



UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR

GABY MAFFEI DOS SANTOS

**TERRITÓRIO COMO EXPRESSÃO INTERSECCIONAL: A INSUFICIÊNCIA DO
UNIVERSALISMO JURÍDICO NA CONSTRUÇÃO E ACESSO À JUSTIÇA PARA
MULHERES QUILOMBOLAS EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E
FAMILIAR NO RECÔNCAVO BAIANO.**

SALVADOR

2026

PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD/UCSAL

GABY MAFFEI DOS SANTOS

**TERRITÓRIO COMO EXPRESSÃO INTERSECCIONAL: A INSUFICIÊNCIA DO
UNIVERSALISMO JURÍDICO NA CONSTRUÇÃO E ACESSO À JUSTIÇA PARA
MULHERES QUILOMBOLAS EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E
FAMILIAR NO RECÔNCAVO BAIANO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade Católica do Salvador, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Doutor Ilzver de Matos Oliveira

SALVADOR

2026

Dados de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica. UCSal. Biblioteca Dom Geraldo Majella Agnelo

M187 Maffei dos Santos, Gaby
Território como expressão interseccional: a insuficiência do universalismo jurídico na construção e acesso à justiça para mulheres quilombolas em situação de violência doméstica e familiar no Recôncavo Baiano / Gaby Maffei dos Santos.– Salvador, 2026.
93 f. il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica do Salvador. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Mestrado em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Ilzver de Matos Oliveira.

1. Construção e Acesso à Justiça 2. Interseccionalidade 3. Território 4. Mulheres Quilombolas 5. Violência Doméstica e Familiar I. Oliveira, Ilzver de Matos – Orientador II. Universidade Católica do Salvador. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação III. Título.

CDU: 342.7(=414)(813.8)

TERMO DE APROVAÇÃO


GABY MAFFEI DOS SANTOS

“TERRITÓRIO COMO EXPRESSÃO INTERSECCIONAL: A INSUFICIÊNCIA DO UNIVERSALISMO JURÍDICO NA CONSTRUÇÃO E ACESSO À JUSTIÇA PARA MULHERES QUILOMBOLAS EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR NO RECÔNCAVO BAIANO.”


Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre(a) em Direito da Universidade Católica do Salvador.

Salvador/Bahia, 03 de fevereiro de 2026.


Banca Examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **ILZVER DE MATOS OLIVEIRA**
Data: 24/02/2026 14:56:22-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Ilzver de Matos Oliveira - UCSAL (orientador)

Documento assinado digitalmente
 **TIAGO SILVA DE FREITAS**
Data: 24/02/2026 19:04:39-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Tiago Silva de Freitas - UCSAL (examinador interno)

Documento assinado digitalmente
 **GERMANA PINHEIRO DE ALMEIDA FELIX**
Data: 24/02/2026 18:29:49-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Germana Pinheiro de Almeida Felix – UCSAL (examinadora externa)

Esta dissertação é dedicada à minha família, em especial ao meu pai, Gervásio Firmo dos Santos Sobrinho (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família carnal e espiritual. Compreendi que o ato de pesquisar carrega escolhas de ordem metodológica, teórica e política que revelam a posição de quem observa, marcando a pesquisa com os vestígios de um lugar social e histórico, de forma que o caminho trilhado nesta dissertação está diretamente atravessado pelo fato de eu ser neta de Dona Odete e Dona Edite, filha de Valdenice Maffei e de Gervásio Firmo, irmã de Nelson, Márcio e Lara.

Agradeço profundamente ao coordenador Prof. Dr. Tagore Trajano, minha gratidão por ter sido presença constante. Ao meu orientador, Prof. Dr. Ilzver de Matos, por acolher minha escrita com respeito e por incentivar a potência do que trago em minha escrita. À Prof.^a. Dra. Germana Pinheiro, minha admiração por ter sido luz, seu encorajamento foi o impulso essencial para minha caminhada institucional da pesquisa. Ao Prof. Dr. Tiago Freitas, registro meu reconhecimento, foi através de suas aulas que as ideias que me atravessavam encontraram forma e direção.

Sou igualmente grata ao Grupo de Pesquisa da UFBA, “Historicidade do Estado, Direito e Direitos Humanos: interações sociedade, comunidades tradicionais e meio ambiente. Grupo de Estudo: Quilombismos e Feminismos”, coordenado pelo Prof. Dr. Júlio Rocha. Foram encontros repletos de leitura sensível, diálogos inquietantes e partilhas que me desafiaram a pensar com mais profundidade.

Agradeço, de modo especial, a Prof.^a. Dra. Tatiana de Amorim Badaró, pela generosa colaboração na revisão deste trabalho, contribuindo significativamente para a qualidade final desta dissertação.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) pelo apoio financeiro concedido por meio da bolsa de pesquisa, fundamental para a realização desta dissertação. O suporte institucional da FAPESB também reafirma o compromisso público com o fortalecimento da pesquisa científica, da produção de conhecimento crítico e da formação acadêmica no estado da Bahia.

Este trabalho é, antes de tudo, uma travessia coletiva. Agradeço, com todo o meu afeto, a quem caminhou comigo.

MAFFEI DOS SANTOS, Gaby. **Território como Expressão Interseccional**: a insuficiência do universalismo jurídico na construção e acesso à justiça para mulheres quilombolas em situação de violência doméstica e familiar no Recôncavo baiano. Orientador Ilzver de Matos Oliveira. 2026. 93 f. il. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Católica do Salvador, Salvador, 2026.

RESUMO

Esta pesquisa investiga o território como eixo interseccional nos casos de violência doméstica e familiar contra as mulheres quilombolas do Recôncavo Baiano para construção e acesso à justiça. Mulheres quilombolas enfrentam barreiras específicas no acesso às garantias previstas na Lei Maria da Penha – Lei nº 11340/2006, a racialização e o território, impactam diretamente nas formas de acolhimento, proteção e responsabilização institucional nos casos de violência doméstica e familiar. Utilizou-se a técnica de pesquisa bibliográfica e pesquisa exploratória atrelada ao método de abordagem metodológica jurídico-sociológica. O marco teórico está ancorado em três eixos principais: a crítica ao Direito a partir das relações raciais (Dora Lúcia Bertúlio); a interseccionalidade como instrumento analítico (Kimberlé Crenshaw); e a perspectiva aliada à valorização dos saberes e práticas afrodiáspóricas (Fu-Kiau). Nesse contexto, as contribuições de epistemologias do Sul global no campo do saber jurídico evidenciam a insuficiência do pretensão universalismo jurídico euronorteamericano na construção e acesso à justiça para mulheres quilombolas em situação de violência doméstica e familiar no Recôncavo Baiano.

Palavras-chave: Construção e acesso à justiça; Interseccionalidade; Mulheres quilombolas; Território; Violência doméstica e familiar.

MAFFEI DOS SANTOS, Gaby. **Territory as an Intersectional Expression: The Insufficiency of Legal Universalism in the Construction and Access to Justice for Quilombola Women Experiencing Domestic and Family Violence in the Recôncavo Baiano.** Supervisor Ilzver de Matos Oliveira. 2026. 93 f. il. Thesis (LL.M.) - Catholic University of Salvador, Salvador, 2026.

ABSTRACT

This research investigates territory as an intersectional axis in cases of domestic and family violence against quilombola women in the Recôncavo Baiano region, focusing on the construction of and access to justice. Quilombola women face specific barriers regarding the guarantees provided by the Maria da Penha Law (Law No. 11340/2006); racialization and territory directly impact the forms of institutional reception, protection, and accountability in cases of domestic and family violence. The study employed bibliographic and exploratory research techniques, linked to a legal-sociological methodological approach. The theoretical framework is anchored in three main pillars: the critique of Law based on racial relations (Dora Lúcia Bertúlio); intersectionality as an analytical tool (Kimberlé Crenshaw); and a perspective aligned with the valuation of Afro-diasporic knowledge and practices (Fu-Kiau). In this context, the contributions of Global South epistemologies in the field of legal knowledge highlight the insufficiency of alleged Euro-North American legal universalism in the construction of and access to justice for quilombola women experiencing domestic and family violence in the Recôncavo Baiano.

Keywords: Construction and access to justice; Intersectionality; Quilombola women; Territory; Domestic and family violence.

Sumário

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR CONTRA AS MULHERES, JUSTIÇA E DESIGUALDADES: INSTRUMENTOS TEÓRICO-ANALÍTICOS PARA UMA LEITURA INTERSECCIONAL, RACIAL E DECOLONIAL DO DIREITO	18
1.1. DIREITO E RELAÇÕES RACIAIS: JUSTIFICATIVAS E RELEVÂNCIA CONCEITUAL	23
1.2. RACISMO INSTITUCIONAL E ACESSO À JUSTIÇA: BARREIRAS INSTITUCIONAIS ENFRENTADAS PELAS MULHERES NEGRAS PARA ACESSAR O SISTEMA JUDICIÁRIO ..	26
1.3. A INTERSECCIONALIDADE COMO FERRAMENTA ANALÍTICA: GÊNERO, RAÇA E CLASSE.....	32
1.4. O TERRITÓRIO COMO EIXO DA INTERSECCIONALIDADE	35
1.5. PATRIARCADO E DINÂMICAS DE CONTROLE.....	42
1.6. ANÁLISE CRÍTICA À COLONIALIDADE DO GÊNERO	47
1.7. A ALTERIDADE JURÍDICA COMO FUNDAMENTO HERMENÊUTICO NO RECONHECIMENTO DO SUJEITO DE DIREITO	50
CAPÍTULO 2 – A ADOÇÃO DO TERMO ‘VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR’ CONTRA MULHERES QUILOMBOLAS E A RELEVÂNCIA DA INCLUSÃO DE SUAS COMUNIDADES NAS PRÁTICAS DE RESOLUÇÃO DE CONFLITOS NO ÂMBITO DO SISTEMA DE JUSTIÇA BRASILEIRO	53
2.1. POR UMA ESCUTA SITUADA: A EXPERIÊNCIA QUILOMBOLA COMO HORIZONTE DE JUSTIÇA TRANSFORMADORA, COMUNITÁRIA E RESTAURATIVA	57
2.2. COSMOPERCEPÇÕES ANCESTRALIZADAS NO CAMPO DO DIREITO E DA JUSTIÇA: MBASI-A-N’KANU – O TRIBUNAL PÚBLICO.....	66
CAPÍTULO 3 – O AMOR COMO POSTULADO ÉTICO-JURÍDICO NA CONSTRUÇÃO DE JUSTIÇA PARA MULHERES QUILOMBOLAS EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR.....	72
3.1. O AMOR INTEGRADO À PRÁTICA DO JUDICIÁRIO	76
3.2. O PAPEL DA ÉTICA AMOROSA PARA O ACESSO À JUSTIÇA EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS	83
REFERÊNCIAS.....	88

13. Menos de uma semana depois, um dos filhos de Maria foi me encontrar enquanto limpava a roça. Disse que o pai estava louco, batendo de novo na mãe. Fiz sinal para que o menino esperasse. Passei em casa para pegar o que precisava. Aproveitei e coloquei aipim e banana na sacola, pedi ajuda para carregar o peso. Não tirei a calça que vestia, suja de terra, nem a camisa de manga comprida que quase havia esquecido ter sido de Tobias. Cheguei à casa de Maria Cabocla como quem não queria nada, e a certa distância pude ouvir o choro ecoando pela trilha em que caminhava a passos rápidos. Bati na porta que já se encontrava aberta, mas avisando que alguém iria entrar. Aparecido parou para me observar, estava confiante na covardia dos homens que ouviam o desespero daquela mulher e nada faziam. Entrei como se a casa fosse minha, apoiei os alimentos na mesa da cozinha, reuni as crianças desesperadas. Limpei seus rostos com um pedaço de tecido que estava num canto do fogão.

O homem gritou para que eu fosse embora, que cuidasse da minha vida. Não olhei em nenhum momento para Maria, que estava no quarto aos soluços. Se ela tivesse visto minha cabeça, veria que ainda preservava as tranças que havia feito uma semana antes, e nos meus olhos tudo que advinha daquele gesto íntimo. Permaneci em pé, desafiando-o, para que visse ele mesmo me arrancar para fora, porque não sairia com minhas próprias pernas. Ouvi de sua boca que respeitava muito meu pai, que era seu compadre, mas que não iria admitir desacato em sua própria casa. Maria levantou de onde estava, veio para cima dele, mas foi lançada em seguida ao chão por um tapa desferido com as costas da mão desproporcional do homem. Eram mãos engrossadas pelo trabalho, pela vida nada fácil. Meus olhos cresceram ferozes ao ver Maria no chão, que parecia não se acovardar àquela hora, dizendo que eu iria ficar. Quando ele veio para cima tentar me retirar dali à força, meu coração estava aos pulos, sentia meu interior frio como a brisa da madrugada, mas permaneci firme como meus antepassados. Não foi o suficiente para evitar que Aparecido apertasse meu punho e tentasse me arrastar para fora. Encostei a lâmina que escondia atrás de mim em seu queixo, olhando segura para seus olhos vermelhos e com veias que se espantaram ao ver minha reação. Estava em minha mão direita, com o cabo fresco como um seixo recém-tirado do rio. Maria parecia sobressaltada com a visão que tinha, mas não hesitou em pedir que Aparecido fosse embora de novo. Correu para o quarto para fazer uma pequena trouxa e voltou gritando que não iria mais apanhar, que ele fosse de uma vez e a deixasse com os meninos, que se virariam. A faca encostou de tal maneira no seu queixo que quase vi o momento em que o laceraria.

Seus olhos vermelhos de fúria amansaram como os de uma criança acuada pelo medo de uma aparição da mata. Aparecido chorou, pedindo perdão, dizendo que ele não era de fazer isso, que a bebida era uma desgraça em sua vida. Maria Cabocla aproveitou a fragilidade que ele transparecia para afastá-lo de vez. Mostrava as marcas do corpo, as que pareciam estar curadas, as que não curaram e as daquele instante. Sua raiva dizia muito das dores da alma – e sobre estas ela não falou -, aquelas que demoram a curar, as que no meio das lembranças precisamos afastar com um gesto de negação para que não se abata sobre nós o desânimo. Dizia que não queria mais ver o marido naquele pedaço de chão. Duas crianças mais novas choraram quando a mãe atirou as roupas pela porta, pedindo: “Não, mainha, não manda painho embora”. Maria, conquanto parecesse não ouvir ninguém, continuava a gritar para que o homem se fosse para a casa das putas com quem ele deitava, que os deixasse de uma vez. Ele gritava entre lágrimas que a casa era dele, ele a havia levantado, ele que havia pedido abrigo. A mulher parecia firme, e eu apoiava a sua resolução.

Depois que ele seguiu cambaleando pela trilha, arrumamos a casa e alimentamos as crianças. Tive vontade de cuidar de Maria Cabocla, de lavar suas feridas, de lhe dar de comer, mas ela disse que estava tudo bem e me agradeceu com um gesto sincero. Fui embora com um aperto, pensando no homem vagando pela estrada. Pensei também em Maria com aquela ruma de filhos para cuidar e alimentar. O que haveria de ser dela? E se a mandassem embora da fazenda? E se o marido fosse ele mesmo falar com Sutério? Dormi com essas coisas martelando na moleira, pensando em Maria machucada, sozinha, com vontade de lhe agradecer, de pentear seus cabelos dessa vez, fazer uma trança, se o brilho oleoso, que desprenhia deles, deixasse.

Passei a levar aipim e batata, a safra estava boa, era a minha desculpa para justificar a frequência com que a visitava toda semana. De fato, não me faziam falta, e aqui era assim desde o princípio, uma mão lavava a outra. Afinal, nossos pais e esse povo de Maria Cabocla, e tantos outros, chegaram de lugares diferentes e distantes, mas, passado tanto tempo, viviam como uma parentela de filhos de pegação, de compadre, comadre, vizinho, marido e mulher, cunhados, primos e inimigos. Muitos haviam casado entre si e eram parentes de verdade, nos laços e no sangue. Os que não, eram de consideração. Então, o coração mandava dividir o que tínhamos, e por isso sobrevivíamos às piores dificuldades.

Semana depois, soube que Aparecido havia retornado. Senti tristeza, mas pensei: “Se é pai dos meninos dela tem de haver algum perdão”. Quem sabe o homem não muda? Ou, quem sabe, o gostar de Maria seja maior que as diferenças que existem entre eles. No fundo, será que ela percebeu que poderia ser pior estar sozinha na terra com aquele tanto de filhos, sem condições de roçar e dar de comer a todo mundo? Talvez tenha sido por isso, pela vergonha de ter me chamado naquele dia em que o enfrentei com a valentia que corria em meu sangue, que Maria se afastou de mim. Foi mudando com o tempo, se tornando mais tristonha, mais sozinha do que era. Se em encontrava, cumprimentava, mas já não se detinha a falar da vida, das mazelas que sofria, das pancadas do marido, das dificuldades para botar comida na mesa. Eu também, para não a magoar sem querer, nem mesmo ofender, deixei de levar as coisas que plantava e que fui trabalhando com minha força.

Quanta gente foi adentrando na solidão de meu rancho e foi dizendo que era uma roça bonita, que era maior e mais bem cuidada que a roça de muitos homens? Se admiravam quando viam que eu trabalhava sozinha. Com os olhos, mediam meu corpo de cima a baixo, se pudessem me fariam disputar uma queda de braço com os homens, só para saber se a força para revirar a terra, para trabalhar o chão, vinha dele mesmo. Para ter certeza de que não era das forças dos encantados em que o povo acreditava. Sutério passava rigorosamente toda semana e levava o que podia. Mas não o deixava levar o melhor, como meu pai fazia por gratidão. Separava os legumes maiores para a casa, para meus pais. Só não o deixava apodrecer nos pés, de desgosto, porque achava um desrespeito com a própria terra. Mas se desse para dar aos animais, eu dava, só para não deixar que ele levasse meu suor, minhas dores nas costas, meus calos nas mãos e minhas feridas nos pés, como se fosse algo seu (Vieira Júnior, 2019, p. 149-152).

INTRODUÇÃO

O fragmento extraído do romance *Torto Arado* (2019), de Itamar Vieira Júnior, no qual se narra uma cena de violência doméstica vivida por Maria Cabocla, o episódio é atravessado pela intervenção, proteção e acolhimento da personagem principal. A escolha deste trecho para abrir a presente pesquisa não é fortuita, ele ressoa com a experiência vivida por mim em campo e mobiliza sentidos que atravessam todas as dimensões deste trabalho – a material e a simbólica. Ali estão condensados os elementos estruturantes das reflexões que se seguem — a violência doméstica e familiar contra a mulher, o racismo estrutural, o empobrecimento dos territórios negros, a ausência de respostas estatais eficazes, a força das redes de solidariedade comunitária e a prática do amor como caminho de enfrentamento.

A cena, embora literária, expressa com nitidez a realidade de muitas mulheres quilombolas, e sua escolha como ponto de partida é também uma forma de afirmar que as narrativas oriundas da literatura e da oralidade popular são formas legítimas de produzir conhecimento, denunciar injustiças e propor outras maneiras de existir, resistir e de acesso à justiça.

Esta pesquisa propõe uma investigação comprometida com a escuta e a valorização de outras epistemologias e com a construção de um pensamento crítico que dialogue com as realidades concretas das mulheres quilombolas do Recôncavo baiano e o acesso à justiça.

Diante deste problema, o objetivo geral é compreender como o Direito e o sistema de justiça brasileiro responde às situações de violência doméstica e familiar contra mulheres quilombolas do Recôncavo baiano, à luz da interseccionalidade – raça e território – que estruturam o acesso à proteção institucional, este objetivo parte da premissa de que essas mulheres quilombolas enfrentam barreiras específicas no acesso às garantias previstas na Lei Maria da Penha, a intenção é tensionar a ideia de abstração do sujeito de direito e evidenciar como a racialização das mulheres e o território, impacta diretamente nas formas de acolhimento, proteção e responsabilização institucional nos casos de violência doméstica e familiar.

Os objetivos específicos são, analisar de forma crítica as barreiras estruturais enfrentadas por mulheres quilombolas do Recôncavo baiano no acesso à proteção jurídica em casos de violência doméstica e familiar, considerando os entraves raciais e território, esse objetivo visa compreender de que forma o Estado, por meio do Judiciário se mostra (in)capaz de alcançar essas mulheres, cujas formas de existência e organização comunitária muitas vezes escapam às lógicas e expectativas normativas do sistema formal.

E investigar o contraste entre a redução dos índices de violência doméstica e familiar entre mulheres brancas e o aumento dos casos entre mulheres negras, aprofunda-se o conceito de racismo institucional como mecanismo estruturante da seletividade estatal. O ordenamento jurídico, ao se estruturar sobre esse suposta universalidade da proteção jurídica mantém a lógica da exclusão, gera formas desiguais de reconhecimento da vítima e de resposta estatal, reproduzindo seletividades e hierarquias no acesso à justiça, este objetivo busca refletir sobre o caráter seletivo da proteção jurídica e a ineficiência do universalismo jurídico, a partir da análise de dados oficiais divulgados pelo Instituto DataSenado, em parceria com o Observatório da Mulher contra a Violência – OMV (2021;2023;2024).

Há uma lacuna nas estatísticas sociodemográficas, a ausência de dados oficiais sobre a violência doméstica e familiar contra mulheres quilombolas no Recôncavo baiano é um sintoma de um processo sistemático de invisibilização e contribui para a manutenção de um silêncio institucional que, na prática, opera como uma forma de negação de acesso à justiça – não se pode corrigir o que não se vê. Esse apagamento estatístico impede que tais violências sejam nomeadas, quantificadas, enfrentadas, contribuindo para sua naturalização e reprodução dos mecanismos que as sustentam. O que justifica a presente pesquisa evidencia-se por sua notória relevância, uma vez que esta investigação busca contribuir e inserir no campo jurídico uma perspectiva sobre a violência doméstica e familiar contra mulheres quilombolas do Recôncavo baiano, com enfoque nas inter-relações entre o Direito, as hierarquias de gênero, as desigualdades raciais e a dimensão territorial.

A hipótese que orienta este estudo parte do entendimento de que a perpetuação da violência doméstica e familiar no contexto das comunidades quilombolas do Recôncavo baiano não decorre apenas de limitações operacionais do sistema de justiça, mas sim da forma como esse sistema está historicamente estruturado em uma racionalidade, pretende-se, universal e abstrata que cria hierarquia e exclui o acesso à justiça, também deslegitima os modos próprios de vida, organização e experiências das mulheres negras quilombolas.

Propõe, a pesquisa, um deslocamento epistemológico no modo de compreender as estruturas jurídicas, a produção normativa e o acesso à justiça. Trata-se, de uma perspectiva afrodiaspórica¹, rompe com os paradigmas do sistema-mundo

¹O termo afrodiaspórico refere-se às experiências, práticas culturais, saberes e formas de resistência produzidas por sujeitos e comunidades negras que vivem fora do continente africano, como resultado da diáspora forçada provocada pelo tráfico transatlântico de pessoas escravizadas. No contexto brasileiro e latino-americano, pensar o afrodiaspórico é compreender como os povos negros, ao serem deslocados violentamente de suas terras de origem, recriaram formas próprias de existência, pertencimento, espiritualidade, linguagem, organização social e política nos territórios onde foram lançados. Mais do que uma condição geográfica, a afrodiaspora é uma condição histórica, política e cultural. O que caracteriza o pensamento afrodiaspórico não é apenas a memória

euronorteamericano/colonial/patriarcal/excludente (Flor do Nascimento; Garrafa, 2011), de produção científica ao afirmar que o conhecimento não é neutro, e que, historicamente, os modelos acadêmicos hegemônicos silenciaram, subalternizaram ou distorceram as narrativas de sujeitos negros. No Direito, justifica-se, por outros modos de pensar e praticar a justiça, ancorados nos saberes e práticas jurídicas oriundas das populações negras e afrodescendentes.

A centralidade da experiência histórica da escravidão, da racialização dos corpos, das experiências constituídas e reproduzidas pelas estruturas de poder do sistema-mundo euronorteamericano, e da exclusão institucional é fundamental para essa pesquisa. Desconsiderar o Direito como um instrumento neutro, como uma tecnologia de poder que, ao longo dos séculos, produziu a marginalização de determinados sujeitos e a centralização de outros - a figura do sujeito de Direito, idealizado como masculino e branco, não contempla a pluralidade, um exercício hermenêutico decolonial.

O Direito é interrogado a partir das práticas comunitárias, da oralidade, das cosmopercepções², desafiando o monopólio interpretativo das instituições e reivindicando o direito à diferença epistêmica, ou seja, o direito de pensar a justiça por outros referenciais, de reconhecer a legitimidade das práticas jurídicas oriundas dos quilombos, das comunidades de matriz africana e lançando luz sobre a importância de uma escuta radical às vozes que foram historicamente silenciadas e subalternizadas no campo jurídico, uma vez que a ciência deve ser instrumento de emancipação e não de exclusão.

Desta forma, a pesquisa propõe questionar essa naturalização e lembrar que há outros modos possíveis de existência que não se esgotam na racionalidade euronorteamericana, criticar com profundidade as narrativas fatalistas que tratam as crises como um destino inevitável e

da África, mas a forma como essa memória se articula com os enfrentamentos cotidianos ao racismo, à colonialidade e à exclusão estrutural nos espaços onde os negros foram forçados a viver. É, portanto, um campo de afirmação identitária e também de crítica profunda aos paradigmas ocidentais que invisibilizam, subalternizam ou deslegitimam os saberes negros. Trata-se de um conceito que afirma que os sujeitos negros em diáspora não foram apenas vítimas da história, mas agentes ativos de criação, resistência e elaboração de mundos, os quilombos são expressões contemporâneas dessas dinâmicas afrodiaspóricas que desafiam o silenciamento imposto pelo colonialismo e pelo racismo estrutural. Aprofundar BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2024.

² Na obra, *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (2021), a autora Oyèrónkẹ Oyěwùmí destaca a distinção das epistemologias africanas e não ocidentais, diferente de “visão de mundo”, ou, “cosmovisão”, com ênfase na visão como metáfora central, a cosmopercepção, trata-se de uma concepção de mundo que não se limita à racionalidade visual, mas que integra de forma sensível e experiencial os modos de existir, sentir e pensar, envolve tanto os sentidos corpóreos quanto a intuição e a sabedoria, refletindo uma forma de conhecimento que acolhe a totalidade do ser, esta noção remete a um saber plural, relacional e enraizado nas práticas de vida.

inquestionável. A perpetuação dessas narrativas³ também está ligada à recusa em ouvir outros saberes, como também serve, muitas vezes, para manter os privilégios de poucos, enquanto desmobiliza a ação coletiva transformadora, de esvaziar a esperança, de dizer que tudo que resta é suportar o colapso.

Recusar o discurso da impotência e retomar a capacidade de imaginar, sonhar e construir outras formas de viver. O Direito eurocêntrico, universal e abstrato é, neste trabalho, desestabilizado como única hipótese, ao considerar a hipótese que tem um atalho, um recuo, ou um retorno, e outros caminhos ainda não percorridos, sistemas-mundos que foram invisibilizados, subalternizados, deslegitimados, e que o Direito precisa exercitar a escuta situada para transformar.

Este trabalho sugere recuperar o valor da convivência, da escuta e da ancestralidade como forças capazes de recriar futuros possíveis, não a partir da lógica da salvação, mas do cuidado e da continuidade. Valorizando as margens, os saberes silenciados, as cosmopercepções, superar à ideia de que só há uma forma de viver, de produzir, de organizar a existência, pois o mundo não é uma coisa a ser possuída, mas um ser com o qual se estabelece relação.

Neste sentido, o que se pretende é construir um campo de reflexão comprometido com a pluralidade epistêmica e com o reconhecimento da legitimidade de outras formas de pensar, sentir e praticar a justiça. Este trabalho se ancora em uma postura ética de escuta e respeito aos saberes produzidos nos territórios, nas corporalidades negras e nas trajetórias coletivas que foram historicamente silenciadas e invisibilizadas pelo projeto sistema-mundo euronorteamericano.

A abordagem metodológica adotada é jurídico-sociológica, de natureza qualitativa, caracterizando-se pelo esforço em compreender profundamente os valores, crenças, significados e motivações que orientam comportamentos, práticas institucionais e decisões no campo jurídico e social (Minayo, 2011, p. 25). Trata-se de uma perspectiva que permite analisar o Direito não apenas em sua dimensão normativa, mas também em sua concretização prática, considerando os contextos sociais, institucionais e simbólicos nos quais se insere.

Para o desenvolvimento da pesquisa, foram utilizadas as técnicas de pesquisa bibliográfica, pesquisa exploratória e análise documental. A pesquisa bibliográfica possibilitou o aprofundamento teórico sobre o tema, por meio do diálogo com a produção acadêmica

³Para aprofundar o entendimento sobre as narrativas fatalistas ou de “fim de mundo”, em KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras, 2019. O autor Ailton ao tecer sua crítica ao fatalismo é também um convite à responsabilidade: se o mundo está desabando, é preciso perguntar quais mundos estão acabando, para quem, e com quais consequências — e mais ainda, o que podemos fazer coletivamente para sustentar mundos outros.

existente. A pesquisa exploratória, por sua vez, permitiu observar e mapear experiências desenvolvidas em varas e centros judiciários que vêm incorporando práticas que, neste contexto, podem ser compreendidas como formas de justiça restaurativa aplicadas a casos de violência doméstica e familiar, contribuindo para a compreensão de suas dinâmicas, limites e potencialidades.

A análise documental constituiu etapa fundamental da investigação, consistindo no exame sistemático de documentos institucionais e normativos relevantes à compreensão do fenômeno estudado. Foram analisados relatórios produzidos pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), pelo Observatório da Mulher contra a Violência (OMV), pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA), os quais forneceram dados empíricos, diagnósticos institucionais e análises sobre a atuação do sistema de justiça e seus desdobramentos práticos. Além disso, foram examinados diplomas normativos estruturantes, como a Lei nº 11.340/2006 (Lei Maria da Penha), a Constituição Federal de 1988 e a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, que constituem marcos jurídicos fundamentais para a compreensão das bases normativas, dos princípios orientadores e das diretrizes institucionais aplicáveis ao tema.

A articulação entre pesquisa bibliográfica, pesquisa exploratória e análise documental possibilitou uma compreensão abrangente do objeto investigado, integrando a dimensão teórica, normativa e empírica, e permitindo analisar tanto os fundamentos jurídicos quanto as práticas institucionais relacionadas ao fenômeno estudado.

O marco teórico, mobiliza autores e autoras negras, indígenas e do Sul Global. O estudo está ancorado em três eixos principais: a crítica ao Direito a partir das relações raciais, construído com base em Dora Lúcia Bertúlio, Eunice Prudente e Adilson José Moreira; a interseccionalidade como instrumento analítico, com base em Kimberlé Crenshaw e Carla Akotirene; e a perspectiva decolonial aliada à valorização dos saberes e práticas afrodiáspóricas, Maria Lugones, Antônio Bispo dos Santos, Fu-Kiau, Oyèrónké Oyèwùmí e bell hooks.

Os capítulos estão desenvolvidos em instrumentos teóricos analíticos para compreender a violência doméstica e familiar contra as mulheres quilombolas do Recôncavo baiano, da justificativa da adoção do termo violência doméstica contra mulheres quilombolas e a relevância da inclusão de suas comunidades nas práticas de resolução de conflitos no âmbito do sistema de justiça brasileiro, e o amor como orientação ética aplicada ao campo jurídico.

No primeiro capítulo, este trabalho aborda como o Direito, quando analisado sob a perspectiva das relações raciais, revela-se como um campo marcado por assimetrias históricas de poder, que muitas vezes contribuiu, e ainda contribui, para a exclusão e silenciamento das populações negras. O reconhecimento dessa estrutura racializada do Direito permite tensionar sua pretensa neutralidade, universalidade e abstração do sujeito de direito, e trazer as relações raciais ao centro do debate.

É nesse sentido que a interseccionalidade, enquanto ferramenta analítica formulada a partir das vivências de mulheres negras, torna-se indispensável. A violência doméstica e familiar contra a mulher quilombola do Recôncavo baiano não pode ser compreendida isoladamente como violência contra mulher, pois está imbricada em uma teia de opressões que a colocam em posição de vulnerabilização estrutural, sobretudo o racial e o território.

No segundo capítulo ao considerar as práticas comunitárias quilombolas como referenciais legítimos de organização, cuidado e resolução de conflitos, reconhece-se que existem formas de justiça enraizadas nos territórios negros que não apenas resistem às lógicas punitivistas do sistema estatal, como oferecem caminhos para uma justiça comunitária, restaurativa e reparadora, orientada pela coletividade, pelo pertencimento e pelo cuidado.

No terceiro capítulo, o amor é afirmado como postulado ético-jurídico, concebido como ação contínua e escolha ética deliberada de cultivo de si e do outro. A partir dessa compreensão, reivindica-se a coragem na prática judiciária para a aplicação de uma ética do cuidado e do compromisso como fundamento legítimo de um sistema de justiça mais justo.

CAPÍTULO 1 - VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR CONTRA AS MULHERES, JUSTIÇA E DESIGUALDADES: INSTRUMENTOS TEÓRICO-ANALÍTICOS PARA UMA LEITURA INTERSECCIONAL, RACIAL E DECOLONIAL DO DIREITO

A violência doméstica e familiar contra as mulheres constitui uma realidade transnacional que afeta mulheres independentemente de classe, raça, etnia, idade, escolaridade ou orientação sexual. Trata-se de um fenômeno multidimensional que se expressa sob diversas formas — física, psicológica, simbólica, patrimonial, sexual e moral —, cuja matriz reside na estrutura hierárquica de gênero que organiza socialmente os papéis e funções atribuídos a homens e mulheres. Sustentada por relações assimétricas de poder, essa violência não é episódica ou circunstancial, mas opera como um mecanismo de regulação e controle sobre os corpos subalternizados.

Em sua manifestação mais recorrente, observa-se a preponderância da violência masculina contra mulheres, configurando-se como um dispositivo estrutural e estruturante da ordem de gênero nas sociedades contemporâneas (Saffioti; Almeida, 1995), uma forma institucionalizada de dominação, reproduzida e legitimada por discursos, práticas e omissões dos sistemas normativos e de justiça.

Incidindo sobre corpos femininos de maneira interseccional, a violência de gênero não se manifesta de forma homogênea, mas é modulada por outros sistemas de opressão na intersecção entre gênero, raça/etnia, classe social, território, entre outros que atravessam e condicionam a experiência social desses corpos.

Ao considerar outros sistemas de opressão na intersecção entre gênero como dispositivos que organizam desigualdades, é possível perceber que mulheres negras, quilombolas, empobrecidas vivenciam formas específicas e intensificadas de violência, em que a opressão de gênero se entrelaça, por exemplo, com o racismo, a marginalização econômica e do território. Essas múltiplas dimensões da opressão não há hierarquia entre si (Lorde, 1984), também não são somadas, mas entrelaçadas, elas se coproduzem e reforçam mutuamente, constituindo padrões de vulnerabilização⁴ que escapam às análises normativas tradicionais do Direito.

⁴Vulnerabilização remete a um processo ativo e estrutural que coloca certos grupos sociais em condições de maior exposição ao risco, à exclusão e à violação de direitos. Diferente da noção de “vulnerabilidade” entendida como uma característica inerente ou natural de determinados sujeitos, o que pode implicar uma visão passiva ou até mesmo estigmatizante, a vulnerabilização aponta para a produção social da desigualdade, ou seja, para as formas pelas quais o contexto histórico, político, econômico e institucional gera e aprofunda fragilidades em determinadas populações. Trata-se, portanto, de um conceito que desloca o foco do indivíduo para o sistema, evidenciando que ninguém nasce vulnerável, as pessoas são vulnerabilizadas por meio de políticas públicas excludentes, práticas institucionais discriminatórias, ausência de garantias mínimas de sobrevivência, e por discursos que inferiorizam certas identidades, corpos e modos de vida. Na tese de doutorado ‘O direito como

No Brasil, os debates públicos e institucionais acerca das múltiplas formas de violência direcionadas às mulheres ganharam centralidade a partir da década de 1970, impulsionados de maneira decisiva pelos movimentos feministas e de mulheres que, desde então, vêm desempenhando papel fundamental na denúncia, problematização e enfrentamento desse fenômeno estrutural. Esses movimentos, articulados a partir de uma perspectiva crítica das relações de gênero, exigiam que a violência contra as mulheres deixasse de ser tratada como um problema privado ou doméstico e passasse a ser reconhecida como uma grave violação de direitos humanos (Barsted, 2011).

A luta política das mulheres, sobretudo nos anos finais do regime militar e durante a redemocratização, reivindicava visibilidade para a violência contra as mulheres, a responsabilização do Estado e a criação de instrumentos legais e institucionais capazes de assegurar a proteção das vítimas. Nesse contexto, emergiram importantes conquistas, como a criação das primeiras Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher - DEAMs, a instalação de casas-abrigo, centros de referência e serviços especializados de saúde e assistência psicossocial, bem como, mudanças no campo jurídico com a Constituição Federal de 1988, firmando a igualdade entre os sexos no inciso I do artigo 5º e no parágrafo 8º a assistência do Estado ao grupo familiar, através da criação de mecanismos capazes de reprimir a violência no âmbito de suas relações.

Essas reivindicações culminaram, posteriormente, na promulgação da Lei Maria da Penha - Lei nº 11.340/2006, que representou um marco no ordenamento jurídico brasileiro ao reconhecer formalmente a especificidade da violência doméstica e familiar contra a mulher, prevendo medidas protetivas e mecanismos de prevenção e responsabilização. Para além de seu conteúdo jurídico e dos efeitos legais que promove no ordenamento brasileiro, a Lei Maria da Penha - Lei nº 11.340/2006, deve ser compreendida, de acordo com Leila Linhares Barsted (2011, p. 15) como fruto de um consistente e estratégico processo de mobilização política promovido por organizações feministas, que encontraram no *advocacy*⁵ um instrumento eficaz de incidência sobre a agenda pública.

instrumento protetor dos vulnerados na seara das sexualidades', Urbano Félix Pugliese do Bomfim, aborda o conceito de vulnerabilização, ainda, propõe uma reflexão crítica sobre a atuação do Direito enfatizando a importância de reconhecer e combater as vulnerabilizações que ocorrem devido a normas e práticas jurídicas excludentes.

⁵Advocacy, nesse contexto, refere-se a um conjunto de ações organizadas, contínuas e fundamentadas que visam influenciar decisões políticas, legislativas ou institucionais. Trata-se de uma estratégia de atuação coletiva voltada à transformação de políticas públicas, por meio do engajamento junto a tomadores de decisão, da produção de conhecimento técnico e político, da mobilização social e do fortalecimento da participação democrática. Diferente da militância generalizada, o advocacy concentra-se em objetivos específicos e trabalha

A atuação feminista e das mulheres se destaca como um exemplo paradigmático dessa prática, tendo em vista que a lei foi elaborada com ampla participação de entidades da sociedade civil, especialmente daquelas voltadas à defesa dos direitos das mulheres, a denúncia da violência contra as mulheres à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA) em 1998, feita por Maria da Penha Maia Fernandes e por organizações brasileiras, foi um dos pontos de inflexão desse processo. Essa mobilização resultou na responsabilização internacional do Estado brasileiro⁶ por omissão e negligência no combate à violência contra as mulheres, impulsionando a elaboração da lei como resposta concreta às exigências dos movimentos feministas e à pressão internacional.

O conceito de violência contra a mulher possui abrangência mais ampla do que aquele relacionado à violência doméstica e familiar, conforme o Relatório Nacional Brasileiro do Comitê para a Eliminação de Todas as formas de Discriminação contra a mulher - CEDAW⁷ englobando diversas formas de agressões físicas, psicológicas, sexuais, patrimoniais e simbólicas, que podem ocorrer em múltiplos contextos sociais, para além do ambiente familiar ou doméstico:

[q]ualquer ação ou omissão de discriminação, agressão ou coerção, ocasionada pelo simples fato de a vítima ser mulher, e que cause dano, morte, constrangimento, limitação, sofrimento, físico, sexual, moral, psicológico, social, político, econômico ou perda patrimonial. Essa violência pode acontecer tanto em espaços públicos como privados.

A Lei Maria da Penha - Lei nº 11.340/2006 adota a expressão violência doméstica e familiar contra as mulheres, definindo seu conceito com base na previsão da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher – Convenção de Belém do Pará de 1994, nos termos do artigo 5º:

de maneira articulada para que esses objetivos se convertam em mudanças normativas ou institucionais (Libardoni, 2000).

⁶ O Relatório nº 54/2001, Caso 12.051 – Maria da Penha Maia Fernandes, elaborado pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos, reconheceu a responsabilidade internacional do Estado brasileiro por omissão, negligência e tolerância em relação à violência doméstica sofrida por Maria da Penha Maia Fernandes. A Comissão concluiu que o Brasil violou os direitos às garantias judiciais e à proteção judicial, previstos nos artigos 8º e 25 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, bem como descumpriu seus deveres previstos na Convenção de Belém do Pará. O relatório destacou a morosidade judicial e a ineficácia na responsabilização do agressor, recomendando, entre outras medidas, a conclusão célere do processo penal, a reparação à vítima e a adoção de políticas públicas eficazes para prevenir e combater a violência contra a mulher. Esse caso tornou-se um marco jurídico e político fundamental, contribuindo diretamente para a criação da Lei nº 11.340/2006 (Lei Maria da Penha). Disponível em: <<https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/8655/1/Caso%2012.051%20M%c3%a9ritos%20MARIA%20DA%20PENHA%20MAIA%20FERNANDES.pdf>>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2026.

⁷Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4377.htm>. Acesso em: 28 de julho de 2025.

[p]ara os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial: I – no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas; II – no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa; III – em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

Assim, a Lei Maria da Penha - Lei nº 11.340/2006, representa um marco jurídico e político significativo no enfrentamento da violência doméstica e familiar contra as mulheres, sua inovação não se restringe à tipificação de condutas violentas como crimes, mas se estende à incorporação de uma concepção ampliada de violência contra a mulher em razão do gênero, ao reconhecer suas múltiplas dimensões — física, psicológica, moral, sexual e patrimonial — e ao exigir do Estado uma atuação proativa e articulada para sua prevenção, enfrentamento e erradicação.

A legislação rompe com a lógica tradicional do Direito penal, ao articular dispositivos penais com políticas públicas de proteção, atenção e garantia de direitos, evidenciando a violência doméstica contra as mulheres como uma questão estrutural e de ordem pública. Nesse sentido, a norma também exerce função pedagógica e política ao promover a visibilidade da violência contra as mulheres como expressão de desigualdades históricas e estruturais, determina, ainda, a institucionalização de uma rede integrada de atendimento que garanta às mulheres acesso a serviços especializados de acolhimento, proteção e justiça, em consonância com os princípios dos direitos humanos e da dignidade da pessoa humana.

Contudo, apesar de seus avanços normativos e considerada como uma das três legislações mais avançadas do mundo pela Organização das Nações Unidas – ONU⁸, a efetividade da Lei Maria da Penha - Lei nº 11.340/2006 encontra entraves substanciais no plano da implementação, conforme Tatyane Oliveira e Márcia Tavares (2015, p. 22):

[a]ncorados em ideologias que não contextualizam a violência doméstica e familiar e as dinâmicas específicas desses processos, as instituições de atendimento preventivo e repressivo têm gerado problemas que vão da intensificação da exposição da mulher à violência do (a) agressor (a), à perpetração direta de violência por parte dos (as) profissionais que atuam nesses espaços.

⁸LEI MARIA DA PENHA. **Considerada pela ONU como uma das três leis mais avançadas do mundo.** Disponível em: <<https://www.institutomariadapenha.org.br/lei-11340/lei-maria-da-penha-na-integra-e-comentada.html#:~:text=voc%C3%AA%20sabia?,contra%20a%20Mulher%2C%20entre%20outros>>. Acesso em: 02 de maio de 2025

A resistência institucional manifesta-se na forma como o atendimento às mulheres é mediado pelo racismo institucionalizado e por práticas ainda marcadas por perspectivas patriarcais e neocolonialistas. A aplicação da Lei Maria da Penha – Lei nº 11.340/2006, permanece incompleta enquanto não forem desconstruídos os paradigmas de poder que organizam as instituições do Estado e que produzem hierarquias entre os sujeitos de direito.

O recurso das mulheres quilombolas a estruturas institucionais excludentes que, em grande medida, desconhecem ou desconsideram suas realidades socioculturais, soma-se a precariedade no acesso a serviços públicos, como delegacias especializadas, centros de referência de atendimento à mulher, assistência jurídica e unidades de saúde, agrava a vulnerabilização das mulheres e dificulta ainda mais o processo de denúncia e o acesso a um acolhimento que seja efetivamente adequado, digno e respeitoso.

Segundo levantamento realizado pelo Conselho Nacional de Justiça – CNJ⁹ no ano de 2022, a Bahia possui apenas 8 varas de competência exclusiva para processar e julgar os casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, cinco varas na capital e as demais nas comarcas de Feira de Santana, Camaçari, Vitória da Conquista e Juazeiro. O que na prática, os processos de violência doméstica e familiar continuam sendo julgados nas varas criminais comuns.

Além disso, as estratégias de resistência e enfrentamento à violência adotadas pelas mulheres quilombolas geralmente se desenvolvem no seio da própria comunidade, por meio de redes de solidariedade e saberes ancestrais que nem sempre são reconhecidos ou integrados pelas estruturas jurídicas. A estrutura jurídica forjada no sistema-mundo euronorteamericano desconsidera essas práticas ancestrais e contribui para a manutenção de uma política, de suposta, proteção universalista e padronizada que ignora a complexidade das relações comunitárias e a necessidade de abordagens interseccionais e territorializadas.

Urge, desta forma, a ampliação do campo investigativo sobre a realidade das mulheres quilombolas do Recôncavo baiano em situação de violência doméstica e familiar, com vistas a produzir conhecimento comprometido com a transformação social e com o fortalecimento da cidadania dessas mulheres. Essa tarefa implica reconhecer que o combate à violência de gênero em territórios quilombolas demanda do Direito o reconhecimento da diversidade dos modos de vida, respeito as formas próprias de organização comunitária e assegurar o acesso à justiça, a partir de outros modos de produção de justiça.

⁹ O Poder Judiciário na Aplicação da Lei Maria da Penha Ano 2022. Disponível em: <<https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2023/08/relatorio-violencia-domestica-2023.pdf>>. Acesso em: 28 de julho de 2025.

1.1. DIREITO E RELAÇÕES RACIAIS: JUSTIFICATIVAS E RELEVÂNCIA CONCEITUAL

É imperativo abordar a relação entre Direito e relações raciais ao analisar e discutir o acesso ao sistema de justiça por mulheres negras quilombolas em situação de violência doméstica e familiar, sobretudo diante da crença do mito da democracia racial, que persiste até os dias atuais, cuja influência no campo jurídico não apenas negligencia e invisibiliza as questões raciais, mas também contribui e reforça a manutenção das desigualdades estruturais e do *status quo*.

O Direito brasileiro, desde sua origem, foi historicamente moldado para atender aos interesses das elites, e utilizado como instrumento de opressão, relegando os direitos da população negra a uma posição de marginalidade, assim, destaca-se, como o governo brasileiro e os agentes políticos, as elites financeiras agenciaram as questões raciais por meio do Direito, não promoveu como não promove o desenvolvimento socioeconômico da população negra, “pelo contrário, vem confirmando posições de mando em detrimento do exercício dos direitos humanos (individuais e sociais) propugnadas pelas Constituições brasileiras” (Prudente, 1989, p. 135-136).

Desta forma, a urgência do debate sobre as estruturas jurídicas que, sendo um reflexo das relações de poder, é um espaço onde reproduzem desigualdades e o racismo se manifesta e se perpetua. Posicionar o debate racial na esfera jurídica brasileira, reposicionar a categoria raça como central para explicar as desigualdades raciais no plano da compreensão do Direito, desautoriza a narrativa da identidade nacional brasileira¹⁰ como “democracia racial”, esta que invisibiliza e ignora o racismo como dimensão estruturante do campo jurídico, expondo como a cultura jurídica e as práticas legislativas no Brasil defenderam e perpetuaram exclusões e padrões de desigualdade racial.

O Direito, enquanto instrumento normativo responsável pela regulamentação, repressão e julgamento das relações entre indivíduos e o Estado, mantém-se, historicamente, como um mecanismo de preservação dos privilégios políticos e econômicos das elites dominantes, bem como dos benefícios estruturais conferidos à população branca. No contexto brasileiro, tanto o Estado quanto o ordenamento jurídico reproduzem e perpetuam o racismo, especialmente por meio de sua superestrutura política e civil, reforçando e disseminando os estereótipos e

¹⁰Aprofundar o tema em: NASCIMENTO, Abdias do; e NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. HUNTLEY, Lynn e GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

construtos sociais historicamente impostos à população negra desde o período da escravização até a contemporaneidade.

Ainda que o arcabouço normativo nacional não contenha disposições explícitas que discriminem a população negra ou que favoreçam exclusivamente a população branca, de forma implícita, contribuem para a manutenção das desigualdades raciais. Paradoxalmente, essa estrutura opera tanto por meio da implementação de políticas excludentes quanto pela omissão do Estado diante das condições precárias de vida enfrentadas pela população negra, cuja marginalização permanece invisibilizada nas esferas públicas. “O discurso jurídico se volatiliza no espaço ideológico das classes dirigentes, permitindo o desenvolvimento e perpetuação dessas mesmas classes em detrimento das demais” (Bertúlio, 2019, p. 59), a realidade socioeconômica do país, evidenciada pelos dados censitários e estatísticos conduzidos pelo próprio Estado, demonstra a permanência da discriminação racial e revela a orientação racialmente excludente das instituições brasileiras.

De tal forma, o Direito não é um conjunto estático de normas, não é neutro, nem objetivo, mas construído a partir de relações sociais marcadas por hierarquias raciais. Pensar o Direito como um campo de disputa política e simbólica é necessário desenvolver uma reflexão crítica¹¹ desafiando a pretensa neutralidade e universalismo do Direito estruturado por uma racionalidade liberal que desconsidera as dinâmicas concretas de opressão. A concepção de sujeito universal, desprovido de características identitárias, invisibiliza as experiências de grupos racializados, particularmente da população negra. Essa universalização ignora que o racismo é um sistema de poder que molda as práticas jurídicas, tanto na elaboração das normas quanto em sua interpretação e aplicação, operando, o Direito brasileiro, como um mecanismo de reprodução de desigualdades raciais. Para Adilson José Moreira (2019, p. 44),

[o] que os autores da Teoria Racial Crítica chamam de storytelling tem um propósito importante: interpretar o Direito a partir do contexto social no qual as pessoas estão situadas, o que possibilita demonstrar a forma como normas jurídicas concorrem para a marginalização de minorias. Os que utilizam a narrativa para interpretar o Direito apresentam histórias individuais nas quais a menção a elas está imbricada com a experiência desses autores enquanto membros de grupos raciais. Se a busca da neutralidade no processo hermenêutico faz com que ele seja visto como legítimo porque transcende situações particulares, essa posição interpretativa procura enfatizar o caráter político do Direito. Ele aparece aqui como um sistema que não pode ser separado da política porque legítima arranjos sociais que permitem a reprodução de uma ordem social baseada na subordinação de minorias raciais. Os princípios do universalismo e do individualismo encobrem o fato que as pessoas não existem como sujeitos abstratos dentro da esfera pública, mas como pessoas que possuem diversas formas de identidade, questões que não são apenas variações benignas, mas

¹¹A obra *Pensando como um negro: Ensaio de hermenêutica jurídica*, de Adilson José Moreira, é possível desenvolver uma reflexão crítica sobre a intersecção entre o direito e as relações raciais no Brasil. O autor propõe uma releitura das estruturas jurídicas a partir da experiência racializada dos negros, desafiando a pretensa neutralidade do direito tradicional.

construções sociais que determinam o status cultural e o status material das pessoas. O storytelling permite uma revelação importante: a maneira a partir da qual o sistema jurídico está permeado por relações de poder, aspecto para o qual juristas brancos que operam de acordo com a lógica liberal permanecem alheios.

A neutralidade do Direito é uma ficção que sustenta e legitima práticas excludentes, pautadas em uma concepção homogênea de humanidade, que marginaliza identidades dissidentes e racializadas. A noção de sujeito de direito, forjada a partir da modernidade iluminista, é construída como um ideal abstrato, desvinculado de marcadores sociais como raça, gênero ou classe, esse sujeito é pensado como um indivíduo racional, autônomo e universal, uma construção que, na prática, reflete a figura do sistema-mundo euronorteamericano, ou seja, homem branco. Essa formulação exclui as experiências concretas dos corpos historicamente oprimidos, sobretudo dos negros e negras, cuja existência não se ajusta ao molde desse ideal normativo.

Essa exclusão não é meramente teórica, ela se materializa na forma como o Direito é interpretado, aplicado e reproduzido nas instituições jurídicas, vejamos que “a própria Constituição estabelece a luta constante contra a marginalização como um objetivo central do nosso sistema jurídico” e os “processos de marginalização recaem fundamentalmente sobre traços identitários” (Moreira, 2019, p. 8-9), assim, a ideia de imparcialidade, por exemplo, frequentemente serve para invisibilizar o racismo institucionalizado, permitindo que profissionais do Direito reproduzam preconceitos sob o véu da técnica e da legalidade. A Constituição de 1988, apesar de reconhecer formalmente o racismo como crime e assegurar a igualdade como princípio fundamental, ainda opera em um sistema jurídico que trata desigualdades históricas como desvios da norma, e não como estruturantes da sociedade.

1.2. RACISMO INSTITUCIONAL E ACESSO À JUSTIÇA: BARREIRAS INSTITUCIONAIS ENFRENTADAS PELAS MULHERES NEGRAS PARA ACESSAR O SISTEMA JUDICIÁRIO

Em seu sentido verdadeiro, “igualdade perante a lei” significa o direito de participar da elaboração das leis pelas quais a pessoa é governada, de uma Constituição que garanta direitos democráticos a todos os setores da população, o direito de se dirigir a um juiz para proteção ou assistência em caso de violação de direitos garantidos pela Constituição e o direito de tomar parte na administração da justiça, como juízes, magistrados, promotores, advogados de defesa e outras funções similares. Na ausência destas salvaguardas, a frase “igualdade perante a lei”, até onde ela tem a intenção de se aplicar a nós, carece de significado e verdade. Todos os direitos e privilégios a que me referi estão monopolizados pelos brancos, e nós não usufruímos de nenhum deles.

O homem branco faz todas as leis, nos arrasta perante suas cortes e nos acusa. Depois se senta para julgar. (Mandela, 1988, p. 194)

Para esta pesquisa, entende-se o acesso à justiça da perspectiva de três dimensões, de acordo com Mauro Cappelletti e Bryant Garth (1988) e Boaventura de Sousa Santos (1996), uma normativo-formal, com a atribuição de direitos pelo Estado e sua incorporação em normas legais; outra que se refere à presença de instrumentos e estratégias para transformar o acesso à justiça formal em um acesso efetivo, garantindo sua eficácia por meio da organização, gestão e distribuição da justiça; e a terceira dimensão envolve as capacidades e condições de cada indivíduo para se identificar como titular de direitos e recorrer às leis para garantir a proteção desses direitos.

Essas dimensões abrangem o compromisso dos Estados em aprovar leis que assegurem a proteção dos direitos, revisar ou revogar leis e normas em vigor que os violem ou contrariem, criar mecanismos e condições que permitam aos cidadãos e cidadãs acessar as leis e exercer seus direitos, e garantir a aplicação eficaz das leis por meio de decisões judiciais justas tanto para a sociedade quanto para os indivíduos, conforme as normas do devido processo legal, resultando em medidas concretas e eficientes para a reparação de direitos violados.

Esses fatores são relevantes tanto para os cidadãos que buscam o sistema de justiça para garantir seus direitos quanto para os servidores e profissionais do Direito que atuam nesse sistema. O acesso à informação sobre direitos, sobre como acionar a justiça e a localização dos tribunais são igualmente importantes. Além disso, barreiras internas, como o formalismo dos tribunais, a complexidade dos procedimentos e a linguagem jurídica inacessível para quem não é especialista, aumentam a distância simbólica entre o sistema de justiça e a sociedade, contribuindo para a desconfiança da população em relação a essas instituições e seus representantes.

Ao analisar os obstáculos que diferentes grupos sociais enfrentam ao buscar a justiça, Mauro Cappelletti e Bryant Garth (1988, p. 6-11), apontou o acesso à justiça podendo ser considerado sob três perspectivas principais: 1) acesso formal - refere-se à possibilidade de acessar os tribunais e utilizar os mecanismos legais estabelecidos; 2) acesso efetivo - trata-se da capacidade das pessoas de obterem uma resposta adequada às suas demandas, não sendo limitada apenas pela formalidade do sistema judicial, mas também por fatores como custo, demora e complexidade; 3) acesso substantivo - envolve a verdadeira obtenção de justiça, ou seja, o alcance de um resultado justo e favorável às partes envolvidas, considerando suas condições de vida e as desigualdades que permeiam a sociedade.

Embora o acesso efetivo à justiça venha sendo crescentemente aceito como um direito social básico nas modernas sociedades, o conceito de “efetividade” é, por si só, algo vago. A efetividade perfeita, no contexto de um dado direito substantivo, poderia ser expressa como a completa “igualdade de armas” — a garantia de que a condução final depende apenas dos méritos jurídicos relativos das partes antagônicas, sem relação com diferenças que sejam estranhas ao Direito e que, no entanto, afetam a afirmação e reivindicação dos direitos. Essa perfeita igualdade, naturalmente, é utópica. As diferenças entre as partes não podem jamais ser completamente erradicadas. A questão é saber até onde avançar na direção do objetivo utópico e a que custo. Em outras palavras, quantos dos obstáculos ao acesso efetivo à justiça podem e devem ser atacados? A identificação desses obstáculos, conseqüentemente, é a primeira tarefa a ser cumprida (Cappelletti; Garth, 1988, p. 6).

Assim, o primeiro passo para superar os obstáculos, ainda que não de maneira a erradicar, é a identificação desses obstáculos. Segundo os dados levantados durante audiência pública da Comissão de Direitos Humanos (CDH), de apresentação da 10ª Pesquisa Nacional de Violência contra a Mulher, feita pelo Instituto DataSenado¹² em parceria com o Observatório da Mulher contra a Violência - OMV, no mês de março de 2023, revelou que 75% das brasileiras afirmam conhecer pouco ou nada sobre a Lei Maria da Penha - Lei 11.340/2006. Menos de um quarto das brasileiras, 24%, afirma conhecer muito a Lei Maria da Penha - Lei 11.340/2006. E que 61% das brasileiras entrevistadas que sofreram violência não procuraram a delegacia para fazer a denúncia.

Conforme o DataSenado, é majoritária a percepção de que as mulheres que sofrem agressão se calam perante a violência. A maior parte das brasileiras (62%) acredita que essas mulheres denunciam na minoria das vezes o fato às autoridades. Parcela significativa, 22%, é ainda mais pessimista e acredita que elas simplesmente não denunciam. A faixa de renda impacta de maneira relevante a percepção sobre a não denúncia. Mais de um quarto das mulheres que possuem renda de até dois salários mínimos (28%) acreditam que as mulheres que sofrem violência doméstica e familiar não denunciam o fato às autoridades. Na opinião de 73% das brasileiras, ter medo do agressor leva uma mulher a não denunciar a agressão na maioria das vezes. A falta de punição e a dependência financeira são outras situações que, para 61% das brasileiras, levam uma mulher a não denunciar a agressão na maioria das vezes. Por outro lado, a falta de conhecimento sobre seus direitos é apontada por menos da metade das cidadãs, para 48% delas, não conhecer seus direitos leva uma mulher a não denunciar a agressão na maioria das vezes.

Desta forma, a dependência financeira, o desconhecimento legal, não ter conhecimento mínimo sobre os mecanismos, direitos e como acioná-los, e desconfiança generalizada na

¹² Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2024/03/07/datasenado-75-dasbrasileiras-afirmam-201cconhecer-pouco201d-sobre-lei-maria-da-penha>>. Acesso em: 19 de novembro 2024.

eficácia do sistema de justiça são fatores preponderantes na tomada de decisão para denunciar a violência, com base em pesquisa realizada pelo Instituto DataSenado. Revelando barreiras estruturais que dificultam as mulheres, no âmbito nacional, ao acesso à justiça, barreiras que se tornam ainda mais complexas ao tratar das mulheres quilombolas. Entre as principais barreiras, destacam-se 2 dimensões principais (Cappelletti; Garth, 1988, p.11-27): a) barreiras jurídicas; b) barreiras institucionais.

As barreiras jurídicas, inicialmente, como a capacidade de reconhecer um direito e de propor uma ação ou defender-se juridicamente está intrinsecamente ligada a fatores como recursos financeiros, educação, ambiente e status social. Essa "capacidade jurídica" pessoal vai além de um conceito técnico, pois reflete uma dimensão mais complexa e essencial para determinar o acesso efetivo à justiça. Ela destaca os inúmeros obstáculos que um indivíduo precisa superar antes de poder reivindicar seus direitos por meio do sistema judicial. Para muitas pessoas, especialmente as de classes menos favorecidas, superar essas barreiras é um desafio quase intransponível.

O primeiro passo envolve o reconhecimento da existência de um direito juridicamente exigível, o que representa uma dificuldade significativa, sobretudo para os mais desprovidos, mas que também pode afetar indivíduos fora da pobreza. Além disso, essa falta de conhecimento jurídico está interligada a outro obstáculo crucial - a disposição psicológica para recorrer ao sistema judicial. Mesmo aqueles que têm acesso a informações sobre como buscar assistência jurídica qualificada muitas vezes optam por não o fazer, o que evidencia um dos desafios centrais do acesso universal à justiça. Assim, a linguagem técnica do sistema de justiça, associada à falta de informações claras sobre os direitos legais e os trâmites processuais, distancia essas mulheres do sistema jurídico.

As barreiras institucionais, foco da presente pesquisa. O sistema judiciário não está preparado para lidar com as necessidades de grupos específicos, como as mulheres racializadas. Mulheres negras frequentemente enfrentam preconceito e discriminação dentro das instituições jurídicas, o que compromete a equidade de tratamento de seus casos. O racismo institucional, definido como “ações oficiais que, de alguma forma, excluem’ ou prejudicam’ indivíduos ou grupos racialmente distintos” (Bertúlio, 2019, p. 91), regras, processos, normas são utilizadas beneficiando “iguais”, nesse cenário, o racismo institucional opera de forma silenciosa criando hierarquias e exclusão das mulheres racializadas ao acesso à justiça.

Importa salientar que o racismo institucional se manifesta não apenas por meio de práticas discriminatórias, mas se evidencia também no perfil dos agentes que compõem o sistema de justiça, no perfil “monolítico, em que não se vê a diversidade [...] é na organização da

instituição, ao longo da história, que se constrói a estrutura racista. É na escolha exclusiva de perspectivas teóricas e metodológicas eurocêntricas que se manifesta a branquitude” (Bento, 2022, p. 77 e 78).

A discussão acerca das relações raciais no campo jurídico evidencia a ausência de neutralidade no Direito, a apropriação do ordenamento jurídico pelas elites política e econômica contribui para a consolidação de teorias e ideologias racialmente excludentes, possibilitando a manutenção e a perpetuação do racismo institucional. Esse processo garante a continuidade da posição hegemônica desses grupos no âmbito político e econômico, relegando as populações racializadas a condições de marginalização e desigualdade sistêmica.

Assim, é fundamental considerar os elementos que apontam para uma significativa homogeneidade¹³ nos tribunais brasileiros, essa homogeneidade totalmente distante da maioria da população, tende a favorecer pressões exercidas pelos setores mais ricos e poderosos da sociedade. Nesse sentido, é provável que as elites sociais brancas disponham de maior capacidade para influenciar um Judiciário cuja composição reflete, em grande medida, esse mesmo perfil, mesmo em um país majoritariamente negro.

O perfil predominante dos magistrados no Brasil é marcado por homens brancos de classe média alta, especialmente nos níveis superiores da estrutura judiciária. Em conformidade com o relatório do perfil¹⁴ sociodemográfico dos magistrados brasileiros, pesquisa realizada pelo Conselho Nacional de Justiça – CNJ, os homens representam 63% da magistratura, no que se refere ao perfil étnico-racial da magistratura, é composta 80,3% de pessoas brancas. Ainda, a partir da escolaridade dos pais, o relatório conclui que a maioria dos magistrados brasileiros tem origem nos estratos sociais mais altos, sendo que 51% deles têm o pai com ensino superior completo ou mais, e 42% com a mãe na mesma faixa de escolaridade. Quanto mais recente é o ingresso na carreira, maior é a proporção de magistrados com pais com ensino superior completo ou mais. Dentre os que ingressaram até 1990, 20% têm mãe com ensino superior completo ou mais, e 39% têm pai com esse nível de escolaridade. Já entre os que ingressaram a partir de 2011, 56% têm mãe com ensino superior completo ou mais, e 57% têm pai nessa mesma faixa de escolaridade.

¹³Para melhor compreensão acerca do tema ver em O estudo de caso na sociologia dos tribunais: o HC 126.292 e as ADCs 43 e 44, de Caio Santiago F. Santos, que através do método de pesquisa estudo de caso sobre os tribunais no Brasil, chamado sociologia dos tribunais no Brasil, o Autor se utiliza de diversas técnicas de pesquisa para compor um quadro empírico amplo sobre a atuação dos tribunais na sociedade.

¹⁴ Disponível em: <<https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/conteudo/arquivo/2018/09/49b47a6cf9185359256c22766d5076eb.pdf>>. Acesso em: 6 de julho de 2025.

Em uma nação de maioria negra e com um extenso legado de escravização, a permanência de um perfil majoritariamente branco entre os juízes reflete uma continuidade das dinâmicas coloniais. A magistratura não se encontra isolada do contexto social, mas está profundamente conectada aos conflitos políticos do país, suas decisões e práticas são influenciadas pelas características predominantes de seus membros e pelos interesses políticos do grupo social ao qual pertencem. Essa configuração social da magistratura influencia diretamente a forma como os casos são interpretados e decididos.

Cida Bento (2022, p. 18), conceituou esse fenômeno como o ‘pacto narcísico da branquitude¹⁵’, ao evidenciar essas alianças e acordos não verbalizados, porém conscientes pela permissão, para atender a interesses grupais, vez que possui um componente narcísico de autopreservação, “sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter privilégios”. Nesse sentido, a branquitude, apresentada por Bento (2022), como um pacto narcísico que enaltece o perfil branco através de um acordo tácito, mantém os privilégios na hierarquia social, ilustrando a materialização desse domínio e desta forma se perpetua a seletividade racial na proteção legal.

Dessa forma, o racismo institucional torna as mulheres negras e em situação de vulnerabilidade socioeconômica mais suscetíveis à violência, enquanto a desigualdade econômica limita suas opções de fuga ou de acesso a recursos para proteção, de modo que as barreiras culturais e sociais, imbricadas com o racismo institucional, dificultam ainda mais o acesso dessas mulheres ao sistema de justiça, perpetuando ciclos de exclusão e marginalização.

Apesar dos esforços do sistema de justiça brasileiro para responder às necessidades das mulheres em situação de violência doméstica e familiar, especialmente após a promulgação da Lei Maria da Penha - Lei nº 11.340/2006, que estabelece mecanismos para prevenir e punir a violência doméstica e familiar contra a mulher, a implementação efetiva dessa legislação tem demonstrado maior funcionalidade para os segmentos mais privilegiados dentro do grupo marginalizado, especificamente, as mulheres brancas. No entanto, quando se trata de

¹⁵ Sendo essa identidade “universal” ou “comum” criada pelos europeus brancos e disseminada a partir de sua expansão transformando os demais não apenas em diferentes, mas em inferiores e “ameaçador” ao estilo de vida “universal”, atrelando ao tom da pele, em contraste ao branco europeu, ou seja, negro, as noções de “bárbaros”, “pagãos”, “selvagens” e “primitivos”, de acordo com Cida Bento: “O discurso europeu sempre destacou o tom da pele como a base principal para distinguir status e valor. As noções de “bárbaros”, “pagãos”, “selvagens” e “primitivos” evidenciam a cosmologia que orientou a percepção eurocêntrica do outro nos grandes momentos de expansão territorial da Europa. Como diz Edward Said, o olhar europeu transformou os não europeus em um diferente e, muitas vezes ameaçador, o outro. E esse outro tem muito mais a ver com o europeu do que consigo próprio. Analisando a visão do europeu sobre os não europeus, pode-se concluir que aquele ganhou em força e em identidade, uma espécie de identidade substituta, clandestina, subterrânea, colocando-se como o “homem universal”, em comparação com os não europeus. Assim, foi no bojo do processo de colonização que se constituiu a branquitude” (Bento, 2022. p. 28-29).

funcionalidade para mulheres negras e em situação de vulnerabilidade socioeconômica, a aplicação apresenta limitações significativas. Essas disparidades refletem as barreiras institucionais existentes, que dificultam a garantia plena dos direitos e a proteção jurídica para as mulheres negras.

De tal modo, que ainda que todos esses obstáculos, discutidos acima, para o acesso à justiça possam ser superados ou seus impactos reduzidos, isso não garante que o acesso à justiça será universal e plenamente efetivo. A efetivação do acesso à justiça exige não apenas reformas no âmbito jurídico, mas também uma transformação social que enfrente as raízes das desigualdades estrutural que se perpetua através das instituições, “é preciso que se reconheça, que as reformas judiciais e processuais não são substitutos suficientes para as reformas políticas e sociais”. Não sendo, as reformas no âmbito jurídico, suficientes para transpor barreiras em sistemas políticos e sociais de profundas opressões e desigualdades, “não podemos ignorar seus riscos e limitações. Podemos ser céticos, por exemplo, a respeito do potencial das reformas tendentes ao acesso à justiça em sistemas sociais fundamentalmente injustos” (Cappelletti; Garth, 1988, p. 57).

1.3. A INTERSECCIONALIDADE COMO FERRAMENTA ANALÍTICA: GÊNERO, RAÇA E CLASSE

Se uma mulher fosse torturada por suas crenças políticas da mesma maneira que um homem, esse fato podia ser reconhecido como uma violação dos direitos humanos. Se ela fosse estuprada ou forçada a engravidar ou a se casar, as instituições de defesa dos direitos humanos não sabiam como lidar com esses fatos, porque eram especificamente relacionados a questões de gênero. Após as conferências de Viena (1992) e de Pequim (1995), as mulheres passam a entender que “os direitos das mulheres são direitos humanos”. Quando vivenciamos violações dos direitos humanos, como as vivenciadas por homens, devemos ser protegidas e quando vivenciamos violações, diferentes das vivenciadas por homens devemos ser protegidas também. Da mesma forma, quando mulheres negras sofrem discriminação de gênero, iguais às sofridas pelas mulheres dominantes, devem ser protegidas, assim quando experimentam discriminações raciais que as brancas frequentemente não experimentam. Esse é o desafio da interseccionalidade (Crenshaw, 2022, p. 9).

A Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher (1994), estabeleceu pela primeira vez o direito das mulheres de viverem uma vida livre de violência, ao tratar a violência contra a mulher como uma violação de seus direitos humanos que limita seu exercício, gozo e reconhecimento, em seus artigos 1º e 2º, introduz o conceito de violência contra as mulheres apontando para seu caráter sistêmico, ao dizer que ela se configura

como toda conduta que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual e/ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública, quanto na privada, baseada no gênero.

No entanto, ainda que importantes avanços, a violência doméstica e familiar contra mulheres com perspectiva interseccional revela que o gênero não é o único marcador relevante, uma vez que as mulheres não experimentam a discriminação de forma isolada, mas em camadas que se sobrepõem, intensificando os impactos da violência.

As condições socioeconômicas, a racialização entre outros fatores culturais contribuem para a perpetuação de desigualdades e vulnerabilização. Assim, a interseccionalidade reflete a forma como diferentes eixos de opressão – raça, classe, gênero – se interconectam, criando formas únicas de discriminação e vulnerabilização. “Além disso a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento” (Crenshaw, 2002, p. 177).

Desta forma, conforme Crenshaw (1989, p. 140-145), as mulheres negras são invisibilizadas, uma vez que, o foco da categoria mulher está nos membros mais privilegiados dentro do grupo marginalizado, ou seja, as mulheres brancas. Na condição de demandantes as mulheres negras sofrem consequências particularmente mais duras, não sendo suas denúncias muitas vezes legitimadas. Isso, em razão de múltiplos fatores da opressão sofrida pelas mulheres negras tanto pelos marcadores de gênero, quanto o de raça e de classe.

Mulheres racializadas, não são protegidas pelo sistema de justiça de igual forma como as mulheres hegemônicas, brancas. Muitas vezes são retratadas como "culpadas" por sua condição, seja pela associação com estereótipos de hipersexualização ou pela ideia de que pertencem a espaços de "violência naturalizada". Esse enquadramento cultural deslegitima suas experiências e dificulta o reconhecimento da violência sofrida como um problema que demanda resposta estatal e social.

Estando, as mulheres racializadas, mais expostas à violência em função de preconceitos históricos que as posicionam como subalternas dentro das estruturas sociais. Ao mesmo tempo, são frequentemente negligenciadas pelo sistema de justiça que tende a ser mais efetivo para as mulheres brancas e de classe média. Essa exclusão reflete o racismo, estrutural e institucional, que desumaniza determinados grupos e perpetua a negação de direitos básicos.

A articulação entre sexismo, ou seja, um arcabouço de ideologias manifestadas em comportamentos e discursos que atribuem os espaços de atuação com base nos sexos conduzindo a subalternização e exclusão das mulheres (Carneiro, 2011), interseccionado ao racismo sustenta, ao longo da história, um imaginário social que associa a mulher negra a uma função primordial de subserviência, reforçando estereótipos que a posicionam como figura

destinada a servir. Essa construção simbólica, originada no contexto escravocrata e perpetuada nas representações contemporâneas, conforme bell hooks (1995, p. 465), projeta sobre seu corpo uma condição de alteridade radical — vinculando-o a uma feminilidade supostamente instintiva, naturalizada, pronta a servir e próxima de uma ideia de natureza bruta e primitiva, em contraste com os padrões ocidentais de humanidade e civilização. Portanto, as interseccionalidades são elementos que complexificam e que permeiam a hierarquia do gênero e a hierarquia racial para manutenção e processo de alijamento das mulheres negras dos espaços de poder, acessos e subalternização, desafia a adoção de uma abordagem mais ampla e inclusiva.

Isso significa reconhecer que não há soluções universais para a violência doméstica e familiar contra as mulheres, sendo fundamental incorporar a perspectiva interseccional no acesso à justiça e nas práticas jurídicas, adotando estratégias que considerem as especificidades de cada grupo. Uma mulher negra em vulnerabilidade socioeconômica pode enfrentar desafios distintos daqueles vividos por mulheres brancas de classe média; ou mulheres que vivem em áreas rurais ou em comunidades marginalizadas, enfrentam barreiras adicionais, como a falta de acesso a serviços públicos e sistemas judiciais.

Os dados levantados durante audiência pública da Comissão de Direitos Humanos - CDH, de apresentação da 10ª Pesquisa Nacional de Violência contra a Mulher¹⁶, feita pelo Instituto DataSenado em parceria com o Observatório da Mulher contra a Violência -OMV, no mês de março de 2023, constatou que 30% das mulheres do país já sofreram algum tipo de violência doméstica, dentre elas 76% sofreram violência física, índice que varia de acordo com a renda, cor/raça/etnia. Demonstrando que 79% das vítimas, com renda de até dois salários mínimos, sofreram violência física. Nas categorias cor/raça/etnia, 45% das mulheres negras sofreram violência física.

Essa estatística revela como os fatores de raça e classe são determinantes ao abordar a questão da violência, apesar de serem majoritariamente atingidas pela violência, as mulheres negras permanecem invisibilizadas nos discursos e nas práticas jurídicas (Andrade e Silva, 2023), de tal forma, que o combate à violência doméstica e familiar contra as mulheres não pode se restringir a um olhar monolítico, universal e homogêneo, mas deve ser capaz de compreender como se manifesta de modo particularizado entre mulheres, exigindo respostas que contemplem sua pluralidade de experiências vividas pelas mulheres em diferentes

¹⁶ Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/11/21/datsenado-aponta-que-3-a-cada-10-brasileiras-ja-sofreram-violencia-domestica>>. Acesso em: 6 de julho de 2025.

contextos. “Considero a interseccionalidade como um sistema de opressão interligado” (Akotirene, 2019, p. 15), a interseccionalidade contribui a tirar da invisibilidade as múltiplas camadas de opressão, de vulnerabilização e a oferecer uma ferramenta teórico-analítica indispensável para reimaginar o sistema de justiça como um espaço efetivamente inclusivo e transformador.

1.4. O TERRITÓRIO COMO EIXO DA INTERSECCIONALIDADE

Enegrecendo o feminismo é a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil. Ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso. Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades. Isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser uma prioridade política para as mulheres negras, assertiva já enfatizada por Lélia Gonzalez, "a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial" (Carneiro, 2003, p. 119).

A interseccionalidade como ferramenta analítica, permite revelar camadas de opressão que operam simultaneamente, e que tornam invisíveis ou secundárias as formas específicas de violência vividas por essas mulheres quando analisadas sob lentes universalistas. Deste modo, articulado ao gênero, raça e classe, o território é também elemento estruturante da opressão, e intensifica a condição de vulnerabilização das mulheres quilombolas diante das múltiplas formas de violência, em especial, a violência doméstica e familiar. A vulnerabilização dessas mulheres não é sinônimo de passividade, mas uma consequência direta de estruturas históricas que seguem operando na contemporaneidade.

Com base em pesquisa¹⁷ sobre assassinatos registrados em quilombos no Brasil, realizada pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ e Terra de Direitos, o tipo de motivação do crime revelou que os conflitos fundiários rurais são a principal causa de assassinato de quilombolas, e a segunda principal causa é ser mulher, isso porque todos os assassinatos registrados dessas mulheres configuram-se como feminicídios.

As mulheres quilombolas que assumem posições de liderança política em seus territórios, além da violência institucional, também estão mais expostas à violência doméstica, à medida que sua atuação pública rompe com as expectativas tradicionais de gênero, o fato de ocuparem posições de visibilidade e autoridade pode ser interpretado, em relações marcadas por desigualdade, como ameaça à ordem patriarcal, gerando tensões que se manifestam em forma de violência, aponta a pesquisa. Os registros de violência contra a mulher quilombola revelaram motivações ligadas ao ciúme ou ao desejo de controlar a autonomia feminina, evidenciando que tais violências funcionam como instrumento de coerção e punição às mulheres que ousam desafiar os papéis socialmente prescritos, a pesquisa *Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil - 2ª edição* (2023, p. 49), “identificou-se haver um componente de crueldade nos assassinatos das mulheres. Em sua maioria as mortes ocorreram com armas brancas (faca, foice, machado ou chave de fenda) ou com métodos de tortura”.

É relevante destacar a ausência de dados oficiais disponibilizados sobre a violência doméstica e familiar em comunidades quilombolas no Recôncavo Baiano, região que constitui o recorte desta pesquisa. Essas informações reunidas por organizações do movimento quilombola e por entidades parceiras de apoio representam apenas uma fração visível de uma realidade possivelmente ainda mais grave e extensa.

Desse modo, o território deve ser concebido como um vetor estruturante da experiência interseccional de opressão, ele não está apartado das relações de gênero, raça e classe, mas é atravessado por elas e, simultaneamente, as atravessa. É preciso reconhecer que o território compõe a experiência dessas mulheres de forma decisiva, o pertencimento a um território quilombola, com suas disputas e dinâmicas internas, participa da produção de vulnerabilização específica que se somam às opressões de gênero, raça e classe. Pensar a interseccionalidade

¹⁷ Diante da escassez de dados oficiais disponíveis sobre o tema, esta pesquisa recorre às informações produzidas pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ e a Terra de Direitos, cujas iniciativas de coleta e sistematização de dados identifica assassinatos registrados nos quilombos do Brasil entre os anos de 2018 e 2022. *Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil, 2ª edição* (2018-2022). Curitiba – PR: Terra de Direitos, 2023. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/03100046.pdf>>. Acesso em: 20 de maio de 2025.

nesse contexto exige incorporar o território como dimensão constitutiva da violência vivida, bem como das estratégias de enfrentamento e afirmação de direitos.

Incorporar o território à análise interseccional, portanto, não é apenas uma exigência metodológica, mas uma necessidade epistemológica. Permite captar as especificidades da violência que se manifesta de forma localizada, contextualizada, e que ganha contornos próprios a depender das relações de poder estabelecidas naquele espaço. Ao mesmo tempo, possibilita reconhecer as formas próprias de resistência, cuidado e reconstrução de vínculos sociais que emergem a partir do pertencimento comunitário e da agência coletiva.

Nesse sentido, a trajetória das mulheres negras quilombolas demanda uma análise crítica das estruturas sociais e históricas que forjaram os conceitos de raça¹⁸, racismo e etnicidade. No interior das comunidades quilombolas, torna-se evidente que as identidades negra e étnico-racial transcendem categorias meramente descritivas, constituindo-se como dimensões políticas e sociais que expressam formas contínuas de resistência e de afirmação de humanidade frente a um legado persistente de desumanização imposto pelo Estado brasileiro.

As categorias "raça" e "etnia" são construções históricas e sociais, elaboradas no contexto de dominação colonial europeia. A "raça" foi inventada como uma forma de hierarquizar a diversidade humana, legitimando a escravização e exploração de povos não europeus. A partir do século XVI, a ideologia racista fundamentou as práticas de dominação colonial, naturalizando a inferiorização dos povos africanos, atrelando ao tom da pele, em contraste ao branco europeu, as noções de "bárbaros", "pagãos", "selvagens" e "primitivos". A perspectiva europeia construiu a imagem dos povos não europeus como o "outro", como o diferente, frequentemente representado como potencialmente ameaçador. Colocando-se como o "homem universal", ou "comum" em comparação com os não europeus (Munanga, 2004).

No Brasil, o racismo operou como uma engrenagem fundamental para a estruturação da sociedade colonial e pós-colonial, não sendo apenas um preconceito ou uma atitude individual, mas uma ideologia que estrutura a sociedade em sua base econômica, política e cultural. Assim,

¹⁸MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. In: Cadernos PENESB. Niterói; EdUFF, 2004. Kabengele Munanga discute a evolução histórica do conceito de raça e como ele foi utilizado para justificar hierarquias sociais e práticas discriminatórias. Ele observa que, etimologicamente, o termo "raça" originou-se do italiano "razza", derivado do latim "ratio", significando sorte, categoria ou espécie. Inicialmente empregado nas ciências naturais para classificar espécies animais e vegetais, o conceito foi posteriormente aplicado à classificação de grupos humanos, atribuindo-lhes características físicas e comportamentais específicas. Kabengele Munanga destaca que essa transposição do conceito para o âmbito social serviu para legitimar relações de dominação, estabelecendo uma hierarquia entre grupos com base em características biológicas percebidas.

as populações negras, mesmo após a abolição formal da escravidão em 1888, permaneceram à margem do acesso à terra, à educação e à cidadania plena.

No Recôncavo Baiano, uma das regiões de maior concentração de africanos escravizados no período colonial, o racismo se materializou não apenas na violência física, mas também no apagamento das identidades culturais africanas e afro-brasileiras, a resistência quilombola foi uma resposta direta à lógica racista e à marginalização econômica imposta pelo regime colonial e posteriormente pela República. As comunidades remanescentes de quilombos do Recôncavo Baiano, são expressões dessa identidade étnico-racial em luta por reconhecimento e direitos. O conceito de etnicidade, conforme Munanga (2004), deve ser entendido como um marcador de pertencimento coletivo, que engloba elementos linguísticos, culturais, religiosos e históricos partilhados por um grupo. No caso das comunidades quilombolas, a etnicidade é reafirmada através dos laços históricos de descendência comum, das práticas culturais e das formas tradicionais de organização social.

A cidade do Recôncavo Baiano, Santo Amaro, por exemplo, do século XVI até os finais do século XIX possuía muitos engenhos de cana de açúcar - engenho Aramaré, engenho Velho de Acupe, contando com mais de 40 engenhos de açúcar até o ano de 1859 (Barickman, 2003, p. 184), onde recebia muitos escravizados africanos e nascidos em território brasileiro para mão de obra escrava. A cidade teve uma história atrelada a escravidão, segundo registros históricos, foi palco de intensas mobilizações negras durante e após o período escravista, também, atrelada a reprodução de famílias negras quilombolas conformando uma população nitidamente afro brasileira no município, conforme censo mais atual realizado no ano de 2022 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas – IBGE¹⁹, o município possui 50,87% de população preta, sem contar com os pardos. Essas comunidades quilombolas ainda hoje enfrentam o racismo na disputa pela titulação de seus territórios tradicionais, na negligência do Estado em reconhecer seus direitos territoriais, bem como no acesso a políticas públicas de saúde, educação e segurança, no acesso precário a serviços básicos, e na violência sistemática contra seus corpos e modos de vida.

Desta forma, as mulheres quilombolas do Recôncavo baiano, encontram-se inseridas em um cenário marcado pelo racismo, violência estatal e territorial que mantêm as mulheres negras em posições sociais subalternas, evidenciando a manutenção de estruturas coloniais no presente. Como sustenta Sueli Carneiro (2013, p. 1):

¹⁹ Disponível em <https://basedosdados.org/dataset/08a1546e-251f-4546-9fe0-b1e6ab2b203d?table=9a4db7df-7fda-4e44-943e-b1668320cd1a>

[N]o Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam entende como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance”. O que poderia ser considerado como história ou reminiscências do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça instituídas no período da escravidão. As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras.

Durante o período colonial e escravocrata, a mulher negra foi objetificada duplamente: como força de trabalho e como corpo disponível à exploração sexual. Essa condição não foi superada com o fim da escravidão, mas sim resignificada nos marcos da modernidade brasileira, que manteve as mulheres negras em posições subalternizadas, seja pela manutenção da hiperssexualização do corpo negro feminino, construída durante o colonialismo como uma ferramenta de dominação, ao serem erotizadas e animalizadas, as mulheres negras foram submetidas a um controle simbólico e físico que desumaniza sua subjetividade.

Esses estereótipos, como o da "mulata ferosa" ou da "negra lasciva", conforme Beatriz Nascimento (2007), perpetuam-se nos meios de comunicação, na cultura popular e nas dinâmicas interpessoais, influenciando diretamente a maneira como essas mulheres são tratadas social e institucionalmente, essa percepção reforça a violência de gênero que recai sobre mulheres negras, e que se expressa, entre outras formas, na naturalização de violências. Seja em trabalhos informais - como o trabalho doméstico, ou na indústria de baixa qualificação, por sua exclusão sistemática dos processos de escolarização e qualificação profissional, ao invés de incluir essas mulheres no projeto de cidadania plena, reforçou a lógica de segregação ocupacional — algo que ainda hoje pode ser percebido nas estatísticas de renda e empregabilidade.

A marginalização e subalternização das mulheres negras quilombolas, adquire contornos ainda mais complexos. Ao se constituírem como espaços de autonomia social e política, os quilombos foram historicamente combatidos pelas instituições estatais, e suas mulheres, muitas vezes, silenciadas tanto na história oficial quanto nas narrativas das lutas sociais. As comunidades quilombolas, ao resistirem ativamente ao domínio colonial, não apenas reivindicaram a liberdade negada aos africanos escravizados e seus descendentes, como

também estabeleceram formas autônomas de existência social, cultural e política que desafiaram os alicerces do projeto escravista. Sua atuação firme e organizada frente às estruturas de opressão lhes conferiu visibilidade histórica e simbólica, ainda que acompanhada de repressão institucional.

Durante todo o período colonial e imperial, os quilombos foram sistematicamente enquadrados como ameaças à ordem, sendo tratados como organizações criminosas – um enquadramento jurídico que só foi formalmente desfeito com a promulgação da Lei Áurea, em 1888.

A primeira definição jurídica de quilombo data de 1740, em carta régia do Conselho Ultramarino, que enfatizou elementos da fuga, do tipo de habitação, de população mínima, de localidade e forma de ocupação para criminalizar esse tipo de resistência afrodiáspórica durante os períodos Colonial e Imperial, por repressão, extinção e extermínio respaldados juridicamente. Com o advento da Lei Áurea, o direito serviu para conceder liberdade formal geral e irrestrita para todos os escravizados e aquilombados. A consequência lógica da abolição da escravatura foi a descriminalização quilombola pela extinção do elemento servil compulsório, principal fator de insurgência na diáspora africana brasileira. Na prática, a descriminalização não implicou em sua inclusão social, pelo contrário, as instituições esperavam uma integração gradativa da população preta à sociedade com a dissolução da identidade e modo de vida. O racismo institucional foi a razão pela qual os quilombos permaneceram invisibilizados por cerca de um século, excluídos de políticas públicas (CONAQ, 2023, p. 22).

Todavia, o fim da escravidão não significou a aceitação plena da legitimidade dessas comunidades, ao contrário, conforme Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 48-49), novas formas de criminalização se instituíram, agora voltadas contra seus modos próprios de viver, suas territorialidades, suas expressões culturais e suas práticas comunitárias. A resistência quilombola passou a ser enfrentada não mais pela via legal da escravidão, mas por mecanismos de exclusão social, violência institucional e apagamento simbólico, que persistem como heranças do racismo estrutural. A permanência dessa lógica evidencia que a abolição legal não significou a superação das estruturas coloniais, mas sua reconfiguração em outras formas de controle e marginalização.

Fato desta marginalização e sua intensificação, é o empobrecimento gerado pelo o avanço de projetos desenvolvimentistas, a degradação ambiental, a destruição dos ecossistemas locais e o racismo ambiental²⁰, as comunidades quilombolas do Recôncavo Baiano, foram e até hoje

²⁰O racismo ambiental é uma forma de discriminação que relaciona desigualdades raciais com a degradação ambiental. Ele se manifesta quando populações racializadas — especialmente negras, indígenas e comunidades tradicionais, como os quilombolas — são desproporcionalmente afetadas por danos ambientais e excluídas dos processos de decisão sobre o uso e ocupação dos territórios onde vivem, “dos riscos ambientais, onde comunidades racialmente marginalizadas, especialmente os negros, são desproporcionalmente expostas a situações ambientais perigosas” (Bullard, 2000, p. 18). Esse conceito foi inicialmente desenvolvido nos Estados Unidos na década de 1980, mas no Brasil adquire contornos ainda mais complexos, dado o histórico colonial e a

são relegadas as péssimas condições de vida e tratamento desigual. A exemplo das comunidades quilombolas da cidade de Santo Amaro/BA, que sofrem até hoje com grandes impactos da atividade industrial pelos efeitos da contaminação por chumbo, cádmio, mercúrio e outros elementos químicos despejados na atmosfera, nas águas e no solo pela Companhia Brasileira de Chumbo - COBRAC, empresa que funcionou na cidade de 1960 até 1993²¹, ex-subsidiária da Penarroya Oxide S.A, do grupo Metaleurop, atualmente parte da organização Trevo.

A violência e marginalização institucional não está apenas em não responsabilizar os culpados, fato é, que inexistente²² qualquer procedimento internacional sobre a contaminação e destruição produzidas por essas empresas multinacionais na cidade, mas também na morosidade da reparação dos danos causados, sem a efetiva proteção das vítimas, sem reparação do direito humano violado e sem interrupção da contínua contaminação dos ambientes naturais, uma vez que os efeitos da contaminação por chumbo e outros elementos químicos no ecossistema local persistem até os dias atuais.

Em contextos onde o território é atravessado por condições estruturais de vulnerabilização — marcadas por disputas possessórias, ameaças constantes à sua integridade socioambiental, como a contaminação dos rios, a precarização das atividades tradicionais de sustento — torna-se recorrente a reprodução de múltiplas formas de violência. Nesses espaços, a violência institucional se expressa na negação sistemática do acesso a direitos fundamentais e a recursos básicos, configurando um cenário de exclusão, gera formas endêmicas de violência das quais a violência doméstica faz parte.

estrutura racial profundamente enraizada no país. No contexto brasileiro, o racismo ambiental se expressa, por exemplo, na localização de lixões, indústrias poluentes, grandes empreendimentos ou barragens próximas a comunidades negras e indígenas, sem que haja consulta ou compensação adequadas, como o caso da produção industrial da Companhia Brasileira de Chumbo (COBRAC) na cidade de Santo Amaro/BA. Essas populações são frequentemente empobrecidas, marginalizadas pelo Estado e com pouca ou nenhuma proteção legal efetiva. Além disso, o racismo ambiental não diz respeito apenas à contaminação ou à destruição da natureza, mas também ao impedimento do acesso dessas comunidades a recursos naturais essenciais, como água potável, terra fértil, biodiversidade, e ao desrespeito às suas formas tradicionais de relação com o meio ambiente. Quando o ecossistema de um território tradicional é destruído, o que está em jogo é também a soberania alimentar, a autonomia cultural e os modos de vida dessas populações. Portanto, compreender o racismo ambiental é levar em consideração não só os critérios ecológicos, mas também os sociais, raciais e territoriais. Ele denuncia que a degradação do meio ambiente não é neutra, mas profundamente marcada por estruturas históricas de poder e exclusão.

²¹ UNIVERSADE FEDERAL DA BAHIA. FACULDADE DE DIREITO. UFBA ingressa com medida cautelar na Comissão Interamericana no caso da contaminação de Santo Amaro Ano 2022. Disponível em: <https://ufba.br/ufba_em_pauta/grupos-da-ufba-denunciam-contaminacao-por-chumbo-em-santo-amaro-comissao>. Acesso em 24 de fevereiro de 2026.

²² Ibidem

Nesse sentido, qualquer análise ou ação que vise a compreender a realidade ou garantir direitos e acesso à justiça das mulheres quilombolas, precisa necessariamente levar em conta o contexto territorial em que está inserida. Desconsiderar seus territórios, os quais não representam apenas um espaço físico, mas um *locus*²³ de pertencimento, ancestralidade, subsistência, como também de opressão é desconsiderar uma parte essencial de sua existência e das relações que a constituem.

A compreensão da violência doméstica e familiar vivida pelas mulheres quilombolas do Recôncavo baiano exige uma abordagem interseccional que considere, adicionalmente, a dimensão territorial, pois introduz outros elementos, como a disputa por terra, a escassez, vulnerabilizações produzidas pelo Estado e a ameaça constante à segurança de seus territórios ancestrais. Nesse contexto, a mulher quilombola emerge como símbolo de resistência e protagonismo, sua existência e atuação quanto quilombola, configuram-se como formas de enfrentamento à lógica da colonialidade que insiste em deslegitimar suas práticas culturais e seu papel nas estruturas comunitárias, a defesa de seus territórios é, portanto, inseparável da luta por reconhecimento e por justiça.

A perspectiva da interseccionalidade, adicionalmente, a dimensão territorial contribui para a compreensão das múltiplas dimensões das vulnerabilizações e opressões. Sendo mais do que um conceito teórico, trata-se de uma ferramenta analítica que se coloca como eixo fundamental e instrumento de visibilização e escuta.

1.5. PATRIARCADO E DINÂMICAS DE CONTROLE

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só com a força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considera-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (Foucault, 1979, p. 8).

²³ *Locus* é um termo de origem latina que significa literalmente “lugar”. No campo das ciências humanas e sociais, ele é utilizado para indicar não apenas um espaço físico, mas também um lugar simbólico, cultural, político ou de pertencimento (Santos, 1987). Assim, quando se diz que o território é o locus da vida de uma comunidade, está-se afirmando que aquele espaço é o centro de sua identidade, organização social, e expressão cultural. Por exemplo, para comunidades quilombolas, o território é mais que uma área geográfica: é o locus de sua memória ancestral, de suas práticas agrícolas, religiosas e de resistência política. Desse modo, retirar uma comunidade de seu território é desestruturar todo um modo de vida.

Ao refletir sobre as dinâmicas de dominação e controle social, a noção de microfísica do poder, formulada por Michel Foucault (1979), oferece um aparato analítico fundamental para compreender como as estruturas de poder operam de maneira dispersa, multifacetada e difusa, produzindo efeitos sobre os corpos, moldando comportamentos, regulando desejos e forjando identidades, em todas as esferas da vida social a partir de relações cotidianas e práticas disciplinares. O poder não se limita a um centro visível ou a instituições específicas, mas se dissemina capilarmente em todos os aspectos da vida social, o poder não é algo que se possui, mas algo que se exerce, manifestando-se nas práticas mais ordinárias, nos discursos, nos saberes e nas relações interpessoais.

No que tange às relações de gênero, essa abordagem permite visualizar que o patriarcado se estrutura no sistema formal baseado em leis ou instituições e se reproduz também no cotidiano – nas práticas familiares, nos espaços de trabalho, nas linguagens, nas construções de masculinidade e feminilidade e nas maneiras como os corpos são socialmente lidos e controlados – ou seja, o patriarcado é operado tanto por normas institucionais quanto por microações e discursos que naturalizam hierarquias de gênero e sustentam a subalternização das mulheres e de corpos femininos.

Esse aparato analítico possibilita compreender que a violência doméstica e familiar contra as mulheres, por exemplo, não é um fenômeno isolado ou excepcional, mas antes um efeito recorrente e sistemático da forma como o poder opera sobre os corpos e subjetividades, de modo a reforçar desigualdades. Nesse sentido, romper com essas formas de violência exige não apenas a transformação de normas legais, mas também a desconstrução de práticas sociais cotidianas que sustentam tais violências, desde os modos de olhar, julgar, cuidar e até mesmo amar.

O exercício do poder, no contexto da violência doméstica e familiar contra as mulheres, revela-se por meio de práticas através do uso da força, coerção física, manipulação emocional e estratégias de humilhação, orientadas à manutenção da hierarquia de gênero para reforçar a submissão da mulher. Essas práticas se inscrevem em um imaginário social moldado por normas patriarcais, de herança ocidental, que legitimam o domínio masculino sobre os corpos e escolhas das mulheres. Essa violência é uma forma de exercício do poder disciplinar, ou seja, apresenta-se como um instrumento disciplinador, que visa reafirmar papéis sociais convencionados e assegurar a continuidade de uma ordem desigual - práticas sociais do sistema-mundo euronorte-americano que naturalizam o controle masculino sobre o corpo e as ações femininas - que atravessa tanto o espaço privado quanto o público.

Na Europa pré-moderna, conforme Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), o corpo assumia uma lógica própria como espelho da ordem social. Presumia-se que, por meio da observação do corpo, seria possível deduzir a posição social, os valores morais ou mesmo a ausência deles em determinado indivíduo. A posição de um sujeito dentro da hierarquia política era naturalizada de forma análoga à organização dos órgãos em um corpo físico, qualquer subversão dessa ordem era percebida como uma ameaça à estabilidade, sendo, por isso, severamente reprimida, frequentemente por meio de punições públicas e exemplares.

O corpo, portanto, não apenas simbolizava a estrutura social, mas a materializava, tornando-se suporte visível e disciplinado das normas coletivas. Estando permanentemente exposto ao olhar, o corpo convocava formas específicas de vigilância e diferenciação, sendo o gênero um dos marcadores mais persistentes ao longo do tempo. Assim, na perspectiva de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021, p. 28) expressões como “corpo político” e “corpo social” não operam apenas como figuras de linguagem, mas como categorias literais que articulam as fronteiras entre o sujeito e o coletivo, entre o biológico e o político.

Desta forma, diante das relações de poder analisadas, o patriarcado manifesta-se como uma forma estruturada de organização social caracterizada pela centralização do poder político, econômico e simbólico nas mãos dos homens, resultando na subordinação sistemática das mulheres, assim, o patriarcado é “um sistema sexual de poder, como a organização hierárquica masculina da sociedade que se perpetua através do matrimônio, da família e da divisão sexual do trabalho” (Costa, 1988, p. 30 apud Oliveira, 2012, p. 15). A lógica pela qual fomos educados, que reforça o papel do sujeito masculino enquanto o “chefe” da família, provedor e responsável por disciplinar os membros do lar, segue contribuindo significativamente para dar legitimidade cultural à violência contra as mulheres nos mais variados contextos históricos e culturais.

A manutenção da submissão da mulher dentro do espaço doméstico, evidencia como as estruturas de poder se atualizam e se mantêm através da normatização de práticas sociais profundamente enraizadas. O ambiente doméstico, frequentemente percebido como uma esfera privada e, portanto, inviolável, torna-se um campo de reprodução das hierarquias patriarcais sob o véu da intimidade familiar. A máxima popular “em briga de marido e mulher não se mete a colher” é reveladora dessa lógica, pois expressa e reforça a ideia de que a violência que ocorre dentro do lar está fora do alcance da intervenção pública, ideia essa que naturaliza o silêncio e a impunidade.

Essa separação entre o público e o privado não é neutra, ela foi historicamente construída e serve como um dos principais dispositivos de controle disciplinar (Foucault, 1979). Nesse contexto, o espaço doméstico torna-se um território de vigilância e de repetição de normas que

garantem a permanência de um modelo de organização social ocidental baseado na dominação masculina. Longe de ser apenas um reflexo passivo das estruturas patriarcais, a violência doméstica configura-se, portanto, como uma engrenagem ativa de sua reprodução.

Trata-se de um mecanismo eficaz para manter a ordem de gênero, pois atua diretamente sobre os corpos e subjetividades das mulheres, silenciando-as e condicionando sua experiência ao medo, à dependência e à obediência. Ao se reconhecer essa violência como parte do funcionamento das engrenagens sociais, e não como exceção, torna-se possível desnaturalizar práticas tidas como normais.

Além dos limites do espaço doméstico, as instituições públicas, especialmente o sistema de justiça, também desempenham papel central na perpetuação de mecanismos de controle e dominação sobre as mulheres. Ao invés de oferecer proteção e reparação, muitas vezes esses espaços reproduzem lógicas patriarcais que culpabilizam as vítimas e relativizam a gravidade da violência sofrida. Isso se expressa, por exemplo, nos julgamentos morais direcionados às mulheres que permanecem em relações abusivas, como se a responsabilidade pela agressão recaísse sobre suas escolhas pessoais, ignorando os fatores estruturais que dificultam a ruptura com o ciclo da violência.

Para mulheres negras quilombolas, essa dinâmica é ainda mais grave, pois a interseção entre racismo, território e desigualdade social impõe uma série de obstáculos ao acesso à justiça e à proteção. As múltiplas camadas de opressão — de ordem econômica, jurídica, territorial e simbólica — fazem com que essas mulheres enfrentem instituições que não apenas não acolhem, mas também reforçam sua marginalização. O resultado é um sistema que, ao invés de funcionar como um instrumento de emancipação, opera como mais uma instância de silenciamento e exclusão.

Sob uma perspectiva crítica, é possível afirmar que o Direito, enquanto campo de saber e prática institucional, foi historicamente formulado a partir de uma lógica masculina, branca e eurocentrada, o que resultou na exclusão sistemática das experiências e vivências das mulheres. Renata Possi Magane (2022)²⁴, destaca essa configuração excludente ao evidenciar que as normas jurídicas foram elaboradas por homens e para homens, silenciando e invisibilizando as demandas femininas específicas, assim, esse processo estruturou uma cultura jurídica que, ao longo do tempo, reproduziu desigualdades de gênero ao não reconhecer plenamente as especificidades da condição feminina, especialmente diante da violência doméstica. Esse

²⁴ MAGANE, Renata Possi. **Hermenêutica jurídica feminista: decisão judicial na perspectiva da teoria crítica**. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2022.

silenciamento se expressa, por exemplo, na ausência de mecanismos efetivos de proteção, na revitimização de mulheres ao longo do processo judicial e na dificuldade de acesso à justiça por parte de grupos socialmente vulnerabilizados, o sistema jurídico acaba por reproduzir os mesmos padrões que deveria combater.

O poder não se manifesta apenas por meio da repressão explícita, o poder não é apenas repressivo, mas também produtivo, pela produção de normas, valores e verdades que orientam os modos de ser e agir dos indivíduos, operando de maneira sutil e disseminada, moldando subjetividades e conduzindo comportamentos (Foucault, 1979). No contexto das relações de gênero, isso significa que as mulheres não apenas são alvos da dominação, mas também são subjetivadas a partir de discursos e práticas que as ensinam a ocupar determinados lugares sociais, desde a infância, são socializadas para a obediência, a abnegação e o cuidado com o outro, para a aceitação o que contribui para a internalização de papéis que naturalizam a violência doméstica. A aceitação ou minimização da agressão muitas vezes emerge de uma construção histórica que associa o sofrimento feminino à virtude moral ou à responsabilidade pela harmonia familiar.

Essas normas de gênero são reiteradas cotidianamente por meio de discursos culturais, religiosos, midiáticos e institucionais, que legitimam a violência simbólica e física contra as mulheres ao vinculá-la à suposta inadequação de seus comportamentos, atribuindo à mulher a culpa pela agressão sofrida, seja por "desobedecer", "provocar" ou não corresponder aos padrões estabelecidos para o feminino, o que perpetua ciclos de violência e silenciamento, vejamos algumas canções que expressam e reforçam a responsabilização da mulher pela violência que sofreu:

“Vivo feliz, no meu canto, sossegada/ Tenho amor, tenho carinho/ Tenho tudo, até pancada”. (Samba de André Filho, 1932)²⁵

“Lá vem ela chorando. O que é que ela quer. Pancada não é. Já dei”. (Samba enredo da portela, música de Alvarenga e Benedito Lacerda, 1932)²⁶

“Eu quero uma mulher/ Que saiba lavar e cozinhar/ E de manhã cedo/ Me acorde na hora de ir trabalhar”. (Samba de Wilson Baptista e Haroldo Lobo, 1941)²⁷

Cabe punição física e verbal como forma de mostrar a superioridade masculina e a perversão feminina. Inserida nesse contexto, a mulher se mostra resignada, subserviente, culpada e merecedora da punição à qual se submete.

²⁵ FILHO, André. **Mulato de qualidade**, samba, gravação de Cármen Miranda, gravadora Victor, 1932.

²⁶ LACERDA, Alvarenga e Benedito. **É pancada**, samba enredo da portela, 1932 (registro em 2002 pela gravadora Biscoito Fino).

²⁷ BATISTA, Wilson; LOBO, Haroldo. **Emília**, samba, 1941, gravação de Vassourinha, gravadora Columbia.

O padrão ocidental, “é um padrão em que se acredita que o poder é inerente à masculinidade, em si e por si mesmo” (Oyěwùmí, 2021, p. 65), em que o gênero masculino é a norma e o feminino é a exceção. Compreender de forma mais profunda a violência doméstica contra mulheres como efeito recorrente e sistemático de poder que molda identidades e relações, que opera sobre os corpos e subjetividades, e não como um fenômeno isolado.

1.6. ANÁLISE CRÍTICA À COLONIALIDADE DO GÊNERO

Colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais. A “descoberta” do Novo Mundo e as formas de escravidão que imediatamente resultaram daquele acontecimento são alguns dos evento-chave que serviram como fundação da colonialidade. Outra maneira de se referir à colonialidade é pelo uso dos termos modernidade/colonialidade, uma forma mais completa de se dirigir também à modernidade ocidental (Maldonado, 2024, p. 36).

O conceito de colonialidade para Nelson Maldonado (2024), refere-se ao modo como as hierarquias sobretudo de raça e gênero, estabelecidas na colonização²⁸, permanecem operando nas sociedades contemporâneas, mesmo após o fim das administrações coloniais. A violência doméstica e familiar contra as mulheres, sob a perspectiva da colonialidade, se articula com as noções de gênero, raça e território de maneira profunda, revelando as raízes coloniais das hierarquias que perpetuam nas sociedades contemporâneas.

É possível ampliar a compreensão da interseção entre gênero e colonialidade, desafiando os paradigmas euronorteamericanos que tradicionalmente estruturam as análises sobre violência de gênero. O sistema colonial não apenas organizou o mundo social em termos de hierarquias raciais, mas também reconfigurou e impôs uma nova lógica de gênero nos territórios colonizados, as narrativas hegemônicas do Ocidente, incorreram que “todas as sociedades percebem o corpo humano como generificado”, ou seja, assumindo o gênero com uma categoria atemporal e universal, “e em seguida, organizam homens e mulheres como categorias sociais

²⁸ O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente (Maldonado-Torres, 2007. p. 131).

com base nessa premissa”, assim, o discurso feminista contribuiu em “explicitar a natureza generificada e de dominação masculina de todas as formas ocidentais de instituições e discursos” (Oyěwùmí, 2021, p. 257), o que antes do advento das abordagens feministas críticas, o campo científico era majoritariamente concebido como uma esfera neutra e descontextualizada, cujas práticas e métodos eram entendidos como isentos de influências culturais, sociais ou corporificadas, a produção do conhecimento era, assim, apresentada como objetiva e universal, desconsiderando as marcas históricas e situadas dos sujeitos envolvidos no processo investigativo.

A leitura colonial impôs a ideia de “gênero” em sociedades africanas que organizavam suas relações sociais por outras lógicas, não baseadas em uma binariedade sexual rigidamente hierarquizada. No contexto ioruba, a sociedade organizava seus papéis sociais por idade, linhagem ou espiritualidade – e não por "gênero". Essa imposição não foi apenas conceitual, mas reestruturou práticas sociais, apagou cosmologias locais e deslegitimou formas ancestrais de organização (Oyěwùmí, 2021).

O sistema colonial introduziu uma separação rígida e binária entre o masculino e o feminino, que não existia em muitas culturas antes da colonização. E, ao mesmo tempo em que as mulheres brancas eram enquadradas dentro de uma concepção europeia de feminilidade e domesticidade, as mulheres racializadas eram excluídas dessa categoria e desumanizadas, reduzidas a corpos para trabalho e exploração sexual. Essa reconfiguração colonial do gênero reforçou a ideia de que algumas mulheres, especialmente as negras e indígenas, estavam fora do escopo de proteção e respeito que o patriarcado europeu conferia às mulheres brancas, foram desumanizadas, reduzidas à condição de corpos utilitários para exploração sexual e trabalho forçado. Essa desumanização estabeleceu as bases de uma classificação social que continua a influenciar o modo como diferentes grupos de mulheres são percebidos e tratados (Carneiro, 2003; 2011; 2019; Lugones, 2003).

A mulher branca, frequentemente associada à pureza e à fragilidade, foi posicionada como símbolo de controle patriarcal dentro do ambiente doméstico, enquanto as mulheres negras e indígenas eram vistas como hipersexualizadas, selvagens e subordinadas. Essas construções não apenas justificaram a exploração colonial, mas também moldaram as relações sociais de gênero que perduram até hoje. A colonialidade, nesse sentido, reforça a ideia de que o corpo feminino pertence ao homem ou ao núcleo familiar, perpetuando a subordinação e a vulnerabilidade das mulheres à violência. Essa lógica colonial permanece viva nas formas contemporâneas de violência de gênero, sendo agrava quando incorre contra mulheres negras e

indígenas, pela desumanização histórica que as posiciona em uma categoria inferior na hierarquia social.

Também se manifesta no modo como as mulheres racializadas são frequentemente culpabilizadas pela violência que sofrem. O sistema colonial naturalizou a ideia de que essas mulheres são mais resistentes, menos vulneráveis ou mesmo responsáveis por sua própria opressão, essa visão desumanizadora legitima tanto a omissão do Estado quanto as práticas culturais que normalizam a violência. Mulheres negras, em particular, são frequentemente vistas como "fortes" e, portanto, menos necessitadas de proteção ou menos suscetíveis à violência emocional, essa visão estereotipada desumaniza as vítimas e justifica a omissão do Estado e da sociedade em relação às suas demandas (Carneiro, 2003; 2011; 2019).

A colonialidade do gênero impõe um modelo de feminilidade que não contempla a diversidade de experiências das mulheres racializadas. Associando o feminino à passividade, à domesticidade e à dependência do homem, ignorando as dinâmicas de gênero em comunidades indígenas e afrodescendentes, onde as mulheres muitas vezes desempenham papéis centrais na organização social, econômica e espiritual. A imposição desse modelo não apenas marginaliza essas mulheres, mas também desvaloriza suas epistemologias e formas de resistência (Lugones, 2003).

O reconhecimento do papel das mulheres indígenas e afrodescendentes na criação de alternativas de cuidado e resistência, que muitas vezes desafiam a lógica punitivista do sistema jurídico ocidental, consiste no questionamento das hierarquias de poder impostas pelo sistema colonial e valorização das epistemologias das mulheres marginalizadas. Não apenas proteger as mulheres da violência, mas também transformar as relações sociais que sustentam essa violência, uma ruptura com as categorias rígidas e eurocêntricas de gênero, adotando uma abordagem que leve em conta as especificidades históricas e culturais das mulheres racializadas, isso inclui a valorização das epistemologias femininas indígenas e afrocentradas, que oferecem alternativas às narrativas eurocêntricas que dominam o sistema jurídico (Lugones, 2003).

Analisar a violência doméstica e familiar dessa perspectiva, reafirma a necessidade de uma abordagem que vá além das categorias tradicionais de gênero e que leve em conta a colonialidade como um elemento central para compreender e combater a opressão das mulheres, reforçando que a luta contra a violência de gênero é inseparável da luta contra o racismo. Em suma, a colonialidade é parte de um sistema interconectado que organiza as relações raciais, de gênero, territoriais e econômicas de maneira hierárquica e excludente.

Superar a exclusão epistêmica e adotar a alteridade como critério hermenêutico pode transformar não apenas a forma como os conflitos são resolvidos, mas também a maneira como o Direito é pensado e praticado em sociedades plurais, capaz de articular as demandas das mulheres em diferentes posições de vulnerabilização e de propor alternativas ao modelo do sistema-mundo euronorteamericano que ainda domina as estruturas sociais, uma vez, a invisibilização e marginalização das vozes das mulheres negras nos espaços de poder e nas narrativas jurídicas é, também, o que faz que o sistema de justiça trate as demandas dessas mulheres de maneira superficial e negligente.

1.7. A ALTERIDADE JURÍDICA COMO FUNDAMENTO HERMENÊUTICO NO RECONHECIMENTO DO SUJEITO DE DIREITO.

Uma mulher negra diz que ela é uma mulher negra. Uma mulher branca diz que ela é uma mulher. Um homem branco diz que é uma pessoa²⁹ (Grada Kilomba, 2016).

O Direito brasileiro foi estruturado a partir de uma lógica universalista e eurocêntrica, moldado a partir de uma perspectiva masculina e branca, que invisibilizou, sobretudo, as especificidades da experiência racial. Neste contexto, a mulher negra é o "outro do outro", vivenciando um duplo apagamento – da racialização e da subalternidade de gênero.

A mulher negra como um “não-sujeito” de direitos, é excluída dos padrões de humanidade reconhecidos pelas instituições, assim, a violência contra a mulher negra não é uma anomalia dentro da ordem social, mas parte integrante da sua estrutura. Sendo a inferiorização da mulher negra, por meio também de sua objetificação, um pilar do racismo patriarcal brasileiro, portanto, uma violência que é ao mesmo tempo expressão e instrumento da manutenção das hierarquias sociais (Carneiro, 2003; 2011; 2019).

Desta forma, o sujeito de direito não pode ser pensado unicamente a partir de uma perspectiva abstrata e universalizante, mas deve ser compreendido em sua concretude histórica e relacional, em sua condição de sujeito situado, atravessado por marcadores como classe, gênero, raça e pertencimento cultural. Nesse sentido, a alteridade surge como um critério fundamental para reorientar o Direito em direção à justiça substantiva, que ao contrário da tradição moderna que concebe o sujeito do Direito como neutro, autônomo e desvinculado de contextos sociais, o Direito deve se abrir à pluralidade das existências humanas, isso significa

²⁹ Em palestra-performance, Grada Kilomba desfaz a ideia de conhecimento “universal”. Disponível em: <<https://mitsp.org/2016/em-palestra-performance-grada-kilomba-desfaz-a-ideia-de-conhecimento-universal/>>. Acessado em 7 de julho de 2025.

reconhecer os sujeitos historicamente marginalizados –como mulheres negras, povos quilombolas, não apenas como titulares formais de direitos, mas como sujeitos capazes, legítimos e portadores de saberes, vozes e experiências. A Justiça não pode ser reduzida à aplicação cega da norma, ela exige o exercício da escuta e do reconhecimento do outro em sua diferença (Ricoeur, 2008).

Esta pesquisa propõe a alteridade como um elemento central na hermenêutica jurídica, a alteridade “não exporá ou privilegiará, como se poderia imaginar, os menos favorecidos, os excluídos, o estrangeiro ou qualquer pessoa que numa relação jurídica esteja mais ou menos vulnerável”, ainda, mais que apenas um dos componentes do sistema jurídico, a alteridade “se revelará como peça chave de sua hermenêutica” (Camilo, 2016, p. 67).

Uma vez que o paradigma euronorteamericano reflete uma perspectiva normativa excludente e limitada, baseada em uma visão homogênea do Direito, a alteridade convida à consideração das diferenças culturais, sociais e históricas como elementos fundamentais para a interpretação e aplicação do Direito. Esse enfoque permite abrir espaço para o reconhecimento e a valorização das epistemologias oriundas de grupos historicamente marginalizados, como negros, mulheres e quilombolas.

A alteridade jurídica, como critério hermenêutico, promove uma reorientação no modo como o Direito compreende e trata os sujeitos de direito, permitindo que vozes tradicionalmente silenciadas sejam ouvidas e integradas ao processo de construção das soluções de conflitos. Ao incorporar as narrativas e saberes desses grupos, o Direito se torna mais sensível às diversidades e às especificidades das demandas sociais, rompendo com padrões homogêneos de justiça.

Essa perspectiva é de extrema relevância na busca por soluções de conflitos quando inseridos em um sistema social estruturalmente desigual, o reconhecimento das epistemologias de grupos marginalizados pode contribuir para a construção de soluções mais justas, legítimas e contextualizadas. Em vez de impor respostas baseadas em uma lógica universalista e alheia às realidades específicas, o Direito, a partir da alteridade, passa a considerar as múltiplas vozes e experiências que compõem o tecido social, respeitando as cosmopercepções, “uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (Oyèwùmí, 2021, p. 29), ou seja, as distintas abordagens para compreender a realidade.

Esse reconhecimento passa, sobretudo, por uma transformação nas práticas jurídicas que devem ser orientadas por uma escuta ativa e situada, descentralização do olhar e de ruptura com o paradigma universalizante, reconhecendo que não há um corpo feminino universal, mas múltiplos corpos vulnerabilizados por estruturas que operam de modo articulado, e exigindo do Direito um papel essencial na reconstrução da dignidade humana.

Isso implica em reconhecer que a justiça não pode ser plenamente alcançada sem o reconhecimento efetivo da alteridade, uma vez que, o projeto da alteridade, conforme Lévinas (2005) quando verdadeiramente assumido, não deve limitar-se à mera aceitação das diferenças ou ao reconhecimento superficial da diversidade, ele precisa operar em um nível mais profundo, onde o sujeito não é apenas visto, mas é considerado autônomo, detentor de agência própria, e simultaneamente heterônomo, no sentido de estar eticamente implicado com o Outro. A autonomia, nesse contexto, não significa isolamento ou soberania individual desvinculada, mas a capacidade do sujeito de agir e se posicionar a partir da sua própria experiência e historicidade. Já a heteronomia, diz respeito à abertura à responsabilidade pelo Outro — é o reconhecimento de que somos constituídos na relação, e que nossas decisões morais não se encerram em nós mesmos.

Dessa forma, a alteridade torna-se um fundamento ético e político que exige mais do que políticas de inclusão formal, ela demanda a escuta real, a redistribuição de poder, e a reformulação dos modos de convivência que historicamente excluíram, subalternizaram ou silenciaram certos sujeitos, conforme Flor Wanderson Nascimento (2016, p. 13):

[...] nosso grande desafio para o futuro é conseguir estabelecer um diálogo não hierarquizado ou anulador dos diversos pensamentos que compõem o tecido mundial. Que possamos fazer com que os saberes filosóficos do ocidente, indígenas, africanos e orientais possam participar de uma interlocução não pautada por uma superioridade de princípio de qualquer um destes modos de expressão do pensamento.

Para os povos e comunidades historicamente marginalizados, como os quilombolas, isso significa não apenas serem reconhecidos como diferentes dentro de um sistema dominante, mas terem assegurado o direito de viver, decidir e organizar suas vidas de forma própria, com base em seus saberes, valores e modos de existência. Um projeto de alteridade envolve transformação das estruturas normativas e epistêmicas que produzem e perpetuam assimetrias entre os sujeitos de direito, colocando o sujeito não no centro do mundo, mas em relação com o mundo – um mundo habitado por múltiplas vozes, corpos e experiências que exigem não tolerância, mas compromisso e responsabilidade. Nesse sentido, o acesso à justiça deve ser compreendido como um direito que vai além da mera possibilidade de ajuizar ações ou peticionar, envolve condições concretas — materiais, simbólicas e institucionais — para que os sujeitos vulnerabilizados possam recorrer ao sistema de justiça com a confiança de que serão escutados, compreendidos e amparados.

CAPÍTULO 2 - A ADOÇÃO DO TERMO ‘VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR’ CONTRA MULHERES QUILOMBOLAS E A RELEVÂNCIA DA INCLUSÃO DE SUAS COMUNIDADES NAS PRÁTICAS DE RESOLUÇÃO DE CONFLITOS NO ÂMBITO DO SISTEMA DE JUSTIÇA BRASILEIRO

Percebe-se que o termo comunidade cobre diferentes territórios, estando, via de regra, associado a favelas, periferias, pequenos municípios e bairros pobres. Mais raramente, a palavra também é utilizada para designar grupos indígenas, populações ribeirinhas ou quilombolas. No limite, comunidade pode ser concebida até mesmo como sinônimo de sociedade civil, dependendo da população abrangida pelo projeto. Na literatura sobre mediação comunitária nota-se também a tendência a nomear como comunidade as regiões desfavorecidas e a adotar a expressão sem problematizar seu alcance. Excepcionalmente, alguns autores chegam a refutar a associação entre comunidade e contextos de escassez, sugerindo que qualquer segmento social pode constituir uma comunidade, quando se trata da mediação (Mourão; Naidin, 2019, p. 71).

A negação sistemática à assimilação plena dos povos racializados nas estruturas sociais hegemônicas, notadamente no sistema-mundo euronorteamericano, tem sido, paradoxalmente, uma das condições para a preservação e reinvenção de formas comunitárias próprias, enraizadas em epistemologias não ocidentais, modos de vida coletivos e experiências históricas compartilhadas. Se, por um lado, a exclusão social, política e epistêmica representou e representa um mecanismo violento de negação de humanidade, por outro, povos racializados construíram espaços de resistência e reexistência comunitária, forjados fora dos parâmetros normativos da branquitude, da colonialidade e da modernidade liberal.

Ao serem sistematicamente recusados como sujeitos plenos de direitos e de reconhecimento na esfera pública, para Achille Mbembe (2018), a negação de inclusão plena nas promessas do mundo moderno produziu zonas de abandono, mas também territórios de vida que escapam ao controle disciplinar do Estado, vínculos comunitários que garantissem a sobrevivência, mas também afirmassem identidades através da organização social, cultural e política próprias.

Nesse sentido, a subversão dessa lógica se dá não apenas pela denúncia, mas pela criação de espaços simbólicos e materiais de vida coletiva e autonomia, territórios que se constituem a partir da experiência encarnada e compartilhada desses corpos. As comunidades negras, conforme Patricia Hill Collins (2019), desenvolveram epistemologias próprias que desafiam a racionalidade dominante, fundadas na ética do cuidado, na centralidade das experiências corporais e na construção de redes de solidariedade, como gesto ativo de produção de mundo.

A recusa à assimilação imposta pela exclusão, também é compreendida por Sueli Carneiro (2011), como ponto de partida para a formação de uma identidade política coletiva, a construção de comunidade aparece como um processo de solidariedade insurgente, que desloca o sujeito do lugar da subalternidade para o centro de produção de alternativas de existência.

Desta forma, o que durante todo o período colonial e imperial, imposto como uma denominação de uma organização criminosa, o reconhecimento jurídico e político das comunidades quilombolas no Brasil pela Constituição Federal de 1988, em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT, constituiu uma medida essencial de justiça histórica, entendida como parte do processo de reparação frente às violências sistemáticas de que esses povos foram alvo ao longo dos séculos.

O Decreto de nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, regulamentou a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, considerando os remanescentes das comunidades dos quilombos, conforme o artigo 2º do referido decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Este reconhecimento jurídico, ainda que insuficiente, marca uma ruptura com o silêncio histórico do Estado brasileiro frente às violências coloniais, funcionando como instrumento de reparação não apenas material, mas também, ressignificação³⁰ simbólica e política, bem como, resposta às demandas históricas de sujeitos que, em comunidade, construíram formas de existência e resistência em meio ao regime colonial-escravista e às suas heranças na estrutura social contemporânea.

³⁰Antônio Bispo dos Santo – ‘Nego Bispo’, na obra, *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*, discute a ressignificação do termo quilombo como capacidade dos povos contra colonizadores de pensar e de elaborar conceitos circularmente: Outra importante influência do pensamento de elaboração circular dos povos contra colonizadores na Constituição Federal é a própria ressignificação dos termos quilombo e povos indígenas. O termo quilombo que antes era imposto como uma denominação de uma organização criminosa reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas. O mesmo ocorre com o termo povos indígenas, que também foi ressignificado por esses povos como uma categoria de reivindicação dos seus direitos. Ao acatarmos essas denominações, por reivindicação nossa, mesmo sabendo que no passado elas nos foram impostas, nós só o fizemos porque somos capazes de ressignificá-las. Tanto é que elas se transformaram do crime para o direito, do pejorativo para o afirmativo. Isso demonstra um refluxo filosófico que é um resultado direto da nossa capacidade de pensar e de elaborar conceitos circularmente. O mesmo não se pode dizer dos povos colonizadores, pois não encontramos na Constituição Federal qualquer retomada das suas antigas denominações. Isso porque os povos colonizadores continuam no fluxo linear da sua lógica cosmovisiva, em função mesmo da sua forma vertical e monista de elaboração do pensamento, que não os permite e/ou os capacita a fazerem refluxos (Santos, 2015, p. 95).

A reparação não pode se limitar ao plano formal do reconhecimento jurídico, mas deve se desdobrar em ações afirmativas amplas que garantam condições dignas de vida, acesso à saúde, educação, cultura e à participação política efetiva, uma vez que as demandas apresentadas por essas comunidades são inúmeras, tais como às dificuldades associadas ao acesso, à regularização fundiária, às políticas públicas sociais e de infraestrutura, ao desenvolvimento sustentável, difíceis de serem efetivadas sem um maior esforço político institucional.

O reconhecimento jurídico de coletividades historicamente marginalizadas, conforme Boaventura de Sousa Santos (2017), exige uma ecologia de saberes que valorize suas formas próprias de organização, suas epistemologias e seus sistemas normativos, contra o desperdício da experiência, o que no caso das comunidades quilombolas, o reconhecimento jurídico não se resume à regularização fundiária, mas representa o reconhecimento do território como espaço de identidade, memória coletiva, organização comunitária e reprodução cultural.

A comunidade quilombola está associada ao conceito de ancestralidade que conjugado com os conceitos de identidade, pertencimento, saberes e fazeres tradicionais e populares, território resistência, memória e poder local, dimensiona o seu reconhecimento não apenas corrigir omissões históricas, mas também reorientar o próprio projeto político de Estado, incorporando perspectivas plurais de cidadania, de identidade e de justiça, ao levantar o debate sobre o caráter multicultural da sociedade em detrimento de um universalismo euronorteamericano.

Desta forma, a adoção do termo violência doméstica e familiar contra a mulher quilombola, trata-se de uma decisão teórica que busca evidenciar e dar visibilidade que nas comunidades quilombolas as violências sofridas pelas mulheres não se restringem ao espaço doméstico no sentido estrito, mas estão enraizadas em uma estrutura de desigualdade racial e de controle histórico dos corpos negros femininos. O que muitas vezes, essas violências são invisibilizadas pelo próprio sistema de justiça, que insiste em interpretar a violência de gênero a partir de uma perspectiva universalista, desconsiderando o território, a ancestralidade e os marcadores de raça que atravessam essas experiências.

Ao adotar essa expressão, a pesquisa reivindica a centralidade de um olhar interseccional que considere que o lar, a comunidade, o corpo e o território das mulheres quilombolas são todos, simultaneamente, espaços de afeto e de vulnerabilização, e que as formas de opressão que recaem sobre elas são específicas e exigem leituras também específicas, o termo, nesse sentido, não é uma redução de confinamento do feminino ao espaço doméstico como destino

natural, mas uma afirmação política de existência, resistência e direito à justiça sob outros referenciais.

Por este motivo, incorporar a comunidade nas práticas de resolução de conflitos, especialmente quando se trata da violência doméstica e familiar que incide sobre mulheres quilombolas, é reconhecer sua legitimidade histórica e epistêmica na construção de estratégias próprias de mediação e reparação, trata-se de valorizar os saberes comunitários como dispositivos de gestão coletiva do conflito, fundada em laços de solidariedade, pertencimento e reciprocidade, os quais muitas vezes se contrapõem às soluções fragmentadas e verticalizadas do sistema judicial formal. Ao envolver a comunidade quilombola nesse processo, não apenas se amplia o escopo das respostas institucionais à violência, mas também se afirma a capacidade política dessas coletividades de atuar como sujeitos protagonistas na promoção da justiça, reafirmando sua dignidade e agência.

Nesse sentido, reconhece-se que o enfrentamento da violência doméstica e familiar em territórios racializados exige práticas restaurativas que dialoguem com as dinâmicas sociais, culturais, ancestrais e territoriais desses contextos. Mais do que incluir a comunidade como espaço de intervenção, trata-se de reconhecer que ela já produz formas legítimas de justiça, e que o papel do Estado deve ser o de ouvir, dialogar e potencializar essas formas, rompendo com a lógica de tutela e silenciamento que historicamente marcou a relação entre o poder público e os povos quilombolas.

Programas e legislações devem levar em conta suas comunidades, suas especificidades culturais e históricas, Leonardo Sica (2009), ao tratar sobre a justiça restaurativa aponta como possibilidade de um caminho mais eficaz do que a justiça punitiva para solução de conflito, por estar alinhada aos valores coletivos e espirituais dessas comunidades, a principal função da justiça restaurativa, está em se ocupar da “elaboração de respostas ao crime que propiciem a transformação da relação tradicional entre ofensor e vítima”, assim como “entre ambos e a comunidade e entre estes três elementos e o sistema de justiça e de governo” (Sica, 2009, p. 11-12).

Ao orientar-se pelas cosmopercepções, o sistema de justiça se reorienta por uma ética do reconhecimento, multiculturalidade e da pluralidade, fundamental para a efetivação do acesso à justiça.

2.1. POR UMA ESCUTA SITUADA: A EXPERIÊNCIA QUILOMBOLA COMO HORIZONTE DE JUSTIÇA TRANSFORMADORA, COMUNITÁRIA E RESTAURATIVA

As comunidades tradicionais e populares que praticam modelos de mediação alternativos de conflitos estabelecem vínculos tanto mais fortes e com grande capacidade de convivência pacífica quando tomam, para si, os modos de resolução através dos seus próprios métodos e critérios. Seria o caso dessas comunidades instituírem, através de sua “multiculturalidade”, seu sistema próprio de resolução de conflitos? A afirmação é positiva. É obvio que não seria aplicável para todos os casos, mas com certeza seria uma forma de questionar o Poder Judiciário oficial e toda a sociedade, os conceitos hegemônicos de justiça, de direito e de sistema penal (São Bernardo, 2022, p. 117).

Os quilombos localizados no Recôncavo baiano situam-se em zonas rurais, regiões marcadas pela precariedade dos serviços públicos de enfrentamento à violência doméstica e familiar contra a mulher. A escassez de equipamentos especializados, como vara de competência exclusiva para processar e julgar casos de violência doméstica e familiar contra a mulher e casas de abrigo para mulheres em situação de violência doméstica, torna-se um fator crítico – a unidade mais próxima encontra-se na capital, Salvador, o que representa um obstáculo concreto ao acesso à proteção imediata. As delegacias especializadas e os demais órgãos do sistema de justiça estão distantes das áreas quilombolas, dificultando o registro de denúncias e o acompanhamento dos casos.

Conforme aponta a pesquisa *Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil* (2ª ed., 2023, p. 67)³¹, “quando a mulher toma a iniciativa de fazer denúncias, pode sofrer preconceitos, violências e racismos institucionais que acabam por funcionar como barreira ao acesso à justiça e a meios de interromper o ciclo de violência antes que ele chegue ao extremo da morte”. Essa ausência de estrutura estatal, somada às barreiras institucionais – como o racismo institucional presente no sistema de justiça – contribui para o silenciamento e a revitimização das mulheres quilombolas.

Nesse cenário, aponta a pesquisa *Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil* (2ª ed., 2023), que a própria comunidade tem se constituído como principal rede de suporte. Rodas de conversa, espaços de acolhimento coletivo e redes informais de apoio emergem como formas alternativas e, muitas vezes, mais eficazes de denúncia, proteção e enfrentamento da violência.

Os quilombos como territórios de memória e de luta, é um espaço onde a ancestralidade e a coletividade fornecem ferramentas simbólicas e práticas para resistir à lógica do silenciamento e da subalternização, “essas comunidades, pelo grau de enfrentamento que ofereceram aos colonizadores, ganharam repercussão histórica até os dias atuais” (Santos, 2015, p. 48-49), ao se posicionarem de forma combativa frente ao sistema colonial, conquistaram

³¹ Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/03100046.pdf>>. Acesso em: 20 de maio de 2025.

visibilidade histórica que perdura até a contemporaneidade, por sua forma de auto-organização comunitária, modos de vida e práticas culturais.

A leitura do corpo negro, historicamente mediada por um olhar racializado e colonial, operou, e ainda opera, como mecanismo de dominação, codificando esses corpos como objetos a serem controlados, silenciados e/ou desumanizados. Essa construção imagética e simbólica, sustentada por códigos corporais dominantes, naturaliza estigmas e cristaliza uma narrativa única do outro como sujeito subalterno, definido a partir de fora, pela branquitude normativa e pela racionalidade ocidental. Nessa perspectiva, quebrar tais códigos é um gesto epistêmico e existencial, um esforço de retomar o corpo negro como território de significação autônoma.

Entende-se, que a decolonização do corpo passa pela recusa das leituras hegemônicas que o objetificam, e pela afirmação de uma inteligibilidade própria, advinda da memória, da experiência vivida e da ancestralidade. O corpo negro não é apenas suporte biológico, mas arquivo histórico, produtor de linguagem, enraizamento cultural e espaço comunitário. É nesse sentido que se pode afirmar que o corpo negro é território, não apenas por ser localizado geograficamente nas margens, mas por constituir um chão simbólico e coletivo onde saberes, afetos e resistências são cultivados.

A proposta de construir códigos de leitura a partir dos próprios corpos negros rompe com a lógica representacional imposta, e reorienta a produção de sentido em direção à escuta, à coletividade e à presença, essa é uma epistemologia que emerge do chão, do gesto, do silêncio imposto e da fala insurgente. Ao reconhecer que há um plano multicultural inscrito nesses corpos, estamos reconhecendo também que a organização comunitária dos povos negros não é apenas uma forma de resistência social, mas uma forma de re-existência ontológica, que se materializa no cotidiano, na territorialidade, nas práticas de cuidado, nos modos de ver, sentir e interpretar o mundo.

Assim, a escuta situada da experiência no território propõe, com base nas considerações de Boaventura de Sousa Santos (2017), uma revisão e rompimento da supremacia de uma racionalidade que desqualifica outras formas de saber e que opera com base em uma lógica centrada na abstração, na objetividade e na normatividade, negligenciando a pluralidade das práticas humanas e dos modos de vida, o que, embora se afirme científica e universal, é, em grande medida, excludente e reducionista, do modo como se produz conhecimento no sistema-mundo euronorteamericano.

Que o sistema de justiça não se acomode àquilo que já foi validado pelo paradigma dominante, recusando-se a escuta e o reconhecimento de saberes oriundos de experiências subalternizadas, e que pratique à escuta da experiência e se abra a outras formas de produzir

justiça, para além da norma positivada e da abstração do sujeito de direito universal, pois essa pretensão não tem resolvido, até então, os problemas reais.

A escuta como um processo contínuo, que exige reflexão e abertura à mudança e a diferença, assim, a escuta situada é reconhecer que ouvir o outro não é um ato neutro ou universal, pressupõe que toda escuta carrega um lugar social, político, histórico e epistêmico de onde parte, ou seja, não há escuta “abstrata”, “objetiva”, “descontextualizada” ou descomprometida com as estruturas de poder que atravessam tanto quem fala quanto quem ouve. A escuta, quando situada, não se restringe ao ato de recolher narrativas, mas exige uma escuta atenta, implicada e eticamente comprometida com as experiências vividas por sujeitos historicamente silenciados, é um gesto insurgente quando comprometida com vozes subalternizadas, especialmente de mulheres que, ao longo da história, foram afastadas dos espaços legítimos de enunciação.

Como também, a escuta situada, trata-se de reposicionar o sujeito que ouve como alguém implicado na escuta ética, isso significa que precisa se deslocar de uma posição de neutralidade epistêmica e assumir uma postura de abertura e corresponsabilidade diante daquilo que é compartilhado. Ela se opõe à escuta colonizadora, que extrai falas para encaixá-las em categorias pré-estabelecidas e que desconsidera o contexto de produção daquela narrativa, é, portanto, uma forma de construir conhecimento a partir do território, da experiência e da resistência de sujeitos historicamente silenciados.

As populações vulnerabilizadas, como as mulheres quilombolas, ao invés de corpos sobre os quais se escreve a violência, temos corpos que escrevem, que narram e que organizam o espaço e a política a partir de seus próprios códigos, corpos que não se encerram na dor, mas que na sua vitalidade constroem alternativas de mundo. Neste sentido, adotar uma escuta situada no campo jurídico significa não apenas romper com o paradigma do sujeito universal e abstrato, ainda dominante no Direito, e reconhecer que as práticas sociais, os modos de resolver conflitos e os sistemas de significação jurídica não são homogêneos, como reorientar o Direito na busca por soluções de conflitos e acesso à justiça.

A escuta situada exige que o Direito se desloque das suas categorias fixas e se abra para os saberes e práticas produzidos nos territórios, compreender esses sujeitos não apenas como destinatários da norma, mas como produtores de sentido jurídico. Implica um movimento metodológico de escuta enraizada, que valorize a pluralidade e desestabilize a colonialidade do saber jurídico, é nesse gesto que o Direito pode, de fato, aproximar-se de práticas emancipadoras de justiça.

Em consonância com Leonardo Sica (2009), o modelo de justiça denominado como restaurativa, é uma alternativa promissora e mais eficaz à lógica tradicionalmente punitivista e retributiva do sistema de justiça brasileiro. Em vez de priorizar a punição e o isolamento do autor do fato, como ocorre na justiça retributiva, a justiça ancestralizada propõe uma abordagem centrada na responsabilização ativa, no diálogo, na escuta e na reparação dos danos, estabelecendo pontes entre vítima, agressor e comunidade.

Como aponta Leonardo Sica (2007), o modelo de justiça retributiva, centrado na punição, é uma herança direta do colonialismo. Esse modelo não apenas se revela ineficaz na resolução das causas estruturais da violência, como também reproduz mecanismos de opressão e de manutenção da ordem social excludente, desumaniza tanto a vítima quanto o agressor e causa desintegração dos laços comunitários.

A justiça restaurativa, “deve ser interpretada em complementariedade ao sistema oficial de Justiça”, sobretudo “nas circunstâncias extremas em que as situações dos conflitos repousam na violência” ou em situações “de um acentuado descompasso de poder” (São Bernardo, 2022, p. 160). Ainda quando a justiça penal se propõe a realizar essa experiência de reintegração e convívio comunitário, Sica (2009, p. 4) estabelece fundamentos necessários uma justiça penal:

[a] justiça penal deve dispor da mínima força e sempre que possível prescindir do recurso à violência legal, reconhecendo que o conflito, o desvio às regras de convivência, são constantes impossíveis de eliminar, os quais, assim devem ser geridos dentro de um projeto humanista, condizente com o estágio cultural e tecnológico desta civilização.

Para Boaventura de Sousa Santos (2015, p. 22), essas práticas de administração da justiça influenciaram a cultura de descolonização. Essa forma de resolução de conflitos parte do princípio de que o crime é, antes de tudo, uma ruptura nas relações sociais, e que a verdadeira pacificação requer escuta, reconhecimento mútuo e restauração dos vínculos afetados, apresentando-se como um instrumento legítimo e transformador, especialmente quando aplicado em contextos marcados por vulnerabilização históricas onde a justiça estatal costuma reproduzir exclusões, violências e barreiras institucionais.

A justiça restaurativa ao afastar-se da formalidade e da solenidade típicas do espaço institucional do Judiciário, um procedimento de caráter relativamente informal, que deve ocorrer prioritariamente em ambientes comunitários, “com intervenção de um ou mais mediadores, e podendo ser utilizadas as técnicas de mediação, conciliação e transação para se alcançar o resultado restaurativo”, para a reintegração social da vítima e do infrator. Entendendo a mediação de conflitos enquanto “uma técnica e um procedimento para se alcançar ou não a conciliação”, e a conciliação como “um fim que se busca, principalmente no âmbito do Poder

Judiciário, o acordo entre as partes, orientado pelos princípios da economicidade, informalidade e da celeridade processual” (São Bernardo, 2022, p. 173-175).

A mediação de conflitos pode ser compreendida a partir de distintas perspectivas metodológicas, como procedimento extrajudicial, sua abordagem sob a ótica da interculturalidade e sua condução por meio de práticas comunicativas que priorizam o consenso, a autocomposição e a valorização da autonomia das partes envolvidas, contribuindo para a efetiva resolução dos impasses. Sérgio São Bernardo (2022, p. 177) afirma que

[n]as sociedades onde foram desenvolvidas políticas de Justiça com poder comunitário, a tendência foi a de empoderamento do poder local e visão estratégica de democracia e desenvolvimento por parte dessas sociedades. Nesse aspecto, o tratamento coletivo e interpessoal dos conflitos é uma medida poderosa para a possibilidade de se pensar o Direito para além das regras e formalidades legais. O que importa é a gestão do conflito, de modo que esteja ligada a um sistema legítimo e autônomo.

As diversas experiências implementadas no Brasil, tanto por órgãos públicos quanto por organizações da sociedade civil, evidenciam a eficácia da mediação como um instrumento relevante na gestão de conflitos. A resistência às alterações no Direito Penal decorre menos da falta de vontade política e mais da solidez do pensamento dominante, que rejeita qualquer resposta que contrarie o modelo de justiça criminal forjado na modernidade, conforme Sandra Magali Brito Silva Mendonça (2022, p.38).

Essa prática assume dimensões pedagógicas, políticas e estratégicas, na medida em que visa transformar os sujeitos envolvidos no conflito – sejam eles vítimas, ofensores ou representantes do sistema de justiça – e promover uma reconfiguração das formas pelas quais o Estado e os movimentos sociais enfrentam as violações de direitos. A exemplo do estado do Rio Grande do Sul, pioneiro em projetos-piloto e programas de justiça restaurativa já utiliza práticas restaurativas em casos de violência doméstica e familiar, segue trecho do Relatório Analítico Propositivo³²: Justiça, Pesquisa, Direitos e Garantias Fundamentais do Conselho Nacional de Justiça – CNJ (2018, p. 198-199), ao tratar do Primeiro Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher:

1.8.3 Primeiro Juizado de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher. Da mesma forma como ocorre na vara da execução penal, o encaminhamento das situações de violência doméstica para as práticas restaurativas depende da discricionariedade do juiz. In casu, a juíza Madgéli Frantz Machado, juíza líder do “Programa Justiça Restaurativa para o Século 21”, recebe os conflitos familiares e domésticos provenientes da Delegacia da Mulher. Na sequência, ela agenda audiência de acolhimento e de verificação do pedido de medida protetiva (nos casos em que há

³²CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Direitos e garantias fundamentais:** entre práticas retributivas e restaurativas: a Lei Maria da Penha e os avanços e desafios do Poder Judiciário: relatório analítico propositivo. Brasília: CNJ, 2018. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.cnj.jus.br/jspui/handle/123456789/514>>. Acesso em: 19 de junho de 2025.

pedido). Nessa ocasião, a magistrada avalia a possibilidade de encaminhamento para a Justiça Restaurativa. O trabalho é desenvolvido pela equipe do próprio Juizado, a qual é composta de 11 psicólogos, sendo dois serventuários e nove voluntários. Os serventuários acumulam as funções do trabalho “comum” e “restaurativo”. As práticas ocorrem na própria unidade jurisdicional, sem a existência de um espaço próprio para atendimento. A pesquisa de campo concluiu que os círculos vítima-ofensor ocorrem muito excepcionalmente e que as práticas mais comuns no projeto são os círculos com as mulheres agredidas (grupos de apoio para as mulheres) e com os homens agressores (grupos reflexivos de gênero). Isso reforça a brasilidade da Justiça Restaurativa, porquanto o mais observado no campo foi a utilização de técnicas que buscam a harmonia, o empoderamento das partes, o diálogo e a prevenção da reiteração de condutas, mas não, necessariamente, a resolução do conflito, a composição do dano ou a satisfação do ofendido. É exemplificativo desse processo o fato de que são realizados círculos somente com os ofensores, para motivá-los ou motivá-las a refletirem sobre suas atitudes e/ou assumirem suas responsabilidades. Importante salientar-se que, muito embora tais práticas sejam importantes e produzam resultados aparentemente positivos que impactam a promoção da paz, elas não são necessariamente consideradas como práticas de Justiça Restaurativa, segundo o referencial teórico adotado por esta pesquisa. Durante as entrevistas realizadas, a equipe do programa identificou como resultados das práticas, do ponto de vista da vítima, a resolução do conflito e seu empoderamento. Perguntados acerca dos sentimentos que as vítimas costumam demonstrar durante e após as práticas restaurativas, os entrevistados elencaram a esperança, a gratidão, a justiça e o reconhecimento. Em relação aos ofensores, foi relatado que eles assumem a responsabilidade pelos seus atos. De maneira geral, identificou-se que são promovidas práticas para um convívio mais saudável e que são restabelecidos os vínculos familiares.

Nessa experiência, os casos chegam ao juizado a partir da Delegacia da Mulher e, em seguida, a magistrada realiza uma audiência inicial de acolhimento, especialmente nos processos em que há pedido de medidas protetivas. Nesse momento, é avaliada a possibilidade de encaminhar o caso para práticas restaurativas, sempre a partir da análise da pertinência em cada situação concreta. O trabalho é desenvolvido por uma equipe multidisciplinar composta por 11 psicólogos, entre servidores e voluntários, que acumulam funções tanto no atendimento tradicional quanto na condução dos encontros restaurativos.

As práticas mais frequentes nesse programa não consistem propriamente em círculos restaurativos entre vítima e ofensor, mas em grupos de apoio específicos. De um lado, são realizados encontros com mulheres em situação de violência, com foco no acolhimento, fortalecimento e empoderamento. De outro, são promovidos grupos reflexivos com os homens acusados de agressão, buscando estimular a responsabilização e a reflexão crítica sobre as condutas de gênero que sustentam a violência. Embora tais iniciativas não correspondam integralmente ao modelo clássico da justiça restaurativa, elas representam adaptações ao contexto brasileiro e têm se mostrado eficazes no sentido de promover maior harmonia nas relações, prevenir a reincidência e restabelecer vínculos familiares fragilizados pela violência.

As entrevistas realizadas com vítimas e ofensores revelaram percepções significativas sobre os resultados dessas práticas. Do ponto de vista das mulheres, os relatos indicam

sentimentos de esperança, gratidão, reconhecimento e justiça, associados ao fortalecimento pessoal e ao enfrentamento da violência. Já em relação aos homens, observou-se um processo de assunção de responsabilidade pelos atos praticados, favorecendo a conscientização sobre as consequências da violência doméstica. De modo geral, o relatório aponta que a experiência no Rio Grande do Sul tem contribuído para a promoção de um convívio mais saudável e para a reconstrução de vínculos familiares, ainda que a reparação formal do dano não seja o objetivo central dessas práticas.

No estado da Bahia, destaca-se a experiência do Centro Judiciário de Solução Consensual de Conflitos e Cidadania - CEJUSC do município de Ilhéus³³, que no ano de 2021 iniciou a implementação de práticas restaurativas voltadas a homens acusados de violência doméstica. O CEJUSC de Ilhéus adotou uma metodologia que privilegia a escuta qualificada e o diálogo, rompendo com a lógica tradicional do processo penal, em que a centralidade está no julgamento e na punição do acusado. Nos círculos restaurativos, o foco é redirecionado para a compreensão das causas e consequências da violência, criando espaço para que os acusados reflitam sobre suas condutas e assumam responsabilidade. Essa abordagem não implica relativizar a gravidade da violência doméstica, mas sim criar condições para que os envolvidos possam compreender o impacto de seus atos, tanto sobre as vítimas quanto sobre si próprios e suas comunidades (Mendonça, 2022).

Os círculos restaurativos oferecem um espaço de responsabilização que vai além da punição, ao permitir a reflexão coletiva sobre masculinidades, relações de gênero e desigualdades sociais, tornando-se um instrumento de reconstrução de vínculos e de abertura para novas formas de convivência, como mostra Mendonça (2022), que, para os acusados de violência doméstica em Ilhéus/Bahia, a participação nos círculos restaurativos possibilitou a desconstrução de visões cristalizadas sobre gênero e poder, muitos relataram que, pela primeira vez, puderam compreender a violência como um fenômeno estruturado social e historicamente, e não apenas como uma reação individual.

Essa iniciativa, fundamentada na escuta e na promoção do diálogo, insere-se no movimento de adoção de métodos restaurativos como alternativa às respostas penais tradicionais, buscando não apenas a responsabilização do agressor, mas também a reconstrução de vínculos sociais e a prevenção da reincidência. No entanto, é importante reconhecer as

³³ Aprofundar sobre o tema em MENDONÇA, Sandra Magali Brito Silva. **As práticas restaurativas no CEJUSC de Ilhéus na perspectiva dos acusados de violência doméstica**. Dissertação de Mestrado Profissional em Segurança Pública, Justiça e Cidadania, da Escola de Administração/Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia. Salvador. UFBA/BA. 2022.

limitações dessa prática, como reforça Mendonça (2022), as iniciativas do CEJUSC de Ilhéus ainda enfrentam resistência cultural e institucional, tanto no judiciário quanto na sociedade, que em muitos casos ainda associa justiça à punição. Além disso, o alcance dos círculos restaurativos é restrito, e sua efetividade depende de políticas públicas integradas de proteção às mulheres, de prevenção da violência e de suporte às vítimas, sem tais condições, corre-se o risco de que a justiça restaurativa seja instrumentalizada como mera política de gestão de conflitos, sem impacto transformador.

Os dispositivos constitucionais brasileiros, permitem reconhecer e promover práticas comunitárias, ou melhor dizer, práticas que incluam a comunidade, como expressões autênticas da construção social do país. A Constituição Federal Brasileira de 1988, conforme o artigo 215, o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais, em seu parágrafo primeiro, que o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional, no inciso I, o Estado protegerá a defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro, no inciso II, a produção, promoção e difusão de bens culturais, no inciso IV, a democratização do acesso aos bens de cultura, no inciso V, a valorização da diversidade étnica e regional.

Conforme o artigo 216 da Constituição Federal Brasileira de 1988, reconhece que constituem patrimônio cultural brasileiro, os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem, no inciso II, os modos de criar, fazer e viver. Portanto, trata-se de reconhecer essas práticas como espaços legítimos de produção jurídica, enraizado nos territórios onde os conflitos ocorrem e nos saberes que ali são produzidos. Essas experiências, marcadas por formas próprias de organização, resolução de disputas e produção de sentido, devem ser compreendidas como parte integrante do ordenamento jurídico.

Nesse aspecto, o tratamento coletivo e interpessoal dos conflitos apresenta-se como uma alternativa potente e necessária para a superação das limitações do modelo jurídico euronorteamericano, especialmente nos casos de violência doméstica e familiar contra as mulheres quilombolas, ao considerar as especificidades históricas, culturais e territoriais desses grupos. O sistema de justiça convencional, tende a individualizar os conflitos, punir o indivíduo e desconsiderar o sistema qual está inserido, bem como, desconsiderar o papel fundamental da coletividade e das redes de apoio comunitárias na construção da proteção e da reparação do dano. O tratamento coletivo dos conflitos, aliado a abordagens interpessoais, permite resgatar

práticas de justiça que dialogam com a cultura local e promovem a autonomia. Ao incluir a comunidade é, sobretudo, reconhecer a legitimidade das experiências e das epistemologias quilombolas como parte constitutiva de um projeto de justiça.

2.2. COSMOPERCEPÇÕES ANCESTRALIZADAS NO CAMPO DO DIREITO E DA JUSTIÇA: MBASI-A-N’KANU – O TRIBUNAL PÚBLICO

Kânda wakândula biela bia kânda.

A comunidade massageia os órgãos dos seus membros. A comunidade soluciona problemas da comunidade.

Kânda ka ditûngwanga va lwêka lwa fu kia nsi ko.

A comunidade, assim como a nação, não se constrói fora do seu sistema social. Uma sociedade são os seus conceitos, sejam eles políticos, filosóficos, sociais, econômicos.

Nga nzèza mûntu katûnga fu kia bwâla?

Poderia uma pessoa estranha construir um sistema social favorável de uma aldeia que não seja a dela própria? Somente os membros da comunidade de uma dada sociedade são capazes de fazer o que um estranho não pode fazer para a sua segurança, assim como para o seu bem-estar humano.

Ka ngw’ândi ko, kânda dian’kitula kinsevanseva ye luntoyo.

Foi a comunidade que fez dele/dela um/uma risonho/a habitual e um indivíduo loquaz, não a mãe. Os membros da comunidade nascem simples, agradáveis e bons, mas se tornam o que a comunidade deseja que sejam/se tornem. O ser humano é um produto social – ele é o que ele come, aprende, ouve, vê, sente e vive. O real comportamento de um ser humano é um comportamento aprendido. Muitas vezes a natureza de alguém é oprimida pela sociedade.

Kiasôla kânda ko; kânda diansôla.

Eu não escolhi minha comunidade (sociedade/raça); foi a comunidade que me escolheu, fazendo-me nascer/trazendo-me até onde estou. A comunidade tem responsabilidade comigo, tanto quanto eu tenho responsabilidade consigo. A discriminação é uma doença.

Kânda diasâla nsâng’a n’kênto ka ditûmbukanga ko.

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

Kânda i (mbûndani a) bafwa ye bamôyo.

A comunidade é a união entre os ancestrais e os vivos. A comunidade é um acúmulo da unidade viva dos elementos físicos e espirituais.

Wasînga kânda ukisîngidi.

Se você ofende a comunidade, você ofende a si mesmo. É desconfortável culpar ou condenar a comunidade. Evite o ataque dela contra você.

Wakatuka mu n'kîngu mia fu kânda kitukidi mapeka ye wûngani.

Se você abandonar os princípios do sistema da comunidade, você se torna um/a errante e um/a desviado/a. A perda do próprio direito de pertencer a uma comunidade (sociedade/nação) talvez seja mais prejudicial do que a prisão perpétua.

Kânda diafûka nza yifûkidi.

Se o conceito de comunidade for aniquilado/destruído, o mundo será destruído. Se os princípios, conceitos, normas e valores que tornam vivas as comunidades do mundo forem violados, enfraquecidos ou totalmente destruídos, o ser humano irá destruir facilmente seu mundo.

Yimbu um kânda sînsu kia mfwîlu a kânda.

O veneno na comunidade é um sintoma de destruição social/da comunidade.

Diêla dia kânda m'bikudi.

A sabedoria da comunidade profetiza. A comunidade enxerga mais longe do que pode um indivíduo. Qualquer um/a que aprende a enxergar por meio dos olhos (sabedoria) da comunidade é uma pessoa brilhante.

Mvita makânda mawûbi ulêndanga zo.

As brigas (guerras) entre comunidades/sociedades são resolvidas por encontros diplomáticos. A diplomacia [kimawûbi] é a chave principal para a paz (Fu-Kiau, 2024, p.128-136).

O projeto de universalização como se os valores, as normas e as formas de conhecimento originadas na Europa e nos Estados Unidos, fossem aplicáveis a todos os povos, em qualquer tempo e lugar, frequentemente silencia outras epistemologias. Esse apagamento, trata-se do processo de colonização que também se manifesta no campo epistemológico, que transforma a diferença em desigualdade (Kilomba, 2019), não sendo a diferença acolhida como valor ou pluralidade legítima, reduzindo o outro àquilo que pode ser traduzido dentro dos parâmetros do pensamento do sistema-mundo euronorteamericano para que caiba no seu próprio vocabulário, pois se julga o único detentor de categorias válidas para explicar o mundo.

Tal prática foi central na construção da modernidade e segue operando nas instituições, nas ciências e no Direito, perpetuando uma estrutura de dominação simbólica que naturaliza a centralidade de um único olhar sobre o mundo. Essa imposição da perspectiva sistema-mundo euronorteamericano ao interpretar as experiências e práticas de outros povos a partir de seus próprios referenciais, estabeleceu uma lógica hierarquizante, na qual tudo o que escapa ao seu modelo é tratado como exótico, atrasado, inferior ou não objetivo, conforme Maldonado-Torres (2024, p. 44):

[o] mais direto e óbvio fio que unifica a colonialidade do poder, do saber e do ser é o sujeito colonizado, que eu proponho que concebamos, seguindo Fanon, com um *damné*, ou condenado. Os condenados são sujeitos que são localizados fora do espaço e do tempo humanos, o que significa, por exemplo, que eles são descobertos junto com suas terras em vez de terem o potencial para descobrirem algo ou de representarem um empecilho para a conquista de seu território. Os condenados não podem assumir a posição de produtores de conhecimento, e a eles é dito que não possuem objetividade.

Essa exclusão é o mecanismo pelo qual o ‘condenado’ não pode ser sujeito de direito no sentido pleno porque sua própria existência é marginalizada do universo da razão e da modernidade. Demarca o sequestro da agência histórica e da capacidade cognitiva, como também desautoriza o direito de serem avaliadas a partir de seus próprios marcos e racionalidades.

A partir da pertinência da escuta situada, conceito desenvolvido em tópico anterior, ao tratar de construção e acesso à justiça é relevante apresentar o tribunal público realizado em sociedades Bantu-Kongo. Cabe destacar, que as comunidades quilombolas vivenciam formas de ser e existir que guardam profunda afinidade com princípios de justiça comunitária, local e restaurativa, similares àqueles exercidos por comunidades de diversas regiões do continente africano, são comunidades e organizações de influência Bantu e iorubanas no Brasil (Munanga, 1996, p. 58; São Bernardo, 2022, p. 124).

Os provérbios constituem uma fonte fundamental para descrever a pessoa (*mûntu*) africana e seu pensamento, em contexto africano, sobretudo tem força de lei, são leis, normas e valores sociais, costumes, teorias, princípios e constituições orais, também definem os direitos humanos africanos. Relativos a comunidade, os provérbios africanos do povo Bantu-Kongo, mas especificamente que vive no centro da África Ocidental, acima mencionados, evidenciam a força do conceito *kânda*, palavra traduzida pelos europeus como “clã” com conotação negativa.

Desta forma, ao traduzir através dos seus próprios referenciais, Fu-Kiau (2024, p. 127-133), explica que a palavra *kânda* tal como compreendida no mundo africano como comunidade - tanto biológica quanto social – não existe nos países desenvolvidos do Ocidente, onde se “você tem algum problema com inimigos e acredita que, se a polícia não chegar o mais breve possível, poderá ser morto e ninguém da sua comunidade ousará sair de casa para salvar sua vida”. Ao contrário, demonstrando o coletivismo africano *primitivo*³⁴ interiorizado entre as sociedades

³⁴Para o autor Bunseki Fu-Kiau, obra *O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo*, traduzido por Tiganá Santana, o termo primitivo é no sentido de tradicional, anterior as presenças estrangeiras/colonização ocidental no continente africano que produziu novos padrões de sociabilidade. Designa às práticas genuínas das sociedades africanas.

africanas, a pessoa é parte de um corpo que é a comunidade, e, deste modo, deve obedecer à lei (provérbio como força de lei) da comunidade, pois a comunidade é mais importante que o indivíduo particular: *kiasôla kânda ko; kânda diansôla*, sentido ético-jurídico: ter a comunidade “responsabilidade comigo, tanto quanto eu tenho responsabilidade consigo”.

Sendo a pessoa (*mûntu*) “conjunto de relações sociais concretas, um sistema de sistemas, o padrão dos padrões em ser”, na sociedade Bantu-Kongo, os conflitos não são espontâneos ou ações isoladas em atos individuais, são encontrados dentro dos sistemas das comunidades, ou seja, são construções e padrões sociais e culturais como condutas das sociedades e sistemas, e por este motivo, “é um comportamento aprendido e é possível erradicá-lo da sociedade humana” (Fu-Kiau, 2024, p.60-98). Sua repetição revela falhas dessas sociedades e sistemas, neste sentido:

Quando um crime é cometido, o julgamento não deve ser transmitido apenas ao criminoso, mas à comunidade inteira, na qual o crime encontra suas raízes. Uma comunidade em que um homem ou uma mulher envenenam seu/sua cônjuge terá problemas para encontrar novas alianças com outras comunidades, e se dirá a tal comunidade: “esteja ciente de que essa comunidade envenena” [*kânda diôdio ndíkila bavânanga*]. Como consequência, ninguém apertará mais a mão de alguém dessa comunidade; ninguém mais irá lidar politicamente com essa comunidade; ninguém irá buscar água nessa comunidade; ninguém sonhará em se casar nessa comunidade, não importa quão belos/as sejam os/as seus/suas jovens; e ninguém irá procurar um bom amigo nessa comunidade (Fu-Kiau, 2024, p. 98-99).

A pessoa (*mûntu*) não se desassocia da comunidade qual está inserido, ela está imersa em um repertório simbólico e discursivo que lhe antecede e internaliza ao longo de sua vida social um conjunto de valores, por meio da socialização que é transmitido o crime. As populações africanas, em especial as oriundas da tradição Kongo, compreendem que o motivo pelo qual alguém pratica um crime “é relacionada ao crime e ao sistema social ou cultural em que se vive. Em outras palavras, um sistema social favorece ou não a existência de um crime” (Fu-Kiau, 2024, p.98), sendo o sistema social em que se vive o que favorece um indivíduo a cometer um crime.

A distinção linguística-cultural constitui um elemento fundamental na formação da cosmo percepção, isto é, na maneira como diferentes povos compreendem, organizam e significam o mundo, cada língua estrutura categorias cognitivas que orientam a percepção da vida, do tempo, da natureza e das relações sociais. Na linguagem jurídica ocidental, utiliza-se a expressão “cometer um crime”, não se estabelece qualquer vínculo histórico ou cultural, de modo que o ato delituoso é interpretado como uma conduta isolada, atribuída exclusivamente ao indivíduo como único responsável.

Enquanto em muitas culturas africanas, e neste caso da tradição Kongo, a formulação é distinta, afirma-se “carregar um crime” [nata n’kanu], a ação criminosa não é um evento isolado, mas a manifestação de um estado psicológico formado desde a infância, consolidado especialmente no processo de socialização, quando a criança incorpora padrões e normas coletivas. Esse estado psicológico é moldado pela interação constante com seu ambiente social, cultural, físico e estrutural, que orienta sua forma de perceber e agir no mundo (Fu-Kiau, 2024, p. 96-97).

Compreender a distinção entre as concepções de crime presentes na matriz ocidental e nas tradições africanas fundamenta a adoção de métodos diferenciados para sua resolução. No âmbito das tradições africanas, o sistema social em que se vive favorece um indivíduo a cometer um crime, todos os conflitos, neste contexto, são sociais, econômicos e políticos, ou seja, da comunidade, o julgamento não deve ser transmitido apenas ao criminoso, mas à comunidade inteira como forma de instruir todas as pessoas da comunidade na qual o crime encontra suas raízes.

Desta forma, ao investigar o conflito, suas causas e consequências para a comunidade, os/as Bantu-Kongo, realiza o tribunal público [mbasi-a-n’kanu], convocado pela pessoa mais velha das lideranças mais velhas, para ocorrer a audiência/reunião, “notifica”, no prazo, geralmente, de uma a duas semanas. A sombra debaixo de uma árvore “sob a qual a corte de julgamento [kiânzala kia mfundusulu] é organizada”, com diversas “canções, lemas, provérbios, aforismos, apelos e respostas seguidos por comentários” (Fu-Kiau, 2024, p. 109), os/as especialistas investigam a questão, em círculo, enquanto os membros da comunidade fazem perguntas ao/a acusado/a, este/a se encontra no centro.

Encerrada a discussão, são formadas duas comissões, a comissão da decisão [mfûndu za luzèngo], e a comissão de reintegração social [mfûndu za lutambudulu ou mfûndu za bindôkila]. A comissão da decisão “é estabelecida especialmente para tomar medida judicial, ajustando o caso” conforme violação da lei comum e do tabu³⁵, “é composta apenas por homens e mulheres considerados dialéticos/juízes excepcionais”. Já, a comissão da reintegração social tem a função de investigar “os meios e um processo pelos quais o equilíbrio social será restabelecido e sua lei, reforçada” ” (Fu-Kiau, 2024, p. 110), e também ocorrerá um processo ritual, chamado de ritual do perdão, onde, para os casos de pequenas infrações, a pessoa culpada/desviada será reintegrada à comunidade; nos casos de pessoa criminosa, como será curada ou punida.

³⁵A sociedade Kongo é uma sociedade cuja estrutura social é um sistema de tabu. Os tabus mais fundamentais que orientam essa sociedade são os que dizem respeito à terra, aos bens dessa terra e questões relativas ao nome da comunidade (Fu-Kiau, 2024a, p. 99).

As comissões fornecerão a decisão em relatório ao público, que irá acolher ou rejeitar, quando rejeitado pelo público, fica a carga dos anciões e anciãs, que formam o mais elevado corpo de justiça³⁶, “e a decisão tomada por esses homens e mulheres raramente é rejeitada. É dito ser muito temível sempre que o lado das mulheres favorece uma decisão forte” (Fu-Kiau, 2024, p. 111).

Os povos africanos possuem sistemas complexos e legítimos de justiça e modelos jurídicos próprios, profundamente enraizados em suas culturas, tradições e cosmologias, esses modos de regulação social são baseados em princípios coletivos, comunitários e restaurativos, nos quais o equilíbrio da vida em comunidade e a reparação dos danos causados tem prioridade sobre a punição individual. Com a colonização, essas práticas foram marginalizadas e substituídas por um Direito positivado europeu, que desconsiderava os saberes locais e impunha uma racionalidade jurídica centrada na individualidade, na propriedade e no castigo, reforçando a deslegitimação dos modos africanos de se fazer justiça. Ainda assim, muitas dessas práticas resistem nos territórios africanos tradicionais.

Ao examinar as comunidades quilombolas no contexto brasileiro, Antônio Bispo dos Santos (2015, p. 25-46) descreve essas coletividades como sociedades cosmoafílicas, orientadas a partir do princípio da circularidade – início, meio e fim –, organizam-se em consonância com a dinâmica da terra – plantar, crescer, amadurecer, florescer, dar sementes, as sementes voltam para terra. Neste sentido, a coletividade, o diálogo, a escuta e a reparação, permanecem centrais para a manutenção da ordem e da convivência. A autoridade moral dos mais velhos, a atuação das lideranças comunitárias e a circularidade (processo dialógico) exercem papel essencial na mediação e resolução de conflitos, evidenciando uma continuidade com princípios jurídicos africanos, sobretudo aqueles relacionados às concepções de justiça comunitária e restaurativa, que privilegiam a recomposição das relações sociais, a restauração do equilíbrio e a preservação do grupo.

³⁶ Sobre as instituições judiciárias no sistema Kongo. “As instituições judiciárias no sistema Kongo são públicas e independentes. Os deveres do rei eram mais diplomáticos, bélicos e financeiros, em vez de ligados à administração interna: Cada comunidade era um Estado genuíno dentro do reino. O conceito Kongo de lei e crime, conforme descrito aqui, não é bem conhecido pelo mundo de fora, mesmo por aqueles que foram seus opressores, os ex-senhores coloniais. Tal ignorância deve-se a dois fatores principais: (1) o etnocentrismo do mundo ocidental construído sobre o fenômeno colonial, que é visto como a “dominação de uma maioria nativa por uma minoria de forasteiros, em nome da superioridade cultural e racista. Essa noção de superioridade cultural e racial impedia os colonialistas de verem objetivamente os valores culturais dos colonizados. (2) os senhores coloniais tinham um propósito diferente em África, contrariamente ao que muitas vezes foi declarado como ‘missão de civilização’. O objetivo era – e ainda é – a exploração da riqueza natural ou de recursos, a fim de expandir sua própria economia na volta para casa” (Fu-Kiau, 2024b, p. 111-112).

Embora se reconheça uma ancestralidade africana, suas vivências e formas de ser e existir também são articuladas com seus modos de fazer e ser a partir das suas experiências/vivências no território. É importante destacar, que as comunidades quilombolas no contexto brasileiro, surgiram novos povos com identidades próprias, construídas a partir das relações socioculturais em diferentes territórios. De tal forma, que é mais adequado falar em populações que dialogam com suas raízes africanas, mas também com outras referências que se consolidou como um novo espaço de origem e formação identitária, resultado das experiências vividas durante e após os regimes coloniais nos territórios.

Desta forma, reconstituir a historicidade dessas práticas silenciadas pela modernidade/colonialidade, significa reconhecer que as sociedades africanas possuíam e ainda possuem sistemas complexos e eficazes de resolução de conflitos, cujos princípios dialogam com demandas atuais por justiça restaurativa, comunitária e participativa, revelando que o Direito pode ser instrumento de vida, reconciliação e pertencimento, e não apenas de coerção e exclusão. Nesse movimento, o quilombo, as comunidades tradicionais e os saberes afrodiaspóricos podem ser compreendidos como herdeiros dessa tradição. E que, vivências e sobrevivências, saberes ignorados, deslegitimados e silenciados, ofereçam um bom caminho, direções e possibilidades valiosas para “compreender problemas e conflitos sociais por meio da pessoa acusada, e, portanto, tentar encontrar um remédio para curá-la, como também a comunidade” (Fu-Kiau, 2024, p. 109).

CAPÍTULO 3 – O AMOR COMO POSTULADO ÉTICO-JURÍDICO NA CONSTRUÇÃO E ACESSO À JUSTIÇA PARA MULHERES QUILOMBOLAS EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR



O debate em torno dos conceitos de ética e amor está longe de apresentar consensos entre estudiosos e teóricos contemporâneos, uma vez que ambos os temas assumem diferentes sentidos conforme os campos disciplinares, tradições filosóficas e perspectivas políticas em que são abordados.

Diante dessa pluralidade, esta pesquisa adota como referência conceitual da ética, segundo Paul Ricoeur (1991, p. 202), cuja abordagem ética articula a dimensão normativa da moral com a experiência concreta do agir humano, oferecendo uma definição operatória e relacional da ética, centrada no ideal da “perspectiva da vida boa com e para outros nas instituições justas”. O agir ético não se configura como uma aplicação mecânica de normas morais abstratas, mas como uma prática marcada pela alteridade e pela exigência do julgamento prático diante da complexidade da vida real, nesse sentido, é essencialmente relacional, não se realiza de forma autossuficiente no sujeito, mas se constitui na relação com o outro, convocando o agente moral à responsabilidade, à escuta e ao reconhecimento da diferença. O outro não é apenas aquele que compartilha da mesma condição ou que se apresenta como espelho do “eu”; é, sobretudo, aquele que se encontra fora do campo da reciprocidade imediata — o estrangeiro, o excluído, o silenciado pelas estruturas institucionais e narrativas dominantes.

Paul Ricoeur (1990, p. 55 e 58), apresenta uma distinção didática e funcional entre os dois conceitos, o moral, que representa um “ponto fixo de referência”, ela diz respeito ao conjunto de normas e princípios que delimitam o que é permitido ou proibido em uma determinada comunidade. É o campo do dever, da obrigação — aquilo que o sujeito sente que deve cumprir em nome da convivência ética. Ética, por sua vez, possui duas direções, a ética anterior, que ele chama de “ética fundamental”, refere-se ao desejo de uma vida boa, à busca individual e coletiva por sentido e realização pessoal, orienta o desejo de viver bem com os outros. E a ética posterior, refere-se à aplicação prática dessas normas morais em situações concretas, onde os dilemas reais exigem ponderação, julgamento e sensibilidade, que se realiza o verdadeiro ato ético.

A ética, então, é concebida como um caminho de dupla direção, articulando dimensões distintas, porém complementares, do agir humano. De um lado, a ética anterior que corresponde ao plano teleológico da ação, essa dimensão ética é anterior à normatividade propriamente dita, pois enraíza-se em uma aspiração originária à realização pessoal e coletiva — à construção de uma existência significativa, relacional e compartilhada. Essa ética é, portanto, fundada na ideia de finalidade, de sentido, e não apenas na obediência a regras (Ricoeur, 1990, p. 55 e 58).

No entanto, a vida ética, por mais que seja guiada por essa aspiração à vida boa, se depara com conflitos, limitações e dilemas inerentes à convivência humana. É nesse ponto que surge a necessidade da ética posterior, ou seja, a mediação prática entre os princípios e as circunstâncias concretas da ação, no interior de um mundo plural. Essa segunda direção da ética corresponde à exigência de aplicar os valores orientadores a situações reais, nas quais não há respostas automáticas ou soluções universais, mas sim a necessidade de ponderação sensível e de deliberação responsável (Ricoeur, 1990, p. 55 e 58).

É justamente nesse plano da ética posterior, uma ética que não se esgota na teoria, mas que se realiza na prática, no ato ético, pois não se trata mais de aderir a uma regra externa, mas de exercer a responsabilidade diante do outro. O sujeito ético não age a partir de uma posição neutra ou de um cálculo técnico, mas a partir de uma disposição reflexiva e relacional, que implica reconhecer a alteridade do outro como elemento constitutivo da própria ação. A abertura ao outro não se dá como tolerância abstrata, mas como reconhecimento ativo de que o outro interpela, desafia e co-constitui o eu. Tal abertura é o que confere densidade moral à ação, pois desloca o sujeito do centro da normatividade e o reinscreve em uma rede de vínculos, obrigações e afetos que exigem escuta e responsabilidade (Ricoeur, 1990, p. 55 e 58).

No tema do amor, esta pesquisa recorre à contribuição de bell hooks (2021, p. 45-47):

Nossa confusão em relação ao que queremos dizer quando usamos a palavra “amor” é a origem de nossa dificuldade de amar. Se nossa sociedade tivesse um entendimento estabelecido quanto ao significado do amor, o ato de amar não seria tão confuso [...]. Quando o próprio significado da palavra é coberto de mistério, não surpreende o fato de que a maioria das pessoas considere difícil definir a que elas se referem quando usam a palavra “amor”. Imagine quão mais fácil seria aprender como amar se começássemos com uma definição partilhada. A palavra “amor” é um substantivo, mas a maioria dos mais perspicazes teóricos dedicados ao tema reconhece que todos amaríamos melhor se pensássemos o amor como uma ação. Passei anos procurando alguma definição significativa da palavra “amor” e fiquei profundamente aliviada quando encontrei uma no clássico de autoajuda do psiquiatra M. Scott Peck, *A trilha menos percorrida: uma nova visão da psicologia sobre o amor, os valores tradicionais e o crescimento espiritual*, publicado originalmente em 1978. Reverberando o trabalho de Erich Fromm, ele define o amor como “a vontade de se empenhar ao máximo para promover o próprio crescimento espiritual ou o de outra pessoa”. Para desenvolver a explicação, ele continua: “O amor é o que o amor faz. Amar é um ato da vontade — isto é, tanto uma intenção quanto uma ação. A vontade também implica escolha. Nós não temos que amar. Escolhemos amar”. Uma vez que a escolha deve ser feita para

alimentar o crescimento, essa definição se opõe à hipótese mais amplamente aceita de que amamos instintivamente.

A dificuldade em vivenciar o amor, de forma consciente e comprometida, está diretamente relacionada à ausência de clareza sobre o que, de fato, se entende por essa experiência. Em uma sociedade que carece de consenso quanto ao significado do amor, não surpreende que o ato de amar se torne envolto em confusão e mal-entendidos. A imprecisão conceitual torna o amor um território ambíguo, marcado por expectativas contraditórias, afetos idealizados e práticas muitas vezes dissociadas de responsabilidade.

A ausência de uma definição compartilhada compromete a possibilidade de aprendizagem do amor como prática. Compreendê-lo apenas como emoção ou sentimento espontâneo, sem reconhecê-lo como uma escolha ética deliberada, dificulta a construção de vínculos baseados no cuidado, na escuta e no compromisso com o bem-estar próprio e do outro. Pensar o amor unicamente como substantivo limita sua potência relacional, é preciso reconhecê-lo como verbo, como ação contínua.

Entendido como um ato volitivo, o amor envolve intenção e decisão. Amar não é um movimento instintivo, mas uma escolha reiterada que exige disposição para cultivar a si e ao outro, visando o crescimento mútuo. Essa concepção confronta a ideia romântica de que o amor simplesmente acontece, ao afirmar que ele se realiza por meio de ações concretas que promovem cuidado, respeito e transformação, “não podemos dizer que amamos se somos nocivos ou abusivos. Amor e abuso não podem coexistir. Abuso e negligência são, por definição, opostos a cuidado” (hooks, 2021, p. 48). Nesse sentido, o amor torna-se uma prática ética, sustentada pela vontade de criar e sustentar condições que favoreçam o florescimento humano em sua plenitude.

O amor enquanto escolha, uma ação diante do mundo, implica convocar os sujeitos a assumirem responsabilidade e comprometimento com a prática cotidiana do cuidado, afeição, respeito, confiança. “Indivíduos que escolhem amar podem alterar e alteram a própria vida para honrar a primazia da ética amorosa” (hooks, 2021, p. 123-124), capaz de fundar novos modos de convivência. Pessoas que deliberadamente optam por viver o amor como princípio orientador de suas ações transformam não apenas suas relações, mas também a forma como se posicionam no mundo, essa escolha consciente implica reorganizar prioridades, valores e comportamentos de modo a sustentar uma prática ética fundamentada no cuidado, no respeito e na responsabilidade mútua, ao colocar o amor no centro da vida ética, reafirmam o compromisso com formas de convivência mais justas e afetivamente comprometidas com o bem-estar coletivo.

Compreender o amor como postulado ético-jurídico na construção de justiça para mulheres quilombolas em situação de violência doméstica, à luz dos referenciais teóricos mobilizados nesta pesquisa, consiste em articular a ética que se realiza na ação, no ato ético (Ricouer, 1990, p. 56) exercido com responsabilidade diante do outro, que co-constitui o eu, conferindo ponderação sensível e deliberação responsável. Com o amor (hooks, 2021), escolha pela prática cotidiana do cuidado, responsabilização, comprometimento. Isto é uma ética amorosa (hooks, 2021, p. 124), que reposiciona os afetos e a responsabilização no centro das relações humanas como escolha consciente e ação reiterada.

No campo jurídico, a adoção do amor como orientação ética promove uma inflexão na forma de compreender o Direito, ao deslocar seu eixo fundado em uma lógica monocultural e homogênea, historicamente forjada por práticas de exclusão e violência, para uma perspectiva ancorada no reconhecimento ativo da pluralidade humana e uma ética fundamentada no cuidado, afetividade e compromisso como base legítima do agir justo e de instituições jurídicas mais justas.

3.1. O AMOR INTEGRADO À PRÁTICA DO JUDICIÁRIO



As noções de universalismo que estrutura o ordenamento jurídico moderno, e a “articulação entre igualdade formal e neutralidade racial, elementos centrais do liberalismo racial brasileiro, oferece legitimidade para a defesa da igualdade como tratamento simétrico” (Moreira, 2019, p. 219). Essa perspectiva pressupõe que as características pessoais dos indivíduos não são relevantes, pois todos devem ser tratados apenas a partir da condição de sujeitos de direitos “categoria que designa o status político e jurídico do indivíduo em uma sociedade democrática. Suas características pessoais não são relevantes porque eles devem ser tratados apenas a partir da condição de sujeitos de direitos” (Moreira, 2019, p. 220).

No entanto, a adoção de uma concepção de igualdade simétrica em um contexto social perpassado por sistemas de opressão configura uma “perspectiva desconectada da realidade social” e “uma opção ideológica contrária ao caráter material do nosso texto constitucional” (Moreira, 2019, p. 244-228). No âmbito do acesso à justiça, essa perspectiva se expressa de

forma contundente na figura da “vítima ideal”, um constructo implícito que orienta o olhar e o julgamento das instituições jurídicas e seus operadores.

O sistema jurídico, formatado segundo os moldes e projeção do sujeito de direito paradigmático – masculino, branco – essa figura é tomada como referência universal e tem sua vulnerabilidade reconhecida como legítima, forjando a mulher negra como uma figura incompatível com o status de vítima legítima. Consequentemente, em vez de acolhimento institucional, elas são confrontadas com a desconfiança; em lugar do cuidado, a negligência; e, em vez da efetivação da justiça, repetição da violência.

Nesse cenário, a marcada homogeneidade institucional (majoritariamente magistrados homens e brancos), ao acionar o sistema de justiça, mulheres quilombolas se deparam diante de uma estrutura institucional cuja lógica de funcionamento foi estruturada para não as reconhecer. O Judiciário não apenas falha em acolher essas mulheres, mas atua como instância reprodutora de um projeto de eliminação, através da violência, desumanização e exclusão institucional.

O acesso à justiça constitui uma dimensão essencial do exercício da dignidade e da cidadania, princípios estruturantes do ordenamento jurídico brasileiro. Uma vez diagnosticadas, ao longo desta pesquisa, as barreiras, hierarquias e exclusões que obstruem tal acesso, impõem-se a revisão dos deveres das instituições jurídicas. O Judiciário deve adotar medidas voltadas à eliminação dos obstáculos institucionais que restringem o acesso de grupos historicamente marginalizados aos mecanismos de acesso à justiça.

O princípio da igualdade contém uma dimensão substantiva que precisa ser considerada pelos seus aplicadores, sejam eles magistrados ou legisladores [...]. Isso significa que na luta contra a subordinação, a igualdade deve ser pensada como um princípio que não permite o tratamento de pessoas como inferiores ou como pessoas que não são dignas de participação social em termos igualitários. Esse pressuposto estabelece então um parâmetro de imensa importância para a nossa reflexão: a centralidade do princípio da dignidade humana como elemento do nosso sistema jurídico e político significa que as instituições sociais não podem atuar para impor estigmas sociais aos indivíduos (Moreira, 2019, p. 237-238).

Incorporando ao princípio da igualdade a dimensão substantiva que oriente a atuação de magistrados e legisladores, essa perspectiva pressupõe que a igualdade não pode admitir a naturalização de hierarquias sociais nem o tratamento de determinados grupos como inferiores. A dignidade da pessoa humana torna-se parâmetro central do sistema jurídico, impondo às instituições o dever de evitar práticas que reforcem estigmas ou promovam exclusões sociais.

Assim, o amor, como postulado ético-jurídico, integrado na prática judiciária “é uma escolha por conectar” (hooks, 2021, p. 129). No entanto, para que essa ética amorosa se concretize no campo institucional, como o sistema de justiça, é indispensável enfrentar os modelos de dominação e exclusão que sustentam o ordenamento jurídico vigente. Um

Judiciário alicerçado em uma tradição jurídica de matriz colonizadora, revela-se incapaz de criar as condições necessárias para o cultivo de práticas fundadas no cuidado, na responsabilização, no compromisso ético e no afeto, elementos centrais à proposta de uma ética amorosa. Implica em escolha, responsabilidade, gesto ativo, um posicionamento diante do mundo e diante das estruturas de dominação que produzem desigualdades e violências nas relações humanas.

A resistência em confrontar as estruturas de dominação, como o patriarcado ou o racismo, expõe o quanto o medo da mudança opera como ferramenta de conservação das hierarquias existentes. Não é do interesse das estruturas conservadoras que sustentam a ordem vigente encorajar a confrontar o medo coletivo do amor, pois a adoção de uma ética amorosa significa opor-se a dominação dessas estruturas. O amor entendido como prática que exige compromisso, escuta, responsabilização e relação de cuidado, é frequentemente rechaçado ou tratado com desconfiança, sobretudo quando sua adoção implica rever privilégios, romper com o conformismo ou desafiar discursos conservadores (hooks, 2021).

As estruturas de dominação, historicamente consolidadas, sustentam-se não apenas pela força institucional ou econômica, mas, sobretudo, pelo cultivo do medo como estratégia de controle subjetivo e tecnologia de poder, induzindo a conformidade, silenciando questionamentos e neutralizando qualquer impulso de ruptura, “como forma de garantir a obediência. [...] O medo é a força primária que mantém as estruturas de dominação” (hooks, 2021, p. 129). O medo não apenas paralisa, para bell hooks (2021, p. 129) “ele promove o desejo de separação”, a lógica dominante ensina a associar segurança à semelhança, nesse processo, tudo aquilo que escapa ao familiar é tratado como ameaça, a diversidade — seja de raça, gênero ou modos de vida — é convertida em risco, e o outro é percebido não como interlocutor ou parceiro de mundo, mas como inimigo potencial.

A sociedade é um circuito afetivo, o afeto constitui um elemento estruturante das relações sociais (Nogueira, 2020), em sociedades onde a pedagogia do medo, ou seja, o afeto do medo, foi mobilizado nos processos de colonização como o principal organizador, tornou-se um modelo operacional de exclusão e competição, um letramento que impede o reconhecimento mútuo. Trata-se de um processo que forma indivíduos para a eliminação do diferente, para a autopreservação e a proteção dos semelhantes, sustentando uma ordem social fundada na semelhança, na lógica da homogeneidade e da supressão da alteridade. Torna-se então o medo um afeto político que organiza subjetividades, sustenta silêncios e legítimas omissões. Quando a sociedade teme amar ela se torna cúmplice da violência que pretende combater.

Entretanto, “o medo coletivo que a sociedade tem do amor deve ser encarado se pretendemos reivindicar uma ética amorosa que possa nos inspirar e nos dar a coragem para fazer as mudanças necessárias” (hooks, 2021, p. 127), a capacidade de enfrentar mudanças está presente nos sujeitos. O que falta não é aptidão para a mudança, mas uma pedagogia do amor, que ensine o amor como prática social, para que se torne um fenômeno social, o amor como elemento estruturante das relações sociais e não um fenômeno individualista (hooks, 2021, p. 128). A ética amorosa na prática judiciária deve ser ensinada e encorajada, trata-se de uma orientação que precisa ser cultivada nos processos de formação jurídica, nas práticas institucionais e nos modos de condução das relações dentro do sistema de justiça. O amor, nesse sentido, deve ser uma prática que atravessa o cotidiano das decisões judiciais, dos julgamentos e das interações institucionais; uma ação contínua, uma escolha consciente e comprometida que exige por meio de ações concretas a promoção dos vínculos baseados no cuidado, escuta, respeito, compromisso com o bem-estar do outro, responsabilização e transformação.

O amor integrado à prática do Judiciário, reconfigura-se enquanto espaço de acolhimento e escuta, podendo deixar ser uma instância reprodutora de exclusões, para se tornar uma instituição de reparação e construção de vínculos mais humanos e equitativos. “Para trazer a ética amorosa para todas as dimensões de nossa vida, nossa sociedade precisaria abraçar a mudança” (hooks, 2021, p. 123), essa transformação encontra obstáculos significativos, pois confronta os alicerces patriarcais e racistas sobre os quais o sistema de justiça se estruturou, no entanto, essa reorientação é fundamental para que se possa construir instituições jurídicas comprometidas com práticas de cuidado e um sistema de justiça mais justo.

A indissociabilidade entre justiça e amor, sintetizada na máxima “não pode haver amor sem justiça” e “sem justiça não pode haver amor” (bell hooks, 2021, p. 62-72), torna insustentável a exclusão da ética do amor na formação, no discurso e na práxis jurídica. O Judiciário ao mediar o ideal da “vida boa com e para outros nas instituições justas” (Ricoeur, 1991, p. 202), a incorporação dos elementos da ética amora – responsabilização, cuidado, compromisso e transformação – constitui um requisito fundamental, um postulado ético-jurídico para à construção de práticas jurídicas mais comprometidas com a dignidade humana.

Tal dinâmica revela o compromisso institucional do sistema de justiça em qualificar sua atuação junto às comunidades quilombolas. O modelo processual hegemônico, produzido a partir de matrizes epistemológicas eurocentradas, mostra-se estruturalmente incompatível e não contempla adequadamente as especificidades socioculturais desses grupos. Enfrentar a colonialidade que conforma as práticas e racionalidades jurídicas, demanda a implementação

de práticas capazes de instaurar um diálogo efetivamente horizontal, epistemicamente responsável.

3.2. O PAPEL DA ÉTICA AMOROSA PARA O ACESSO À JUSTIÇA EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS.



Refletir sobre o amor como um fundamento para práticas comunitárias, quanto uma categoria ética capaz de promover acesso à justiça, sobretudo no enfrentamento da violência doméstica e familiar que atravessa os corpos e territórios racializados, é aqui pensado não como romantização da dor, mas como uma via potente de reconexão com a vida em sua dimensão plena e relacional.

Em territórios marcados por ausências estruturais, violações históricas e resistência cotidiana, o amor não é apenas um afeto íntimo, mas um modo de se posicionar no mundo. Conforme bell hooks (2021, p. 127-128), o amor, quando compreendido como prática coletiva e transformadora, torna-se uma força que confronta as lógicas da indiferença, do racismo e do patriarcado. Subverte as estruturas tradicionais de poder que sustentam a dominação, o silenciamento, a exclusão e, principalmente, viabilidade da continuidade da vida em comunidade.

Ao escrever sobre as transformações que precisam ser feitas, Fromm explica: A sociedade deve ser organizada de modo tal que a natureza social e amorosa do homem não se separe de sua existência social, mas se unifique com ela. Se é verdade, como venho tentando mostrar, que o amor é a única resposta sadia e satisfatória ao problema da existência humana, então qualquer sociedade que exclua relativamente o desenvolvimento do amor deve, no fim das contas, perecer vitimada por sua própria contradição com as necessidades básicas da natureza humana. Na verdade, falar de amor não é “pregar”, pela simples razão de que significa falar da última e real necessidade de todo ser humano.

A dimensão amorosa, não deve ser um elemento periférico ou secundário, deve ser compreendida como parte essencial da vida em comunidade, separar essa dimensão da estrutura social equivale a desconsiderar uma das necessidades mais fundamentais do ser humano. Quando o amor é sistematicamente excluído das relações em comunidade, cria-se uma desconexão que compromete a própria viabilidade coletiva. Falar sobre amor, portanto, não é

recorrer a um discurso ingênuo ou meramente idealista, mas sim tratar de um elemento vital da existência, um imperativo humano que, se negligenciado, ameaça a própria coesão e continuidade da vida em comunidade.

Para Ailton Krenak (2019), o amor é uma força estruturante da existência coletiva e da continuidade da vida na Terra, é uma prática ética e espiritual, profundamente relacional, que funda a experiência do viver em comum, e somente por meio do amor é possível sustentar a vida em suas múltiplas dimensões. Amar é cultivar vínculos de pertencimento e recusar a indiferença, torna-se um ato de resistência contra os processos de desumanização impostos pelo modelo moderno-colonial. O amor tem o poder de humanizar os processos, de gerar transformações estruturais e de curar feridas profundas deixadas por séculos de violência, nesses territórios, por isso, é revolucionário porque desafia as lógicas de exclusão, individualismo e silenciamento que sustentam as estruturas racistas, patriarcais e coloniais do poder (hooks, 2021, p. 123).

As comunidades quilombolas, marcadas por uma longa história de resistência frente ao racismo e à violência estatal, têm desenvolvido formas próprias de cuidado e justiça. Diante da constante revitimização sofrida por mulheres quilombolas ao tentarem acessar o sistema judiciário formal, observa-se que a resposta à violência doméstica e familiar nesses territórios não se organiza apenas em torno de instituições oficiais, mas se ancora fortemente em redes afetivas e comunitárias. Conforme a pesquisa Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil (CONAQ, 2018-2022)³⁷, suas comunidades têm se tornado o principal espaço de acolhimento e suporte para as mulheres em situação de violência doméstica e familiar, por meio de rodas de conversa, redes informais e espaços de escuta e cuidado coletivo, composto por mulheres, que visam restaurar o que a violência fragmenta.

A experiência das mulheres quilombolas, em particular, revela como o cuidado está no centro de uma ética coletiva como um eixo de organização comunitária de prática de justiça. Rodas de conversa, redes de apoio, espiritualidades partilhadas, a proteção mútua, compõe uma gramática do cuidado que se tece cotidianamente em resposta à violência, o empobrecimento e à exclusão institucionalizada. É nessa prática do cotidiano que floresce o que bell hooks (2021, p.123-137) sistematiza como ética amorosa – uma escolha ativa e radical de amar, de se comprometer com o bem-estar de si e do outro e com a transformação das relações comunitária. O amor como uma força ética e como base para práticas emancipatórias e de justiça.

³⁷ Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/03I00046.pdf>>. Acesso em: 20 de maio de 2025.

Nesse sentido, não é um luxo ou uma abstração utópica, também não se trata de romantizar a exclusão, a ética amorosa nas comunidades não ignora o conflito, tampouco idealiza os vínculos, ao contrário, sustenta-se na complexidade da convivência e na disposição para enfrentar rupturas, restaurar laços e assumir responsabilidades mútuas. Justiça, aqui, é um processo que envolve não apenas a reparação do dano, mas o cuidado com o tecido comunitário e afetivo que sustenta a vida coletiva. Essa perspectiva, chamada de justiça restaurativa, embora, destacando sua conexão com epistemologias pré-coloniais, vá além desse conceito institucional, está presente nas práticas comunitárias que colocam o coletivo no centro da reparação. A centralidade das mulheres quilombolas nesses processos demonstra que a ética do amor não é passiva ou submissa, mas profundamente insurgente enquanto força organizadora e sustentadora da vida, cuidar é manter a si, o outro e a comunidade viva, inteira e digna.

Contudo, deve ser responsabilidade e compromisso de todos os membros da comunidade.

Se você sair de porta em porta pelo país e conversar com os cidadãos a respeito da violência doméstica, quase todo mundo vai insistir que não apoia a violência contra a mulher, a qual acredita ser moral e eticamente errada. Contudo, quando você explica que só acabaremos com a violência contra a mulher ao desafiar o patriarcado, e que isso significa não aceitar mais a ideia de que homens deveriam ter mais direitos e privilégios que as mulheres por causa de diferenças biológicas, ou de que homens deveriam ter poder para dominar as mulheres, as pessoas então param de concordar [...]. Assim, embora sejamos uma nação formada por pessoas que, em sua maioria, independentemente de raça, classe e gênero, se dizem religiosas e crentes no poder divino do amor, não surpreende que, coletivamente, continuemos incapazes de adotar uma ética amorosa e permitir que ela guie o nosso comportamento, especialmente quando isso significa apoiar mudanças radicais. [...]. Entretanto, todos somos submetidos a mudanças radicais todos os dias [...]. Ter fé na possibilidade do amor como fenômeno social, e não apenas excepcional-individual, é uma fé racional baseada no conhecimento da própria natureza do homem [...]. Nós podemos recuperar coletivamente a nossa fé no poder transformador do amor cultivando a coragem, a força para agir em favor daquilo em que acreditamos, para sermos responsáveis em palavras e ações (hooks, 2021, p. 126-128).

Muitos indivíduos reconhecem a violência doméstica como prática inaceitável, mas hesitam em apoiar mudanças estruturais que enfrentem as raízes desse problema. O distanciamento entre os valores que as pessoas afirmam defender e a disposição concreta de agir em coerência com esses princípios revela uma das grandes contradições morais das sociedades contemporâneas. Essa dissociação entre pensamento e ação fragiliza não apenas a ética individual, mas compromete a possibilidade de construção de uma ética coletiva pautada na transformação e no cuidado.

Ao conceituar a violência doméstica e familiar no artigo 5º da Lei Maria da Penha - Lei nº 11.340/2006, a legislação amplia o entendimento tradicional de violência, não a restringindo apenas ao espaço físico da casa nem tampouco às relações formalmente familiares. Ao abarcar

três esferas — a unidade doméstica, a família e as relações íntimas de afeto — o próprio texto legal já reconhece que os danos provocados por essa violência extrapolam a experiência individual da mulher agredida. Essa ampliação conceitual aponta para uma compreensão mais complexa e relacional da violência doméstica e familiar, pois a agressão, embora dirigida a uma mulher em particular, reverbera por toda a comunidade e compromete não só a integridade individual, mas também a vida coletiva.

Neste sentido, Sobonfu Somé (2018), oferece uma contribuição fundamental para a compreensão da intimidade no plano comunitário, permitindo repensar o enfrentamento da violência doméstica a partir da ética da corresponsabilidade, com especial atenção ao papel dos homens da comunidade. Para Sobonfu Somé (2018), a intimidade não se reduz à relação romântica ou sexual entre duas pessoas, mas constitui um campo espiritual e comunitário que exige cuidado, presença, verdade e responsabilidade compartilhada.

Além disso, a noção de intimidade é compreendida como lugar de vulnerabilidade compartilhada, e não de controle, a violência torna-se incompatível com o próprio sentido da relação. Nesse contexto, os homens são convocados a abandonar a lógica da posse e da autoridade unilateral, substituindo-a por práticas de escuta, presença e responsabilidade afetiva. Na tradição do povo Dagara, da África Ocidental, apresentada por Sobonfu Somé (2018), a relação entre parceiros não pertence apenas ao casal, mas à comunidade como um todo, que se reconhece corresponsável pela manutenção e restauração do equilíbrio, da dignidade e da integridade de seus membros. Os homens mais velhos, líderes comunitários e pares masculinos exercem função central na formação ética dos homens mais jovens, são eles que transmitem valores, corrigem desvios e reafirmam os limites do aceitável.

Essa concepção confronta diretamente a lógica patriarcal moderna, que privatiza a violência doméstica e, ao fazê-lo, naturaliza o silêncio, a omissão e o abuso. Quando essa função é abandonada ou capturada por uma masculinidade violenta e hierarquizante, a agressão contra mulheres deixa de ser vista como ruptura grave e passa a ser tolerada ou invisibilizada. Desse modo, a violência doméstica se perpetua não apenas pela ação do agressor, mas pela omissão coletiva que o legitima.

A responsabilização dos homens da comunidade, portanto, é um elemento indispensável para o enfrentamento efetivo da violência doméstica. Isso implica em reafirmar que o combate à violência não pode ser delegado exclusivamente às mulheres, às vítimas ou ao sistema judiciário, mas deve envolver processos comunitários de escuta, intervenção, orientação e transformação das masculinidades. Essa abordagem propõe que os homens sejam chamados a

responder não apenas por seus atos individuais, mas pelo tipo de mundo relacional que ajudam a sustentar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente investigação buscou analisar o território como eixo interseccional na construção e no acesso à justiça para mulheres quilombolas em situação de violência doméstica e familiar no Recôncavo Baiano. Ao longo deste percurso, evidenciou-se que o mito da universalidade do sujeito de direito e da neutralidade institucional, fundacional da ordem jurídica brasileira, constituem-se, na realidade, como sofisticadas tecnologias de produção de desigualdades e hierarquias.

O mito da democracia racial se estabelece como um dos principais dispositivos de sustentação dessa ficção jurídica, na medida em que produz uma narrativa de harmonia racial, desconsiderando os efeitos históricos da racialização, que máscara e desautoriza o reconhecimento do modo como o sistema de justiça reproduz a racionalidade moderno-colonial, estruturada a partir de uma experiência masculina, branca e classista, que sistematicamente exclui as mulheres quilombolas e silencia suas experiências, saberes e formas próprias de produzir e significar a justiça.

A negação do racismo constitui uma de suas formas mais eficazes de reprodução, pois impede sua nomeação e, conseqüentemente, sua transformação. No campo jurídico, isso se manifesta na tendência de tratar a violência vivenciada por mulheres quilombolas como eventos isolados, desvinculados das estruturas raciais que os produzem, reforçando uma igualdade meramente formal que não se traduz em proteção material efetiva. Assim, o mito da democracia racial não apenas compromete a compreensão das condições específicas que tornam essas mulheres mais vulneráveis à violência, como também compromete a própria capacidade do sistema de justiça de reconhecê-las plenamente como sujeitos de direitos.

O que se observa é a produção de um verdadeiro genocídio simbólico e material, que deslegitima – mulheres quilombolas não se encaixam nos estereótipos ou nas narrativas institucionalizadas de "vítima ideal" –, silencia e, por fim, elimina as mulheres quilombolas. A análise crítica à colonialidade do gênero revelou como o sistema jurídico brasileiro, reproduz a imposição de categorias binárias e hierarquizadas que desumanizam os corpos racializados. A mulher quilombola, ao não corresponder ao estereótipo da "vítima ideal" — branca, frágil e dependente —, é confrontada com a desconfiança e a negligência institucional.

A assimilação do nexos existente entre os sistemas hegemônicos é necessária para reconhecer as conseqüências distintas que ocorrem, tornando crucial a interpretação dos dispositivos que promovem a subjugaçã dessas mulheres. Desta forma, a dimensão de raça e território são elementos fundamentais dessa estrutura, sendo utilizada socialmente para

demarcar quem deve passar por limitações na condição existencial e quem tem direito a circunstâncias que oportunizem o acesso à justiça.

A análise desenvolvida demonstrou que o território não constitui um elemento periférico ou circunstancial, mas sim um eixo estruturante da experiência interseccional da violência, atuando simultaneamente como espaço de vulnerabilização e de resistência. O pertencimento territorial quilombola atravessa as formas pelas quais a violência é vivida, nomeada, enfrentada e reconhecida institucionalmente, evidenciando que a exclusão dessas mulheres do acesso efetivo à justiça não decorre apenas de falhas operacionais, mas de uma racionalidade jurídica historicamente construída para servir a determinados sujeitos, enquanto marginaliza outros.

Nesse sentido, o universalismo jurídico, ao pretender oferecer respostas homogêneas a realidades profundamente desiguais, manifesta-se como um mecanismo de invisibilização, pois ignora as especificidades das mulheres quilombolas e deslegitima suas formas próprias de organização, cuidado e resolução de conflitos. A ausência de dados oficiais, a negligência institucional e a incapacidade do sistema de justiça em reconhecer essas mulheres como sujeitos plenos de direitos não constituem meras omissões administrativas, mas expressões de uma estrutura jurídica que reproduz desigualdades históricas e perpetua a exclusão racial e territorial.

A negligência do Estado em prover respostas adequadas às mulheres quilombolas é um sintoma inequívoco da operacionalização das estruturas de poder. Tais estruturas atuam de forma deliberada para marginalizar determinadas populações, privando-as do acesso pleno a direitos e garantias fundamentais. Essa omissão, portanto, revela uma dimensão mais profunda da dinâmica social e política, onde a ausência de intervenção estatal se traduz em uma forma de manutenção de privilégios e desigualdades.

Nesse contexto, o sistema de justiça emerge como uma engrenagem sofisticada na perpetuação do racismo à brasileira, caracterizado por sua cordialidade aparente, tecnicismo e violência intrínseca. Ao falhar em sua função protetiva essencial, este sistema contribui ativamente para a exclusão da mulher quilombola do acesso efetivo à justiça, reforçando as barreiras que impedem a concretização de seus direitos e a reparação das violências sofridas.

Além disso, embora o Brasil disponha de um arcabouço normativo robusto no enfrentamento à violência doméstica e familiar contra a mulher, incluindo a Lei Maria da Penha, esta pesquisa evidencia que a existência de instrumentos legais, por si só, não tem sido suficiente para alterar substantivamente as condições materiais e simbólicas que sustentam a violência. O agravamento de penas, enquanto resposta jurídica, atua predominantemente sobre crimes já consumados, reafirmando a centralidade de uma lógica punitivista que intervém

apenas após a violação ter ocorrido, sem alcançar as estruturas culturais que produzem e legitimam a violência.

O que se observa é que a violência contra a mulher quilombola, está enraizada em uma cultura histórica de dominação, controle e desumanização dos corpos femininos negros, atravessando gerações e reproduzindo-se por meio de práticas sociais, institucionais e simbólicas que naturalizam a desigualdade. Trata-se, portanto, de um fenômeno que não pode ser enfrentado exclusivamente por meio de respostas penais, pois sua origem reside em estruturas mais profundas, que envolvem a produção social da inferiorização e da desvalorização dessas vidas.

Essa constatação evidencia que o acesso à justiça não pode ser reduzido ao acesso formal às instituições judiciais, mas deve ser compreendido como um processo mais amplo, que envolve o reconhecimento da dignidade, da humanidade e da legitimidade das experiências dessas mulheres. Isso implica reconhecer que as práticas comunitárias quilombolas, fundamentadas na ancestralidade, no pertencimento e na coletividade, constituem formas legítimas de produção de justiça, frequentemente orientadas pela reparação, pelo cuidado e pela reconstrução dos vínculos sociais.

O enfrentamento da violência doméstica e familiar contra as mulheres quilombolas do Recôncavo Baiano exige, necessariamente, a superação da lógica punitivista e individualizante do sistema de justiça em favor de modelos que reconheçam a centralidade da comunidade e do território. A adoção do termo "violência doméstica e familiar" no contexto quilombola não é apenas uma escolha terminológica, mas uma afirmação que visibiliza como a opressão de gênero está indissociavelmente ligada às estruturas de raça e às dinâmicas territoriais de resistência.

O horizonte de uma justiça transformadora e restaurativa apresenta-se como um caminho eficaz para lidar com conflitos em territórios tradicionalmente ocupados. Ao contrário da justiça retributiva, que foca na punição isolada do agressor e muitas vezes aprofunda a desintegração dos laços sociais, a justiça restaurativa propõe a responsabilização ativa e a reparação do dano e da reconstrução dos laços. Para as comunidades quilombolas, essa abordagem ressoa com valores ancestrais de coletividade, onde o conflito é entendido como uma ruptura no tecido social que demanda uma cura coletiva, e não apenas uma sanção estatal.

Nesse sentido, a incorporação das cosmopercepções ancestralizadas, exemplificadas pela filosofia Bantu-Kongo e pelo conceito de *kânda* (comunidade), reconhecendo que o indivíduo é um produto de suas relações sociais e que a comunidade possui a responsabilidade e a

capacidade de mediar seus próprios conflitos — como no modelo do *Mbasi-a-N'kanu* (Tribunal Público) — aponta as falhas do Direito universalista.

Considerar as práticas de enfrentamento da violência construídas nos territórios e comunidades, é fundamental para o acesso à justiça. As estratégias de cuidado e proteção, invisibilizadas pelas instituições formais (matriz jurídica dominante), são formas legítimas de justiça mais enraizadas no cuidado, na reconstrução de vínculos e na reparação. A presente pesquisa reafirma a necessidade de um deslocamento epistemológico no campo jurídico, capaz de romper com os paradigmas euronorteamericanos que historicamente moldaram o Direito brasileiro e de incorporar perspectivas afrodiáspóricas que reconheçam a pluralidade dos modos de existência e de produção de justiça.

Trata-se de reconhecer que esse Direito, forjado sob a pretensão de universalidade, não apenas se mostrou insuficiente para enfrentar a violência contra essas mulheres quilombolas, como também se apresentou como instrumento de reprodução das mesmas estruturas de poder, silenciamento e exclusão que sustentam essa violência, tornando necessário o reconhecimento e a legitimação de outras racionalidades jurídicas, fundadas em experiências territoriais, comunitárias e ancestrais, historicamente desautorizadas pela matriz jurídica dominante.

É nesse horizonte que o amor emerge como um postulado ético-jurídico fundamental, não como um conceito abstrato ou sentimental, mas como uma prática ética deliberada, orientada pelo compromisso com o cuidado, com a responsabilidade e com a preservação da vida. Ao longo desta pesquisa, evidenciou-se que o amor, enquanto fundamento ético, constitui uma possibilidade concreta de reorientação do agir jurídico comprometido com a transformação das relações sociais.

Contudo, o amor tem sido historicamente desconsiderado ou capturado pela narrativa patriarcal, que o instrumentaliza como mecanismo de controle e submissão das mulheres, ao mesmo tempo em que invisibiliza sua potência como princípio ético de libertação e reconstrução. Recuperar o amor como fundamento jurídico implica reconhecer sua dimensão política, sua capacidade de afirmar a humanidade e de produzir justiça a partir do cuidado, da responsabilidade e do reconhecimento mútuo.

O amor, a alteridade e a ancestralidade não são elementos estranhos ao Direito, mas sim os fundamentos necessários para que ele deixe de ser um instrumento de controle e se torne um caminho de emancipação. A integração de uma ética amorosa na prática judiciária impõe o enfrentamento da pedagogia do medo que sustenta as estruturas de dominação patriarcais e racistas. O Judiciário, historicamente moldado por uma lógica de exclusão, precisa transitar de uma igualdade meramente formal para uma igualdade substantiva, que reconheça a concretude

das vidas quilombolas. Isso significa humanizar os processos, reconhecer a alteridade e assumir a responsabilidade pelo outro como fundamento do agir justo. O ato de julgar deve ser um exercício de alteridade e escuta situada.

A construção de justiça para mulheres quilombolas no Recôncavo baiano demanda mais do que reformas institucionais. Exige uma reorientação ética, epistemológica e política do próprio Direito. A dignidade da pessoa humana, enquanto princípio estruturante, requer que magistrados e profissionais do Direito abandonem a neutralidade fictícia e assumam um compromisso ético com a eliminação dos estigmas e das barreiras institucionais. O amor, enquanto ação contínua de promoção do crescimento espiritual e social, oferece a base para uma hermenêutica jurídica que valorize a vida e a dignidade humana.

Mais do que oferecer respostas definitivas, esta pesquisa busca contribuir para a construção de novos caminhos, afirmando que a justiça, para ser efetivamente justa, precisa ser capaz de ouvir, reconhecer e aprender com aquelas que historicamente foram silenciadas. Trata-se, em última instância, de reconhecer que a transformação do Direito não é apenas uma tarefa institucional, mas um compromisso ético com a reconstrução das condições de existência, igualdade e dignidade das mulheres quilombolas.

A pesquisa reafirma que as mulheres quilombolas são protagonistas de suas próprias histórias e produtoras de sentidos jurídicos insurgentes. Suas práticas de cuidado coletivo e suas formas de resistência são tecnologias sociais de afeto que devem inspirar a reformulação da atuação jurisdicional. Que a voz das mulheres quilombolas do Recôncavo Baiano, ecoando a sabedoria de suas ancestrais, continue a tensionar as fronteiras do Direito e a anunciar a sua sagrada humanidade.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Polém, 2019.
- ANDRADE E SILVA, D. A. Do epistemicídio a epistemologias do aparecimento: mulheres negras no Sistema de Justiça e nas Ciências Criminais. **Boletim IBCCRIM**, São Paulo, v. 28, n. 328, p. 15–19, 2023.
- BARICKMAN, Bert Jude. **Um contraponto baiano**: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BARSTED, Leila Linhares. O feminismo e o enfrentamento da violência contra as mulheres no Brasil. In: SARDENBERG, Cecília M.B.; TAVARES, Márcia (Org.). **Violência de gênero contra mulheres**: suas diferentes faces e estratégias de enfrentamento e monitoramento. Coleção Bahianas, vol 19. Salvador: EDUFBA, 2016.
- BATISTA, Wilson; LOBO, Haroldo. **Emília**. Samba, gravação de Vassourinha, gravadora Columbia, 1941.
- BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BERTÚLIO, Dora Lucia de Lima. **Direito e relações raciais**. Uma Introdução Crítica ao Racismo. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019.
- BOMFIM, Urbano Félix Pugliese do. **O direito como instrumento protetor dos vulnerados na seara das sexualidades**. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal da Bahia. Salvador. UFBA. 2015.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2026.
- BRASIL. **Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/d4377.htm>. Acesso em: 28 de julho de 2025.
- BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03//decreto/2003/D4887.htm>. Acesso em: 28 de março de 2025.
- BRASIL. **Lei nº 11.340 de 2006**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/11340.htm>. Acesso em: 28 de março de 2025.
- BULLARD, Robert D. Anatomy of Environmental Racism and the Environmental Justice Movement. In: **Environmental Justice**: Concepts, Evidence and Politics, edited by Brendan Gleeson and Nicholas Low. Melbourne: Blackwell Publishers, 2000.

CAMILLO, Carlos Eduardo N. **A teoria da alteridade jurídica**. Em Busca do Conceito de Direito em Emmanuel Lévinas. Ed. Perspectiva, 2016.

CAPPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryant. **Acesso à justiça**. Tradução Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Safe, 1988.

CARNEIRO, Suely. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLANDA, Heloísa Buarque (org.). **Pensamento feminista - conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

CARNEIRO, Suely. **Mulheres em movimento**. Estudos Avançados, v. 17, n 49, 2003.

CARNEIRO, Suely. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução de Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Direitos e garantias fundamentais: entre práticas retributivas e restaurativas: a Lei Maria da Penha e os avanços e desafios do Poder Judiciário: relatório analítico propositivo**. Brasília: CNJ, Ano 2018. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.cnj.jus.br/jspui/handle/123456789/514>>. Acesso em: 19 de junho de 2025.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **O Poder Judiciário na Aplicação da Lei Maria da Penha Ano 2022**. Disponível em: <<https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2023/08/relatorio-violencia-domestica-2023.pdf>>. Acesso em: 28 de julho de 2025.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Perfil Sociodemográfico dos Magistrados Brasileiros Ano 2018**. Disponível em: <<https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/conteudo/arquivo/2018/09/49b47a6cf9185359256c22766d5076eb.pdf>>. Acesso em: 6 de julho de 2025.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. **Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil, 2ª edição (2018-2022)**. Curitiba – PR: Terra de Direitos, 2023. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/03100046.pdf>>. Acesso em: 20 de maio de 2025.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS – CONAQ. **Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil Ano 2018-2022**. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/03100046.pdf>>. Acesso em: 20 de maio de 2025.

CRENSHAW, Kimberlé. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. **Revista Estudos Feministas**, nº1, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.** University of Chicago Legal Forum: Volume 1989.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista de Estudos Feministas**, p. 177, 2002.

DATASENADO. **3 a cada 10 brasileiras já sofreram violência doméstica Ano 2021.** Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2023/11/21/datasetenado-aponta-que-3-a-cada-10-brasileiras-ja-sofreram-violencia-domestica>>. Acesso em: 6 de julho de 2025.

DATASENADO. **75% das brasileiras afirmam “conhecer pouco” sobre Lei Maria da Penha Ano 2024.** Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2024/03/07/datasetenado-75-dasbrasileiras-afirmam-201conhecer-pouco201d-sobre-lei-maria-da-penha>>. Acesso em: 19 de novembro 2024.

DATASENADO. **Pesquisa Nacional de Violência Contra a Mulher Ano 2023.** Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/institucional/datasetenado/arquivos/pesquisa-nacional-de-violencia-contra-a-mulher-datasetenado-2023>>. Acesso em: 17 de novembro 2024.

FILHO, André. **Mulato de qualidade.** Samba, gravação de Cármen Miranda, gravadora Victor, 1932.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson; GARRAFA, Volnei. **Por uma Vida não Colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade.** Saúde Soc. São Paulo, v.20, n.2.

FU-KIAU, Bunseki. **O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo.** SANTANA, Tiganá, tradução. Cobogó, 2024.

GIL, Gilberto. **Lente do amor.** Álbum Luar, gravadora Warner Music Brasil LTDA, 1981.

GUEDES, Beto; BRANT, Fernando. **O medo de amor é o medo de ser livre.** Gravação de Milton Nascimento, álbum vendedor de sonhos, gravadora Biscoito Fino, 2019.

HOOKS, bell. **Intelectuais negras.** Estudos Feministas, v. 3, n. 2, p. 465 – 477, 1995.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas.** Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Censo 2022 Cidade Santo Amaro – Bahia.** Disponível em: <<https://basedosdados.org/dataset/08a1546e-251f-4546-9fe0-b1e6ab2b203d?table=9a4db7df-7fda-4e44-943e-b1668320cd1a>>. Acesso em: 02 de maio de 2025.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Tradução de Jess Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. **Palestra-performance, Grada Kilomba desfaz a ideia de conhecimento “universal”**. Disponível em: <<https://mitsp.org/2016/em-palestra-performance-grada-kilomba-desfaz-a-ideia-de-conhecimento-universal/>>. Acessado em 7 de julho de 2025.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras, 2019.

LACERDA, Alvarenga e Benedito **É pancada**, samba enredo da portela, 1932 (registro em 2002 pela gravadora Biscoito Fino).

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaio sobre alteridade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2005.

LIBARDONI, Marlene. Fundamentos teóricos e visão estratégica da Advocacy. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v.8, n.2, p.207, jan. 2000. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11936>>. Acesso em: 02 de maio de 2025.

LORDE, Audre. Textos escolhidos. Compilado por Heretica Difusão Lesbofeminista. Independente. Disponível em: <<https://www.dropbox.com/s/ox6msu9i4h442ke/Textos%20escolhidos%20Audre%20Lorde.pdf>>. Originalmente publicados em: LORDE, Audre. **Sister outsider: essas and speeches**. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. Acesso em: 30 de abril 2025.

LUGONES, María. Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial. In: MIGNOLO, Walter (Org.). **Género y Descolonialidad**. Buenos Aires: Del Siglo, 2003.

MAGANE, Renata Possi. **Hermenêutica jurídica feminista: decisão judicial na perspectiva da teoria crítica**. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Católica de São Paulo. São Paulo. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

MANDELA, Nelson. **A Luta é Minha Vida**. Org. Fundo Nacional de Defesa e Auxílio para a África Austral (IDAF). Trad. Celso Nogueira. 4. Ed. Rio, Globo, 1988. p. 194.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MENDONÇA, Sandra Magali Brito Silva. **As práticas restaurativas no CEJUSC de Ilhéus na perspectiva dos acusados de violência doméstica**. Dissertação de Mestrado Profissional em Segurança Pública, Justiça e Cidadania, da Escola de Administração/Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia. Salvador. UFBA. 2022.

MINAYO, M. C. S. et al. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2011.

MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica**. São Paulo: Contracorrente, 2019. MILLS, Charles.

MOURÃO, Musumeci; NAIDIN, Silvia. (Orgs). **Mediação comunitária no Brasil: diálogo entre conceitos e práticas**. Rio de Janeiro: CESeC, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista USP, São Paulo, n. 28, 1996.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: **Cadernos PENESB**. Niterói; EdUFF, 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. Mulher negra no mercado de trabalho. In: Ratts, Alex (Org.). **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

NOGUERA, Renato. **Por que amamos: o que os mitos e a filosofia têm a dizer sobre o amor**. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2020.

NUNES, Sued. **Povoada**. Álbum Travessia, gravadora Mugunzá Records, 2021, gravação Maracatu Ventos de Ouro.

NUNES, Sued. **Tem Quem Dê a Bença, Tem Quem Bata a Cabeça**. Álbum Travessia, gravadora Mugunzá Records, 2021, gravação Maracatu Ventos de Ouro.

OLIVEIRA, Tatyane Guimarães; TAVARES, Márcia Santana. As complexidades da violência doméstica e familiar contra a mulher e os desafios para a sua proteção no âmbito da rede de atendimento. In: FERREIRA, Anadilza Maria Paiva; BARBOSA, Luciana Cândido; OLIVEIRA, Tatyane Guimarães (Org.). **Mulheres em situação de violência: olhares feministas sobre a rede de atendimento**. João Pessoa: Idea, 2015.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Comissão Interamericana de Direitos Humanos. **Relatório nº 54/2001, Caso 12.051 – Maria da Penha Maia Fernandes**. Disponível em:

<<https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/bitstream/192/8655/1/Caso%2012.051%20M%c3%a9ritos%20MARIA%20DA%20PENHA%20MAIA%20FERNANDES.pdf>>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2026.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PRUDENTE, Eunice Aparecida de Jesus. **O Negro na Ordem Jurídica Brasileira**. São Paulo: EDUSP, 1989.

RICOEUR, Paul. **De la morale à l'éthique et aux éthiques**. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

RICOEUR, Paul. **Quem é o sujeito do direito?** O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SAFFIOTI, Heleith; ALMEIDA, Suely. **Violência de gênero: poder e impotência**. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Caio Santiago. O estudo de caso na sociologia dos tribunais: o HC 126.292 e as ADCs 43 e 44. **Rev. Direito e Práx**; Rio de Janeiro, Vol. 12, n. 04, 2021.

SANTOS, Milton. **O Espaço do Cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987

SÃO BERNARDO, Sergio. **Direito e Filosofias Africanas no Brasil: Ancestralidade, Ubuntuidades e o pensamento Kalunga como formadores do repertório ético-jurídico brasileiro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2022.

SICA, Leonardo. Bases para o modelo brasileiro de justiça restaurativa. **Revista jurídica do ministério público do Estado de Minas Gerais**. Belo Horizonte, n.12, 2009.

SICA, Leonardo. **Justiça restaurativa e mediação penal: o novo modelo de justiça criminal e de gestão do crime**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. São Paulo: Odysseus, 2018.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2017.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. **A justiça popular em Cabo Verde**. São Paulo: Cortez Editora, 2015.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. **Os tribunais nas sociedades contemporâneas: o caso português**. Porto: Afrontamento, 1996.

UNIVERSADE FEDERAL DA BAHIA. FACULDADE DE DIREITO. **UFBA ingressa com medida cautelar na Comissão Interamericana no caso da contaminação de Santo Amaro Ano 2022**. Disponível em: <https://ufba.br/ufba_em_pauta/grupos-da-ufba-denunciam-contaminacao-por-chumbo-em-santo-amaro-comissao>. Acesso em 24 de fevereiro de 2026.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto Arado**. São Paulo: Todavia, 2019.