



UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E RELAÇÕES ÉTNICO-
RACIAIS**

SUZANA SANTANA DE SOUZA DUARTE

**VOZES DA MEMÓRIA: NARRATIVAS ORAIS DAS LAVADEIRAS DO MUNICÍPIO
DE ITAMARAJU-BA**

TEIXEIRA DE FREITAS – BA

2021

SUZANA SANTANA DE SOUZA DUARTE

Memorial de Defesa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia, como requisito para obtenção do título de mestra.

Orientadora: Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres

SUZANA SANTANA DE SOUZA DUARTE

Memorial de Defesa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia, como requisito para obtenção do título de mestra.

Aprovada em ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres/PPGER/UFSB/UNEB – Orientadora.

Prof. Pós-Dr. Gean Paulo Gonçalves Santana/PPGER/UFSB/UNEB – Membro Interno.

Prof^a. Dr^a. Aline Santos de Brito Nascimento/UNEB – Membro externa.

AGRADECIMENTOS

Nossa caminhada nunca é sozinha, nesta trajetória muitas pessoas atravessaram a passagem comigo. Chegou o momento de agradecê-las oficialmente.

Agradeço a Deus pela força e proteção.

Agradeço ao meu esposo pela parceria, companheirismo e escuta sensível, pelas idas a campo, os cafés e chás das longas madrugadas, por sempre dizer que tudo daria certo, por saber ser afeto.

Aos meus pais e irmão por estarem sempre em oração e na torcida ao longo desses anos acadêmicos.

À professora Mauren Pavão pela partilha de saberes decoloniais.

Ao professor Grégory Dionor.

Aos professores do PPGER.

À professora Aline Nascimento por dispor de seu tempo para estar em minha qualificação e defesa.

Gratidão eterna ao professor Gean Paulo Santana pela generosidade da partilha de saberes para feitura desta pesquisa, pelas orientações e sugestões em todas as qualificações e defesa.

Às colaboradoras da pesquisa, Nevolina e Leuda, por compartilharem suas histórias e sapiências, por fazerem a pesquisa acontecer.

Às mulheres mais velhas que vieram antes de mim abrindo os caminhos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia.

Aos funcionários da Universidade.

Aos parceiros e parceiras da turma 2019.1 do PPGER.

À amiga Alessandra por toda torcida e escuta sensível.

Ao amigo Paulo César.

Ao amigo Jaqson.

À minha orientadora Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres por todo companheirismo, orientação e sororidade, por me ensinar através das suas ações que o feminismo é prática e luta, não apenas um discurso acadêmico. Gratidão, profe, por sua

generosidade, por me acalmar nos momentos tensos da pesquisa, por saber ser amiga nos momentos precisos.

*Não existe agonia maior do que guardar uma história não contada dentro de
você.*

(Maya Angelou)

RESUMO

A proposta central desta pesquisa foi voltada ao estudo acerca de histórias de vida de mulheres lavadeiras do município de Itamaraju-Ba, considerando suas memórias que por vezes são silenciadas e alijadas dos espaços formais de saber. Nessa perspectiva, busquei a partir das narrativas dessas mulheres, identificar quais foram suas experiências, possibilitando explorar subjetividades que até então não foram valorizadas no presente município. A presente pesquisa apresenta uma abordagem metodológica (auto)biográfica, uma vez que buscou interpretações acerca das experiências e vivências construídas ao longo da vida das lavadeiras do município de Itamaraju. Consoante Delory-Momberger (2012), a pesquisa biográfica vale-se do estudo dos modos de existências, de constituição de sujeitos enquanto ser social, dotado de singularidades. A composição dos relatos, produzida pela narrativa, foi configurada sob a perspectiva da teoria do relato de Paul Ricoeur (1976), também chamado de enredamento, o qual tem como objetivo organizar a diversidade de acontecimentos presentificados na narrativa, sintetizar a heterogeneidade, e dar sentido aos fatos narrados. Através de uma epistemologia feminista negra buscou tecer interpretações teóricas acerca da realidade dessas mulheres, valorizando as experiências coletivas, buscando compreender as relações que interseccionam e reconfiguram as desigualdades que atingem as mulheres não brancas no Brasil em seus percursos históricos e em suas trajetórias subjetivas enquanto ser mulher. A pesquisa teve como resultados o registro dos relatos de experiências de duas lavadeiras; a compreensão das dinâmicas organizacionais da comunidade, das práticas culturais das colaboradoras da pesquisa; e a construção de uma dissertação a partir das narrativas das histórias de vida das lavadeiras participantes da pesquisa.

Palavras-chave: Mulheres; Lavadeiras; Narrativas; Autobiografias; Memória.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Mapa do Extremo Sul da Bahia.

Imagem 2: Imagem do rio Jucuruçu, foto tirada no quintal de Nevolina.

Imagem 3: Nevolina na porta de sua casa no momento da entrevista.

Imagem 4: Leuda em sua casa no momento da entrevista.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 RASCUNHOS DE MIM	19
3 RASCUNHOS DE NÓS	30
4 CAMINHOS, PERCURSOS E ENCRUZILHADAS: TRAÇANDO PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E REGISTRANDO HISTÓRIAS	43
4.1 O PERCURSO ATÉ AS MULHERES LAVADEIRAS DO MUNICÍPIO DE ITAMARAJU-BA	48
4.2 BREVE DESCRIÇÃO SOBRE O MUNICÍPIO DE ITAMARAJU	50
4.3 ENTRE MEMÓRIAS E RECORDAÇÕES: AS NARRATIVAS DE SI.....	55
5 TECITURAS COLONIAIS	72
5.1 O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA LATINA	73
5.2 COLONIALIDADE, COLONIALISMO, DESCOLONIALIDADE, DECOLONIALIDADE: BREVE TECITURAS CONCEITUAIS	77
5.3 A COLONIALIDADE DO GÊNERO	78
6 A CONDIÇÃO SOCIAL DA MULHER NEGRA NO BRASIL	88
6.1 A CONDIÇÃO DE MULHER ESCRAVIZADA	88
6.2 A MULHER NEGRA NO PÓS-EMANCIPAÇÃO: OS IMPASSES DA MOBILIDADE SOCIAL	91
6.3 FEMINISMO NEGRO: POR UMA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA NEGRA	97
CONSIDERAÇÕES	106
REFERÊNCIAS	108
ANEXO I – INSTRUMENTOS DE COMPOSIÇÃO DE <i>CORPUS</i>	114
ANEXO II – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	116

1 INTRODUÇÃO

O presente texto reflete as inquietações e angústias de quem escreve e das pessoas que colaboraram com a pesquisa em meio ao cenário relacionado à disseminação da Coronavírus em 2019, COVID-19, por conta disso, a Organização Mundial da Saúde (OMS) reconheceu a gravidade da doença e a sua elevada capacidade de infectabilidade e estipulou medidas preventivas, entre elas recomendou aos governos medidas de alcance individual, como lavagem das mãos, uso de máscaras, uso de álcool 70º em gel e a restrição social. Escolas, Universidades, ambientes de convívio comunitário foram fechados. Desde o primeiro caso, confirmado em 26 de fevereiro de 2019, até 05 de setembro de 2021, o Brasil registrou 583.570 óbitos. Nesse ínterim, os passos da pesquisa foram repensados e novas estratégias foram reconfiguradas para que eu pudesse estabelecer contato com as possíveis participantes da pesquisa.

Confesso que desenvolver esse trabalho não foi fácil, foram muitos obstáculos, tanto em relação ao medo de arriscar ir a campo quanto colocar em risco a vida de outras pessoas, mesmo fazendo o uso de máscaras, de álcool em gel e mantendo o distanciamento recomendado pela OMS. Mas como minha mãe sempre diz “pé que não anda não ganha topada”. Pesquisa só acontece quando você vai à luta, o medo guarda-se no bolso e seguimos em frente. Sei que nem sempre conseguimos lidar com os nossos medos e emoções, mas a perseverança é o que nos move. A palavra desistir sempre sussurrava no ouvido, mas quantas outras mulheres lutaram para que eu estivesse aqui, em nome das mais velhas que traçaram o caminho para que tudo fosse um pouco mais leve, eu sempre me levanto, já disse a Maya Angelou.

A escrita final deste texto é uma confluência de resultados da pesquisa com o desabafo de lidar com pesquisa no Brasil, especificamente na área de ciências humanas, a filha marginalizada da ciência. Pois ao mesmo tempo em que temos que dar conta da pesquisa, ida a campo, leituras, escrita, produção, precisamos trabalhar para as nossas necessidades pessoais, alimentação, moradia e saúde.

O meu desabafo expõe o reconhecimento do desejo de escrever muito mais, de analisar de forma mais detalhada e de ser mais criativa. Com os entraves da vida de quem trabalha e estuda simultaneamente, o desgaste mental é muito grande e o

esforço físico ultrapassa as condições normais de um ser humano, só as noites em claro para testemunhar as crises de ansiedade e os dias seguidos sem dormir a quantidade suficiente para repor os nutrientes perdidos, os momentos que a escrita trava e nada flui. Contudo, o sentimento de estar superando mais uma etapa acadêmica é um dos mais satisfatórios possíveis, pode não ser a escrita perfeita, mas está tudo bem. Sendo assim, vamos lá!

A pesquisa intitulada *Vozes da memória: narrativas orais das lavadeiras do município de Itamaraju-Ba* teve como proposta central o estudo acerca de histórias de vida de mulheres lavadeiras do município de Itamaraju, considerando suas memórias que por vezes são silenciadas e alijadas dos espaços formais de saber. Para o desenvolvimento deste trabalho, foram pensados encontros presenciais, cirandas de conversas e filmagens, porém todos esses passos precisaram ser repensados e alterados. As restrições e os cuidados no momento da pesquisa de campo foram analisados de forma cautelosa para que nenhuma das envolvidas na pesquisa sofresse algum tipo de dano físico.

O objetivo central desta pesquisa foi registrar as narrativas que marcaram as memórias e as identidades das lavadeiras do município de Itamaraju-Ba. Busquei, através dessas narrativas, compreender como essas mulheres se percebem em seus espaços e analisar como as suas experiências podem narrar a história do município.

Peço permissão para falar em alguns momentos em primeira pessoa, em virtude das minhas histórias confluírem com tantas outras histórias que escutei indo a campo, narrativas que se inscrevem na vida de mulheres negras pertencentes às classes invisíveis desta sociedade racializada e patriarcal, mulheres que contribuem diariamente para a engrenagem do capitalismo, “[n]ós somos mais parecid[a]s do que somos diferentes! Essa verdade é o motivo de podermos tod[a]s ficar emocionad[a]s quando o pássaro canta na gaiola” (ANGELOU, 2018, p. 9). Mulheres que mesmo em contexto de lutas, perdas e desafios, ainda “cantam”. Essa metáfora corresponde à ideia de esperança, de persistência em meio ao enclausuramento das amarras sociais que atravessam as categorias da raça, da classe e do gênero. Por mais que as histórias que compõem este trabalho correspondam às particularidades de vidas distintas, essas narrativas representam diversas mulheres não brancas do Extremo Sul da Bahia.

A feitura dessa pesquisa procurou seguir vertentes feministas de política decolonial, as quais buscam romper com as marcas da colonialidade presentes ainda na nossa sociedade. Com base em uma postura descolonizadora e decolonial, buscam ao mesmo tempo desconstruir e validar outras lógicas de produção de conhecimento que proporcionam infinidades de convivência, partilhas e aprendizados.

Todos os povos gestados pela colonização permanecem na luta pelas desconstruções das estruturas psicossociais, políticas e econômicas montadas pelos colonizadores. Receando a perda de seus privilégios, a elite brasileira se esforçou por manter as redes de poder instituídas pelo colonizador, cenário nomeado por Manuel Bonfim como “o jogo do machismo democrático, onde só não existia o elemento democrático, o povo” (BONFIM, 2002, p. 828).

Segundo Bonfim, as classes populares seriam uma chave para compreendermos o formato das nossas instituições de ensino superior, uma vez que a elite investe em saberes que lhe asseguram como massa pensante e dirigente. A prática constante desses mecanismos tem garantido os privilégios de uma elite minoritária e segregado a maior parte da população afastada do capital cultural e econômico validados pela classe hegemônica. Trata-se, portanto, de um contínuo processo empreendido para produzir a naturalização das desigualdades, o que exige serem as circunstâncias históricas dessa construção social perdidas ao longo do tempo, a ponto de esquecermos que “[n]ão há espaço, em uma sociedade hierarquizada, que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distâncias sociais, sob uma forma (mais ou menos) deformada” (BOURDIEU, 2007, p.160).

O desenvolvimento desta pesquisa fez com que algumas categorias relacionadas às mulheres não brancas fossem acionadas, especificamente a condição social da mulher negra no Brasil, mulheres que vão à luta em prol do direito de existir enquanto mulher, mãe e mantenedora das despesas do lar, mulheres que são racializadas a serviço do capitalismo. Nesse contexto, as discussões de Fracoise Vergês (2020) fazem-se pertinentes, ao defender feminismos de política decolonial:

Dizer-se feminista decolonial, defender os feminismos de política decolonial hoje não é apenas arrancar a palavra “feminismo” das mãos ávidas da oposição, carente de ideologias, mas também afirmar nossa fidelidade às lutas das mulheres do Sul global que nos precederam. É reconhecer seus

sacrifícios, honrar suas vidas em toda a sua complexidade, os riscos que assumiram, as hesitações e as desmotivações que conheceram. É receber suas heranças. Também é reconhecer que a ofensiva contra as mulheres, atualmente justificada e reivindicada publicamente pelos dirigentes estatais, não é simplesmente a expressão de uma dominação masculina descomplexificada, e sim uma manifestação da violência destruidora suscitada pelo capitalismo. O feminismo decolonial é a despatriarcalização das lutas revolucionárias. Em outras palavras, os feminismos de política decolonial contribuem na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu direito à existência (VERGÊS, 2020, p. 35).

Por conseguinte, ao por em evidência as narrativas de mulheres subalternizadas que falam por elas mesmas estamos rasurando de certa forma o projeto colonial, tendo em vista que se evidencia trajetórias de vida que são extensões da realidade de outras mulheres, tais discursos ecoam outras vozes silenciadas e invizibilizadas historicamente.

Como produto final desta pesquisa, optou-se pela construção de uma dissertação de caráter memorialista, com o objetivo de contribuir na reverberação das vozes silenciadas nas ambiências de saberes formais. A escrita deste texto permitirá a inserção da história dessas mulheres nos arquivos de histórias regionais e memorialistas do município, da mesma forma, podendo ser utilizada como fonte documental para próximas pesquisas em torno da região.

No município de Itamaraju-BA¹, até a década de 1990, era comum observar lavadeiras na beira do rio Jucuruçu. As mulheres das classes populares², utilizavam-se da beira do rio como instrumento de trabalho, valendo-se de lavagens de roupas. Tal atividade era uma das formas de manutenção da economia doméstica. Com o advento e aquisição das máquinas de lavar, essas práticas acabaram por se tornar menos frequentes, contudo, muitas daquelas lavadeiras encontram-se vivas e guardam as memórias das experiências vivenciadas naquele período. Através das

¹ O município está localizado na região do Extremo Sul Baiano, de acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas – IBGE, em 2019 a população do município foi estimada em 64.486 habitantes, e sua área territorial equivalente a 2.360 km². Em 22 de abril de 1500, a frota portuguesa de Pedro Álvares Cabral avistou o Monte Pascoal, no atual município de Prado. Itamaraju faz parte destas terras que no passado pertenceu ao município de Prado. Em 1860, a região habitada pelos pataxó passou a atrair diversos exploradores para a atividade de extração de madeira, facilitada pelo acesso pelo Rio Jucuruçu. Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/itamaraju/historico>> Acesso em 07/03/2020.

² Reservamos a denominação de classes populares para assinalar aquelas pessoas e grupos que se caracterizam pela radical idade de sua situação de exploração e dominação na atual divisão do trabalho. Em se tratando da prática da educação popular, os participantes populares são grupos destas classes que tanto reúnem baixas fias, biscateiros e desempregados, como operarias, posseiros, domésticas, donas de casa. Há grupos homogêneos, por exemplo, só de posseiros ou operários, e há os heterogêneos (MUNÓZ, 1983, p. 4).

narrativas das vivências dessas mulheres, pode ser possível perceber uma ambiência de sociabilidade feminina, uma síntese dos processos socioculturais, representações cotidianas, tradições de um passado compartilhado de forma coletiva, experiências da vida individual e coletiva representadas pelo imaginário presente nos relatos.

De acordo com Frederico Fernandes (2003, p. 9), a cultura oral é um extenso campo de investigação em que nele “circunscrevem, entre outras coisas, a memória e seus usos, a medicina e a benzeção, a culinária, as técnicas de ofício e de lazer, as orações e as simpatias, os modos de informar, as cantorias e a contação de história”. Nessa perspectiva, pensar a partir de histórias de vida de lavadeiras possibilita interpretações acerca de como esse grupo se articula, quais os vínculos sociais que sustentam o imaginário, a validação das experiências e vivências, assim como permite o conhecimento e valoração de memórias não hegemônicas.

Portanto, as narrativas orais podem ser vistas como instrumentos importantes de transmissão e manutenção das heranças identitárias. A arte de narrar materializa, por meio das palavras, reminiscências da memória, as experiências cotidianas, os eventos que marcaram uma comunidade entre outros. Como afirmou Walter Benjamin (1994, p. 201), “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”. Desse modo, as narrativas orais são baseadas nas experiências vivenciadas por seu grupo, refere-se a sua materialidade tradicional conhecida como tal, situada no contexto, tendo como conhecimento transmitido aquilo que é reconhecido. Tratar essas narrativas como fonte histórica delega ao historiador situá-las em seu contexto de produção, recepção e historicidade.

A História por muito tempo foi vista pelo crivo masculino sob a perspectiva hegemônica do patriarcalismo, e no que diz respeito à História das mulheres, percebe-se um silenciamento. De acordo com Michelle Perrot (2010), a influência positivista contribuiu incisivamente para a ocultação dessa história. Assim, diante de uma História escrita e produzida por homens, é evidente a necessidade de uma nova historiografia que inclua grupos minoritários, uma inserção não no sentido de incluí-los como meros coadjuvantes, figurantes da História, mas como sujeitos participantes e atuantes.

No entanto, é necessário destacar que por mais que as discussões propostas por Perrot (2010) sejam de grande relevância para os estudos das histórias das

mulheres, estes não contemplam todas as categorias de mulheres. A mulher vista em suas abordagens é a branca. Desse modo, se para a História esta categoria de mulher é excluída, para as mulheres negras a situação tende-se a agravar. Isso é perceptível quando nos reportamos ao início da luta feminista por seus direitos civis, em que o feminismo estadunidense nascia de um grupo de mulheres brancas da classe média alta, o qual não incluía as mulheres mais vitimizadas pelo colonialismo, as mulheres negras, por exemplo.

Já no Brasil, a história das mulheres é um campo silencioso, pois ainda se opera a ótica masculina, e no que concerne à abordagem historiográfica das mulheres negras o terreno se torna movediço. Após a abolição da escravidão, a população negra não foi integrada à sociedade, negros e negras foram destinados a ocupar espaços periféricos. Para Sueli Carneiro (2019), o mercado de trabalho ofereceu às mulheres os ofícios semelhantes aos que desenvolveram no período escravocrata:

As ofertas de emprego no mercado de trabalho continuaram restringindo a participação da mulher negra, e esta via-se obrigada a trabalhar como mucama, ama-de-leite, dama de companhia ou então prostituindo-se, aproveitando-se de sua disseminada fama de “boa de cama” (CARNEIRO, 2019, p.157).

Nessa perspectiva, percebe-se a urgência de uma História que permeie os locais tidos como subalternos, ofuscados, ocultados pelas marcas do colonialismo, uma História que também possa ser vista pela ótica das mulheres negras, cujas experiências históricas sejam visibilizadas.

Com a emergência de novos movimentos sociais, na década de 1960, resultantes das classes médias de países industrializados, paradigmas funcionalistas e princípios marxistas foram postos na berlinda de questionamentos. Movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos, o movimento estudantil e o movimento feminista são exemplos de novos movimentos que geraram inquietações no contexto político social, os quais impulsionaram os pesquisadores a repensar seu papel nas transformações sociais.

Na década de 1970, com a pressão exercida por esses movimentos, em destaque o movimento negro e os movimentos de mulheres, novas questões ganharam espaço na historiografia. Essas inquietações permearam o Brasil na década de 1980, entre os historiadores da escravidão e os ativistas do movimento

negro em uma relação não tão harmoniosa. Em 1990, os campos da história social do trabalho e da história social da escravidão foram confrontados acerca das existências de outros conflitos vigentes para além dos problemas de classe. Questões de gênero foram levantadas pelos movimentos de mulheres negras a fim de que se pensasse uma história das mulheres que abarcasse as desigualdades de gênero nas culturas de classe e suas experiências tanto na escravidão quanto no pós-abolição.

Nesse cenário de lutas e opressões engendrado especificamente às mulheres negras no Brasil, fica perceptível a presença da herança do colonialismo, um processo de dominação, o qual produziu pensamentos coloniais de submissão e de subalternidade permanente mesmo após a libertação das colônias nos países da América Latina. Nesse sentido, faz-se necessário tencionar a herança do colonialismo na vida das mulheres negras, buscando estabelecer as relações de gênero e raça na atmosfera colonial moderna e seus conluíus na condição de ser mulher negra no Brasil; demonstrando ainda que a luta das mulheres negras neste país não está interligada apenas à superação das barreiras do gênero, mas também em se impor contra as barreiras sociais e étnico-raciais.

A colonialidade enclausurou as mulheres não brancas em locais da subalternidade, territórios complexos de serem ultrapassados. As histórias de vida aqui apresentadas visam contribuir com rompimento do silenciamento, buscando estabelecer o diálogo “com” e “não” por essas mulheres que se dispuseram a participar da pesquisa. De acordo com Gayatri Chakravorty Spivak (2018), o intelectual que se julga falar pelo outro, na verdade está reforçando as cadeias hegemônicas de opressão, no silenciamento do subalterno. A crítica da autora caminha na lógica da suposta fala salvacionista do intelectual que se julga a falar por outrem. Nesse sentido, o diálogo não é estabelecido e o sujeito subalterno, neste caso, a mulher silenciada, passa a ser um mero objeto de conhecimento e não um agenciador deste saber. Quando se refere que o subalterno não pode falar, Spivak (2018) não está mencionando a impossibilidade de fala em seu sentido literal, mas sim, na impossibilidade discursiva e dialógica, para que o subalterno participe do processo de comunicação, em que se pressupõe que haja um falante e um ouvinte, nesses termos enunciativos, o subalterno não pode falar, pois este não pode ser escutado por meio de sua própria enunciação.

Nesse sentido, esta escrita busca, através das experiências de mulheres não brancas que exerceram o ofício de serem lavadeiras, estabelecer o diálogo entre as histórias que se confluem com narrativas outras. Partindo do conceito de escrevivência de Conceição Evaristo (2018), uma escrita corpo-mulher-negra-vivência, perceber as vicissitudes da existência de mulheres que são invisibilizadas nas esferas do poder, do saber e do ser. Para esse diálogo, apresentam-se também teóricos e teóricas de vertentes pós-coloniais, decoloniais, descoloniais e feminismos negro e decolonial a fim de problematizar dimensões teóricas e discursivas que foram hegemonicamente instituídas na modernidade/colonialidade e de discutir a respeito das relações de gênero na ordem colonial moderna e seus efeitos. Pela mesma razão, faz-se necessário um debate interseccional, porquanto ao se abordar histórias de mulheres negras é imprescindível incluir nas discussões os atravessamentos que perpassam essas mulheres - a raça, o gênero e a classe - bem como mencionou Lélia Gonzalez: “Falar da opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que oculta, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito caro pelo fato de não serem brancas” (GONZALEZ, 2020, p. 47).

O entendimento dessas confluências permite a compreensão da situação das mulheres negras no Brasil, demonstrando que as relações sociais que se reconfiguram através da raça e do gênero condicionam e definem grandes entraves para a maioria das mulheres negras brasileiras.

A escrita desse trabalho está dividida em cinco capítulos, os dois primeiros capítulos intitulados *Rascunhos de mim* e *Rascunhos de nós*, abordam um pouco da minha vida, as motivações para a pesquisa e as confluências existentes entre mim e as colaboradoras das pesquisas; o capítulo três, *Caminhos, percursos e encruzilhadas: trançando procedimentos metodológicos e registrando histórias*, há as etapas da pesquisa, os caminhos até as colaboradoras da pesquisa; no quarto, intitulado *Tecituras coloniais* – a partir das narrativas construídas através das entrevistas, busquei discutir a respeito das relações de gênero na ordem colonial moderna e seus efeitos, refletindo sobre como as categorias gestadas na colonialidade impediram e ainda impedem que mulheres não brancas, especificamente, mulheres negras tenham suas vozes escutadas e visibilizadas. O quinto capítulo, *A condição social da mulher negra no Brasil*, discute acerca da condição social da mulher negra no Brasil, refletindo acerca dos conluios que

imbricaram na forjada transição de mulheres escravizadas a mulheres libertas, além disso, aborda a importância de uma epistemologia feminista negra como possibilidade de fissurar epistemologias hegemônicas que silenciam e aprisionam a existência de mulheres negras.

2 RASCUNHOS DE MIM

Contar é muito dificultoso, não pelos anos que já se passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas de fazer balancê, de se remexerem dos lugares. A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos; uns com os outros acho que nem não se misturam. Contar seguido, alinhavando, só mesmo sendo coisas de rasa importância. Tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras de recente data. Toda saudade é uma espécie de velhice. De cada vivimento que eu real tive, de alegria forte ou pesar, cada vez daquela hoje vejo que eu era como se fosse diferente pessoa.

(Guimarães Rosa)

Nasci em 08 de maio de 1986, na cidade de Teixeira de Freitas-Ba, contudo, os meus primeiros meses de vida ocorreram no município de Itamaraju-Ba. Após três meses de vida meus pais, meu irmão e eu fomos morar em Vitória-Es, onde vivemos até a proximidade dos meus quatro a cinco anos, depois desse tempo retornamos à Itamaraju-Ba. Não tenho muitas recordações do tempo que vivi no Espírito Santo, mesmo tendo muitos familiares paternos por lá, não consigo tecer comentários coerentes acerca das minhas vivências daquela época. Apesar dos muitos trânsitos na primeira infância, o que se construiu ao longo de minha vida foi um pertencimento e identificação com a cidade e o povo de Itamaraju, fazendo parte de minha história as construções, tradições e identificações de sua cultura.

Falar de mim mesma, talvez não seja uma das tarefas mais simples de realizar, uma vez que a escrita de si propõe uma reflexão, uma rememoração das vivências, como afirma Diana Klinger (2012, p. 15), “[...] O núcleo do narrável na autobiografia e nas memórias – a experiência – equivale à transformação do indivíduo: ‘como me tornei o que sou’ (Nietzsche)”. Nesse sentido, estarei, neste momento, através da memória, em busca das experiências que contribuíram para o meu percurso acadêmico até aqui e quais motivações me levaram à pesquisa com história de vida.

Desde criança, percebia-me como uma pessoa contestadora, na verdade, esse adjetivo era sempre pronunciado por meus familiares. Eles estavam certos, sempre contestei as coisas que eram postas como verdades absolutas. Minha mãe constantemente falava da importância do estudo, não no intuito de um retorno financeiro que a educação permite chegar, mas pela importância do conhecimento como satisfação pessoal. Ela sempre desejou estudar, contudo, por conta do

casamento com o meu pai ficou privada de conquistar esse objetivo por um longo tempo, conseguindo terminar o ensino médio somente depois de muito tempo, devido a sua determinação e apoio dos filhos.

Desde cedo, sem saber nomear o termo patriarcalismo, percebia o seu peso sobre nós mulheres, o peso que não sabia conceituar, mas sentia. Apesar de o meu pai ter sempre incentivado meu irmão e eu nos nossos estudos, ele não apoiava a minha mãe. Não os julgo por conta das suas decisões, os conhecimentos que foram passados a eles eram de uma lógica extremamente patriarcal, com valores judaico-cristãos. Apesar de tudo isso, o sonho da minha mãe de ter uma profissão obtida através dos estudos foi transferido para os filhos, sinto-me com a missão de promover a catarse em minha mãe através de mim. Ela sempre quis ser professora, eu vejo o seu sonho realizado em mim.

Fiz todo o meu ensino básico em escolas públicas, tenho muito orgulho de ser fruto dessas instituições, encontrei muitxs professorxs humanxs e compromissadx com a educação. Na escola, tive alguns professores e algumas professoras que contribuíram para a minha escolha profissional, achava incrível o processo de aprendizagem e o quanto professores e professoras podiam contribuir na realização de sonhos e projetos de outras pessoas. Sempre conversava com eles/elas, pois a relação entre docente/discente na escola que estudei as séries iniciais e finais era bastante agradável. Hoje, ao rever os meus antigos professores e antigas professoras, sinto uma enorme gratidão por terem contribuído em minha formação.

Minha trajetória acadêmica iniciou-se em 2006, ao ingressar no curso de Licenciatura em História, na Faculdade de Ciências e Tecnologia. Nesse período, limitei-me ao que a Instituição oferecia, a experiência e o conhecimento foram desenvolvidos a passos lentos. Nesse período, eu tive que trabalhar para custear os meus estudos, trabalhava o dia inteiro em um supermercado e estudava à noite. A graduação se deu na modalidade à distância, não tive maturidade suficiente para ser uma aluna em educação à distância-EAD, a relação entre a rotina de trabalho de domingo a domingo e as leituras da faculdade foi bastante conturbada, mas mesmo assim eu consegui concluir o curso.

No final da graduação, em 2009, consegui um estágio pelo Instituto Euvaldo Lodi (IEL), foi uma experiência significativa, lecionei Artes, Ética e Cidadania em turmas de fundamental dos anos finais. Neste mesmo ano, conclui o curso, mas ainda estava com a sensação de que precisava estudar muito mais.

Todo conhecimento é gerado a partir de uma experiência. Em 2011, ingressei no curso de Licenciatura em Letras Vernáculas, com habilitação em Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), no Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias – Campus XVIII em Eunápolis. Adentrei com uma nova perspectiva no que se refere à Academia, pensamento que foi sendo amadurecido a partir das vivências oportunizadas por um espaço, cujos pilares fundamentam-se em pesquisa, ensino e extensão.

No que se refere à minha vida acadêmica, eu não posso deixar de citar a importância do meu irmão, pessoa que me incentivou desde o início a seguir essa caminhada. Foi ele quem me apresentou Nietzsche e as primeiras leituras filosóficas foram proporcionadas pelos livros da estante dele.

No período em que estive na UNEB, a partir do terceiro semestre, participei de três Iniciações Científicas (IC). Na primeira IC, em 2012, desenvolvi o subprojeto *Literatos e Cineastas: a visão dos intelectuais sobre o sertão vinculado ao projeto História, Cinema e Ensino de História: o Sertão, o Cangaceiro e o Beato no Cinema Brasileiro (1950-1970)*, orientado pela professora Caroline de Araújo Lima e financiado pela Fundação de Amparo ao Pesquisador da Bahia (FAPESB). A proposta do subprojeto era a de problematizar quais seriam os discursos envolvidos nas produções cinematográficas dos anos de 1950 a 1970. Durante a pesquisa, tive a oportunidade de participar do trabalho de catalogação de jornais da década de 1930 a 1970 nos acervos bibliográficos da Biblioteca Central e no Centro de Estudos Euclides da Cunha, em Salvador/BA, visando catalogação de fontes fílmicas e documentais para a futura videoteca da UNEB/ campus XVIII. Sobre a experiência, considero bastante significativa, visto que além de estar desenvolvendo conhecimentos acerca da discursividade que permeava o período histórico em questão, pude também vivenciar o ofício de ser historiadora. E embora estivesse nesse momento fazendo o curso de Letras, fui percebendo o quanto os campos do conhecimento se conectam, possibilitando diversos diálogos e enriquecimento.

Esse projeto ganhou um novo desdobramento que culminou na construção do projeto intitulado *O cineasta em busca da brasilidade perdida: o cinema, os literatos e as representações do cangaço*, cujo objetivo era discutir como a literatura influenciou os cineastas na constituição de um modelo de sertão e no discurso civilizatório desenvolvimentista. A proposta era cruzar as análises fílmicas já realizadas na pesquisa inicial com a produção literária sobre o sertão, cangaceiros,

beatos e sertanejos contemporâneos aos cineastas envolvidos na produção do ciclo de filmes *nordestern*³. Eu desenvolvi o subprojeto *Literatos e Cineastas: a visão dos intelectuais sob o sertão*, cujo objetivo estava pautado em estudar produções fílmicas e literárias referentes às temáticas sertanejas e nordestinas, analisando as possíveis construções míticas do cangaceiro e do beato nessas produções, no intuito de perceber a existência ou não, de uma relação entre a Literatura Regionalista e o Cinema do gênero *Nordestern*.

Os dois anos de Iniciação Científica foram de grande importância para o meu amadurecimento acadêmico, através dessa vivência surgiu o interesse em seguir carreira no âmbito da pesquisa. Além disso, tive a oportunidade de apresentar trabalhos, participar de monitorias de projeto de extensão e publicar algumas produções.

Estar com a professora Caroline, durante dois anos, foi muito significativo para minha formação enquanto pessoa acadêmica. Através do contato com ela que tive os primeiros contatos acerca das teorias feministas, a importância da militância política, o quanto o conhecimento emancipa e empodera. Apesar de Carol ser uma orientadora bem exigente e crítica, até mesmo um pouco ríspida, também soube ser muito afetuosa, comprava qualquer briga para defender suas orientandas, que na época era eu e outra moça.

A terceira IC, em 2014, estava vinculada ao projeto *Práticas culturais populares: desafios contemporâneos*, orientado pela professora Vanusa Mascarenhas Santos, financiado pela PICIN/UNEB. Nesse projeto, eu desenvolvia o subprojeto *Literatura Oral: tradição e subjetividade em movimento*, visando os seguintes resultados: mapeamento dos contadores de histórias pertencentes às classes populares de Eunápolis; registro dos textos orais fornecidos pelos contadores de histórias durante as incursões de campo; transcrição e organização do material coletado e sua disponibilização para um público mais amplo; conhecimento da variedade estrutural e temática dos textos orais coletados; estudo das estratégias utilizadas pelos produtores desses textos para garantir a funcionalidade e permanência dos mesmos na ambiência comunitária.

³ São filmes que representam de forma estereotipada e maniqueísta o fenômeno social do cangaço. Nessas obras, o cangaceiro é visto como a representação do mal, contrapondo sempre ao personagem do bem, o mocinho (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2011).

Essa experiência foi ímpar para a minha formação acadêmica, haja vista que a pesquisa de campo na área da cultura popular apresenta algumas peculiaridades que incidem diretamente na apresentação de seus resultados. Uma delas diz respeito ao fato de lidarmos com pessoas que experimentam vários tipos de preconceitos e por isso receiam estabelecer contato com sujeitos estranhos, que se dizem interessados por sua cultura. Há ainda a resistência em deixarem-se filmar ou assinar um termo de compromisso, lido, muitas vezes, pelo pesquisador, o único conhecedor da escrita na relação. Enfim, o tempo é outro, mesmo porque as narrativas literárias orais, objeto daquele subprojeto, eram contadas a partir do desejo e da disposição do contador. Compreendi que o pesquisador precisa respeitar tais particularidades, de modo a evitar constrangimentos e construir relações mais duradouras com os sujeitos do espaço pesquisado. Por mais que cada pesquisa seja única em suas singularidades, é necessário destacar a importância dessa experiência em meu projeto atual, uma vez que esta me proporcionou certo amadurecimento em relação à postura que devo assumir enquanto pesquisadora, o respeito que preciso ter em relação aos/às colaboradores da pesquisa, assim como as leituras acerca da temática e suas metodologias que sempre são bem-vindas, além das partilhas de conhecimento entre orientanda e orientadora.

A experiência com a pesquisa de campo me fez perceber que, por mais que tentemos buscar a neutralidade entre o pesquisador e o sujeito da pesquisa, existem acontecimentos que ultrapassam qualquer entendimento ou regras científicas. Não tem como ser apenas racional quando trabalho envolve seres humanos, entrar em contato com determinadas realidades e pessoas provocam impactos, experiências, muitas vezes dolorosas. Estamos acostumados com nossos teóricos, com fontes de papéis, mas não estamos totalmente prontos para as fontes vivas, fontes que não são objetos, mas sujeitos dotados de singularidades e subjetividades. O trabalho com a oralidade não é uma tarefa fácil, estar aberta para a experiência que a performance proporciona é arriscado, a oralidade é um espaço de fluxos em devir, toda ida a campo é algo diferente do que foi visto anteriormente, sem previsões do que se pode encontrar no dia seguinte.

Nesse subprojeto, estabelecemos contato com alguns contadores de histórias encontrados no município de Eunápolis, mas conseguimos entrevistar apenas o Senhor Idelbrando Moreira de Souza, morador antigo de Gabiarra, distrito do município, cujas narrativas são compreendidas como parte da herança cultural da

região. As histórias contadas foram registradas em sua residência e numa pequena mercearia localizava perto de sua casa, locais que proporcionaram uma ambiência descontraída e uma audiência familiar para o contador. Além disso, as conversas informais realizadas antes das entrevistas permitiram que o sujeito pesquisado se sentisse confiante em relação à equipe de pesquisa.

O contato com o Senhor Idelbrando foi uma experiência bastante significativa, ensinou-me muito com sua solidariedade em partilhar conhecimentos de vida, uma sabedoria que não se aprende nas cadeiras da Academia ou em teorias, mas sim com o contato com as pessoas. Tudo isso demonstrou que a Universidade só perde em não abrir mais espaços para discussões em torno da cultura popular, discussões que deveriam ser feitas em conjunto com esses sujeitos que vivenciam a experiência da cultura. O Senhor Idelbrando, colaborador da nossa pesquisa, faleceu antes de apresentarmos os resultados, isso foi algo muito doloroso, marcou, mas também nos ensinou a importância de registrar esses saberes.

Durante a pesquisa, participei com a minha orientadora de algumas aulas do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da UNEB/Campus II. Naquele momento pude estabelecer contatos de orientação, visando adentrar ao Mestrado em Pós-Crítica. O meu objetivo era aprofundar esse subprojeto e desenvolvê-lo para participar da seleção que ocorrera em 2015. A caminhada acadêmica é um percurso que muitas vezes nos desaloja, deixando-nos desconcertados e desafiados diante de uma situação inesperada. Naquele período, tive problemas de ansiedade que desencadearam em um quadro de enxaqueca tensional, somado a crises de pânico, isso me impediu de concluir o curso no tempo estimado e participar do processo seletivo, o que me causou uma grande angústia, pois havia traçado várias metas, mas a vida é fluxo, não temos total controle. Falar sobre essa fase não é confortável, porém acredito que é necessário, não devemos nos envergonhar dos momentos de fraquezas, somos seres humanos, viver não dispõe de referências prévias seguras, o nosso vir a ser é imprevisível. Não podemos perder a fé, a estratégia é ser resiliente em meio aos obstáculos.

Os momentos finais do curso não foram fáceis, o processo de escrita foi doloroso, mas a persistência e a teimosia continuavam a acreditar e a resistir. Eu consegui terminar o texto, minha monografia, sob a orientação da professora Vanusa Mascarenhas Santos, intitulada *O estudo da Literatura: genealogia e desconstruções*, a qual refletiu sobre a importância da atualização da crítica literária

brasileira no cenário contemporâneo, quando se faz necessário que novos conceitos e categorias de análise sejam delineados, a fim de se evitar respostas definitivas, leituras repetidas e discriminatórias acerca do literário. O embasamento teórico para realização dessa pesquisa envolveu intelectuais de vertente pós-estruturalista, que trazem pressupostos teóricos importantes para uma compreensão de como foram estabelecidos os valores utilizados pela crítica literária e como na contemporaneidade eles estão sendo questionados pelas produções por ela excluídas.

A professora foi uma das pessoas mais lindas que conheci na jornada acadêmica. Em todo o tempo que passei com a escrita travada devido às crises de ansiedade, ela sempre esteve comigo, nunca desistiu de mim. Foi com ela que aprendi a importância de estarmos atreladas ao universo dos saberes populares. Lembro-me como hoje dos momentos pós incursões de campo, dos chás de maracujá, das nossas fruições das teorias literárias, das nossas conversas descompromissadas, da orientadora que se tornou uma grande amiga. Sem dúvida, a professora Vanusa é uma das pessoas mais importantes da minha vida, nossas experiências de vida são tão parecidas.

Após a apresentação da monografia e as colocações realizadas pela Banca Examinadora, eu compreendi que o sonho ainda não havia acabado, a prova disso é que estou aqui. Fui muito apreensiva para apresentação, todos que me conheciam sabiam que aquele não era o meu trabalho dos sonhos, contudo, foi ele que me proporcionou sonhar de novo, a ser resiliente em meio aos obstáculos. Após a apresentação, os pronunciamentos da banca direcionavam-me a avançar para o mestrado. O encantamento do professor Leandro Santos acerca da escrita do meu texto e as teorias que estavam sendo discutidas e as palavras firmes ao mesmo tempo misturadas com carinho da professora Juliana Alves me fizeram acreditar que eu poderia caminhar mais além.

Em 2018, ingressei-me na Especialização em História, Cultura e Sociedade, pela UNEB, no campus X. O meu objetivo foi aprofundar os meus conhecimentos historiográficos acerca de cultura e memória com o intuito de desenvolver um projeto para o mestrado. Apesar desse curso ainda não ter sido finalizado, ele contribuiu no meu ingresso na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).

Assim, em maio de 2019, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Ensino das Relações Étnico-Raciais da UFSB, Campus Paulo Freire, tendo como

orientadora a professora Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres, outro presente que a caminhada acadêmica me oportunizou, ela é muito parecida com a professora Vanusa, sempre paciente e compreensiva, ao mesmo tempo certa nos pontos que devo melhorar na pesquisa, além de ter uma escuta sensível diante das minhas angústias e incertezas diante da pesquisa e até mesmo da vida. Foi com a professora Lílian que conheci a escrita de Conceição Evaristo e o conceito de escrevivência, assim como a autora gosto de ouvir as histórias que me contam, pois essas, por vezes, se confluem com a minha. O texto que virou como um mantra para mim durante toda a trajetória da pesquisa foi o prefácio de Conceição em boa parte de seus livros:

Gosto de ouvir, mas não sei se sou a hábil conselheira. Ouço muito. Da voz outra, faço a minha, as histórias também. E no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. E, quando de mim uma lágrima se faz mais rápida do que o gesto de minha mão a correr sobre o meu próprio rosto, deixo o choro viver. E, depois, confesso a quem me conta, que emocionada estou por uma história que nunca ouvi e nunca imaginei para nenhuma personagem encarnar. Portanto estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas. Invento? Sim invento, sem o menor pudor. Então essas histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência (EVARISTO, 2016, p. 07).

Percebo o quanto gosto de ouvir e ao mesmo tempo ficcionalizar as histórias que são confiadas a mim. De certa forma, sou um pouco contadora de histórias, ou melhor dizendo, contadora de causos, quem convive comigo sabe muito bem disso.

No que concerne a esta pesquisa que desenvolvo no PPGER, além das motivações acadêmicas que me impulsionaram a estudar cultura popular, tenho a motivação das experiências vivenciadas em minha família, meu avô materno Otávio e o meu tio avô Alceu, os primeiros contadores de histórias que conheci. Desde cedo fui ensinada a escutar os mais velhos e as mais velhas, pois eles/elas trazem as experiências e as sabedorias que os/as mais novos/as precisarão para seguir a sua própria caminhada, não somente isso, mas pelo escutar descubro como foram os meus antepassados, as lembranças que são significativas para os meus entes

queridos e a partir dessas narrativas, narrativas outras são construídas ao redor da mesa de chá. Assim, comecei a perceber como as histórias familiares se inter cruzam entre as gerações, como são modificadas a depender de quem narra e de quem escuta. Foi dessa necessidade ensinada que as narrativas, a priori familiar, chegaram até a mim. Como afirmou Edil Costa:

[o] narrar é um ato coletivo, precisa do estar com o outro, da presença e do contato, ainda que virtual e mediatizado pelo aparato tecnológico disponível. Assim como os seres humanos. O tempo de hoje é cada vez mais escasso, mas o estar com o outro é essencial e favorece a troca e o narrar, seja uma anedota ou um acontecimento corriqueiro do cotidiano. Essa necessidade de narrar e de estabelecer laços nos aproxima dos nossos ancestrais (COSTA, 2015, p. 14).

É por meio das narrativas que me aproximo dos meus ancestrais. Desde pequena, sempre ia à casa do meu avô e lá estava ele, sentado no sofá, contando suas histórias, suas vivências, realizando suas performances, naquela época não tinha noção de que tudo aquilo que escutava fazia parte da cultura popular, tinha consciência da importância para o conhecimento que iria adquirindo da minha família, mas não atrelava ao significado que hoje tenho conhecimento. A consciência dessas experiências foi oportunizada através do contato com a professora Vanusa. Meu avô, infelizmente, não está mais entre nós, mas ele faz parte das memórias mais significativas da minha existência, com ele aprendi a escutar e a deixar me levar pelo que o momento da performance oferece. Hoje, sempre que posso, vou à casa do meu tio para escutá-lo, a cada visita, as histórias, por mais que sejam repetidas, nunca são as mesmas, são atualizadas pela performance.

Sinto-me privilegiada pela oportunidade de estar estudando e pesquisando esse universo, apesar dos percalços que ainda irei enfrentar, sinto-me motivada a ir a campo, a debruçar sobre as temáticas. O presente memorial, ainda inconcluso, permite-me perceber o quanto já caminhei e o quanto ainda preciso desbravar.

Acredito que a minha experiência enquanto mulher negra se conecta às histórias de outras irmãs que partilham memórias semelhantes. Nossa existência vive em um não-lugar, por muito tempo silenciadas nas gavetas do esquecimento. Nossos discursos não são validados, nossa existência só é permitida nos lugares subalternizados. Ao escutar Leuda e Nevolina, colaboradoras da pesquisa, lembrei-me das histórias contadas por minha vó Maria acerca da sua mãe, minha bisavó Gertrudes, uma mulher sozinha que enfrentava qualquer situação para sustentar

seus quatro filhos, sua presença constante nas narrativas de minha avó traz materialidade à citação de Werek (2006), “nossos passos vêm de longe...”.

Identifico-me muito com a bell hooks (2020), quando esta ao se lembrar de sua mãe, demonstrou que o conhecimento ancestral das mulheres negras mais velhas fornece um modelo prático de libertação para as mais novas, uma episteme feminista negra, desprendida das teorias acadêmicas, com poder catalizador da força das ancestrais.

Mesmo depois que minha mãe morreu, não passo um dia sem pensar nela e em todas as mulheres negras como ela, que, sem movimento político as apoiando, sem teorias sobre como ser feminista, forneceram um modelo prático de liberdade, oferecendo às gerações seguintes o dom da escolha, liberdade e integridade da mente, do corpo e do ser (HOOKS, 2020, p. 14).

Assim como a autora, essas narrativas ancestrais sempre me deram base para os meus questionamentos acerca de quem eu sou e do que queria que eu fosse, das incertezas flutuantes em minha cabeça, o meu não encaixe nos lugares definidos a mim:

[...] Minha experiência como jovem negra não era reconhecida. Minha voz, assim como a de mulheres como eu, não era ouvida. Sobretudo, o movimento mostrou como eu me conhecia pouco e também como conhecia pouco meu espaço na sociedade (HOOKS, 2020, p. 10).

Assim como bell hooks (2020), o movimento feminista me mostrou que era necessário que eu me escutasse antes de tudo, para descobrir quem realmente eu era, quais identidades me compunham. Além disso, a importância de se criar espaços de liberdade para as mulheres negras, especificamente, as mulheres que fazem parte dos seus laços de afetos, mulheres que vivenciaram a dor da dominação sexista.

Com quantas vozes se tece uma memória? Quando narro a história do meu povo, faço ecoar diversas vozes silenciadas pelo patriarcalismo, capitalismo, sexismo e racismo. Eu reconfiguro - através das minhas ações e das minhas trajetórias - Gertrudes, minha bisavó, aquela que no início do século passado, desafiou o próprio patriarcado para criar seus filhos; Maria, minha avó, que inverteu os afazeres do lar e nunca abaixou a cabeça para os desaforos da vida. Eu peço a bênção ao meu avô Otávio que sempre compreendeu que o trabalho doméstico precisava ser dividido, que sua masculinidade não seria diminuída cozinhando e

limpando a casa, e que sempre me dizia “Suzana, minha filha, seja esperta, pois o mundo é mau, você ainda vai entender o que estou falando...”, realmente vô, hoje eu lhe entendo. Ele que me dizia para não comer ovos de pata, nunca me explicou o motivo, por isso que nunca experimentei, comer jiló para me proteger das picadas de cobra, dormir quando não tiver nada para fazer, era melhor do que ficar na casa dos outros, pois assim evitaria fofocas e sempre seguir o coração: “Suzana, se a natureza lhe disser para não ir, não vá! Por conta de não seguir os sinais que a vida nos dá é que muitos se perdem pelo caminho, ou pior, perdem a vida”.

Quero finalizar este tópico afirmando o seguinte, apesar de não ter nascido em Itamaraju, o sentimento de pertencimento a este lugar é muito forte, foi aqui que vivi e teci memórias afetivas, passei a parte da infância e da juventude, os meus estão aqui, talvez por isso, gosto tanto das escutas deste lugar, porque posso misturar as minhas histórias com aquelas que me confidenciam. Falar de mim é também falar dos itamarajuenses, aqueles que o sentimento de pertença prevalece mesmo territorializando outros lugares distantes dessa cidade.

3 RASCUNHOS DE NÓS

- Menina, o mundo, a vida, tudo está aí! Nossa gente não tem conseguido quase nada. Todos aqueles que morreram sem se realizar, todos os negros escravizados de ontem, os supostamente livres de hoje, se libertam na vida de cada um de nós, que consegue viver, que consegue se realizar. A sua vida, menina, não pode ser só sua. Muitos vão se libertar, vão se realizar por meio de você. Os gemidos estão sempre presentes. É preciso ter os ouvidos, os olhos e o coração abertos. (Conceição Evaristo – Becos da memória)

PRETA

Preta possuía um olhar fundo e melancólico, transparecia guardar um segredo lá no íntimo do ser, lá estava guardada a esperança para o desamparo de todos os seus. No meu caminhar entre as ruas da Cidade Baixa, sentia o calor de sua voz sussurrar pelo vento. Ao olhar o rio Jucuruçu, via o seu reflexo de sentimento de abandono, o paradoxo das águas que acolhem e separam.

Ao olhar para o rio, ela se via totalmente transfigurada em meio às lembranças vazias que perpassavam sua existência, as dores das recordações e as indagações e devaneios que surgiam:

- Será se em algum dia conseguirei ver quem sou? Ou melhor dizendo, saberei quem sou? Por que o meu medo é maior que a minha vontade de falar? Será se serei escutada? Compreendida?

De repente tudo voltava ao seu normal, como pensar nessas coisas em meio a tantos afazeres? Deixa de ser boba, mulher! A voz sussurrava impetuosamente em seus ouvidos, como uma espécie de censura e imposição!

Depois de receber o aviso, retornou atordoada aos seus serviços, recolheu as roupas que vagavam à margem do rio, passou novamente o sabão feito artesanalmente por ela mesma e em seguida aproveitou o vento para estendê-las. Enquanto secava, ela chamava os dois filhos e a única filha para o banho do dia, a filha, que era a mais velha, ficava na incumbência de cuidar dos dois irmãos mais novos, ela era uma espécie de segunda mãe, desde cedo foi imposta essa responsabilidade.

Provavelmente o destino da filha de Preta seguia o seu mesmo destino, suas vontades e desejos não me contaram, nem seu nome foi citado. Talvez se descobríssemos quem era a mãe, poderíamos saber quem era a filha.

Preta, quem seria essa mulher? Seu corpo presente estava em todas as narrativas que escutava, mas como não a via? Todas as vezes que ela percebia a minha presença, ela fugia. Gostaria de ter olhado em seus olhos e dito para não ter medo, nós duas pertencemos à mesma ancestralidade, e que as suas feridas também eram as minhas, mas poderíamos dar-nos as mãos e seguir narrando outras histórias sobre nós.

Sua rotina era em torno do rio, levantava muito cedo, buscava a água para fazer o café dos filhos e em seguida ia às casas das clientes buscar as roupas para lavar, tudo era feito com muita agilidade e esmero.

O encontro com as águas do rio era, por vezes, a sua epifania, o cenário em muitos momentos permitia se sentir quem desejava ser, livre! O balanço das roupas em harmonia com o curso das águas a fazia ser uma integrante das águas. O rio era o seu devir, lá ela dançava, sambava, era como se não houvesse preocupação, nem o peso de ser quem era, lá não existia gaiolas, as correntezas a levava para onde quisesse. Mas ela sabia que ao despertar de suas divagações, tudo voltaria a ser o que era, a mulher preta estaria atravessada por todas as opressões que sua existência permitia.

Em todos os cantos se via a presença ausente dessa mulher, uma espécie de metáfora presente entre as memórias esfaceladas, seja nas ruas e vielas da cidade, seja nas correntezas do rio. Contudo, a pergunta que faço e que talvez você também indague: quem é Preta, afinal?

Preta somos todas nós, as mulheres racializadas da sociedade, a figura invisível que mantém a lógica hegemônica do capital.

...

Ao mencionar a metáfora da figura materializada de Preta nos discursos narrados pelas colaboradoras da pesquisa, reflito sobre a categoria da interseccionalidade, uma vez que a ausência dessa mulher fez-me questionar que a sua invisibilidade está interligada aos seus atravessamentos enquanto mulher, negra, periférica e tantas outras questões que não sou capaz de inferir. As narrativas construídas nesta pesquisa são atravessadas pelos silêncios das personagens de

mulheres negras que desenvolviam o ofício de lavadeiras no município, contudo, a figura de Preta me chamou muito a atenção, seu nome foi citado por uma das colaboradoras em quase todas as conversas, entretanto, ela nunca aparecia nos encontros marcados. O seu silêncio e sua ausência me inquietaram e ainda me descentra pelas incertezas que invisibilizam quem seria aquela mulher e quantas outras permanecem silenciadas.

Essa metáfora nos faz questionar quais os atravessamentos que se inscrevem na vida da mulher negra periférica. Pensar a interseccionalidade seria um modo de interligar as formas de subordinação, com questões relacionadas ao sexismo, racismo e patriarcalismo e consequentemente as consequências sócio-históricas que confluem a vida dessas mulheres, conforme Kimberle Crenshaw (2002) afirmou:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. 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).

Nessa perspectiva, ao analisar o contexto social dessas mulheres é imprescindível compreender as opressões de gênero e raça que estruturam toda lógica capitalista que sustentam a base das opressões que as perpassam.

O ofício de lavadeira está atrelado à categoria de serviço doméstico desde os primórdios da escravidão e pós-abolição. De acordo com Flávia Fernandes Souza (2016), a integração do negro ao sistema de trabalho procedeu-se por meio de ocupações mais humildes e mal remuneradas. Nas cidades de São Paulo, grande parte dos ex-escravizados assumiam trabalhos domésticos, especificamente, mulheres. Essas que puderam ajudar seus companheiros nos aluguéis, alimentação, roupa e dinheiro, julgando-se, dessa forma, que tal serviço havia cumprido o papel de integrar boa parte da comunidade negra na sociedade trabalhista. O que não deixou de ser uma herança negativa, visto que as atividades laborais eram as mais estigmatizadas pelo sistema, os quais restringiram suas ocupações aos negros após a abolição.

Desde o período pós-abolição, as mulheres negras que foram escravizadas buscam novas estratégias de subsistência, ampliando a sua participação nas atividades econômicas por meio de trabalhos domiciliares, como, por exemplo, a lavagem de roupas. É necessário destacar que, desde o século XVIII, já havia as escravas de ganho que exerciam esse trabalho, contudo, no século XIX ocorre uma divisão hierárquica da categoria das lavadeiras, visto que as imigrantes que adentravam ao país também requeriam a profissão.

De acordo com Francisco Nunes Neto (2005), no que se refere à condição social das lavadeiras na Bahia, no século XX, observa-se um cenário de uma sociabilidade feminina em meio a um itinerário rotineiro às fontes:

[...] a localização das fontes acabava por evidenciar uma geografia urbana percorrida por centenas de mulheres, na sua maioria negra que acompanhadas, geralmente pelos seus filhos e filhas, andavam diariamente de sua casa para das freguesas e destas para os locais de trabalho, numa verdadeira via *crucis* (NUNES NETO, 2005, p. 44).

Apesar do aspecto de liberdade vivenciado por aquelas lavadeiras, é notório o desgaste físico que as acarretavam em virtude das idas e vindas das fontes, as diversas locomoções entre buscas e entregas das roupas da freguesia.

Segundo Johanna Brígida Rocha Ribeiro Meyer (2016), ao fazer referência às lavadeiras de Salvador da década de 1980, afirmou que estas se concentravam nos bairros periféricos da capital baiana, sendo a maioria mulheres negras e analfabetas. Nesse contexto soteropolitano, desenvolvia o que hoje conhecemos como grupo cultural “As Ganhadeiras de Itapuã”, mulheres que desenvolveram suas vivências na Lagoa do Abaeté, localizado no bairro de Itapuã. Thiago Conceição Cruz (2019), ao desenvolver uma pesquisa pela Universidade Federal da Bahia sobre essas mulheres, descreve que elas ainda continuam mantendo a tradição do ofício viva em Salvador. Segundo o autor, as denominadas negras do ganho de rua, as que desempenhavam o ofício de lavadeiras e vendedoras ambulantes, exerciam forte influência na engrenagem econômica de Salvador, por meio de suas entrevistas, ele afirma que a partir dos depoimentos dessas mulheres é possível perceber uma melhor descrição demográfica de Itapuã nos anos de 1990:

Itapuã era uma vila muito carente. Não tínhamos estruturas básicas de saúde, educação, saneamento. Nós, mulheres negras e ganhadeiras, realizávamos quase todos os serviços que atualmente estão na

responsabilidade dos órgãos governamentais. A gente lavava roupa, cuidava e medicava os moradores que ficavam doentes. Executávamos diferentes tipos de ganho (DONA MARIINHA apud CRUZ, 2019, p. 18).

Conforme a pesquisa de Cruz (2019), é perceptível a sociabilidade das mulheres da região de Itapuã, os agenciamentos estabelecidos a serviço de uma comunidade. Ao relacionar a realidade das lavadeiras de Itapuã com as do município de Itamaraju nos anos de 1990, percebe-se que essas últimas também desempenharam importante função no sentido econômico. Nesse ponto, relato como moradora do lugar, no qual cresci escutando sobre a grande movimentação comercial que se desenvolvia na Cidade Baixa, espaço que se encontra o rio Jucuruçu, as lavadeiras. Consoante às narrativas que escutava através dos meus familiares que tinham comércio ali, Itamaraju nesse período possuía um movimento comercial muito maior do que hoje, segundo eles, a agropecuária contribuía bastante para isso, qualquer mercadoria era fácil de vender. Meu tio Alceu sempre dizia que até um bolo que a pessoa fizesse e colocasse em uma barraquinha vendia, o rio era repleto de mulheres e homens, as primeiras na lavagem de roupas e os últimos na pescaria, ninguém morria de fome, pois o rio fornecia água e alimentação.

O balançar das águas do rio representa metaforicamente a movimentação dessas mulheres, a agitação comercial da cidade, tudo se esvai quando rio também começa a morrer sem as políticas de sustentabilidade necessárias.

Quando Nevolina narra que todo dia ela ia à rua buscar roupas para lavar, infere-se a lógica de movimento que ocorria nos espaços territorializados por essas mulheres da Cidade Baixa: “Eu lavava nesse rio, era o lavadouro, pensa que lavava dentro de casa? Eu lavava a roupa era nesse rio! Oxente! Era na rua buscando roupa para levar na cabeça, a trouxa, todo dia trouxa na cabeça” (NEVOLINA, 2020).

Com base nas narrativas de Nevolina e Leuda, o rio pode ser visto como a metáfora do desenvolvimento socioeconômico da cidade. Enquanto o rio tinha vida, a cidade estava em movimento. À medida que as águas se tornaram insalubre, a cidade morreu lentamente.

É necessário enfatizar que apesar do ofício de lavadeiras ser historicamente atrelado a um passado escravocrata, tendo como mulheres negras desempenhando o serviço, a abordagem sobre o quesito racial no município de Itamaraju é tido como

um tabu. Ao tocar sobre o assunto da negritude, boa parte da população itamarajuense se esquivava em falar, dizer que alguém é negro/a é ser ofensivo.

A cor parda é tida como uma pessoa morena, ser negro é ter a tonalidade da pele retinta. Nevolina é parda e Leuda é negra, porém ao perguntar Nevolina sobre a presença de lavadeiras negras, ela se sentiu incomodada, como se fosse ofensivo informar a cor da pele de suas companheiras, o que nos faz perceber o quanto a colonialidade contribuiu na perpetuação de mentalidades ainda hegemônicas.

De acordo com os dados do IBGE (2014), mostram que, em 2010, a população itamarajuense era composta por 31.460 homens (49,9%) e 31.609 mulheres (50,1%), em relação à questão racial, o censo do IBGE em 2012, o município apresenta 10.755 pessoas consideradas brancas, 325 amarelas, 852 indígenas, 52.619 pardas e 4.737 pretas. Contudo, outras pesquisas desenvolvidas no município tiveram o mesmo impasse em relação à autodeclaração racial, como por exemplo, a pesquisa intitulada *Política de atenção à saúde da mulher no município de Itamaraju/BA*⁴, com base nas entrevistas desenvolvidas através dessa pesquisa com agentes de saúde, é perceptível que a questão racial é um assunto complexo no município, uma vez que a herança das políticas de embranquecimento ainda é bastante presente, conforme podemos observar nos dados abaixo:

A entrevista realizada com os Agentes de Saúde tratava do cotidiano de trabalho deles, buscando criar um panorama da área coberta por cada agente, em seguida focava no Programa Saúde da Mulher e, por conseguinte, versava sobre a saúde da mulher negra. Desde os primeiros passos, percebemos que é um tabu muito forte ainda, no serviço de saúde municipal, se falar sobre cor. Esta questão fica evidente quando pedimos que cada agente declarasse a sua cor. Como podemos observar no Gráfico I, 46% dos agentes (11 entrevistados) preferem não declarar a sua cor/raça/etnia. Quando questionados, a maioria dos agentes se furtavam de responder a questão, ou diziam que no registro tem pardo, cor que foi declarada por 33% dos agentes (8 entrevistados). 14% dos entrevistados (3 agentes) se declararam negros. 8% (2 agentes) disseram ser moreno. É perceptível que o hábito de se registrar todos os cidadãos brasileiros como pardo reverberam até hoje na escolha da população. O depoimento do Agente F ilustra esse fato: Minha filha, eu não pergunto essas coisas não. Quando tem que colocar a cor, eu pego no registro. Nele, todo mundo é pardo (GONÇALVES, 2014, p. 31-32).

⁴ A pesquisa desenvolvida pela professora Lílian Lima Gonçalves, baseava-se no estudo sobre a política de atenção à saúde da mulher negra no município de Itamaraju/BA, tendo como objetivo analisar como o Programa Saúde da Mulher, no âmbito municipal, dá conta das especificidades das mulheres negras em relação à proteção e prevenção à sua saúde.

Embora falar sobre as questões raciais com as colaboradoras da pesquisa fosse um assunto velado, essas vozes silenciadas se configuravam no tecido cultural da história dessas mulheres. A história da cultura negra é lugar das encruzilhadas, conforme afirmou Leda Martins (2020):

O tecido cultural brasileiro, por exemplo, deriva-se dos cruzamentos de diferentes culturas e sistemas simbólicos, africanos, europeus, indígenas e, mais recentemente orientais. [...] utilizo-me do termo encruzilhada como uma chave teórica que nos permite clivar as formas híbridas que daí emergem (cf. MARTINS, 1995). A noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim (MARTINS, 2002, p. 73).

Tanto Nevolina quanto Leuda podem não tocar de forma literal os aspectos étnico-raciais, mas suas narrativas inscrevem em afrografias da memória, seja através dos sambas performados à beira do rio, na troca de saberes das mais velhas para as mais novas, por meio do respeito às mais velhas, pela preservação da tradição.

Somado a tudo isso, a figura de Preta pode ser compreendida como uma memória materializada nos corpos vocalizados por Nevolina e Leuda. Uma narrativa movediça que caminha entre a linha tênue do individual e coletivo. Ao escutar Nevolina, também presencio a figura invisível de Preta e tantas outras mulheres pretas que acabam se tornando as personagens principais dessa trama, as vozes inaudíveis que se reconfiguram através das falas das colaboradoras desta pesquisa, conforme afirmou Leda Martins (2002, p. 65):

[a] vinculação do narrador a um universo narratório que o antecede mas que, simultaneamente, o constitui e nele o inclui. A voz da narração, articulada no momento evanescente da enunciação, presentifica o narrado e os narradores antepassados, mas também singulariza o performer atual. Nesse ritual de apropriação e execução, a questão da autoria não se coloca e só pode ser abordada de forma secundária. Singular é a performance da fala, pois a fala é coletiva, ligada pelos ancestrais. Da convergência da voz coletivizada, a da tradição com a dicção particular do narrador, emerge o narrado. [...] A narração é sempre movediça, ponte entre o individual e o coletivo, o plural e o singular.

A discussão empregada pela autora se faz pertinente, pois muitas vezes acreditamos que aquilo que um/uma entrevistado/a nos confia é algo nitidamente seu, entretanto, somos configurados/as por diversas vozes ancestrais

que ecoam em nossos discursos e atitudes. As narrativas dessas mulheres reconfiguram as vozes das antigas lavadeiras negras: Dona Rosária, Dona Maria, Maria das Neves, Maria de Simão, Ana e Preta e tantas outras que já se foram. Segundo Nevolina, das lavadeiras daquele tempo só restaram ela e Preta.

Eu sou muito amiga de Preta, acredito que das lavadeiras que existiam naquele tempo, só sobraram nós duas. Nós duas temos 76 anos. Cantávamos e sambávamos, cantava pela rua, lerê, lerê, lerê, lerê... Minha filha, nós naquela época que nós lavávamos, tinha dia que nós esquecíamos da roupa em cima da tábua do rio, quando eu dava por mim eu dizia: - Preta, minha filha! A roupa está lá no rio, minha irmã! Um dia eu esqueci a roupa de Seu Pio no rio, quando dei por fé, chegou dona Rosária com as roupas: "- Toma descarada! Você largou lá no rio"... Mas olha, eu nunca estraguei uma roupa, eu tinha cuidado (NEVOLINA, 2020).

Ao narrar esta passagem, dona Nevolina acaba se emocionando, pois é com muito carinho que narra suas memórias, especificamente quando toca no nome de Preta, pois só sobreviveram elas duas. Nos momentos que estive com ela, percebo muita alegria e tristeza ao narrar suas histórias, ela acha que sua história será esquecida, acredito que por isso ela se sentia tão feliz em me receber em sua casa e compartilhar suas memórias, para ela, fazer parte deste trabalho é uma possibilidade de tornar a memória de sua existência eternizada mesmo depois de sua partida para outro plano.

Uma pesquisa que envolve histórias de vida está interligada aos aspectos que caracterizam a cultura popular através da enunciação da vivência, uma vez que essas narrativas apresentam a interpretação do vivido baseado tanto no espaço geográfico, quanto nos valores que perpassam o local.

De acordo com Pereira e Gomes (2002), a cultura popular é um sistema dinâmico, podendo tanto manter como transformar os aspectos que a compõem: conservadorismo, hierarquização, totalização, contextualização da vida, religiosidade, pessoalização, vínculos constituídos por seus antepassados e familiares. Nesse último ponto, a pesquisa evidenciou a importância dos mais velhos para uma dada comunidade.

Em conversas informais com os moradores próximos da residência de Nevolina, a maioria sabia informar algo sobre ela, demonstravam respeito e admiração, sendo reconhecida como uma das primeiras lavadeiras da Cidade Baixa. Apesar de Nevolina não exercer mais o ofício, suas narrativas legitimam a atividade que era tão recorrente no município. Para Pereira e Gomes (2002), a comunidade

legítima os idosos através dos testemunhos que estes apresentam, atribuindo a eles o estatuto de conselheiro, o exemplo a ser seguido pelos mais jovens.

Para Nevolina, a palavra velhice é sinônimo de sabedoria, mas ao mesmo tempo de impotência por conta das limitações físicas, pois a sua disposição para realizar os afazeres não é a mesma da época da juventude, hoje até a sua visão está comprometida pela catarata.

Ela é uma pessoa respeitada pelos moradores da Cidade Baixa, tanto pelos mais novos, quanto pelos mais velhos. Nossas entrevistas por conta da pandemia foram realizadas na porta da sua casa, era interessante observar que basicamente todas as pessoas que passavam em frente a sua casa lhe pediam a bênção, das crianças até os mais velhos. Segundo Nevolina, boa parte dos moradores daquelas proximidades, ela viu nascer. Muitos destes vêm até ela em busca de conselhos e orientações da vida.

A manipulação que os velhos fazem da memória cria uma tensão com os jovens traduzida numa lógica de jogo social em que a experiência é confirmada como predicado mais importante. Daí a significação social de que se reveste o comentário feito por Pedro Oscar, mestre de Folia de Reis em Jequitibá: 'O novo pode, mas o velho sabe' (PEREIRA; GOMES, 2002, p. 228).

Ela sente muito querida pelos moradores, esse sentimento a faz sentir importante e segura, “[...] essas meninas aqui é tudo doida aqui comigo, vai mexer comigo! Quem é doido de tocar um dedo nesta velha? Elas me adoram!”.

Diana Taylor (2013), em seus estudos de performance, a percebe como possibilidade de compreensão tanto das tradições quanto das fronteiras disciplinares e nacionais do século XIX na América Latina. Para a autora, “as performances funcionam como atos de transferência vitais, transmitindo o conhecimento, a memória [...]” (TAYLOR, 2013, p. 27). Além disso, a performance pode ser vista como uma lente metodológica no entendimento dos comportamentos performatizados na esfera política, uma vez que a performance também performatiza o gênero e a etnicidade. Ao refletir sob essa perspectiva acerca das histórias de vida das lavadeiras que colaboram na pesquisa, permite perceber o ofício de lavar roupa no rio como uma prática performatizada incorporada pelas lavadeiras da época.

[...] Ao levar a performance a sério, considerando-a um sistema de aprendizagem, armazenamento e transmissão de conhecimento, os estudos de performance nos permitem ampliar o que entendemos por “conhecimento”. Esse gesto, para começar, pode nos preparar para desafiar a preponderância da escrita nas epistemologias ocidentais (TAYLOR, 2013, p. 45).

Segundo Leuda, ela aprendeu a lavar roupa com Dona Zuzu, uma lavadeira mais antiga do período de Nevolina, as moças mais novas aprendiam com as mais velhas. A falta de opções de trabalho fazia com que o ofício fosse procurado por muitas jovens, ou mulheres que haviam se separado do esposo e precisava manter o sustento dos filhos.

A tradição do ofício era passada pelas mais velhas para as mais novas. Conforme Nevolina, para lavar uma roupa no rio era preciso de muita ciência, principalmente de muito cuidado, pois qualquer descuido poderia colocar a roupa do cliente a perder. Ela disse que nunca ensinou ninguém a lavar roupa, pois só trabalhava com as profissionais, a maioria aprendia só no observar as demais lavadeiras mais práticas no serviço, porém existiam lavadeiras que ensinavam suas filhas a maneira como deveria se proceder diante do labor.

O ato de lavar roupa no rio não era somente um ofício, mas uma ambiência de troca de saberes, dos conselhos das mais velhas para as mais novas. Analisando essa prática performatizada, observa-se o aspecto da memória que se inscreve na voz e no corpo, conforme a perspectiva de Leda Martins (2002):

Buscando estudar as correlações entre performance e memória, Roach toma como empréstimo em Foucault a noção de genealogia, de modo de pensar as genealogias da performance e, nesse âmbito, evidenciar as relações entre saber, corpo, memória e história. Nessa perspectiva, como também nos alerta Pierre Nora (1994), a memória (*lieux de mémoire*), bibliotecas, museus, arquivos, monumentos oficiais, parques temáticos, etc., mas constantemente se recria e se transmite pelos ambientes de memória (*milieux de mémoire*), ou seja, pelos repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, cujas técnicas e procedimentos de transmissão são meios de criação, passagem, reprodução e de preservação dos saberes (MARTINS, 2002, p. 71-72).

À beira do rio, o corpo e a voz se tornam instrumentos a serviço da memória, das trocas de experiência, o rio não fornecia apenas a água para o ofício, mas também o espaço para a socialização entre elas, pois como afirmou Leuda, o rio é o lugar de suas melhores memórias.

O rio pode ser visto como um lugar de memórias tanto para Nevolina quanto para Leuda, ambas evidenciaram suas experiências enquanto ser mulher e lavadeira no mesmo rio. Esse espaço é visto como fonte de trabalho, lazer, memórias de afeto, memórias de si. Ao falarem sobre ele, elas remetem ao tempo vivido e a continuidade daquilo que ainda será vivenciado, o rio se torna o ponto de partida das lembranças referentes à época do ofício.

Para Leuda, o rio se tornou um espaço de tristeza, pois a ambiência fornecida por ele está correndo o risco de ser extinto para as próximas gerações:

O rio é um sentimento de tristeza, porque não é nem um terço do que já foi um dia! É uma mistura de tristeza e de saudade da nossa época que a gente tinha um rio limpo. Hoje não é um rio limpo, hoje não tem mais como você praticar nada neste rio como na nossa época que a gente lavava roupa, lavava prato, tomava banho, tudo neste rio! Hoje é quase impossível fazer isso. Então é um mix de tristeza que eu vejo que acabou o nosso rio, acabou...

Para Nevolina, o rio é um espaço de afetos e saudades:

Na beira do rio, eu cantava! Era cada samba que nós fazíamos, batíamos nas bacias... Era eu, era Sandra, um bocado de lavadeiras... Hoje só tem eu e Preta, se Preta estivesse aqui, você veria coisa, é uma lavadeira velha daqui que mora perto da ponte. Se ela estivesse aqui, você veria coisa!

É perceptível o liame de afeto estabelecido por essas mulheres com o rio, por meio dele, suas lembranças são ancoradas, a consciência de si mesmas perpassa o local. No que diz respeito a isso, Beatriz Sarlo (2007, p. 24) afirmou que, “a narração da experiência está unida ao corpo e à voz, a uma presença real do sujeito na cena do passado”, sendo que a experiência está interligada à existência da narração, é por meio desta que aquela se materializa numa temporalidade que distancia do seu acontecer em decorrência da passagem do tempo, dos silêncios e das suas próprias lembranças.

Já para Maurice Halbwachs (1990), nossas lembranças são coletivas, por mais que o acontecimento tenha ocorrido de maneira individual, nossas recordações são rememoradas através dos outros, em virtude de que nunca estamos sozinhos. Segundo o autor, “não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem” (HALBWACHS, 1990, p. 25), a partir do outro ocorre à identificação dos valores comungados, das experiências partilhadas em uma sociedade incomum. Entretanto, a presença de testemunhas que recordem

algo do passado não implica necessariamente que um determinado indivíduo partilhe da lembrança, é necessário que este se identifique como parte de um grupo, de suas histórias e conflitos. Nessa linha de pensamento, a memória autobiográfica está interligada a memória histórica, ou seja, a memória individual está ligada a memória coletiva, contudo, a primeira apresentaria a continuidade de forma mais densa e complexa.

Nesse sentido, apesar das memórias dessas mulheres se confluírem historicamente pelo viés da memória coletiva, cada uma apresenta a singularidade de sua existência em suas memórias individuais. Sobre a memória coletiva, Paul Ricoeur (2018) acrescentou que a memória individual terá consciência de si mesma a partir de uma análise criteriosa da experiência individual de pertencer a um grupo. Desse modo, “é essencialmente no caminho da recordação e do reconhecimento, esses dois fenômenos mnemônicos maiores de nossa tipologia da lembrança, que nos deparamos com a memória dos outros” (RICOEUR, 2018, p. 131).

Para os teóricos da memória coletiva, a distinção entre história e memória tornou-se o elemento básico das discussões, visto que “história e memória, nesse caso, são determinadas pela limitação recíproca que impõem uma à outra, uma é sempre o que a outra não é” (ASSMANN, 2018, p. 143). Segundo Halbwachs (1990), o que mantém as pessoas unidas em um grupo são as lembranças em comum. A relação de estabilidade entre as lembranças e o grupo se dá de maneira de mão dupla, visto que estas não são forças imanentes, necessitam da interação e atestação sociais. O autor fez uma rigorosa distinção entre memória coletiva e memória da ciência histórica, conforme exposta por Aleida Assmann (2018):

- a memória coletiva assegura a singularidade e a continuidade de um grupo, ao passo que a memória histórica não tem função de asseguarção identitária;
- as memórias coletivas, assim como os grupos aos quais estão vinculadas existem sempre no plural; a memória histórica, por sua vez, constrói uma moldura integradora para muitas narrativas e existe no singular.
- a memória coletiva obscurece ostensivamente as mudanças, ao passo que a memória histórica é nelas que se especializa (ASSMANN, 2018, p. 144-145).

Esse aspecto integrador que a memória histórica constrói em torno das narrativas contribui no sentido de acreditar na existência de uma memória universal do ser humano. Contudo, cada memória coletiva é pertencente a um grupo existente

em um tempo e espaço específico. Referir-se a uma memória universal é desvinculá-la dos grupos que a mantém.

Segundo Assmann (2018), tanto a história quanto a memória são dois modos de recordação. A compreensão desses dois elementos como modos de recordação consistiria no entendimento da relação entre memória habitada e inhabitada. A primeira corresponderia à memória funcional, cujas “características mais marcantes são referência ao grupo, à seletividade, à vinculação a valores e à orientação ao futuro” (AUSMANN, 2018, p. 147). A segunda corresponderia às ciências históricas, tidas como memórias de segunda ordem, “uma memória das memórias, que acolhe em si aquilo que perdeu a relação vital com o presente” (AUSMANN, 2018, p. 147), designada memória cumulativa. Isso se dá, uma vez que através das ciências históricas podem guardar os vestígios inhabitados que podem ser recuperados dando novas possibilidades de reconfigurações através da memória funcional.

No que concerne o conceito de memória coletiva, Candau (2005) parte do pressuposto que os indivíduos, em grupo inteiro ou mesmo o conjunto de uma sociedade, partilham recordações de um passado comum, contudo, é necessário ter cuidado com as armadilhas que a memória coletiva oferece, como confundir uma narrativa de um acontecimento com a recordação que os participantes guardam dele; induzir a existência de uma memória partilhada a partir da constatação de atos memoriais coletivos.

Já para Zumthor (1997), tanto a memória coletiva quanto a individual estabelece coerência da permanência de um sujeito no âmbito vivo da tradição de seu grupo social. A memória não é criadora do tempo, mas cria a tessitura histórica “ata o liame social” responsável pela continuidade dos comportamentos constituintes de uma determinada cultura.

Nesses primeiros apontamentos da pesquisa, são perceptíveis os liames cruzados na esfera social, na ambiência das memórias tanto coletivas quanto individuais, nas intersecções do gênero, da classe e da etnia, presentes nas vidas das mulheres que colaboraram com a pesquisa, faz-se necessário salientar as vozes inaudíveis presentes que gritam metaforicamente representadas pela personagem (in)real de Preta. As próximas linhas tecerão os caminhos, os percursos e encruzilhadas que me levaram as essas vozes, bem como as metodologias que me oportunizaram a conhecê-las e tentar compreendê-las.

4 CAMINHOS, PERCURSOS E ENCRUZILHADAS: TRANÇANDO PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E REGISTRANDO HISTÓRIAS

As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formulação e *modus* constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas como todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou ágrafos, com que se confrontaram. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras.

[...]

A cultura negra é uma cultura das encruzilhadas (MARTINS, 1997, p. 26).

Os caminhos dessa pesquisa me levaram a palimpsestos que inscrevem trajetórias de vida que se confluem com intersecções culturais que refletem a maneira como mulheres não brancas pertencentes às classes populares do município se enxergam em torno das concepções étnicas e de gênero, e quais as relações de poder que as influenciam nas cosmovisões de mundo.

Ao fazer o intercruzamento das histórias de vida dessas mulheres com a afirmação de Leda Martins sobre a cultura negra ser um campo de encruzilhadas, estou relacionando as narrativas como perspectivas de saberes e possibilidades de interpretação das instâncias sistêmicas. Para Martins (2002, p. 73), o termo encruzilhada, enquanto operador conceitual,

oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim.

Esse conceito se faz pertinente em virtude das divergências e descentramentos que caracterizam narrativas de vida, o encruzilhado presente nelas produz sentidos plurais e movediços, ressignificações discursivas ou até mesmo manutenções de lógicas hegemônicas.

Os caminhos trilhados neste trabalho foram entrelaçados não somente pelas encruzilhadas das narrativas construídas, mas também por um emaranhado de

sensações intelectuais, racionais e emocionais, uma vez que lidar com um trabalho envolvendo seres humanos em meio ao contexto pandêmico, cheio de incertezas e inseguranças diante da própria vida, é um desafio que precisei abraçar.

Desde a primeira qualificação, já pressentia que a pandemia comprometeria parcialmente os passos do desenvolvimento da pesquisa. Dentre os questionamentos da banca, existiam também os meus: “Como irei a campo?”; “De que maneira estabelecerei contato em um momento em que se faz necessário o distanciamento?”. Dentre cinco mulheres com quem tive contato, apenas duas aceitaram participar da pesquisa; apesar de ter conseguido fazer as entrevistas com elas, a quantidade de encontros previstos não foi possível em decorrência dos números de casos de contaminados pela Covid-19 no município.

Como escrever em meio ao caos da incerteza do que virá? Confesso que a escrita final deste texto está sendo muito difícil para mim. A pandemia me abalou, tentei ser o mais forte possível, sem perder a sensibilidade, mas não está sendo fácil, ver muitos conhecidos à minha volta indo para o outro plano, a sensação de vulnerabilidade me sufoca. A impotência diante do mal que bate todos os dias às nossas portas, o trabalho exacerbado que nos vê como máquinas, não podemos parar, o capital vale muito mais do que as vidas esfaceladas. Contudo, a palavra que entrelaça metaforicamente este trabalho é a resistência, uma vez que estamos falando de memórias, histórias de vida de mulheres que em toda a sua trajetória precisaram e necessitaram ser fortes em todas as instâncias da vida. Talvez a metalinguagem que se opera nesta escrita corresponda à vida de quem narra com as vidas de quem são narradas.

O objetivo geral desta pesquisa consistiu em registrar as narrativas que marcaram as memórias e as identidades das lavadeiras do município de Itamaraju-BA; e teve como objetivos específicos: compreender como essas mulheres se percebem em seus espaços; conhecer, a partir das narrativas orais, as estratégias utilizadas por elas na manutenção, invenção e reconfiguração de suas memórias; analisar como as experiências dessas mulheres podem narrar a história do município.

A tecitura deste trabalho pautou-se sob a perspectiva da epistemologia feminista negra, uma vez que as experiências narradas influenciaram consideravelmente nas escolhas teóricas.

Os passos iniciais desta pesquisa consistiam em desenvolver entrevistas individuais e em seguida promover encontros entre as colaboradoras da pesquisa, no intuito de que pudessem compartilhar suas experiências através de cirandas. Conforme Carmen Silva (2016), a ciranda tem um papel de reflexão entre as participantes, tem origem nos movimentos feministas que buscam, através das trocas de experiências, contribuir no enfrentamento de situações que abarcam mulheres marginalizadas na sociedade, visando impulsionar superação das condições conflitantes as quais estão vivenciando. As cirandas, assim como o próprio termo significa, “é um fluxo contínuo de energia, pra dentro e pra fora, circulando pelos corpos que se encontram na roda, próximos o suficiente para estarem juntos e, ao mesmo tempo, longe ao ponto de se entrelaçarem apenas pelas mãos” (SILVA, 2016, p. 7). Neste sentido, o desenvolvimento das cirandas na presente pesquisa teria como intuito proporcionar troca de energias através das experiências compartilhadas pelas colaboradoras, para que cada uma consiga se perceber na outra, gerando um espaço de acolhida entre elas. Não consegui desenvolver esse encontro devido ainda estarmos na pandemia e por conta do tempo que o programa de pós-graduação nos oferece, visto que os prazos precisam ser cumpridos em tempo hábil.

A pesquisa apresenta uma abordagem metodológica (auto)biográfica, que tem como foco buscar interpretações acerca das experiências e vivências construídas ao longo da vida das lavadeiras do município de Itamaraju. Consoante Christine Delory-Momberger (2012), a pesquisa biográfica vale-se do estudo dos modos de existências, de constituição de sujeitos enquanto ser social, dotado de singularidades.

Em conformidade com Mariana Martins de Meireles (2015, p. 286), “[...] esta abordagem metodológica faz parte de um extenso universo de pesquisas que se utilizam das vozes dos sujeitos para valorizar as singularidades de suas vidas”, singularidades que são tidas como objeto deste trabalho, tendo como intuito perceber como essas lavadeiras se veem, possibilitando ressoar as vozes silenciadas dessa prática laboral, destacando o que fora invisibilizado historicamente na cidade de Itamaraju.

Segundo Delory-Moberger (2012), a pesquisa biográfica constitui-se de um projeto epistemológico específico, parte do princípio da constituição individual, o qual

se problematiza como os indivíduos se tornam indivíduos. A partir desse questionamento, outras questões são levantadas:

[...] essa questão convoca muitas outras concernentes ao complexo de relações entre o indivíduo e suas inscrições e entornos (históricos, sociais, culturais, linguísticos, econômicos, políticos); entre o indivíduo e as representações que ele faz de si próprio e das suas relações com os outros; entre o indivíduo e a dimensão temporal de sua experiência e de sua existência (DELORY-MOBERGER, 2012, p. 523).

O objeto da pesquisa biográfica se constitui a partir dos processos que envolvem a gênese e o devir dos indivíduos no âmbito social, a relação singular estabelecida em sua ambiência histórica e social. É necessário destacar que a singularidade que a pesquisa biográfica busca aprender é uma singularidade que perpassa e intersecciona o plano social.

Conforme Maria Lúcia Rocha-Coutinho (2006), em decorrência das lutas feministas, os estudos dessa pauta vêm contribuindo consideravelmente frente às transformações das disciplinas das áreas das ciências sociais e humanas. As metodologias tradicionais são colocadas em xeque, uma vez que estas não dão conta das questões ligadas aos estudos de gênero. Esses estudos caminham sob a lógica de que todo conhecimento é socialmente construído, não havendo verdades absolutas a serem encontradas, além disso, o gênero é visto como o elemento basilar para as análises das estruturas de poder. Com base na tradição hermenêutica, as pesquisas na área de gênero apresentam um caráter interpretativo:

A tradição hermenêutica, inspirada nos trabalhos de Max Weber, está preocupada com a importância do significado na interação social e, assim, acredita que, a fim de se explicar e compreender qualquer comportamento social humano não basta simplesmente observar a ação humana, mas é necessário também que se conheçam os significados atribuídos a ela pelos seus participantes (ROCHA-COUTINHO, 2006, p. 67).

Nessa perspectiva, os sujeitos envolvidos em uma determinada pesquisa voltada para as questões de gênero não são meros objetos a serem estudados, mas suas percepções acerca de si e do mundo a sua volta são levados em consideração, já que a interpretação dos próprios participantes é um dos principais objetivos a ser alcançado.

Segundo Rocha-Coutinho (2006), tais estudos têm se valido da narrativa oral como um instrumento que permite explorar “a experiência emocional de seus informantes. Ao falar, as pessoas constroem identidades, articulam suas experiências e refletem sobre o significado destas experiências para si” (ROCHA-COUTINHO, 2006, p. 67). Para autora, a narrativa não só possibilita a compreensão do entendimento que a entrevistada faz ao mundo a sua volta, mas criar uma ambiência de fala e escuta para as mulheres, desse modo, contribui na quebra do silenciamento dessas vozes que, por um longo tempo, foram descritas por homens. Além disso, é importante enfatizar não somente a necessidade de escutar, mas também compreender a maneira como dizem e perceber os motivos que as fazem dizer desta forma.

A entrevista narrativa foi a fonte de composição dos dados. Neste tipo de técnica, as entrevistas ocorrem sob a ótica de eixos temáticos, o que possibilita maior fluidez narrativa ao entrevistado no ato de tecer as suas experiências (MEIRELES, 2015).

Com o intuito de identificar e estabelecer contatos com as lavadeiras foram necessárias incursões de campo aos bairros do município de Itamaraju, especificamente, à localidade da Cidade Baixa, onde se pode deduzir, com base em relatos informais dos moradores da cidade, a existência de antigas lavadeiras.

Desenvolvi a pesquisa com duas lavadeiras de idades distintas em virtude do tempo de duração da pesquisa e da metodologia que foi adotada. As entrevistas foram realizadas de forma individual, o tempo das gravações ocorreu de maneira flexível, respeitando a disposição das colaboradoras em falar sobre si mesmas. Houve momentos que as entrevistas não aconteciam, pois as colaboradoras queriam falar, porém não queriam que suas conversas fossem gravadas.

A composição dos relatos foi configurada sob a perspectiva da teoria do relato de Paul Ricoeur (1976), também chamado de enredamento, o qual tem como objetivo organizar a diversidade de acontecimentos presentificados na narrativa, sintetizar a heterogeneidade, e dar sentido aos fatos narrados.

A pesquisa com histórias de vida pode gerar uma extensa fonte de possibilidades de estudos por meio das narrativas registradas. Nessa perspectiva, como proposta de produto, a presente pesquisa desenvolveu esta dissertação, tendo como intuito contribuir nas pesquisas posteriores acerca da temática no município, assim como produzir um documento de recordação para essas mulheres e suas

próximas gerações, fortalecendo a autoestima de acreditar que são capazes de contar suas próprias histórias, sendo protagonistas das mesmas.

Em síntese, a presente pesquisa teve como resultados o registro dos relatos de experiências de duas lavadeiras; a compreensão das dinâmicas organizacionais da comunidade, das práticas culturais das colaboradoras da pesquisa; e a construção de uma dissertação a partir das narrativas das histórias de vida das lavadeiras participantes da pesquisa.

4.1 O PERCURSO ATÉ AS MULHERES LAVADEIRAS DO MUNICÍPIO DE ITAMARAJU-BA

Os critérios de inclusão das participantes na pesquisa pautaram-se no exercício do ofício ser realizado no município de Itamaraju, utilizando-se do rio Jucuruçu. Buscou-se a princípio três lavadeiras em idades distintas, para isso foi necessário ir até a Cidade Baixa, especificamente na Baixa Fria, um dos locais que possui o acesso mais fácil ao rio. Contudo, devido à pandemia, levando em consideração que boa parte das antigas lavadeiras compõe o grupo de risco da doença, as incursões a campo foram limitadas por conta do avanço da doença no município. Diante dos obstáculos, a pesquisa conseguiu estabelecer contato apenas com duas lavadeiras. Em conversas informais, foram encontradas cinco lavadeiras, destas apenas quatro se encaixavam nos critérios de inclusão, porém, apenas duas aceitaram participar.

Faço o uso dos nomes reais das participantes, pois as mesmas autorizaram através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. As participantes da pesquisa foram Leuda e Nevolina. Leuda nasceu em 26/11/1966 em Itamaraju; e Nevolina nasceu em 04/09/1944, na cidade de Jacobina-BA, porém reside em Itamaraju desde os seis anos de idade.

Leuda foi a quarta lavadeira com que tive contato, a primeira aceitou e desistiu por conta dos riscos; a segunda, depois de ter contado parte da sua história, mencionou que não havia exercido ofício em Itamaraju, mas em outro município; e sobre a terceira, por conta da sua idade e limitações devido ao Alzheimer, achei por bem continuar a pesquisa com ela em outro momento, quando a pandemia estiver controlada.

O contato com Leuda ocorreu primeiramente via *WhatsApp*, visto que ela estava com suspeita de Covid-19, precisou permanecer reclusa por 15 dias sem contato com as pessoas. Por conta do seu trabalho atual, como servidora pública em um posto de saúde, os encontros foram mais restritos.

O encontro com Dona Nevolina foi regido sob muito afeto. Ela me recebeu com bastante boa vontade, tivemos quatro encontros presenciais e diversas conversas via *WhatsApp*. Ela é uma das lavadeiras mais antigas da Cidade Baixa. Os primeiros encontros foram na porta da sua casa. No último contato presencial, ela me convidou para conhecer o interior da sua residência, além de me apresentar o córrego que faz parte do seu quintal e dá acesso ao rio. Os contatos neste momento estão ocorrendo via *WhatsApp*.

Por meio dos encontros com essas mulheres, construí narrativas enredadas, organizadas em um mapa analítico-compreensivo, como afirma Meireles:

Nesta etapa realiza-se uma leitura global apreendendo a totalidade dos dados, delimita-se categorias temáticas e unidades de sentidos nos principais fatos/eventos biográficos narrados [...]. O primeiro passo é realizar uma leitura que apreenda a totalidade dos dados; depois de maneira minuciosa e com olhar profundo, identificamos os significados impressos nas narrativas, as categorias temáticas e unidades de sentidos, com ênfase no objeto da investigação. Nesse momento, realizamos um mapeamento das irregularidades presentes nas narrativas (MEIRELES, 2015, p. 289).

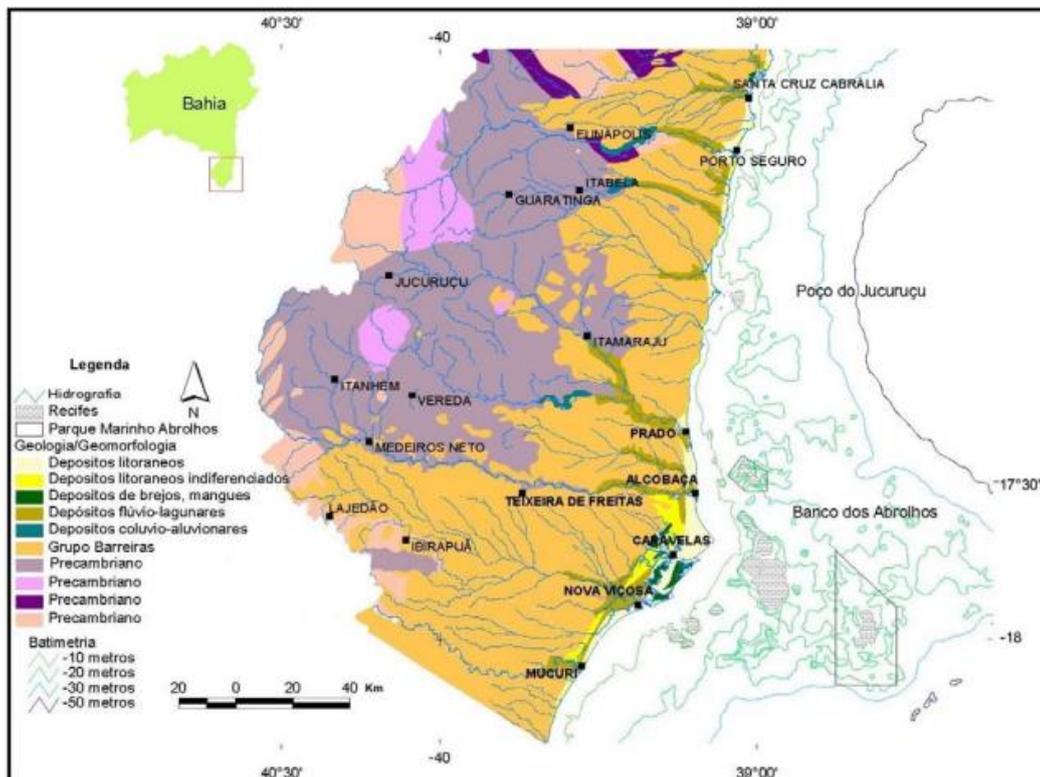
Através das narrativas das colaboradoras, foi possível perceber os aspectos da vida referentes ao ofício de lavadeiras, à família, à relação com os filhos, à transição do casamento para fase de separação, à relação de afeto com o rio, às dificuldades enfrentadas em prol do sustento dos filhos, outro ponto a salientar, refere-se às questões raciais, ambas lavadeiras são mulheres negras, Leuda tem o tom da pele e os traços que revelam as marcas de sua ancestralidade, em contrapartida, Nevolina é uma mulher parda com traços sutis da negritude, o que suscita em uma descrição imediata a associá-la a uma mulher branca, devido a nossa sociedade considerar mais o tom de pele do que os traços nas atribuições concernentes à identidade étnica. Essas questões são melindrosas no município, os moradores não se sentem a vontade em falar sobre assunto, conforme já mencionei no capítulo anterior. Nesse contexto, ao perguntá-las sobre o assunto, elas se esquivaram em comentar.

4.2 BREVE DESCRIÇÃO SOBRE O MUNICÍPIO DE ITAMARAJU

Ao falar das lavadeiras do município de Itamaraju, é necessário narrar um pouco da história do município para compreendermos o contexto territorial em que essas mulheres atuavam. A história da cidade é tecida por alguns memorialistas que fazem da escrita uma maneira de documentar, ao mesmo tempo preservam a história desse lugar, eles são filhos e filha de antigos moradores de Itamaraju, os quais vivenciaram as modificações desenvolvidas na região, assim como escutaram as memórias contadas pelos mais velhos

O município de Itamaraju está situado no extremo sul da Bahia, encontra-se ao norte com os municípios de Guaratinga, Itabela e Porto Seguro, a leste com Prado e a oeste com Jucuruçu, é uma terra conhecida por sua receptividade e afetividade. Há quem diga que todos que vão embora desse lugar sempre retornam, pois a água daqui é diferente, o calor humano acolhe todos que chegam.

Figura 1 - Mapa do Extremo Sul da Bahia⁵



Fonte: NETO (2008)

⁵ Unidades geológicas e geomorfológicas presentes no Extremo Sul da Bahia. Modificado de CBPM (2000a). Recifes de corais digitalizados a partir das cartas náuticas da DHN (Diretoria de Hidrografia e Navegação) nº 1200 e 1300. Fonte: NETTO, Augusto Minervino. **Modificações da Zona Costeira do Extremo Sul da Bahia nos últimos 150 anos, e sua relação com a sedimentação do banco de Abrolhos**. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia, 2008.

Armando Azevedo Brito (2013), itamarajuense, ativista cultural e professor, em seu livro *Itamaraju e o Monte Pascoal*, descreveu que o município, no século XIX, era uma região dominada por matas, árvores de variadas espécies e, especificamente, Madeira de Lei. Tal cenário foi atrativo para a exploração do espaço. Neste período, a localidade se encontrava no interior do município de Prado, o acesso era restrito ao rio Jucuruçu, navegável por mais de 50 km em linha reta. Em 1850, já havia extração de madeiras para exportações, Salvador e outros centros do Nordeste eram os principais consumidores. No período da guerra do Paraguai, entre 1864-1870, os desertores da guerra se refugiaram nesta região, fugiram em navios, desembarcaram no Porto do Prado. Dentre os primeiros desertores, encontravam-se Francisco Nascimento dos Santos e seu genro Teodosio Batista, sob a proteção do influente Sr. João Vieira. Os desertores foram embarcados na tripulação de Olinto Garcia Marcial para o Prado. Estabeleceram-se no sítio Laje, a cerca de 50 km da sede do Prado, apesar das adversidades, conseguiram se manter através do cultivo de feijão, cana-de-açúcar, banana, arroz, mandioca e milho. Após o fim da guerra, havia mais de três anos sem contato com os familiares, estes não tinham menor noção da localidade dos desertores. Olinto Garcia ofereceu oportunidade de retorno à pátria, contudo, eles não aceitaram, pois já estavam acostumados ao local e ali seria a terra das suas próximas gerações. Pediram a Olinto que lhes trouxesse os familiares, em consequência ao todo doze famílias desembarcaram no local. Foi com a surpresa do cenário encontrado pela esposa de Francisco que surgiu um dos primeiros nomes de Itamaraju, Escondido.

Bastante surpresa com o cenário da imensidão da floresta e a precariedade do ambiente da vida no lugar para onde eram tão bruscamente arrastados, Dona Martinha, esposa de Francisco, como saudação ao esposo que há tanto tempo não via, quase gritando, interpela-o: “É NESTE LUGAR, FRANCISCO, QUE VOCÊ ESTÁ ESCONDIDO?...” Segundo o senhor Cândido Nascimento dos Santos, neto de Francisco, aqui nascido no ano de 1893, foi quem nos deixou estes dados registrados, veio dessa interpelação o topônimo ESCONDIDO, ou seja, como o lugar foi distinguido. A povoação aqui surgida em 1895 desenvolveu-se no mesmo local das barracas iniciais, onde as famílias fundadoras permaneceram. Estas ainda residem no trecho, há mais de um século, sendo substituído o topônimo apenas com a emancipação. Houve, mesmo sem perder o popular “escondido”, a denominação de Sítio das Barracas, Novo Mundo, povoado de Dois Irmãos; mas estas não pegaram. O topônimo “ESCONDIDO” prevaleceu até a instituição de Distrito, oficializando-se, como vimos acima, até a emancipação do município (BRITO, 2013, p. 14).

Ainda conforme o autor, o rio era a única via de acesso a Prado, fonte de exploração local de alguns agricultores e comerciantes como: Pedro Cordeiro da Cruz, Faustino Pereira de Melo, Francisco Dantas Magalhães, Pedro Mariano dos Santos, Manoel Elias Ribeiro. Este último foi o introdutor da cultura do cacau. Já nos primórdios do século XX, o cacau encontrou condições favoráveis para o seu desenvolvimento. Dessa maneira, o povoado se desenvolveu de forma rápida até alcançar a denominação de Itamaraju. Em 05 de outubro 1961, por meio do decreto estadual n.º 1.509, a cidade conquistou sua emancipação, desmembrando do município de Prado.

Inicialmente o arraial denominava-se DOIS IRMÃOS, logo consolidando o topônimo de “ESONDIDO”. Assumindo foros de cidade, foi-lhe atribuído o topônimo de ITAMARAJU, termo formado de partes, e de outras das línguas indígenas: ITA – Pedra, por ser a cidade contemplada permanentemente por bela formação granítica nas adjacências, o MONTE PESCOÇO, ou MONTE JÃO, ou JOÃO LEÃO, vista de todas as estradas que demandam a sede do município, fazendo parte daquelas famosas “Serras Baixas”, citadas na carta de Pero Vaz de Caminha há cinco séculos; MARA – ramo de árvore (do silvícola amazônico), por estar o monte, ainda hoje, envolto pela mata que outrora cobria majestosamente todo o território da Mata Atlântica e JU – primeira sílaba do nome do rio, que também é termo indígena JUCURUÇU, numa alegoria poética do pioneiro do cacau, Sr. MOISÉS ALVES DE ALMEIDA: “PEDRA DAS ÁRVORES DO JUCURUÇU” (BRITO, 2013, p. 16-17).

Wilson de Oliveira (2013), também itamarajuense, memorialista, teólogo e funcionário público, afirmou que o desenvolvimento dessa nova cidade emancipada, está interligado ao processo de desmatamento, visto que a geografia presente no município chamou a atenção de madeireiros. Estes que vieram com empresas extratoras de madeira, as quais contribuíram para o desaparecimento do Jacarandá, o Cedro, o Oitizeiro, o Louro, o Pau-Brasil, os Gravatás de diversos tipos, os vários tipos de palmeiras, a Jendiba, a Macanaíba, a Maçaranduba, a Sapucaia, os Ipês Vermelho, Branco e Amarelo, a Sucubira, o Jequitibá, o Vinhático, a Peroba, e diversas outras madeiras nobres.

Para o autor, esses avanços trouxeram o crime organizado e o monopólio da terra e a centralização das riquezas nas mãos de poucos. Contudo, foram eles que possibilitaram a chegada de clínicas, escritórios e hospitais, o que não significou uma melhor qualidade de vida ao alcance de todos os moradores, visto que esses serviços estavam a serviço daqueles que possuíam recursos financeiros.

[...] Essas gerações de sábios e com eles vieram instituições de grande valia para os cidadãos e cidadãs da região: inauguravam o complexo policial (para prender, claro, os delinquentes pobres) em contrapartida inauguravam a Comarca Municipal de Itamaraju (para soltar, claro, os delinquentes ricos, se é que eles vão realmente presos), também instalaram em nossa cidade outras instituições filantrópicas: Direitos Humanos, APAE, Pastoral da Criança, Associação dos Velhos Aposentados, CUT (Central Única dos Trabalhadores) e outras entidades. Os profissionais liberais, agora, eram os filhos da terra que com seus consultórios, escritórios, clínicas e hospitais prestavam serviços à comunidade. Aqueles que poderiam pagar – tudo bem – quem não tivesse dinheiro ficariam ao “deus-dará” é a lei desumana do capitalismo (OLIVEIRA, 2013, p. 78).

Com base no relato de Oliveira (2013), é perceptível a linha de desigualdades que assola o município desde o início de sua emancipação e que permanece em evidência na vida de diversos moradores, os quais vivem em situação insalubre, faltando o básico para a sobrevivência humana. Para o autor, o rio Jucuruçu é associado a fonte de sobrevivência dessa população, o qual deveria ser denominado de “mãe dos pobres” – “todavia a gramática portuguesa não permite a concordância nominal – por esse motivo, nomeio-o pai da gente pobre desta cidade que viveu, vivem, viverão e tiram o sustento do seu leito” (OLIVEIRA, 2013, p. 87); se não fosse a existência do rio, muitas pessoas não sobreviveriam. Os homens iam à caça e à pesca e as mulheres que não tinham tal habilidade e nem companheiros iam para o ofício de lavar roupas.

Segundo Nevolina e Leuda, o ofício realmente era desenvolvido por mulheres, os homens desempenhavam outras funções, como a pesca, ou sendo mascate, balconistas de mercearias, ou o serviço rural nas fazendas. Assim, o rio seria o espaço da sociabilidade feminina, ocupado por lavadeiras que teceram suas histórias de vida à beira do rio, sustentando por vezes seus filhos e até mesmo assumindo toda responsabilidade financeira da família.

Segundo Olga Sales Polon (2014), professora, escritora e poeta, o rio era um espaço de convivência das lavadeiras, fonte de sobrevivência, mas também o lugar da ambiência para as distrações das dificuldades e responsabilidades que recaíam sobre elas. A autora, em seu livro *Verde: Incontáveis Tons* (2014), escreveu a seguinte descrição sobre o rio:

O rio de águas caudalosas e límpidas era o local de encontro das lavadeiras que, entre cantigas e conversas, estendiam as roupas para “quarar” na grama sempre verde que circundava os portos. Enquanto isso, elas lanchavam, descansavam e conversavam as intermináveis conversas de “comadres”.

Este curso d'água, que mais tarde receberia o nome de Jucuruçu, também servia como uma via de tráfego onde canoas desciam e subiam, conduzindo pessoas e mercadorias à vizinha cidade de Prado, movidas pelos braços vigorosos dos canoeiros. Tinha suas margens decoradas com distintos tons: desde o verde-sumo das ingazeiras debruçadas sobre as águas, até os tons variados das bananeiras, tiriricas, do capim-açu das juçaras e outras palmeiras, sem falar das roças de cacau que margeavam enorme extensão do mesmo.

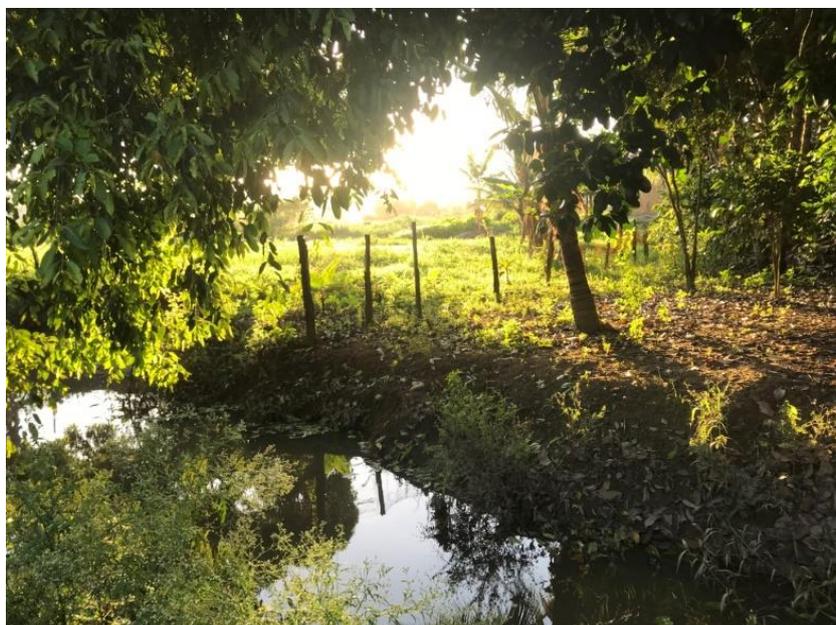
Onde está localizado hoje o bairro Beira-rio existia uma grande plantação de cacau com sua variedade de verde. Um dos donos, Sr. Virgulino, ficava muito bravo com os invasores, adolescentes e jovens, que em bandos invadiam o local para caçar passarinhos e roubar os frutos dos cacauzeiros, e as tangerinas. Eram perseguidos ao gritos com ameaças de tiros de espingarda. Para os intrusos, isto era apenas diversão, pois eles jogavam os frutos na água para em seguida se lançarem atrás de tais e, em braçadas rápidas, recolherem tudo.

Algo pitoresco acontecia quando as canoas, subindo ou descendo, se aproximavam do porto "As Barracas". Era este o local do banho feminino. Os canoeiros faziam um barulho característico na curva próxima ao porto: batiam com os remos na borda das canoas. Era o sinal para que as mulheres, jovens e senhoras que se banhavam tivessem tempo de se proteger, cobrindo-se ou ficando submersas, enquanto eles, respeitosamente, passavam, rostos voltados para o outro lado.

Mais tarde, com o aumento da população, as águas do rio ficaram impróprias para o consumo doméstico, e os moradores começaram a cavar cisternas. Havia um local – hoje, início da Rua Lomanto Júnior -, onde várias cisternas ou cacimbas foram cavadas, e seus donos as mantinham fechadas com tampos de madeira e trancadas com cadeado. Era como se fosse uma praça. Quem não fosse proprietário ficava à espera de alguém que tivesse a posse da chave e assim pudesse levar do líquido para casa (POLON, 2014, p. 21-22).

É neste cenário do rio que as histórias de Nevolina e Leuda, colaboradoras da pesquisa, são vivenciadas.

Figura 2 – Imagem do rio Jucuruçu, foto tirada no quintal de Nevolina.



Fonte da pesquisadora.

4.3 ENTRE MEMÓRIAS E RECORDAÇÕES: AS NARRATIVAS DE SI

As histórias de Nevolina e dona Leuda são narrativas que se cruzam, são fios de meadas diferentes, mas ao mesmo tempo se confluem pelo elo das lembranças e recordações. São narrativas que retratam a existência e resistência de duas mulheres negras no Extremo Sul da Bahia, histórias que também fazem parte da história de mulheres silenciadas.

Por mais que se exija do pesquisador uma postura objetiva e imparcial diante de uma pesquisa, é necessário entender que estamos falando de uma pesquisa que tem como *corpus* histórias de vida. As pessoas não se dispõem a falar sobre elas mesmas da noite para o dia, primeiramente precisamos criar uma ambiência de confiança, não contamos as nossas vidas a qualquer pessoa. Para boa parte das pessoas, falar de si mesmo muitas vezes é reabrir feridas, retomar aquilo que por vezes se tem vontade de esquecer. Nem sempre o narrado é aquilo que se viveu, mas o desejo ter vivido. O que é confidenciado diante de um gravador nem sempre corresponde ao que é dito depois que o aparelho é desligado.

O que fazer com tudo que escutou depois do encerramento da entrevista? O que fazer, quando a colaboradora da pesquisa lhe convida para conhecer a sua cozinha e com isso também lhe confia suas dores e incertezas diante do caos da própria existência? O que fazer quando a escuta não pode fazer parte da narrativa que vos apresento? Muitas linhas não puderam ser transcritas por respeito a essas mulheres, pela confiança da confidência.

De acordo com Paul Ricoeur (2018, p. 107), “[...] ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si”, o ato de lembrar interliga-se ao singular, corresponde às experiências vivenciadas pelo próprio sujeito, são organizadas através de níveis de sentido, o que o autor chama também de arquipélagos que podem ser separados por abismos. Com dona Nevolina, em alguns momentos foram perceptíveis os silêncios, as pausas daquilo que se lembrava, mas não queria contar, não por falta de confiança, mas por não querer recordar o que era, o que vivenciou.

Uma pesquisa com história de vida requer o aprendizado de uma escuta sensível, é ter vontade de abraçar a pessoa em momentos tristes da narração, ou até mesmo nos abraçarmos, pois muitas vezes a história narrada nos identifica, e

talvez por isso que em alguns momentos dói escutar. Assim, as narrativas se encontram em outras narrativas.

As narrativas de vida se encaixam no conceito de “escrita de si”. De acordo Diana Klinger (2015, p. 34), uma escrita de si pode ser compreendida como uma “constelação autobiográfica” composta por memórias, diários, autobiografias e ficções sobre o eu. Tal concepção se insere na complexidade de que toda obra literária é autobiográfica e de que a autobiografia “pura” não existe. Baseada nos estudos de Paul de Man, a autora compreende a autobiografia não apenas como um gênero, mas como uma “figura de leitura ou do entendimento”. Assim, a autobiografia pode conceder certo conhecimento de si mesmo, contudo não demonstraria a sua totalidade. Para ela, um texto literário aproxima-se muito mais da verdade do que o próprio relato, uma vez que não sendo prioridade do escritor narrar a sua própria vida, ele a narra, “se os romances [...] são mais verdadeiros do que as autobiografias do verdadeiro segredo da vida, é porque dizem o que devem dizer e como se deve dizer: a verdade só se diz indiretamente” (ROSA *apud* KLINGER, 2015, p. 35).

Assim como a Literatura se conflui com a realidade do vivenciado, as autobiografias carregam também um pouco da ficção daquilo que se imagina ter vivido ou o desejo daquilo que se queria viver. De acordo Meireles (2015), a experiência de narrar a nossa própria vida proporciona um momento de epifania, de fato,

ao narrar nossas experiências nos tornamos protagonistas e personagens de nossas vidas; essa função de elevação da vida gerenciada pela narrativa nos permite compreender que: “nós fazemos a narrativa de nossa vida porque nós temos uma história; nós temos uma história porque nós fazemos a narrativa da nossa vida” (MEIRELES, 2015, p. 288).

Conforme Lejune *apud* Klinger (2012, p. 36), “a biografia e a autobiografia, diferente da ficção, são discursos ligados a pactos referenciais, ou seja, eles pretendem aportar informação sobre uma realidade exterior ao texto”, com efeito, as narrativas de vida implicam um recorte significativo da experiência vivenciada. Contudo, para Lejune como nos mostrou Klinger (2012), a referência do texto autobiográfico não está na ordem do verificável, mas na relação estabelecida com o receptor. Nessa perspectiva, as narrativas de vida de Leuda e Nevolina podem ser vistas como ficções da própria vida, porque o foco não é a possibilidade de

verificação da busca de um relato verdadeiro, mas das percepções que essas mulheres têm das suas próprias existências.

Consoante Lejeune *apud* Klinger (2012, p. 32), “[u]ma autobiografia não é quando alguém diz a verdade sobre sua vida, mas quando diz que diz”. Dessa maneira, as narrativas de vida aqui apresentadas não querem se impor como construtos da verdade, são percepções de mulheres tidas como subalternas, estas que são invisibilizadas e silenciadas pela colonialidade. O objetivo desta pesquisa não se insere no confronto de quem fala a verdade, pois a própria História é uma narrativa construída, porém essa construção se deu por aqueles que tem permissão para falar e para escrever.

Parafraseando Conceição Evaristo (2018), pode-se dizer que as narrativas de vida dessas mulheres começam antes da escrita deste texto, são as vozes que se confluem com a minha e a de outras mulheres não brancas. Um fluxo narrativo que se torna escrevivência, a escrita da vivência, a escrita corpo que se materializa, narrativas constituídas de memória e esquecimento. Sob o julgo da verdade ou não, não é o que será levado em consideração, pois quando a memória esquece, surge a necessidade de invenção.

O interesse da pesquisa está voltado à compreensão dos modos de pensamentos que perpassam essas mulheres na construção do imaginário sobre elas mesmas. Assim, as próximas linhas deste texto correspondem às histórias que me foram confiadas por Dona Nevolina e Leuda durante as entrevistas, estas foram transcritas de forma integral, respeitando a sintaxe e o léxico de cada participante.

DONA NEVOLINA

Figura 3 – Dona Nevolina na porta de sua casa.



Fotografia tirada com a autorização de Nevolina.

Minha história dá um livro e um romance e se facilitar ainda fica história...

Eu nasci em Jacobina, um lugar lindo! Não sei quanto tempo moro em Itamaraju, quando eu vim para cá, eu tinha seis anos, eu fui criada aqui, pois meus pais vieram para cá, naquela época que era a Vila do Escondido, naquele tempo difícil das coisas, eu sou praticamente uma Itamarajuense. Eu nasci em Jacobina, mas praticamente fui criada em Itamaraju, fui criada em Campo Alegre, interior do município.

Eu estudei, eu fui para escola, naquela época que não tinha esse negócio de prova, eu estudei na cartilha, da cartilha fui para o primeiro ano, do primeiro ano fui para a segunda série, mas eu estudei... Não me vejo sem saber ler uma placa de um ônibus! Misericórdia! Deve ser a pior coisa! A pessoa analfabeta é ruim demais! Graças a Deus, não sou analfabeta! Eu sei fazer meu nome. Eu furo o mundo, se o dinheiro estiver no bolso.

Em relação à profissão, eu ainda lavo uma roupinha de ganho, não como antigamente, e sou aposentada, sou dona de casa, faço gelatinhas, essas coisas assim, vendo joias...

Eu não vou saber mais contar sobre essas histórias mais não... Eu quase não lembro de história minha não, sei lá...

Quando me casei, eu tinha dezesseis anos, o marido me largou, depois arrumei outro, morreu e aí fiquei viúva... E aí, estou até hoje, graças a Deus, com os meus filhos!

Eu lavei roupa para criar os meus filhos. Quando meu marido me largou, fiquei com os três filhos pequenos, eu tive que lavar roupa de ganho para ajudar o outro que era padrasto criar, criei meus filhos, tenho dois, porque o outro morreu, e aí estou aí lutando...

Trabalhava com tudo que é trabalho que dissessem que dava dinheiro eu estava indo, mas hoje, ô, gente! Eu não sou mais gente não viu, não presto mais para nada, porque as pernas doem quando vou fazer as coisas, por causa da velhice.

Eu já fiz muita coisa, trabalhei demais, moça! Menina, eu já trabalhei em tanta coisa, eu já trabalhei em enxada na roça, já colhi cacau, já apanhei café, já plantei maniva, já plantei feijão, já fiz tanta coisa de roça, eu fui criada na roça.

Eu não nasci e cresci na cidade não, eu fui vir para cidade quando já tinha meus filhos, fui ser lavadeira, trabalhei no hotel de Dona Quinha de lavar pratos. No hotel de Dona Natália, cozinhava também, lavava pratos, limpava a casa, lavava roupa. Ó! Se eu colocar na balança o que fiz para criar filho, sem pai! Hoje está fácil, porque tem o negócio da mesada, mas naquele tempo que fiquei com meus filhos sem pai?!

Sobre o pai dos filhos...

Ele mudou daqui, a gente morava aqui em Campo Alegre, ele mudou, foi não sei pra onde, depois que descobri que estava lá para a Itabuna, foi pra lá... Eu criei meus filhos só, e aí arrumei o padrasto, mas não é porque arranjei outro, o padrasto, que não vou trabalhar para ajudar, porque o marido não vai criar os filhos dos outros sem eu trabalhar, eu trabalhei muito, menina! Trabalhei muito!

Eu tinha três filhos, morreu um, ficou dois, agora tenho três de novo, mas um é adotivo. Depois que fiquei gente, eu adotei um, depois que as coisas melhoraram para mim... Ô, menina, tem dias que eu falo aqui: - Ô, gente, vocês falam assim: é pobre! Eu já fui pobre, graças a Deus eu estou rica, senão pelas graças de Deus! Pobreza?! Ai, ai! Vocês não sabem o que é pobreza naquele tempo!

Naquele tempo que mulher não tinha valor, mulher hoje tem valor, é liberal, faz o que quer, mas naquele tempo que mulher era besta?! Naquele tempo, mulher?! Sei lá!

Naquela época, mulher só fazia o que o marido queria, a mulher não trabalhava para se manter, parecia que tinha até preguiça de trabalhar. Hoje, eu quero ver se você ter um marido e te aborrecer, quero ver você aguentar! Não aguenta! Mas naquele tempo a mulher tinha que aguentar, era para criar os filhos que aguentava marido ruim. Hoje ninguém aguenta marido ruim, eu canso de dizer isso para as meninas!

Viu, meninas?! Hoje, minhas filhas, vocês estão por fora do que é um marido ruim, vocês não sabem o que é um marido ruim. Eu tinha marido e tinha que trabalhar tirando goma na casa de farinha para vender e fazer farinha na mandioca na meia para criar filho e o marido nos pau atrás de outra, isso que é marido ruim, moça! Isso que é marido ruim!

Quando meu marido me largou eu morava perto de São Paulinho e vim pra aqui e aqui dona Quinha me apoiou, era quem me ajudava muito, era dona Natália, era dona Quinha, mãe de Damião que era vereador, por isso que tenho muita consideração com Seu Damião, eles que me ajudaram a criar meus filhos.

Criei meus filhos, dei estudo! Minha filha mais velha estava com seis anos e outro filho com quatro, a outra menina ficou mamando com quatro meses, foi a que morreu. Dei estudo aos meus filhos, criei e hoje eles todos são gente! Foram criados aqui nos braços da velhinha! Eles falam que eu sou o porto seguro.

O rio Jucuruçu

Eu lavava aqui nesse rio, era o lavadouro, pensa que eu lavava dentro de casa? Eu lavava a roupa era nesse rio, moça! Oxente! Era na rua buscando roupa para levar na cabeça, a trouxa, todo dia trouxa na cabeça.

As pessoas que procuravam meu serviço me tratavam bem, graças a Deus! Minhas patroas, Ave Maria! Aqui, vira e mexe, eu vejo as mulheres que eu lava roupa, algumas nem me reconheço mais, aí eu vou e converso... “Mas Nevó, é você?” Sou eu mesma!

Tem dona Leda, Dona Amélia de Seu Rui, Dona Roseli Casinha, as mulheres mais ricas daqui, eu já lavei para quase todas. Eu lavava para oito famílias por

semana. Eu saía cinco horas da manhã para buscar roupas e lavava roupa, só dava tempo de comer uma farofinha meio dia, ficava lavando até de tardezinha no rio.

Na época não morava nesta casa, eu morava lá embaixo, perto da rua Lomanto Júnior, naquele meio ali. Eu já trabalhei muito, já trabalhei muito! Hoje, eu estou é rica, estou é no céu, estou aposentada, vendendo joias, lavo roupa da minha patroinha que eu não deixo ela por nada nesse mundo, eu adoro, é a Vanusa!

Eu lavo para Vanusa tem 21 anos. Mariana, a filha dela, tinha um ano, e Mariana hoje já é casada... E eu tenho uma dó de deixar a bichinha, não deixo não, parece uma filha para mim, só para você ver. Eu falo para ela, "Ó Vanusa, você uma filha que eu não tenho aqui"! Eu tenho só uma filha, mas ela mora em São Paulo, então a filha que eu tenho aqui é Vanusa, é também essa Cátia, Leuda e Alicia, essas meninas aqui é tudo doida aqui comigo, vai mexer comigo! Quem é doido de tocar um dedo nesta velha? Elas me adoram! Aí me perguntam: Ó Nevó, você mora sozinha? Eu digo que moro com esse troço que largou a mulher e ficou aqui mais eu, esse trem atentado! Eu queria estar em minha casa sozinha, sossegada... (Neste momento está falando do filho que mora com ela).

Minha vida foi essa, trabalhei muito e graças a Deus, eu trabalho hoje porque quero, porque antes, faça chuva ou faça sol, eu tinha que trabalhar para dar o de comer aos filhos. Mas eu gosto de trabalhar, vendo joias, eu entreguei a bolsa de confecções, mas vendia até mês passado, vendia calcinha, cueca, vendia tudo.

A beira do rio...

Na beira do rio, eu cantava! Era cada samba que nós fazíamos, batíamos nas bacias... Era eu, era Sandra, um bocado de lavadeiras... Hoje só tem eu e Preta, se Preta estivesse aqui, você veria coisa, é uma lavadeira velha daqui que mora perto da ponte. Se ela estivesse aqui, você veria coisa! Se você conhecesse Preta, ela também trabalhou para Dona Quinha, nós ficamos separadas dos maridos tudo no mesmo tempo, eu e Preta fomos ser lavadeiras.

Tem dias que eu canto aqui, e esses meninos riem... Era Preta, eu, Rosária, Dona Maria de Seu Simão. Ô gente, era um bocado de lavadeiras! Dona Quinha ia no quintal levar comida para nós, nossa patroa! Dona Zuzunga morreu, era também lavadeira.

Naquela época passava aqueles camelôs com as bolsas nas costas, eles arriavam as trouxas para espiar nós cantar e sambar, é todo mundo tomava uma (bebida).

Eu tomava uma, larguei isso quando fiquei velha, porque é feio uma velha beber... Mas eu gostava, ficava doidinha para chegar dia de sábado. E ninguém falava mal, naquela época, o povo tinha respeito pela gente. Nós todas ficávamos doidinhas para chegar dia de sábado para tomarmos uma e irmos para o forró, dançar forró aqui em Nézia. Eu tinha um tico-tico no fubá danado, aquele monte de mulher velha dançando.

Eu sou muito amiga de Preta, acredito que das lavadeiras que existiam naquele tempo, só sobraram nós duas. Nós duas temos 76 anos. Cantávamos e sambávamos: “Cantava pela rua, lerê lerê”!

Minha filha, nós naquela época que nós lavávamos, tinha dia que nós nos esquecíamos da roupa em cima da tábua do rio, quando eu dava por mim eu dizia “Preta, minha filha! A roupa está lá no rio, minha irmã!”.

Um dia eu esqueci a roupa de Seu Pio no rio, quando dei por fé, chegou Dona Rosaria com as roupas, “Toma, descarada! Você largou lá no rio”. Mas eu nunca estraguei uma roupa, eu tinha cuidado.

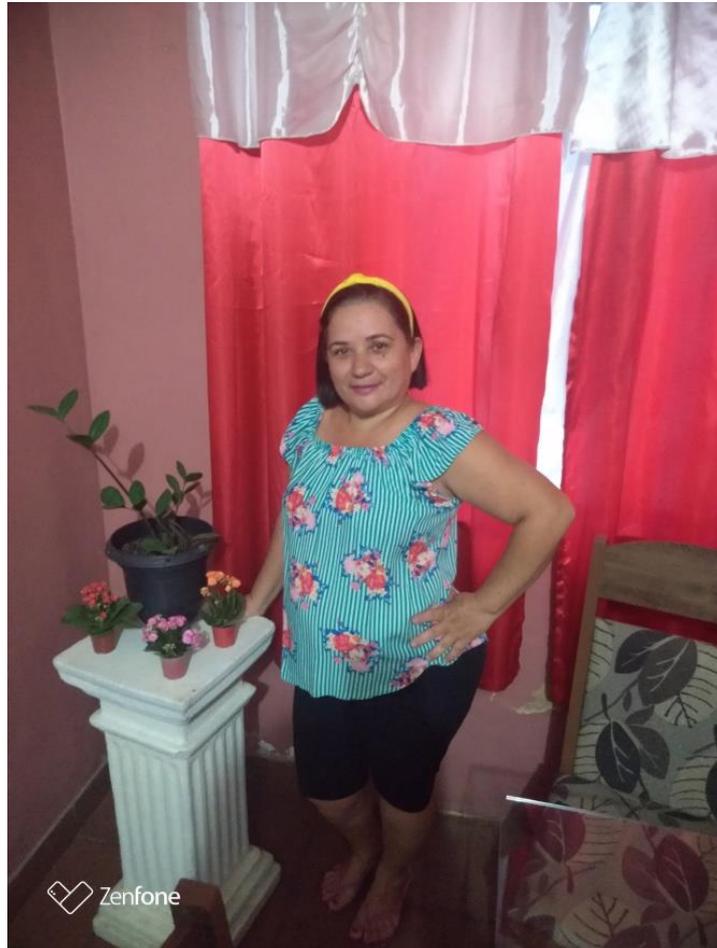
Ser lavadeira...

Ah, eu gostava, gostava, gostava... Ave Maria, eu lavava roupa, eu gostava. E outra coisa, não era aqui com sabão em pó e *Qboa* não, era na unha, não tinha essas coisa não, não existia isso não... Eu fui lavar roupa com sabão em pó e *Qboa*, na época que veio um supermercado para cá chamado Vasconcellos, foi quando a mulher me deu aquilo e eu fiquei sem saber como era que lavava roupa com aquele trem.

Eu fui lá perguntar a mulher, dona Alda, “Ô dona Alda, aquele negócio que a senhora me deu, como é que coloca aquele negócio na roupa?”, aí ela foi me ensinar, que era para colocar na bacia e batia, colocava um pouquinho da *Qboa*, era para colocar roupa branca, não podia colocar roupa de cor naquela água não, colocava só as brancas, e as de cor só podiam no sabão em pó, papel de gente besta! Naquele tempo não existia sabão em pó, não existia *Qboa*. E para arear os pratos? Você lembra? Não existia Bombril! Para arear os pratos eram com areia.

LEUDA

Figura 4 – Leuda em sua casa no momento da entrevista.



Fotografia tirada com a autorização de Leuda.

Eu tive uma infância muito boa, juventude também foi maravilhosa, eu não tenho o que me queixar não, tem altos e baixos que não deixam de não ter. Na nossa época era bom por um lado ao mesmo tempo difícil porque às vezes era os pais que separavam, outras vezes tinha muitas mulheres envolvidas nas relações, o que acontecia na relação dos meus pais era isso, era quando tinham mulheres.

A fase quando estava alta era quando tudo estava em paz, estava em fase baixa quando meu pai estava envolvido com alguma mulher, então a gente passava um pouco de dificuldade financeira por conta disso, e assim, eu sempre, desde os treze para quatorze anos eu sempre gostei de vender, eu achava que já era uma forma de ajudar com as despesas de casa, eu e o meu irmão, é tanto que ele fala que somos empreendedores.

Hoje, graças a Deus, a firma dele está bem! Então a gente vendia geladina, isso antes dos quatorze, de nove para dez anos, minha mãe fazia biscoito, fazia bolo, então meu irmão já fazia geladina, era sempre uma forma de poder ajudar com as despesas da casa, era uma forma que a gente encontrava de estar ajudando, porque pai às vezes sumia, sumiu por dois, três meses, ele saía para trabalhar e... Mas eu era apaixonada por ele, nossa! Era apaixonada, fez um ano que o perdi... Eu tenho muitas lembranças boas, muita muita muita... Tenho as ruins também, das surras, porque de primeiro também as surras não eram fáceis, tenho essas lembranças não tão boas também. No mais, são mais as lembranças boas do que as ruins.

E assim, nós viemos de uma família humilde, simples, mas, graças a Deus, pessoas com caráter, acima de qualquer suspeita, meus irmãos são pessoas trabalhadoras, nós somos em quatro, éramos cinco, morreu a caçula e acabou que ficaram dois casais, e graças a Deus, os meus irmãos hoje estão bem na cidade.

Meu irmão é agente da dengue, das endemias, eu sou concursada, atuo como técnica de enfermagem, meu irmão tem uma empresa de construção e o outro de carro e emplacamento de veículos.

Então hoje, graças a Deus, minha mãe é uma guerreira, minha mãe é uma guerreira mesmo, foi uma pessoa que nos ensinou valores, valores estes que passamos para nossos filhos.

Tive uma adolescência boa, casei aos dezoito anos, fui mãe aos dezoito anos, tenho dois filhos, Diego e Rafael. Diego está com 34, faz 35 no mês que vem, e Rafael está com 31. Me separei depois de dez anos de casamento, a convivência foi boa, não tenho o que... até onde deu foi ótimo, até onde deu, estava maravilhoso, depois quando vi que não dava mais, então me separei, estou há 25 anos separada e nunca mais me casei, também criei meus filhos.

E assim, minha vida sempre foi de luta, nunca gostei de ficar parada, eu tive um período parada quando fui casada, durante dez anos minha vida estagnou, parou, parei de estudar, parei de trabalhar, vivi só para marido, família e aquela coisinha, aquele mundinho bem resumido em casa. Quando houve a separação, deu estralo e eu disse: Épa! Eu tenho que acordar para vida! Aí foi quando eu vivi uma situação que para mim, não foi vergonha nenhuma, pelo contrário, pois o trabalho dignifica o homem, eu trabalhei em casa de família, lavei roupa, limpei escritórios, dei faxinas, então para mim foi uma honra fazer esse trabalho, porque eu creio que o

trabalho não diminui o homem, pelo contrário, ele aumenta, porque a gente cresce através das experiências.

Eu lavei roupas para solteiros, e engraçado que esse lance de lavar roupas é desde quando eu tinha treze para quatorze anos, porque meus pais alugaram um hotel, que hoje é a pousada Central, que hoje faz parte da nossa família, era o hotel Espírito Santo, e aí eu já lavava as roupas dos hóspedes, já era uma forma de eu ter meu dinheirinho, é tanto quando painho estava apertado ele me recorria, eu sempre tinha algum guardado, ele falava: “Ô, minha filha, você tem um dinheiro aí? Tenho, painho”, porque eu sempre achei uma forma de ganhar um dinheirinho extra, e eu lavava já as roupas dos hóspedes, é também quando nós tínhamos uma lavadeira, hoje está *in memorian*; dona Zuzu foi uma pessoa maravilhosa que passou na nossa vida, até hoje eu não sei o nome verdadeiro dela, tinha uma filha única e foi minha amiga de infância e é amiga até hoje, uma das minhas melhores amigas, hoje ela é professora, se chama Maria, só que eu a chamo de Mary, eu sempre a chamei de Mary e aí ficou como Mary, foi o apelido carinhoso que eu coloquei que está até hoje, pessoa maravilhosa, que eu amo de paixão.

E assim, quando dona Zuzu ia lavar a roupa na beira do rio, sou dessa época que se lavava roupa na beira do rio, minha sempre me mandava ir junto para que eu pudesse ajudar, a desculpa era que eu lavasse a minha farda, o uniforme escolar, e nisso eu acabava ajudando dona Zuzu, e nisso também tinha a sexta-feira de dar brilho nas panelas, ó pai! Jesus Amado! Era o dia que para mim nunca deveria existir na minha vida, era sexta-feira! Eu já chegava da escola pensando, eram duas bacias de alumínio, eu não aguentava levar, eu tinha um tio, que hoje mora no Mato Grosso, que levava essas duas bacias de alumínio para o rio, e aí de mim se voltasse com alguma manchinha, uma sombra alguma coisinha, um resíduo na panela, a gente tinha que pentear os cabelos olhando nas vasilhas de alumínio.

Esse rio, chamado Jucuruçu, esse rio maravilhoso, eu tenho muitas histórias nesse rio! Nossa! Era uma época boa demais!

Então a gente ia para o rio dar brilho nos alumínios e era com areia, tá!? Com areia bem fininha, não era Bombril não, Bombril era um luxo na época, quando comprava um saco de Bombril era para passar uns quinze dias ou mais, então era areia mesmo, bem fininha, aquela areia a gente tirava na mão ali, aquela coisa, mas era divertido, era bom demais, ali quando terminava, era tibufi tibufi! Tomava banho

até umas horas, uma hora dessas com certeza, eu estava no rio ainda tomando banho.

Então, são assim experiências, lembranças que eu tenho da minha infância e da minha adolescência que são muito boas! E com isso eu aprendi a valorizar o trabalho desde nova, sempre trabalhando, a gente vive sempre do trabalho.

Aí como eu ia falando, eu fiquei esse tempo parada, quando casei me estacionei, estagnei e me dediquei só para casa, a família, quando de repente me vi separada com dois filhos, com 29 nove anos e com dois filhos, um de nove e outro de seis, e aí vamos fazer o quê? Vamos arregaçar as mangas, pegar mesmo no batente, eu já tinha uma escolinha na minha casa, dava alfabetização, alfabetizava pela parte da manhã e dava reforço no horário da tarde, aí quando eu vi que não estava dando mais a escolinha, comecei a trabalhar em casas de família, trabalhei em casa de família, fazia faxina, lavava roupas de solteiros, pessoas solteiras, lavei roupa um tempão para Tiago do Sacola Cheia (supermercado), limpava a casa também, faxinava a casa e lavava a roupa dele, e isso não tem muito tempo não, faz uns quatro anos! Tipo assim, para mim, é trabalho, sendo honesto, não faço cara feia, tenho dificuldade nenhuma.

Hoje graças a Deus, eu costumo dizer que estou colhendo os louros daquilo que eu plantei. Hoje meus filhos estão criados, o mais velho mora em Portugal, ele já me ajuda; Rafael que mora comigo também me ajuda.

Fiz curso de depiladora, sou depiladora também, faço depilação, então quando chego do trabalho às cinco horas, atendo. Eu atendo de segunda a segunda, não tenho dia, se for sábado, domingo, feriado, se eu estiver na cidade, eu atendo. Eu tenho minha salinha, lá no fundo, na área de serviço, trabalho em casa mesmo, não trabalho mais com vendas, a única coisa que eu abri mão foi das vendas, porque eu vi que estava me sugando muito e não estava valendo a pena, parei com as vendas, mas faço esse trabalho de depiladora, eu faço em casa mesmo, dentro do meu lar, para mim, é muito cômodo trabalhar aqui, não pago aluguel, meu filho paga a conta de energia, mais cômodo ainda, então para mim, fica muito bom! E trabalho na prefeitura de segunda a sexta, eu sou concursada desde 1999, hoje eu trabalho na farmácia, na distribuição de medicamentos, atuava como técnica de enfermagem, não atuo mais porque eu via que não valia a pena o salário, cancelei o meu Coren, e atuo na farmácia porque eles viram a minha capacidade. Já estou há anos como técnica, mas atuar mesmo como técnica não atuo, só faço

mesmo esse trabalho de distribuição de medicamentos, não faço mais serviço nenhum de técnica, por não estar mais atuando, eu cancelei o Coren, então eu não faço mais serviço nenhum como técnica de enfermagem, mas a gente não deixa de fazer algumas coisinhas, sempre acaba fazendo.

Mas assim, graças a Deus, eu vejo que o passado de tudo que eu passei, até mesmo nos momentos difíceis, tirei muita coisa boa, porque a gente vê que na dificuldade é que às vezes a gente se encontra, eu não baixei a cabeça com as lutas e as dificuldades da vida, mas pelo contrário, sempre tive assim Deus!

Deus acima de todas as coisas, sempre estive no controle e no comando de todas as coisas, sempre está no controle da minha vida! E graças a Deus, primeiramente a Ele, graças a Ele, porque hoje eu me acho uma vencedora por tudo que passei.

Passei por muitas lutas e dificuldades. Fiquei com dois filhos e com a mesada de cinquenta reais, gente! De cinquenta reais! Eu olhava assim, o que eu vou fazer com cinquenta reais? Aí o que aparecia, eu ia fazer: sacoleira, era faxina, era roupa para lavar, o que ia aparecendo eu ia fazendo, porque cinquenta reais não dava, não dava para sustentar dois filhos naquela época, mas graças a Deus eu venci.

A experiência que eu tenho de lavar roupa para mim, é uma experiência muito boa, não me envergonho, não tenho vergonha nenhuma em falar que trabalhei em cozinha dos outros e que lavei roupa, para mim, não é vergonha nenhuma pelo contrário, isso para mim, me engrandece, porque foi suor, foi algo que eu ganhei, mas também foi algo que eu dei, foi um serviço que eu prestei, então eu ganhei por aquilo. Para mim, foi uma honra, e se precisar lavo de novo!

Hoje eu não estou mais, dei uma parada, como falei faz um quatro anos, ou menos disso, acho que três anos atrás ainda lavei para quatro rapazes. Era meu filho e mais três amigos dele, lavava para quatro rapazes e depois fiquei só com Tiago, os outros foram tomando caminhos diferentes e acabou que meu filho voltou aqui para casa, e fiquei só lavando roupa para Tiago e limpando a casa dele, mas eu cheguei a lavar para quatro rapazes. Pensa num monte de camisas, calça jeans e toalha!!!

Ê papai, quando olhava para aquele monte de camisa para passar, um monte de tolhas para dobrar, porque tolha a gente não passa se não endurece, fica a dica! Viu, gente?! Fica a dica da lavadeira, toalha não se passa! Pelo amor de Deus, você pode pegar a toalha para dobrar, ela fica macia, se você passar, ela fica dura! Mas

aquele monte de camisa para passar, um monte de calça, ô glória! Mas foi uma experiência boa! Eram meninos bons, meninos alegres!

O rio...

O rio é um sentimento de tristeza, porque não é nem um terço do que já foi um dia! É uma mistura de tristeza e de saudade da nossa época que a gente tinha um rio limpo. Hoje não é um rio limpo, hoje não tem mais como você praticar nada neste rio como na nossa época que a gente lavava roupa, lavava prato, tomava banho, tudo neste rio! Hoje é quase impossível fazer isso. Então é um *mix* de tristeza que eu vejo que acabou o nosso rio, acabou...

Enquanto a cidade, eu amo minha cidade, sou até suspeita para falar, sou apaixonada por Itamaraju, mas não sou cega! Eu amo minha cidade, mas não sou cega, eu sei que a minha cidade precisa de muitas coisas e ela não oferece quase nada, principalmente para os jovens.

Eu costumo até dizer, gente que é jovem, cai fora e deixa a gente que está ficando velho! Vai ser uma cidade daqui uns tempos de velhos! Infelizmente, é uma realidade que a gente já está enxergando, porque o comércio não cresce, os representantes que entram para ver se tem uma mudança, eu não vejo mudança nenhuma, porque eu já passei por vários governos, principalmente no meu setor de trabalho, isso eu falo por experiência própria, então o que eu vejo, eu falo sempre, sempre, sempre! O que falta em Itamaraju para administração, é uma pessoa que ame Itamaraju!

Ai, gente, se eu pudesse ter a chance de ser uma administradora de Itamaraju, prefeita não, uma empregada do povo como Sérgio Meneguelli fala, “prefeito não é prefeito, ele está prefeito, ele está para servir, ele é empregado, qualquer um é empregado”! Então o que falta é alguém que tenha amor por nossa cidade, se tivesse um pouquinho, um mínimo de amor, com certeza seria melhor! Em todos os sentidos seria melhor, na saúde, na educação, na infraestrutura, no saneamento básico.

Quando a gente vê vereadores votarem para permanecer 80% da taxa de esgoto, e vê que tem gente lutando para comer, as coisas tudo cara do jeito que está e você permanecer por mais trinta anos com uma taxa com 80% tirando da conta de água, então é algo surreal, eu vejo isso com muita tristeza, muita tristeza! Tanto do administrador quanto dos vereadores que estão aí para fiscalizar, eles que

deveriam fiscalizar isso tudo, mas não fiscalizam infelizmente! Pelo contrário, fiscalizam o bolso!

Eu amo minha cidade, eu não queria ir embora daqui! Meu filho mora em Portugal, ele fica acenando para mim, quase fica esfregando a passagem no meu nariz e eu fico relutando, fico resistindo, eu não quero sair da minha cidade, eu amo a minha cidade, mas vai chegar uma hora se continuar assim...

Qual a perspectiva que nós temos? Eu sinceramente, eu não tenho! Talvez alguém tenha, eu não tenho! A gente sobrevive, aqui em Itamaraju, a gente sobrevive! E não há um povo mais hospitaleiro do que esse povo! Não há um povo mais amoroso, um povo mais dado... É um povo que se doa! É o que mais prende a gente nesta cidade é justamente as pessoas! É esse amor que as pessoas têm uma pela outras!

No mais, infelizmente, no restante não anima a gente!

Eu vejo com muita saudade, com certa nostalgia o que eu passei! Se eu pudesse voltar ao tempo, com certeza muita coisa eu não faria, já outras eu faria, coisas que eu deixei de fazer. E para mim, eu tive um aprendizado muito grande, como sobreviver neste mundo, eu me considero uma sobrevivente, me considero uma sobrevivente, porque criar dois filhos sem pai, meus filhos foram criados sem a presença do pai e, assim, Deus me deu condição, foi o que mais pedi a Ele, condição de criar os meus filhos e me capacitasse, que eu não colocasse nenhuma pessoa na minha vida e nem na vida deles, para serem criados com a minha educação.

Então eu vejo assim, que hoje eu sou uma vitoriosa, eu me acho uma vitoriosa, porque foram muitas coisas que eu passei e se eu fosse falar aqui daria para escrever uma história mexicana no mínimo, daria um livro!

Muitas coisas eu passei, muitas coisas mesmo, mas eu tenho assim comigo que cada etapa da minha vida foi um aprendizado que vou levar, é um legado que eu vou levar para o resto da minha vida! Um aprendizado com meus pais, um aprendizado com a minha família, com meus irmãos, com meus amigos de infância, o filho de Nevolina mesmo que acabamos de perder, era amigo de infância... Eu tenho esse legado, eu tenho aprendizado com os meus filhos, como também passei e estou deixando para eles.

Eu vejo assim, que para mim, eu não tenho do que me arrepender de certas coisas, mas pelo contrário, eu tenho que agradecer, agradecer por cada

aprendizado, cada pessoa que passou na minha vida, foram nos momentos ruins, nos momentos bons, mas eu só tenho o que agradecer, porque isso me fortaleceu, isso me fez crescer, isso me fez vencer, nas batalhas, nas adversidades, e eu olho para o passado e me sinto forte, porque às vezes eu paro para pensar: “- Senhor! Já passaram 25 anos da minha separação!” - isso aí já foi um aprendizado muito grande nesse período de separação.

Do período que fui casada para trás, para mim, também foi um aprendizado muito bom! Meus pais também passaram por momentos difíceis, mas o amor que eu tinha por eles, mesmo eles separados, eu soube trabalhar esse amor que eu sentia por eles dois, e eles também me passaram muitas coisas boas, principalmente a minha mãe, porque ela é uma guerreira, ela sobreviveu a tudo e está aí até hoje, sobreviveu a três AVCs, meu pai já foi, faz um ano que o Senhor recolheu e minha mãe está aí, firme e forte, e quando eu olho para ela, eu me espelho, eu quero ser igual à minha. Eu me espelho nela e a vejo em um passado de glória pelo tudo que ela passou e ela está aí firme, eu acho ela uma rocha, um rochedo e eu me espelho muito nela, eu só quero ser um pouquinho do que minha foi e ela é até hoje. Eu vejo o passado como uma coisa boa mesmo com tudo, porque eu já passei por momentos ruins, mas ainda eu vejo com a perspectiva boa, porque eu tirei um aprendizado muito grande, de que para gente vencer, a gente precisa lutar, se você ficar parado, você fica estagnado, você para a sua vida, eu parei no tempo como eu falei, voltei e fiz o ENEM, concluí o segundo grau, fiz o auxiliar, fiz o técnico em enfermagem, fiz o cursinho básico de depilação e o meu sonho é fazer o nível superior!

Hoje eu vivo da superação, não moro de aluguel, a casa é simples, mas é minha! Tenho uma motinha e um carro na garagem, está quase tudo pago, a moto vou terminar de pagar em maio de 2021. Minhas clientes falam que querem se espelhar em mim, eu fico feliz em ser uma referência, principalmente para as mais jovens!

Eu fico grata, primeiramente, ao meu Deus por tudo que eu passei e grata àqueles que fizeram parte e ainda fazem parte da minha vida, que são os meus pais, os irmãos, os amigos, eu tenho amigos de mais de trinta anos, amigos de cinquenta anos de amizade. Eu posso dizer que eu tenho amigos e eu sou grata a essas pessoas que fizeram parte da minha vida, do meu dia a dia e que fazem até hoje, e

é um aprendizado que eu vou levar para o resto da minha vida! Com luta a gente consegue vencer as barreiras e as dificuldades!

5 TECITURAS COLONIAIS

Por mais que a colonização nos países do Terceiro Mundo já tenha sido oficialmente extinta, é necessário compreender as amarras, que por vezes são vistas como inexistentes, do pensamento colonial que ainda produz desastrosos efeitos sobre a população terceiro mundista, especificamente no que concerne às mulheres de cor. Tal discussão se faz pertinente neste trabalho, em virtude das narrativas apresentadas até aqui demonstrarem na própria vida os reflexos da colonialidade, especificamente a colonialidade do gênero. Ao retornar a figura metafórica de Preta, são perceptíveis, através dos seus silêncios, os atravessamentos da colonialidade que perpassam a sua existência.

O colonialismo sob a ótica do discurso civilizatório teve o aval para dominar diversas partes do mundo, consideradas como espaços incivilizados, sem cultura, de seres bárbaros, não possuidores de almas. Através da colonização, a dominação não ocorreu somente no âmbito territorial, mas na ordem da cultura, assim, a Europa se tornou a produtora das narrativas universais, o centro dos saberes (LANDER, 2012).

De acordo com Nelson Maldonado-Torres (2019), os efeitos imediatos da modernidade/colonialidade podem ser evidenciados através dos extermínios, expropriação, dominação, morte precoce e situações que extrapolam as condições de morte, como castigos físicos e simbólicos e o estupro. Essas ações não são consequências de conflitos, mas é resultado de como a ordem deve ser mantida e percebida. Na colonialidade, a colonização não está interligada apenas aos recursos apropriados, mas também à dominação da mente, através das epistemologias que perpetuam e mantêm a colonização e autocolonização. Por isso, é possível que a colonialidade exista mesmo em colônias libertas.

Sob essa ótica, pensar a existência das mulheres negras no Brasil, os silenciamentos em torno das violências que estas sofrem é refletir sobre a colonialidade e os seus efeitos. É a exploração desses corpos que sustentam a base da pirâmide socioeconômica brasileira, uma vez que sob esse paradigma, “corpos são também explorados pelo trabalho de maneira que os mantêm em um status inferior ao da maioria do proletariado metropolitano” (MADONADO-TORRES, 2019, p. 41).

5.1 O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DA AMÉRICA LATINA

O processo de colonização e a trajetória dita “civilizatória” da América Latina contribuíram para o europeu ocidental pensar-se como espécie evoluída e moderna. De acordo com Anibal Quijano (2005, p. 01), “[a] América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade”. As diferenças existentes entre colonizadores e colonizados, a codificação da ideia de “raça” e o discurso da estrutura biológica que situavam as distinções entre os povos em posição de inferioridade foram assumidas pelos conquistadores como principal critério justificativo que a conquista requeria. Assim, a população da América e do mundo fora classificada a partir desse novo paradigma de poder, também utilizado no controle e na articulação de formas históricas e dos recursos capitalistas do mercado mundial.

Essa posição privilegiada assumida pela Europa não somente favoreceu o controle do mercado mundial, mas também a imposição do seu domínio colonial em outras regiões e populações do mundo. Por extensão, estas sofreram “um processo de re-identificação histórica, pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais. [...] Na produção dessas novas identidades, a colonialidade do novo padrão de poder foi, sem dúvida, uma das mais ativas determinações” (QUIJANO, 2005, p. 06), de modo que todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais são subjugados a uma ordem cultural, além do controle das subjetividades e produção de conhecimento.

A produção intelectual gerada nessa fase produziu uma perspectiva de conhecimento gestada a partir de valores que expõem o modelo padrão de poder eurocêntrico. A transformação da Europa Ocidental em centro do mundo moderno gerou nos europeus uma percepção etnocêntrica, comum aos colonizadores e imperialistas da história, estabelecendo valores logocêntricos e binários que exercem influência até hoje nos países da América Latina.

Os discursos envoltos em fenômenos do etnocentrismo e classificação racial justificaram a naturalização da superioridade europeia em relação aos demais povos. Assim, a modernidade e a racionalidade são vistas como produto da experiência exclusiva dos europeus, conseqüentemente, novas categorias surgem

das relações intersubjetivas e culturais entre a Europa Ocidental e o restante do mundo, conforme Quijano (2005, p. 08): “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa”. Nesse paradigma, a Europa Ocidental não só assume ser a responsável pela trajetória civilizatória da humanidade como também se pensa como a protagonista moderna da humanidade e da história.

A Modernidade ligada ao pensamento europeu ocidental tinha como ponto de partida a ideia de metafísica, conhecimentos da tradição iluminista tidos como inquestionáveis, baseados em uma perspectiva dialética, binária e logocêntrica. Todo esse paradigma influenciou diversas áreas do saber. A resistência a esse padrão hegemônico emergiu na América Latina entre os fins do século XIX e século XX, especificamente, após o fim da Segunda Guerra Mundial com os debates em torno da temática do desenvolvimento e subdesenvolvimento, conseqüentemente, denominado por muito tempo de teoria da modernização. Esses debates sustentavam a ideia de que a modernização não implicaria necessariamente a ocidentalização das sociedades e culturas não europeias, mas seria um fenômeno cabível a todas as culturas. Essa crise pôs em xeque os dogmas até então estabelecidos, dentre eles a noção de verdade e de valor, invalidando o enquadramento metafísico. Esse processo de transformações pode ser compreendido a partir do abalo da ciência pelo impacto das transformações sociais, econômicas e tecnológicas que se expandiram para as diversas áreas do saber nos últimos anos do século XIX, contribuindo de certa maneira para o surgimento de novas dimensões teóricas.

Discussões em torno das possíveis discontinuidades do mundo moderno têm seu desenvolvimento nos debates teóricos e analíticos nos anos de 1970, período considerado chave para a compreensão da “questão pós” em suas primeiras instâncias. O prefixo “pós” propôs uma reflexão aos paradigmas estabelecidos na Modernidade na tentativa de “desconstruir, deslocar e transgredir as presumivelmente sólidas categorizações que têm girado em torno do caráter das transformações socioculturais dos últimos tempos e as mudanças na maneira de abordar a análise do social” (GADEA, 2013, p. 13).

Por extensão, subverte-se a visão logocêntrica e dualista da episteme moderna. Outro “pós” presente nas discussões críticas sobre cultura na América Latina aparece acoplado ao termo colonial. As definições, como não poderiam deixar

de ser, são múltiplas e, às vezes, ambíguas. Ainda segundo Carlos Gadea (2013), o termo pós-colonial equivale em seu sentido micropolítico singular às experiências de cada região que passou pelo processo de colonização. Não há um consenso em relação a seu conceito, uma vez que estamos em processo de rasurar os conceitos operatórios produzidos no âmbito das diversas colonizações. No entanto, mesmo não existindo uma teoria consensual do que seria o pós-colonial, essa vertente aproxima as variadas percepções epistemológicas que outrora não tinham espaços nos paradigmas tradicionais eurocêntricos, dessa maneira, outros parâmetros metodológicos são vistos como necessários para a análise cultural de realidades gestadas nos processos de colonização.

Para Stuart Hall (2003), o termo "pós-colonial" não corresponde apenas à descrição de sociedades que sofreram o processo de colonização em um determinado período, mas implica um movimento de reler "a 'colonização' como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural" (HALL, 2003, p.109), uma releitura que, conseqüentemente, "produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou 'global' das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação" (HALL, 2003, p.109).

Além disso, Hall (2003) chamou atenção para o perigo das leituras do termo de maneira binária, no sentido de diferenças temporais e espaciais - antes/depois; centro/periferia; dentro/fora. Ele observou as diferenças no sentido de *différance*⁶, em que se potencializaria possibilidades de interpretações, obrigando-nos a reler os binarismos "como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais" (HALL, 2003, p. 109). Assim, a abordagem pós-colonial permite descentramentos e descolonizações teóricas que subjugam sociedades que passaram pelo processo de colonização.

De acordo com Gadea (2013), o termo Pós-colonialismo referencia uma superação da colonialidade, não anulando seus antecedentes, sua compreensão não se dá por meio da apreensão do que foi o colonialismo, uma vez que a pós-colonialidade apresenta seus próprios desdobramentos socioculturais.

⁶ Termo cunhado por Jacques Derrida (2002), o qual enxerga a diferença não em uma perspectiva binária ou logocêntrica, mas a vê como potencialidade infinita de significações e possibilidades de suplementações do objeto, não criando desse modo lugares privilegiados. Assim, pode-se compreender a diferença como pertencente a um não-lugar, em constante movimentação signíca, ausente de centro e de origem, levando a crer que "tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre essa palavra – isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças" (DERRIDA, 2002, p. 232).

Assim, o 'pós', neste sentido, é sinônimo de simultaneidade e convivência, em que a 'colonialidade' ou a 'modernidade', como exemplos sistemáticos, não desaparecem como projetos históricos, senão que reaparecem carregando seus fracassos, contradições, ilusões e condição de inacabados (GADEA, 2013, p. 13).

Podemos afirmar, retomando o pensamento de Hall (2003, p. 131), que efetivamente importam “as rupturas significativas – em que velhas correntes de pensamento são rompidas, velhas constelações deslocadas, e elementos novos e velhos são reagrupados ao redor de uma nova gama de premissas e temas”. Esses desdobramentos teóricos, que surgem com mais fervor em meados do século XX, contribuíram para o repensar teórico dos constructos do saber.

É necessário chamar atenção para uma crítica que possibilite estratégias que revertam o eurocentrismo enraizado, uma crítica que leve em consideração as peculiaridades de uma América heterogênea que tem a pretensão de se legitimar. Propondo o que Walter D. Mignolo (2008) chamou de desobediência epistêmica, a opção descolonial, o movimento de desvincular-se dos conceitos modernos e eurocêntricos que tem suas categorias fincadas em princípios gregos e latinos. O que não significa abandono ou ignorância dessas teorias, mas o exercício “de aprender a desaprender” (MIGNOLO, 2008, p. 04).

Faz-se importante também destacar que nem toda racionalidade ocidental parte de um princípio imperial, visto que encontramos teorias críticas ocidentais que questionam os próprios dogmas imperialistas, no entanto, eles partem da sua própria realidade, do seu contexto imperial. As teorias descolonias, os estudos culturais e as teorias pós-coloniais surgiram a partir dos questionamentos dessas bases. Outro ponto a ser destacado é que as discussões empreendidas a partir da metade do século XX, no âmbito cultural, contribuíram para o interesse nos finais dos anos 80, nos cursos universitários europeus e norte-americanos, sobre o “Terceiro Mundo”, além de questões de gênero, homossexualidade, raça, delimitações do âmbito pós-coloniais.

5.2 COLONIALIDADE, COLONIALISMO, DESCOLONIALIDADE, DECOLONIALIDADE: BREVE TECITURAS CONCEITUAIS

Os conceitos de colonialidade, colonialismo, descolonialidade e decolonialidade são chaves de leitura para a compreensão do pensamento decolonial. Neste tópico, tais termos serão discutidos de forma sucinta, a fim de melhor compreensão do que seria a decolonialidade e a sua importância no processo de valorização de narrativas tidas como marginalizadas e insurgentes.

De acordo com Maldonado-Torres (2019), a perspectiva decolonial visa expor os conflitos e legados consequentes da colonização que são tidos como inexistentes após a libertação dos povos colonizados, uma vez que “não necessariamente implica descolonização na medida em que há lógicas coloniais e representações que podem continuar existindo depois do clímax específico dos movimentos de libertação e da conquista da independência” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 28). Assim, mesmo na condição da suposta libertação escravagista, é perceptível a existência latente da colonialidade que atravessa os corpos.

Segundo Maldonado-Torres (2019), a teoria decolonial parte de uma crítica reflexiva a respeito das verdades e pressuposições que pairam nas esferas do senso comum e do saber científico a respeito das áreas tidas como centrais da experiência humana. Ao mesmo tempo em que a decolonialidade permite compreender as singularidades das experiências que são vivenciadas pelos colonizados na colonização, ela também contribui no processo de descolonização.

Os termos colonialismo/colonialidade e descolonização/decolonialidade, na maioria das vezes, são tratados como conceitos similares, contudo, apresentam distinções. O colonialismo, em uma exposição bem sucinta, refere-se aos modos específicos utilizados pelos impérios ocidentais para a colonização diversas partes do mundo. A colonialidade refere-se à lógica dos processos de assujeitamento do indivíduo, a desumanização que persiste mesmo após a libertação das colônias colonizadas. No que diz respeito à descolonização, refere-se a reivindicação das colônias por independência; em contrapartida, a decolonialidade corresponde à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos (MALDONADO-TORRES, 2019).

A dicotomia central da colonialidade é a separação hierárquica do que era considerado humano e não humano, dicotomias que se tornaram base para outras. O civilizado corresponderia ao que ficou marcado como humano. Essas categorias impulsionaram o pensamento ocidental a impor de forma grotesca o sistema moderno colonial de gênero. O qual considerou o europeu branco burguês como o ser plenamente humano, civilizado. Sob essa ótica normativa, as condutas dos/as colonizados/as foram condenadas.

Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanos – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês (LUGONES, 2014, p. 936).

Essas dicotomias serviram de base para lógica da colonialidade, uma justificativa para a exploração e violação de corpos, a colonialidade do ser, o processo de desumanização. O pensamento da modernidade organizou o mundo em categorias homogêneas e universais que não deram conta das diferenças existentes entre os povos que foram colonizados. Diante desse paradigma de ausências, mulheres de cor e do Terceiro Mundo reivindicam a intersecção de classe, raça, sexualidade e gênero, uma vez que os universalismos feministas não contemplam as singularidades existentes do ser mulher. Na lógica universalista, “ser mulher e negro são termos para categorias homogêneas, atomizadas e separáveis, então a sua intersecção mostra-nos a ausência das mulheres negras – e não sua presença” (LUGONES, 2014, p. 935). Essa lógica categorial e dicotômica é imprescindível para a existência do pensamento capitalista e colonial impor sobre a raça, o gênero e a sexualidade.

5.3 A COLONIALIDADE DO GÊNERO

A análise do sistema moderno/colonial de gênero permite compreender os atravessamentos que mulheres de cor enfrentam desde a instauração das

dicotomias inseridas pelo colonialismo. É necessário destacar que o colonialismo através dos seus modos específicos de colonização deixou por herança a colonialidade que instaurou mentalidades colonizadoras que oprimem, desumanizam e violentam, ao longo dos séculos, os povos das Américas, especificamente, destacam-se as opressões sofridas pelas mulheres de cor. O corpo da mulher colonizada foi destituído de gênero e de identidade. Ela foi assujeitada, objetificada e violentada. Neste tópico, a partir das discussões desencadeadas por María Lugones (2014) a respeito do conceito de colonialidade do gênero, é possível compreender as estratégias utilizadas pelo colonialismo para justificar as opressões sexistas e raciais a mulheres não brancas, mecanismos de silenciamento e de desumanização que permanecem recorrentes nos atravessamentos das existências dessas mulheres.

Para María Lugones (2014), a invisibilidade das mulheres de cor está interligada à consequência da colonialidade do gênero. Refere-se ao termo para além das classificações de povos que foram subordinados pela esfera do poder e do gênero, enxerga-o como mecanismo de redução e desumanização que tornam pessoas em seres classificados como não humanos.

A consequência semântica da colonialidade do gênero é que “mulher colonizada” é uma categoria vazia, nenhuma fêmea colonizada é mulher. Assim, a resposta colonial a Sojourner Truth é obviamente “não”. Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial (LUGONES, 2014, p. 939).

A assertiva da autora permite compreender que a colonialidade do gênero presente hodiernamente, interligada a existência das mulheres de cor, especificamente as mulheres negras, faz com que a violência e a opressão sejam invisibilizadas. Em virtude dessas mulheres não serem mulheres sob a ótica da colonialidade, a opressão de gênero contra elas não pode ser banida. Dentro da colonialidade, a mulher subalterna não pode falar.

Grada Kilomba (2019), em seu livro *Memória da plantação*, teceu discussões a respeito dos silêncios que foram impostos pelo colonialismo à população negra e a importância de romper com a história escondida, mascarada, a voz inaudível. A autora percebeu o ato de escrita como uma prática descolonial, uma libertação das amarras do colonialismo, visto que à medida que escreve sua própria história passa

a ser sujeito e não mais objeto: “[...] enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou” (KILOMBA, 2019, p. 8). Dessa forma, a escrita é vista como ato de descolonização da subalternidade imposta pelo colonialismo.

É necessário destacar que a escrita é uma ferramenta de descolonização, não somente pelo ato em si, pois a autora poderia repetir a história dos colonizadores por meio de uma mentalidade presa aos saberes da colonialidade. De acordo José Jorge de Carvalho (2019), descolonizar exige uma conscientização de quem somos, a atitude de se desvincular do padrão epistêmico colonial. Nessa perspectiva, não basta apenas escrever, o conteúdo dessa escrita deve descentralizar a perspectiva colonial. A escrita de Kilomba é descolonizadora porque desvincula da historiografia padrão hegemônica, ela traz à tona a história dos silenciados.

Segundo a autora, a máscara do silenciamento, instrumento utilizado pelo colonizador para impedir que africanas/os escravizadas/os comessem a produção no momento em que estavam na lavoura, era uma peça concreta utilizada como instrumento de tortura tanto física quanto simbólica, a indumentária não somente impedia o acesso à alimentação, mas também implementava a tortura de ser silenciado.

[...] Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “Outras/os”: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (KILOMBA, 2019, p. 11).

É evidente que esse silenciamento foi uma violência simbólica imposta pelos colonizadores sobre os povos colonizados, a herança desse colonialismo é notória mesmo após as lutas de independências e libertação das colônias.

Com base na perspectiva de Spivak (2010), sob a ótica do colonialismo, Kilomba (2019) expôs a impossibilidade de fala da mulher subalterna, “mesmo que ela tivesse tentado com toda a sua força e violência, sua voz não seria escutada ou compreendida pelos que estão no poder” (KILOMBA, 2019, p. 16). Assim, a subalterna é o sujeito oprimido pelas estruturas impostas pelo colonialismo e a colonialidade. Para Spivak (1995), o silenciamento da subalterna não está atrelado à

impossibilidade de fala no sentido literal, mas sim na impossibilidade de ser escutada.

Lugones (2014) buscou compreender as violências que atravessam as mulheres de cor, mulheres não brancas, vítimas da colonialidade do poder e a colonialidade do gênero, numa perspectiva interseccional, visto que não há possibilidade de falar sobre as opressões sofridas por essas mulheres sem compreender os atravessamentos que perpassam suas vidas. Já Kimberlé Crenshaw (2002) e outras mulheres de cor feministas argumentaram que ao entender o gênero como uma categoria homogênea, baseado em um padrão hegemônico, acabam por excluir as mulheres que não se encaixam nesses padrões. O feminismo hegemônico, ao mencionar a categoria mulher, refere-se à mulher branca heterossexual burguesa. Essas separações categoriais omitem e excluem os fenômenos que são só perceptíveis na intersecção. Em síntese, pode-se afirmar que a colonialidade do gênero denuncia os vazios, mostra o que se perde nas análises baseadas em categorias universalizantes.

Segundo Lugones (2014), esse apagamento identitário se dá desde o processo de colonização através da colonialidade do gênero, a qual concebe a mulher colonizada como uma categoria vazia, por isso nenhuma fêmea colonizada era considerada uma mulher. A análise histórica é imprescindível para o entendimento das especificidades da organização do gênero no sistema moderno colonial de gênero. Além disso, é necessário levar em consideração as diferenciações de gêneros em termos raciais.

De acordo Oyèrónké Oyewùmí (2019), a era da Modernidade e seus inúmeros processos históricos interligados à colonização europeia e à escravidão na África, Ásia e América Latina contribuíram na emergência das categorias centrais para a exploração e a estratificação das sociedades colonizadas: a raça e o gênero. Nesse contexto, estabeleceu-se através da expansão europeia uma hegemonia epistemológica sobre o mundo e as culturas humanas. O gênero masculino é consagrado como *ethos* europeu. A autora buscou questionar a categoria de gênero e alguns conceitos interligados a ela a partir de epistemologias africanas. Apesar do reconhecimento do papel das feministas ocidentais, é imprescindível não ignorar os reais interesses sociais defendidos por elas:

Muitas estudiosas têm criticado o gênero como um conceito universal e têm demonstrado o quanto essa é uma categoria particular da política das mulheres brancas anglófonas, especialmente nos Estados Unidos. Talvez a crítica mais importante das articulações feministas de gênero seja aquela feita por uma série de pesquisadoras afro-americanas, as quais insistem que nos Estados Unidos não é possível de maneira alguma que gênero seja considerado como independente das noções de raça e de classe. Essa posição levou à necessidade de insistir na diferenciação entre as mulheres e de teorizar múltiplas formas de opressão, particularmente aquelas nas quais as desigualdades de raça, gênero e classe são evidentes. Fora dos Estados Unidos, as discussões têm focado na necessidade de prestar atenção ao imperialismo, à colonização e a outras formas locais e globais de estratificação, que dão peso à afirmação de que o gênero não pode ser abstraído do contexto social e de outros sistemas hierárquicos (OYEWUMÍ, 2019, p. 173).

Já para Rita Laura Segato (2012), a leitura da modernidade colonial a partir das transformações do sistema gênero, não é apenas introduzir mais um aspecto de dominação da colonialidade, mas apresentar uma categoria central capaz de expor outros aspectos impostos pela ordem colonial/moderna. Segundo ela, o feminismo eurocêntrico não contempla as diferenças que atravessam as mulheres não brancas, indígenas e negras. Ao levantarem uma bandeira que afirma que a dominação do gênero e a dominação patriarcal é um problema universal, acabam por naturalizar a posição de superioridade moral que as mulheres europeias ocupam, essas que são autorizadas a salvar as demais mulheres, assumindo, dessa forma, posições privilegiadas no projeto civilizatório colonial.

Conforme Oyewumí (2019), as experiências das mulheres europeias e estadunidenses brancas foram a base para as pesquisas em torno da categoria gênero dos movimentos feministas hegemônicos, estes que tiveram suas bases na configuração de família nuclear, uma família centrada em papéis definidos para homens e mulheres. O marido patriarcal é o responsável por prover o sustento aos filhos e à esposa, esta é subordinada aos afazeres do lar e cuidado das crianças. A estrutura familiar é centrada no gênero como uma categoria natural e inevitável.

Esse modelo de família é um padrão euro/estadunidense, cujas distinções de gênero correspondem às hierarquias primárias de opressão. Todavia, esse padrão não pode ser considerado universal em outras sociedades, como, por exemplo, em algumas comunidades africanas, mesmo com todos os esforços do estado colonial e neocolonial em implantar essa organização familiar, tal modelo é visto como algo estranho. Com base nesse princípio, a base metodológica de análise do feminismo branco é o domicílio nuclear. Nesse contexto, as intersecções entre gênero, raça e

classe não são considerados no cerne da unidade familiar. Dessa maneira, o conceito de feminismo emergiu sob a ótica da família nuclear patriarcal. Nesse sentido, é evidente que o feminismo tradicional não daria conta das outras mulheres, as não brancas, as terceiro-mundistas, uma vez que o feminismo hegemônico está interligado à colonialidade do poder e à colonialidade do gênero, nesses paradigmas, essas mulheres não são consideradas sequer como seres humanos.

Quijano (2005) compreendeu a intersecção raça e gênero numa perspectiva estrutural ampla interligada ao entendimento do padrão de poder capitalista eurocentrado e global. O padrão de poder estrutura as relações de dominação, exploração e conflito dos elementos básicos da existência humana, como o sexo, a lógica de trabalho, a autoridade coletiva e a subjetividade, a compreensão da construção moderna colonial de gênero está interligada ao entendimento da lógica capitalista eurocêntrica e global. Porém, Lugones (2020) afirmou que a visão patriarcal e heterossexual de Quijano comprometeu o entendimento das opressões sofridas pelas mulheres não brancas. Para ela, as relações sociais não são obrigadas a seguir uma organização social baseada no gênero. Entretanto,

uma vez dada, uma organização social em termos de gênero não tem por que ser heterossexual ou patriarcal. E esse “não ter por que” é uma questão histórica. Entender os traços historicamente específicos da organização do gênero em seu sistema moderno/colonial (dimorfismo biológico, a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central para entendermos como essa organização acontece de maneira diferente quando acrescida de termos raciais (LUGONES, 2020, p. 63).

A colonialidade é sustentada por visões de mundo que sustentam o poder. São as articulações que envolvem a colonialidade do saber, ser e poder que sustentam a lógica colonial. Assim experiências vividas, epistemologias, representações de ordem socioeconômica específicas sob a perspectiva da colonialidade definem o que deve ser aceito em uma determinada visão de mundo (MALDONADO-TORRES, 2019). Sob a perspectiva de Quijano (2005), a colonialidade do poder, do saber e do ser podem ser vistas como um controle social, político e epistemológico do colonizador para o colonizado. É um controle que perpassa pelo social, pelas questões de quem detém o poder e determina o que é válido ou não e nisso já inclui a invisibilidade de saberes ancestrais.

Essas dimensões que compõem uma visão de mundo fazem referência ao sujeito corporeificado. Assim, “o sujeito, portanto, é um campo de luta e um espaço

que deve ser controlado e dominado para que a coerência de uma dada ordem e visão de mundo continuem estável” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 43). Nesse sentido, a mulher negra dentro dessas colonialidades é um ser que deve ser controlado e dominado, assim a visão de si mesma deve ser colonizada pelas epistemologias que a silenciam e apagam a sua ancestralidade, que definem os locais sociais que devem ocupar. O autor, baseado na perspectiva de Frantz Fanon, afirmou que o sujeito colonizado pela colonialidade do poder, do saber e do ser é um condenado, impedido de falar, questionar e teorizar.

Os condenados são os 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 do conhecimento, e a eles é dito que não possuem objetividade. Do mesmo modo, os condenados são representados em formas que os fazem se rejeitar e, enquanto mantidos abaixo das dinâmicas usuais de acumulação e exploração, podem apenas aspirar ascender na estrutura do poder pelos moldes de assimilação que nunca são inteiramente exitosos. A colonialidade do poder, ser e saber objetiva manter os condenados em seus lugares, fixos, como se eles estivessem no inferno (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 44).

São essas colonialidades que atravessam as minorias das Américas colonizadas. Dentre elas estão as mulheres não brancas, estas que são atravessadas pelo gênero, raça e condição social, intersecções que são mantidas através das violências naturalizadas, estigmatizadas às mulheres de cor. Se dentro da colonialidade as mulheres não podem falar, no que diz respeito às mulheres de cor, estas são produtos da diferença subontológica ou diferença entre seres e aqueles abaixo dos seres.

Nesse sentido, a decolonialidade é um projeto coletivo a ser feito, o qual visa a decolonialidade do poder, do saber e do ser. Além disso, busca a possibilidade de outras epistemologias, outras estruturas, outras culturas, mais do que uma metodologia ou objetividade, alternativas epistêmicas que permitam os condenados a questionar, a pensar e a teorizar, a criarem mecanismos desestabilizadores e descentradores da colonialidade do saber, do poder e do ser (MALDONADO-TORRES, 2019). Então, a partir dessas estratégias, as mulheres negras, assim como outros sujeitos subalternizados, promovem e promoverão a ruptura dos

silenciamentos impostos desde sempre pelos sistemas escravagistas dos primeiros tempos – colonial/moderno e patriarcal da atualidade.

Ao analisarmos as histórias de vida tanto de Nevolina quanto de Leuda é possível visualizar a história de muitas outras mulheres não brancas no Brasil, especificamente falando, o Extremo Sul da Bahia. Mulheres essas que não se encaixam no padrão universal de ser mulher, que vivem os atravessamentos não somente do gênero, mas também da raça e da classe. Refletir acerca das condições de existência de mulheres negras, suas conexões entre trabalho e família, evidencia-se um padrão que não se aplica as condições de existência das mulheres negras. Conforme Collins (2019):

Dois elementos do ideal tradicional de família são especialmente problemáticos para as mulheres afro-americanas. Primeiro, a divisão presumida entre a esfera “pública” do emprego remunerado e a esfera “privada” das responsabilidades familiares não remuneradas nunca se aplicou a elas. [...] Em segundo lugar, o par público/privado que separa o lar familiar do mercado de trabalho remunerado é fundamental para explicar a ideologia de gênero nos Estados Unidos. Se partíssemos do princípio de que homens de verdade trabalham e mulheres de verdade cuidam da família, então os afro-americanos sofreriam de ideias deficientes em relação a gênero. Em particular, as mulheres negras se tornariam menos “femininas” porque trabalham fora de casa, são remuneradas – e, portanto, competem com os homens – e porque seu trabalho as obriga a ficar longe dos filhos (COLLINS, 2019, p. 103).

A realidade estadunidense apresentada pela autora não se distancia do contexto vivenciado pelas mulheres negras no Brasil, essas que lutam pelo direito de resistir às amarras da colonialidade, em trabalhos mal remunerados, assumindo na maioria dos casos a gerência de suas casas, o casamento para a maioria delas não foi uma subordinação econômica por parte do esposo, ao contrário, são coparticipantes da economia doméstica. Desse modo, a mulher apresentada por Simone de Beauvoir (2016) não corresponde à figura das mulheres não brancas latino-americanas.

As mulheres de hoje estão destronando o mito da feminilidade; começam a afirmar concretamente sua independência; mas não é sem dificuldade que conseguem viver integralmente sua condição de ser humano. Educadas por mulheres, no seio de um mundo feminino, seu destino normal é o casamento que ainda as subordina praticamente ao homem; o prestígio viril está longe de se ter apagado: assenta ainda em sólidas bases econômicas e sociais (BEAUVOIR, 2016, p.7).

Que mulheres seriam essas apresentadas por Beauvoir? Mulheres que lutavam pelo direito de trabalhar fora de casa, ter direito ao voto, liberdade dos seus corpos e dos valores tradicionais do casamento, dentre outros. Estamos falando de outro tipo de mulher, aquela que foi destituída de gênero e de identidade pela colonialidade. Conforme María Lugones (2014), a compreensão da situação da mulher negra no Brasil deve estar interligada em uma perspectiva interseccional, deixando em evidencia os atravessamentos que mulheres não brancas sofrem. Para a autora, as indiferenças em torno das violências que assolam mulheres de cor, mulheres não brancas, vítimas da colonialidade do poder e da colonialidade do gênero, é uma imposição colonial. Nesse sentido, a análise da colonialidade do gênero interligada à colonialidade de poder permite visualizar as cadeias de opressão que se interseccionam desde a imposição do colonialismo.

Tanto a vida de Nevolina quanto a de Leuda é marcada por lutas e resistências, ambas tiveram o casamento rompido e tiveram que assumir a função mantenedora dos filhos. Nevolina relatou que o pai de seus filhos a abandonou quando os mesmos estavam bem pequenos, a opção naquele momento era trabalho doméstico, assim como o ofício de lavar roupas. Mesmo casando novamente, ela tinha consciência de que seus filhos eram responsabilidade dela.

Quando me casei, eu tinha dezesseis anos, o marido me largou, depois arrumei outro, morreu e aí fiquei viúva... E aí, estou até hoje, graças a Deus, com os meus filhos... Eu lavei roupa para criar os meus filhos, quando meu marido me largou, fiquei com os três filhos pequenos, eu tive que lavar roupa de ganho para ajudar o outro que era padrasto criar, criei meus filhos, tenho dois, porque o outro morreu, e aí estou aí lutando... Trabalhava com tudo que é trabalho que dissessem que dava dinheiro eu estava indo, mas hoje, ô gente, eu não sou mais gente não viu, não presto mais para nada... Porque as pernas doem quando vou fazer as coisas, por causa da velhice... Eu já fiz muita coisa, trabalhei demais, moça! Menina, eu já trabalhei em tanta coisa... eu já trabalhei em enxada na roça, já colhi cacau, já apanhei café, já plantei maniva, já plantei feijão, já fiz tanta coisa de roça, eu fui criada na roça. Eu não nasci e cresci na cidade não, eu fui vim para cidade quando já tinha meus filhos, fui ser lavadeira, trabalhei no hotel de dona Quinha, de lavar pratos... no hotel de dona Natália, cozinhava também, lavava pratos, limpava a casa, lavava roupa... Ô, se eu colocar na balança o que fiz para criar filho, sem pai! Hoje está fácil, porque tem o negócio da mesada, mas naquele tempo que fiquei com meus filhos sem pai?!

O que Nevolina narrou, é uma realidade de grande parte das mulheres no Brasil, muitas são abandonadas por seus companheiros que se recusam assumir a

responsabilidade dos filhos. Segundo ela, mesmo estando casada já assumia parte da responsabilidade econômica da casa, desse modo, o matrimônio não proporcionou estabilidade financeira.

Além de Nevolina e Leuda, não podemos nos esquecer das vozes inaudíveis que se inscreveram nestas narrativas, como a metáfora de Preta, real exemplo das consequências da colonialidade, o apagamento identitário, o assujeitamento de mulheres não brancas, os espaços que elas ocupam, as histórias silenciadas pelo crivo hegemônico que dita quais histórias merecem ser ouvidas e quais necessitam se camufladas, excluídas, estereotipadas. Em suma, é de grande importância a abordagem a respeito sobre a situação das mulheres não brancas no Brasil sob uma perspectiva decolonial, repensando e reconstruindo as histórias cristalizadas, bem como descentrando as amarras que ainda prendem mulheres aos espaços do silenciamento.

6 A CONDIÇÃO SOCIAL DA MULHER NEGRA NO BRASIL

É perceptível que a situação da mulher negra no Brasil é marcada pela presença da herança do colonialismo. Nesse sentido, ao discutir a herança do colonialismo na vida das mulheres negras, estabelecendo as relações de gênero e raça na atmosfera colonial moderna e seus conlúios na condição de ser mulher negra no Brasil, constata-se que a luta dessas mulheres não está interligada apenas na superação das barreiras do gênero, mas também em se impor contra as barreiras sociais e étnico-raciais. Assim, faz-se necessário discutir acerca de algumas categorias necessárias à reflexão da condição social, étnica e racial da mulher negra no Brasil.

É notório o quadro de desigualdades que assolam a população negra no Brasil. Nesse contexto, destaca-se a situação das mulheres negras, vítimas tanto do racismo quanto do sexismo. De acordo com os dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA - (2004), as mulheres negras são submetidas aos piores indicadores socioeconômicos, isso reflete a herança de um passado escravocrata, marcado pelo colonialismo. A seguir, longe de ser anacrônica, farei um breve percurso historiográfico a fim de compreendermos a condição social da mulher negra no período da escravidão e no pós-emancipação, no encalce de compreender as relações que interseccionam e reconfiguram as desigualdades que atingem as mulheres negras no Brasil em seus percursos históricos e em suas trajetórias subjetivas enquanto ser mulher negra.

6.1 A CONDIÇÃO DE MULHER ESCRAVIZADA

No século XVIII, em Salvador, conhecida por Cidade da Bahia, havia uma notável quantidade de mulheres escravizadas e libertas que comercializavam pelas ruas, contudo, os inventários demonstram que boa parte das escravizadas citadas estava vinculada ao serviço doméstico. Em virtude dos engenhos do recôncavo demandar por mão de obra masculina, a busca por cativas domésticas em Salvador se justificava.

Com base em Daniela Souza Santos (2010), no que concerne às atividades domésticas, basicamente, todas as tarefas eram desempenhadas pelas escravizadas. As atividades estendiam-se desde as tarefas internas como limpar, cozinhar, servir aos senhores, até os serviços externos correspondentes à realização das compras, o abastecimento interno de água, lavagem de roupa, venda de mercadorias. Segundo a pesquisa desenvolvida pela referida autora, dos 202 escravizados cuja ocupação foi indicada, 75% deles desempenhavam serviço doméstico, o qual correspondia 71% a mulheres. É necessário ressaltar que para além do serviço doméstico, as escravizadas desempenhavam funções semelhantes, como costurar, ser rendeira e lavadeira.

O serviço doméstico estava correlacionado à questão de salubridade pública, visto que não havia um sistema de abastecimento de água e esgoto sanitário. Nesse contexto, a Câmara de Salvador interviu na limpeza das casas, estipulando que a limpeza fosse realizada durante o dia e não à noite, o lixo deveria ser descartado ao mar, não nos espaços urbanos ou quintais, a infração diante do estabelecido acarretaria a multa de 6\$000 réis.

Essas questões foram iniciadas em 1631, contudo, percebe-se que não foram respeitadas, uma vez que foram reiteradas nos anos de 1672, 1696 e 1710. Tais medidas que proibiam os cativos de desempenharem a limpeza doméstica à noite refletia o cerceamento da mobilidade dos escravizados circularem nesse horário, temendo possíveis rebeldias. Em 1696, houve a tentativa de normatização do serviço doméstico, sob o viés do discurso da salubridade pública, proibiu-se a lavagem debaixo das bicas das fontes da cidade, sob a condição da pena mencionada anteriormente, contudo, em casos de muita necessidade, abria-se um precedente, contanto que utilizasse água em vasilhas numa distância mínima de cinquenta palmos, o importante era manter a água da bica em condições para a população beber.

Ainda conforme a autora, mesmo em meio às inspeções comandadas por parte da Câmara de Salvador, os acordos e conflitos gerados por essas ações, os serviços de “portas adentro e fora” das casas da cidade continuavam a ser desenvolvidos por mulheres negras, além de exercerem funções como quitandeiras, lavadeira, costureira e cozinha. Os trabalhos desenvolvidos nas ruas da cidade eram inconvenientes às mulheres brancas, caso subvertessem essas normas poderiam ser consideradas desonradas, tanto elas quanto suas famílias. Se para mulher

branca da elite esses espaços eram tidos como ameaças a sua integridade, honra e virtude, para a mulher negra esses locais já eram demarcados e destinados a pessoas de sua classe, configuravam-se em espaços da subalternidade.

O processo de colonização tornou essencial o controle sobre a mulher branca. A vigilância sobre o seu corpo era imprescindível para a manutenção da ordem e do poder patriarcal, pois garantia a pureza da "raça", com a reprodução da família branca de base portuguesa, responsável por assegurar o sucesso da empresa colonizadora. Com uma descendência legítima e pura preservada, a colonização perpetuava-se, bem como as hierarquias raciais e sociais presentes na colônia (SANTOS, 2010, p. 89).

Enquanto essas mulheres no período colonial viviam sob a tutela da preservação de uma honra, as mulheres negras escravizadas nem sempre eram sequer vistas com mulheres. Seu corpo era máquina de exploração, violado muitas vezes por seus senhores.

Pela ótica capitalista dos senhores de engenho, não havia distinção de gênero, tanto mulheres quanto homens eram percebidos como objetos geradores de lucro. As mulheres eram vistas em tempo integral por seus donos como trabalhadoras, a figura como esposa, mãe, dona de casa dava-se de maneira secundária por seus companheiros. A ideologia de feminilidade não cabia à mulher negra. Diante das raízes que a exigiram uma força masculina, ser mulher escravizada era fazer os mesmos serviços que o homem escravizado, a ausência dessa feminilidade em confronto com a figura de uma mulher que foi obrigada a se manter forte era praticamente tida como anormal.

A experiência da escravidão era difícil e opressora independente do gênero do escravizado, contudo, as mulheres podiam ser castigadas por meio de abuso sexual e outras atrocidades que tinham o intuito de subjugar-las. Na perspectiva da lógica rendável eram vistas sem a distinção de gênero, entretanto, nos âmbitos da exploração, castigos e repressões, o gênero era levado em consideração, não no sentido de amenizar por conta de uma suposta fragilidade que caberia existência apenas nas mulheres brancas da elite. Na mesma proporção que para a mulher negra era difícil se encaixar nos moldes da feminilidade, o homem negro também era desencorajado assumir a postura de supremacia masculina, visto que independente do gênero, todos estavam sob o jugo da autoridade dos seus senhores.

Segundo Santos (2010), na América Portuguesa, a mulher branca era o bem a ser resguardado, em contrapartida, a mulher negra escravizada era considerada um ser despido de virtudes, propriedade do senhor que, além da exploração de seu trabalho, poderia explorar o seu corpo. Sendo consideradas meretrizes, os homens as utilizavam para sanar seu apetite sexual, protegendo dessa maneira a castidade das mulheres brancas.

Segundo Sueli Carneiro (2019), a identidade nacional é construída através dessa violência, a partir do estupro colonial cometido pelos portugueses sobre as mulheres negras e indígenas:

[...] o discurso sobre a identidade nacional possui essa dimensão escondida de gênero e raça. A teoria de superioridade racial teve na subordinação feminina seu elemento complementar. A expressiva massa de população mestiça construída na relação subordinada de mulheres escravas negras e indígenas com os seus senhores tornou-se um dos pilares estruturantes da decantada “democracia racial” brasileira (CARNEIRO, 2019, p. 151).

A lógica de trabalho exercida pelas mulheres escravizadas não se dá apenas na esfera social, mas no âmbito da violência tanto física quanto simbólica por meio da usurpação dos corpos. É necessário perceber que as desigualdades perceptíveis na contemporaneidade que assolam a população negra, especificamente as mulheres negras, estão interligadas a essa herança colonial - a colonialidade que ainda escraviza e segrega os corpos. Essa colonialidade que, de acordo com María Lugones (2014), não apenas classifica os povos colonizados em termos de poder e gênero, mas como um processo que reduz as pessoas, desumanizando-as, que torna os colonizados e colonizadas menos que seres humanos.

6.2 A MULHER NEGRA NO PÓS-EMANCIPAÇÃO: OS IMPASSES DA MOBILIDADE SOCIAL

Após a abolição da escravidão, de acordo com Carneiro (2019), a população negra não foi integrada à sociedade, assim negros e negras foram destinados a ocupar os espaços marginalizados. O mercado de trabalho os ofereceu os ofícios semelhantes aos que desenvolviam no período escravagista.

Com base em Flávia Fernandes de Souza (2016), no contexto do Rio de Janeiro, entre a última década do século XIX e as primeiras do século XX, cenário abolicionista, a temática acerca do serviço doméstico estava em voga tanto na Capital Federal quanto em outras cidades do Brasil. Era recorrente em jornais e revistas a questão da famulagem ou a crise dos criados. A discussão permeava os setores patronais, dirigentes e intelectuais, os quais problematizavam em torno da necessidade de se regulamentar o trabalho doméstico, visto que os mecanismos os quais o regulamentavam atestaram uma desorganização e uma desmoralização nos criados que desempenhavam tais funções. Dentre os problemas citados, destacavam-se: a escassez de bons criados domésticos no que concerne a aspectos morais e profissionais, os que não fixavam no trabalho, o alto índice de criminosos que se disfarçaram de domésticos no intuito de praticar roubos nas casas e as agências de locação de serviços que funcionavam de maneira irregular, essas que em sua maioria utilizavam-se de mecanismos desonestos com o objetivo de obter vantagens entre patrões e funcionários.

Avançando os períodos, reconhecendo as singularidades de cada momento histórico, sem intenções anacrônicas, percebe-se a temática acerca do trabalho doméstico remunerado como assuntos abordados pela mídia brasileira nos inícios deste século XXI. Nos últimos anos, as discussões retornaram através de reportagens e notícias sobre um suposto fim do trabalho doméstico, as fragilidades em termos legais e sociais que abarcaram diversos trabalhadores dessa área no Brasil.

Ainda conforme a autora mencionada, em 2009, cerca de 7,2 milhões de pessoas exercia a função de trabalhador doméstico no país. Desse contingente 93% eram mulheres, dessas 61% foram classificadas como negras. Nesse contexto, a temática da regulamentação retorna. O debate inicia-se em 2010 por meio da tramitação de Proposta de Emenda Constitucional (PEC) nº. 66/2012, tornada Emenda Constitucional nº. 72 em 2013, a qual estendeu direitos trabalhistas elementares aos empregados domésticos. Faz-se necessário ressaltar que, até aquele momento, o trabalho doméstico não era integrado no quadro dos trabalhadores assalariados do Brasil.

Apesar das mudanças históricas e das distinções em torno das regulamentações dos períodos finais do século XIX, as primeiras décadas do século XX e inícios do século XXI, um ponto incomum prevalece, a evocação da escravidão

atrelada ao serviço doméstico. Os discursos que interligam os conflitos existentes da classe operária doméstica ao sistema escravocrata são resultantes dos discursos que operavam no período da abolição, os quais perpassaram em diversos setores da mídia brasileira, que delegam os problemas da classe operária doméstica às raízes do passado da escravidão.

Ao se referir aos estudos referentes às relações raciais do século XX, Souza (2016) mencionou a obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, na qual o serviço doméstico aparece como frequência, enfatiza que a escravidão doméstica foi imprescindível na formação histórica, social e cultural brasileira. O âmbito doméstico representava a “dócil” relação entre senhores e escravos e poderia ser vista como forma de ascensão escrava em virtude de suas qualidades físicas e morais.

Florestan Fernandes (1972) produziu reflexões a respeito da passagem do escravizado para cidadão, mencionando como referência o trabalho doméstico. A integração do negro ao sistema de trabalho procedeu-se por meio de ocupações mais humildes e mal remuneradas. Nas cidades de São Paulo, grande parte dos ex-escravizados assumiam trabalhos domésticos, especificamente, mulheres. A partir dessas atividades, elas puderam ajudar seus companheiros nos aluguéis, alimentação, roupa e dinheiro. Segundo ele, o serviço doméstico havia cumprido o papel de integrar boa parte da comunidade negra na sociedade trabalhista, embora não tivesse deixado de ser uma herança negativa, visto que as atividades laborais eram as mais estigmatizadas pelo sistema, que restringiu tais ocupações aos negros após a abolição.

Consoante Fernandes (1972), a escravidão, como sistema econômico e instituição social, prejudicou a formação social brasileira, uma vez que abarcou consequências na vida dos escravizados, designando para uma sociedade futura uma herança de preconceitos e patologias sociais em virtude do fracasso na integração do negro na dinâmica social, dado as razões da discriminação, analfabetismo, pobreza, a criminalidade legada ao passado escravista. Assim, a escravidão foi vista como elemento de desagregação social, o qual estigmatizou o futuro dos negros, relegando-os a condições subalternas.

Flávia Fernandes de Souza (2016), a partir dos estudos de algumas obras clássicas que abordam as relações raciais no Brasil e as preocupações com assuntos do pós-emancipação, constatou um alto percentual de trabalhadores negros, em sua maioria mulheres, assumindo as funções de empregado(as)

doméstico(as), os/as quais constituem um grupo social discriminado na sociedade brasileira. As desigualdades raciais existentes no século XX estariam atreladas à escravidão, e o passado escravista seria o responsável pela estigmatização de determinadas profissões. Mesmo com o peso das críticas que problematizavam abordar o contexto da pós-emancipação no âmbito das desigualdades raciais, a densa presença de trabalhadores negros em determinadas funções era mais aprofundada na compreensão das consequências históricas da escravidão.

A autora chamou a atenção para a necessidade de problematizações das interpretações, visto que parte dos estudos acadêmicos, influenciados pela produção clássica, vincula o trabalho doméstico unicamente à escravidão. Observa-se em alguns historiadores que se debruçaram no pós-emancipação, a busca por relacionar a história do serviço doméstico ao desafio de reconstrução da sociedade brasileira no pós-emancipação. Contudo, há pontos a se considerar, a escravidão doméstica foi uma das principais modalidades de exploração da escravidão, o que não reduz aos escravizados a atuação exclusiva no serviço doméstico, já que havia trabalhadores livres exercendo a atividade. Por um longo período de vigência da escravidão, os serviços domésticos eram desempenhados também por mulheres pobres livres ou libertas, pois na ausência de uma qualificação profissional em outras atividades, ou por ser considerada uma atividade feminina ou de aprendizagem infantil, tal serviço foi requerido pela população trabalhadora (livre branca ou de cor) como forma de subsistência.

Na segunda metade do século XXI, o fim do tráfico de africanos e da imigração de trabalhadores europeus para o Brasil acarretou uma redução no número de escravizados urbanos e o aumento de criado(as) livres devido ao ingresso de trabalhadores estrangeiros no mundo do trabalho urbano. Havia empregadores que optavam especialmente por estrangeiros, o que pode ser constatado nos anúncios de ofertas de emprego nos jornais diários do final do século XIX e do início do século XX.

É evidente que o Brasil vive uma complexa situação racial. O discurso da equidade das três raças e o seu intercruzamento não garantiu a inserção dos negros na sociedade brasileira, pois “o negro e o mulato se viram compelidos a se identificar com o branqueamento psico-social e moral. Tiveram de sair de sua pele, simulando a condição humana-padrão do ‘mundo dos brancos’” (FERNANDES, 1972, p. 15). Esse processo de assimilação, de embraquecimento nada mais é do que o Abdias

Nascimento afirmou como estratégia de genocídio de cultura afrodescendente no Brasil. É necessário ressaltar que a intelectualidade do período pós-abolição, com base em discursos científicos, contribuíram veementemente para a legitimação de concepções discriminatórias da população negra brasileira, cuja subscrição valia-se, por vezes de forma eufêmica, na insistência do branqueamento da população, uma vez que para a intelectualidade presente não havia como as etnias africanas, e também as indígenas, abandonarem seus estágios psicológicos inferiores.

Segundo Fernandes (1972), o problema racial brasileiro está na nossa resistência ao reconhecimento das barreiras de cor e a negligência evidente ao impasse racial. A sociedade brasileira busca nos elementos ancestrais da cultura do negro, assim como em suas atitudes e comportamentos, justificativas que camuflam a marginalidade, fruto da escravidão sofrida pelos afrodescendentes e ex-escravos. Há um projeto político que perpassa entre as esferas discursivas que contribui para o silenciamento das identidades culturais da população negra, as quais não são levadas em consideração nas relações inter-raciais. Nessa perspectiva, os negros deveriam se submeter às regras do jogo desenvolvidas pelos brancos para serem minimamente aceitos.

De acordo Abdias Nascimento (1978), os dados do IBGE, nos períodos de 1872 a 1950, informam dados totalmente distintos dos anos anteriores, já que as estatísticas demonstram a eufêmica tentativa de linchamento social dos negros. Nos anos de 1872, 1890, 1940 e 1950, a população branca aumentou respectivamente: 38,14; 43,97; 63,47; 61,66; enquanto a população negra: 19,68; 14,63; 14,64; 10,96; e a parda: 42,18; 41,40; 21,20; 26,54. O autor destacou a distorção da realidade dos dados étnicos no país, resultante das coerções que levam negros e pardos a se identificarem como brancos. A lógica do branqueamento da população brasileira está correlacionada aos discursos da democracia racial, esses que dizem respeito aos mecanismos estratégicos assimilados pela sociedade brasileira, que enxerga a supremacia do branco como o ideal a ser alcançado. Faz-se necessário a discussão em torno da especificidade da questão racial no Brasil, atentando-se para as estruturas dos discursos que permeiam o pensamento social acerca da raça, das representações do Brasil e do brasileiro.

De acordo Sueli Carneiro (2019), apesar da existência de pesquisas estatísticas voltadas para a compreensão da situação socioeconômica da mulher negra brasileira, os dados históricos não são suficientes, visto que os

recenseamentos da população, em virtude da política do branqueamento no pós-emancipação, omitiram os dados referentes ao quesito cor. Assim, diante:

[...] da precariedade dos dados estatísticos existentes sobre a população negra, e em particular sobre a mulher negra, torna-se inevitável que se reitere as críticas diversas vezes colocadas pelo Movimento Negro Brasileiro acerca do caráter político e ideológico de que se reveste essa “entrada” e “saída” arbitrária ao quesito cor dos recenseamentos oficiais e do número insignificante de tabulações que, a partir deles, são divulgadas quando esse quesito é recolhido (CARNEIRO, 2019, p. 14-15).

A autora compreende esse tratamento à população negra como um conjunto de estratégias que tem como intuito invisibilizar mulheres negras e homens negros das esferas sociais, estratégias estas que fazem parte da política do branqueamento. Além disso, tal política acentuou mais ainda o preterimento da mulher negra não somente à esfera do mercado trabalhista, mas também no âmbito afetivo, tendo em vista que essa lógica estrutural caracterizou-se pelo desinteresse dos homens brancos e grande parte dos homens negros em se relacionar afetivamente com mulheres de cor. A violência racial e de gênero contra mulher negra é também psicológica, atingindo sua autoestima, em virtude da desvalorização de sua estética no imaginário social ser algo constante.

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento, tão bem analisada por cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos sistemas ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova sua eficácia e os efeitos de desintegração violenta, de fragmentação da identidade étnica por ele produzidos, o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizada com a consequente negação da própria raça e da própria cultura (GONZALEZ, 2020, p. 47).

Nesse sentido, são perceptíveis as correntes da colonialidade que operam sobre o racismo latino-americano, que desumanizam e violentam negros e negras. A ideologia do branqueamento nada mais é do que uma estratégia direcionada a serviço da colonialidade do ser, que “inclui a colonialidade da visão e dos demais sentidos, que são meios em virtude dos quais os sujeitos têm um senso de si e do seu mundo” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 44). Dentro dessa colonialidade, a política do branqueamento faz com que a população negra, especificamente a

mulher negra, seja invisibilizada e presa às amarras da autocolonização das mentes, é o que faz com que muitas assimilem a cultura do branco como o ideal a ser alcançado em uma tentativa de serem aceitas. A compreensão dessas questões nos faz refletir o motivo pelo qual as colaboradoras sentiram-se constrangidas ao falar sobre questões raciais, ainda vivemos as consequências dessas políticas que nos inferiorizam enquanto mulher negra, nossa existência está condicionada a ideia de assimilação e negação da nossa identidade ancestral.

6.3 FEMINISMO NEGRO: POR UMA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA NEGRA

O Movimento de Mulheres do Brasil, segundo Carneiro (2019), tem um grande valor a nível mundial. Graças a ele, diversos encaminhamentos à Constituição de 1988 tiveram êxito, o que contribuiu consideravelmente à situação jurídica das mulheres no Brasil. Embora sejam reconhecíveis as conquistas realizadas por esse movimento, é necessário destacar que ele esteve por muito tempo atrelado à visão universalista a respeito das mulheres, o que acarretou no não reconhecimento das diferenças e desigualdades existentes entre elas, perpetuando a marginalidade e segregação de muitas. Apesar da produção de diversas pesquisas a respeito da situação da mulher brasileira, as mulheres negras não foram beneficiadas, o que demonstra os níveis de contradição e exclusão, especificamente entre as mulheres brancas e mulheres negras.

A autora expôs sobre a necessidade do enegrecimento do feminismo brasileiro, uma vez que o feminismo eurocêntrico, de identidade branca e ocidental, apresenta insuficiência para lidar com as diversas expressões do feminino em um contexto social multirracial. Nessa perspectiva, o feminismo negro parte da singularidade do ser mulher negra e seus múltiplos atravessamentos.

A compreensão da existência de mulheres negras da classe trabalhadora requer uma episteme que as enxergue em suas diferenças. Tal perspectiva é o que Patricia Hill Collins (2019) chamou de epistemologia feminista negra, uma episteme que parte das experiências vivenciadas por mulheres negras e que, ao serem compartilhadas, contribuem para a formação de uma sabedoria coletiva sob a perspectiva das próprias mulheres negras. A experiência vivida é tida como um

critério de significação, as experiências pessoais são tão valiosas quanto os conhecimentos acadêmicos, é um conhecimento a respeito de si mesma enquanto mulher negra.

Em meados de 1980, frente a um cenário de desigualdades e violências, em virtude das condições de gênero, raça e classe, categorias que estigmatizam o que é ser mulher negra no Brasil, mulheres negras brasileiras procuraram se organizar politicamente no intuito de denunciar as inúmeras violências que perpassavam sua existência:

[...] por meio do combate aos estereótipos que as estigmatizam, por uma real inserção social; pelo questionamento das desigualdades existentes entre brancas e não brancas em nossa sociedade; e contra a cidadania de terceira categoria a que está relegada por concentrar em si a tríplice discriminação de classe, raça e gênero (CARNEIRO, 2019, p. 167).

Apesar dos avanços que esse movimento vem conquistando, há muito ainda para ser alcançado em prol de uma sociedade antirracista e antissexista. A necessidade de articular as questões raciais às questões de gênero está imbricada historicamente. O efeito da colonialidade ainda reverbera, como afirmou Heloisa Buarque de Holanda (2018), o discurso de Sojourner Truth, a “mulher” não é a mulher negra.

De acordo com Carneiro (2019), a mulher negra é duplamente subvalorizada, pois na escala social as mulheres negras são inferiorizadas em relação às mulheres brancas. No que se refere à sua relação com o homem negro, este se encontra em uma posição de igualdade em relação à raça, porém na esfera do gênero se encontra numa posição superior devido a sua masculinidade, dessa maneira, a mulher negra se encontra abaixo, na pirâmide social, do homem negro, apesar deste ser também um subalterno em relação à esfera racial.

A organização do Movimento de mulheres negras emerge da ausência de uma abordagem específica da causa da mulher negra dentro do próprio Movimento Negro. Assim, as mulheres negras militam duplamente, seja na esfera do gênero na problemática étnico-racial, seja na dimensão étnico-racial na problemática do gênero. Além disso, lutam também por melhores condições de vida (CARNEIRO, 2019).

Portanto, o ser mulher negra na sociedade brasileira se traduz na tríplice militância contra os processos de exclusão decorrentes da condição de raça, sexo e classe, isto é, por força das contradições que o ser mulher negra encerra, recai sobre elas a responsabilidade de carregar politicamente bandeiras históricas e consensuais do Movimento negro, do movimento de mulheres e somar-se aos demais movimentos sociais voltados para a construção de outro tipo de sociedade baseada nos valores da igualdade, solidariedade, respeito à diversidade e justiça social (CARNEIRO, 2019, p. 169).

A luta das mulheres negras está voltada em superar não somente as desigualdades geradas pelo patriarcalismo, mas também em se impor contra as barreiras do racismo. O Movimento de mulheres negras no Brasil contribuiu significativamente para o enegrecimento do movimento feminista brasileiro.

Para Carneiro (2019), enegrecer o feminismo brasileiro significa instituir nas pautas do movimento feminista as questões raciais e suas configurações na vida das mulheres negras, como as formulações de políticas públicas específicas, políticas demográficas e de saúde, o combate aos mecanismos de exclusão nas esferas trabalhistas.

De acordo Cidinha da Silva (2018), Lélia Gonzalez é a grande precursora, no Brasil, das articulações das questões interligadas à opressão de gênero, raça e classe. Nos finais de 1970, já havia discussões referentes à interseccionalidade sem mesmo mencionar o termo. Devido aos seus estudos terem sido desenvolvidos antes da expansão da internet, não foram acessíveis aos cursos feministas desenvolvidos na época, contudo, os estudos feministas direcionam as discussões referentes ao termo à Kimberlé Crenshaw (2001), teórica que cunhou o termo interseccionalidade. É necessário enfatizar que as discussões referentes à interseccionalidade no Brasil já estavam sendo articuladas vinte anos antes, influenciando teóricas como Sueli Carneiro.

Vozes direcionadas aos segmentos feministas interseccionais vão de contra ao feminismo eurocentrado, este que passa a ser enxergado como um modo de opressão relacionado à branquitude patriarcal, interligado à colonialidade de poderes e saberes. Dessa maneira, intelectuais latino-americanos buscam contraepistemologias europeias e norte-americanas. Heloisa Buarque de Holanda (2020) afirmou que as intelectuais Cinzia Arruza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser, em 2019, através de um manifesto, problematizaram a importância do feminismo abraçar outras causas, como ativismos antirracistas, ambientalistas, trabalhistas e defesa de imigrantes. Dentre as perguntas que norteavam o manifesto, destacam-se

estas: “Com quais mulheres os feminismos dialogam? Que mulheres seguem marginalizadas dos feminismos? O feminismo é realmente popular?”. O foco do manifesto era que todas as mulheres fossem alcançadas pela luta feminista e que nenhuma mulher fosse deixada para trás.

Segundo Lélia Gonzalez (2020), no que se refere à discussão interseccional, o feminismo latino-americano se enfraquece não percebendo o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da América Latina. Permanecer presa ao eurocentrismo e seu efeito neocolonialista é perpetuar a ideologia infante a respeito das mulheres não brancas, estas que não são vistas como sujeitos de seus próprios discursos, definidas por um sistema ideológico de dominação que as infantilizam e as silenciam. Para a autora, faz-se necessário o debate interseccional a respeito das opressões que assolam as mulheres negras, compreendendo os atravessamentos que as aprisionam e estigmatizam a ocuparem espaços tidos como periféricos na sociedade.

O Feminismo Negro surgiu em meio a esses embates, na busca por redefinições das especificidades que confluem a existência da mulher negra, as contradições que envolvem questões de raça, classe e gênero. Como afirmou Angela Davis (2018, p. 21), “o feminismo negro emergiu como um esforço teórico e prático de demonstrar que raça, gênero e classe são inseparáveis nos contextos sociais em que vivemos”. Sendo assim, mulheres negras exigem sua inserção nas pautas feministas, haja vista que desde a luta sufragista norte-americana foram impedidas de participar do movimento por conta das leis segregacionistas.

Nos dias de hoje, nós feministas negras, estamos questionando narrativas impostas com a quebra coletiva do nosso silêncio, para que um dia talvez possamos dizer que somos apenas feministas, não feministas negras. Isso vem nos dando espaços até então inéditos. Não é somente na mídia alternativa que se fala de feminismo negro, ele está presente também na mídia hegemônica. Por enquanto, nossas falas geram impacto, mas ainda são poucos que de fato se mobilizam ao nosso lado para construir uma sociedade igualitária (RIBEIRO, 2018, p. 267).

De acordo com a assertiva de Stephanie Ribeiro (2018), apesar dos avanços do feminismo negro, ainda se faz necessário caminhar longos passos, em decorrência de a sociedade brasileira viver ainda sob a ótica eurocêntrica que tem por efeito o padrão idealizado de seres humanos, homens brancos e mulheres brancas: “É nessa sociedade que eu existo, mulher negra, carregando no meu corpo

raça e gênero: me fazendo não apenas mulher, mas negra; e não apenas negra, mas mulher” (RIBEIRO, 2018, p. 261). É esse o cenário de existência da mulher negra, uma sociedade que é espaço de narrativas de opressões silenciadas pela colonialidade, pelas epistemologias eurocêntricas. Nesse contexto, a luta contra o racismo e o machismo e a busca por direitos é um imperativo às mulheres negras brasileiras.

O feminismo envolve muito mais do que a igualdade de gênero. E envolve muito mais do gênero. [...] Ele deve envolver uma consciência em relação ao capitalismo, ao racismo, ao colonialismo, às pós-colonialidades, às capacidades físicas, a mais gêneros que jamais imaginamos, a mais sexualidades do que pensamos poder nomear. O feminismo não nos ajudou apenas a reconhecer uma série de conexões entre discursos, instituições, identidades e ideologias que tendemos a examinar separadamente. Ele também nos ajudou a desenvolver estratégias epistemológicas e de organização que nos levam além das categorias “mulher” e “gênero”. As metodologias feministas nos impelem a explorar contradições e descobrir o que há de produtivo nelas. O feminismo insiste em métodos de pensamento e de ação que nos encorajam a uma reflexão que une coisas que parecem ser separadas e que desagrega coisas que parecem estar naturalmente unidas (DAVIS, 2018, p. 99).

Na perspectiva de Davis (2018), o feminismo negro não somente é uma luta por direitos da mulher negra ou discurso categorial entre gênero e raça, mas também é um processo de construção de outras epistemologias que descentram a lógica global moderna de poder através da reflexão e compreensão dos construtos históricos que aprisionam. No que concerne aos discursos interseccionais, a autora chamou atenção para o perigo de universalizar a categoria referente à mulher negra, visto que tanto a sexualidade e o gênero são categorias complexas e diversificadas, não universais. Nesse sentido, o feminismo negro permite muito mais que a inserção da raça nas discussões e políticas de gênero.

Collins (2019, p.140) destacou que “o pensamento feminista negro pode ser visto como um conhecimento subjugado”. Tendo em vista que a voz da mulher negra foi institucionalmente controlada por homens brancos, foi necessário elaborar novas formas de construção de uma consciência feminista negra a partir de lugares alternativos, para isso fez-se o uso das artes, da música, da literatura, dos espaços tidos como cotidianos. Dessa maneira, através de formas alternativas, feministas negras buscam validar seus conhecimentos em prol de uma epistemologia feminista negra. Com base nos estudos teóricos desta autora acerca do que seria a epistemologia feminista negra, as próximas linhas deste texto serão tecidas.

Por muito tempo, o mundo foi visto através do olhar de homens brancos que seguiam o padrão hegemônico de poder. A voz do sujeito escravizado ou descendente de escravizada/o não era considerada confiável, digna de valor de verdade. Nesse paradigma, a mulher negra não era considerada como agenciadora de conhecimento. O feminismo negro norte-americano, buscou a partir de uma epistemologia feminista, refletir acerca das experiências vivenciadas por mulheres afro-americanas com intuito de construir outras formas de conhecimentos que inserissem a mulher negra escravizada e suas descendentes como sujeitos de suas próprias histórias, que fossem vistas a partir de suas vivências e experiências.

Na perspectiva de Collins (2019), entende-se por epistemologia uma teoria geral que envolve os conhecimentos que são considerados verdadeiros. As escolhas epistemológicas nunca são ações neutras, dizem respeito a quais verdades devem prevalecer e a quais grupos apresentam credibilidade para falar. No que se refere ao contexto estadunidense, há grandes embates a respeito da inserção de conhecimentos sobre as mulheres negras no ambiente acadêmico, visto que o grupo que detém o poder sempre busca estratégias de invalidar e desmerecer esses conhecimentos.

Uma das formas de excluir a maioria das mulheres negras do processo de validação do conhecimento é a permissão de que algumas poucas detenham posição de autoridades em instituições de legitimação de conhecimento, encorajando-nos a trabalhar com noções de inferioridade vigentes no senso comum e difundidas amplamente na comunidade acadêmica e na cultura (COLLINS, 2019, p. 145).

Nesse cenário, as mulheres negras são constantemente invalidadas academicamente no contar de suas experiências. Para serem aceitas, precisam se adaptar aos critérios metodológicos ocidentais positivistas a partir dos quais “os cientistas buscam se distanciar dos valores, interesses particulares e emoções geradas por sua classe, sua raça, seu sexo ou por outra situação específica” (COLLINS, 2019, p. 146). Esses critérios comprometem o reconhecimento das experiências das mulheres afro-americanas, pois desconsideram o caráter motivacional desses estudos, isentando qualquer valorização das emoções dessas mulheres, perpetuando a objetificação das mesmas.

Mesmo com a existência do positivismo metodológico acadêmico, mulheres afro-americanas desenvolveram fundamentos dos seus conhecimentos assim como

critérios metodológicos. Apesar da não validação acadêmica norte-americana, a epistemologia feminista negra existe com suas características específicas e com grandes contribuições para o pensamento feminista negro.

A epistemologia feminista negra é fundamentada por uma base experimental e material, a saber, experiências coletivas e visões de mundo correspondentes que as mulheres negras estadunidenses consolidaram a partir de sua história peculiar. As condições históricas de trabalho das mulheres negras, tanto na sociedade civil negra quanto no exercício do trabalho remunerado, ensejaram uma série de experiências que, uma vez compartilhadas e transmitidas, conformaram a sabedoria coletiva do ponto de vista das mulheres negras (COLLINS, 2019, p. 147).

A epistemologia feminista pode ser compreendida como a fratura exposta da colonialidade, uma vez que tais princípios caracterizam tudo aquilo que o colonialismo negou aos povos colonizados, especificamente, às mulheres negras. O discurso da falta de credibilidade acadêmica a esta epistemologia nada mais é do que um mecanismo de tentativa de silenciar e subalternizar a intelectualidade feminina negra.

No que concerne às características que compõem a epistemologia feminista negra, Collins (2019) destacou a experiência vivida como critério de significação; o uso do diálogo para avaliar o conhecimento; a ética do cuidado; e a ética da responsabilidade pessoal.

A condição de ser mulher negra exige sabedoria e conhecimentos acerca das dinâmicas de opressão que as atravessam, é necessário saber fazer a distinção entre conhecimento, sabedoria e experiência, uma vez que “no contexto de opressões intersectadas, a distinção é essencial. O conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial para a sobrevivência do subordinado” (COLLINS, 2019, p. 149). Na epistemologia feminista negra, experienciar é muito mais digno de crédito do que apenas ler e refletir acerca da vida de homens e mulheres negras, pois é através da experiência que a sabedoria é gerada.

O uso da experiência de vida como metodologia de investigação não representa ausência de conhecimento acerca das epistemologias dominantes. Muitas mulheres acadêmicas conhecedoras de tais epistemologias fazem o uso de suas próprias experiências vividas e de outras afro-americanas para selecionar temas de investigação e metodologias. Para essas estudiosas, escutar a perspectiva

dessas mulheres faz muito mais sentido do que criar especulações acerca de uma possível temática, essas mulheres passam a ser colaboradoras da pesquisa e não mais objetos de investigação.

A experiência como critério de significação, combinada com o emprego de imagens práticas como veículos simbólicos, é um princípio epistemológico fundamental dos sistemas de pensamentos afro-americano (MITCHELL; LEWTER, 1986). 'Olhem para o meu braço', proclamou Sojourner Truth, 'Eu arei, plantei e estoquei alimentos em celeiros, e nenhum homem teria sido melhor do que eu! E eu não sou uma mulher?' (LOEWENBERG, BOGIN, 1976, p. 233). Recorrendo a exemplos de sua própria vida para simbolizar novos significados, Truth desconstruiu noções prevalentes sobre o que é ser mulher (COLLINS, 2019, p. 150).

Nesse sentido, as experiências de vida podem ser vistas como mecanismos de desconstrução das representações simbólicas hegemônicas, contribuindo na construção de outras narrativas, percepções e histórias sob a ótica de quem vivenciou e foi impedido de contar. Além disso, a experiência não é vista apenas como algo que foi vivenciado, mas uma possibilidade de construção de conhecimento e de sabedoria acerca do vivido e experienciado.

Outro ponto a destacar é que para as mulheres negras a produção de conhecimento se dá a partir do diálogo, das conexões com outros membros de uma comunidade. O diálogo faz parte das tradições africanas, as quais faziam o uso das interações verbais e não verbais compostas por quem fala e quem escuta, este que não é um participante passivo no diálogo, pois suas expressões e respostas são levadas em consideração.

A epistemologia feminista negra está interligada à ética do cuidado e da responsabilidade, no sentido de que as palavras pronunciadas e compartilhadas não devem ser expostas de maneira leviana, ou seja, as ideias apresentadas não podem ser desvinculadas de quem as criam e compartilham. As emoções são valorizadas indicando que o enunciador acredita na validade do seu próprio discurso, além de ser responsável por aquilo que afirma.

Tal conhecimento possibilita o acesso às experiências do ser negra e do ser mulher, já que a intersecção entre raça e gênero operam diariamente na vida de mulheres negras. A existência desse pensamento possibilita opções de novos caminhos que caminham na contramão das verdades canônicas.

Se a epistemologia utilizada para validar o conhecimento é questionada, todos os conhecimentos anteriores validados pelo modelo dominante são colocados sob suspeita. As epistemologias alternativas desafiam todos os conhecimentos legitimados e introduzem questionamentos acerca da validade dos construtos que foram considerados verdades quando confrontados com formas alternativas de validação da verdade. A existência do ponto de vista das mulheres negras que utilizam a epistemologia feminista negra desafia o que é normalmente tomado como verdade e, ao mesmo tempo, questiona o processo através do qual tal verdade é produzida (COLLINS, 2019, p. 167).

Pode-se considerar essa epistemologia como um projeto político capaz de descentrar, questionar e romper com epistemologias que tentam cristalizar os lugares destinados às mulheres negras dentro da colonialidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das narrativas de Nevolina e Leuda foi possível construir um olhar acerca do município de Itamaraju-Ba. Essas mulheres representam a sociabilidade feminina existente entre os anos de 1990 na Cidade Baixa. As lavadeiras do município representavam a vida do rio Jucuruçu e o movimento econômico local. As histórias de vida escutadas nesta pesquisa contribuem na preservação das memórias e recordações de uma época que Itamaraju estava em ascensão.

A construção dessas narrativas corresponde a uma reflexão sobre o vivido, um palimpsesto que inscreve aspectos culturais da comunidade itamarajuense. Com base nas nossas personagens Leuda, Nevolina, Preta e tantas outras mulheres negras citadas nesta pesquisa, pode-se constatar que a situação da mulher negra no Extremo Sul da Bahia ainda é marcada pela presença da herança do colonialismo, o qual invisibiliza as questões étnico-raciais, tais questões são narradas de forma velada e com muita tensão.

As vozes dessas mulheres por si só já denunciam, mesmo não intencionalmente, os atravessamentos que mulheres de cor enfrentam desde a instauração das dicotomias coloniais. É necessário destacar que o colonialismo através dos seus modos específicos de colonização deixou por herança a colonialidade que estabeleceu mentalidades colonizadoras que oprimem, desumanizam e violentam, ao longo dos séculos, os povos das Américas, especificamente, destacam-se as opressões sofridas pelas mulheres de cor. O corpo da mulher colonizada foi destituído de gênero e de identidade. Ela foi assujeitada, objetificada e violentada.

Vimos, conforme María Lugones (2014), que a compreensão da situação da mulher negra no Brasil deve estar interligada em uma perspectiva interseccional, deixando em evidencia os atravessamentos que mulheres não brancas sofrem. Para a autora, as indiferenças em torno das violências que assolam mulheres de cor, mulheres não brancas, vítimas da colonialidade do poder e da colonialidade do gênero, é uma imposição colonial. Nesse sentido, a análise da colonialidade do gênero interligada à colonialidade de poder permite visualizar as cadeias de opressão que se interseccionam desde a imposição do colonialismo.

O trabalho com histórias de vida sob a ótica da epistemologia feminista negra pode ser visto como um grande desafio que a universidade ainda está aprendendo a lidar, não é fácil desprender dos academicismos, sempre queremos ir a campo com todos os passos teóricos delimitados. Escutar as colaboradoras da pesquisa para depois selecionar os teóricos para dialogar com as narrativas concedidas por elas foi o grande desafio decolonial. Através de uma epistemologia feminista negra, busquei tecer interpretações teóricas acerca da realidade das mulheres negras, valorizando as experiências coletivas, contribuindo desconstrução da história idealizada pela colonialidade.

A pesquisa conseguiu registrar as narrativas que marcam a memória e as identidades de Nevolina e Leuda, ambas exerceram o ofício de lavadeiras no município de Itamaraju-Ba, esses registros poderão contribuir na preservação da memória e tradição das mulheres lavadeiras do rio Jucuruçu. Além disso, demonstraram que as relações sociais que se reconfiguram através da raça e do gênero condicionam e definem grandes entraves para a maioria das mulheres negras brasileiras.

O contato com essas mulheres permitiu trocas e confluências de experiências entre o saber ancestral e o saber teórico, questões foram levantadas e reflexões foram desenvolvidas, contudo, o trabalho não se esgota aqui. Itamaraju é um espaço territorializado por muitas sapiências silenciadas pelo saber hegemônico, cabe a nós decolonizar as fronteiras que separam a universidade desses saberes. É necessário enfatizar que a pesquisa apresentou apenas um recorte acerca das vidas dessas mulheres, outras discussões podem ser levantadas e outras narrativas podem ser tecidas.

Em síntese, a abordagem autobiográfica desta pesquisa permitiu compreender que cada narrativa viva apresentada neste texto corresponde a experiências de vida, implicadas de subjetividades que carregam significações de suas próprias existências. Narrativas essas que se confluem com as experiências de quem escutam e de quem vos narra.

REFERÊNCIAS

ANGELOU, Maya. **Eu sei por que o pássaro canta na gaiola**. Tradução: Regiane Winarski. ed. 4. São Paulo: Astral cultural, 2018.

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Tradução de Paulo Soethe. Campinas: Unicamp, 2011.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: a experiência vivida, volume 2. Tradução de Sérgio Milliet. ed. 3. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: _____ **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, volume 1. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOMFIN, Manuel. **A América Latina**: males de origem. In: Intérpretes do Brasil. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2. Ed. 2002. p. 627-895.

BRITO, Armando Azevedo. **Itamaraju e o Monte Pascoal**. São Paulo: Ixtlan, 2013.

CANDAU, Joel. **Antropologia da memória**. Tradução de Miriam Lopes. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodaspórico**. Belo Horizonte: autêntica, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodaspórico**. Belo Horizonte: autêntica, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Florianópolis, v.10, n.1. p.171-188, jan.2002.

CRUZ, Thiago Conceição. **Ganhadeiras de Itapuã: as formas de dizer de si**. (Monografia) Universidade Federal da Bahia, 2019.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018.

DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DELORY-MOMBERGER, Christine. Abordagens metodológicas na pesquisa biográfica. Tradução de Anne-Marie Milon Oliveira. **Revista Brasileira de Educação**. Universidade de Paris, v. 17, n. 15, 2012. DIAS, Maria Odila L. da Silva. **Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

DIAS, Maria Odila L. da Silva. **Quotidiano e Poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. ed. 3. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

_____. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. ed. 2. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

_____. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.) **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global, 1972.

FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. **A voz em performance: uma abordagem sincrônica de narrativas e versos da cultura oral pantaneira**. 2003. 384 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista – UNESP. Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2003.

GADEA, Carlos A. "A questão pós e a crítica pós-moderna". In: GADEA, Carlos A.; BARROS, Eduardo Portanova (Org.) **A "questão pós" nas Ciências Sociais: crítica, estética, política e cultura**. Curitiba: Annris, 2013.

GONÇALVES, Lílian Lima. **Política de atenção à saúde da mulher negra no município de Itamaraju**. (Monografia) Universidade Federal da Bahia, 2014.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Liv Sovik (org). Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

KLINGER, Diana. **Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica**. 3. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

LANDER, Edgardo. (org) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**, CLACSO. Buenos Aires, Argentina. Set. 2005.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**. Florianópolis. Set-Dez.2014.

_____. Colonialidad y Género: hacia um feminismo descolonial. In: MIGNOLO, Walter [et.al]. **Género y Descolonialid**. 2. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afroaspórico**. Belo Horizonte: autêntica, 2019.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. Performance do Tempo Espiral. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (Org.). **Performance, Exílio, Fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras/UFMG, 2002. P. 69-91.

MEIRELES, Mariana Martins de. Entrevista e hermenêutica de si: fonte de pesquisa (auto)biográfica e perspectivas de análises. In: SOUZA, Elizeu Clementino de (org.). **(Auto)biografias e documentação narrativa: redes de pesquisa e formação**. Salvador: Edufba, 2015.

MEYER, Johana Brígida Rocha Ribeiro. **Lavadeiras vão à luta: organização e atuação da ALARMES na Bahia (1983-2002)**. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, 2016.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n.34, p.287-324, 2008. NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MONTELELEONE, Joana de Moraes. Costureiras, mucamas, lavadeiras e vendedoras: o trabalho feminino no século XIX e o cuidado com as roupas (Rio de Janeiro, 1850-1920). **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 1, e48913, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NETO, A. F. **A Condição social das lavadeiras**. Quando a História e a literatura se encontram. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

OYEWÙMI, Oyèrónke'. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodaspórico**. Belo Horizonte: autêntica, 2019.

OLIVEIRA, Wilson de. **Vidas ao acaso**. São Paulo: Baraúna, 2013.

PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Flor do não esquecimento**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Tradução Denise Bottmann. ed. 6. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

POLON, Olga Sales. **Verde: incontáveis tons**. Vila Velha: Above publicações, 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005.

RIBEIRO, Stephanie. Feminismo negro. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista: arte, cultura, política e universidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RICOUER, Paul. **Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação**. Tradução de Artur Morão. ed. 7. Lisboa: Edições 70, 1976.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François [et al.]. Unicamp: Campinas, 2018.

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. A narrativa oral, a analysis de discurso e os estudos de gênero. **Estud. psicol. (Natal)**, Natal, v. 11, n. 1, pág. 65-69, abril de 2006.

SANTOS, Daniele Souza. “Mais Parece uma Nova Guiné”: Trabalho Escravo em Salvador na Primeira Metade dos Setecentos. In: **Entre o “serviço de casa e o ganho”**: escravidão em Salvador na primeira metade do século XVIII. Salvador, UFBA, 2010.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-Cadernos Ces [online], Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical**, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: outubro de 2020.

SILVA, Carmen. **Cirandas feministas**: experiências que se entrelaçam. Recife: Instituto Feminista para a democracia, 2016.

SILVA, Cidinha. Feminismo negro. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Tradução Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. ed. 4. Belo Horizonte: Editora: UFMG, 2010.

SOUZA, Flávia Fernandes de. “Reflexões sobre as relações entre a história do serviço doméstico e os estudos da pós-emancipação no Brasil”. **Revista Histórias, Histórias**. (Brasília), vol. 4, n. 8, 2016.

VERGÈS, Françoise. Um feminismo decolonial. Tradução de Jamille Pinheiro. São Paulo: Ubu, 2020.

ZUMTHOR, Paul. **Tradição e esquecimento**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Hucitec, 1997.

ANEXO I - INSTRUMENTO DE COMPOSIÇÃO DE CORPUS

ENTREVISTA NARRATIVA A SER REALIZADA COM LAVADEIRAS DO MUNICÍPIO DE ITAMARAJU-BA

Título do projeto: Vozes da memória: narrativas das lavadeiras do município de Itamaraju-BA.

Pesquisadora responsável: Suzana Santana de Souza

Instituição: Universidade Federal do Sul da Bahia.

Local da pesquisa: Itamaraju-BA.

IDENTIFICAÇÃO

Nome:

Apelido:

Local e data de nascimento:

Tempo de residência em Itamaraju:

Permanência em outras cidades:

Endereço atual:

Escolaridade:

Ocupação atual:

Ocupações anteriores:

TEMÁTICAS NORTEADORAS

Conte-me um pouco da sua história?

O que te levou a trabalhar como lavadeira?

O que significa ser lavadeira?

Qual a importância dessa profissão?

OBSERVAÇÕES DA PESQUISADORA ACERCA DA ENTREVISTA REGISTRADA

ANEXO II - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**Dados de identificação**

Título do Projeto: **Vozes da memória: narrativas orais das lavadeiras do município de Itamaraju-BA.**

Pesquisador Responsável: Suzana Santana de Souza

Nome do participante:

Data de nascimento:

R.G.:

Responsável legal (quando for o caso):

R.G.:

Você está sendo convidado (a) para participar, como voluntário, do projeto de pesquisa “Vozes da memória: narrativas orais das lavadeiras do município de Itamaraju-BA”, de responsabilidade da pesquisadora Suzana Santana de Souza.

Leia cuidadosamente o que segue e me pergunte sobre qualquer dúvida que você tiver. Após ser esclarecido (a) sobre as informações a seguir, no caso aceite fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que consta em duas vias. Uma via pertence a você e a outra ao pesquisador responsável. Em caso de recusa você não sofrerá nenhuma penalidade.

Declaro ter sido esclarecido sobre os seguintes pontos:

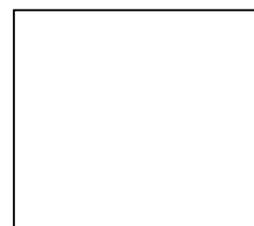
1. O trabalho trata-se de uma pesquisa voltada ao estudo acerca de histórias de vida de mulheres lavadeiras do município de Itamaraju-BA, considerando suas memórias que por vezes são silenciadas e alijadas dos espaços formais de saber. Nessa perspectiva, busca-se a partir das narrativas dessas mulheres, identificar quais foram suas experiências, possibilitando explorar subjetividades que até então não foram valorizadas no presente município.
2. A minha participação nesta pesquisa consistirá em falar sobre a experiência vivenciada como lavadeira no município de Itamaraju através de entrevistas em minha residência e participando de rodas de conversas com outras mulheres que também foram lavadeiras, ambas mediadas e registradas por meio de áudio, vídeo e imagem pela pesquisadora Suzana Santana de Souza.
3. Ao participar desse trabalho estarei contribuindo com os estudos referentes a temática, assim como o reconhecimento de narrativas que até então não foram valorizadas no município de Itamaraju-BA.

4. A minha participação neste projeto deverá ter a duração de *um ano e meio, com encontros mensais de duas horas*.
5. Não terei nenhuma despesa ao participar da pesquisa e poderei deixar de participar ou retirar meu consentimento a qualquer momento, sem precisar justificar, e não sofrerei qualquer prejuízo.
6. Fui informado e estou ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, por minha participação, no entanto, caso eu tenha qualquer despesa decorrente da participação na pesquisa, serei ressarcido.
7. Caso ocorra algum dano comprovadamente decorrente de minha participação no estudo, poderei ser compensado conforme determina a Resolução 466/12 do Conselho Nacional de Saúde.
8. Meu nome será mantido em sigilo, assegurando assim a minha privacidade, e se eu desejar terei livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação.
9. Fui informado que os dados coletados serão utilizados, única e exclusivamente, para fins desta pesquisa, e que os resultados poderão ser publicados.
10. Qualquer dúvida, pedimos a gentileza de entrar em contato com Suzana Santana de Souza, pesquisadora responsável pela pesquisa, telefone: 073 99187-4869, e-mail: suzanasantana.s3@gmail.com .

Eu, _____, RG nº _____
_____ declaro ter sido informado e concordo em participar,
como voluntário, do projeto de pesquisa acima descrito.

Itamaraju, _____ de _____ de 20____.

Assinatura do participante
dactiloscópica



Impressão

Nome e assinatura do responsável por obter o consentimento