

ADRIANE LIMA, DÉBORA TEIXEIRA

Anastácia-Romana e Preta Domingas: saberes ancestrais de mulheres afro-amazônidas

Este artigo apresenta os saberes ancestrais de duas mulheres afro-amazônidas, Anastácia-Romana e Preta Domingas, que viveram na segunda metade do século XIX em Belém (Pará, região Norte do Brasil). Fundamenta-se nos debates do feminismo negro, nos recursos teórico-metodológicos da interseccionalidade e das pedagogias decoloniais que emergem na Amazônia. Os resultados revelam que há uma força nos saberes ancestrais, ainda cultuados e vividos pela população, que representam a memória de uma identidade coletiva, negra e periférica. Os saberes estão, portanto, atravessados pela densa trama da decolonialidade.

Palavras-chave: Amazônia; feminismo negro; interseccionalidade; saberes ancestrais.

Introdução

Neste artigo apresentamos saberes ancestrais de mulheres afro-amazônidas, especialmente os de Anastácia-Romana¹ e de Preta Domingas, que viveram, durante a segunda metade do século XIX, em Belém do Pará, na Amazônia paraense (Brasil). Entendemos que essas mulheres carregam em seus corpos-territórios a voz e a sabedoria ancestral de um período em que as mulheres negras eram extremamente violentadas e escravizadas.

Destacamos os saberes produzidos por essas mulheres a partir do prisma do feminismo da diferença, da decolonialidade, da cultura e da história das mulheres negras, situados nas crenças-narrativas religiosas e populares que ainda estão presentes na população – especialmente na mais pobre de Belém. Assim, o artigo desenha saberes outros, fazendo emergir histórias silenciadas e uma vivência educativa pouco conhecida da região amazônica.

O território amazônico, nas últimas décadas do século XIX, passou por dinâmicas econômicas e sociais bem diferentes das demais regiões do Brasil,

¹ Segundo Silva (2013), Anastácia é também conhecida no Pará como Romana. Assim, neste artigo, ao nos referirmos a Anastácia, utilizamos “Anastácia-Romana” para demarcar esse território.

por conta do intenso fluxo político e econômico proporcionado pelo ciclo da borracha. Durante esse período da *Belle Époque*, houve uma significativa chegada de europeus – de Portugal e França –, que modificou a arquitetura, a vida social e financeira da capital paraense. Segundo Joyce Fonseca et al.:

Como expressão dessa estrutura e infraestrutura socioeconômica baseada principalmente na extração da borracha, mas também da castanha e do cacau, constitui[u]-se uma superestrutura política, jurídica e arquitetônica a qual ficou conhecid[a] como *belle époque*; que teve seu início no final do século XIX e permaneceu até o início da Primeira Guerra Mundial, em 1914. Tal época foi considerada uma era de ouro, de desenvolvimento, inovação e paz entre os países europeus, e suas influências acaba[ra]m se espalhando pelo mundo. (2021, p. 102)

A arte e a percepção de cultura eram baseadas e influenciadas pelos moldes dessa elite europeia. Contudo, pouco se ouviu falar da história de resistência das comunidades negras da época e de seu impacto na população da cidade. Segundo Vicente Salles, “Na Amazônia, contudo, a contribuição cultural do negro é sistematicamente diminuída, e até negada, no conjunto dos seus valores constitutivos” (1971, p. 67). A população negra é silenciada como um todo; entretanto, a presença das mulheres negras na sociedade e na construção de um saber que diverge do que foi estabelecido pela heteronormatividade branca europeia é duplamente silenciada.

A região amazônica era retratada pelos viajantes e missionários, no período da ocupação do território, sob um olhar distanciado e eurocêntrico. Em seus estudos sobre a região, a pesquisadora Neide Gondim (1997) apresenta relatos de europeus que mostram como a região e os povos originários eram descritos nas cartas: de maneira desumana e a partir de um imaginário cheio de utopias que “justificava” a colonização. A construção desse olhar se reflete na exclusão tanto da região em si quanto das populações ali residentes, a saber: os ribeirinhos, os indígenas, os quilombolas e a população urbana periférica, que sofreram com políticas marcadas por discursos salvacionistas, gerando a dizimação de muitas comunidades.

A lógica moderna/colonialista nem sempre foi uma regra geral. Como bem destaca a escritora africana Sobonfu Somé (2023), há registros de muitas comunidades africanas que eram organizadas sem a dualidade de gênero e raça, o que proporcionava uma estrutura muito mais coletiva e horizontalizada. Todavia, o projeto arquitetado pelos europeus na região amazônica tinha um viés político que visava exterminar o corpo e a alma do povo negro, visto que, nos séculos XVIII e XIX, as ideias baseadas na ciência moderna propagavam padrões sobre o que seria civilizado ou bárbaro.

A ideia dicotômica de mulher e homem, humano e não humano, certo e errado aprofundava a necessidade de categorizar o mundo por pares binários, impondo uma lógica evolucionista e moralmente cristã que teve grande efeito durante a primeira expansão do capitalismo.

A Amazônia, durante o ciclo da borracha, sofreu direta e fortemente com o processo de colonização e com o discurso da modernidade/colonialidade, pois houve a valorização e a centralidade da cultura, dos costumes e da subjetividade masculina europeia, ao mesmo tempo em que se inferiorizava duplamente a mulher indígena, ribeirinha e afrodescendente. Entendemos que a colonização está diretamente relacionada à construção da modernidade; assim, não podemos analisá-la sem mencionar a ação devastadora da colonização sobre os países do hemisfério Sul e as suas populações. No contexto da modernidade são produzidas ações dominadoras e práticas de colonização que envolvem a exploração de terras e pessoas, a subjugação do trabalho ao capital, o etnocentrismo e o epistemicídio das culturas e dos conhecimentos das populações originárias – neste caso, da Amazônia brasileira.

Apesar de o discurso da modernidade estar associado ao progresso, à justiça e à igualdade, concordamos com Enrique Dussel (2008) quando afirma que a modernidade é, na realidade, um mito, pois esconde sob sua retórica salvacionista práticas de exclusão e violência contra os grupos colonizados. Para o autor, as conquistas de territórios, culturas e pessoas são encobertas pelo *mito da modernidade*. A era das conquistas foi um momento crucial para a história da modernidade, pois é aí que a Europa se afirmou como centro do mundo. Foi também nesse contexto que o homem europeu e branco se apresentou como o exemplo paradigmático de civilidade e de humanidade.

A modernidade criou dois lados, dois mundos, e provocou uma cisão cultural, estabelecendo-se, de um lado, o Ocidente civilizado e, do outro, o não-Ocidente selvagem. A modernidade, como mito, como descoberta imperial e/ou imperialismo, constituiu formas/nomes que produziram uma tessitura cultural justificadora de conflitos, mortes e escravização. Assim, neste texto abordamos a sabedoria de resistência de duas mulheres que viveram durante esse período no território amazônico – Anastácia-Romana e Preta Domingas –, que sofreram com esses atravessamentos coloniais, sendo questionadas por sua maneira de agir, de falar e de se comportar.

Quando fazemos o recorte territorial, a visão produzida sobre a região amazônica geralmente é fruto de olhares racistas. Para Fonseca et al.:

Devemos levar em consideração que o Brasil é um país grande, ao ponto de ser dividido em cinco macrorregiões e, que apesar de terem sofrido o mesmo processo de colonização, houve desdobramentos distintos em cada uma dessas regiões. Assim, muitas teorias

desenvolvidas pelo pensamento feminista e o pensamento feminista negro brasileiro, muitas vezes centrados nas experiências sul-sudestes, acabam por não contemplar as vivências, realidades e construções sociais, de outras regiões do país. (2021, p. 95)

É na perspectiva da problematização e da reexistência que apresentamos os saberes femininos afro-amazônicos a partir de Preta Domingas e Anastácia-Romana, em busca de estabelecer uma releitura da história e uma escrita comprometida com os saberes das mulheres negras amazônidas, destacando o território que ocupam e o corpo como marcador de experiências que divergem das de outros grupos sociais. São experiências que o olhar de fora não consegue abarcar em suas interpretações, nem nos sentidos que tais práticas de resistências e vivências têm para um determinado grupo. São saberes que constroem o sujeito e a sua identidade – indivíduo que é atravessado por suas práticas sociais e, ao mesmo tempo, é fruto delas; e que, ao longo de seu percurso de vida, compartilha com seus semelhantes aquilo que lhe permite continuar de pé: a (re)existência.

Os semelhantes são o núcleo social que reafirma o outro – e a si mesmo – como pertencente. Segundo João Cardoso Filho: “Eu só posso conhecer-me por meio do outro, pois só posso existir como pessoa – indivíduo biológico + psicológico + social + espiritual – quando elaborado por uma coletividade, uma cultura” (2017, p. 236). Nesse sentido, destacamos algumas questões que orientam nossa escrita neste texto: Quais são as histórias de vida de Preta Domingas e Anastácia-Romana? Quais saberes emergem de seus corpos e de suas divindades? Como esses saberes contribuem na luta antirracista? Essas questões nos ajudam a produzir um olhar histórico outro diante das narrativas oficiais que são duramente ensinadas e consumidas socialmente sobre as mulheres negras. A intenção é fortalecermos sabedorias de (re)existência da ancestralidade.

Situamos este estudo, metodológica e epistemologicamente, na história cultural, na história das mulheres negras e na compreensão de uma educação decolonial como possibilidade de ressignificar a história a partir dos saberes educativos produzidos por Preta Domingas e Anastácia-Romana. O propósito é apresentar uma história também feita por mãos de mulheres negras que, em meio às violências, torturas e dores, promoveram estratégias de sobrevivência – não apenas do corpo físico, mas também da cultura e da memória ancestral – a partir da colisão de realidades.

Recorremos à estratégia teórico-metodológica da interseccionalidade por entendermos que estamos diante de opressões que incidem sobre os corpos das mulheres negras de maneira entrelaçada e que, mesmo diante dessas violências, há a produção de uma força que as transforma, fazendo

emergir um tipo de saber que fortalece a dignidade feminina negra. Entendemos que a interseccionalidade apresenta uma complexidade em seu desenvolvimento. Contudo, o que nos interessa é a dimensão de articular as opressões que incidem sobre o corpo negro – que estruturam e definem o lugar da mulher negra na sociedade – sem esquecer as resistências que se colocam diante desse entrelaçamento.

O termo “interseccionalidade” foi cunhado apenas em 1989 pela teórica feminista estadunidense Kimberlé Crenshaw (1991) que, à época, se preocupou em articular as desigualdades e diferenças. No entanto, Avtar Brah (2007) revela que a interseccionalidade já se apresentava no movimento das mulheres abolicionistas nos Estados Unidos em meados do século XIX. Ainda segundo Brah (2007), em 1832 foi formada a primeira sociedade antiescravagista por mulheres negras de Salem, Massachusetts, que já apresentavam preocupação com as violências e as desigualdades articuladas ao corpo feminino negro. Essa luta foi consagrada durante a Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, em 1851, pelo discurso hoje conhecido como “Não sou eu uma mulher?” proferido por Sojourner Truth, mulher afro-americana escravizada. Nesse discurso já se faziam presentes as desigualdades interseccionalizadas que afetavam as mulheres negras daquele período.

Entendemos que a interseccionalidade, como estratégia metodológica, nos auxilia a identificar e a compreender os atravessamentos vivenciados pelas mulheres negras, especialmente no século XIX, e é nessa relação dialética – denúncia e anúncio – que recorremos a ela. A construção do olhar interseccional está localizada na compreensão da decolonialidade, pois promove fissuras na maneira de analisar a realidade e os fatos históricos, sem reduzi-los a uma mera compreensão ou classificação objetificada. Aqui, apresentamos duas mulheres afro-amazônidas que, em certa medida, subverteram a lógica da dominação de seus corpos e promoveram saberes que ainda estão presentes no imaginário da população amazônica – como uma forma de entidades encantadas que acolhem pedidos, dores, lamentos e rezas.

Assim, organizamos este artigo em duas partes centrais, além desta introdução e das considerações finais. Na primeira, trazemos o debate sobre corpo-território e um pouco da história de vida de Anastácia-Romana e Preta Domingas; na segunda, apresentamos a tecelagem/o entrelaçamento dos saberes produzidos por essas mulheres afro-amazônidas.

1. Corpo-território e corpo-voz de mulheres afro-amazônidas: Anastácia-Romana e Preta Domingas

As práticas coloniais promoveram não somente as trocas comerciais, mas também o tráfico de pessoas e corpos. Os navios negreiros são exemplo

concreto e material dessa utilização do corpo como objeto-mercadoria. É nessa perspectiva que o racismo tem se apresentado como uma prática dominadora profundamente associada à sexualidade e ao desejo. Como afirma Robert Young:

A história dos sentidos da palavra “comércio” inclui tanto a troca de mercadorias quanto de corpos em relações sexuais. Portanto, foi inteiramente adequado que a troca sexual (e seu produto miscigenado-misturado), que capta as relações de poder violentas antagônicas da difusão sexual e cultural, viesse a se tornar o paradigma dominante por meio do qual o apaixonado comércio econômico e político do colonialismo foi concebido. Talvez isso comece a explicar por que nossas próprias formas de racismo permanecem tão intimamente ligadas com a sexualidade e o desejo. (2005, pp. 221–222)

Para Young (2005), é evidente que as formas de troca sexual produzidas pelo colonialismo eram reflexo e consequência dos modos de troca econômica que constituíram a base das relações coloniais. O autor afirma que a história dos sentidos da palavra “comércio” inclui tanto a troca de mercadorias quanto a de corpos em relações sexuais. Portanto, a troca sexual, que capta as relações de poder violentas, tornou-se o paradigma dominante por meio do qual o comércio econômico e político colonial foi concebido.

Na mesma direção, bell hooks (2014) afirma que os corpos das mulheres escravizadas estavam inteiramente sob o poder dos homens brancos, que podiam exercitar livremente qualquer brutalidade sobre eles. As mulheres negras eram marcadas, chicoteadas e estupradas constantemente – ou seja, um corpo completamente dominado e subjugado pela ação colonizadora. De acordo com a autora:

As mulheres eram chicoteadas severamente por chorarem. Eram despidas das suas roupas e batidas em todas as partes do seu corpo. Ruth e Jacob Weldon, um casal africano que experienciou os horrores da passagem da escravatura, viram “mães com bebês em seus seios vilmente marcados e com cicatrizes, de tal forma que parecia que o próprio céu podia ferir os algozes infernais com a desgraça que eles tão ricamente mereciam”. Depois de marcados a ferro, todos os escravos eram desnudados de todas as roupas. A nudez das mulheres africanas servia de constante lembrança da sua vulnerabilidade sexual. A violação sexual era um método comum de torturar escravas usado para submeter mulheres negras rebeldes. (hooks, 2014, p. 15)

As violências praticadas nos navios negreiros eram apenas o estágio inicial de um processo de transformação de um corpo livre em um corpo

escravizado. Ainda para hooks (2014), a destruição da dignidade humana de mulheres e homens negros foi crucial para o mercado de escravos, por meio de estratégias como: retirada de nomes e *status*; separação de grupos para impedir a comunicação; e eliminação de qualquer traço cultural e patrimonial africano.

Foi por meio da brutalidade que se estruturou o pensamento moderno-colonialista ocidental. Concordamos com Achille Mbembe (2014) quando afirma que, para o Ocidente, as pessoas negras eram comparadas a um protótipo da figura pré-humana, incapazes de superar sua animalidade e de se autoproduzirem, o que impôs um tipo específico de conceito de raça. Para o autor:

A noção de raça permite que se representem as humanidades não europeias como se fossem, um ser menor, o reflexo pobre do homem ideal de quem estavam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável. [...] O Negro não existe, no entanto, enquanto tal. É constantemente produzido. Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um *corpo de exploração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor [...]. (Mbembe, 2014, pp. 39–40)

A condição de um corpo completamente submisso às vontades do colonizador, como bem coloca Mbembe (2014), é expressamente percebida na realidade das mulheres negras, pois elas recebiam o choque dessa brutalização massiva e aterrorizadora, por estarem mais propensas a desenvolver os trabalhos domésticos. Essas mulheres trabalhavam dentro das casas das famílias brancas, tendo acesso às suas intimidades.

Esse controle e poder sobre os corpos das mulheres tiveram consequências até os dias atuais, por meio do Estado e da sociedade em geral, sendo um corpo constantemente vigiado e subjugado, impedido de exercer direitos e desejos. Diante da dominação dos corpos femininos, localizamos a dimensão do corpo das mulheres afro-amazônicas que estabelece uma conexão com o território, sendo seu corpo imbricado com a terra onde vivem. Um corpo que se relaciona com múltiplas formas de sentido e sentimentos, pois carrega seus ancestrais, a floresta, os rios e todas as formas de vida e encantarias presentes na Amazônia – como um corpo-território.

Entendemos corpo-território como esse entrelaçamento de sentidos que relaciona o físico com o subjetivo – um corpo compreendido dentro da cosmovisão. Assim, há uma intrínseca conexão entre o corpo feminino e a terra; o corpo, nesse sentido, aparece em profunda harmonia e diálogo com a biodiversidade, com os saberes, as memórias e o trabalho. Todos esses

sentidos são carregados nesse corpo-voz, corpo-político, corpo-memória e corpo-resistência.

Segundo Francesca Celentani (2014), a noção de corpo-território é a interseção dinâmica entre o corpo e o espaço, que são retroalimentados e fortalecidos; por isso, é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, bem como o corpo humano da natureza, do território (Gago, 2020). É importante destacarmos que a compreensão de corpo-território é uma epistemologia latino-americana e caribenha criada a partir das mulheres das comunidades originárias – especialmente bolivianas – que vivem em comunidade, e é por essa razão que o corpo-território coloca o coletivo como núcleo central da vida. Assim, o corpo, na dimensão micro e mais íntima, passa a ser o primeiro território de luta e resistência (Cruz Hernández, 2016).

A violência e a brutalidade que marcaram esses corpos como propriedade, como objeto e como coisa exigiram das mulheres afro-amazônidas um esforço enorme para descoisificarem seus corpos, pois foi uma longa caminhada de acolhimento, de cuidados e de redescoberta de si. Segundo Celentani (2014), era preciso acariciar esse corpo e transformar a dor e as marcas em uma ação decolonial, que imputava resistência e vida.

As mulheres do território amazônico compartilham perspectivas particulares, mas em alguns momentos suas vivências são entrelaçadas com os fatos históricos mais amplos. Assim, percebemos que a história também é construída a partir da localização e dos enfrentamentos de uma determinada experiência, com especificidades que uma mulher negra de outra área geográfica não vivenciaria da mesma forma que as afro-amazônidas. Partindo desse pressuposto, o debate sobre Anastácia-Romana e Preta Domingas busca pontuar a localização desses corpos, o que foi negado e deixado de lado, potencializando o entendimento de que esses corpos têm suas vozes – e que elas foram transmitidas mesmo diante de toda a tentativa de apagamento que a modernidade/colonialidade tentou instaurar por meio do discurso “civilizatório” imperialista.

Daí decorre a compreensão do corpo-voz, que se situa no conceito de *escrevivência* de Conceição Evaristo (Duarte & Nunes, 2020), que se relaciona com as dores carregadas nos corpos, na vida e na memória da população negra, e que é capaz de representar, a partir de uma experiência individual, a realidade da coletividade. Essa possibilidade resulta das vivências comuns entre mulheres negras. Assim, o olhar que exercemos sobre a produção dos saberes é sensível e humanista, fazendo emergir a importância dos corpos negros como produtores de narrativas e histórias, contrapondo a maioria dos discursos históricos que não valorizam os saberes e a história produzida pelo povo negro.

Por isso, escrever sobre as mulheres afro-amazônidas requer o comprometimento com uma escrita que visa afrontar essa estrutura opressora, que se estabeleceu ao redor da população negra, a partir de um olhar atento, capaz de compreender que o corpo dessas mulheres produziu história – como vozes que se manifestam por meio da trajetória que esse corpo tem e ocupa. O afrontamento se constitui na reafirmação de quem se é, de onde se fala e das práticas que se exercem – o que se opõe às condutas impostas. Segundo Denise Caxias:

O corpo é um lugar de morada e reprodução de memória, que é uma construção individual e coletiva. O corpo carrega as cicatrizes materiais e imateriais da diáspora, que se define pelo deslocamento, normalmente forçado ou incentivado, de grupos de pessoas de nações e/ou etnias pelo mundo, como foi o caso dos negros africanos escravizados, trazendo consigo seus cantos, encantos, sabores, experiências, gestos e movimentos. (2022)

Quando os europeus ocuparam o território, trouxeram consigo uma construção idealizadora segundo a qual o corpo e o território não estavam relacionados. Tinham também em mente a ideia de que cultura e natureza não possuíam qualquer conexão, impondo, assim, a separação do ser humano de seu próprio eu. Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002), o perspectivismo ameríndio parte de uma outra visão, em que o corpo é construído com e a partir da natureza; assim sendo, a natureza é múltipla por conta dos diversos corpos que são produzidos – corpos que têm agências, e cada um se enxerga de acordo com seu semelhante. Para o europeu, apenas ele possuía agência, e isso acabava por legitimar suas ações de dominação e destruição do meio ambiente e daqueles que considerava inferiores.

A partir dos saberes produzidos por mulheres negras escravizadas, localizamos as histórias de Anastácia-Romana e Preta Domingas como sujeitos que produziram uma sabedoria de resistência e emancipação, pois promoveram fissuras na lógica de dominação, ocupando lugares que até então eram reservados à elite branca da época. Essas mulheres atravessaram o tempo e continuam vivas na memória da população belenense, pois há toda uma simbologia nas ações por elas executadas – ações que se mantêm presentes e geram caminhos que conduzem ao autoconhecimento, ao encontro com o próprio eu e, ao mesmo tempo, com o todo, com o coletivo. Essas mulheres abriram caminhos para que as futuras gerações de mulheres negras pudessem lembrar que não estão sozinhas, mas acompanhadas pela dor e experiência de seus antepassados.

1.1. Anastácia-Romana

O desafio histórico que enfrentamos diante das vidas e ações das pessoas que sofreram com a brutalidade da escravização é a falta de registros históricos que possam legitimar a existência de muitas pessoas negras que viveram no Brasil nesse período. Essa ausência corresponde à lógica da modernidade/colonialidade, marcada pelo apagamento da existência e da luta da população afrodescendente.

A história da escrava Anastácia é um desses acontecimentos históricos que se assemelham à construção de um quebra-cabeça, pois há uma incerteza histórica quanto à sua existência física. Segundo as narrativas oficiais da época (Igreja Católica e governo), Anastácia não teria existido em carne e osso, sendo uma figura criada a partir de um desenho de um viajante francês² do século XIX. Segundo Paul Johnson (2021), Anastácia nasceu de uma improvável convergência material entre tradição, desenho, construção e circunstância, o que fez com que sua imagem se repercutisse em todo o território brasileiro – crença e devoção que chegam a Belém imbricadas na figura da escrava Romana.

A existência de Anastácia representava e personificava uma terrível “lacuna na história do Brasil”. Seu nascimento teria ocorrido “entre 1770 e 1813”, provavelmente na Bahia, mas não há documentos que confirmem essa informação (cf. Johnson, 2021, p. 287). O que de fato existe é a enorme devoção popular por Anastácia – a ponto de ser mais venerada do que os santos oficiais da Igreja Católica.

Consideramos o viés da devoção como elemento que transforma a escrava Anastácia em um símbolo poderoso de resistência na história do Brasil. Ela representa a luta pela liberdade e a memória da cultura afro-brasileira, sendo celebrada em missas pelas Almas dos Cativos e representada pela única efígie negra da Igreja. Anastácia é um ícone de força para as mulheres negras – um bálsamo que acolhe as dores e os lamentos da população negra periférica brasileira e, também, símbolo de dignidade na busca por emancipação. Uma das narrativas mais conhecidas sobre Anastácia conta que, apesar de ter sofrido vários abusos, e severas punições por tentativas de fuga, ela jamais deixou de lutar por sua liberdade e dignidade. A partir desse relato, é possível perceber que se tratava de uma mulher forte, determinada e que desafiava as imposições do colonizador.

² Jacques Étienne Victor Arago foi um desenhista francês que retratou a violência sofrida por pessoas negras escravizadas nas Américas. Sua passagem pelo Brasil resultou em dois desenhos, nos quais descreveu o país como a sociedade escravista mais cruel. Um dos desenhos retrata uma pessoa negra com uma máscara de ferro (*Flanders mask*) que a impedia de comer (Johnson, 2021).

A devoção a Anastácia chegou a Belém por meio de Romana, uma mulher negra que também sofreu com a escravidão e foi enterrada no Cemitério Nossa Senhora da Soledade, inaugurado em 1850 em um bairro nobre da cidade. Esse cemitério foi construído a partir de uma nova política de enterramento do século XIX, pois era comum, até então, que as pessoas fossem sepultadas nas igrejas – prática alterada por razões sanitárias.

O primeiro sepultamento ocorrido nesse cemitério foi o do corpo da escrava Romana.³ Devido à sua força simbólica e representatividade naquele período, Romana passou a ser comparada e associada à resistência de Anastácia. É por isso que esta pesquisa aborda as duas figuras e o modo como suas histórias se entrelaçam. Nas Figuras 1 e 2 podemos constatar o registro de sepultamento de Romana e o seu túmulo – atualmente identificado como sendo de Anastácia-Romana –, que ocupa o espaço mais simples do cemitério.

ANNO DE 1850

Asentamento dos cadáveres antes declarados, sepultados neste Cemitério da Soledade. *27 de Junho*

Número	Nome, e filiação.	Anos de idade.	Côr.	Estado.	Naturalidade.	Emprego.	Morta.	Data da sepultura.	Lugar do jazigo.
1	<i>Romana, escrava de João José de Sousa e Maria Costa</i>	"	<i>Preta</i>	"	<i>Brasil</i>	<i>Escrava</i>	<i>27 de Junho</i>	<i>27 de Junho</i>	
2	<i>Romana</i>	"	<i>Preta</i>	"	"	"	<i>27 de Junho</i>	<i>27 de Junho</i>	
3	<i>Joanna Baptista, escrava de João José de Sousa e Maria Costa</i>	"	<i>Preta</i>	"	"	<i>Escrava</i>	<i>27 de Junho</i>	<i>27 de Junho</i>	
4	<i>Joanna Baptista, escrava de João José de Sousa e Maria Costa</i>	"	"	"	"	"	<i>27 de Junho</i>	<i>27 de Junho</i>	
5	<i>Cecília, escrava de João José de Sousa e Maria Costa</i>	"	<i>Preta</i>	"	"	<i>Escrava</i>	<i>27 de Junho</i>	<i>27 de Junho</i>	

FIGURA 1 – Registro de sepultamento de Romana

Fonte: Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico do estado do Pará, Brasil. Fotografia de Débora Teixeira, 2024.

³ Dados coletados pelas autoras no Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP).



FIGURA 2 – Túmulo de Anastácia-Romana

Fonte: Fotografia de Débora Teixeira, 2024.

Na Figura 1 podemos notar, na fileira que marca o número 1 no quadro do documento, que Romana foi sepultada em 8 de janeiro de 1850, como escrava do senhor Joaquim Francisco Correa, sendo a causa da morte registrada como inflamação. Já na Figura 2, vê-se o túmulo que evidencia sua imbricação com Anastácia.

Durante o levantamento bibliográfico tivemos dificuldades na busca por documentos que retratassem a história de Romana e os motivos que levaram à inscrição do nome Anastácia em seu túmulo. Assim sendo, optámos por escrever a partir do entrelaçamento de Anastácia-Romana e das causas que levaram ambas a serem interpretadas ou vistas como figuras próximas.

Na Figura 3, a seguir, apresentamos uma oração que se tornou bastante conhecida em Belém, devido à forte devoção afro-católica existente no Brasil, que chegou a ocupar as páginas dos jornais já no século XX, quando foram realizados pedidos de santificação de Anastácia – todos negados pela Igreja Católica. Chamamos atenção para o jogo de palavras presente no início da oração: “Princesa que fez Deusa; Deusa que fizeram escrava”, expressão que revela as condições e o poder que Anastácia exercia na fé das comunidades negras, que reconheciam sua trajetória como a de uma

princesa transformada em escrava e, depois, em Deusa – uma figura que representa a transcendência do corpo.



FIGURA 3 – Prece à Anastácia

Fonte: Imagem extraída do jornal *O Liberal* (estado do Pará), edição n.º 22175, de 5 de janeiro de 1989, p. 2 dos Classificados. Acessível na Biblioteca Nacional Digital em <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/docreader.aspx?bib=761036&pasta=ano%20198&pesq=&pagfis=2906>.

Segundo Marlon Silva (2013), há uma outra narrativa sobre a existência de Anastácia: ela teria sido uma princesa vinda de Angola, que cresceu em liberdade, mas sofreu duramente com as violências de que foi alvo quando resistiu à escravização – fator que teria levado ao uso da mordaca. O pesquisador ressalta que, no Cemitério Nossa Senhora da Soledade, em Belém, há uma representação de Anastácia, que inspira e é representada por outras mulheres negras na prática da resistência. Seria por essa razão que o túmulo de Romana leva o nome de Anastácia.

Ainda na Figura 3, podemos ver a imagem de Anastácia com a boca coberta – representação de um ato de tortura e do silenciamento imposto a ela, sendo a violência física utilizada como mecanismo político para tornar

o corpo “dócil”. Para Michel Foucault (2014), os suplícios eram formas de disciplinar o corpo, colocando-o sob constante vigilância. Mesmo quando o monitoramento não era explicitamente visível, induzia o corpo a comportamentos esperados por quem o supervisionava. Desse modo, podemos compreender o amordaçamento como um dispositivo disciplinar imposto a Anastácia. Trata-se de mais uma das múltiplas violências – que atravessam as dimensões raciais e de gênero – no processo de desumanização da mulher negra e das camadas de exploração a que seu corpo foi submetido.

A imagem de uma mulher negra amordaçada foi, por muito tempo, lida e naturalizada como uma ação disciplinadora e aceitável para o período. No entanto, quando olhamos a história por outro prisma – a partir dos debaixo –, podemos afirmar que Anastácia denunciava as violências, o que a tornava uma ameaça diante das brutalidades do sistema escravista. Segundo Djamilia Ribeiro: “Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar que restringe e silencia oportunidades por conta desse sistema de opressão” (2017, p. 48).

Todavia, mesmo diante das imposições, não podemos resumir as mulheres negras apenas às brutalidades. Ao contrário, elas também são corpos de resistência – por meio das tentativas de fuga, de fala, de envenenamento, de denúncia, entre outras formas de expressar sua indignação. Diante disso, a artista Luiza Lopes buscou, por meio da arte (Figura 4), estabelecer outra leitura sobre Anastácia.



FIGURA 4 – “Anastácia Tem Voz”

Fonte: Centro Cultural e Turístico Tancredo Neves, Brasil. Obra de Luiza Lopes, “Anastácia Tem Voz”, técnica mista, 2023, 45 cm x 33,2 cm. Fotografia de Débora Teixeira, 2024.

Na obra, a artista rompe com a imagem clássica de Anastácia e traz elementos que remetem a diversos campos de saber vinculados às práticas de resistência – incluindo o religioso, devido às colagens de plantas utilizadas em banhos nas religiões de matriz africana –, assim como oferece uma nova forma de ver Anastácia, sem as armaduras sobre seu rosto. Luiza Lopes constrói uma versão de Anastácia provocativa, cheia de raiva, com expressões faciais ricas em detalhes, que denunciam e anunciam as violências que atravessam seu corpo e sua alma.

De acordo com Audre Lorde (2019), é necessário observar o silêncio imposto às mulheres negras e escutar suas denúncias – o que estão dizendo ou escrevendo –, visto que, por meio da escuta, podemos compartilhar suas histórias e tomar consciência do peso de suas palavras.

1.2. Preta Domingas

Um dos túmulos que recebe muitas visitas no Cemitério Nossa Senhora da Soledade é o da Preta Domingas (Figura 5). No entanto, sua história apresenta algumas lacunas quanto à compreensão de quem ela teria sido e por que ocupa um espaço de destaque no cemitério. Há, contudo, duas narrativas possíveis.



FIGURA 5 – Túmulo de Preta Domingas

Fonte: Fotografia de Débora Teixeira, 2024.

Segundo Walcyr Monteiro (tal como citado em Rodrigues, 2014, p. 120), Preta Domingas poderia ter sido reconhecida por seus “senhores” por apresentar uma boa conduta enquanto escravizada, especialmente pelos cuidados dispensados a uma criança com quem criou um vínculo afetivo. Quando esse jovem atingiu a fase adulta, teria mandado construir um túmulo em sua homenagem, como forma de agradecimento. Diante dessa circunstância, o túmulo ocupou – e ainda ocupa – um local nobre no cemitério, sendo símbolo de reconhecimento pelo esforço e dedicação de Domingas.

Entretanto, essa narrativa de “boa conduta” nos leva a compreender que Preta Domingas, para atingir tal comportamento disciplinado, possivelmente sofreu severas punições, já que sua condição de escravizada evidencia a opressão e a exploração sob a lógica da servidão.

Uma outra narrativa que encontramos está ligada ao alto grau de sofrimento que Preta Domingas teria suportado por parte de seus “senhores”. Para Heraldo Maués (tal como citado em Rodrigues, 2014), foram as dores vividas pela escrava Domingas que levaram ao culto de sua alma. Sua vida marcada pelo sofrimento teria estimulado a devoção popular, especialmente entre pessoas da região que, de alguma forma, viam suas próprias dores refletidas na história de Domingas – buscando, em suas preces, refúgio, consolo e agradecimento. Até hoje, esses gestos são manifestados por meio de pedidos e oferendas depositados em seu túmulo, especialmente às segundas-feiras, dia que, nas religiões de matriz africana, é dedicado ao culto às almas e aos pretos-velhos⁴.

Preta Domingas nasceu por volta de 1841 e era considerada filha de José Alves de Azevedo. Faleceu por volta dos 30 anos de idade, em 1871, ainda muito jovem. A causa de sua morte teria sido uma incisão na placenta durante a gestação, o que resultou em uma hemorragia.⁵ Domingas estava grávida quando faleceu e não pôde exercer sua maternidade. Mesmo que tivesse sobrevivido, é provável que não pudesse criar seu filho, pois era comum que os bebês fossem arrancados de suas mães.

A história de Preta Domingas reflete a realidade de muitas mulheres e homens negros que vivem nas periferias de Belém. Sua trajetória expressa uma vivência coletiva, uma história compartilhada, dores comuns, herança cultural, devoção às almas dos cativos e identificação com realidades socialmente vulneráveis. Domingas representa uma entidade espiritual

⁴ Pretos-velhos: são pessoas negras escravizadas que foram encantadas e que estão num alto grau de evolução espiritual. E na religião umbanda são cultuados como grandes guias que acolhem, aconselham e curam os que procuram.

⁵ Registro das pessoas sepultadas nos Cemitérios da Capital do Pará, 1871. Encontrado no IHGP, no arquivo Palma Muniz.

acolhedora que, por meio da crença, acolhe e dá sentido às dores daqueles que enfrentam a exclusão social.

2. Saberes ancestrais de Anastácia-Romana e Preta Domingas

Anastácia-Romana e Preta Domingas são mulheres que se conectam pela trajetória de suas vidas, marcadas por vivências violentas que as impactaram profundamente. Foram pessoas sequestradas – não apenas em seus corpos físicos, mas também em suas identidades, por meio de tentativas de invalidação e anulação de suas existências. Por isso, partimos de uma sabedoria popular – *saber popular, saber/sentido, saber/vivido, saber-memória* – que muitas vezes é aprisionada ou reduzida ao conhecimento formal, determinado e cientificista. Entendemos, porém, que a sabedoria é um outro tipo de conhecimento, centrado na vivência: “uma experiência refletida e solidificada ao longo dos anos” (Oliveira, 2007, p. 277), que segue viva na memória coletiva, fortalecendo a herança do povo negro.

Os saberes que emergem de Anastácia-Romana e Preta Domingas são ancestrais por apresentarem três dimensões fundamentais: 1) espiritualidade feminina negra e, por isso, são guardiãs; 2) resiliência e resistência de um coletivo cultural; 3) ações que promovem fissuras na ordem opressora, por protegerem a cultura do povo negro. Dessa forma, a sabedoria ancestral feminina afirma a força das mulheres negras, que atravessa o tempo histórico, permanecendo viva na crença de muitos populares não só da capital paraense mas também de outras regiões do Brasil.

A sabedoria ancestral é uma forma de decolonizar o conhecimento encastelado nas instituições de ensino, pois nos desafia a lutar contra o racismo, o sexismo e o epistemicídio. O saber ancestral é um balançar constante da vida em nossos cotidianos – algo que acessamos, muitas vezes sem saber, por ser parte intrínseca do nosso *corpo-memória*. Concordamos com Sueli Carneiro (2003) quando afirma que, ao estudarmos e pesquisarmos sobre mulheres negras, promovemos uma luta antirracista, pois elas estão situadas na perversa e cruel intersecção entre raça, gênero e classe.

Assim, destacamos alguns saberes que emergem do *corpo-história* das mulheres Anastácia-Romana e Preta Domingas.

2.1. Saber de reexistência

A resistência de mulheres que carregaram em si seus ancestrais – gerações que, por meio da oralidade e do cuidado com os seus, possibilitaram que, dentro de uma mulher negra, se encontrasse um pouco de sua comunidade. Suas ações e seus ensinamentos carregam valores simbólicos que lhes concederam força para resistir.

As histórias de Anastácia-Romana e Preta Domingas são existências que resistem e persistem diante de uma história oficial colonizadora, que tenta silenciá-las. São histórias invisibilizadas por aqueles que, de alguma forma, temiam o que essas mulheres denunciavam. O medo que as cercava tinha origem na tensão gerada pela violência que o opressor exercia sobre seus corpos escravizados. Logo, refletir sobre as histórias das mulheres afro-amazônidas é apreender um legado inestimável que transcende gerações e continua a se manifestar em diversas culturas. A história dessas mulheres tem raízes na luta pela sobrevivência em um contexto hostil – e, por isso, são mulheres que reexistiram e reexistem.

2.2. Saber religioso popular

Um saber que emergiu popularmente entre indivíduos que, de alguma maneira, se reconheceram nas histórias de Anastácia-Romana e Preta Domingas. A partir dessas identificações estabeleceram-se trocas que envolvem simbologia, espiritualidade e afeto, manifestados por meio de orações, rezas e experiências transformadoras que essa devoção proporcionou.

A devoção a Anastácia-Romana e a Preta Domingas não se resume ao que é visível nas práticas religiosas. Para aqueles que participam desse culto, o sentido dessa prática atravessa suas vidas, suas emoções e sua construção como sujeitos. Quando estamos inseridos em uma sociedade, a cultura cumpre um papel crucial ao dar sentido às nossas ações e ao nosso modo de viver coletivamente, moldando-nos e ajudando-nos a interpretar o mundo conforme a localização social que ocupamos. Segundo Clifford Geertz (2008), o ser humano está envolto por várias teias – simbólicas e carregadas de significados – que fazem com que suas ações tenham sentido.

O culto às almas de Anastácia-Romana e de Preta Domingas, no Cemitério Nossa Senhora da Soledade, emerge como saber ancestral e símbolo de resistência para seus devotos, partindo da necessidade de buscar refúgio para aqueles cujas vidas foram violadas de alguma forma. Assim, ações individuais ganham força coletiva – como orações, rezas, oferendas e cantigas –, todas permeadas de valores que remetem aos caminhos árduos trilhados pelos ancestrais, caminhos que não se resumem aos atos de violência que sofreram, mas que também afirmam sua força e dignidade.

Esse saber popular que emerge do culto às almas das mulheres pretas é também uma forma de questionar a ordem estabelecida, pois, à medida que essas mulheres ganharam visibilidade ao longo do tempo, tornaram-se reflexo de encorajamento para aquelas pessoas que passaram pelos mesmos processos de segregação social e de silenciamento político. Conforme Fábio Borges-Rosario e Patricia Santos:

O culto aos espíritos ancestrais objetiva a manutenção do espírito das entes e das personalidades que foram importantes para a comunidade. Acredita-se que com a morte a energia vital dissipa-se, cultuar as ancestrais objetiva manter sua energia vital na comunidade após a morte. Os rituais fúnebres e posteriormente as preces e oferendas ofertadas as ancestrais garantem que sua energia vital seja preservada, a ancestral só morre quando é esquecida e desprezada pela comunidade. (2021, pp. 124–125)

Como se depreende da citação, a reverência aos mortos é um ato sagrado, visto que a passagem de um ser pela Terra é repleta de vivências que não se apagam no momento da morte, mas se mantêm vivas pelos rituais realizados pelas pessoas ao seu redor. Isso se reflete na história de Anastácia-Romana e Preta Domingas, cuja presença permanece viva justamente pelas visitas e oferendas que lhes são dedicadas.

A escravizada conhecida como Romana, a primeira a ser enterrada no Cemitério Nossa Senhora da Soledade, não caiu no esquecimento popular por conta do reconhecimento de sua história e pela associação feita com Anastácia por parte de seus devotos. Essa ligação se constituiu como uma forma de instituir e manter viva a memória daqueles que já se foram.

Trazer para a academia essas novas formas de saber – reconhecendo sua importância e impacto sobre a região amazônica – significa destacar que, nesse território marcado por grandes conflitos, houve mulheres que deixaram seu legado na construção histórica da região. Mulheres que exerceram protagonismo em sua resistência e que permanecem vivas no pensamento de cada devoto, com ensinamentos que provavelmente serão transmitidos às futuras gerações.

2.3. Saber atravessado/interseccionalizado

As vidas de Anastácia-Romana e de Preta Domingas foram constantemente atravessadas por múltiplas violências, discriminações e pela negação de sua condição humana. No entanto, o seu legado de resistência e coragem permanece vivo na memória de muitos que as cultuam, promovendo uma identificação coletiva com ambas.

A dimensão da interseccionalidade, dos entrelaçamentos e dos atravessamentos que perpassam pelos corpos dessas duas mulheres afro-amazônidas nos revela a estrutura opressora e de dominação que se abateu sobre elas. Todavia, mesmo diante de tanta brutalidade, essas mulheres seguem vivas e contribuindo para a construção identitária de um povo. São, portanto, saberes interseccionalizados, pois carregam em seus corpos-história a luta decolonial permanente contra uma estrutura racista e patriarcal que continua a negar as sabedorias ancestrais negras.

Considerações finais

Este trabalho apresentou a história de reexistência de duas mulheres afro-amazônidas que carregam a sabedoria ancestral como fonte de conhecimento, resistência e luta – saberes que merecem ser reconhecidos e valorizados pela história brasileira. O legado dessas mulheres atravessa gerações, não apenas enriquecendo a cultura e a história da humanidade, mas também oferecendo ensinamentos valiosos sobre cuidados comunitários, ativismos, memória, entre outros.

Para construirmos uma sociedade mais justa e igualitária, é fundamental que se considere a escuta e a aprendizagem com aquelas que vieram antes de nós – as mulheres negras guardiãs, as que estão encantadas na espiritualidade das religiões afro-brasileiras como da umbanda e do candomblé, as nossas pretas-velhas –, e que seus ensinamentos ancestrais ecoem com força e dignidade em nossa sociedade.

Revisto por Alina Timóteo

Declaração de conflitos de interesse

As autoras declaram não existir quaisquer conflitos de interesse.

Financiamento

A segunda autora é bolsista de iniciação científica, através do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica na Universidade Federal do Pará (PIBIC-UFPA).

Agradecimentos

As autoras agradecem a leitura cuidadosa e o cuidado com o artigo pela RCCS.

Agradecem também à Universidade Federal do Pará pelo apoio por meio do programa de iniciação científica PIBIC.

Referências bibliográficas

- Borges-Rosario, F., & Santos, P. E. P. dos. (2021). A desconstrução do pensamento chega através da escritura das mulheres ancestrais. *Abatirá – Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, 2(4), 115–142. <https://revistas.uneb.br/abatira/article/view/13019/9135>
- Brah, A. (2007). Travels in negotiations: Difference, identity, politics. *Journal of Creative Communications*, 2(1–2), 245–256. <https://doi.org/10.1177/097325860700200212>

- Cardoso Filho, J. S. (2017). A etnografia e a possibilidade de encontrar-se (ou perder-se?) como pessoa. *Revista Café com Sociologia*, 6(3), 235–247.
- Carneiro, S. (2003). Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, 17(49), 117–132. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>
- Caxias, D. D. A. (2022). A territorialidade do corpo afro-indígena brasileiro: algumas considerações. *Boletim Goiano de Geografia*, 42(1), e72066. <https://doi.org/10.5216/bgg.v42.72066>
- Celentani, F. G. (2014). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Cruz Hernández, D. T. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, 12(1), 123–141.
- Duarte, C. L., & Nunes, I. R. (2020). *Escrevivência: A escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Mina Comunicação e Artes.
- Dussel, E. (2008). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Biblioteca Indígena.
- Fonseca, J. G. C., Figueiredo, L., & Costa, G. da S. (2021). Ensaio sobre as mulheres negras na Amazônia brasileira: uma história de exploração, opressão e violência na periferia da periferia. In F. A. de Almeida (Ed.), *Desigualdade social e de gênero: desafios, perspectivas e retrocessos* (pp. 92–113). Editora Científica.
- Foucault, M. (2014). *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (R. Ramalheite, Trad.). Vozes. (Trabalho original publicado em 1975)
- Gago, V. (2020). *A potência feminista*. Editora Elefante.
- Geertz, C. (2008). *A interpretação das culturas*. LTC. (Trabalho original publicado em 1973)
- Gondim, N. (1997). *A invenção da Amazônia*. Marco Zero.
- hooks, b. (2014). *Não sou eu uma mulher: mulheres negras e feminismo*. Plataforma Gueto. (Trabalho original publicado em 1981)
- Johnson, P. C. (2021). Formas e temperamentos da Escrava Anastácia, santa afro-brasileira (T. M. M. dos Reis, Trad.). *Debates do NER*, 21(40), 261–324. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.120706> (Trabalho original publicado em 2018)
- Lorde, A. (2019). *Irmã outsider* (S. Borges, Trad.). Autêntica. (Trabalho original publicado em 1984)
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra* (M. Lança, Trad.). Antígona Editores Refractários. (Trabalho original publicado em 2013)
- Oliveira, E. D. (2007). *Ancestralidade na encruzilhada*. Editora Gráfica Popular.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Letramento.
- Rodrigues, P. A. C. (2014). *Dois faces da morte: o corpo e a alma do Cemitério Nossa Senhora da Soledade, em Belém/PA* [Dissertação de mestrado, Instituto do Patrimônio

- Histórico e Artístico Nacional]. Portal do IPHAN. [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/AS%20DUAS%20FACES%20DA%20MORTE\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/AS%20DUAS%20FACES%20DA%20MORTE(1).pdf)
- Salles, V. (1971). *O negro no Pará, sob regime de escravidão*. Fundação Getúlio Vargas; Universidade Federal do Pará.
- Silva, M. L. da. (2013). *Gestão e uso do patrimônio cultural: O culto aos santos populares do Cemitério Nossa Senhora da Soledade, Belém-PA* [Apresentação de artigo]. 13º Simpósio Nacional de Geografia Urbana, Rio de Janeiro, Brasil.
- Somé, S. (2023). *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*. ODYSSEUS.
- Viveiros de Castro, E. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In E. Viveiros de Castro (Ed.), *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 347–399). Cosac Naify.
- Young, R. (2005). *Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça* (S. Medeiros, D. W. do Amarante, & R. Azize, Trad.). Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1995)

Adriane Lima

Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação
Rua Augusto Corrêa, nº 01 - Bairro Guamá, CEP: 66075, Belém - Pará, Brasil
Contato: adrianelima@ufpa.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4102-9104>
Contributos: Concetualização, Curadoria dos dados, Análise formal, Aquisição de financiamento, Investigação, Metodologia, Administração do projeto, Recursos, Supervisão, Validação, Visualização, Redação do rascunho original, Redação – revisão e edição.

Débora Teixeira

Estudante de graduação na Universidade Federal do Pará
Rua Augusto Corrêa, nº 01 - Bairro Guamá, CEP: 66075, Belém - Pará, Brasil
Contato: deborateixeira999@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8626-2987>
Contributos: Investigação, Metodologia, Recursos, Redação do rascunho original.

Artigo recebido a 21.11.2024

Aprovado para publicação a 06.08.2025

<https://doi.org/10.4000/14y4i>



Anastácia-Romana and Preta Domingas: Ancestral knowledges of Afro-Amazonian women

This article presents the ancestral knowledges of two Afro-Amazonian women, Anastácia-Romana and Preta Domingas, who lived in the second half of the 19th century in Belém, Pará, in northern Brazil. It is grounded in Black feminist debates and draws on the theoretical and methodological approaches of intersectionality and decolonial pedagogies that emerge in the Amazon. The findings reveal a powerful presence in ancestral knowledges, still practiced and lived by local communities, which represents the memory of a collective, Black and peripheral identity. These knowledges are thus interwoven with a dense web of decoloniality.

Keywords: Amazon; ancestral knowledges; Black feminism; intersectionality.

Anastácia-Romana et Preta Domingas : savoirs ancestraux de femmes afro-amazoniennes

Cet article présente les savoirs ancestraux de deux femmes afro-amazoniennes, Anastácia-Romana et Preta Domingas, qui ont vécu durant la seconde moitié du XIX^e siècle à Belém (État du Pará, région Nord du Brésil). Il s'appuie sur les débats du féminisme noir, ainsi que sur les outils théoriques et méthodologiques de l'intersectionnalité et des pédagogies décoloniales qui émergent en Amazonie. Les résultats révèlent la force des savoirs ancestraux, encore cultivés et vécus par la population, lesquels incarnent la mémoire d'une identité collective, noire et périphérique. Ces savoirs sont ainsi traversés par une trame dense de décolonialité.

Mots-clés: Amazonie; féminisme noir; intersectionnalité; savoirs ancestraux.

