás e vermelho (na Figura 3, evidenciado na indumentária de Mãe Simone), que se refere à luta das mulheres, no qual está escrito “resistência contra a violência”. Mãe Simone usa um par de brincos/argolas vermelhos com a frase “só se eu quiser” – o que evoca, no atual contexto político-ideológico, que as mulheres têm o direito de fazer só o que elas quiserem –, e carrega consigo um leque de papelão que homenageia Marielle Franco. Mametu usa um brinco com a imagem de Marielle Franco – uma clara defesa não somente de Marielle, mas das resistências, dos valores e das lutas a ela conferidos; porta ainda os mesmos adesivos que Mãe Simone, além do cartaz, no qual podemos ver, à frente de seu corpo, a frase que sugere seu posicionamento político-ideológico. Esses são os elementos simbólicos que reforçam o caráter religioso, político e ideológico consubstanciado pela presença de ambas na manifestação. Essa postura político-ideológica está presente no Instituto Mansu Nangetu, idealizado e liderado por Mametu Nangetu, que “realiza trabalhos tradicionais de matriz africana, do candomblé de Angola, e de raiz bate folha, de Salvador, Bahia (BA), agregando trabalhos sociais e educativos, que envolvem a comunidade e as pessoas carentes da capital paraense” (Pressler et al., 2016, s. p.).

Dando continuidade à nossa fotoetnografia *on foot*, a partir das visualidades sociopolíticas das mulheres dos quilombos, podemos observar

⁵ A indumentária, em nosso entendimento e no caso aqui tratado, é o conjunto de objetos que constroem uma identidade, que a compõem visualmente e evidenciam os traços culturais de um grupo social.

a evocação de um Brasil como um território de quilombolas, ainda que a hegemonia queira demarcar o território de cultura eurocêntrica, percebemos uma clara mensagem de que essas mulheres não iriam mais aceitar a extinção de nenhuma referência cultural quilombola. O Brasil tem, na origem, muitos povos, e um deles é o quilombola. A luta pelo reconhecimento desses povos e de sua terra está cada vez mais presente nas ruas da Amazônia, seja no campo ou na cidade. A descolonização é uma resistência, mas também um combate cotidiano na vida dessas pessoas no Brasil. Assim, um outro exemplo dessa resistência e dessa luta podemos ver na Figura 4.



Figura 4: Cartaz “o Brasil é quilombola” (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

Outras bandeiras, cuidadosamente produzidas, eram pela defesa da “reforma agrária de base popular” e a do “sem feminismo não há agroecologia” (Figuras 5, 6, 7 e 8), já que, na Amazônia, tem avançado o agrogócio impondo dinâmicas do capitalismo/colonialismo/heteropatriarcado globais em territórios locais. A reivindicação de uma alimentação sem agrotóxicos foi representada por uma farta mesa montada pelas mulheres pertencentes a vários movimentos e coletivos da Amazônia, dentre eles, o Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Sem Terra (MST), do Pará, da Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional (Fase). Muitas delas estavam usando chapéus de palha, um dos símbolos da nossa cultura popular, ribeirinha, camponesa. Antes de começar a caminhada

pelos ruas de Belém, as mulheres do movimento e coletivos serviram café, bolos, tortas, sucos, farinha, frutas e legumes, plantados nas suas próprias terras. Todos e todas estavam convidados(as) a tomar o lanche, que era gratuito. Nós celebrámos e ceámos com elas mais uma marcha das mulheres com muita troca de experiências e afeto.



Figura 5: Bandeira: lutar, construir reforma agrária popular! (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019



Figura 6: Bandeira sem feminismo não há agroecologia (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019



Figura 7: Mesa de farinha e salsa (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019



Figura 8: Mesa de pães, banana, jambu (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

Notamos, na visualidade sociopolítica da Figura 9, tanto na roupa quanto no cartaz levantado o tempo todo para o alto por uma militante, o discurso sobre o pertencimento da corporeidade não apenas na frase “meu corpo é meu lugar”, mas também na representação de um par de seios colocados em alto relevo – elementos que evocam ao lado os símbolos do feminino e do trans. Ainda podemos visualizar, ao lado esquerdo e abaixo do cartaz, uma cabeleira afro, também feita de recorte de impresso, onde aparecem as pernas de alguém que não conseguimos definir. Note-se, ainda, que a frase “meu corpo é meu lugar” é feita de recortes de revistas e jornais, em um complexo embrincamento de sentidos, que configura, em nossa compreensão, a pluralidade e a diversidade de corpos, de visibilidades e de sentidos presentes no ideário de gênero que se espelha na contemporaneidade, superando a representação sexual heteronormativa binária homem-mulher e nos evidenciando a criação das múltiplas corporeidades; uma corporeidade permeada de identificações subjacentes aos sentidos construídos nas lutas quotidianas por uma visibilidade que não mais imponha às mulheres uma imagem pautada pelo patriarcalismo ainda presente na sociedade.



Figura 9: Meu corpo é meu lugar (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

Mas a visualidade sociopolítica de luta e de resistência não está somente no cartaz; está na maneira como a militante está vestida, pois, na blusa, há uma inscrição “The future is female”, fazendo uma referência de que o futuro é das mulheres. Que nós, mulheres, somos as protagonistas deste mundo que queremos, um mundo mais humano, pautado pela diversidade e por um bem-estar não somente físico do ser humano, mas, sobretudo, o bem-estar que garante equidade de direitos, não importando o gênero e nem as diferenças sobre o qual se evoque o que quer que seja, socialmente.

A visualidade estampada no cartaz da Figura 9 apresenta ainda uma boca aberta, que fala, que grita, que denuncia e que luta, pois, no interior da boca, há três punhos fechados simbolizando a luta das mulheres e feministas em três cores: o branco, o preto e o vermelho (talvez o vermelho possa representar a pintura corporal da pele indígena, ou, ainda, uma outra qualquer e possível cor, não importa, cada uma com as suas concepções).

Mais uma vez, a visualidade da boca é registrada nas manifestações em dois cartazes nas Figuras 10 e 11. Na visualidade sociopolítica da Figura 10, aparecem três bocas nas cores preta, róseo e azul, que evocam a luta contra o machismo que impera na sociedade. Trata-se de uma mensagem direta que estimula as mulheres a denunciar esta perversa forma de opressão que vem se materializando na história. A boca é representada não só em desenho como também está escrita no cartaz da militante que diz que a nossa boca é fundamental nesta causa.



Figura 10: Estandarte e cartaz, ambos produzidos manualmente (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

Em outro cartaz, com o símbolo de uma boca aberta, Figura 11, observamos a seguinte mensagem: “mexeu com uma, mexeu com todas”. Um grito de alerta coletivo para enfatizar que apesar das diferenças e múltiplas bandeiras dentro do movimento, as mulheres e feministas eram solidárias umas com as outras.

Nessa sessão de cartazes, reforçamos a composição estética construída através das cores que evocam diversos e plurais universos de gênero, o vermelho, o azul, o lilás, o preto, o branco, que são uma constante no movimento pelo direito à vida, pela igualdade, pelo respeito às diferenças e pelo combate à violência de qualquer ordem contra as mulheres, feministas, enfim, contra os seres humanos.

Observamos, ao longo de nossa fotoetnografia *on foot* que a boca foi um dos elementos simbólicos mais representativos nos cartazes das mulheres. Boca que nos leva ao pensamento de Bakhtin (2003, p. 381) e o sentido dado, não de forma dicotômica, entre a cultura oral e a cultura escrita. O mundo da voz e da letra é pensado como um mundo unificado pela produção dinâmica dos sentidos, gerados e transmitidos pelas vozes personalizadas, que representam posições éticas e ideológicas diferenciadas em uma união e intercâmbio contínuos com as demais vozes.



Figura 11: Banner (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

Um grupo de jovens mulheres chamou a nossa atenção. Se analisarmos a maneira como se vestem, podemos observar a forma não convencional

da composição de seus trajés. Neste caso, pensamos que essas escolhas indicam a maneira de reivindicarem uma postura estética social, uma escolha por meio da qual as mulheres dão ênfase às suas liberdades de expressão, de forma carnavalizada, em um universo não somente masculino, mas heteronormativo e patriarcal. Por meio de uma atitude ao mesmo tempo estética e política, elas buscam se posicionar na sociedade, dando ênfase ao seu universo lúdico, estampado na composição de suas vestes.

Esse posicionamento corporal é tão importante quanto aquele composto pela indumentária utilizada. A maneira como caminhavam, projetando o corpo para frente, em uma atitude propositiva e combatente, evidenciava que essas mulheres tinham uma consciência política do seu corpo, bem como o poder de, através dele, posicionarem-se social e politicamente.

Assim, as jovens abaixo portam capas com a frase “Lula livre” evocando um “estado de injustiça”, uma possível inconstitucionalidade a respeito da atual situação política do ex-Presidente Luís Inácio Lula da Silva, um protesto também pelos estados de violência vividos na sociedade brasileira. As meninas portam, ainda, sobre a capa e sobre as suas camisetas, na parte da frente, adesivos como aqueles presentes em Mãe Simone e Mameto, de “resistência contra a violência”, outros que denunciam o assassinato da vereadora Marielle Franco, e outros ainda de “Lula livre”, seja na forma de adesivo, seja em um adereço de cabeça, como uma travessa com plumas. As capas vermelhas, que usam, evocam o empoderamento das mulheres, fazendo alusão às super-heroínas que começam a povoar o imaginário social a partir das representações cinematográficas. Observamos, ainda, que uma dentre elas, Lucia Gomes⁶, é artista plástica e ativista, tem como escopo estético e de trabalho plástico as performances realizadas no âmbito social e político, e com a participação de quem a cerca e a assiste. Segundo Maneschy (2007), “a materialidade da obra de Lúcia Gomes realmente é menos importante para a artista do que as ideias que engendram suas ações” (p. 454). Desta maneira, podemos observar que suas obras enfocam questões sociais de ordem ambiental, e no combate contra a violência contra as mulheres, as crianças e as adolescentes, assim como de minorias.

⁶ Lúcia Gomes é artista plástica, ativista social, trabalha focando as questões sociais, em especial a de crianças e de adolescente e socioambientais (ver <https://xumucuis.wordpress.com/2014/02/07/lucia-gomes-20-anos-de-arte-e-ativismo/>).



Figura 12: Jovens mulheres em manifestação (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

Mas, diante de potentes visualidades sociopolíticas, três delas não poderiam passar aos nossos sentidos, já que denunciam o cotidiano de morte de muitas mulheres, mulheres negras e mulheres LGBTQI+, somadas às violências de estupro e de espancamento. O símbolo da cruz, mais uma vez na cor vermelha, indicando sangue derramado de muitas vítimas no país, e um cartaz, são estendidos bem alto nas manifestações; apresentavam uma estatística cruel: “5 mulheres são espancadas a cada 2 minutos no Brasil”, o “Brasil é o país que mais mata LGBTQI+ no mundo” e “ninguém pede para ser estuprada”. Por isso, há necessidade de lutar cotidianamente para mudar esta realidade violenta que impera na sociedade e no mundo. Nessas visualidades havia um recado curto e direto: “nenhum passo atrás” nos direitos duramente conquistados. As mulheres e as feministas chamavam a atenção nas ruas para o fato de que não se pode admitir vidas sendo ceifadas. É por isso que a luta é na rua, é em casa e em qualquer lugar em que impera essa barbárie contra corpos e almas de mulheres e feministas. Nesse sentido, nas Figuras 13 e 14, podemos observar um cartaz desta série em que havia a chamada para o número de telefone 180, ligado ao programa social que recebe denúncias de mulheres vítimas de violências. Trata-se de um serviço de utilidade pública, o qual preserva a identidade das vítimas e funciona 24 horas. Esse programa atende mulheres não só do Brasil, mas também de 16 países, evidentemente, com outros números telefônicos.



Figura 13: Manifestação (8 de março de 2019) (A)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019



Figura 14: Manifestação (8 de março de 2019) (B)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019



Figura 15: Ninguém pede para ser estuprada. Denuncie 180 (8 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

Quase toda essa visualidade sociopolítica estava presente na manifestação do dia 14 de março, em frente ao mercado de São Brás, em Belém do Pará, que marcou um ano da execução da vereadora Marielle Franco. Com cartazes de “Marielle, presente!!”, as exigências giraram em torno da justiça, não só para a vereadora, mas também para seu motorista, Anderson Gomes. Um crime onde, até o presente momento, apenas duas pessoas foram identificadas e estão presas, o policial militar Ronnie Lessa e o ex-policial militar Elcio Vieira de Queiroz, que respondem por homicídio qualificado e tentativa de homicídio. A assessora da vereadora, Fernanda Chaves, sobreviveu. A investigação não chegou, até agora, aos mandantes do assassinato.

Na imagem abaixo, Figura 16, uma bandeira, na cor branca, com o rosto de Marielle Franco, foi estendida ao chão, com a frase “eu mulheres!”. O pano comporta diversas e múltiplas assinaturas, com o nome de várias mulheres, como Antônia, Nice, Maria, dentre outras, rodeado de uma estética multicolorida, o que, para nós, representou a diversidade e as diferenças de muitos feminismos ali representados na figura de Marielle Franco. Já em outra faixa de pano, Figura 17, na cor rósea, a inscrição da juventude era contra o racismo que impera na sociedade brasileira, outra bandeira de luta da vereadora Marielle Franco.



Figura 16: Eu Mulheres, Marielle Franco (14 de março de 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019



Figura 17: Juventude pela democracia e contra o racismo (14 de março 2019)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

UMA SÍNTESE DA VISUALIDADE SOCIOPOLÍTICA PARA A NOSSA CONCLUSÃO

Recorremos à última imagem selecionada, Figura 18, como aquela que representa, na nossa análise, uma “síntese” de nossa escrita, da nossa fotoetnografia *on foot*, e também das lutas das mulheres e das feministas não só da Amazônia, mas de todas as partes do mundo. No nosso olhar, é a proposição de um novo recomeço, de novas formas de sociabilidade, de lutas e resistências. A visualidade sociopolítica de uma mão sem essencialismo nos diz: “juntas somos sementes”, somos sim sementes de muitas mulheres e de feministas na história, que lutaram arduamente para que estivessemos aqui combatendo e exigindo mais direitos. Nesta visualidade, há uma proposta clara de que todas as mulheres e feministas sejam sementes para a construção de uma nova história de conquistas, sem exclusão, com igualdade, reconhecimento e direitos para todas e todos. Uma reflexão que nos faz retomar Mouffe (1992) e o não essencialismo, pois a cientista política argumenta que precisamos estar conscientes de que as metas e causas feministas podem ser construídas de muitas e de diferentes possibilidades, levando em consideração a multiplicidade dos discursos, mas ela alerta que, por necessidade, existem muitos feminismos “e qualquer intento de encontrar a verdadeira forma de política feminista deve ser abandonado” (p. 21).



Figura 18: Juntas somos diferentes (8 de março)

Créditos: Amorim, Castro & Costa, 2019

Entendemos, assim, que, de uma perspectiva sociopolítica, é necessário compreender os significados em circulação quando se pensa uma cultura visual, considerando que muitos seres humanos ainda são invisibilizados, tanto metaforicamente quanto visualmente, aos olhos do mundo. As visualidades, capturadas ao longo da fotoetnografia *on foot*, representam mais uma provocação e inquietação para trazer à luz realidades locais/globais a partir de um território heterogêneo que é a Amazônia, que se manifestou por um país de quilombola, que se manifestou pelas mães de santo, pela reforma agrária de base popular, pela vida e proteção de todas as mulheres e feministas, pelos direitos de todos os seres humanos, pela agroecologia feminista, dentre outras lutas.

Portanto, devemos refletir o que é a dimensão visual de uma cultura, considerando, pensando na realidade amazônica, pois ainda vivemos um lugar de embates, de disputas pela produção de sentidos de nossas vozes, fugindo do caráter de repetibilidade dos textos e das imagens que circulam sobre os problemas vivenciados pelas mulheres da Amazônia no mundo. As visualidades sociopolíticas das mulheres e feministas, portanto, de dentro para fora, enunciam e se posicionam contra as inúmeras representações construídas de si, e de um território e seus habitantes, um território que ainda é visto sob o signo do exótico e da exuberância, mas que não está parado no tempo, como a hegemonia insiste em propagar. As visualidades sociopolíticas das mulheres e feministas deram muito bem o seu recado.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2014). *Qu'est qu'un dispositif?* Payot & Rovages.
- Álvares, M. L. M. (2013). Entrevista: Maria Luzia Miranda Álvares. *Gênero na Amazônia*, (4), 319-325. <http://www.generonaamazonia.ufpa.br/edicoes/edicao-4/artigos/entrevista-15-luzia-alvares.pdf>
- Assis, S. A. B. de A. (2016). Africanidade, arte feminina e ritualidade na Amazônia brasileira. In *Anais XXXVI Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte: Arte em ação* (pp. 238-246). Universidade de Campinas.
- Bakhtin, M. (2003). *Estética da criação verbal* (4.^a ed.). Martins Fontes.
- Boni, P. C. & Moreschi, B. M. (2007). Fotoetnografia: A importância da fotografia para o resgate etnográfico. *Doc On-line*, 3, 137-157. http://www.doc.ubi.pt/o3/artigo_paulo_cesar_boni.pdf
- Castro, E. (2012). Amazônia: Sociedade, fronteiras e políticas. *Caderno CRH*, 25(64), 9-16. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792012000100001>
- Castro, M. R. N. (2018). *Socialidades e sensibilidades no cotidiano da feira do Guamá: Uma etnografia das formas sociais do gosto* [Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará]. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. <http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/Tese2017/Socialidades%20e%20sensibilidades%20no%20quotidiano%20da%20Feira%20do%20Guam%C3%A1%20final.pdf>
- Davis, A. (2018, 26 de novembro). Angela Davis: A potência de Sojourner Truth. *Blog da Boitempo*. <https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/>
- Dikovitskaya, M. (2006). *Visual culture. The study of the visual after the cultural turn*. MIT.
- Dutra, M. J. S. (2001). A Amazônia na TV: Produção de sentido e o discurso da ecologia. In *XXIV Congresso Brasileiro da Comunicação*. INTERCOM. <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/27354693151354466114859850109076138042.pdf>
- Eskalera Karakola. (2004). Prólogo. Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista. In b. hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. L. Morales, K. Bhavnani, M. Coulson, M. J. Alexander & C. T. Mohanty, *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (pp. 9-32). Traficantes de Sueños.

- Foucault, M. (2004). Michel Foucault, uma entrevista: Sexo, poder e política de identidade. *Verve*, 5, 260-277. <https://revistas.pucsp.br/index.php/verve/issue/view/344/showToc>
- Henning, C. E. (2015). Interseccionalidade e pensamento feminista: As contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. *Mediações*, 20(2), 97-128. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2015v20n2p97>
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada & Fórum Brasileiro de Segurança Pública (Eds.). *Atlas da violência 2019*. <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>.
- Lee, J. & Ingold, T. (2006). Field work on foot. Perceiving, routing, socializing. In S. Coleman & P. Collins (Eds.), *Locating the field. Space, place, and context in anthropology* (pp. 67-86). Berg.
- Manesch, O. (2007). Lúcia Gomes – A vida e o trabalho. In *Anais do 16º Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisadores de Artes Plásticas*. UFSC.
- Marques, M. & de Oliveira, L. (2019, 25 de maio). *Casa de candomblé é derrubada pelo governo do DF; 'Intolerância religiosa', diz OAB*. Portal Geledes. <https://www.geledes.org.br/casa-de-candomble-e-derrubada-pelo-governo-do-df-intolerancia-religiosa-diz-oab/>
- Mirzoeff, N. (2003). *Una introducción a la cultura visual*. Barcelona: Paidós.
- Mitchell, W. J. T. (2002). Showing seeing: A critique of visual culture. *Journal of Visual Culture*, 1(2), 165-181. <https://doi.org/10.1177/147041290200100202>
- Mitchell, W. J. T. (2003). Mostrando el ver: Una crítica de la cultura visual. *Estudios Visuales*, 1, 17-40.
- Mouffe, C. (1992). Feminism, citizenship, and radical democratic politics. In J. Butler & J. W. Scott (Eds.), *Feminist theorize the political* (pp. 369-384). Routledge.
- Pink, S. (2012). *Doing sensory Ethnography*. SAGE.
- Pressler, N., Lima, F. S. S. de & Corradi, A. (2016). Tradições e interações: Narrativas de memórias e identidades do Instituto Nangetu. In *Anais do II Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica*. <http://www.eavaam.com.br/anais/anais/2016/71.pdf>
- Ribeiro, M. (2008). Mulheres negras: Uma trajetória de criatividade, determinação e organização. *Revista Estudos Feministas*, 16(3), 987-1004. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300017>

Santos, B. S. (2010). Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. S. Santos & M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologia do sul* (pp. 31-83). Cortez.

Silva, V. G. da. (2008). Arte religiosa afro-brasileira: As múltiplas estéticas da devoção brasileira. *Debates do Ner*, 1(13), 97-113. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.5251>

Souto, A. (2017, 20 de agosto). *Povos de terreiros são comunidades tradicionais?* Semeadura. <https://www.semeadura.com/news/povos-de-terreiros-sao-comunidades-tradicionais/>

Citação:

Amorim, C. R. T. C., Castro, M. R. N. de & Costa, A. C. S. da (2021). Visualidades sociopolíticas de resistência na Amazônia: Uma etnografia *on foot* das lutas das mulheres e feministas nas ruas de Belém do Pará. In Z. Pinto-Coelho, A. M. Brandão & S. Mota-Ribeiro (Eds.), *Do poder político e discursivo das imagens de protestos feministas* (pp. 87-115). CECS.