

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO

ESPAÇOS DE COZINHAR

mulheres, colonialidade e resistências coletivas
a partir do trabalho de cuidado

Luna Lyra

Belo Horizonte, 2021



10051000

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Escola de Arquitetura

Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo

Luna Lyra

ESPAÇOS DE COZINHAR: mulheres, colonialidade e resistências coletivas a partir do trabalho de cuidado

Belo Horizonte

2021

Luna Lyra

ESPAÇOS DE COZINHAR: mulheres, colonialidade e resistências coletivas a partir do trabalho de cuidado

Versão Final

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Arquitetura e Urbanismo.

Área de concentração: Teoria, produção e experiência do espaço

Orientadora: Silke Kapp

Belo Horizonte

2021

FICHA CATALOGRÁFICA

L992e

Lyra, Luna Esmeraldo Gama.

Espaços de cozinhar [manuscrito] : mulheres, colonialidade e resistências coletivas a partir do trabalho de cuidado / Luna Esmeraldo Gama Lyra. - 2021.

189f. : il.

Orientadora: Silke Kapp.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Cozinhas – Usos e costumes – Teses. 2. Mulheres – Vidas e costumes sociais – Teses. 3. Feminismo – Teses. 4. Espaço (Arquitetura) – Aspectos sociais – Teses. I. Kapp, Silke. . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 305.4



FOLHA DE APROVAÇÃO

**Espaços de cozinhar: mulheres, colonialidade e resistências coletivas
a partir do trabalho de cuidado**


LUNA ESMERALDO GAMA LYRA

Tese submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da UFMG como requisito para obtenção do grau de Doutor em Arquitetura e Urbanismo, área de concentração: Teoria, produção e experiência do espaço.

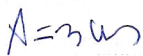
Aprovada em 27 de outubro de 2021, pela Comissão constituída pelos membros:


Profa. Dra. Silke Kapp - Orientadora
EA-UFMG


Profa. Dra. Sibelle Cornélio Diniz
FACE-UFMG


Profa. Dra. Gabriela Leandro Pereira
FAU-UFBA


Profa. Dra. Rossana Brandão Tavares
EAU-UFF


Profa. Dra. Diana Helene Ramos
FAU-UFAL


Dra. Mariana de Moura Cruz
NPGAU-UFMG

Belo Horizonte, 27 de outubro de 2021.

AGRADECIMENTOS

É impossível expressar neste breve espaço a gratidão a tantas pessoas que contribuíram para a tessitura deste trabalho ao longo de quatro anos e meio. Escrever parece, a princípio, um trabalho solitário. Não é, nem pode ser. Requer muitas mãos, corpos e afetos para ser possível. Agradeço a todes que de algum modo me atravessaram e me transformaram nesse caminho.

Às mulheres que esta pesquisa me permitiu conhecer e aprender tanto junto (que aqui cito em pseudônimos para proteger suas identidades): Carolina, Samira, Lucimar, Rosa Maria, Augustina, Fátima, Vitória, Graça, Lúcia, Cidoca, Duda, Tonha, Cleide, Marli.

À Silke, minha orientadora atenta, pela paciência da leitura, pelo ânimo das discussões e pelas oportunidades de desbravar esse tema junto ao MOM.

Ao NPGAU, pelo apoio à pesquisa e pela ajuda em navegar pela burocracia acadêmica.

Aos colegas e amigos do Grupo MOM, pela companhia na caminhada e pela partilha do desejo de transformar o mundo.

Ao Tiago, amigo com quem tanto discuti as ideias presentes nesta tese. E, junto à Larissa, Bruna, Izabella, Charlene e Paulinha, por toparem e inventarem possibilidades de ampliar esses debates.

À Bela, pela parceria nas andanças, entrevistas e escritas.

A Andressa, Milena e Isabela, por se empenharem junto comigo em ouvir e decifrar tantas histórias bonitas, mas nem sempre fáceis, registradas aqui.

A Nat, por constantemente alargar minha percepção para os saberes que habitam os espaços para além da universidade.

Às minhas alunas inspiradoras, por embarcarem na experiência intensa de escrever a muitas mãos e exercitar a escuta “em estéreo”. Em especial, Fernanda, Giovanna, Lívia, Luara, Maria Cecília, Maria Elena, Maria Laura e Milena.

Ao Grupo Morar Indígena, em especial Adriano e Duda, por me permitirem participar de sua pesquisa na terra indígena Xakriabá, ainda que brevemente, e por expandirem os horizontes desta pesquisa.

À Gaia, Sibelle e Rita, pelas contribuições sensíveis e inspiradoras durante e após a banca de qualificação. O trabalho seria outro sem seus olhares.

Às professoras da banca, Gaia, Sibelle, Diana, Rossana e Mari, que gentilmente aceitaram partilhar suas perspectivas e experiências para avançar nos debates propostos aqui.

Aos professores, professoras e colegas da UFMG, da UFBA e de tantos outros lugares, pelas trocas instigantes e inestimáveis que dão sentido à universidade.

Ao Grupo GenUrb, pela oportunidade de apresentar e discutir parte desta tese com pessoas de tantos países e pelas dedicadas leituras e revisões. Em especial, Linda, Grace, darren e Leeann.

À Dani, por me guiar na imaginação de mundos porvir.

À Raíssa e à Jana, amigas queridas que dividiram angústias e alegrias nesse processo, pela leveza e sinceridade.

Aos amigos que encontrei no teatro e que permanecem no core, com os quais reaprendo sempre que a vida é eterno ensaio: Mari, León, Tha, Letz. Aos mestres que tanto ensinaram sobre o equilíbrio necessário entre improviso e disciplina: Cláudio, Zé, Rita.

À minha família, que foi acolhida e inspiração nas horinhas preciosas junto ao mar.

À Mel, por toda escuta, risada, abraço. Pela abertura para seguir buscando novos modos de encantamento da vida.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Considerando que viver é artimanha que se cultiva entre aquilo que se enxerga e aquilo que mora no invisível, seguimos o rastro da flecha que atravessa o tempo: o contrário da vida não é a morte, o contrário da vida é o desencanto.

Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino.

RESUMO

Diz o chavão que ‘lugar de mulher é na cozinha’, subentendendo-se o cozinhar como atividade privada e isolada. Entretanto, espaços de cozinhar coletivos e públicos foram e são comumente construídos e mantidos por movimentos sociais e vários outros grupos, realizando papel importante para a segurança alimentar e a organização comunitária. Outra expressão infame e racista, ‘fulana tem um pé na cozinha’, é comumente usada para imputar a alguém a condição de servidão, em alusão ao trabalho doméstico realizado por mulheres negras durante o regime escravocrata. Referências às cozinhas como um lugar menor ocultam as origens desses espaços de resistência, que remontam a práticas de povos indígenas e africanos, ainda do período colonial. A pesquisa apresentada nesta tese procura reconstituir tais origens e mobilizar a potência dos espaços de cozinhar coletivos na articulação política e afetiva de mulheres, em contraposição à produção sócio-espacial tipicamente capitalista, colonial e patriarcal. Assim, o estudo compreende dois eixos metodológicos: a análise de processos históricos de transformação dos modos de cozinhar e de seus espaços no Brasil; e a análise de narrativas de mulheres que hoje mantêm cozinhas coletivas em duas ocupações urbanas e um território indígena, localizadas respectivamente em Belo Horizonte-MG, Rio de Janeiro-RJ e São João das Missões-MG. Os dados históricos e atuais evidenciam que modos não coloniais e não brancos de apropriação e vivência do espaço têm sido sistematicamente cerceados por normas ditas sanitárias ou higienistas, mas que de fato são sexistas e racistas. Ao mesmo tempo, tais dados permitem concluir que o trabalho de cuidado coletivizado e os espaços relativamente seguros que ele tende a produzir são potentes instrumentos na auto-organização de mulheres, sobretudo quando estão em situações de vulnerabilidade.

Palavras-chave: espaços de cozinhar, mulheres, feminismo decolonial, produção do espaço.

ABSTRACT

The cliché says that "a woman's place is in the kitchen", implying cooking as a private and isolated activity. However, collective and public cooking spaces were and are commonly built and maintained by social movements and various other groups, playing an essential role in food security and community organization. Another infamous and racist expression, "Jane has a foot in the kitchen", is commonly used to impute to someone the condition of servitude, alluding to the domestic work performed by black women during the slavery regime. References to kitchens as a lesser place hide the origins of these spaces of resistance, which date back to the practices of indigenous and African peoples, during the colonial period. The research presented in this dissertation seeks to reconstitute such origins and mobilize the power of collective cooking spaces in the political and affective articulation of women, in contrast to the typically capitalist, colonial, and patriarchal socio-spatial production. Thus, the study comprises two methodological axes: the analysis of historical processes of transformation of the ways of cooking and its spaces in Brazil; and the analysis of narratives of women who today maintain collective kitchens in two urban occupations and an indigenous territory, located respectively in Belo Horizonte-MG, Rio de Janeiro-RJ, and São João das Missões-MG. Historical and current data show that non-colonial and non-white ways of appropriating and experiencing space have been systematically restricted by so-called sanitary or hygienist norms, which are, in fact, sexist and racist. At the same time, such data allow us to conclude that the collectivized care work and the relatively safe spaces that it tends to produce are powerful instruments in the self-organization of women, especially when they are in situations of great vulnerability.

Key words: cooking spaces, women, decolonial feminism, production of space.

RESUMEN

El cliché dice que 'el lugar de una mujer está en la cocina', lo que implica la cocina como una actividad privada y aislada. Sin embargo, los espacios de cocina colectivos y públicos fueron y son comúnmente construidos y mantenidos por movimientos sociales y varios otros grupos, desempeñando un papel importante en la seguridad alimentaria y la organización comunitaria. Otra expresión infame y racista, 'fulano de tal tiene un pie en la cocina', se usa a menudo para imputar a alguien la condición de servidumbre, aludiendo al trabajo doméstico realizado por las mujeres negras durante el régimen de esclavitud. Las referencias a las cocinas como un lugar de bajo valor esconden los orígenes de estos espacios de resistencia, que se remontan a las prácticas de los pueblos indígenas y africanos, incluso desde la época colonial. La investigación presentada en esta tesis busca reconstituir tales orígenes y movilizar el poder de los espacios colectivos de cocinar en la articulación política y afectiva de las mujeres, en contraposición a la producción socio-espacial típicamente capitalista, colonial y patriarcal. Así, el estudio comprende dos ejes metodológicos: el análisis de los procesos históricos de transformación de las formas de cocinar y sus espacios en Brasil; y el análisis de narrativas de mujeres que hoy mantienen cocinas colectivas en dos ocupaciones urbanas y un territorio indígena, ubicadas respectivamente en Belo Horizonte-MG, Rio de Janeiro-RJ y São João das Missões-MG. Los datos históricos y actuales muestran que las formas no coloniales y no blancas de apropiarse y experimentar el espacio han sido restringidas sistemáticamente por las llamadas normas sanitarias o higienistas, pero que de hecho son sexistas y racistas. Al mismo tiempo, tales datos permiten concluir que el trabajo de cuidado colectivizado y los espacios relativamente seguros que tiende a producir son instrumentos poderosos en la auto-organización de las mujeres, especialmente cuando se encuentran en situaciones de gran vulnerabilidad.

Palabras clave: espacios de cocinar, mujeres, feminismo descolonial, producción del espacio.

LISTA DE ENTREVISTAS CITADAS

Ocupação Vicentão

Lucimar, 30 anos, auxiliar de cozinha, mãe solo de três filhos, mora com o namorado.

Entrevista realizada em 04/10/18. *Primeira citação na p. 121.*

Rosa Maria, 39 anos, artesã e pedreira, sem filhos.

Entrevista realizada em 26/09/18. *Primeira citação na p. 125.*

Samira, 21 anos, auxiliar administrativa, mora com o noivo.

Entrevista feita em 08/09/18. *Primeira citação na p. 136.*

Ocupação Manoel Congo

Cidoca, 59 anos, dona de casa e cozinheira, mãe de três filhos.

Entrevista realizada em 28/01/19. *Primeira citação na p. 117.*

Cleide, 53 anos, dona de casa, casada, mãe de uma filha.

Entrevista realizada em 31/01/19. *Primeira citação na p. 142.*

Marli, não revelou a idade nem ocupação, separada.

Entrevista realizada em 01/02/19. *Primeira citação na p. 146.*

LISTA DE FIGURAS

No capítulo 02: mulheres, trabalho doméstico e espaços de cozinhar

01. Pessoas cozinham mandioca em fogão de chão na Horta da Mandioca, intervenção idealizada por Sallisa Rosa. p. 39
02. Pessoas se reúnem no terreno a ser plantada a Horta da Mandioca. p. 39
03. Cozinha Solidária organizada pelo MTST na Ocupação Tereza de Benguela, em Maceió-AL. p. 56
04. Almoço sendo preparado na cozinha da Ocupação 9 de Julho, em São Paulo-SP. p. 56
05. Postagem em rede social do Ifood. p. 58
06. Postagem em rede social do Ifood. p. 58
07. “Fechar os corpos”. Pintura de Matheus Ribs. p. 59
08. “Mucambo de palha de coqueiro” e “Cozinha de mucambo”. Desenho de M. Bandeira. p. 83
09. “Atualizações traumáticas de Debret: Homens cultivam plantas e cogumelos em sua moradia. Com o forte cheiro das plantas em torno passarinhos se aproximam tentando aproveitar do licor das flores”. Colagem digital de Gê Viana sobre tela de Jean-Baptiste Debret. p. 88
10. “Atualizações traumáticas de Debret: Sentem para jantar”. Colagem digital de Gê Viana sobre tela de Jean-Baptiste Debret. p. 89

No capítulo 05: conversas em volta do fogo

11. Área de serviço de um dos andares da Ocupação Vicentão, com lavadora compartilhada. p. 122
12. Vista dos fundos do edifício da Ocupação Vicentão. p. 128
13. Crianças brincam de desenhar em cima de papéis das oficinas de projeto no hall de um dos andares da Ocupação Vicentão. p. 129
14. Espaço coletivo de um dos andares da Ocupação Vicentão, com uso de varais, divisórias dos apartamentos e vista da fachada frontal. p. 129
15. Oficina de projeto com moradoras do segundo andar com maquete produzida no âmbito da disciplina ARQ013 na Ocupação Vicentão. p. 132
16. Cartaz de divulgação da roda mensal de conversa das mulheres da Ocupação Vicentão. p. 132
17. Cozinha coletiva no hall de entrada do térreo da Ocupação Vicentão. p. 137
18. Cozinha coletiva de um dos andares da Ocupação Vicentão. p. 138
19. Cartaz de organização das doações para a cozinha de um andar da Ocupação Vicentão. p. 138
20. Fachada do Cine Vitória, edifício ocupado pelo MNLM inicialmente. p. 143

21. Cozinha compartilhada no térreo do edifício da Ocupação Manoel Congo, onde antigamente era o lugar da creche. p. 149
22. Fosso do edifício da Ocupação Manoel Congo, que dá acesso à Casa de Samba e onde costumam ficar bicicletas de moradores. p. 154
23. Dia da feijoada solidária na Casa de Samba Mariana Crioula, localizada no térreo da Ocupação Manoel Congo. p. 158
24. Quintal de Graça, onde fica sua cozinha externa e o espaço para construção de fogões temporários. p. 159
25. Cozinha tradicional coletiva, utilizada em festas e eventos localizada ao lado da Casa de Cultura Xakriabá, na aldeia Sumaré I. p. 163
26. Forno para preparar biscoitos e doces de festa, feito com barro e barril metálico na casa de Augustina. p. 164
27. Detalhe do forno aberto com travessas. p. 164
28. Fogão a lenha em cozinha anexa da casa de Lúcia, usado também como mesa de apoio. p. 165
29. Fogão de barro, a lenha, na mesma casa. p. 165
30. Pilão da casa de Augustina. p. 166
31. Cozinha anexa de Augustina. p. 166
32. Vista da cozinha externa da casa de Graça. p. 167
33. Banquinho utilizado pelas parteiras durante o parto. p. 172

SUMÁRIO

1 mapa para um texto: perguntas, tempos, proposições	14
2 mulheres, trabalho doméstico e espaços de cozinhar	22
2.1 trabalho doméstico e colonialidade de gênero	22
2.2 quiabos e mandiocas: as invisibilidades na produção do espaço urbano	32
2.3 plantar, cozinhar, organizar (práticas de comer junto)	40
I panelas compartilhadas: fome e organização popular feminina	40
II casa de farinha: permanências quilombolas e contracolonialidade	46
III cozinhas pandêmicas: Covid-19 e insegurança alimentar	53
3 modos de fazer: indagações e métodos para uma pesquisa	62
3.1 ética e relação com o outro na pesquisa sócio-espacial	62
3.2 conhecer-pesquisar	69
3.3 desenho da pesquisa e contingências pandêmicas	76
4 espaços de cozinhar: mulheres, racismo e poder colonial	80
4.1 confluências alimentares no Brasil colonial	80
4.2 quitadeiras e resistência anticolonial nos séculos xviii e xix	91
4.3 o aparecimento das cozinhas: higiene, controle e trabalho doméstico	97
5 conversas em volta do fogo	112
I Vicentão	114
II Manoel Congo	116
III Xakriabá	118
5.2 cena #1: só quem lava roupa é mulher mesmo	120
5.3 cena #2: um tempero que vem assim só o sal	134
5.4 cena #3: para ocupar, é preciso um fogão primeiro	142
5.5 cena #4: feijoada e solidariedade	151
5.6 cena #5: um teto para três fogões	159
6 sociedades domésticas e esforços decoloniais	173
referências bibliográficas	182

I mapa para um texto: perguntas, tempos, proposições

Minha mãe sempre costurou a vida com fios de ferro.

Conceição Evaristo

Diz o chavão que ‘lugar de mulher é na cozinha’, subentendendo-se o cozinhar como atividade privada e isolada. Outra expressão infame e racista, ‘fulana tem um pé na cozinha’, é comumente usada para imputar a alguém a condição de servidão, em alusão ao trabalho doméstico realizado por mulheres negras durante o regime escravocrata.. Já de partida, essas duas expressões suscitam diversos questionamentos importantes para a pesquisa apresentada nesta tese.

Um deles é o de que, ao contrário do que o senso comum prega, espaços de cozinhar coletivos e públicos foram e são comumente construídos e mantidos por movimentos sociais e vários outros grupos, realizando papel importante para sua segurança alimentar e sua organização comunitária. Essa estratégia coletiva de sobrevivência e solidariedade têm sido fundamental, por exemplo, no atual cenário de crise sanitária do Covid-19 que ainda estamos vivenciando em 2021. Frente a um colapso de diversas proteções sociais e a subida das taxas de desemprego, recorrer à organização de cozinhas comunitárias foi uma das formas encontradas por famílias em situações de vulnerabilidade para se manter durante esse período.

Outro questionamento que emerge diz respeito à necessidade de um *olhar interseccional* para fazer pesquisas sócio-espaciais no contexto brasileiro — e da América Latina e Caribe. Explico. Qualquer investigação que se faça sobre mulheres e sua relação com o espaço precisa levar em consideração uma camada muitas vezes oculta, porém persistente em nossa formação sócio-espacial: o passado colonial e os efeitos do regime escravocrata nas relações sociais do presente. A sobrevivência da expressão ‘um pé na cozinha’ denuncia justamente essa diferenciação entre mulheres, em que a cor da pele imputa distinções importantes de posições sociais (e espaciais) entre elas. É nesse sentido que a compreensão de *intersecções* entre vivências e opressões experienciadas de formas particulares por mulheres brancas e não brancas permeia a discussão feita aqui.

Quanto aos espaços de cozinhar em si, ambas as frases relevam um entendimento social da cozinha como um lugar menor, ou mesmo pejorativo. Essa perspectiva, que diminui a importância de espacialidades ligadas ao trabalho doméstico, acaba por ignorar as origens desses espaços de resistência e festa, que remontam a práticas de povos indígenas e africanos, ainda do período colonial. Assim, a pesquisa apresentada nesta tese procura reconstituir tais origens e mobilizar a potência dos espaços de cozinhar coletivos na articulação política e afetiva de mulheres, em contraposição à produção sócio-espacial tipicamente capitalista, colonial e patriarcal.

No livro de contos que contém a epígrafe que abre este capítulo, a escritora brasileira Conceição Evaristo nos conta sobre mulheres negras que recusam o papel de submissão, apagamento e morte. Elas costuram a vida com que esse material improvável, firme, difícil de moldar, como quem cuida da vida para muitas gerações porvir. E, ainda assim, é feito inventivamente. Nesse breve trecho, “minha mãe sempre costurou a vida com fios de ferro”, cabe a complexidade das decisões tomadas por mulheres para dar conta da reprodução da vida cotidiana.¹ Ou talvez, o que mulheres precisem para manter a vida não cabe nas normas estabelecidas para elas. Se torna necessário forjar novas ferramentas, espaços, relações e principalmente, novos modos de vida.

Com esse trecho em mente, me debruço sobre as cozinhas coletivas, compartilhadas, comunitárias — permanentes e temporárias — e as mulheres que as mantêm. Esses grupos de mulheres, muitas delas não brancas, nos provocam a refletir sobre como o compartilhamento da reprodução social, do trabalho doméstico e de cuidado entre mulheres tem gerado práxis feministas diferentes dentro dos movimentos sociais que lutam por terra e moradia. Busquei ao longo da tese me debruçar sobre algumas questões que emergiram durante a pesquisa sobre esses espaços e práticas. Que invenções políticas, sociais, espaciais ensejam essas experiências? Que contradições e conflitos carregam em suas práticas? E como podem iluminar caminhos para as lutas territoriais em busca de sociedades feministas, anti-racistas e decoloniais?

A arquiteta iraniana Faranak Miraftab, radicada nos Estados Unidos, propõe pensar esses tipos de arranjos espaciais como “invented spaces of citizenship”

¹ EVARISTO, *Olhos d'água*, 2014.

(espaços *inventados* de cidadania) em oposição aos “invited spaces of citizenship” (espaços *convidados* de cidadania).² Para Miraftab, espaços inventados seriam aqueles arranjados por grupos subalternizados para contestar o *status quo* e confrontar políticas excludentes. São inventados porque não estão dados, nem autorizados, abrem espaço à força, com maior ou menor notoriedade. Ao discutir o problema da habitação na Cidade do Cabo, África do Sul, e os movimentos contra despejos, ela aponta uma forte organização feminina em espaços *informais*, menos visíveis. Esses conceitos são úteis para auxiliar na compreensão do contexto particular da pesquisa apresentada aqui. As cozinhas — ou espaços de cozinhar — discutidas aqui são de certo modo uma *invenção* de espaços *informais* de participação política por mulheres.

Esta pesquisa se iniciou com um questionamento sobre como o compartilhamento de tarefas como cozinhar, limpar, cuidar, poderia também ser um estímulo à formação política dentro de movimentos sociais e grupos de outra natureza. A partir de um apanhado de conversas, entrevistas, leituras e escutas vivenciadas em trabalhos anteriores como pesquisadora e urbanista, defini duas hipóteses iniciais. A primeira é que o doméstico é um espaço híbrido que permite que mulheres se manifestem sem constrangimento e troquem conhecimentos censurados e silenciados em espaços oficiais de participação. A segunda é que as lutas territoriais empreendidas por mulheres têm forte ligação com a manutenção da vida em seus muitos aspectos, mas principalmente da segurança alimentar e habitacional. Em diversas entrevistas anteriores e paralelas a este trabalho, observei que essas questões orientam suas práticas e demandas, uma vez que são as mulheres que na maioria das vezes precisam dar conta de filhos, doentes, idosos e prover necessidades básicas como comida e teto.³

Durante as trocas em campo, ficou evidente que o espaço de cozinhar (e o objetivo de segurança alimentar) precede e catalisa a organização coletiva e política das mulheres envolvidas. A partir da construção do espaço de cozinhar coletivo, outros espaços de cuidados passavam a ser articulados e mantidos. Assim, as cozinhas coletivas me parecem um bom começo para investigar como se sus-

² MIRAFTAB, *Feminist praxis, citizenship and informal politics: reflections on South Africa's anti-eviction campaign*, 2006.

³ Algumas dessas questões foram levantadas de forma preliminar em KAPP ET AL, 2018 e LYRA, KAPP & GRUPO MOM, 2019.

tentam os modos de organização dentro desses movimentos e grupos, mas também quais são suas demandas e contribuições metodológicas para pensar e inventar novas estruturas sociais, *pautadas na vida, ao invés do lucro*, como propõe a filósofa argentina María Lugones.⁴ A pesquisa se estruturou a partir da análise de narrativas de mulheres que hoje (ou até recentemente) mantêm cozinhas coletivas em duas ocupações urbanas e um território indígena, localizadas respectivamente em Belo Horizonte-MG, Rio de Janeiro-RJ e São João das Missões-MG. Essas narrativas se basearam em entrevistas e conversas informais registradas durante visitas de campo.

A escolha do tema se revelou mais urgente ao adentrarmos o ano de 2020 em meio a uma crise sanitária global por conta da pandemia da Covid-19. Durante esse um ano e meio, tivemos que forçosamente rever hábitos, reinventar nossa relação com o espaço doméstico e renegociar pactos de convivência. Ao mesmo tempo, o isolamento social sem um forte política de proteção social gerou uma demanda por outros arranjos sociais que pudessem cobrir a ausência do Estado. Cozinhas solidárias, comunitárias e coletivas recolocaram a cozinha no espaço público, questionando seu status de espaço doméstico, privado e costumeiramente individualizado. Nesse novo contexto, o tema se amplia e se complexifica, exigindo aprofundamentos futuros para compreender em que medida esses espaços de cozinhar se farão temporários, permanentes, intermitentes. E, ainda, que consequências terão nas organizações dos grupos que os articularam durante esse período. Nesse sentido, a tese contribui principalmente como registro analítico de experiências “pré-pandêmicas” recentes e com os conflitos históricos originados pelas disputas sobre os significados e sentidos sociais desses espaços.

A partir das experiências estudadas em campo, é possível responder algumas das questões postas inicialmente, que adianto aqui brevemente. Ao socializarem o cozinhar e outros trabalhos de cuidado, essas mulheres inventam e experimentam modos de vida onde as fronteiras entre espaço de produção e espaço de reprodução são tensionadas e, por vezes, se borram. Os espaços de cozinhar extrapolam a ideia do “doméstico individualizado” e abarcam múltiplas funções, sendo lugar de cuidado, acolhimento, produção de renda, formação política e

⁴ LUGONES, *Rumo a um feminismo decolonial*, [2010] 2014.

resolução de conflitos coletivos. Nos diversos arranjos de cozinhar discutidos aqui, (sejam eles temporários, permanentes ou intermitentes), é possível antever possibilidades de organizações sócio-espaciais em que mulheres conseguem manter e criar modos de vida menos precarizados e menos sujeitos a determinações patriarcais, capitalistas e racistas sobre suas vidas.

Uma outra indagação reverberada ao longo deste texto é: “Com que palavras devemos narrar o que é invisível (invisibilizado)?”. Ouvi essa provocação em um seminário sobre ocupações urbanas em Belo Horizonte, Minas Gerais. Discutia-se o que significa direito à cidade sob a perspectiva das mulheres e do trabalho de cuidado feminino. A mesa-redonda, composta apenas por mulheres e de maioria negra, foi ouvida por uma diminuta dezena de pessoas – contrastando com o auditório lotado de outros dias de evento. Essa cena (e a pergunta) reforça as duas questões fundamentais que citei no início deste capítulo e que elaborei um pouco mais. A primeira, posta agora de outra forma, é a invisibilização dos trabalhos essenciais à reprodução da vida – alimentar, criar, vestir, cuidar –, considerados banais e menos importantes nos debates sobre direito à cidade e produção do espaço. É facilmente perceptível que discursos e planos urbanísticos conduzidos pelas administrações públicas no Brasil (e possivelmente em outros países latino-americanos e caribenhos) contêm vieses de gênero e racial, muitas vezes velados.

O espaço urbano foi, historicamente, e permanece organizado segundo as condições de produção, ou seja, é pensado e utilizado segundo as necessidades de escoamento de insumos e bens de consumo; de compatibilidade entre atividades econômicas e serviços essenciais; e, principalmente, ele é estruturado para atender ao deslocamento de pessoas entre moradia e trabalho, ainda que precariamente. Mesmo quando travestidas de termos como “inclusão” e “cidade para todos”, as políticas urbanas tendem a privilegiar esse tipo específico de atividade. E um dos principais desafios desse texto foi encontrar maneiras de ver, partilhar e registrar esses espaços coletivos centrados na reprodução da vida – distintamente à lógica da produção – que muitas vezes não terão vestígios escritos, por se centrarem no campo das experiências orais e corporificadas.

A outra questão é a necessidade de contemplar as desigualdades que atravessam o trabalho de reprodução, posto que são tarefas predominantemente gene-

rificadas e racializadas. Em particular na América Latina e Caribe, o evento da colonização adiciona ainda mais complexidade pela destruição (literal e simbólico) de modos de vida não eurocêtricos. Assim, como pesquisadora, costurar esse fio de experiências, memórias e territorialidades esbarrou em questionamentos sobre o que é validado como conhecimento e que modos de pesquisar podem dar conta do que se quer compreender.

Como colocam o historiador Luiz Antônio Simas e o pedagogo Luiz Rufino, brasileiros, “conhecimentos anteriores há cinco séculos de história são indexados como não relevantes *por versarem em outras gramáticas*. Em virtude disso, não levam o carimbo da consciência, do humano e da civilização”.⁵ A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha também levanta um debate essencial sobre a relação entre saber científico e saber ‘tradicional’. Cunha nos diz: “ao contrastarem ciência e ciências tradicionais, esquecem a práxis dessas atividades e fazem abstração das dimensões institucionais, legais, políticas, econômicas, além de boa parte das idéias de si mesmos e de outros que estão no imaginário das pessoas. *Ora, ciência, já se viu, não se faz em um vácuo*”.⁶

Considerando essa constatação de materialidade e corporeidade na construção da ciência, pontuo que este trabalho foi escrito numa tentativa de deixar o mais explícito possível as decisões tomadas no curso da pesquisa, minhas posições sociais relativas em campo e durante a escrita, além do modo como se sucederam os processos compartilhados de produção do conhecimento. Esse último ponto me parece particularmente relevante, porque a escrita de uma tese é por definição uma tarefa solitária, embora poucas vezes, na prática, possa haver qualquer conhecimento desvinculado de uma coletividade mais ampla que se questiona, se complementa, se conecta. Espero ter conseguido alcançar esse propósito em alguma medida.

Ainda há na universidade uma resistência em reconhecer essas redes de colaboração, bem como erros, revisões e contingências inerentes a todo esse processo, muitas vezes apagadas do texto acadêmico. Parece por vezes que esse ocultamento é um modo de tornar o conhecimento, em especial aquele produzido no campo das ciências sociais aplicadas, menos passível de refutação e questio-

⁵ SIMAS & RUFINO, *Encantamento: sobre política de vida*, 2020, s/p. Grifo meu.

⁶ CUNHA, *Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico*, 2007, p. 79. Grifo meu.

namento de vieses. Quando pouco se sabe sobre o processo, é difícil identificar problemas de método e premissas. Ele também serve ao fortalecimento da ideia do 'gênio individual' – muitas vezes figura masculina, branca, hétero-cis-normativa – que desvenda 'sozinho' complexas relações sócio-espaciais, como se isso fosse possível sem a apropriação dos esforços de colegas e interlocutores implicados no tema estudado.

Ao passo que discuto experiências contemporâneas de espaços de cozinhar compartilhados, as reflexões sobre os modos de produção do conhecimento e as dúvidas sobre as origens desses espaços me redirecionaram a realizar uma análise dos processos históricos de transformação dos modos de cozinhar e de seus espaços no Brasil – o que se mostrou fundamental para compreender o campo realizado para além de sua realidade imediata. Em que momento o caráter coletivo dos espaços de cozinhar esmaece? Esse processo se deu de forma espontânea ou forçada? Que motivos levaram ao seu desaparecimento e à predominância da cozinha nos moldes que conhecemos hoje (privada, doméstica, individualista)? Essas são algumas das perguntas que permearam a tentativa de reconstrução de conexões entre espaços de cozinhar coletivos estudados em campo e aqueles que aparecem brevemente em alguns registros históricos escritos. A partir delas, encontrei evidências de dois processos fundamentais: o primeiro foi o papel central de instituições coloniais na repressão de espaços de cozinhar coletivos mantidos por mulheres, especialmente pelo sua íntima relação com a organização de revoltas anticoloniais; o segundo foi o uso do argumento sanitarista como base para criminalizar práticas de cozinhar coletivas e expulsar populações não-brancas dos espaços urbanos nos primeiros anos do século xx.

É preciso, no entanto, ponderar sobre algumas limitações enfrentadas no decorrer da pesquisa e da escrita da tese que exigiram reformulações de curso e redefinições de escopo das perguntas a serem respondidas. O prolongado isolamento social que vivenciamos de forma mais intensa em 2020 devido à crise sanitária implicou o fechamento de diversos espaços essenciais à pesquisa. Como explico mais detalhadamente nos capítulos seguintes, um dos trabalhos de campo a ser realizado na terra indígena Xakriabá precisou ser cancelado em seu estágio inicial, prejudicando uma aproximação mais dedicada que esse território demanda. A continuidade de contato com os outros campos também foi

interrompida, ainda que estes estivessem em estágio mais avançado. Outro ponto afetado foi a falta de acesso a arquivos públicos e bibliotecas, que até o fim da escrita, permaneceram fechados ao público e com diversos materiais sem acesso digitalizado. Entendo que restrições também compõem em diferentes graus o que é possível realizar num determinado tempo e escopo de uma tese, para além das escolhas de pressupostos, métodos e registros. Nesse sentido, espero ter sido o mais transparente sobre os pressupostos implicados, as proposições imaginadas e aquelas possíveis frente aos limites postos.

A tese está estruturada em seis capítulos, dos quais esta introdução é o primeiro. No capítulo dois, “Mulheres, trabalho doméstico e espaços de cozinhar”, discuto sobre alguns conceitos importantes mobilizados ao longo do texto. Analiso também algumas experiências de cozinhas coletivas em diferentes contextos sócio-espaciais e os tensionamentos que elas propõem aos modos de produção capitalista do espaço.

No capítulo três, “Modos de fazer: indagações e métodos para uma pesquisa”, discuto que questões foram relevantes para a estruturação da pesquisa e sua posterior análise, especialmente sobre as implicações da relação pesquisadora-interlocutoras.

No capítulo quatro, “Espaços de cozinhar: mulheres, racismo e poder colonial”, busco reconstituir as transformações nos espaços de cozinhar no Brasil, com foco na virada do século XIX para o século XX, e as motivações higienistas que desencadearam essas mudanças.

No capítulo cinco, “Conversas em volta do fogo”, apresento a análise do trabalho de campo realizado em duas ocupações urbanas e um território indígena. O capítulo está estruturado a partir de cenas vivenciadas durante o campo e que apontam para reflexões sobre potencialidades e limitações dos espaços de cozinhar enquanto ferramenta de articulação política e comunitária para as mulheres que o conformam.

Finalmente, no capítulo seis, “Sociedades domésticas e esforços decoloniais”, traço um panorama das questões levantadas ao longo do texto, num esforço de compreender em que medida as experiências apresentadas possibilitam imaginar uma produção do espaço feminista, antirracista e decolonial.

2 mulheres, trabalho doméstico e espaços de cozinhar

2.1 trabalho doméstico e colonialidade de gênero

[...] as atitudes sociais predominantes continuam a associar a eterna condição feminina a imagens de vassouras e pás de lixo, esfregões e baldes, aventais e fogões, vasilhas e panelas.¹

O trecho de *Mulheres, Raça e Classe*, da filósofa estadunidense Angela Davis, escrito há quarenta anos, permanece muito atual frente à crise pandêmica e à demanda urgente por repensar o trabalho doméstico. Em sua reflexão, Davis critica o imbricamento ainda persistente da imagem das mulheres com o espaço doméstico, seus objetos e atividades manuais no contexto capitalista industrial nos Estados Unidos em 1980. Ela argumenta que a obsolescência do trabalho doméstico seria possível e concretizável a partir da sua socialização coletiva e da mudança no foco da produção industrial de eletrodomésticos. Afinal, ela diz, “nem as mulheres nem os homens deveriam perder horas preciosas de vida em um trabalho que não é nem estimulante, nem criativo, nem produtivo”.² Ainda que o contexto em que Davis se encontrava naquele momento fosse bastante distinto dos processos ocorridos no Brasil, a questão da imagem das vassouras e fogões que ela evoca permanece relevante, e nos permite definir algumas bases fundamentais para adentrar o tema dos espaços de cozinhar.

Antes de Davis, muitas feministas apontaram o cerceamento das mulheres ao espaço doméstico como algo estruturante do nosso funcionamento socioeconômico, mas também espacial. É no espaço doméstico que ficam mais explícitas as relações desiguais de gênero. Seu desenho, suas funções e dimensões são fortemente determinadas e determinantes dessas relações. Entretanto, Davis levanta outro aspecto essencial para esse debate e muito caro às feministas negras: a necessidade de se explicitar as particularidades de experiências vividas por mulheres racializadas devido à herança escravocrata e ao racismo que sustenta nossas sociedades capitalistas. Ela refuta a noção de uma *mulher* supostamente *universal*, assim como suas *demandas* também supostas universais. Temos aí alguns pontos de partida para aprofundar: imposição do trabalho do-

¹ DAVIS, *Mulheres, raça, classe*, [1981] 2016, p. 226.

² *Ibidem*, p. 226.

méstico às mulheres, diferenças de opressões vividas por mulheres e apagamento do custo social desse trabalho.

Diversas transformações sociais se consolidaram desde 1981, quando o livro de Davis foi publicado. Industrialização, reestruturações de núcleos familiares, maior acesso feminino ao mercado de trabalho, políticas públicas e legislações inclusivas são algumas delas. Apesar disso, mulheres – muitas delas, racializadas – permanecem responsáveis por manter a casa e tudo ligado a ela, realizando duplas e triplas jornadas de trabalho. Como a própria autora aponta, a alta capacidade de produção de bens de consumo para a casa não teve como objetivo libertar as mulheres da casa, resultando apenas no aumento e na especialização de suas funções domésticas.³ Ao mesmo tempo, a resposta para diminuir o fardo desse trabalho não é simples, tampouco pode ser resolvida com o desenvolvimento de eletrodomésticos. Como ressalta a historiadora italiana Silvia Federici, o custo social desse trabalho é alto, especialmente porque “é, em grande parte, irreduzível à mecanização, uma vez que exige um alto grau de interação humana e a satisfação de necessidades complexas em que os elementos físicos e afetivos estão intrinsecamente combinados”.⁴

Ter um emprego fora de casa também não lhes garantiu menos horas de trabalho doméstico ou alterações significativas nas hierarquias e desigualdades que experienciam. No Brasil, mulheres dedicam quase duas vezes mais horas a tarefas domésticas e de cuidado (não remuneradas) do que homens. Considerando o recorte de mulheres negras, esse trabalho é ainda mais intensivo.⁵ Por essas razões, muito do que foi dito nesses últimos quarenta anos por feministas acadêmicas e ativistas aponta o trabalho doméstico – e a cozinha – como um dos símbolos de opressão capitalista-racista-patriarcal contra mulheres no Ocidente. Na realidade, não é apenas o trabalho limitado ao espaço doméstico, mas toda atividade realizada para manter a vida (incluindo alimentação, educação,

³ DAVIS, *Mulheres, raça, classe*, [1981] 2016.

⁴ FEDERICI, *A reprodução da força de trabalho na economia global e a revolução feminista inacabada* [2009] 2019, p. 223.

⁵ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE), *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (pnad) Contínua*, 2019. Mulheres negras são as que mais realizam trabalhos domésticos (94,1%), seguidas por mulheres ‘pardas’ (92,3%) e brancas (91,5%). Entre homens, o valor é menor, fica em torno de 80% independentemente da cor.

deslocamento, limpeza, afeto e cuidado etc.) e que não produza qualquer tipo de lucro ou seja remunerada.

Esse imenso conjunto, chamado de *trabalho de reprodução*, não é executado exclusivamente por mulheres. Mas foram elas que historicamente assumiram essa responsabilidade após a consolidação do capitalismo, em geral sem reconhecimento de seus custos e de sua importância para o funcionamento da sociedade. Estima-se que atualmente o trabalho de cuidado não remunerado com a casa, crianças, idosos e doentes agregue U\$10,8 trilhões à economia global.⁶ Ainda assim, esse valor é apontado como uma estimativa conservadora, principalmente pela dificuldade de contabilizar horas dedicadas ao trabalho de cuidado com precisão. Além disso, ele se refere ao cenário pré-pandêmico, onde redes de suporte ao cuidado e à reprodução estavam menos sobrecarregadas – especialmente serviços de saúde, educação e alimentação.

Aqui é preciso complexificar esses dados na esteira dos questionamentos de Davis. O termo trabalho de reprodução aparece inicialmente no capítulo “Simple Reprodução” do livro I de *O capital*.⁷ Com a expansão do sistema capitalista-colonial, ocorreu uma importante categorização do trabalho e uma mudança nos modos de organização da vida cotidiana, que foram posteriormente ‘exportados’ para as colônias. À medida que a industrialização se consolidou em parte da Europa nos séculos xviii e xix, o que entendemos por trabalho foi gradativamente dividido em dois polos: produtivo (nem sempre remunerado e sempre gerador de mais-valor) e reprodutivo (não remunerado e voltado para criar, cuidar e manter trabalhadores aptos a realizar suas tarefas).⁸ É importante dizer que essa divisão não é inerente às sociedades humanas; é um dos aparatos em que esse sistema socioeconômico específico se fundamenta e se consolida. A partir daí, há também uma progressiva individualização dos trabalhos de reprodução, di-

⁶ OXFAM, 2020. Para chegar a esse valor, a Oxfam considerou que o trabalho realizado em sua maioria por mulheres e meninas totaliza aproximadamente 12,5 bilhões de horas diárias. O valor de horas contabilizado no relatório advém de um estudo feito em 76 países, e considera os seguintes trabalhos: trabalho doméstico para o próprio domicílio, trabalho de cuidado não pago para familiares, serviços comunitários e para outros domicílios (CHARMES, 2019). Esses dados também foram usados pela Organização Internacional do Trabalho (ILO) no relatório “Care work and care jobs for the future of decent work” (ILO, 2018).

⁷ MARX, *O capital: livro I*, [1867] 2013.

⁸ Faço a ressalva quanto à remuneração do trabalho considerado *produtivo*, levando-se em conta que, por vários séculos, ele foi realizado sob regimes escravagistas em diversos países; portanto, não remunerados.

minuindo as possibilidades de resistência de mulheres — agora isoladas — a esse cenário.

Federici traça uma profunda historiografia sobre as consequências do rearranjo do trabalho no tecido social da Europa e em parte dos territórios colonizados por europeus.⁹ Em particular, ela mostra como esse processo esteve atrelado à exploração do trabalho feminino e do trabalho de escravizados africanos e indígenas nas colônias como fontes de acumulação de capital para alavancar o desenvolvimento capitalista. Federici aponta que a própria noção da figura da ‘dona de casa’ não fazia sentido em muitas sociedades pré-capitalistas, uma vez que o trabalho era voltado para a subsistência e era compartilhado por todos em diferentes arranjos. O mesmo poderíamos dizer da noção de ‘empregada doméstica’, bastante arraigada na cultura brasileira pós-colonização. Isso não significa dizer que não havia alguma divisão de tarefas por gênero, e sim que essa separação não implicava opressão estrutural de homens sobre mulheres.

Com o desaparecimento da economia de subsistência que havia predominado na Europa pré-capitalista, a unidade entre produção e reprodução, típica de todas as sociedades baseadas na produção-para-o-uso, chegou ao fim conforme essas atividades foram se tornando portadoras de outras relações sociais e eram sexualmente diferenciadas. No novo regime monetário, somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor [...].¹⁰

Assim, atividades que mantêm a vida, como alimentação, criação e cuidado com crianças, idosos e doentes, limpeza e organização da casa, passam a ser vistas como sem valor, assim como as pessoas que as realizam. Não há um consenso quanto à forma como essas divisões generificadas¹¹ se davam em outras sociedades pré-capitalistas, uma vez que diferentes culturas acolhiam percepções variadas em relação à noção de gênero ou à ausência dela. Nesse sentido, a so-

⁹ FEDERICI, *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, [2004] 2017.

¹⁰ *Ibidem*, p. 145.

¹¹ O termo *generificado* é um neologismo. Ele é uma tentativa de tradução do termo em inglês *gendered*, usado para identificar quando uma atividade ou trabalho é determinado ou restrito a um gênero (feminino ou masculino). Nesse sentido, a arquiteta urbanista Rossana Tavares (2015) utiliza o termo *espaço generificado* para se referir aos modos como determinados lugares são identificados como esferas de uso exclusivo de mulheres (i.e. casa, cozinha).

cióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí faz um dos questionamentos mais contundentes ao conceito ocidental de gênero.¹² A partir de uma extensa investigação, ela defende que a distinção biológica entre feminino e masculino como categoria de hierarquização social é algo inventado e imposto pelo Ocidente, ausente na sociedade Yorùbá pré-colonial, por exemplo.

Em linha com essa perspectiva, a filósofa argentina Maria Lugones também aponta a ausência de um sistema hierárquico baseado no sexo biológico em sociedades indígenas pré-coloniais na América Latina e no Caribe, e responsabiliza o colonialismo europeu por instaurar divisões raciais e de gênero como instrumentos violentos de sujeição de povos indígenas.¹³ As evidências levantadas por essas autoras corroboram o argumento de Federici de que o sistema de hierarquização generificada a partir da biologia — e especificamente do sexo — se consolida com a expansão colonial europeia entre os séculos XIV e XIX e com a divisão capitalista do trabalho em produtivo e reprodutivo.

Lugones propõe um conceito central para situar geográfica e historicamente a questão do trabalho de reprodução (e dos espaços de cozinhar) no contexto latino-americano e caribenho: a colonialidade de gênero. Ele se refere às estruturas remanescentes do período colonial que hierarquizam vidas e impõem normas sócio-espaciais eurocêntricas a serviço do “homem ocidental”. A característica essencial da colonialidade de gênero é a dicotomia entre humanos e não humanos, e entre homens e mulheres.¹⁴ Nesse contexto, africanos e povos indígenas não foram considerados humanos, estando sujeitos a todo tipo de violência e opressão. Para a autora, a colonialidade de gênero é “o que permanece na interseção entre gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial”.¹⁵ O sistema colonial terminou, mas a colonialidade de gênero se mantém em nossas estruturas sociais. Em outras palavras, as interseções entre gênero, classe e raça não são apenas sobreposições de opressões ou

¹² OYĚWÙMÍ, *The invention of women: making an African sense of western discourse*, 1997.

¹³ LUGONES, *Rumo a um feminismo decolonial*, [2010] 2014.

¹⁴ Lugones propõe o conceito de colonialidade de gênero numa crítica ao pensamento de Aníbal Quijano sobre a colonialidade do poder, por entender que não é possível pensar nela sem ter-se em conta o gênero. O conceito de desumanização que a autora utiliza foi desenvolvido por Nelson Maldonado-Torres.

¹⁵ *Ibidem*, p. 939.

equações somatórias de valor. Lugones, assim como Davis, aponta caminhos para compreender a complexidade dos efeitos do colonialismo escravagista nos diferentes grupos de mulheres.

Em proposta similar, a antropóloga brasileira Lelia Gonzalez faz uma crítica expressiva à invisibilidade da questão racial no debate sobre gênero e, particularmente, à racialização do trabalho doméstico (seja remunerado ou análogo à escravidão).¹⁶ Ocupando durante a escravatura (e por longos anos depois) o papel de ‘mãe preta’, mulheres negras tiveram a responsabilidade pelo trabalho de reprodução imposta a elas, material e simbolicamente. Gonzalez argumenta que há apenas uma alteração de nomenclatura na transição da *mucama* (*escrava doméstica*) para a *trabalhadora doméstica* no imaginário coletivo brasileiro, independentemente do trabalho que realizem.

Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí ela ser o lado oposto da exaltação; *porque está no cotidiano*. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas.¹⁷

Gonzalez defende a existência de um “duplo fenômeno do racismo e do sexismo” que se direciona a mulheres não brancas e, em particular, a mulheres negras.¹⁸ Fica nítido, então, que o peso do trabalho doméstico e do trabalho de reprodução como um todo é sentido de formas muito diferentes pelas mulheres, a depender de sua posição social e dos modos como a colonialidade de gênero se manifesta em cada território. Assim, não é possível discutir o trabalho doméstico no contexto brasileiro sem compreender as reminiscências da escravatura e o expressivo custo social que recai sobre as trabalhadoras domésticas remuneradas. A remuneração, em oposição à condição de escravidão, não necessariamente garantiu mais direitos e reconhecimento social para esse grupo de mulheres. O salário, portanto, apenas cristalizou por décadas esse grupo na condi-

¹⁶ GONZALEZ, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, [1984] 2020.

¹⁷ *Ibidem*, p. 82. Grifo meu.

¹⁸ *Ibidem*, p. 76. Gonzalez antecipa o fundamento do que ficou conhecido como “interseccionalidade”, conceito cunhado pela advogada estadunidense Kimberlé Crenshaw para se referir às sobreposições de opressões vivenciadas por grupos de pessoas (e, em particular, mulheres negras).

ção de trabalhadoras domésticas, com pouca margem para exercer outras atividades.

O sociólogo brasileiro Joaze Bernardino-Costa argumenta que a forte herança colonial mantém relações de hierarquização de classe, raça e gênero de tal modo que não há uma correlação de forças favorável para essas mulheres reclamarem direitos em meio a contratos informais e pessoais. Bernardino-Costa pontua que a regulamentação legal do trabalho doméstico remunerado, garantida somente em 2013, foi possível após longa reivindicação de trabalhadoras domésticas sindicalizadas em conjunto com outros movimentos sociais.¹⁹ A chamada ‘PEC das Domésticas’ sofreu diversas críticas de patrões que se recusavam a assumir os custos financeiros e sociais dos direitos trabalhistas desse grupo.²⁰ Entretanto, há muitas evidências de continuidade dessas relações, especialmente a sobrecarga de tarefas domésticas e de cuidado sobre empregadas domésticas remuneradas. Como aponta a filósofa Helena Hirata em estudo comparativo entre Brasil, França e Japão, no contexto brasileiro,

[...] a família é ainda o lugar predominante do cuidado, que é da responsabilidade de seus membros, sobretudo das mulheres, mas também das empregadas domésticas e das diaristas que são recrutadas para as tarefas domésticas, mas também são levadas a cuidar das pessoas idosas e das crianças da família.²¹

Assim como as relações sociais, o espaço da casa não escapa aos atravessamentos da herança escravocrata. A existência até o dias atuais dos ‘quartinhos de empregada’ é uma evidência disso, remetendo diretamente à espacialidade doméstica colonial. Em geral, as chamadas “dependências completas de empregadas (DCE)” são cômodos exíguos, com pouca ou nenhuma iluminação natural, ocultados na área de serviço de casas e apartamentos. Costumam ainda ter entrada e banheiros apartados das áreas sociais de habitações de classes médias e altas, numa estranha contradição entre hierarquia e intimidade.

¹⁹ BERNARDINO-COSTA, *Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil*, 2015.

²⁰ Com a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 66/2012, há um reconhecimento de trabalhadores domésticos dentro do grupo de trabalhadores urbanos e rurais. Na prática, isso permitiu que esse grupo tivesse respaldo jurídico para acessar direitos trabalhistas e maior reconhecimento social. Após sua promulgação, a PEC transformou-se em Emenda Constitucional 72/2013. Posteriormente, a Lei Complementar 150/2015 regulamentou os direitos trabalhistas para a categoria.

²¹ HIRATA, *O trabalho de cuidado: comparando Brasil, França e Japão*, 2016.

Embora sua existência seja cada vez menos frequente, o ‘quartinho’ representou por muitas décadas a manutenção do controle sobre os corpos desse grupo de mulheres. Simbolicamente, ele indicava a disponibilidade incondicional para o serviço e o sentido de *casa* apenas como *trabalho/servidão*. Essa tentativa de controle remete a uma fala de Dona Risoleta, uma das senhoras entrevistadas pela psicóloga Ecléa Bosi.²² Nascida em 1900, ela trabalhou desde os oito anos de idade na casa da ex-senhora de seu pai, mudando depois para outras ‘casas de família’. Sua mãe tinha nascido de “ventre livre”, e seu pai foi liberto já mais velho.

Nunca pude acompanhar as notícias, assistir às festas e movimentos da cidade. A gente ficava seis meses sem ver a cara da rua! Sempre tinha serviço sábado e domingo era o dia que se trabalhava mais: ia fazer doces, biscoitinhos, sequilinhos porque domingo a família toda reunia. [...] que quando acabava de fazer já não tinha nem vontade de sair.²³

Após trabalhar em várias casas de patroas, como ela chama, Risoleta resolveu usar seu gosto e habilidade de ‘cozinheira de forno e fogão’ para vender marmittas por conta própria. Apesar do fardo do trabalho sem folga e com poucos direitos, o que parece lhe ter dado urgência na mudança foi o desejo de que suas filhas tivessem outras possibilidades de vida. Ao comunicar sua demissão, a patroa desdenhou da capacidade de Risoleta de mudar de emprego. Numa resposta *a posteriori*, ela justifica à entrevistadora que “nunca fui recompensada e sempre carreguei a casa das patroas nas costas. Davam um ordenadinho e ainda achavam que estavam pagando muito. Lutei sozinha com Deus”.²⁴ O abismo entre realidades de patroa e empregada não foi amenizado pela condição de mulheres que eram. As diferenças de classe e raça foram imperativas em apartarem suas posições sociais. Risoleta se empenhou, então, em criar um espaço seguro para criar as filhas, junto a tantas outras pessoas que foi acolhendo numa pequena comunidade baseada em solidariedade e ajuda mútua.

A narrativa de Risoleta, embora carregue elementos particulares de sua vida, corporifica muitos imbricamentos sócio-espaciais da interseção entre gênero,

²² BOSI, *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, [1994] 2006.

²³ *Ibidem*, p. 384.

²⁴ *Ibidem*, p. 389.

raça e classe e seus efeitos sobre as experiências possíveis para várias outras mulheres, tanto no sentido de opressões vividas pela sua posição social, quanto no que se refere à criação de outras condições de vida enquanto coletividade. Por isso, é preciso analisar esses processos não apenas pelo viés de dor e dominação, mas compreendendo suas múltiplas dimensões de invenção, resistência e luta por transformação. Como argumenta Bernardino-Costa acerca da mobilização promovida pelo sindicato de trabalhadoras domésticas, categorias de diferenciação como raça, gênero e classe também podem gerar uma “interseccionalidade emancipadora”.

Em outras palavras, nem sempre raça, classe e gênero estarão associados à opressão e à desigualdade; em algumas situações, raça, classe e gênero podem ser mobilizadas para o estabelecimento de solidariedade política em torno de projetos decoloniais.²⁵

Até aqui, é nítido que as relações de poder postas nos âmbitos do trabalho de reprodução e do trabalho doméstico têm sido tensionadas desde muito tempo, e com distintas engenhosidades. E um dos aspectos centrais dessas mobilizações é a ação coletiva. Lugones define, em oposição à colonialidade de gênero, a ideia de feminismo decolonial: uma resposta coletiva a essas opressões, que só é possível ao inventar novos *modos de vida*.²⁶ Em contraste com uma abordagem individualista, a autora defende que é a coletividade que potencializa o fazer. Tanto na proposta de interseccionalidade emancipadora quanto de feminismo decolonial, essa complexa conjunção de categorias que determina posições de sujeição e dominação é ressignificada a partir do coletivo em coesão para organizar, criar e resistir. Lugones ressalta que esse novos modos de vida a serem ainda imaginados e produzidos não devem ser apenas diferentes.

[...] Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o ‘estar’ ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hie-

²⁵ BERNARDINO-COSTA, *Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil*, 2015, p. 154-155.

²⁶ LUGONES, *Rumo a um feminismo decolonial*, [2010] 2014.

rárquica e violentamente. Esses modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade.²⁷

Um aspecto importante dessa proposta para a discussão feita no texto é o potencial revolucionário creditado ao trabalho de reprodução. O texto delineia um contraponto à ideia arraigada de que as atividades sejam apenas fontes de opressão em diferentes graus para os diversos grupos de mulheres. Para Lugones, é no espaço cotidiano de “vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats” que se forjam esses outros modos de vida ancorados por uma coletividade e que se concretizam táticas efetivas contra opressões interseccionais. Aqui, a discussão não é mais sobre igualdade e reconhecimento, mas sobre repensar o trabalho de reprodução como uma ferramenta que molde autonomia coletiva e solidariedade.

O esforço proposto aqui é o de mover-se de uma compreensão do trabalho de reprodução como instrumento útil à produção capitalista industrial para uma imaginação de outros modos de compartilhamento e manutenção da vida. Nas últimas décadas, tem sido produzido um amplo e diverso debate sobre o trabalho de reprodução, a subsistência coletiva e as relações de comunalidade na contemporaneidade.²⁸ Apesar disso, ainda é incipiente o esforço em compreender experiências que estão fora ou à margem do universo individualizado de famílias nucleares e que dão conta das tarefas de cuidado e manutenção da vida em outros termos. Muitas alternativas para o problema da feminização e racialização do trabalho de reprodução têm sido gestadas nessas práticas. Às vezes são comunidades que pregam coletivizar ou compartilhar tarefas, mas também povos que compreendem essas atividades de outra maneira, a partir de outras epistemologias e modos de vida. Por vezes, são movimentos que tentam quebrar hierarquias sociais baseadas no gênero. Em outras, são pessoas que se veem em condições de completa ausência de normalidade (no sentido daquilo que é usual ou socialmente aceito) e necessitam inventar novos modos de fazer e viver. É esse cenário complexo, contraditório e permeado por invisibilidades, que tomo como lugar para discutir o trabalho de reprodução e os espaços de cozinhar.

²⁷ Ibidem, p. 949.

²⁸ Ver MIES & BENNHOLDT-THOMSEN, 2000; CUSICANQUI, 2010; DÍAZ & GAGO, 2017; TZUL-TZUL, 2018; FEDERICI, 2019c.

2.2 quiabos e mandiocas: as invisibilidades na produção do espaço urbano

*Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren.*²⁹

Como já mencionado, as cozinhas e outros espaços de cozinhar foram por muitas décadas escondidos, compartimentados e 'otimizados'. Proponho, então, analisar mais a fundo a questão da invisibilidade, tendo em vista as disputas em torno dos sentidos e potencialidades do trabalho de reprodução e cuidado. O ocultamento (espacial e simbólico) dessas atividades foi instrumental para permitir sua desvalorização social. Parece ocorrer uma espécie de sublimação coletiva desse trabalho, quase como um truque mágico em que não entendemos como foi feito, apenas aceitamos o resultado satisfatório. Fica nítido, então, que a invisibilidade não é uma qualidade intrínseca ao trabalho de reprodução, mas uma imposição externa. Entendidas como parte do doméstico e da intimidade, as práticas de cozinhar passaram por diversas restrições impostas por leis e normas sociais, sendo reiteradamente proibidas nos espaços públicos e coletivos. E, como foi dito, nesse processo a cozinha e outros espaços ligados ao trabalho de reprodução da vida passaram a ocupar um lugar desprivilegiado, restritivo e invisível em nosso imaginário espacial. Simbolicamente, quem neles trabalham também ocupam esse lugar.

Entretanto, as práticas de cozinhar junto também compuseram e compõem formas de organização e resistência social, política e espacial, seja pela manutenção de tradições comunitárias ancestrais, pela construção de redes de ajuda mútua em lugares onde o Estado é ausente (ou insuficiente), ou ainda como ferramenta de fortalecimento de projetos de transformação sócio-espaciais. Essas práticas espaciais cotidianas mantidas por grupos historicamente invisibilizados passaram ao largo do debate institucional sobre o direito à cidade. A descon sideração dessas práticas espaciais como produtoras do espaço urbano reforça a marginalização dos grupos que as mantêm. Uma parte da dimensão invisível das práticas reside na sua relação intrínseca com a banalidade do cotidiano. Não lidam com grandes movimentos, construções, negociações financeiras etc. Operam na micro-escala do corpo, da rua e dos afetos. Entretanto, parece que o

²⁹ CUSICANQUI, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 2010, p. 19.

principal motivo de sua marginalidade é que tratam da reprodução da vida antes da produção de mercadorias.

Retomo, então, a pergunta feita na mesa-redonda citada na introdução desta tese: como narrar o que é invisível (invisibilizado)? Esse questionamento suscita uma reflexão sobre os modos como os discursos e narrativas sobre a cidade (e sua produção) falharam em registrar e dialogar com essas práticas ‘invisíveis’. Dentro dos estudos urbanos, o termo *direito à cidade* parece incontornável. Foi apropriado e reconfigurado de muitas maneiras, a depender de quem o referenciava. Ele é especialmente evocado por movimentos sociais para respaldar suas lutas e demandas, sobretudo dentro de movimentos por moradia. Ao mesmo tempo, como argumentarei aqui, ele parece não dar conta dessas práticas (quase) invisíveis, porém fundamentais para o funcionamento da cidade e de seus processos. Meu objetivo não é fazer uma genealogia crítica do direito à cidade e de seus usos fora do campo técnico-acadêmico. Mas acredito ser importante debater sobre caminhos e aberturas para se pensar a cidade a partir de outras lógicas de produção sócio-espacial, em especial aquelas que se atentam a práticas de grupos invisibilizados e se centram na reprodução da vida.

Há muitas possibilidades de compreensão do termo *direito à cidade*, popularizado no Brasil após a inclusão dos artigos 182 e 183 na Constituição de 1988 – que versam sobre a política urbana – e a aprovação do Estatuto da Cidade em 2002, ambos eventos paradigmáticos para uma mudança na forma de pensar e fazer cidade no país.³⁰ Inicialmente encampado por movimentos sociais urbanos durante a redemocratização do país, e mais recentemente incorporado por agências multilaterais e bancos de desenvolvimento em suas diretrizes, o termo proposto pelo filósofo francês Henri Lefebvre parece ter sido banalizado e perdido parte de seu sentido original.³¹ Hoje, tudo parece caber nessa caixinha: mais transporte, menos violência, mais moradia etc. Como observa o geógrafo brasileiro Marcelo Lopes de Souza, “de fato, em muitos casos, o ‘direito à cidade’ parece significar o seguinte: O direito a uma vida melhor, mais ‘humana’, no con-

³⁰ Nesse tema, o urbanista brasileiro Edésio Fernandes (2013) faz uma avaliação de transformações e obstáculos para a política urbana após uma década da aprovação do Estatuto da Cidade.

³¹ LEFEBVRE, *O direito à cidade*, [1968] 2008.

texto da cidade capitalista, da sociedade capitalista e sobre a base de uma ‘democracia’ representativa (‘reformada’ ou ‘melhorada’).³²

Em *Cidades rebeldes*, o geógrafo inglês David Harvey argumenta que não é possível pensar a luta anticapitalista sem considerar o urbano e os movimentos sociais que disputam o território.³³ O direito à cidade não seria um fim em si mesmo, mas uma estação intermediária, um caminho propício a seguir para inventar novos mundos. Frente à complexidade desse caminho, ele jamais poderia ser apenas o acesso individual a recursos materiais, mas um exercício compartilhado. Para Harvey, ele seria o direito de todos não somente ao que foi produzido coletivamente (bens, serviços, infraestruturas), mas essencialmente de “decidir que tipo de urbanismo deve ser produzido, onde e como”.³⁴

É por esse motivo que o direito à cidade deve ser entendido não como um direito ao que já existe, mas como um direito de reconstruir e recriar a cidade como um corpo político socialista com uma imagem totalmente distinta: que erradique a pobreza e a desigualdade social e cure as feridas da desastrosa degradação ambiental.³⁵

Há nesses discursos um reconhecimento genérico e abstrato do que seria direito à cidade para grupos historicamente marginalizados. Em teoria, a indefinição dos limites do conceito abre espaço para a atribuição autônoma de significados sobre o que deve ser o espaço urbano. Entretanto, na prática, questões identitárias, étnicas e culturais ficam sublimadas dentro do amplo debate sobre classe e desigualdade social, sem que especificidades e diferenças possam emergir — inclusive sobre a problemática de um ‘urbano’ apartado de um ‘rural’. Para adentrar o sentido radical de direito à cidade no contexto brasileiro, defendo (junto a tantas outras) que é essencial uma compreensão extensiva dos mecanismos raciais e patriarcais sustentados desde o início da colonização. Essas configurações históricas exercem influências profundas sobre dinâmicas sócio-espaciais,

³² LOPES DE SOUZA, *Which right to which city: in defense of political-strategic clarity*, 2010, p. 317. Tradução minha. No original: “[...] in fact, in many cases the ‘right to the city’ seems to mean the following: The right to a better, more ‘human’ life in the context of the capitalist city, the capitalist society and on the basis of a (‘reformed’ and ‘improved’) representative ‘democracy’”.

³³ HARVEY, *Cidades rebeldes*, 2014.

³⁴ *Ibidem*, p. 245.

³⁵ *Ibidem*, p. 247.

embora nem sempre sejam percebidas de imediato por se manifestarem na banalidade do cotidiano.

O exercício de imaginar outras cidades é árduo. Ele exige de nós a capacidade de reconhecer práticas ancestrais e resistentes no espaço urbano que são testemunhos invisíveis de desejos, tradições, coletividades. Essas práticas representam grupos e corpos que foram sendo silenciados em suas expressões sócio-espaciais, inconformes com as demandas da produção capitalista do espaço. Na ocasião da mesa-redonda referida, foi lido um texto da escritora brasileira Cidinha da Silva, intitulado provocadoramente de “Direito à cidade”.³⁶ Ficou explícito para quem estava ali a importância de *como* contamos uma história, que palavras constroem as narrativas sobre tudo aquilo que nos propomos a compreender e pesquisar. Em um trecho da crônica compartilhada pela comunicadora social e mestra em arquitetura e urbanismo Natália Alves, descobrimos uma relação entre Xangô e a repentina aparição de vendedores ambulantes de quiabos nas ruas.

Na manhã que antecede o dia de saudar o Rei [Xangô], a cidade se torna um quiabal. Por todos os cantos e ruas, vendedores, moços e velhos, oferecem quiabos frescos, graúdos e belos, já ensacados [...].³⁷

Alves argumenta que, para esses feirantes, o quiabo não é apenas uma fonte de renda, mas a expressão de sua espiritualidade e de seu respeito ao Orixá. Esse fato banal — a transformação da cidade em um *quiabal* em um dia do mês — passa invisível por aqueles alheios aos simbolismos e às dinâmicas sócio-espaciais de certos grupos na cidade. É também fruto de uma estrutura racista que ignora determinadas culturas e religiões e exalta outras.³⁸ É improvável não sabermos sobre feriados cristãos e seus santos inseridos no calendário oficial do país, mas pouco aprendemos e reconhecemos as influências e expressões de outras matrizes cosmológicas que conformam nossa sociedade.

Então, falar sobre a venda de quiabos interessa porque nos permite revelar práticas e movimentos invisibilizados, mas que carregam grande potência coletiva

³⁶ SILVA, C., *Direito à cidade*, 2018.

³⁷ *Ibidem*, p. 117.

³⁸ Fala proferida por Alves no “Seminário Dez Anos de Ocupações Urbanas na RMBH”, em 2019.

de construção de outros entendimentos do que seria um *direito à cidade* feminista, antirracista e decolonial. A escritora nigeriana Chimamanda Adichie narra em seu texto mais célebre sobre os perigos da *história única*.³⁹ Numa reflexão sobre como muitas de suas referências literárias eram de mundos muito diferentes do seu, ou eram visões generalistas e equivocadas sobre o seu mundo, ela nos provoca a escrever novas histórias que falem desses espaços não vistos, não ditos. A história única se repete ao longo do tempo em versões recontadas sempre a partir de um mesmo ponto de vista — externo, alheio —, que objetifica e silencia dissensos, variações, complexidades, multiplicidade de vozes sobre um mundo e as pessoas que nele habitam. Ela é uma maneira poderosa de controle sobre a representação de realidades: o que se diz e, principalmente, o que não se deixa dizer sobre.

Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero as estruturas de poder no mundo: nkali. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de nkali: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder. O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva.⁴⁰

Por muitas vezes, os discursos e as imagens sobre processos sócio-espaciais não que genericamente se chamou de *Terceiro Mundo/Sul* repetem a precariedade, a falta e a ausência como únicas histórias possíveis.⁴¹ Sofremos da falta de comida, da falta de infraestrutura, da falta de cultura, da falta de educação, da falta

³⁹ ADICHIE, *O perigo da história única*, 2009.

⁴⁰ *Ibidem*, pf. 19.

⁴¹ É preciso uma explicação sobre o uso dos termos Sul Global/Norte Global. Ambos têm sido utilizados largamente na última década como divisão oficial; porém, tendem a homogeneizar contextos e culturas muito diferentes, tanto entre países como internamente a eles. Alguns ativistas têm usado o termo “países previamente colonizados” (*previously colonized countries*), o que melhor reconhece e refina antecedentes comuns. Entretanto, ainda é insuficiente, porque inclui países que agora promovem várias ações coloniais e imperialistas, como Estados Unidos. A pesquisadora indiana Chandra Mohanty (2003) faz uma ponderação sobre diferentes termos (Terceiro Mundo/Primeiro Mundo; Não Ocidental/Ocidental; Mundo Dois Terços/Mundo Um Terço), advogando por usos não monolíticos, alternados, a depender do que se quer explicitar. Ela argumenta que Sul e Norte podem confundir por parecerem expressar precisamente coordenadas de países afluentes ou marginalizados; porém, “como designação política que busca distinguir entre os ‘não possuidores’ e os ‘possuidores’, [a denominação Sul/Norte] tem algum valor político” (p. 505). De outro lado, os termos Primeiro Mundo/Terceiro Mundo denotam um passado colonial (MOHANTY, 2003). Segui, então, utilizando a proposta da autora, para abarcar parte desses significados: Terceiro Mundo/Sul e Primeiro Mundo/Norte.

de dinheiro, da falta de _____ (podemos preencher aqui diversas palavras). Há dois problemas com a lógica da ‘falta’: o primeiro é o esvaziamento do Outro e o apagamento de sua potência de criar mundos. Não se reconhecem ou mesmo se restringem suas possibilidades de existência a partir de seus próprios sentidos e modos de ver o mundo; o segundo diz respeito ao entendimento de uma régua universal para quais deveriam ser as necessidades de um determinado grupo ou comunidade.

A questão da visibilidade não é apenas simbólica ou retórica, mas produz efeitos materiais na distribuição de recursos, na produção espacial e no reconhecimento de práticas sócio-espaciais. Nesse sentido, o conceito de *amefricanidade*, proposto por Lélia Gonzalez, é potente como contraposição aos apagamentos históricos promovidos pelo capitalismo colonial e persistentes até hoje.⁴² Gonzalez rebatiza a América Latina com uma pequena alteração gramatical para *América Ladina*. Sua proposta confronta o legado *latino* (ibérico) e reconhece a contribuição de África para a formação sócio-espacial e cultural do continente – de onde a imigração (forçada) foi muito mais numerosa.

É preciso, no entanto, fazer uma ressalva de que a *amefricanidade* se opõe frontalmente à ideia de “democracia racial”, defendida por intelectuais como Gilberto Freyre. Esta se aproxima de uma lógica de apropriação utilitarista de saberes e culturas, ao passo que “se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo [dessas culturas]”.⁴³ O conceito crítico de Gonzalez expõe precisamente essa contradição e advoga pelo reconhecimento de diferenças, em contraponto a uma homogeneidade identitária nacional ou continental. O reconhecimento de nossa *amefricanidade* é tarefa em aberto, contínua, que perpassa desde o resgate de registros sistematicamente ocultados e alterados até a invenção de modos de vida fora da colonialidade de gênero. A ideia de *amefricanidade* também levanta a possibilidade de repensar o contexto sócio-espacial de lutas ditas feministas, nas quais persiste o “*racismo por omissão* e cujas raízes, dizemos, estão em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista”.⁴⁴

⁴² GONZALEZ, *A categoria político-cultural de amefricanidade*, [1988] 2020.

⁴³ *Ibidem*, p. 127.

⁴⁴ GONZALEZ, *Por um feminismo afro-latino-americano*, [1988] 2020, p. 141.

Trago aqui outra imagem: a Horta de Mandioca, proposição artística idealizada pela artista brasileira Sallisa Rosa em terreno contíguo ao Museu de Arte da Pampulha (MAP), Belo Horizonte (Figuras 1 e 2). Originalmente, o local deveria se destinar à construção de um anexo para o MAP; porém, as obras nunca foram iniciadas, deixando um vazio. Rosa nomeou o local de *Umuarama*, que no tupi significa “local ensolarado onde se encontram os amigos, lugar de descanso”. O nome já antecipa a ideia da artista de realizar o cultivo em uma lógica distinta de trabalho coletivo, em que descanso, afeto e alimento se entrelaçam para o plantio, colheita, cozimento da raiz.

A mandioca é, nas palavras de Rosa, um “caminho artístico ancestral, como possibilidade de enraizar a cultura indígena na cidade. A mandioca é *tecnologia indígena*, e é também um ser encantado, que será cultivado coletivamente”.⁴⁵ É um gesto de descolonização das práticas alimentares e também daquilo que consideramos ‘museificável’ – distinguível daquilo que é cotidiano, banal. Ao propor o cultivo em um museu de uma grande capital, a artista tensiona a separação entre urbano e rural e demanda o reconhecimento daquele território como indígena, originário.

Ao ser questionada, após o fim de sua residência artística, sobre qual seria a obra doada ao MAP (condição para a concessão de sua bolsa), Rosa indicou a própria horta e as mandiocas a serem colhidas – resposta que causou controvérsia entre a equipe do museu. Afinal, a efemeridade da ‘obra de arte’ depende do empenho dos que ficarão para cuidar dela: é viva, não se aparta do cotidiano. Assim como os quiabos, as mandiocas de Rosa convocam a uma reconfiguração das lógicas espaciais urbanas, buscando reconhecer ancestralidades e suas existências no presente das cidades.

As práticas alimentares e os espaços de cozinhar (e plantar) se fazem e refazem na medida em que se conectam com os rituais cotidianos e sagrados de quem os mantêm. Contrariando a lógica da ‘falta’ e precariedade, constroem a cidade a partir da abundância e da partilha. É possível fazer ainda um paralelo entre o debate sobre o direito à cidade e a reação do MAP à resposta de Rosa. A discussão é aberta, mas seus meandros não são comportados pela “caixinha de direitos para uma vida um pouco melhor”; demandam reconstruções mais profundas

⁴⁵ ROSA, *Horta de Mandioca: um caminho artístico ancestral*, 2019. Grifo meu.



Figura 1 (à direita): Pessoas cozinham mandioca em fogão de chão na Horta da Mandioca, intervenção idealizada por Sallisa Rosa. Fonte: Ja.ca Centro de Arte e Tecnologia, 2019.

Figura 2 (à esquerda): Pessoas se reúnem no terreno a ser plantada a Horta da Mandioca. Fonte: Ja.ca Centro de Arte e Tecnologia, 2019.

em termos simbólicos e materiais. Voltamos, então, à provocação de Cidinha da Silva: que outras possibilidades de cidade existem? E que palavras podem narrá-la?

2.3 plantar, cozinhar, organizar (práticas de comer junto)

Em muitas cidades latino-americanas, a ausência de políticas públicas urbanas que garantissem condições básicas de vida foi preenchida por iniciativas coletivas e populares (mais ou menos organizadas) que buscavam viabilizar moradia, esgotamento sanitário, segurança alimentar etc. Com o foco na produção do espaço urbano para a manutenção da vida, esses processos tiveram e têm, em grande parte, as mulheres na linha de frente de ação e criação.

Tomando o argumento de Lugones, de que não é possível enfrentar a colonialidade de gênero em uma esfera individual, trago algumas experiências de temporalidades e espacialidades muito distintas, mas que se centram no esforço de manutenção da vida e gestam articulações comunitárias, políticas e afetivas. Nelas, as práticas espaciais ligadas à reprodução, em particular o cozinhar, se distanciam do lugar 'passivo' de repetição mandatória e enfadonha que Davis objetava em direção à criação de modos de vida anti-coloniais e anti-patriarcais. Não é o caso de afirmar, no entanto, que esses processos resistem sem contradições e desvios. Eles dão pistas de experimentações, reverses e táticas de negociação com atores externos implicados (como o próprio Estado).

I painelas compartilhadas: fome e organização popular feminina

A Igreja nos ajudou a implementar as cozinhas comunais. Ela doou coisas básicas como feijões, óleo e farinha, e nós tivemos que encontrar o resto pedindo nos mercados, lojas ou por meio de alguém que conhecesse alguém que vendesse peixe e jogasse as cabeças fora, o que iria para as cozinhas. Às vezes, nos davam sacos de maçãs estragadas e nós cortávamos a parte podre e salvávamos talvez um terço para dar às crianças. [...] Na cozinha, nós tínhamos turnos, alguns cozinhamos e outros saíam para pedir. Nós só cozinhamos o almoço, e

o que a gente cozinhava dependia da sorte da coleta. No final, nós tínhamos umas 150 famílias comendo na cozinha.⁴⁶

Luz María é moradora de uma *población*⁴⁷ na região nordeste de Santiago do Chile. As *ollas comunes*, ou cozinhas comunitárias, criadas por mulheres *pobladoras* durante a ditadura militar chilena, advêm de uma urgência, uma necessidade de resposta popular e auto-organizada frente à fome generalizada nas favelas e bairros pobres da cidade. Por serem as mulheres aquelas que já eram responsáveis pelas atividades de reprodução e cuidado de maneira individualizada, foram elas que iniciaram o movimento de coletivizar a cozinha. Muitas pessoas não tinham panelas e outros utensílios de cozinha, de modo que não só a comida era repartida, mas a própria infraestrutura necessária para preparar as refeições, derivando daí o nome *olla común* – em tradução literal, panela comum.

A pesquisadora Jo Fisher analisa extensas entrevistas realizadas com várias mulheres atuantes em movimentos sociais da América Latina (Argentina, Paraguai, Uruguai e Chile), algumas delas fundadoras das *ollas comunes*.⁴⁸ Fisher conta que, durante a ditadura militar no país (1973-1990), muitos homens organizados em sindicatos fabris foram perseguidos. O marido de Luz María foi um deles, impedindo que pudesse atuar politicamente. Nesse contexto, a mobilização das mulheres para garantir segurança alimentar por meio das cozinhas comunitárias se tornou também um lugar de discussão política com base na reprodução da vida.

⁴⁶ LUZ MARÍA apud FISHER, *Out of shadows: women, resistance and politics in South America*, 1993, pp. 29-30. Essa história foi originalmente narrada em espanhol e publicada em inglês, sem a versão original. Apesar do risco de ter perdas de tradução e interpretação, acredito que elas são menores frente à potência do relato. No original publicado: “The Church helped us set up the communal kitchens. It donated basic things like beans, oil and flour and we had to find the rest begging in the markets, in shops or through someone who knew someone who sold fish and threw away the heads, things like that. It was always what was left over, what wasn’t wanted, which went to the kitchens. Sometimes they gave us sacks of rotten apples and we would cut out the bad parts and salvage maybe a third to give to the children. [...] In the kitchen, we used to take turns, some would cook and the others would go out to beg. We only cooked lunch and what we cooked depended on the luck of the collection. In the end we had about 150 families eating from the kitchen”.

⁴⁷ O termo *población* se refere a assentamentos informais no Chile, similar ao que chamamos de favelas no Brasil.

⁴⁸ FISHER, *Out of shadows: women, resistance and politics in South America*, 1993.

A experiência de cozinhas coletivas não é inédita no Chile até então, mas o seu caráter permanente ou contínuo sim. Em diversas greves laborais, as cozinhas coletivas temporárias eram organizadas para alimentar os trabalhadores que protestavam e angariar o apoio popular. Porém, é a partir desse momento que elas ganham um caráter distinto, mais conectado ao cotidiano e, portanto, menos suscetíveis a ter uma data para findar, uma vez que as condições que incitaram seu surgimento não se transformariam tão rapidamente.

Diferentemente das pautas sindicais, em geral centradas no emprego assalariado, essas mulheres passaram a demandar políticas públicas centradas no seu espaço cotidiano e no cuidado: alimentação, infraestrutura urbana etc. O jornalista uruguaio Raúl Zibechi faz uma cartografia de diversas organizações populares na América Latina e suas lutas por bens comuns e pelo território.⁴⁹ Ele argumenta que o papel feminino de resistência à ditadura chilena nos bairros autoconstruídos foi definidor para a redemocratização do país.

Para Zibechi, o recuo do regime se deu principalmente por dois aspectos da luta empreendida pelas mulheres e jovens moradores das *poblaciones*. O primeiro é a luta fortemente territorializada, com a criação de barricadas, impedindo a presença estatal e demarcando espaços de poder popular; o segundo, e mais importante, é a luta feita a partir de demandas do cotidiano, capaz de “produzir e reproduzir suas vidas sem acudir ao mercado, ou seja, sem patrões”.⁵⁰

Olga, moradora da *población* La Victoria, entrevistada por Fisher, conta que várias cozinheiras eram mulheres que nunca haviam participado de atividades na comunidade antes.⁵¹ Muitas delas tinham sua sociabilidade restrita a eventos da Igreja ou do Centro de Mães, instituições que realizavam um papel de suporte social importante em questões emergenciais, mas não comportavam discussões ou movimentos por melhorias estruturais nas *poblaciones*. Só a partir daquele espaço começaram a compartilhar problemas, fazer amizades, participar em discussões.

⁴⁹ ZIBECCHI, *Territórios em resistência: cartografia política das periferias urbanas latino-americanas*, 2015.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 58.

⁵¹ FISHER, *Out of shadows: women, resistance and politics in South America*, 1993.

Compartilhar um espaço para realizar tarefas comuns do dia a dia, como cozinhar, parece tornar possível conversar sobre assuntos íntimos, que de outro modo permaneceriam ocultos, com mais liberdade e confiança. Olga também relata que as cozinhas passaram a ser um espaço seguro para denunciar e enfrentar a violência doméstica. Muitas mulheres que chegavam com o olho roxo e conviviam há muito tempo com a violência encontraram um espaço de acolhimento e fortalecimento coletivo.

As cozinhas comunitárias ou comedores populares surgiram também em Lima, no Peru. Imersos num contexto de crise econômica após doze anos de regime militar, os comedores populares foram formados com o intuito de combater a fome generalizada frente a uma massiva migração do campo para as cidades e à formação de *barriadas*.⁵² Assim como no Chile, a presença de ONGs e instituições ligadas à Igreja Católica eram mantidas a partir de programas de assistência social, principalmente através de doação de alimentos. Muitos autores defendem que a experiência das mulheres com organizações coletivas e ajuda mútua é anterior à formação dos comedores, tendo sido adquirida pela tradição indígena das comunidades camponesas da região andina e pela atuação da Igreja Católica.⁵³

Essa conjuntura preexistente, somada à urgência por melhores condições de vida, permitiram uma expansão rápida de comedores populares. Os primeiros comedores surgiram em 1978, em Comas, ao norte de Lima. A historiadora peruana Cecilia Blondet faz um apanhado minucioso da história dos comedores populares no Peru até os dias atuais.⁵⁴ A autora aponta que as cozinhas eram auto-organizadas em grupos de, em média, vinte e duas pessoas, e forneciam refeições gratuitas para voluntários na cozinha, cobrando uma pequena taxa apenas dos outros usuários.

O ‘sucesso’ dessas cozinhas fez com que novos governos as adotassem como políticas públicas, inicialmente fornecendo doações de alimentos e posteriormente incorporando-as na estrutura estatal descentralizada de assistência soci-

⁵² O termo *barriada* se refere a assentamentos informais no Peru, similar ao que chamamos de favelas no Brasil.

⁵³ ANDREAS, 1985; BLONDET, 2004; RODRÍGUEZ, 2015; WAARDT E YPEIJ, 2016.

⁵⁴ BLONDET, *Community kitchens: a Peruvian experience*, 2004.

al. Em 2004, havia mais de quinze mil comedores populares, a maior parte criada e gerida por instituições estatais. A distância entre os comitês gestores e as mulheres que trabalham nas cozinhas voluntariamente no dia a dia cresceu enormemente, o que gerou uma dependência de doações de alimentos pelo governo e restringiu a autonomia dos comedores.⁵⁵

Atualmente, tanto no Chile quanto no Peru, as cozinhas comunitárias autogestionadas passam por uma crise de funcionamento. Várias enfrentam dificuldade em atrair novos membros. O ideal de coletividade e ajuda mútua não é mais suficiente para manter ativo o espaço, tampouco a situação de fome e precariedade é a mesma daquele momento. As antropólogas dos Países Baixos Mijke de Waardt e Annelou Ypeij observam um série de conflitos ausentes na maior parte dos estudos sobre o tema. Elas levantam essas questões a partir de vários trabalhos de campo e entrevistas em profundidade, realizados por Ypeij desde o início da década de 1990, com mulheres envolvidas nos comedores populares peruanos.⁵⁶ Waardt e Ypeij comentam que esse grupo de organizadoras relatam diversos dilemas internos sobre a escala de trabalho e a distribuição dos alimentos, e advertem para o perigo de se romantizar o trabalho coletivo. A essas mulheres são demandados tempo, energia e qualificação, nem sempre disponíveis para todas.

Somente mulheres capazes de despender da necessidade de gerar renda — por exemplo, porque têm um parceiro que é provedor ou recebem uma pensão — podem assumir essa tarefa exigente.⁵⁷

[...] Enfatizar apenas os aspectos positivos das organizações de base, tais como a sua solidariedade e as novas formas de democracia e igualdade social, carrega o risco de romantizar representações de pessoas pobres felizes e dispostas a trabalhar em conjunto. [...] nunca devemos esquecer as severas desigualdades

⁵⁵ BLONDET, *Community kitchens: a Peruvian experience*, 2004.

⁵⁶ WAARDT & YPEIJ, *Peruvian grassroots organizations in times of violence and peace: between economic solidarity, participatory democracy, and feminism*, 2016.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 1258. Tradução minha. No original: “Only women able to gain exemption from the need to generate an income — e.g., because they have a partner who is the breadwinner or receive a pension — can take on this demanding task”.

socioeconômicas, pobreza, violações de direitos humanos, violência política e racismo que deram origem a essas organizações em primeiro lugar.⁵⁸

É inegável que as cozinhas comunitárias alteraram drasticamente a ordem das *barriadas*, das *poblaciones* e dos bairros autoconstruídos, a partir da invenção de outras espacialidades que não se encaixam facilmente na dicotomia público-privado e de novas relações entre moradores, movimentos sociais e Estado. Também foram capazes de ressignificar as desigualdades de gênero no que tange às organizações familiares, sociais e políticas, redirecionando lutas antes centradas apenas no trabalho assalariado e no espaço fabril. Fisher, Zibechi, Blondet, Waardt e Ypeij parecem concordar sobre a importância das cozinhas para o empoderamento feminino e uma transformação das formas de ação política a partir dele, mas apontam caminhos muito distintos no que se refere ao potencial das cozinhas nos dias atuais.

Fisher e Zibechi se aproximam ao apontar as cozinhas comunitárias como processos que não se encerram no enfrentamento à fome e à pobreza. Elas são geradoras de novas ações coletivas que abrangem desde organizações feministas de direitos humanos até movimentos de fortalecimento das lutas territoriais pelo direito à cidade. Em 1993, quando Fisher escreveu seu livro, havia de fato um clima de otimismo frente ao fim do regime militar e ao surgimento de novas atividades realizadas dentro das cozinhas.⁵⁹

Mais de duas décadas distante desse cenário, parece ingênuo ignorar que os desdobramentos da institucionalização e hierarquização excessiva afetaram o funcionamento inicial das *ollas comunes*, como faz Zibechi.⁶⁰ O autor utiliza o crescimento exponencial de cozinhas comunitárias no Chile e suas conquistas nas décadas de 1980 e 1990 como evidência do surgimento de uma sociedade pautada pelo “feminino, de valores de uso, comunitário, autocentrado, espontâ-

⁵⁸ WAARDT & YPEIJ, *Peruvian grassroots organizations in times of violence and peace: between economic solidarity, participatory democracy, and feminism*, 2016, p. 1266. Tradução minha. No original: “Stressing only the positive aspects of the grassroots organizations, such as their solidarity, new forms of democracy and social equality entail the risk of romanticizing depictions of poor people happily and willingly working together. [...] we should never forget the severe socioeconomic inequalities, poverty, human rights violations, political violence, and racism that gave rise to these organizations in the first place”.

⁵⁹ FISHER, *Out of shadows: women, resistance and politics in South America*, 1993.

⁶⁰ ZIBECHI, *Territórios em resistência: cartografia política das periferias urbanas latino-americanas*, 2015.

neo no sentido profundo do termo”, sem no entanto se aprofundar sobre as diversas contradições e descontinuidades ao longo do tempo.

Numa perspectiva menos otimista, Blondet acredita que os comedores populares peruanos se transformaram essencialmente na condição de um sistema de controle de revoltas entre a população mais pobre, tendo falhado em erradicar a fome ou promover mudanças estruturais na assistência social estatal.⁶¹ Ela defende como possível solução uma via ‘empreendedora’ em que as cozinhas se tornem restaurantes populares e gerem renda para as mulheres, perdendo seu caráter de ajuda mútua e voluntária. É compreensível e relevante a crítica à exploração do trabalho das cozinheiras pelo Estado frente ao cenário de precariedade ainda existente, mas cabe questionar se a crise da reprodução social pode ser resolvida a partir da geração de renda. O trabalho de reprodução da vida consegue ser comprado, terceirizado e mecanizado apenas parcialmente. Ter uma renda é um elemento importante para a autonomia e a segurança alimentar de indivíduos e famílias no contexto urbano capitalista neoliberal, mas, em última instância, todas essas atividades que garantem a vida (como cozinhar) ainda demandarão tempo e energia humana em grande quantidade, e a um custo mais alto do que salários podem pagar.

Uma pergunta mais interessante seria: como sustentar a coletivização do trabalho de reprodução (e das cozinhas comunitárias, em particular) quando as questões que deram origem às cozinhas se alteram? Ou seja, se os índices de pobreza diminuíssem e a identidade comunitária esmaecesse, seria possível que projetos como esses fossem sustentáveis ao longo tempo? Na esteira da crítica de Waardt e Ypeij à romantização dessas experiências, como manter projetos de *comuns* sem precariedade, sem as mazelas que deram origem a esses movimentos?

II casa de farinha: permanências quilombolas e contracolonialidade

Ao amanhecer, um grupo vai à roça arrancar as raízes da mandioca, outro vai logo atrás com os animais para transportar a mandioca ou a lenha. Enquanto isso, na casa de farinha, organiza-se a prensa, limpa-se o forno, preparam-se as gamelas e as redes de lavar massa. É o primeiro dia da farinhada. Na cozinha,

⁶¹ BLONDET, *Community kitchens: a Peruvian experience*, 2004.

é preparado o almoço. Ao chegarem as primeiras cargas, as mulheres sentam-se em círculo e começam a raspar as cascas da mandioca. Esse processo se desenvolve até o meio-dia, quando as pessoas responsáveis pela arranca das raízes e por puxar a roda chegam à casa de farinha para almoçar e iniciar a mais animada das tarefas: cevar (triturar) a mandioca. Após o almoço, as mulheres retomam o trabalho de retirada das cascas, agora desafiadas pelos puxadores de roda. [...] Na maior parte das vezes, ninguém ganha dinheiro nesse processo. As pessoas ou recebem parte da produção ou recebem ajuda em outras farinhadas ou atividades.⁶²

Para a comunidade Pequizeiro, no Piauí, onde nasceu o escritor quilombola Antônio Bispo, a produção coletiva do alimento, desde a plantação até a panela, não é apenas uma maneira de garantir a subsistência. É também uma maneira de sociabilidade, de construção de laços afetivos entre os membros da comunidade. Como ele conta, ali “se faz muita força, mas é força que se transforma em festa”, em conversas, encontros, casamentos surgidos dos trabalhos compartilhados no cotidiano.⁶³

A subsistência não é apartada dos outros aspectos da vida, mas vista como algo inerente a eles; tampouco advém de uma precariedade anterior que exige uma união de forças para ser superada. O processo de reprodução coletiva da vida é parte de uma *cosmovisão*, um modo de olhar e elaborar o mundo, que compreende a terra como algo vivo e que, portanto, não pode ser acumulado, cercado e possuído. Os frutos do trabalho realizado em conjunto devem também ser repartidos, compondo uma economia de trocas de trabalho e produtos entre vizinhos, à medida que sejam necessários. É o espaço em que se organizam moradia, plantação, produção artesanal, cozinha, armazém; um lugar de socialização, com tudo muito próximo e por vezes sobreposto. As hierarquias, que normalmente regem o que é privado, coletivo, público, ganham matizes menos acentuados e são negociadas sem a mediação de títulos e papéis.

A arquiteta urbanista brasileira Clara Pereira de Souza faz uma análise dos modos de morar em uma comunidade no Maranhão — também chamada de Pequi-

⁶² BISPO DOS SANTOS, *Modos quilombolas*, 2016, p. 59.

⁶³ *Ibidem*, p. 60. Bispo nasceu no vale do rio Berlangas, na comunidade Pequizeiro, parte do povoado Papagaio, hoje município de Francinópolis, no Piauí. Atualmente, vive na comunidade quilombola Saco-Curtume, também no Piauí.

zeiro — antes e após a implementação de projetos de habitação popular: *as casas do governo*.⁶⁴ Souza observa uma diversidade de espaços de cozinhar que se estendem desde a casa até o quintal e o pomar: cozinha interna, com fogão a gás; uma cozinha com cobertura de meia-água e abertura para o quintal; e uma cozinha externa, a “cozinha do terreiro”, mais ampla e presente em casas mais abastadas.⁶⁵ Há, ainda, as casas de farinha, que “são edificações de grande importância no cotidiano dos moradores de Pequiizeiro-MA. Em entrevistas, a maioria afirmou produzir farinha para consumo próprio e para venda, tomando como empréstimo as casas de farinha de vizinhos.”⁶⁶ As casas de farinha, embora não sejam propriamente um lugar de refeições, são um lugar de preparo de alimentos coletivos e de sociabilidade entre vizinhos.

Os alimentos carregam muitos significados dos modos de vida, incluindo as divisões de tarefa entre mulheres e homens, e a percepção das fronteiras territoriais. Souza explica que “o uso do fogão a carvão indica a presença de uma sociabilidade de base familiar que se inicia desde a aquisição da madeira no brejo, onde homens e mulheres saem juntos para a coleta do material, até a produção final dos alimentos cultivados na roça, pelas mulheres na cozinha”.⁶⁷ Entretanto, a permanência de cozinhas externas não é apenas um traço de tradição de reunião, mas também uma restrição da fumaça produzida pelo carvão. O preço do gás ainda é um impedimento para sua incorporação no cotidiano, sendo reservado apenas a preparos rápidos, como ferver água. Souza aponta uma mudança nos hábitos sociais do povoado ao longo do tempo, especialmente no que tange a festejos e encontros, agora mais restritos à Igreja e aos núcleos familiares.

Nos relatos dos mais velhos, é notável esse processo de transformação das relações sociais, que passam a também alterar a percepção sobre o território. É preciso ponderar, portanto, até que ponto essas relações se resguardam, como Bispo dos Santos narra, após a chegada de iniciativas externas. A implementação de um programa habitacional no povoado é um desses exemplos. A provisão de moradias não levou em conta diversos aspectos dos modos de vida das pessoas,

⁶⁴ SOUZA, *Política de habitação rural no Maranhão: da moradia camponesa à “casa do governo”*, 2017.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 132.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 132.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 131.

seja nos tipos de uso, nos materiais utilizados na construção ou mesmo na condução do processo junto à comunidade. No que se refere à cozinha, muitos dentre os entrevistados por Souza rejeitam a cozinha interna com fogão a gás, considerando fazer adições à “casa do governo” para contemplar as práticas culinárias com os fornos a carvão. A autora observa a adoção de modelos projetuais pensados para o meio urbano, mas que não contemplam necessidades e valores da comunidade beneficiada.

As soluções arquitetônicas que buscam a integração dos espaços são muito comuns nos centros urbanos, onde a alta densidade habitacional e os interesses do mercado imobiliário forçam a adoção de partidos arquitetônicos que sobreponham funções, *como é o caso da sala de estar que se funde à cozinha*. Entretanto, a adoção desse mesmo tipo de partido no meio rural — onde a cozinha é um dos espaços mais importantes da casa, sendo o lugar diário de preparo dos alimentos da roça — me permite concluir que *o programa não parece respeitar as especificidades da realidade rural e o sistema de valores da população beneficiária*.⁶⁸

Cabe questionar um pouco além do tipo de cozinha entregue e pensar se haveria um ganho real para a comunidade apenas mediante uma revisão projetual por parte do programa habitacional. Os relatos colhidos pela autora apontam para uma relação mais profunda com os espaços de cozinhar, não só pelo uso prático, mas como valores que compõem seus modos de vida e sua sociabilidade. A produção desse espaço é parte de um conjunto de tradições que envolvem a cultura alimentar na comunidade, de modo que qualquer projeto pronto dificilmente satisfaria às necessidades dos beneficiários das *casas do governo*.

Em Alcântara, outra região do Maranhão, a arquiteta urbanista brasileira Marina Martins faz uma análise dos espaços de cozinhar de habitações quilombolas. Martins aponta a presença de práticas comunais ligadas à comida e às festividades.⁶⁹ Em diversas casas levantadas pela autora, há cozinhas externas, constru-

⁶⁸ SOUZA, *Política de habitação rural no Maranhão: da moradia camponesa à “casa do governo”*, 2017, p. 172. Grifo meu.

⁶⁹ MARTINS, *Análise da configuração dos espaços culinários em habitações quilombolas de Alcântara (Maranhão, Brasil)*, 2018.

ções independentes que abrigam fogões artesanais (fogões à lenha e *tacurubas*) utilizados principalmente em festas de santos padroeiros das comunidades.⁷⁰

No início da década de 1980, iniciou-se o processo de desapropriação de diversas casas da região para implementação do Centro de Lançamento de Alcântara, projeto ligado à Política Nacional de Desenvolvimento Espacial. Para realocar as populações desalojadas, foram construídas agrovilas, conjuntos habitacionais que não levaram em conta os modos de vida locais. Martins observa que muitas famílias fizeram diversas adaptações às casas entregues pelo governo, particularmente em relação à cozinha.⁷¹ Em diversas situações, os fogões doados junto às habitações foram reaproveitados para servir de base para *tacurubas*, outros foram sucateados e largados sem uso nos quintais.

Mesmo neste contexto das agrovilas, onde cada família recebeu uma casa com ampla cozinha interna, veem-se remodelações com ampliação do espaço interno desta; mas, ainda assim, continua-se a cozinhar do lado de fora da casa com os modos tradicionais.⁷²

Além disso, as agrovilas agruparam em lotes menores diversos núcleos familiares que se encontravam dispersos num território rural, com mínimo cuidado sobre as configurações espaciais e sociais pré-existentes. Não é uma ação ingênua, pois é desorganizando o território (da casa, da festa, da política) que se apagam da memória identidades coletivas experienciadas ao longo de gerações.

Nesse sentido, é precisa a crítica que Bispo dos Santos faz aos novos instrumentos de colonização contra os povos afro-pindorâmicos nas disputas por seus territórios.⁷³ Para ele, os colonizadores hoje não são mais o Império Ultramari-

⁷⁰ Tacuruba é um termo de origem indígena, utilizado pelos tapuios que viviam em Alcântara no passado (MARTINS, 2018). Ela se assemelha aos fogões de rua utilizados pelas quitadeiras, com três pontos de apoio feitos com pedras para colocar os caldeirões, o que demonstra a vasta miscigenação cultural de práticas culinárias.

⁷¹ MARTINS, *Análise da configuração dos espaços culinários em habitações quilombolas de Alcântara (Maranhão, Brasil)*, 2018.

⁷² *Ibidem*, p. 132.

⁷³ Bispo usa o termo “povos afro-pindorâmicos” para se referir aos povos colonizados nas Américas. Pindorama (Terra de Palmeiras) é uma expressão tupi-guarani usada para designar os territórios do que hoje é a América do Sul. Ele representa uma contestação da herança colonial, inclusive em sua imposição da nomeação das coisas e dos lugares. Outro termo com proposta semelhante é *Abya Yala*, que se refere às Américas como um todo. *Abya Yala*, na língua do povo Kuna, originário do norte da Colômbia, significa “terra madura”, “terra viva” ou “terra em florescimento”.

no, mas o Estado Democrático de Direito, que exerce uma pressão pela destruição sistemática dos modos de vida desses povos, “não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades”.⁷⁴

O empenho em desterritorialização advém do reconhecimento da relação intrínseca e espiritual desses povos com a terra onde vivem. Sua identidade está intimamente relacionada ao chão que habitam e à relação que estabelecem com ele para garantir sua subsistência. Expropriar suas terras significa desmobilizar sua existência e enfraquecer qualquer possibilidade de resistência aos processos exploratórios da terra. Bispo aponta os relatórios de Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental (EIA-RIMAS) como os “instrumentos ideológicos de promoção da recolonização”, precisamente porque ignoram aquilo que deveriam reportar: os possíveis danos ao meio ambiente e às populações locais.⁷⁵ O autor define os EIA-RIMAS como uma versão contemporânea da carta de Pero Vaz Caminha, que contava ao governo português sobre as possibilidades de catequização, amansamento e sujeição dos povos que viviam aqui à época do *achamento* do que viria a ser chamado de Brasil.⁷⁶

Na discussão sobre movimentos de resistência e contracolônização, a historiadora brasileira Beatriz Nascimento narra a evolução da instituição quilombo no Brasil até os dias atuais, constituindo-se sempre como “sistemas sociais alternativos”, que desestabilizavam o império colonial e a economia escravagista.⁷⁷ O termo *kilombo*, segundo Nascimento, se referia inicialmente a agrupamentos do povo nômade Imbangala, que resistiam à penetração portuguesa no território de Angola e tinham como característica particular uma abertura a estrangeiros que fossem iniciados em seus ritos.⁷⁸ *Kilombo*, nesse contexto, poderia se referir

⁷⁴ Bispo DOS SANTOS, *Colonização, quilombos: modos e significados*, 2015, p. 76.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 71.

⁷⁶ Os EIA-RIMAS são documentos requeridos para aprovar licenciamentos ambientais de obras. Eles devem contemplar todos possíveis impactos e danos sócio-ambientais na região a obra.

⁷⁷ NASCIMENTO, *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*, 1985, p. 44.

⁷⁸ Segundo Nascimento, os Imbangalas não mantinham nenhum tipo de atividade sedentária (plantação, criação de animais), vivendo apenas do saque. Eles também matavam seus filhos após o nascimento, por entenderem que crianças atrapalhariam seus vários deslocamentos. Por esse motivo, saqueavam e adotavam jovens de outras etnias e os iniciavam em seus ritos.

aos indivíduos do grupo, à casa de iniciação, mas também ao acampamento de Imbangalas fugitivos do comércio escravagista.

Possivelmente por esse último significado, quilombo passa a ser referenciado no Brasil a agrupamentos de escravizados fugitivos, porém pertencentes a diversas etnias, conformando-se, também, por uma diversidade social, territorial e econômica.⁷⁹ A autora aponta que, apesar de se ter registros oficiais de sua existência já em 1559, é apenas em 1740 que eles são definidos juridicamente para fins de perseguição e proibição. O documento do Conselho Ultramarino diz serem quilombos “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”.⁸⁰ Ressalto a menção ao rancho, que seria a casa, a sedentarização do agrupamento; e ao pilão, como símbolo de autonomia da produção de alimentos em relação aos senhores e aos sistema escravagista. Teto e comida aparecem como dois elementos centrais para a consolidação dos quilombos e para a destabilização do poder colonial. Nesse momento, o Conselho, assustado com o fortalecimento desses espaços, aceita, inclusive, a perseguição de qualquer mínimo grupo, ainda que sem fixação no território.

O historiador Flávio dos Santos Gomes discorre sobre um mito “na memória coletiva de alguns remanescentes” que diz sobre o papel das mulheres nos aquilombamentos e na resistência contracolonial.⁸¹ Em momentos de confronto, “cabia a elas [as mulheres] esconder o máximo de grãos na cabeça – entre seus penteados – e escapar para as matas, o mais longe possível. A economia de um quilombo atacado era *reconstruída* exatamente a partir desses grãos”.⁸² Essa passagem, ainda que imprecisa, revela a relação entre o alimento, a reprodução da vida e o papel social das mulheres negras nesse contexto. A *reconstrução* dos quilombos dependia da possibilidade de se recuperar as condições de sedenta-

⁷⁹ Houve um intenso debate nas últimas três décadas, principalmente entre militantes e intelectuais do Movimento Negro, em torno de uma definição atual sobre o termo *quilombo* e suas implicações jurídicas, para o reconhecimento dessas comunidades frente ao Estado. Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) e Silva, V. (2008) contextualizam argumentos de várias correntes e apontam para a diversidade de processos (ocupação de terras livres, permanência em terras já cultivadas no interior de grandes propriedades, heranças e doações de terras em troca de serviços).

⁸⁰ NASCIMENTO, *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*, 1985, p. 43.

⁸¹ GOMES, *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*, 2015.

⁸² *Ibidem*, cap. 5, pf. 1. Grifo meu.

rização em outra parte do território por meio das roças e dos alimentos. Nessa passagem também há outro elemento significativo: o cabelo não apenas como expressão cultural e identitária, mas como atributo de poder e astúcia.

Há ainda muito a se investigar sobre as permanências quilombolas ao longo do tempo e sua relação com os espaços de cozinhar, especialmente frente aos processos de intervenção estatal e especulação territorial que têm pressionado comunidades e povoados rurais. Que práticas culinárias e espaciais ainda estruturam o cotidiano desses grupos e por quais razões (hábitos, acesso a recursos, valores)? Até que ponto eles se constituem como exercícios coletivos emancipatórios forjados pelo encontro e pela festa? É necessário cuidado para não romantizar certos contextos, assim como é urgente revisar os atuais modos de atuação junto a esses territórios, que repetem o gesto colonial em diferentes frentes e intensidades. No entanto, é inegável que muitos espaços de cozinhar nesses territórios carregam vestígios e sentidos de solidariedade e compartilhamento da reprodução da vida – alguns em maior, outros em menor grau

III cozinhas pandêmicas: Covid-19 e insegurança alimentar

Os eventos de 2020 alteraram significativa e abruptamente os modos e as redes envolvidas no trabalho de reprodução no mundo. Com a propagação da pandemia do Covid-19, a altíssima demanda por tratamento médico e a necessidade de isolamento, muitos serviços de cuidado e redes de apoio tiveram que ser interrompidos. Creches, restaurantes populares e centros de cuidado foram fechados por vários meses. Em decorrência, dentre outros fatores, do aumento do desemprego pelo fechamento temporário da economia e da subida da inflação, a América Latina e o Caribe tiveram um aumento de quase dez por cento no total pessoas afetadas pela insegurança alimentar moderada ou extrema de 2019 para 2020.⁸³

A crise sanitária gerada pela pandemia se tornou também uma crise da própria reprodução social. Com crianças e idosos em casa, sem apoio de serviços de cuidado, famílias e principalmente mães solo precisaram se readaptar para dar conta de suas várias jornadas de trabalho com o mínimo de apoio social e coleti-

⁸³ FAO et al., *The State of Food Security and Nutrition in the World 2021. Transforming food systems for food security, improved nutrition and affordable healthy diets for all*, 2021.

vo. Dados da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO, em inglês) apontam que há uma significativa prevalência de mulheres em condições de insegurança alimentar.⁸⁴ No Brasil, essa diferença chegava a ser mais que o dobro quando olhamos para a fome extrema já antes de 2020.⁸⁵

Como mencionado no início do capítulo, a ausência de políticas públicas do Estado desde há muitas décadas fez com que diversas iniciativas populares auto-organizadas tomassem frente para combater problemas como a fome e a falta de suporte para o trabalho de cuidado. As economistas Natalia Quiroga Díaz, colombiana, e Verónica Gago, argentina, mostram que, em resposta à precarização da vida e à despossessão territorial, a América Latina produziu um fértil “espaço de experimentação popular” em processos de autogestão e autoconstrução de moradia. Para as autoras, eles apresentam uma alternativa para além do “binômio público-estatal vs. privado”.⁸⁶ Díaz e Gago observam em várias iniciativas conduzida por mulheres a adoção de agendas voltadas para a reprodução da vida e a economia solidária como resposta a esses problemas.

Essa vasta experiência organizativa ficou evidente com o surgimento de “cozinhas comunitárias” que distribuem quentinhas gratuitamente e iniciativas de doação de alimentos pelas próprias comunidades em situação de vulnerabilidade, à semelhança do movimento feito pelas mulheres nas *poblaciones* chilenas e *barriadas* peruanas décadas atrás. No Brasil, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), um dos movimentos sociais mais capilarizados e organizados do país, chegou a contabilizar em um ano de atuação cinco mil toneladas de alimentos doados, a partir da produção de seus assentamentos, e mais de um

⁸⁴ O termo insegurança alimentar se refere à irregularidade ou falta completa de acesso a alimentos para garantir todas as refeições necessárias à nutrição de uma pessoa ou família. No Brasil, o IBGE classifica a insegurança alimentar em três níveis: leve, moderada e grave. A última diz respeito a quando há efetivamente o que entendemos por “fome” para todos os moradores de uma residência, incluindo crianças. No nível mais leve, há uma insegurança quanto ao acesso à alimentação no futuro e uma substituição qualitativa de alimentos mais baratos para evitar a falta efetiva.

⁸⁵ FAO et al., *Regional Overview of Food Security and Nutrition in Latin America and the Caribbean 2020 – Food security and nutrition for lagging territories*, 2021b. Entre 2017 e 2019, 3,7% de mulheres se encontravam em situação de insegurança alimentar severa, em contraponto a 1,7% de homens, no Brasil.

⁸⁶ DÍAZ & GAGO, *Una Mirada Feminista de la Economía Urbana y los Comunes en la Reinención de la Ciudad*, 2017.

milhão de quentinhas produzidas.⁸⁷ A Coalizão Negra por Direitos (mobilização composta por mais de duzentas entidades do movimento negro) mapeou mais de duzentas e vinte mil famílias em bairros, favelas e quilombos vivendo em situação de vulnerabilidade para que recebam alimentos enquanto houver fluxo de doações. Outra proposta de proporções continentais é a criação de mais de vinte e seis “cozinhas solidárias” do Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST) distribuídas em centros urbanos de todas as regiões do país (Figura 3).⁸⁸ Paralelamente, outras propostas menores, locais e com recursos mobilizados em pequena escala também abundam.

É possível inferir que o conhecimento e acesso que esses grupos possuem têm sido muito mais efetivos em mitigar os efeitos da insegurança alimentar do que a própria capacidade do Estado. Díaz e Gago argumentam que a partir de “outras linguagens para as práticas econômicas urbanas”, esses grupos logram ressignificar dinâmicas ditas reprodutivas e de cuidado como diretamente produtivas.⁸⁹ Com a criação de trabalho mobilizado por doações interna e externamente às comunidades, uma rede de apoio mútuo e economia solidária se consolida para além dos projetos que lhe deram início. É o caso da “Cozinha da Ocupação 9 de Julho”, que se iniciou como demanda urgente para alimentar um grupo de pessoas ocupando um prédio vazio do INSS em São Paulo e passou a abrigar projetos de capacitação para moradoras e moradores da Ocupação.⁹⁰ Atualmente, a cozinha realiza almoços acompanhados de programações artísticas para o público e utiliza o valor da venda para financiar quentinhas gratuitas para pessoas em situação de vulnerabilidade (Figura 4).

Gago compreende esses esforços em torno do cuidado e da reprodução como parte da construção de um feminismo *desde abajo* (a partir de baixo), em que mulheres lutando contra a precariedade da vida sejam aquelas a conduzir o debate e nomear as urgências a partir de seus territórios. O deslocamento da reprodução social como mera imposição para uma lógica de transformação social

⁸⁷ BERGAMO, *MST contabiliza 5.000 toneladas de alimentos doados desde o início da epidemia de Covid-19*, 2021.

⁸⁸ TERRA, *Como cozinhas comunitárias têm atuado para aplacar a fome pelo Brasil*, 2021.

⁸⁹ DÍAZ & GAGO, *Una Mirada Feminista de la Economía Urbana y los Comunes en la Reinención de la Ciudad*, 2017, p. 115. Tradução minha. No original: “otros lenguajes para las prácticas económicas urbanas”.

⁹⁰ A Ocupação 9 de Julho foi organizada pelo Movimento Sem-Teto do Centro (MSTC) em 2016.



Figura 3 (acima): Cozinha Solidária organizada pelo MTST em Maceió-AL, na Ocupação Tereza de Benguela. Fonte: MTST, 2021.

Figura 4 (ao lado): Almoço sendo preparado na cozinha da Ocupação 9 de Julho, em São Paulo-SP. Fonte: Cozinha Ocupação 9 de Julho, 2018.



enseja um “lugar concreto onde se constroem as capacidades materiais e imateriais para a disputa pela riqueza coletiva, que sempre é também capacidade de decisão política”.⁹¹

O atual cenário “pandêmico” deixou ainda mais evidente a necessidade de se pensar as cidades para além do binômio produção/consumo. O fechamento de espaços de cuidado (como creches, escolas e restaurantes públicos) concomitantemente à permanência de mulheres trabalhando fora de casa gerou um impasse sobre quem deve ser responsabilizado por esse trabalho e em que condições. As escolas e creches, por exemplo, são importantes espaços de alimentação infantil e socialização desse cuidado, de modo que essa indisponibilidade abrupta e duradoura representou um aumento no fardo a ser levado por mães, em particular mães solo. Nesse sentido, ocupações urbanas e outros espaços onde há uma coletivização de tarefas ligadas à reprodução puderam dispor da rede de apoio e solidariedade já construída ao longo de sua existência para enfrentar essas questões. É preciso ponderar, no entanto, que muitos desses grupos não dispõem da articulação com outros setores sociais como a Ocupação 9 de Julho, além de estarem envolvidos em longos processos de conflitos territoriais com o Estado — o que torna essa organização *desde abajo* mais custosa.

Em contraponto a esse cenário de organização popular pela garantia de segurança alimentar, há uma outra reconfiguração importante nos espaços de cozinhar (privados). O isolamento forçado levou muitas pessoas a ressignificar o trabalho doméstico e a relação com a comida. Se por um lado houve maior disponibilidade para cozinhar, também houve uma intensificação da terceirização dos preparos alimentares por meio de aplicativos de entrega rápida. Em março de 2020, um desses aplicativos fez uma publicação de dois anúncios: “Primeiro almoço por R\$ 1” e “Tudo o que eu quero é: fechar as cozinha tudo” (Figuras 5 e 6). Após grande repercussão negativa, a postagem foi retirada do ar. Há uma série de questões a se analisar nessa mensagem, em paralelo à discussão sobre as cozinhas coletivas. A primeira delas é a falsa ideia de que o aplicativo oferece uma acessibilidade massiva à alimentação — quase gratuita (Figura 7). O preço é meramente ferramenta publicitária de atração temporária, mas a mensagem leva a

⁹¹ GAGO, *Neo-comunidade: circuitos clandestinos, exploração y resistencias*, 2018, p. 88. Tradução minha. No original: “lugar concreto donde se construyen las capacidades materiales e inmateriales para la disputa por la riqueza colectiva que siempre es también capacidad de decisión política”.



Figura 5 (acima) e Figura 6 (ao lado): Postagens em rede social do Ifood. Fonte: Ifood, 2020.



Figura 7: Fechar os corpos. Pintura de Matheus Ribs, 2020. Fonte: Arquivo do artista, 2021.

Essa obra de Ribs abre uma constelação ampla de reflexões, que passam relações de exploração trabalhista, contraponto entre urbano e rural, disputas territoriais e conflitos armados. Aqui, destaco um aspecto relevante para a discussão da tese. Nas mãos, os meninos carregam o “sustento”, uma bolsa de entrega de comida e peixes. A escolha desses objetos por Ribs tensiona um contraste essencial entre as experiências de uma criança negra (na cidade) e uma criança indígena: ao contrário do peixe, a comida guardada não é para quem a segura, é mercadoria.

Ela evidencia o contraste entre o discurso de acesso e fartura de alimentos que anúncio de “comida por R\$ 1,00” propõe frente à volta dos altos índices de fome (insegurança alimentar grave) no país.

crer que esse tipo de serviço é uma solução (privada) para o problema da insegurança alimentar que enfrentamos enquanto os serviços públicos e coletivos encontram-se fechados.

Outro aspecto a se destacar é a proposta de “fechar as cozinhas tudo”. À primeira vista, essa mensagem pode ressoar próxima à demanda dos movimentos feministas — já discutida — de reestruturação do trabalho doméstico e, em particular, do cozinhar. No entanto, o efeito provável seria justamente um aprofundamento da individualização dessa tarefa, porém via consumo pago. *Quem pode pagar, come*. Ainda sobre esse ponto, há uma contradição oculta: para permanecer ativos, esses tipos de aplicativos dependem fundamentalmente de que cozinhas continuem funcionando — mas não as cozinhas *domésticas*. Essa frase aponta para uma diminuição da autonomia alimentar, além de levantar outras questões, como a relação entre trabalho e custo dos alimentos, a imposição de tempos-limite de preparo, a criação de cozinhas exclusivas para entrega (*dark kitchens*) e o boicote a comércios locais.⁹² Em uma escala mais ampla, percebe-se uma terceirização não só da alimentação, mas de toda uma cadeia produtiva, que incide sobre a soberania alimentar e a própria produção espacial das cidades.

Um dos ramos de expansão do *Ifood* tem sido as *dark kitchens* (cozinhas obscuras), cozinhas sem acesso ao público, criadas e patrocinadas pela empresa, que se destinam a cobrir demandas identificadas pela empresa em cada bairro de uma cidade. Essas cozinhas têm um custo imensamente menor que um restaurante comum, produzem uma diversidade enorme de “tipos” de comida, a depender da demanda da região, e são favorecidas na dinâmica de propaganda do aplicativo em relação a estabelecimentos locais. Fica nítido aqui que as cozinhas não vão *acabar*, elas serão apenas ocultadas dos nossos olhos e das nossas mãos — assim como todos que ali trabalham.

A ideia de que “cozinhar é tão 2003”, outra frase publicada pelo aplicativo *Ifood*, soa como um deboche (intencional ou não) em um país que tem tido um aumento contínuo desde 2017 da insegurança alimentar grave, após quatro anos em queda. Segundo a Pesquisa de Orçamento Familiar 2017/2018 (POF) realizada

⁹² DUARTE, *O restaurante sumiu: como as chamadas “dark kitchens” mudaram o jeito de vender comidas por apps durante a pandemia*, 2021.

pelo IBGE, a população que experimentava algum grau de insegurança alimentar no Brasil era de 36,7%.⁹³ O nível mais alto desde a melhora no índice havia sido de 22,6%, registrado em 2013, na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2013 (PNAD).⁹⁴ A tendência foi acelerada com a pandemia em 2020, como apontam dois relatórios independentes. Em pesquisa realizada pela Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (PENSSAN), 55,2% da população convivia com algum grau de insegurança alimentar.⁹⁵ Segundo outra pesquisa, feita pela Rede Alimentos por Justiça, esse quadro era ainda mais grave, atingindo 59,4% da população.⁹⁶ Frente ao cenário de volta da fome no país, o mote contra as cozinhas se opõe simbolicamente ao esforço empreendido pelas cozinhas solidárias e comunitárias, na medida em que expõe um pensamento comum sobre os modos de cozinhar e a socialização do trabalho de reprodução. Há ainda muito a se discutir sobre as experiências que se engendram agora para dar conta da crise do cuidado, especialmente em um momento em que a globalização encontra limites expressivos, e a logística de produção, armazenamento e distribuição de produtos alimentícios das cidades é desarranjada de maneira quase instantânea.

⁹³ IBGE, *Pesquisa de Orçamento Familiar 2017/2018*, 2020.

⁹⁴ IBGE, *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2013*, 2014.

⁹⁵ REDE PENSSAN, *Inquérito nacional sobre insegurança alimentar no contexto da pandemia da Covid-19 no Brasil*, 2021.

⁹⁶ GALINDO ET AL, *Efeitos da pandemia na alimentação e na situação da segurança alimentar no Brasil*, 2021.

3 modos de fazer: indagações e métodos para uma pesquisa

3.1 ética e relação com o outro na pesquisa sócio-espacial

Tomo como partida a discussão que a filósofa unangaê Eve Tuck e o pedagogo estadunidense Wayne Yang fazem sobre os modos como as pesquisas acadêmicas têm sido conduzidas no âmbito das humanidades, em particular aquelas envolvendo pessoas, comunidades e grupos não acadêmicos. Eles iniciam sua reflexão a partir da seguinte questão: é possível encontrar um modo de “aprendermos e respeitarmos a sabedoria e os desejos nas histórias que nós (entre)ouvimos, enquanto nos recusamos a retratá-los/trai-los para o espetáculo do olhar colonizador?”¹ Ao passo que a academia ainda se mantém como “um dos últimos lugares para o questionamento legitimado”, diversas pesquisas com enfoque social (e sócio-espacial) têm produzido processos investigativos guiados unicamente pela ‘retirada’ de conhecimento e experiência de seus interlocutores.² Seus métodos parecem reencenar o gesto colonial de exploração do Outro — agora não mais necessariamente de riquezas materiais, mas de saberes e práticas.

O que está em disputa aqui é como a academia pode desenhar pesquisas que se desloquem da lógica de extração de “mão única” para o campo de partilha de saberes em interlocução. Em outras palavras, pode a pesquisa servir a um processo em que não haja pesquisador e objeto, mas apenas interlocutores com diferentes interesses em diálogo (que por vezes será também disputa)? Nomear e reconhecer os conflitos inerentes às relações desiguais de poder em pesquisas parece ser um primeiro passo. Tuck e Yang falam de axiomas que julgam essenciais para se estabelecer uma base para a conversa. Trago dois que são relevantes para a discussão feita aqui.

¹ TUCK & YANG, *R-Words: Refusing Research*, 2014, p. 223. Tradução minha. No original: “How do we learn from and respect the wisdom and desires in the stories that we (over) hear, while refusing to portray/betray them to the spectacle of the settler colonial gaze?”

² *Ibidem*, p. 223. Tradução minha. No original: “[...] one of the last places for legitimated inquiry”.

- (I) O subalterno pode falar, mas apenas é convidado a falar da sua/nossa dor;
 (II) existem algumas formas de conhecimento que a academia não merece.³

O primeiro axioma aponta para um ruído entre o que se pergunta e o que se deseja falar. Falar somente da dor e da precariedade localiza novamente o interlocutor no lugar de sujeição, ao restringir sua existência apenas a experiências de dominação e sofrimento. Mas há uma segunda camada a se observar: o processo de escrita e narração sempre implica uma edição, um recorte do que foi dito e de como foi compreendido. Assim, não se trata de tentar escapar de vieses — eles existirão. Trata-se de reconhecer abertamente em quais contextos se deram as interlocuções que geraram os dados analisados e apresentados.

Gonzalez narra uma cena que evidencia precisamente a demanda pela fala que é cerceada. Em um evento para a publicação de “um livro sobre a gente [pessoas negras]”, a autora conta como os organizadores “brancos legais” desejavam sua participação desde que mantivessem uma performatividade mansa, ‘domesticada’. A fala não era delas [pessoas negras convidadas], mas dos autores brancos, acadêmicos, intelectuais.

Chamaram até pra sentar na mesa onde eles [brancos] tavam sentados, fazendo discurso bonito, *dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado*. [...] E a gente foi se sentar lá na mesa. Só que tava cheia que não deu pra gente sentar junto com eles. [...] *Mas a festa foi eles que fizeram*, e a gente não podia bagunçar com essa de chega pra cá, chega pra lá. *A gente tinha que ser educado*. [...] Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente deu uma de atrevida. Tinham chamado ela pra responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa pra falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba.⁴

O problema posto pelo axioma I é justamente a expectativa de controle sobre o Outro e sobre o que ele diz. Quanto menos nítidos vieses de gênero, raça, classes contidos nos processos investigativos, mais difícil se torna a possibilidade de revê-los. Essas imagens se repetem em diferentes escalas para além de comuni-

³ TUCK & YANG, *R-Words: Refusing Research*, 2014, p. 224. Tradução minha. No original: “[...] (I) The subaltern can speak, but is only invited to speak her/our pain; (II) there are some forms of knowledge that the academy doesn’t deserve”.

⁴ GONZALEZ, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, [1984] 2020, p. 75. Grifo meu.

dades e fronteiras nacionais, à medida que são chanceladas por instituições que detêm o reconhecimento e a autoridade para produzir conhecimento. A universidade é uma dessas instituições e, assim como nossa sociedade, é permeada de relações raciais, sociais e de gênero desiguais, tendo se mantido por muitos anos um lugar hermético, elitista e embranquecido.

Em um contexto de produção globalizado, com diversas pesquisas realizadas em redes internacionais, a desigualdade nas relações de poder entre países do *Primeiro Mundo/Norte* e do *Terceiro Mundo/Sul* se tornam ainda mais evidentes. A escritora indiana Chandra Mohanty faz uma crítica contundente ao modo como acadêmicas de países do Primeiro Mundo/Norte, mesmo quando se denominavam feministas, acabavam reproduzindo visões coloniais sobre campos localizados no Terceiro Mundo/Sul. Ela aponta em várias publicações de pesquisadoras feministas do Ocidente a repetição de uma representação da mulher do Terceiro Mundo/Sul como “ignorante, pobre, não educada, presa à tradição, doméstica, voltada para a família, vitimizada etc.”⁵

A distinção entre a representação feminista ocidental de mulheres do Terceiro Mundo e a auto-representação feminista ocidental é uma distinção da mesma ordem daquela feita por alguns marxistas entre a função “mantenedora” da dona de casa e o papel “produtivo” real do trabalho assalariado [...]. Essas distinções são feitas com base no privilégio de um grupo específico como norma ou referente.⁶

Mohanty observa ainda que muitos conceitos são entendidos como categorias estáticas, universais, sem que sejam tomados cuidados no modo como são empregados em contextos culturais e históricos muito distintos. Termos como reprodução, divisão sexual do trabalho, família, casamento, casa, patriarcado podem ter significados políticos, econômicos e sociais muito diferentes a depen-

⁵ MOHANTY, *Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses*, 1984, p. 337. Tradução minha. No original: “[...] ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, domestic, family-oriented, victimized, etc.”.

⁶ *Ibidem*, p. 337. Tradução minha. No original: “The distinction between Western feminist representation of women in the Third World and Western feminist self-presentation is a distinction of the same order as that made by some Marxists between the ‘maintenance’ function of the housewife and the real ‘productive’ role of wage labor [...]. These distinctions are made on the basis of the privileging of a particular group as the norm or referent”.

der de que lugar se analisa.⁷ Ela cita o exemplo da mudança na divisão sexual do trabalho. Enquanto para mulheres estadunidenses, brancas, de classe média, a entrada no mercado de trabalho pode ser vista como positiva, isso não é necessariamente verdade para mulheres chefe de família na América Latina, onde a entrada no mercado de trabalho não advém somente de políticas igualitárias e avanços sociais, mas da necessidade de prover sustento para famílias do extrato mais pobre da sociedade. A chefia feminina, nesse caso, pode ser um indicativo de empobrecimento. Em outras palavras, o que a autora aponta é que sem uma compreensão *situada* dos problemas não é possível aplicar explicações universais a todo e qualquer contexto.

Como pesquisadoras do Terceiro Mundo/Sul, estamos muitas vezes submetidas à tarefa única de coletar dados da *margem* para alimentar pesquisas conduzidas e analisadas segundo uma perspectiva do *centro*. O papel da pesquisadora latino-americana se reduz constantemente à produção de *estudos de caso*, análises que replicam teorias importadas aplicadas a contextos outros e que, portanto, pouco nos servem para entender nossa realidade. Esses processos atualizam e reencenam o gesto colonizador, agora sem a necessidade de ocupar territórios físicos.

Isso ganha contornos mais complexos quando falamos de pesquisas sócio-espaciais. A arquiteta alemã radicada no Brasil, Silke Kapp, observa que esse tipo de pesquisa, realizada em colaboração com universidades do *centro* e da *periferia*, não têm a mesma facilidade em traduzir conceitos e replicar problemas, pelas especificidades dos objetos e sujeitos implicados em campo.

[...] as regiões geográficas nas quais investigações sócio-espaciais literalmente têm lugar não apenas influenciam as mentes e os usos de linguagem dos pesquisadores, mas constituem seus próprios objetos. Quando eles discutem tópicos como expansão urbana, ornamentos ou participação, eles talvez estejam falando ou pensando sobre fenômenos empíricos completamente diferentes. Isso não significa dizer que prédios, cidades e paisagens não possuem nada em comum, que eles não podem ser comparados ou que não são parte de proble-

⁷ MOHANTY, *Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses*, 1984, p. 347.

mas globais. O problema reside em como ferramentas conceituais são definidas e o que elas nos fazem ver ou ignorar.⁸

Mesmo quando não produzidas em rede, pesquisas do Terceiro Mundo/Sul estão sujeitas a uma dinâmica global de financiamento e publicação, de modo que muitas vezes é demandada a adaptação de pressupostos e análises para se ‘encaixar’ nos formatos e temas elencados por revistas, congressos e instituições de financiamento. Quando ponderamos, por exemplo, sobre favelas ou ocupações urbanas, a tradução é limitada por ser um fenômeno próprio do Brasil, condicionado por fatores sociais, culturais, geográficos, econômicos. Lopes de Souza também aponta o desafio de lidar com o conhecimento local de maneira crítica e recusar um conhecimento *etnocêntrico* e *globalizado*. Para o autor, é preciso desenvolver “formas de conhecimento ‘glocal’ [global + local], baseadas na articulação do conhecimento técnico e científico com o conhecimento local, culturalmente ‘localizado’”. Assim, seria possível alcançar uma produção a partir da reinvenção, em contraponto à adaptação.⁹

Apesar de, nesse caso, o autor focar numa perspectiva mais centrada nos movimentos sociais e suas práticas espaciais do que propriamente na produção acadêmica, a ideia de *reinvenção* ao invés de *adaptação* também é útil para a discussão sobre pesquisas sócio-espaciais no Terceiro Mundo/Sul. Podemos fazer comparações, mas elas precisam ser desenhadas no sentido inverso: partindo de um olhar crítico e situado em um determinado tempo e espaço para só então perceber outras experiências e práticas que possam aprofundar compreensões de uma realidade dada.

Esse procedimento pode ser potente para evitar não somente as armadilhas da cegueira sobre práticas espaciais emancipatórias, mas também a romantização

⁸ KAPP, *Lost in translation*, 2017, p. 313. Tradução minha. No original: “[...] the geographical regions in which socio-spatial investigations literally take place not only influence the researchers’ minds or uses of language, but constitute their very objects. When they discuss topics like urban sprawl, ornaments, or participation, they may be talking about or thinking of entirely different empirical phenomena. This is not to say that buildings, cities, or landscapes have nothing in common, that they cannot be compared, or are not part of global issues. The problem lies in how conceptual tools are coined, and what they make us see or ignore”.

⁹ LOPES DE SOUZA, *Lessons from praxis: autonomy and spaciality in contemporary latin american social movements*, 2016, p. 1304. Tradução minha, grifo no original. No original: “[...] ‘glocal’ forms of knowledge, based on the articulation of technical and scientific knowledge with local knowledge, culturally ‘placed’”.

desses processos. Silvia Federici, em seu trabalho mais recente, discute a reprodução da vida e a produção de *comuns* em diferentes partes do mundo.¹⁰ Discutindo a partir de uma série de visitas feitas na América Latina, ela fala entusiasmadamente sobre uma experiência de compartilhamento do trabalho de reprodução em assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

[...] após suas comunidades ganharem o direito de manter a terra que ocuparam, elas [mulheres do MST] insistiram que suas novas casas fossem construídas a formar um complexo de modo que elas pudessem continuar a comunizar o trabalho doméstico, lavar juntas, cozinhar juntas, revezar-se com os homens, como fizeram ao longo da luta, e estar prontas para correr para dar apoio uma à outra quando violentadas por homens.¹¹

Federici generaliza uma experiência, considerando que o MST seja um movimento bastante homogêneo. Embora ele possua uma hierarquia clara, com diretrizes definidas de modo centralizado, seus vários assentamentos espalhados por todo o Brasil guardam diferenças entre si e são bastante condicionados por culturas e contextos locais. A autora não cita o assentamento a que se refere, dando a entender que esse procedimento de *complexo de cozinhar* se dá em todos os lugares onde o movimento atua. O MST tem uma série de experiências bastante ricas no sentido de compartilhamento de trabalhos, mas há também várias dificuldades e separações entre individual e coletivo nos assentamentos que não ficam nítidas no argumento de Federici.

Retomando a questão levantada por Tuck e Yang no axioma I, fica explícito aqui que o cerceamento da expressão do Outro não se restringe à “fala sobre a dor”, mas se estende também ao ocultamento das contradições que o constituem. Essa visão ‘romanceada’ a partir dos desejos e pressupostos de quem olha tende a simplificar a realidade e a complexidade de práticas e espacialidades estudadas. Essa também é uma forma de apagamento.

¹⁰ FEDERICI, *Re-enchanting the world: feminism and the politics of the commons*, 2019.

¹¹ *Ibidem*, pp. 112-113. Tradução minha. No original: “[...] after their communities won the right to maintain the land that they had occupied, insisted that the new houses be built to form one compound so that they could continue to communalize their housework, wash together, cook together, take turns with men, as they had done in the course of the struggle, and be ready to run to give each other support when abused by men”.

De outro lado, atentando para o axioma II (“existem algumas formas de conhecimento que a academia não merece”), é preciso compreender que certos conhecimentos não serão compartilhados. Seja pela impossibilidade de tradução entre mundos de pesquisadores e de interlocutores ou pela necessidade de proteger existências que de outra forma poderiam ser questionadas, atacadas e destruídas. Esses conhecimentos não ‘merecíveis’ podem ter ordens de importância muito diferentes: saberes sagrados ligados à religiosidade de um grupo; táticas de confronto e ocupação territorial; práticas ancestrais criminalizadas fora do âmbito daquele grupo; ou mesmo aspectos da subjetividade de quem fala confidenciados no campo da intimidade.

O escritor martinicano Édouard Glissant fala sobre o direito à opacidade, no sentido de que é impossível ter uma absoluta compreensão do Outro.¹² A opacidade diz respeito à aceitação e ao reconhecimento da diferença. Ela se opõe à redução de culturas, subjetividades — e também de práticas espaciais — a uma ideia de universalidade. Ao tratar, por exemplo, de entrevistas em campo (como é o caso de parte da pesquisa apresentada nesta tese), considerar a opacidade é reconhecer os limites de compreensão absoluta do que se escuta. E reconhecer os limites da própria ‘ferramenta’ de escuta, que não pode ser nunca neutra e universal, posto que é corporificada por alguém que pesquisa. Mesmo frente a tantas ponderações sobre vieses e limitações levantadas para refletir sobre uma possível prática de pesquisa feminista, antirracista, decolonial, Tuck e Yang ressaltam: “é preciso dizer que nós não estamos argumentando pelo silêncio. Histórias existem para ser passadas adiante apropriadamente”.¹³ Cabe, então, questionar, como pesquisadoras, o que queremos perguntar e por quê; e como isso afeta interlocutoras enquanto se busca avançar no conhecimento.

O que emerge de todas essas contribuições é a necessidade de uma *reinvenção* dupla: dentro da academia e na relação pesquisadora-interlocutora. A primeira diz respeito ao questionamento constante de conceitos, perguntas e perspectivas *adaptadas*, que falham em elucidar o contexto sócio-espacial específico que se quer entender. A última aponta para uma reformulação de procedimentos e métodos que ora ignoram, ora exageram práticas e experiências espaciais

¹² GLISSANT, *Poética da relação*, [1990] 2011.

¹³ TUCK & YANG, *R-Words: Refusing Research*, 2014, p. 234. Tradução minha. No original: “It needs to be said that we are not arguing for silence. Stories are meant to be passed along appropriately [...]”.

emancipatórias, na medida em que tentam comprovar aquilo que já pressupõem de antemão, sem atentar-se para contradições e potenciais revelados em campo.

3.2 conhecer-pesquisar

Como, então, realizar escutas atentas em campo e produzir análises contextualizadas pela localização, sem ignorar conexões e influências de fenômenos mais amplos? Um caminho possível é reconhecer as implicações de nossas posições sociais em campo e na escrita. Sem isso, dificilmente poderemos analisar criticamente aquilo que investigamos, porque estaríamos partindo de um falso pressuposto de neutralidade, em que muitos ‘pontos cegos’ são produzidos. Parece-me interessante a reflexão que a teórica e artista portuguesa Grada Kilomba faz sobre a difícil aceitação de sua pesquisa de doutorado numa universidade alemã, e como foi questionada pela forma que optou para escrever e analisar seu tema, o racismo cotidiano na Alemanha.

Interessante, mas *acientífico*; interessante, mas *subjetivo*; interessante, mas *pessoal, emocional, parcial*: “Você *interpreta demais*”, disse uma colega. “Você deve achar que é a *rainha da interpretação*”. Tais comentários revelam o controle interminável sobre a voz do *sujeito negro* e o anseio de governar e comandar como nós nos aproximamos e interpretamos a realidade.¹⁴

Kilomba assume sua própria experiência como mulher negra imigrante para entender seu problema, embora não use propriamente suas memórias como matéria de análise. Ela realizou longas entrevistas com várias mulheres negras de contextos diferentes e utilizou apenas duas como material de análise. No entanto, sua implicação como pesquisadora é explícita em todo seu trabalho, de modo que podemos entender mais nitidamente de onde ela parte e a que lugares pretende chegar com sua escrita. Em parte, é a posição social que ela ocupa que lhe permite enxergar dimensões novas no que tange à resiliência do racismo naquele contexto.

Para os sujeitos brancos que se encontram na posição de selecionar ou não seu projeto, a exposição das relações raciais feita por Kilomba também os implica

¹⁴ KILOMBA, *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, [2008] 2019, p. 55. Grifo no original.

como parte de uma estrutura social racista. Isso gera um desconforto significativo dentro da academia, porque expõe a impossibilidade de neutralidade e a necessidade de repensar ações, métodos e relações *dentro* da universidade. Na medida em que apuramos a capacidade de escutar os sujeitos imbricados nessas estruturas, é possível observar mais claramente nossas próprias pré-concepções de mundo e que interferências elas produzem em nossas análises.

Outro aspecto que também aparece nesse trecho é a desimportância dispensada a certos temas considerados menores dentro do universo acadêmico. Nesse sentido, é muito pertinente o uso do adjetivo *cotidiano* para definir *racismo*. É justamente a qualidade cotidiana que torna sua pesquisa tão urgente, na medida em que a banalidade do racismo, ou seja, sua repetição diária e normalizada socialmente, o torna invisível e de difícil confronto.

Não é só a condição de *cotidianidade* que invisibiliza certas questões de pesquisa, mas a definição discricionária por parte de pesquisadores de quem pode falar sobre determinado assunto, como argumentei antes. Quem são as autoridades ou, como algumas correntes da sociologia costumam chamar, os especialistas e *experts*? A educadora indígena Creuza Prumkwyj Krahô questiona a atuação de antropólogos e antropólogas em aldeias Krahô por sempre buscarem os homens para falarem sobre todos os aspectos da vida Krahô.¹⁵ Em seus estudos, ela descobriu que muito do que estava registrado sobre seu povo era errado, “porque são as mulheres que fazem e os homens que contam”.¹⁶ Sua crítica aponta uma reprodução por parte de pesquisadores de lógicas de divisão de papéis de gênero que não cabem a todas as culturas e sociedades.¹⁷

Todos os antropólogos que vão aos Krahô só pesquisam homens. Eles não pesquisam as mulheres. A mulher fica de lado, sempre lá para os fundos da casa.

¹⁵ A denominação Krahô foi dada pelos cupen (não indígenas). Segundo Krahô, a autodenominação de seu povo é Mākrraré. Aqui, eu adoto Krahô, que é o modo como ela se refere na maior parte de seu texto e tem maior difusão.

¹⁶ KRAHÔ, *Mulheres-cabaça*, 2017, p. 113.

¹⁷ Sobre essa questão, a antropóloga argentina, radicada no Brasil, Rita Segato (2012) discute os impactos da atuação de pesquisadores e técnicos na compreensão do gênero em terras indígenas, em particular a imposição de lógicas ocidentais de divisão social e política.

[...] Os mensageiros da aldeia são os homens, para dar notícia, para distribuir. Mas é falsidade os homens explicarem tudo porque não sabem tudo.¹⁸

A autora fez em sua pesquisa de mestrado um esforço de resgatar as práticas de resguardos necessários ao longo da vida de uma pessoa Krahô, num processo que ela chamou de *conhecer-pesquisar*, junto a mulheres de várias aldeias.¹⁹ Prumkwyj Krahô gravou inicialmente um homem explicando os resguardos e mostrou às mulheres, perguntando-as se era assim que acontecia. Elas negaram. A partir daí, ela acompanhou vários preparos de resguardos e realizou entrevistas com mulheres jovens e mais velhas, inclusive durante esses momentos. Seu registro de cada uma dessas atividades permite expandir a compreensão sobre as divisões de tarefas entre mulheres e homens, jovens e velhos. Trazer essas duas críticas à atuação de pesquisadores tem o sentido de propor uma revisão de modos de fazer e narrar histórias de outras pessoas, de interlocutores das pesquisas que realizamos. De que atenções devemos dispor?

Durante o processo de investigação, percebi a necessidade de buscar experiências contemporâneas de espaços de cozinhar *coletivos*, para entender em que medida eles guardam semelhanças com práticas ancestrais, apontam outras possibilidades de organização político-comunitária e avançam em lutas feministas, antirracistas e decoloniais, nos territórios em que atuam. Inicialmente, meu objetivo era realizar incursões de campo apenas em espaços urbanos adensados, onde a reprodução social costuma ser mais fragmentada e financeirizada. Como espaços de cozinhar conseguem se desviar de lógicas capitalistas dispondo de pouca flexibilidade de normas de ocupação territorial?

O primeiro campo se deu entre agosto e dezembro de 2018, numa ocupação urbana vertical recente chamada Vicentão, no centro de Belo Horizonte, Minas Gerais. O segundo ocorreu em janeiro de 2019, numa ocupação urbana vertical consolidada, chamada Manoel Congo, no centro do Rio de Janeiro, capital. Houve, em dezembro de 2019, a oportunidade de conhecer espaços de cozinhar na terra indígena Xakriabá, em São João das Missões, no extremo norte de Minas

¹⁸ KRAHÔ, *Mulheres-cabaça*, 2017, p. 113.

¹⁹ Os resguardos são práticas ensinadas oralmente “de cuidado com o seu corpo, a maneira correta de viver, de se alimentar, manter relações sexuais, planejar filhos, realizar suas atividades diárias que devem seguir regras para que a pessoa se fortaleça, ou seja, fortaleça seu corpo e não fique doente”. (KRAHÔ, 2017b, p. 6)

Gerais, junto a uma viagem do grupo de pesquisa Morar Indígena (UFMG). Pela riqueza de contrastes entre cada uma dessas experiências, decidi incluir no trabalho a análise desse terceiro campo. Este último foi interrompido devido ao início da crise sanitária do Covid-19 e à instauração do isolamento social. No capítulo *Conversas em volta do fogo*, falo mais longamente sobre o contexto sócio-espacial de cada um e como se deu minha aproximação com esses grupos.

Ao longo da minha trajetória como pesquisadora, a entrevista sempre foi uma ferramenta muito presente. Pude experimentar diversos formatos desde questionários até entrevistas estruturadas, abertas e itinerantes. A partir desses exercícios e trabalhos anteriores, tive uma aproximação com discussões feministas sobre os usos da história oral como modo de abordar temas ignorados e apresentar diferentes perspectivas sobre eventos passados e presentes. Pensar entrevistas nesses termos me pareceu, então, fundamental para o propósito de analisar as produções sócio-espaciais dos espaços de cozinhar. A partir da escuta de histórias contadas pelas vozes de mulheres sobre seus cotidianos, suas lutas políticas e suas práticas de reprodução coletiva, seria possível resgatar aspectos esquecidos sobre as conexões entre os espaços de cozinhar e as lutas territoriais.

A historiadora canadense Joan Sangster discute quais seriam as implicações éticas em interpretar a vida de outras mulheres por meio de narrativas orais. Para ela, um primeiro aspecto a se levar em conta é a contextualização cuidadosa, “com atenção para quem está falando, qual sua agenda pessoal e social e que tipo de evento ela está descrevendo”.²⁰ É preciso levar-se em conta os pressupostos de quem fala, observando *subtextos e silêncios*. Isso porque essas narrativas não ocorrem sem mediação, numa troca constante entre pesquisador e interlocutor.

Considerando o encontro da entrevista como uma troca, um primeiro questionamento que fiz foi sobre como lidar com as diferenças de vivência entre mim e as mulheres que eu gostaria de entrevistar. Ao visitar o primeiro campo, uma ocupação urbana vertical, não seria possível desconsiderar minha própria posi-

²⁰ SANGSTER, *Telling our stories: feminist debates and the use of oral history*, 1994, p. 7. Tradução minha. No original: “with attention to who is speaking, what their personal and social agenda is, and what kind of event they are describing”.

ção como pesquisadora acadêmica, mulher, branca, de classe média.²¹ Todos esses lugares sociais corporificados têm efeitos sobre o campo porque dizem sobre diferenças significativas nos modos de estar no mundo e sobre hierarquias *a priori* que não se dissolvem facilmente.

Assim, desenhar uma pesquisa acadêmica nesse contexto demanda reconhecer hierarquias sociais e de conhecimento como primeiro passo para estabelecer espaços seguros para todas as envolvidas. Minha posição como mulher me permitiu avançar em certas questões que talvez não fossem possíveis para meus colegas homens, como violência doméstica, dominância masculina nas assembleias, divisão do trabalho reprodutivo visto como responsabilidade feminina. Entretanto, isso não basta. Sangster lembra que fatores como classe, raça e etnicidade influenciam significativamente a construção das nossas memórias (conteúdo) e o modo como narramos nossas vidas (forma). E, por vezes, eles ofuscam questões de gênero, especialmente em contextos onde há grande desigualdade racial.²²

Minha socialização bastante diferente das minhas interlocutoras implica uma impossibilidade de tradução absoluta, demandando uma admissão de que a compreensão da experiência do Outro é possível só até certo ponto. Como mencionado antes, Glissant advoga pelo direito à opacidade no sentido de reconhecer a diferença como partida para o diálogo.²³ Ao preparar as entrevistas, considerei importante reconhecer os limites da troca e da transparência dentro de relações socialmente hierarquizadas.²⁴

As sociólogas Marjorie Devault e Glenna Gross, ao refletirem sobre usos da entrevista em pesquisas feministas, apontam a escuta como um exercício difícil, mas essencial para compreender novas dimensões do problema a ser investigado.²⁵

²¹ Ressalto que no Brasil questões de raça e etnia são vistas de maneira distinta a outros países previamente colonizados. Devido ao nosso contexto histórico particular de escravidão e miscigenação forçada, o processo de racialização da população é principalmente ligado à cor da pele. Para entender mais sobre a questão da racialização e do racismo no Brasil, ver Munanga (2006) e Santos (2006).

²² SANGSTER, *Telling our stories: feminist debates and the use of oral history*, 1994.

²³ GLISSANT, *Poética da relação*, [1990] 2011.

²⁴ Nesse ponto, Schucman, Costa e Cardoso (2012) fazem uma avaliação interessante sobre entrevistas em que há relações de paridade e de assimetria racial.

²⁵ DEVAULT & GROSS, *Feminist qualitative interviewing: experience, talk, and knowledge*, 2007.

As autoras fazem uma ampla revisão bibliográfica do tema, apontando alguns caminhos para se escapar de armadilhas colocadas pela suposição de neutralidade. Não raro, as entrevistas são ferramentas utilizadas apenas como registro ‘oficial’ daquilo que já se sabe, uma confirmação de pressupostos. A possibilidade de desestabilizar nossas próprias suposições frente àquilo que é dito nem sempre está disponível.

Escutar ativamente significa mais do que apenas fisicamente ouvir ou ler; ao invés, é uma prática totalmente engajada que envolve não apenas absorver informação por meio de discurso, palavras escritas ou sinais, mas também ativamente processá-la — permitindo essa informação afetar você, desconcertar você, assombrar você, deixar você desconfortável e levar você por desvios inesperados [...].²⁶

A escuta atenta não é apenas sobre se questionar, mas também de perceber as contradições nos discursos ouvidos e as várias camadas de complexidade que revelam. Em entrevistas com mulheres (e outros grupos ditos minoritários), isso é particularmente importante e exige maior atenção. As pesquisadoras em história oral Kathryn Anderson and Dana Jack observam que mulheres “muitas vezes silenciam seus pensamentos e sentimentos quando tentam descrever suas vidas nos termos aceitáveis familiar e publicamente de convenções e conceitos predominantes”.²⁷ Elas encorajam entrevistadoras a tentar ouvir essas narrativas “*em estéreo*, recebendo claramente tanto os canais dominantes e os silenciados e sintonizando neles cuidadosamente para entender a relação entre eles”.²⁸

O que as autoras observaram em suas próprias pesquisas envolvendo história oral e entrevistas narrativas é que é necessário mudar o modo de se pensar entrevistas. Muitas vezes, a entrevista é utilizada de forma pouco refletida apenas como uma forma de coletar informações rapidamente, transferindo o ônus de

²⁶ DEVAULT & GROSS, *Feminist qualitative interviewing: experience: talk, and knowledge*, 2007, p. 182. Tradução minha. No original: “Active listening means more than just physically hearing or reading; rather, it is a fully engaged practice that involves not only taking in information via speech, written words, or signs, but also actively processing it — allowing that information to affect you, baffle you, haunt you, make you uncomfortable, and take you on unexpected detours”.

²⁷ ANDERSON & JACK, *Learning to Listen: Interview Techniques and Analyses*, [1991] 1998, p. 157. Tradução minha. No original: “[...] often mute their own thoughts and feelings when they try to describe their lives in the familiar and publicly acceptable terms of prevailing concepts and conventions”.

²⁸ *Ibidem*, p. 157. Tradução minha, grifo meu. No original: “in stereo, receiving both the dominant and muted channels clearly and tuning into them carefully to understand the relationship between them”.

descobrir informações da pesquisadora para a interlocutora. Em contraponto a essa perspectiva, Anderson e Jack propõem compreender e desenhar a entrevista como *interação*, tanto no processo de entrevistar quanto de analisar os registros. O que entendo por interação seria compreender tanto os pressupostos das interlocutoras quanto os meus próprios durante determinado encontro, reconhecendo que ambas saímos afetadas por ele. Não poderia, então, ouvir, perguntar, analisar, escrever desconsiderando as motivações e as diferenças existentes ali, assim como possíveis divergências nos significados do que foi dito.

Nesse processo de interação e de “conhecer-pesquisar”, parece importante a abertura para que a pesquisa se reconfigure com a prática. Isso pode parecer óbvio a princípio, afinal toda investigação precisa dar conta da realidade, ainda que esta contrarie pressupostos definidos de forma deliberada ou tácita. Entretanto, esse exercício nem sempre é simples, como ficou demonstrado na reflexão de Prumkwyj Krahô sobre as pesquisas realizadas apenas com os homens de sua etnia. Conhecer-pesquisar implica reconhecer saberes que se articulam em outras esferas, com objetivos e temporalidades diferentes dos da academia. A antropóloga dominicana Ochy Curiel argumenta que um passo crucial em direção à construção de uma autonomia coletiva é borrar a separação entre teorização feminista e prática feminista. A autora considera que já há um vasto apanhado de experiências e reflexões produzidas por movimentos populares liderados por mulheres. Nesse sentido, Curiel defende o reconhecimento desses conhecimentos produzidos fora da academia como engenhosos espaços de imaginação, em contraponto a meros sítios de coleta de dados.²⁹

Durante os campos, essas questões se mostraram prementes, na medida em que minhas expectativas se viram confrontadas com pautas muito diversas entre as interlocutoras. No caso da Ocupação Vicentão (a do centro de BH), isso ficou mais explícito. Apesar de viverem em um espaço coletivo e compartilhado, cada interlocutora tinha desejos e perspectivas muito distintos sobre os significados e futuros daquele lugar em que viviam. Algumas viam a Ocupação como uma solução temporária e um meio para conseguir sua casa própria nas negociações com o governo. Para outras, a Vicentão era um jeito de construir uma cidade diferente e acessar serviços disponíveis principalmente em regiões mais abasta-

²⁹ CURIEL, *Hacia la construcción de um feminismo descolonizado*, 2014.

das, como, por exemplo, educação, saúde e trabalho. Assim, é preciso recusar a romantização e a universalização de suas experiências em categorias fixas de “informalidade” ou “periferia”, como argumenta a urbanista indiana Ananya Roy.³⁰ Fui demandada como pesquisadora a reconfigurar e alternar entre diferentes estruturas a depender do contexto apresentado, seja nas formas de entrevistar, partilhar pedaços de cotidiano e narrar.

3.3 desenho da pesquisa e contingências pandêmicas

Pesquisar algo que é ‘invisível’ carrega peculiaridades metodológicas. As cozinhas são coisas vivas, da ordem das experiências, da oralidade, da corporeidade. Sim, temos diversos registros de medidas de bancadas, materiais construtivos, manuais de adequação espacial. Mas as experiências vividas e compartilhadas poucas vezes ficam registradas em texto, seja pelo pouco interesse que ensejam, pelas limitações dos métodos de registro escolhidos ou por estarem inseridas em tradições orais. As narrações de histórias, conversas e pensamentos são uma dentre muitas possíveis maneiras de abarcar dimensões dessas vivências. Mas nem sempre haverá palavras para o vivido e corporificado. As narrações são também um modo de reconhecer importâncias no que acontece na cozinha, na área de serviço, no corredor-creche, no quintal. Esses espaços femininos esquecidos pelos temas de grande importância no campo dos estudos urbanísticos são tão invisíveis quanto essenciais à construção de políticas de transformação social.

Assim, o primeiro desafio foi definir o formato das entrevistas. O gravador é uma ferramenta muito poderosa para auxiliar a memória e garantir a fidelidade das narrativas; porém, pode comprometer a espontaneidade do momento e impedir assuntos mais sensíveis de serem expressados confortavelmente, como episódios de violência, disputas internas ou mesmo discordâncias com quem entrevista. Portanto, eu escolhi por não conduzir entrevistas no início do campo na Ocupação Vicentão, realizando primeiramente visitas em vários dias e horários da semana em caráter de observação participante.

³⁰ ROY, *The 21st-century metropolis: new geographies of theory*, 2009; ROY, *Slumdog cities: rethinking subaltern urbanism*, 2011.

Nessas visitas, priorizei conversas informais ocorridas durante atividades cotidianas, como a preparação do jantar ou a espera pelo ciclo de lavagem da máquina de lavar roupas. Esses momentos possibilitavam um espaço mais relaxado e íntimo. A partir dos assuntos abordados nessas conversas, foi possível delinear melhor questões relevantes para as entrevistas gravadas. Esse método também se justifica por localizar a conversa em espaços definidos pelas moradoras, onde são elas que definem modos de agir, falar e estar.

Como definido pela antropóloga neozelandesa Janice Morse, as entrevistas foram *guiadas*, isto é, elas não possuíam um roteiro rígido, contendo apenas um conjunto de perguntas para dar alguma ordem à conversa.³¹ O sentido de uma entrevista guiada, segundo Morse, é permitir à pessoa entrevistada contar sua história com o mínimo de interferência e indução de respostas. Eu defini um conjunto de temas e questões que poderiam ser feitas a depender da direção tomada pelas respostas das entrevistadas.

As entrevistas foram individuais e sempre começavam com perguntas mais gerais sobre o histórico familiar (onde nasceram e o que faziam seus pais, onde cresceu, endereços anteriores) e a rotina de atividades (trabalha em casa ou fora, tem filhos, o que faz durante o dia). Apenas após esse prelúdio, eu adentrava em tópicos relacionados ao trabalho de reprodução, atividades compartilhadas e relações entre vizinhos. Meu objetivo era deixar as entrevistadas o mais livre possível para que narrassem suas histórias e percepções, ainda que dentro de um escopo relativamente restrito.

Decidi aplicar essa alternância de registros e interações informais/formais no segundo campo, na Ocupação Manoel Congo. Realizei entrevistas individuais e guiadas.³² Entretanto, nesse caso, o tempo mais escasso não permitiu desenvolver uma confiança mais sólida com as moradoras, gerando conversas mais breves, e por vezes menos profundas. De outro lado, foi possível ficar hospedada na casa de uma moradora, o que alterou a percepção das interlocutoras sobre meu objetivo ali. Eu era menos uma pesquisadora e mais uma militante do movimento por moradia, o que em parte gerou um sentimento de proximidade e solidari-

³¹ MORSE, *The implications of interview type and structure in mixed-method designs*, 2012.

³² Uma das entrevistas se iniciou com uma moradora; porém, após a chegada de outra, foi conduzida em dupla.

idade. Ser convidada para a casa de alguém parece produzir uma baixa nas censuras que cada um produz em espaços mais públicos, de modo que acabei por presenciar e ser chamada a opinar em diversas discussões internas.

Tanto na Ocupação Vicentão como na Ocupação Manoel Congo, fui acompanhada em diversas visitas de campo e, em algumas entrevistas, pela arquiteta urbanista Isabela Barreto. Ambas realizávamos pesquisas que tinham um tema comum, mas objetivos e métodos distintos. Um aspecto interessante é que pudemos discutir e confrontar nossas percepções sobre algumas situações vivenciadas.

No último campo, na Terra Indígena Xakriabá, os procedimentos foram diferentes, especialmente por estar inserida numa viagem organizada com fins específicos do grupo de pesquisa Morar Indígena. Todas as conversas foram informais, sem gravação, na presença de várias pessoas (pesquisadores ou não). Por diversas vezes, ocorreram durante alguma atividade cotidiana relacionada à comida, seja preparo, refeição ou limpeza. Existe um vasto material escrito e audiovisual sobre a cultura alimentar dos Xakriabá, embora não sejam tão comuns registros sobre seus espaços de cozinhar. Também por esse motivo, entendi que repetir entrevistas gravadas não traria, necessariamente, novas informações nesse primeiro contato.

Como já mencionado, o cronograma de viagens de campo foi interrompido em decorrência da pandemia. Frente às contingências impostas pelo fechamento de espaços e pelo isolamento social, precisei rever as possibilidades de continuidade da pesquisa na estrutura proposta inicialmente. Decidi manter e aprofundar as análises das entrevistas e vivências já realizadas dentro do que o material disponível permitia. Em outro sentido, observei que esses espaços de resistência coletiva que conheci possuíam origens que remontam a práticas de povos indígenas e africanos, ainda do período colonial. Procurei, então, reconstituir tais origens, a partir de documentos históricos disponíveis de forma digitalizada (dado o fechamento de arquivos públicos) e de investigações realizadas por outros pesquisadores que nem sempre tinham espaços de cozinhar como foco, mas que traziam algumas pistas sobre suas conformações e usos.

Esse processo evidenciou minha suspeita inicial: há muitas permanências de práticas de cozinhar coletivas que sobreviveram a repressões e criminalizações

sucessivas. Em diversos casos, esses espaços são mobilizados afetiva e politicamente por mulheres (muitas delas negras) e se contrapõem à produção sócio-espacial tipicamente capitalista, colonial e patriarcal. Considerando essas continuidades de práticas e espacialidades, optei por apresentar a pesquisa em ordem inversa à sua realização: primeiramente, os achados dos vestígios sobre as transformações históricas desses espaços; e, posteriormente, as análises e narrativas sobre os espaços contemporâneos investigados. Desse modo, espero ser possível evidenciar com maior nitidez as aproximações e os contrapontos entre passado e presente desses espaços.

4 espaços de cozinhar: mulheres, racismo e poder colonial

4.1 confluências alimentares no Brasil colonial

Há poucos registros sobre a produção do espaço na época da invasão de *Pindorama* pelos portugueses e outros povos europeus, e o início de sua colonização. A maior parte dos documentos é composta de relatos de viajantes europeus com diversos objetivos. Cientistas, pintores, emissários da Coroa Portuguesa eram enviados em missões de exploração para conhecer o continente *achado*. Inebriados pelo fascínio com o desconhecido, o olhar dos visitantes reproduz vieses construídos nas culturas europeias e brancas, e não pode ser tomado por neutro em suas descrições.¹ Assim como esses viajantes, autores mais contemporâneos se debruçaram nessa investigação. Quando não propriamente sobre a cozinha, falavam da moradia, da alimentação, das relações sociais que acabaram por determinar e alterar os espaços de cozinhar ao longo do tempo.

A arquiteta-urbanista brasileira Maria Villar faz uma ampla pesquisa sobre a representação de espaços de cozinhar, de seus utensílios e miscigenações a partir dos relatos de diversos viajantes do século XIV ao XIX.² Muitos registros iniciais se referiam apenas a povos indígenas que viviam no litoral brasileiro, e é apenas no século XIX que os relatos ganham maior diversidade e amplitude, explorando sertão adentro e encontrando populações interioranas. Villar observa que “primeiramente, a vida coletiva dos índios surpreendeu muito aos brancos. Essa natureza do coletivo se refletiria em tudo, inclusive na arquitetura de suas aldeias e habitações”.³

Uma parte central para a vida coletiva eram os espaços de cozinhar internos e externos à casa. Internamente, havia diversos fogos espalhados. Cada “fogo” era delimitado pelo jirau — armação horizontal de paus suspensa sobre a fogueira, onde se penduravam utensílios para cozinhar ou alimentos para secar ao sol ou

¹ Sobre esse ponto, a exposição *Histórias afro-atlânticas*, que reúne 214 artistas, propõe questionar a ‘verdade’ de imagens e documentos considerados históricos — mas que, muitas vezes, foram produzidos de forma unilateral por colonizadores, reproduzindo vieses. As obras revisitam/reimaginam o passado colonial em países de África, Américas, Caribe e Europa.

² VILLAR, *Batuque na cozinha: estudo sobre os espaços de cozinhar no Brasil Colônia, através dos relatos de viajantes*, 2010.

³ *Ibidem*, p. 58.

à fumaça, preservando-os por longos períodos. Esses espaços de cozinhar não eram contidos num cômodo delimitado entre paredes: cozinha-se de cócoras, em volta do fogo, num espaço circular e compartilhado. Integrados às espaçosas casas indígenas e permanecendo sempre aceso para espantar insetos, o fogo delimitava simbolicamente o espaço de cada núcleo ou 'parentela'.⁴

O espaço de cozinhar refeições mais elaboradas e em grande quantidade costumava ficava externo à casa, numa construção anexa, devido à complexidade dos preparos da mandioca e do *cauim* (bebida fermentada alcóolica que demandava vários dias de preparação e era consumida em grande quantidade). Assim, a *cozinha* do povos indígenas citados nesses relatos também servia às festividades, censuradas pelas missões jesuítas de catequese. A autora aponta ainda o papel central de mulheres indígenas para o funcionamento da cozinha e de todas as atividades relacionadas a ela. Eram elas as responsáveis pela produção do cauim. Permaneceriam também determinantes nos modos de cozinhar nas casas de colonos brancos, onde trabalhariam como escravizadas domésticas.

Na existência coletiva e tribal, o trabalho feminino prevalecia. Em uma vida onde pelejas intertribais eram constantes, as mulheres davam a dinâmica do dia a dia dentro da tribo. Eram responsáveis pelos roçados, seu cultivo e colheita, na aldeia cuidavam das cozinhas, dos filhos, da feitura das cerâmicas e cestarias, das pinturas, dos amados xerimbabos [animais silvestres domesticados], dos prisioneiros e do fogo, sempre aceso, para cozinhar, esquentar a madrugada e iluminar a mítica escuridão.⁵

Esses relatos dos viajantes, apesar de limitados a etnias específicas, apontam para práticas alimentares integradas dentro de um complexo produtivo e social, envolvendo também celebrações e rituais religiosos coletivos. Os modos de preparo e alimentação não se limitavam a determinado lugar, a um formato específico ou mesmo a uma função única. A cozinha, no sentido estrito de um cômodo onde se preparam alimentos e que abriga diversos utensílios para tal, não aparece nesses relatos. Esses modos de cozinhar e se alimentar influenciaram populações não indígenas e as configurações das casas de colonos. Isso se deu pelo encontro de culturas e pelo conhecimento profundo que indígenas tinham

⁴ VILLAR, *Batuque na cozinha: estudo sobre os espaços de cozinhar no Brasil Colônia, através dos relatos de viajantes*, 2010., p. 60.

⁵ *Ibidem*, p. 64.

do seu próprio território, das condições climáticas e da disponibilidade de materiais construtivos.

Nos primeiros séculos de colonização, os arranjos do que viria a ser chamado de *cozinha* foram fortemente influenciados pela limitação de acesso à água e pelas particularidades do preparo da farinha de mandioca — base alimentar das populações indígenas adotada pelos colonizadores portugueses e africanos escravizados. Em *Cozinhas, etc.*, o arquiteto-urbanista brasileiro Carlos Lemos imerge na formação da cozinha brasileira — e, mais especificamente, da paulista — no tocante a aspectos construtivos, ferramentas, instrumentos e modos de preparo de alimentos.⁶ O autor se propõe a compreender a evolução da *casa popular autêntica*, “aquela construída pelo próprio morador”, a partir de dados empíricos adquiridos em visitas de campo e entrevistas.⁷

Ele aponta que a moradia popular era essencialmente enxuta, seca, sendo a proximidade a recursos hídricos determinante para a sua fixação no território (Figura 8). Essa condicionante tornou importante a criação de uma cozinha conectada ao quintal ou mesmo completamente externa para preparos considerados sujos. A chaminé portuguesa não chega a atravessar o Atlântico, e o fogão é expulso da casa, sendo a cozinha interna à casa — chamada limpa — reservada apenas à produção de doces finos portugueses. Há, desde o início da colonização, uma intensa apropriação e miscigenação de hábitos alimentares e modos de construir casas.

A ajuda indígena aos primeiros colonizadores portugueses foi de valor inestimável. O branco tomou emprestado do índio a rede, a mulher, a canoa e comeu da mesma comida. [...] Na ausência de materiais beneficiados, na carência de mão de obra especializada, nos primeiros tempos, o tejupar do bugre pareceu palácio.⁸

A própria descrição empregada por Lemos revela como essa apropriação cultural foi intensa e, em muitos níveis, violenta. A objetificação de tudo a ser ‘emprestado’ — rede, canoa, mulher — refuta a ideia de miscigenação pacificada, em

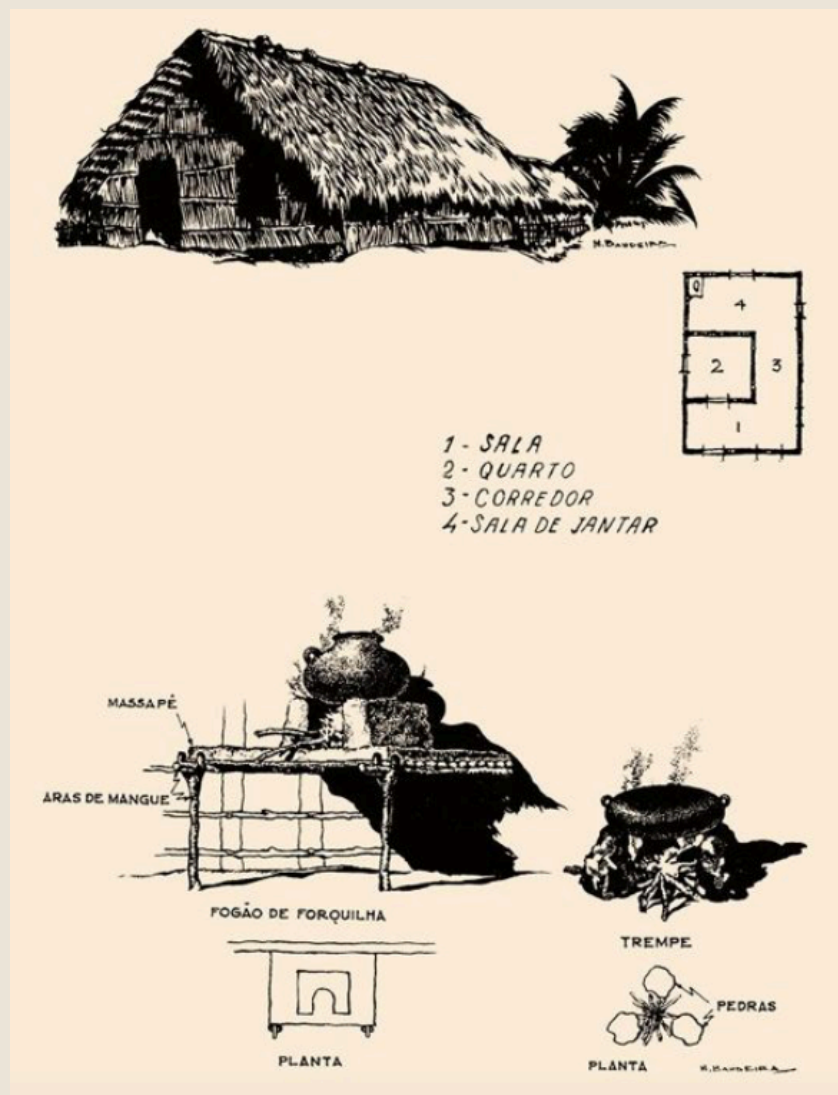
⁶ LEMOS, *Cozinhas, etc.*, 1978.

⁷ *Ibidem*, p. 12.

⁸ *Ibidem*, p. 37.

Figura 8: Mucambo de palha de coqueiro / Cozinha de mucambo. Desenho de M. Bandeira a partir de informações de Gilberto Freyre, 1936. Fonte: Acervo Fundação Gilberto Freyre, 2013.

É interessante observar nesse desenho de um mucambo a inexistência da cozinha internamente ao espaço da casa (detalhe da planta baixa). Ela é externa, “delimitada” pelos dois fogões.



que cada povo contribui com sua parte na formação de uma cultura *brasileira*. Há ainda uma contradição característica do pensamento colonial: utiliza-se todo conhecimento do colonizado, ao passo que se reforça a ideia de que ele não constitui “mão de obra especializada” e não é capaz de “beneficiar materiais” segundo padrões exógenos. Em outras palavras, é roubada a técnica melhor adaptada àquele território, mas não se reconhece a preciosidade desse saber.

Esse trecho de *Cozinhas, etc.* expõe precisamente a noção perpetuada de uma superioridade europeia, branca e masculina sobre saberes construtivos e práticas alimentares, em contraposição à suposta precariedade de espaços de cozinhar indígenas (e africanos). Lemos observa a difícil adaptação dos colonos em terras estrangeiras que, por razões óbvias, não encontraram quem construísse palácios de pedra e cal. Não se trata, portanto, de carência de mão de obra especializada, que havia em abundância. Tratava-se, sim, de um vasto contingente humano especializado em construir e habitar um território outro, com especificidades e desejos próprios. As diferenças fundamentais entre climas, alimentos e cosmovisões tornavam absolutamente contraproducente a reprodução de hábitos europeus no Brasil, ainda que colonos mantivessem, sempre que possível, o consumo de conservas importadas da Europa e trazidas nos navios em baixas condições de higiene e preservação. Não só a cozinha em si, mas os espaços de comer também se alteraram.

A antropóloga brasileira Paula Pinto e Silva investiga relatos de viajantes no século XVIII e propõe o que seria o tripé alimentar *brasileiro*: farinha (de milho e de mandioca), feijão e carne-seca.⁹ Ela observa que, quando havia, a mesa de jantar era baixa, com apenas seis polegadas do chão (pouco mais de 15cm), coberta com um “pedaço de pano da Índia branco, adamascado, ou mesmo uma toalha rendada”. Talheres eram usados apenas em ocasiões especiais e em casas de colonos muito abastados. Comia-se com a mão, “usando como guarnição a farinha, que ajudava a aparar o caldo ralo do feijão”.¹⁰ O historiador brasileiro Luís da Câmara Cascudo discorre sobre a comida *de esteira* e a comida *de mesa*, apontando que era comum “ainda em 1915”, que pessoas de diferentes classes sociais comessem sentadas sobre “cepos de carnaúba ou banquinhos rasos”, na cozinha,

⁹ PINTO E SILVA, *Farinha, feijão e carne-seca: um tripé culinário no Brasil colonial*, 2005.

¹⁰ *Ibidem*, p. 31.

próximas ao fogo. A mesa ficava apenas quando “aparecia as pessoas de cerimônia ou *gente de fora*”.¹¹ Fica nítido que o que e com quem se come determina também o modo e as espacialidades da alimentação.

A historiadora brasileira Rafaela Basso também aponta o milho como um dos alimentos centrais para a época.¹² Ela faz extensa investigação sobre a prevalência do milho nas práticas alimentares paulistas e aponta uma diversidade grande de alimentos nos adensamentos urbanos. Entretanto, a autora identifica a importância do milho especialmente para os tupis-guaranis — que o têm como um alimento sagrado — e para sertanistas que buscavam desbravar território adentro — posteriormente chamados bandeirantes. A velocidade de crescimento das culturas, além da facilidade de plantio em qualquer terreno, tornou o milho ideal para alimentar as caravanas nômades. Basso revela que era comum seu plantio por um grupo para que o próximo pudesse colher e utilizar, ou mesmo para que o primeiro grupo colhesse na volta da empreitada.

Sua importância foi tal para a interiorização dos povoados que uma das políticas “de incentivo às entradas rumo ao descobrimento das minas [...] previa a obrigatoriedade dos indivíduos que se lançassem nesta empreitada de plantar roças itinerantes ao longo dos caminhos”.¹³ Além das bandeiras, o milho também foi utilizado para abastecer rapidamente povoados recém fundados ou transitórios, tanto pelas já citadas vantagens do plantio quanto pela versatilidade de preparo em espaços de cozinhar itinerantes: cru, assado, cozido.

Em *Sobrados e mocambos*, o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre credita aos africanos uma ampliação do repertório culinário no Brasil.¹⁴ Temperos, azeites e alguns legumes teriam sido trazidos nos navios. Outros alimentos foram descobertos e cultivados por aqui. Estavam presentes, no cotidiano dos africanos escravizados, feijão, toucinho, milho, inhame e arroz, vindos das roças que mantinham em quintais e terreiros próximos de suas casas.

¹¹ CASCUDO, *História da Alimentação Brasileira*, [1967] 2011, pp. 819-820.

¹² BASSO, *A cultura alimentar paulista: uma civilização do milho? (1650-1750)*, 2012.

¹³ *Ibidem*, p. 44.

¹⁴ FREYRE, *Sobrados e mocambos*, [1936] 2013.

Também o quiabo, o dendê, a taioba e outras ‘folhas’, outros ‘verdes’ ou ‘matos’ de fácil e barato cultivo, e desprezados pelos senhores, entravam na alimentação do escravo típico. São ‘matos’ cuja introdução na cozinha brasileira — em geral indiferente ou hostil à verdura — se deve ao africano: como quituteiro ou cozinheiro, contribuiu ele — principalmente através da chamada ‘cozinha baiana’ — para o enriquecimento da alimentação brasileira no sentido do maior uso de óleos, de vegetais, de ‘folhas verdes’.¹⁵

Freyre é um dos grandes ideólogos do conceito de uma ‘miscigenação harmônica’, que teria contribuído para a construção de uma ‘cultura brasileira’, um amálgama cultural em que as práticas alimentares representariam um papel central. Entretanto, ao contrário do que Freyre sugere, a introdução de novos alimentos e práticas de cozinhar foi muito mais complexa e diversa do que uma união de “três raças”, o que fica óbvio pela diversidade de nações africanas sequestradas para o Brasil e povos originários, cada qual com modos de vida próprios. Além disso, esses grupos estavam espalhados por diferentes partes de um território continental, o que possibilitou que assumissem configurações espaciais adaptadas a climas e geografias distintos — o que a fala homogeneizante de Freyre apaga (Figuras 9 e 10).

O autor chega a afirmar que “o africano” escravizado tinha a melhor nutrição da Colônia, principalmente por conta do domínio do plantio de uma grande diversidade de alimentos em suas roças.¹⁶ Ainda que essas práticas tenham sobrevivido aos diversos castigos e criminalizações durante a Colônia, o Império e a República, a afirmação de Freyre sobre o estado de nutrição da população negra escravizada é, no mínimo, um eufemismo em relação às condições violentas sob as quais os senhores mantinham seus escravos. Assim como o conhecimento de culturas e receitas indígenas, os saberes culinários dos vários povos africanos trazidos para o Brasil eram ora instrumentalizados, ora criminalizados pelas elites brancas.

O historiador e abolicionista brasileiro Manuel Querino é um dos que aponta uma realidade diferente da do “escravo bem nutrido”.¹⁷ Em texto no qual analisa

¹⁵ FREYRE, *Sobrados e mocambos*, [1936] 2013, cap. 6, pf. 47. Grifo no original.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ QUERINO, *O colono preto como fator da civilização brasileira*, [1918] 2018.

levantes e revoltas promovidas na Bahia, Querino descreve trágicas estratégias de escravizados para escapar de sua condição – incluindo o recurso a “bebidas tóxicas” produzidas a partir de ervas medicinais para antecipar a morte. O autor observa que, após a derrota do Quilombo de Palmares, o “jugo do senhorio” se intensificou, de modo que nesse tempo o “escravo do Recôncavo da Bahia, principalmente, era, no geral, mal-alimentado e não raro, por vestuário, possuía apenas a tanga de ténue pano de aniagem”.¹⁸ A possibilidade de cultivar roças coloridas não implicava – como defende Freyre – uma relação pacificada entre senhor e escravo, e suas respectivas habitações (casa-grande e senzala).

Uma década após a publicação desse texto, Querino apresenta o resultado de uma demorada pesquisa das práticas alimentares baianas.¹⁹ O autor observa que o milho e mandioca eram a base da maior parte das receitas de origem indígena: pamonha, canjica, beiju, mingau, passoca (paçoca), farinha de peixe, caium. Esses ingredientes e receitas se transformaram na combinação de temperos, folhas e raízes trazidos por nações africanas nas travessias atlânticas. Também se alteraram os preparos de origem portuguesa.

Nesse aspecto, Freyre se aproxima de Querino: quem estava na cozinha ditava o tempero. Assim, “às iguarias em que o português fazia uso do azeite de oliveira, o africano adicionava, com eficácia, o azeite de dendê ou de cheiro”.²⁰ Além desses, o uso do leite de coco, da castanha de caju, do camarão seco e da pimenta malagueta é atribuído a africanos e seus descendentes brasileiros: uma comida muito mais molhada do que as tidas como indígenas. Querino registrou ainda diversas receitas comuns na Bahia, as quais identifica como “puramente africanas”: acaçá, acarajé, arroz de aussá, efó, carurú, ecurú, xim-xim, bobó de inhame, aluá, dengué, ebó, latipá, abará, aberém, ipétê, eguédé, efún-oguédê, eranpatêê, olubó, vinho de dendê.

Muitas dessas práticas alimentares também resistiram nas cozinhas de terreiros de santo, estando intimamente ligadas às oferendas e aos preparos nas religiões de matriz africana. Luiz Antonio Simas, que se autodenomina historiador de rua brasileiro, comenta sobre o costume de se ofertar alimentos a divindades em ri-

¹⁸ QUERINO, 2018, p. 24.

¹⁹ QUERINO, *A arte culinária na Bahia*, [1928] 1957.

²⁰ QUERINO, 1957, p. 22.



Figura 9: Atualizações traumáticas de Debret / Homens cultivam plantas e cogumelos em sua moradia. Com o forte cheiro das plantas em torno passarinhos se aproximam tentando aproveitar do licor das flores. Colagem digital de Gê Viana sobre tela de Jean-Baptiste Debret, 2020. Fonte: Acervo da artista, 2021.

Viana propõe uma reimaginação radical da representação colonial de pessoas negras e indígenas feita por Debret em sua viagem ao Brasil no século XIX. Na colagem, o moinho de cana-de-açúcar movido pela força de homens negros escravizados se transforma em uma plantação livre e farta. Ao fundo, há cenas do mar, indicando uma arquitetura e localização muito distinta das senzalas e dos engenhos da tela original.

Viana nos provoca a questionar a reencenação de violência sobre esses corpos que as pinturas de viajantes europeus perpetuaram. Em diversas dessas pinturas, pessoas escravizadas são representadas em seus ofícios impostos, sem serem nomeadas, de modo que suas existências apenas chegaram a nós a partir de imagens de submissão e objetificação.

Figura 10: Atualizações traumáticas de Debret / Sentem para jantar. Colagem digital de Gê Viana sobre tela de Jean-Baptiste Debret, 2021. Fonte: Acervo da artista, 2021.

Nessa colagem da mesma série, Viana ressignifica a mesa de jantar colonial, retirando de cena a família branca (e possivelmente portuguesa). Um aspecto particular dessa obra, para além do que Viana sobrepõe, é o que ela oculta. Na tela original, Debret representa no canto direito, junto à porta de acesso a uma provável cozinha, uma mulher negra. Aqui, essa mulher senta-se à mesa da sala, onde não há empregados ou escravos. O título, *sentem para jantar*, questiona precisamente os papéis atribuídos às pessoas negras na imagem original, em que estas se encontravam todas de pé, em serviço.



tuais afro-brasileiros e sobre como essa prática influenciou a culinária cotidiana (e vice-versa), numa mistura entre sagrado e profano.¹ Ele cita vários pratos populares que se tornaram ofertas às divindades do Candomblé ou que derivaram delas, e que coincidem em parte com as receitas registradas por Querino, como “abará, caruru, pipoca, canjica branca, axoxô (prato feito com milho vermelho e lascas de coco), feijoada, acaçá, omolocum (iguaria preparada com feijão-fradinho e ovos), acarajé, farofa, inhame, dendê, cará, pimenta, camarão seco, mel de abelhas, frutas diversas etc”.²

Simas fala ainda sobre o processo de preparo dos alimentos para os rituais, que também assume um caráter coletivo repleto de cuidados específicos. Muito diferente dos espaços de cozinhar das fazendas ou dos mocambos, o do terreiro é “um espaço ritual da maior relevância, minuciosamente sacralizado”, onde o processo fica “à cargo de uma sacerdotisa preparada especialmente para essa função, a *iabassê*. Tal cargo é *exclusivamente feminino*”.³ É interessante observar a preponderância das mulheres como detentoras da memória desses rituais e dos modos de fazer. O autor nos lembra que, sendo o candomblé uma religião de tradição oral, “a cozinha é também um espaço para a contação de histórias, a lembrança dos mitos e a transmissão das lições de ancestralidade”.⁴ As mulheres são protagonistas do ensinamento desses saberes às próximas gerações.

A etnografia feita pela antropóloga estadunidense Ruth Landes nos terreiros de candomblé em Salvador na década de 1930 permite aprofundar um olhar interseccional sobre o protagonismo das mulheres nos espaços de cozinhar sagrados e profanos. Como resultado de sua pesquisa, Landes escreve o livro *A cidade das mulheres* sob o argumento de que as mães de santo do candomblé baiano, em sua maioria negras, exerciam sobre a cidade uma espécie de matriarcado, tendo grande importância política, religiosa e social.⁵ Em seus terreiros, constituíram amplas redes de solidariedade e acolhimento, contemplando ao mesmo tempo moradia, subsistência e religiosidade.

¹ SIMAS, *O corpo encantado das ruas*, 2019.

² *Ibidem*, p. 42.

³ *Ibidem*, p. 43. Grifo meu.

⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁵ LANDES, *A cidade das mulheres*, [1940] 1967.

Landes argumenta que a pobreza na Bahia estaria desvinculada das questões raciais e que a população negra não sofria discriminações, mas seus próprios relatos denotam uma conexão profunda entre a cor da pele e a condição social. É válido mencionar que Landes veio de um contexto de segregação racial muito distinto do brasileiro. Nos Estados Unidos, diversas leis impediam qualquer convívio e assimilação cultural da população negra. Por muitas vezes, eram as mães de santo que proviam à população empobrecida e racializada apoio material e espiritual, o que também lhes conferia enorme devoção e respeito. A autora relata ainda que várias mães de santo e suas sacerdotisas recusavam o casamento oficial como forma de não se submeter, pela lei, ao controle patriarcal de um marido – o que indiretamente lhes quitaria seu poder e liberdade dentro do terreiro.⁶

As práticas alimentares no contexto colonial brasileiro se conformaram numa multiplicidade de culturas e espacialidades. Dificilmente poderiam ser simplificadas a partir da conjugação entre “branco, negro, índio”, como foi apregoado por diversos intelectuais do século XX. Ao mesmo tempo, fica evidente que a comida e os espaços de cozinhar possuíram forte ligação com uma construção afetiva, religiosa e social, servindo de suporte a redes de solidariedade coletiva e resistência anticolonial – relação que permanece até hoje.

4.2 quitandeiras e resistência anticolonial nos séculos XVIII e XIX

*Xaréu, robalo, guaricema, peixe-galo
Sardinha, pititinga, preta maria, chegou
Mangaba, cambuí, arará
Cajá-umbu, caju, manéveio
Nicuri, côco verde, gajirú⁷*

As mulheres negras “geriam açougues, quitandas, balcões de doces e frutas e outras especialidades vindas da costa ocidental da África”.⁸ Elas estavam nas ruas como vendedoras de toda sorte de comidas e produtos, e usufruíam de *relativa liberdade* para ir e vir (algo de que a própria Ruth Landes não desfrutou

⁶ LANDES, *A cidade das mulheres*, [1940] 1967.

⁷ AS GANHADEIRAS DE ITAPUÃ, *História das ganhadeiras*, 2014.

⁸ LANDES, *A cidade das mulheres*, [1940] 1967, p. 22.

como mulher branca em Salvador). O termo *relativa* indica a ambiguidade da situação, a que as interpretações dos historiadores também respondem diversamente: por um lado, a vulnerabilidade à violência a que mulheres negras estavam sujeitas no espaço público, pelo racismo não só estrutural, mas também institucional; por outro lado, a possibilidade de elas ganharem a vida de acordo com suas próprias regras e interesses.

Sua presença como quitandeiras, vendedoras de tabuleiro e ganhadeiras era marcante na paisagem urbana, tendo sido registrada em relatos, desenhos e fotografias de viajantes entre os séculos XVIII e XIX em Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo.⁹ Algumas iam a todo lado com seus quitutes, dispostos em grandes tabuleiros, levados sobre a cabeça. Outras faziam suas vendas em pontos fixos das cidades, nos quais costumavam montar um forno improvisado e rápido, com pequenas pedras unidas para sustentar os caldeirões cheios de angu, toucinho e feijão. Era vendendo comida na rua que elas ganhavam dinheiro para comprar sua liberdade ou garantir seu sustento. Tanto as quitandeiras quanto as vendedoras de tabuleiro tiveram papel essencial na alimentação de trabalhadores urbanos, criando uma cozinha barata, simples e nutritiva. Esse ofício conferiu uma condição particular às mulheres negras dentro do contexto urbano: atravessavam com relativa autonomia pelas cidades e era tolerado pelo poder patriarcal que andassem desacompanhadas de homens.

A historiadora brasileira Cecília Soares faz uma análise pioneira sobre a atuação das ganhadeiras em Salvador no século XIX.¹⁰ A partir de vestígios em relatos e documentos presentes nos arquivos públicos de Salvador, Soares afirma que as mulheres negras tiveram grande importância no mercado de trabalho urbano, fossem livres ou escravizadas. As ganhadeiras escravizadas eram obrigadas por seus senhores a vender diversos produtos nas ruas e entregar parte de seus ganhos. Da parte que lhes cabia, guardava-se um tanto para comprar a alforria futuramente. Segundo a autora, o trabalho de ganhadeira não era estranho a essas mulheres, muitas delas originárias da costa ocidental da África, “onde o pequeno comércio era tarefa essencialmente feminina”.¹¹ No Censo de 1849 apresentado

⁹ SILVA, M., 2004 (Pernambuco); SOARES, 1996 (Bahia); FIGUEIREDO, 1997 (Minas Gerais); FARIAS, 2012 (Rio de Janeiro); FREITAS, 2015 (Rio de Janeiro); DIAS, 1985 (São Paulo); SILVA, J., 2008 (São Paulo).

¹⁰ SOARES, *As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX*, 1996.

¹¹ *Ibidem*, p. 60.

por Soares, a maioria das ganhadeiras livres era de nagôs e jêjes, vindas da região hoje conhecida como Benim. Essas vendedoras detinham grande habilidade comercial, chegando a conseguir controlar “a circulação de certos produtos básicos de alimentação na cidade”.¹²

Em outra parte da África Ocidental, a historiadora brasileira Selma Pantoja também encontra vestígios de conexões atlânticas entre as mulheres quitandeiras.¹³ Luanda, capital de Angola, foi um dos principais portos de abastecimento do tráfico de africanos para o Brasil, exercendo importante influência na cultura e nos costumes do lado de cá do Atlântico. A primeira ligação levantada por Pantoja é a origem da palavra “quitanda”, que deriva de *kitanda* – cujo significado é feira ou mercado em *kimbundu*, língua falada em Angola. A autora aponta o uso desse termo já em meados do século XVII, ao citar a definição do cronista angolano Antônio Cardonega para as *kitandas* luandenses: “as feiras onde se vende de tudo”.¹⁴ Segundo Pantoja, o comércio de alimentos luandense era quase exclusividade feminina, que se dividia em diversas especialidades, cada qual vendendo um tipo de alimento ou produto: farinha de milho, mandioca, fruta, dendê, gengibre e cola (fruta angola), milho descaroçado, quisangua (bebida alcoólica), paus de esfregar os dentes. Vendiam também diversos “produtos da terra”, com benefícios medicinais e espirituais.

Do lado de cá do Atlântico, à semelhança das *kitandas* luandenses, Soares aponta uma predominância feminina no comércio de alimentos. No entanto, no Brasil, esses espaços de cozinhar de rua mantidos pelas ganhadeiras tinham um caráter essencialmente itinerante, instalando-se onde fosse mais estratégico para suas vendas. Eram “cozinhas improvisadas” pelas vendedoras de comida, que acendiam fogareiros na rua para assar e esquentar seus produtos. A partir de relato do príncipe Maximilian zu Wied-Neuwied sobre sua viagem à Bahia no início do século XIX, a autora conta que as quitandeiras:

Podiam também improvisar cozinhas, onde colocavam pratos prontos e quentes, preparados à base de farinha de mandioca, feijão, carne-seca, aluá, frutas, verduras, alimentos feitos com miúdos de boi, cujo processamento doméstico

¹² SOARES, *As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX*, 1996, p. 61.

¹³ PANTOJA, *A dimensão atlântica das quitandeiras*, 2001.

¹⁴ CARDONEGA *apud* PANTOJA, 2001, p. 46.

se baseava em técnicas da culinária indígena e africana. Não era incomum encontrar, junto às barracas de comidas, negros sentados, fazendo suas refeições em meio a muita conversa e goles de cachaça.¹⁵

Essas cozinhas eram também capazes de agregar uma roda de pessoas em um momento de descontração na pausa do trabalho. Entretanto, a ‘bebedeira’ e a festa passaram a ser usadas como uma das muitas justificativas para tentar controlar e discriminar a presença dessas mulheres na cidade. A partir da imposição de códigos de posturas, foram delimitados preços, medidas, locais e qualidade dos produtos a serem seguidos. Soares aponta, por exemplo, a instauração de uma taxa de funcionamento de comércio imposta somente a africanos — especialmente mulheres, que eram dominantes na atividade —, isentando nascidos no Brasil. Aqui fica explícito o quanto a imposição da pobreza estava atrelada a uma estrutura racista e machista, em contraste com a percepção de Landes em sua visita a Salvador.

Assim como na Salvador oitocentista, as quitandeiras de Luanda também sofreram diversas censuras e cobranças de impostos elevados para circular pela cidade com seus tabuleiros ao longo dos séculos XVII e XVIII. A sua importância e o seu poder na distribuição de alimentos essenciais ameaçavam as autoridades. A partir de ocorrências policiais já no século XIX, Pantoja identifica diversas prisões de quitandeiras por motivos variados, como falta de licença para vender por conta de embriaguez pública, o que indica um padrão de atuação dos governos coloniais nos dois lados do Atlântico.¹⁶

Muitas dessas mulheres tiveram proeminente papel político, especialmente na articulação de revoltas contra senhores de escravos. Por sua liberdade de transitar pela cidade, podiam constituir um círculo social muito mais amplo que trabalhadoras domésticas escravizadas ou forras. Luísa Mahin, africana liberta e quitandeira, é uma das figuras identificadas como importante organizadora das revoltas dos Malês e da Sabinada, ocorridas na década de 1830. Apesar de sua existência ser contestada por alguns historiadores, sua profissão como vendedora de rua dá pistas do papel que essas mulheres exerceram naquele

¹⁵ SOARES, *As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX*, 1996, p. 64.

¹⁶ PANTOJA, *A dimensão atlântica das quitandeiras*, 2001.

momento.¹⁷ Em um resgate de histórias de resistência feminina negra no Brasil, a escritora e cordelista brasileira Jarid Arraes narra em cordel a vida de Luísa:

Viveu como quituteira
 E morou em Salvador
 Usou com inteligência
 Seus talentos de sabor
 Pois usava o tabuleiro
 de mensagens portador.

Nos quitutes que vendia
 Ela neles enrolava
 As mensagens escondidas
 Que em árabe espalhava
 Ajudando nos motins
 Que também organizava.¹⁸

Independentemente da possibilidade de se comprovar os meandros da existência de Mahin, a narrativa de Arraes nos possibilita imaginar com mais proximidade o cotidiano das quitandeiras e seus papéis na articulação de revoltas. A imagem das mensagens enroladas em quitutes nos versos de Arraes se aproxima também de registros levantados pelo historiador brasileiro Luciano Figueiredo sobre as vendedoras de tabuleiro e quitandeiras em Vila Rica, atual cidade de Ouro Preto, no século XVIII. Figueiredo relata suas amplas andanças pelos territórios de mineração, onde a distribuição de alimentos era bastante precária.¹⁹ Era nesses trânsitos entre pontos de venda que várias vendedoras de tabuleiro agiam como mensageiras e traficantes de ouro para financiar revoltas contra senhores.

¹⁷ Luísa Mahin é descrita pelo abolicionista Luiz Gama como sua mãe, em carta a um amigo. No entanto, sua existência é tratada por alguns historiadores como uma ficção de Luiz Gama, devido à ausência de documentos que comprovem sua descrição. A falta de registros sobre a identidade e história da população negra (e indígena) dificulta enormemente o resgate de suas experiências, que muitas vezes apenas encontram possibilidade de serem contadas a partir de um preenchimento de lacunas com a ficção e a literatura. Mahin tem sua história ficcionalizada pela escritora Ana Maria Gonçalves em *Um defeito de cor*, publicado em 2006, numa tentativa engenhosa de imaginar e reconstituir a história de resistência feminina negra a partir de uma investigação histórica conduzida por cinco anos.

¹⁸ ARRAES, *Heroínas negras brasileiras em 15 cordéis*, 2017, pp. 87-88.

¹⁹ FIGUEIREDO, *Mulheres nas Minas Gerais*, 1997.

A sobreposição entre oferecer um serviço essencial de distribuição de alimentos e organizar insurreições as colocava em um lugar bastante complexo e ambíguo frente aos governos locais. A postura adotada por estes foi a de tolerância cerceadora. Tentativas recorrentes de controlar a atuação das quitadeiras eram postas em cheque pela sua importância na garantia da alimentação das populações espalhadas pelos povoados e vilas da região. Os historiadores brasileiros Manolo Florentino e Márcia Amantino apontam, no entanto, evidências de uma relação mais contenciosa por parte do governo colonial nesse tema. Frente à importância das “vendas” para a prosperidade dos quilombos, “em 1754, a Câmara da cidade de Vila Rica chegou a denunciar que ‘cada venda é um quilombo’, não havendo distinção entre as vendas controladas por brancos ou por negros, quase todos acusados de receptação dos furtos dos escravos, fugidos ou não”.²⁰ Os autores observam ainda que as vendas eram parte de uma rede muito mais ampla de sustentação de quilombos no Sudeste, que contavam com grandes campos de “horticultura, capacidade de armazenamento e até produção para exportação”.²¹

As quitadeiras, embora fixadas no território, também tinham papel similar no abastecimento dos povoados e na organização política de escravizados e das camadas mais pobres da população. Suas “tavernas” cumpriam diversas outras funções para além do comércio alimentício, incluindo o contrabando de ouro e diamante por escravizados fugidos.

Sob seu teto se tramavam fugas de escravos e aquisição de gêneros para o abastecimento dos quilombos. Espaço de alegria e lazer, batuques em que se dançava e cantava eram ali frequentemente organizados e encontros sexuais acertados.²²

Figueiredo cita diversas tentativas de cerceamento da circulação de mulheres quitadeiras e vendedoras de tabuleiro, negras e também indígenas, em Vila Rica — assim como as relatadas por Soares, em Salvador.²³ Após uma série de

²⁰ FLORENTINO & AMANTINO, *Uma morfologia dos quilombos nas Américas: séculos xvi-xix*, 2012, p. 285. Grifo no original.

²¹ *Ibidem*, p. 282.

²² FIGUEIREDO, *Mulheres nas Minas Gerais*, 1997, p. 146.

²³ Em alguns registros policiais levantados pelo autor, mulheres da etnia Carijó aparecem como quitadeiras e vendedoras de tabuleiro.

revoltas, o poder colonial impõe medidas rígidas para quebrar laços de solidariedade e coibir encontros, festas e espaços de sociabilidade entre a população negra escravizada e liberta, incluindo a proibição de acolher e cozinhar para negros que não fossem moradores das casas e quitandas. Novamente, são abundantes as evidências de uma discriminação voltada à população negra, exercida especialmente contra as mulheres que trabalhavam no pequeno comércio.

Esses registros, levantados em vários lugares e tempos, apontam para uma relação intrínseca entre espaços de cozinhar mantidos por mulheres negras e as resistências contra o poder colonial – influenciadas pelas práticas alimentares do outro lado do Atlântico. Numa escala individual, usavam suas cozinhas itinerantes para esboçar modos de vida pautados pela liberdade e autonomia frente a um cenário adverso, gerando renda para sobreviver; coletivamente, sustentavam redes de solidariedade e organização de revoltas contra senhores ao repassar mensagens, acolher fugitivos e fomentar encontros pela festa. É notável também como os espaços de cozinhar assumiam diversas formas e temporalidades, numa espécie de metamorfose tática que permitiu um escape às tentativas de controle do corpo feminino não branco nos espaços urbanos.

Além da condução feminina não branca, a itinerância e a permeabilidade parecem ser duas características essenciais para a compreensão da relação entre os espaços de cozinhar e a resistência anticolonial. Esses espaços se fazem sem que se dependa de paredes, podendo adquirir formas e funções múltiplas de acordo com a necessidade posta pelas mulheres que os constroem. A partir das brechas deixadas pelo poder colonial patriarcal, elas maneжaram produzir, de forma subversiva, redes e estradas clandestinas para que seus produtos percorressem até onde desejassem. Mesmo que parcialmente, essas “cozinhas fora da casa” deslocaram-se para além da norma hegemônica e colocaram, no campo do possível, imaginar e exercitar autonomia.

4.3 o aparecimento das cozinhas: higiene, controle e trabalho doméstico

No século XIX, os espaços de cozinhar domésticos se constituíam em grande parte dentro de um complexo produtivo de casa-grande e senzala. Entretanto, Câmara Cascudo afirma que a senzala não era tão comum fora das fazendas de cana-de-açúcar. Nas fazendas de gado ou lavouras, as pessoas escravizadas cos-

tumavam morar em habitações mononucleares, “o casebre de taipa, coberto de palha, no tipo retangular africano”. As aberturas eram estreitas, com muita sombra, sem alpendre ou janelas. Apesar de separadas por família, ficavam muito próximas à casa-grande, “ao alcance do grito”.²⁴

A cozinha ficava aos fundos e se conectava com o quintal, onde havia criações de animais, hortas e pomares, e ocorria o beneficiamento da mandioca e de outros alimentos. Essa configuração espacial é ainda muito presente em áreas rurais sertanejas, quilombolas e alguns territórios indígenas.²⁵ A cozinha, feita de taipa ou adobe e cobertura de palha, se articulava como um anexo da casa, com entrada separada ou completamente solta da construção principal. Com pouco mobiliário, ela guardava um fogão a lenha feito com adobe (ou *adobre*, como é chamado popularmente) sustentando uma trempe e por vezes uma bancada para preparos e aparo de potes de água, panelas, pratos e talheres.

A partir do processo de industrialização no Brasil oitocentista, surgem novas conformações para os espaços de cozinhar, desde a criação do sobrado burguês e do mucambo popular até as cozinhas de rua, mantidas pelas quitandeiras. O declínio do complexo econômico da casa-grande e senzala, com a reconfiguração das relações sociais escravocratas e patriarcais, determinou o enxugamento da arquitetura colonial, com seus múltiplos cômodos e construções anexas. A casa-grande se converte em sobrado de vários andares na cidade, refletindo novos arranjos sócio-espaciais. Nessa nova habitação urbana das classes abastadas, “o trabalho doméstico é reduzido ao mínimo que o conforto exige”, sendo realizado por terceiros (trabalhadores escravizados ou livres) em espaços bem delimitados e de acesso segregado do restante da casa.²⁶

Apesar de reconfigurada, a *antiga senzala* não tem sua função alterada significativamente. Ela se converte em quartos para criados, ou “dependências”, incorporadas próximas às cozinhas. Futuramente, elas serão transformadas nos ‘quartinhos de empregada’ dos apartamentos contemporâneos. Entretanto, como não

²⁴ CASCUDO, *História da Alimentação Brasileira*, [1967] 2011, p. 212. Grifo no original.

²⁵ Marina Martins (2018) descreve várias cozinhas anexas em casas quilombolas em Alcântara, Maranhão. Amaro Marques (2018) também observa o mesmo em casas quilombolas em São Francisco, Minas Gerais. Bem como Débora Sanches (2014) e Edmar Bizerra (2018), em aldeias Xakriabás, Minas Gerais.

²⁶ LEMOS, *Cozinhas, etc.*, 1978, p. 16.

há mais moradia estendida a todos os 'criados' nos sobrados e casas de sítio (casas suburbanas), todo esse contingente de trabalhadores começa a construir aldeias de mucambos e palhoças em áreas menos nobres da cidade.²⁷ Nessas moradias populares urbanas, atividades e funções se sobrepõem, de modo que não há uma fronteira clara entre zonas de estar e de serviço, e mesmo zonas privadas e coletivas se misturam.

Nesse contexto, o gradual processo de alforrias ao longo do século XIX dissolve a figura do escravizado (agora assalariado), mas não dispensa suas funções de trabalhador doméstico precarizado. Freyre constrói em seu argumento uma visão bastante romantizada da vida da população negra escravizada, minimizando diversas vezes as condições de controle e tortura impostas a ela pelos senhores brancos. O autor chega a afirmar que os mucambos (pequenas casas rurais) e, particularmente, os cortiços representam uma piora significativa nas condições de vida da população negra. Para ele, o processo teria levado a uma precarização do acesso à terra e aos meios de subsistência.²⁸ É preciso contestar o argumento de Freyre sobre esses dois aspectos. O acesso à terra não foi facilitado com a abolição ou a urbanização, pois essa população nunca teve acesso à terra – nem antes, nem depois. A possibilidade de viver nas senzalas dos colonos brancos em momento nenhum configurou posse da terra, mas apenas submissão. Quanto aos meios de subsistência, tampouco havia autonomia para que escravizados constituíssem suas roças livremente, sob seus próprios desígnios. Certo é que plantar se tornou inviável para muitos pela falta de terra livre nos cortiços, e que os salários não davam conta de cobrir a alimentação. Nesse sentido, a urbanização e a abolição da escravatura não garantiram a autonomia da população negra, ao passo que criaram novos empecilhos para sua soberania alimentar.

Freyre aponta a diminuição em importância e dimensão das cozinhas como uma das mudanças notáveis entre a casa de engenho e os sobrados urbanos dos extratos mais ricos da população.²⁹ Não há mais espaço para receber tantas pessoas, viajantes e familiares. A mesa de jantar se torna menor, e há menos comida

²⁷ FREYRE, *Sobrados e mucambos*, [1936] 2013.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

disponível na pequena despensa. Reduz-se não só o espaço, mas a complexidade das funções e atividades ali realizadas. Esse processo de reformulação da casa-grande rural em sobrado da cidade é reflexo de mudanças sociais, em particular, a diminuição progressiva do contingente de escravizados disponíveis para o serviço doméstico. A complexidade envolvida numa refeição na casa-grande só era possível com o dispêndio ‘inesgotável’ da energia de mulheres escravizadas, que Freyre descreve de forma esdrúxula como trabalho feito com afeto por “mãos de anjo”.³⁰

Um contraponto importante feito é feito a essa romantização da relação entre senhor e escravo por Florentino e Amantino. Eles observam que “dos escravos, por definição, não se esperava que trabalhassem por lhes terem sido furtados os meios de subsistência e, mesmo, o direito sobre o seu corpo: eram obrigados”.³¹ Os autores argumentam que para efeitos da lei, o escravo era uma mercadoria, “objeto das mais variadas transações mercantis: venda, compra, empréstimo, doação, transmissão por herança, penhor, sequestro, embargo, depósito, arremate e adjudicação”. Seguindo essa lógica, os autores apontam uma conclusão interessante: “o primeiro ato humano do escravo é o crime”, já que, nesse caso, estaria passível de punição – o que lhe tiraria da condição de coisificação, já que “nenhuma outra propriedade é punível”. Ou seja, o questionamento das normas impostas pelo sistema colonial e da sua condição de escravização seria aquilo que lhe daria a condição de humanidade.

Retomando a discussão sobre os espaços de cozinhar urbanos, um dos maiores testemunhos da aberração do serviço doméstico nesse período é a construção de sobrados de até seis pavimentos, comuns entre as classes mais abastadas em várias capitais. A cozinha era mantida no último andar, onde a fumaça poderia se dissipar sem incômodo para os donos e suas visitas. Havia principalmente o inconveniente da falta de encanamento de água, que demandava um vai-e-vem de trabalhadoras e trabalhadores domésticos (livres ou escravizados) pelas escadarias com pesados potes para abastecer a cozinha; isso, além do transporte de todos os mantimentos e utensílios necessários para servir as refeições. De

³⁰ FREYRE, *Sobrados e mucambos*, [1936] 2013, cap. 2, pf. 33.

³¹ FLORENTINO & AMANTINO, *Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI-XIX*, 2012, p. 261.

cozinha discreta nos fundos da casa, ela agora se torna invisível, quase sublimada da vista de seus donos e da própria forma da construção.

É nesse contexto de urbanização e transformação das relações sociais entre senhores e trabalhadores precarizados que uma série de normas e códigos de posturas foi implementada com o intuito de regular a vida urbana ainda incipiente no Brasil. As discussões foram influenciadas sobremaneira por ideais europeus de higiene e ordenamento do espaço, em particular pela obsoleta teoria miasmática de propagação de doenças.³² Até então, a regulação construtiva do espaço privado, e mesmo do espaço público, havia sido parca e voltada principalmente para o controle da circulação da população escravizada, como no caso das quitandeiras e vendedoras de tabuleiro. Paulatinamente, as normas se acirram. No início, se limitaram a regular atividades como a lavagem de roupa em determinadas regiões, sob a justificativa de se manter a salubridade e a ordem pública, como aponta a arquiteta urbanista Carolina Giordano.³³ Não havia, ainda, definições detalhadas sobre materiais construtivos, dimensões mínimas de cômodos e zoneamento urbano. Após a proclamação da República, em 1889, as províncias ganham maior poder de ação no território, e o cenário regulatório se intensifica. Em 1894 é aprovado o primeiro Código Sanitário na Província de São Paulo, em decorrência de diversas epidemias nas cidades, em especial a de febre amarela, em 1893.

O código paulista é um marco na criação de determinações sobre onde e como construir, focando especialmente na destinação do esgotamento sanitário, na iluminação natural dos ambientes e em materiais construtivos não combustíveis. No entanto, sua escrita também contém vieses que limitam e criminalizam práticas e costumes ancestrais ligados a modos de vida não coloniais, sob a alegação de salubridade e saúde coletiva. O modelo higienista paulista se torna referência para o Código Sanitário Nacional — promulgado somente em 1904, após extensas discussões — e para normativas adotadas em outras cidades.

³² Segundo essa teoria, as doenças teriam origem nos miasmas, que seriam o conjunto de odores fétidos provenientes de matéria orgânica em decomposição em corpos d'água. Em decorrência dessa crença, a discussão sobre a água e o esgotamento sanitário passou a ter grande importância na época. Ao mesmo tempo, uma série de hábitos e condições ligadas aos 'pobres' foram consideradas propagadoras dos miasmas.

³³ GIORDANO, *As concepções médicas do século XVIII e a atuação da administração sobre a higiene pública nas cidades no início do século XIX*, 2008.

Essa regulação construtiva não parte inicialmente de arquitetos, classe pouco influente e representativa à época. Foi um movimento liderado por médicos higienistas, informados pelas discussões mais recentes na Europa sobre as formas de contágio e transmissão de doenças nos meios urbanos. A historiadora Maria Stella Bresciani evidencia como as disciplinas de medicina higienista e engenharia sanitária são conjugadas para definir as políticas urbanas naquele momento, incluindo também o aparato policial como medida disciplinar e ordenadora do espaço urbano.³⁴ Bresciani investiga, a partir de jornais, revistas e relatórios governamentais, a evolução do debate sobre a higiene urbana, que tem como principais alvos os cortiços e moradias coletivas. A autora demonstra a influência de médicos nas decisões sobre os rumos das políticas e regulações urbanas. Eles compunham maioria na “Comissão de exame e inspeção das habitações operárias e cortiços no districto de Sta. Ephigenia”, cujo relatório teve forte influência na instauração do Código Sanitário de 1894.³⁵

A comissão fez extenso levantamento de condições de moradia em Santa Efigênia, região com grande número de cortiços e principal foco da epidemia de febre amarela. A historiadora Monique Borin aponta a ganância de proprietários como um dos fatores de precarização das habitações coletivas.³⁶ Nas fichas de trabalho de campo da comissão analisadas por Borin, várias edificações inspeccionadas possuíam eletricidade e encanamento de água. Entretanto, seu uso era vetado por proprietários que não desejavam assumir o maior custo financeiro frente aos candeeiros de querosene e aos poços artesianos. Borin também observa nas fichas uma prática recorrente de sobrevivência: a criação de animais, em especial galinhas, nos quintais das moradias — prática condenada pela comissão.

A teoria dos miasmas foi determinante nas soluções indicadas pelos sanitaristas que compunham a comissão, ainda que não fosse consenso entre médicos e cientistas.³⁷ Segundo essa corrente, a origem das doenças estava nas características dos ambientes e nos hábitos de seus residentes. Os maus odores gerados

³⁴ BRESCIANI, *Sanitarismo e configuração do espaço urbano*, 2010.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ BORIN, *A contribuição de Theodoro Sampaio ao relatório dos cortiços de Santa Efigênia*, 2016.

³⁷ *Ibidem*, p. 54.

nesses lugares seriam os responsáveis pela transmissão de doenças. Daí o foco da medicina sanitária à época se manter sobre o combate aos cortiços e o tamponamento de corpos d'água urbanos, tidos como geradores de doenças. Essas noções de propagação pelos miasmas acabou por reforçar a ideia de que o “ardos pobres” era perigoso e inadequado para os centros urbanos.

O Código Sanitário paulista de 1894 reproduziu essas noções, trazendo três principais restrições no espaço doméstico: iluminação, impermeabilização de ambientes internos e esgotamento de águas “suja”. Outro aspecto importante é a separação entre normas para “habitações em geral” e “habitações das classes pobres”, o que evidencia o caráter classista quanto à questão sanitária e habitacional já no início da República.³⁸ No que se refere às cozinhas das “habitações em geral”, o código determina a impermeabilização de pisos e paredes até a altura de 1,50m, assim como encanamento e esgotamento sanitário. As cozinhas deveriam permanecer isoladas dos dormitórios da casa, indicando uma nítida divisão entre funções domésticas de estar e serviço.

Capítulo II - Das habitações em geral

[...]

Artigo 49. - Deverão ser afastados dos dormitórios os compartimentos destinados á instalação das cozinhas.

Artigo 50. - As cozinhas deverão ter o solo revestido de camada lisa e impermeável, devendo ser também impermeáveis as paredes até 1m50, pelo menos, acima do chão. Deverão ser bem ventiladas e convenientemente illuminadas.

Artigo 51. - A bacia de aguas servidas deverá ser feita com material impermeável de superfície lisa e sem guarnições de madeira. [...]

Artigo 73. - Todos as aguas servidas deverão ser conduzidas para os exgottos.

Artigo 74. - Os encanamentos das aguas servidas de cozinha, banheiros e lavatórios deverão ser separados dos exgottos por meio de interceptor hydraulico.³⁹

O código incentiva também a delimitação precisa do espaço de cozinhar em relação a outros cômodos, como forma de isolar a cozinha — considerada produtora de miasmas — do restante da casa. Essa definição acarreta a promoção de

³⁸ SÃO PAULO, *Código Sanitário (Decreto n. 233)*, 1894.

³⁹ *Ibidem*.

uma perspectiva funcionalista das atividades domésticas, na qual cada tarefa deve ser realizada em um cômodo específico destinado a ela. A lógica da cozinha enquanto um complexo produtivo que “envolvia fogão, tanque, bica, cisterna, paiol, despensa curral e pomar” não cabe mais nessa proposta de habitação urbano.⁴⁰

Outro elemento importante que muda radicalmente a lógica sócio-espacial corrente é o uso de água nas habitações. Os sanitaristas da época entendiam a água como um elemento higienizador de tudo, daí a indicação de se impermeabilizar todas paredes e pisos, inclusive dos quintais. O que fosse sujo deveria ser lavado com água e encaminhado para a rede de esgoto. Com isso, a conexão cozinha-quintal permanece, mas fica limitada a determinadas atividades, especialmente pela condição de impermeabilidade para a prevenção de doenças. Naquele momento, o acesso à água encanada ainda era incipiente, de modo que a impermeabilização de superfícies em algumas partes da casa não seria necessariamente eficaz em termos de higiene doméstica. Na verdade, poderia tornar mais difícil sua destinação e a compostagem natural no solo.

À primeira leitura, o código pode aparentar uma neutralidade em relação a quem será afetado pelas “melhorias espaciais” propostas. Entretanto, ao analisarmos as consequências práticas nos modos de morar decorrentes das limitações propostas, são evidentes os vieses classistas e racistas no escopo do texto. As restrições se opõem diretamente às lógicas construtivas vernaculares baseadas no uso de materiais não industrializados, na permeabilidade do solo e na integração entre quintal e cozinha como complexo produtivo alimentar. O código de 1894 censura a casa pensada dentro de um ecossistema mais complexo, no qual as atividades humanas faziam parte, que envolve a horta, as criações de animais, o beneficiamento da farinha e o uso do barro para construir — este último era o principal material construtivo para vários povos africanos e originários.

Pode-se argumentar que o código e seus defensores buscavam lidar com o aumento rápido da população urbana sem a infraestrutura dimensionada às necessidades postas (como é o caso dos cortiços, já mencionado). No entanto, a regulação é pensada apenas pela via da criminalização da presença da popula-

⁴⁰ LEMOS, *Cozinhas, etc.*, 1978, p. 65.

ção mais pobre (em sua maioria, negra) em regiões centrais da cidade, sem lhes dar qualquer solução quanto à precariedade de serviços e infraestrutura. A separação de um capítulo exclusivo para “habitações das classes pobres” já indicava ali uma tentativa dos legisladores de manter a segregação sócio-espacial herdada do período colonial: antes entre casa-grande e senzala, agora entre palacetes e cortiço.

Capítulo V - Habitações das classes pobres

Artigo 138. - Deve ser terminantemente *proibida a construção de cortiços*, convindo que as municipalidades providenciem para que desapareçam os existentes.

Artigo 139. - *Não devem ser toleradas as grandes casas subdivididas*, que servem de domicílio a grande numero de indivíduos. [...]

Artigo 141. - *As villas operárias deverão ser estabelecidas fóra da aglomeração urbana*.

Artigo 142. - *As casas para habitação das classes pobres deverão ser construídas em grupos de 4 a 6, no máximo*. [...]

Artigo 145. - *Não deve ser permitida lavagem de roupas no interior destas habitações e, para evita-lo, convém que as municipalidades cuidem do estabelecimento de lavanderias publicas*.⁴¹

A proibição de lavagem de roupas dentro de casa apenas para “habitações pobres” reforça a ideia de que uma parte da população representava um perigo extremo à saúde coletiva, especialmente no que toca seu manejo de águas. Interessante notar que parte dessas lavadeiras eram prestadoras de serviços para as famílias abastadas da cidade. Isso indica que as relações sociais e as práticas domésticas estavam muito mais imbricadas do que transparece na separação formalista do código entre população “em geral” e “pobres”. Ainda assim, soluções como as lavanderias públicas e o banimento de cortiços poderiam ter efeitos positivos na qualidade de vida da população, se viessem acompanhados de políticas de distribuição de renda e habitação social. O que ocorreu na prática foi a criminalização de cortiços em uma lógica parecida com os despejos de favelas e ocupações nos dias atuais. O cortiço estava proibido. A alternativa en-

⁴¹ SÃO PAULO, *Código Sanitário (Decreto n. 233)*, 1894. Grifo meu.

contrada para a crescente demanda por moradias foram as vilas operárias, a cargo da iniciativa privada e voltada a um grupo particular.

Assim como Borin, a arquiteta urbanista Raquel Rolnik observa que a política sanitaria não foi implementada de forma consensual e instigou controvérsias.⁴² Rolnik analisou diversos escritos do engenheiro Victor Freire, Diretor Municipal de Obras da cidade de São Paulo entre 1899 e 1925. Freire tinha a intenção de maximizar o rendimento do solo urbano e foi um dos primeiros representantes do “empreendedor imobiliário”.⁴³ As medidas higienistas de ampla ventilação e baixa densidade dificultavam auferir maior lucratividade nos projetos imobiliários. Uma das soluções encontradas por Freire para conciliar interesses foi a diferenciação de padrões construtivos segundo um zoneamento informal.

A ideia expressa no texto de Victor Freire, de que a legislação tem um papel positivo – proteger investimentos – e outro negativo – evitar a ameaça representada pelo contato com usos e grupos sociais indecentes e insalubres – foi introduzida desde cedo na legislação urbana em São Paulo, constituindo um de seus aspectos fundamentais.⁴⁴

A confluência de interesses de diversos setores da sociedade exigiu uma acomodação normativa diferente da pretendida pelos médicos sanitaristas. Ainda que engenheiros e arquitetos tenham incorporado alguns preceitos em suas propostas, a busca pela maximização de lucros também foi relevante. Bresciani destaca os modos como esses dois argumentos se condensam nas publicações de revistas especializadas de engenharia, como é o caso de uma matéria na Revista de Engenharia, de 1911, sobre casas operárias.⁴⁵ No artigo, “a frase inicial [...] introduz o conceito de ‘casas economicas’ acoplado ao de ‘habitação higienica’”, em um esforço de tradução do “higienismo” em termos práticos e mais lucrativos.⁴⁶

⁴² ROLNIK, *A cidade e as leis*, 1997.

⁴³ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 46.

⁴⁵ BRESCIANI, *Sanitarismo e configuração do espaço urbano*, 2010.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 22.

Segundo a autora, muitos artigos nesse tema passaram a associar higiene ao banimento de hábitos considerados inadequados e imorais. Defendiam, ainda, a engenharia e a arquitetura como um método de induzir novos hábitos adequados à lógica sanitária, numa espécie de disciplinamento sócio-espacial. Tanto o ideário da medicina higienista quanto a perspectiva capitalista de engenheiros tinham — cada um a seu modo — uma visão preconceituosa e racista da população pobre e não branca. Suja, promíscua e inadequada, ela não deveria estar presente na nova cidade republicana.

Há ainda uma segunda camada a se analisar na questão da proibição de cortiços: a censura a organizações divergentes da lógica da família mononuclear. É inegável que os cortiços, em sua maioria, representavam a única possibilidade de moradia para a população empobrecida, e o compartilhamento de quintais e cozinhas para todo tipo de atividade não se fazia exclusivamente por escolha. Entretanto, há vários registros de modos de vida coletivizados, com espaços compartilhados além de famílias mononucleares, mesmo antes do drástico adensamento urbano do fim do século XIX e início do século XX, que permanecem até hoje.

Esses agrupamentos podiam consistir em estratégias de sobrevivência, mas também serviam à preservação de culturas, ritos e cosmovisões não brancas. É o caso de praticantes de religiões de matriz africana, que dispunham de um território muito mais amplo para realizar suas práticas rituais e congregações: a mata (com ervas sagradas e corpos d'água), os mercados e comércios ambulantes (que forneciam materiais e alimentos para as festas), além da casa do terreiro e seus quintais (que poderiam servir de moradia temporária para seus praticantes). Ao analisar os circuitos urbanos de povos de santo, identificamos uma complexidade de vínculos e trajetos dispersos na cidade e que não se resumem a um endereço ou a um grupo familiar definido.⁴⁷ Coibir os usos compartilhados de quintais e pátios, assim como as moradias coletivas, quebrou a conexão entre esses espaços e circuitos econômicos, religiosos e culturais. Ao mirar nos cortiços como elemento de insalubridade, os códigos sanitários, e, depois, os códigos de obras urbanas, relegaram à margem e à invisibilidade parte expressiva da população, considerada indesejada e inadequada à nova urbanidade republicana.

⁴⁷ ROLNIK, *A cidade e as leis*, 1997.

As normas e reformas urbanas que sucederam o Código Sanitário de 1894 interditaram especialmente os modos de morar de populações negras urbanas, que entendiam as habitações coletivas para além do doméstico, abrigando cultos e produção de remédios e alimentos sagrados em suas moradias. Os circuitos urbanos do território negro que se conectavam entre casas, terreiros, feiras e mercados foram desarticulados e criminalizados. Com a proibição de cortiços nos centros urbanos de São Paulo — decisão seguida por outras províncias — e a expulsão dessa população para as periferias, ocorreu uma interrupção dessas dinâmicas. Nesse contexto, faz sentido reforçar o entendimento de Rolnik de que as leis não são “neutras” — o que nem seria possível, na medida em que sempre serão produzidas dentro de uma dinâmica sócio-espacial específica. A expulsão dos ‘indesejados’ ia ao encontro da imagem da nova cidade republicana a construir. Aqui, assim como no caso das quitandeiras, o processo de criminalização se sustenta em diversas instituições: a medicina, as leis, a polícia.

Desmontá-lo [o território negro], apagando os traços afro-brasileiros para intensificar o poder das aparências europeias e conferir uma imagem “metropolitana” à cidade e à “República” nascente.⁴⁸

Muitas vezes, senão na maioria, uma lei tem mais um caráter de intenção de futuro do que de aceitação de fatos consumados. Em outras palavras, leis costumam ser escritas tendo em vista mudanças nos acordos sociais tácitos, ou seja, são uma tentativa de reformular hábitos, práticas e responsabilidades sociais. Isso implica dizer que o Código Sanitário não teve uma execução imediata ou mesmo completa, especialmente nos pontos que demandavam importante investimento público para implementar infraestruturas de encanamento de água e esgotamento sanitário. Ainda assim, em muitos casos, foi instrumental para executar o desalojamento de pessoas em áreas de interesse imobiliário sob a justificativa de insalubridade e saúde pública. Além disso, o discurso embutido nos artigos da lei foi gradativamente incorporado em diferentes medidas nas políticas públicas e em empreendimentos imobiliários privados, como apontaram Bresciani e Rolnik.

Outro elemento que acelera o processo de transformação dos espaços de cozinhar e do surgimento da *cozinha doméstica* como a entendemos hoje foi a popu-

⁴⁸ ROLNIK, *A cidade e as leis*, 1997, p. 66.

larização de utensílios industrializados para a casa, em sua maioria importados. O principal deles, o fogão a gás, ocupava espaço bem inferior ao fogão a lenha, além de produzir bem menos “sujeira”. Sem a fumaça e a lenha, a cozinha poderia agora ser mais facilmente incorporada dentro da casa. Poderia também ter tamanhos reduzidos, mais adequados às proporções desejadas pelos construtores de vilas operárias. O espaço de cozinhar, indefinido, conectado entre quintal, fogo, despensa, estar, passava agora a ter uma delimitação precisa em torno do fogão.

O historiador João Luiz Máximo da Silva destaca o papel essencial da publicidade feita pelas empresas de fornecedoras de gás e eletricidade à época para impulsionar o uso do gás e criar uma necessidade que até então não existia.⁴⁹ A lenha era muito mais acessível em termos práticos e financeiros do que o gás ou a energia elétrica, o que dificultava a adoção desses serviços e produtos relacionados. Constituídas fora do Brasil ainda no fim do século XIX, as empresas *The San Paulo Gas Company* e *The São Paulo Tramway Light and Power Company* (futuramente unidas no grupo *Light*) só conseguiram se firmar definitivamente no universo doméstico entre 1920 e 1930. É nesse momento que ocorre uma proliferação de códigos de obras e regulações construtivas em várias capitais do país.

Máximo da Silva aponta o uso de publicações voltadas às mulheres da burguesia para difundir o gás e a eletricidade como elementos fundamentais para o gerenciamento de uma casa.⁵⁰ As publicidades não tinham apenas o intuito de divulgar produtos, mas de efetivamente ensinar seus usos e gerar uma demanda por parte das mulheres — em sua maioria, brancas e abastadas — para esses utensílios. O manual *O lar doméstico: conselhos para uma boa direcção de uma casa*, escrito em 1902 por Vera Cleser, é um exemplo desse processo “educativo”. No prefácio, Cleser explica que o livro é uma coletânea de “tudo o que pôde ser mais útil a uma jovem mulher”.⁵¹ Os temas são bastante detalhados: o modo de servir refeições, as cores de toalhas e panos, o que deve ser feito em cada dia da semana, e diversas dicas práticas de limpeza. Há ainda um item específico dedi-

⁴⁹ SILVA, *Transformações no espaço doméstico — o fogão a gás e a cozinha paulistana (1870-1930)*, 2007.

⁵⁰ *Ibidem*, 2007.

⁵¹ CLESER, *O lar doméstico: conselhos para uma boa direcção de uma casa*, 1902.

cado à “arte de educar a criada”, o que já indica a que camadas sociais o manual se destinava.

Cabe analisar uma camada silenciosa no processo de configuração da cozinha propriamente: a estrutura patriarcal e as interseccionalidades entre gênero e raça no espaço doméstico. A associação entre mulheres e cozinhas parece evidente hoje, mas ela abriga estruturas mais complexas do que imaginamos. Com o fim da escravatura, há muito menos trabalhadores domésticos disponíveis para realizar essas tarefas cotidianas. A partir daí, essas mulheres, de quem antes se esperava que cumprissem nenhum ou raros serviços domésticos, passam a ter que ‘aprender’ a cuidar da casa. Mesmo em cenários que em se dispusesse de uma ou duas ‘criadas’, não poderiam ser dispensadas dessas tarefas.

Cleser deixa implícita a hierarquia doméstica estabelecida em vários momentos do seu manual. A dona de casa (branca) deveria supervisionar em pormenores os serviços de cuidado da casa, a fim de servir ao seu esposo — que ocupa o topo dessa hierarquia. Abaixo da senhora, sua ‘criada’ (negra ou indígena) deveria ser vigiada em todos os aspectos. É interessante observar que muitas vezes o discurso da autora parece indicar cordialidade e cuidado com as trabalhadoras domésticas, para logo em seguida determinar um escrutínio rigoroso do trabalho e dos hábitos das empregadas — incluindo, mesmo, castigos rigorosos, caso achasse necessário. Estas deveriam ser tratadas com “benevolência”, nunca serem “ordenadas” a fazer uma tarefa — ainda que se esperasse sempre uma aquiescência do “pedido”.⁵² Há sempre uma separação nítida entre o tipo de mulheres que representam e o que é demandado de cada uma delas. As tentativas de controle nessa relação desigual aparecem na permanente desconfiança e no cerceamento do corpo das empregadas domésticas, sugerindo que seriam sujas, desassistidas e mesmo viverem em ‘promiscuidade sexual’.

Exigi que aos sabbados [a criada] proceda ao minucioso asseio do corpo, que mude a roupa duas vezes por semana e os aventaes todas as vezes que for necessaria.⁵³

⁵² CLESER, *O lar doméstico: conselhos para uma boa direcção de uma casa*, 1902, p. 231.

⁵³ *Ibidem*, p. 234.

Procurai cortar toda a possibilidades ainfidelidades, dando sempre a hora certa, o necessario para as refeicoes e *conservando debaixo de chave* as coisas se-
ductoras como assucar, ovos, manteiga, leite, queijo, etc.⁵⁴

A cozinha assume o lugar principal de disputa nessa relação de poder entre patroa e empregada, em que o uso excessivo do custoso gás do fogão ou o desperdício de ingredientes raros seriam vistos como desleixo ou incompetência — e passíveis de repreensão. Fica evidente que a eletricidade e o aparecimento de diversos utensílios domésticos para gerar praticidade nesse novo contexto alteram significativamente o espaço da cozinha, que diminui de tamanho e se *funcionaliza*. No entanto, essas “novidades” não eliminam as relações sociais de dominação no âmbito doméstico entre homens e mulheres e brancos e não brancos. Em certo sentido, eles incrementam as possibilidades de controle à medida que a moradia dessas trabalhadoras é incorporada à casa de seus patrões.

Freyre observa que foram iaiás as “estabilizadoras da civilização europeia no Brasil”.⁵⁵ De fato, pode-se afirmar que a mulher branca tem grande importância na consolidação do poder colonial a partir do seu domínio minucioso de vidas escravizadas e a consequente apropriação de conhecimentos alimentares e medicinais — ainda que ela mesma também estivesse inserida numa relação desigual de poder. Os versos “batuque na cozinha sinhá não quer”, gravados pelo sambista João da Baiana, expressam precisamente a regulação e a sujeição impostas a outras mulheres, que elimina a presença da festa e da partilha na — agora — *cozinha*.⁵⁶

⁵⁴ CLESER, *O lar doméstico: conselhos para uma boa direcção de uma casa*, 1902, p. 230.

⁵⁵ FREYRE, *Sobrados e mucambos*, [1936] 2013, cap. 2, pf. 12.

⁵⁶ BAIANA, *Batuque na cozinha*, 1968.

5 conversas em volta do fogo

Proponho olhar cinco cenas de espaços e tempos distintos para pensar a complexidade do trabalho de reprodução a partir de um ponto particular e essencial: a cozinha. Essas cenas revelam muitos elementos importantes. A grande energia coletiva necessária para garantir segurança alimentar de um grupo, o protagonismo das mulheres nessas atividades, a solidariedade e a ajuda mútua que se contrapõem à tendência de individualização e privatização dessas atividades são alguns deles.

A seguir, vou me deter mais demoradamente sobre esses aspectos; mas algo que quero destacar é o espaço onde se dão esses processos. Os espaços de cozinhar não são espaços normatizados pelas leis de uso e ocupação do solo ou utilizados segundo seu regulamento jurídico de propriedade privada e individual. E pelo caráter desviante dos seus usos, demandam também a invenção (permanente) de outras maneiras de convívio e organização social, além de uma resistência às normatizações do Estado.

Não cabe aqui romantizar esses espaços como sendo produtos acabados de um experimento social de coletividade destituídos de contradições, conflitos e, em alguns casos, escassez de recursos. Há questões desde as mais cotidianas (como o tempero da comida, a organização das tarefas e a divisão dos custos) até outras mais complexas, como a predominância feminina na cozinha, a sobrecarga de trabalho em algumas pessoas, a conciliação do tempo na cozinha com outras responsabilidades de cuidado, trabalhos remunerados e participação política.

Porém, acredito que essas experiências podem dar a ver caminhos para avançar na discussão sobre a crise do trabalho de reprodução. Cozinhar junto pode ter importâncias e significados muito distintos. Por vezes é necessidade, mas pode ser ato político, resistência coletiva. E em alguns cenários se constitui como parte de outros modos de vida, onde afeto, aprendizagem e ritual são experienciados ao mesmo tempo.

Essas cenas foram narradas ou vivenciadas por mim, em campo, em diferentes momentos. Uma informação importante é que optei por alterar o nome de todas as mulheres com quem tive contato. Isso se justifica porque várias delas necessitam de anonimato e privacidade para garantir sua segurança e dos grupos a

que pertencem. Algumas ainda estão envolvidas em processos de disputa territorial, outras sofreram agressões de ex-companheiros ou ainda concordaram em contar seus relatos de maneira pública apenas parcialmente. É claro que parte dessas mulheres também têm uma vida pública ativa e não têm reservas quanto à manutenção de suas identidades. Entretanto, para preservar o primeiro grupo, entendi que seria melhor adotar a alteração para todas.

Eu chamo essas cenas de *conversas em volta do fogo*, porque muitas ocorreram perto de um fogão aceso, quando se fazia uma janta, se passava um café ou se comia beijú. Uma das razões para propor essas conversas nesse contexto é que acredito que conversar enquanto se faz algum tipo de atividade corriqueira ajuda a quebrar a tensão de uma relação de entrevista formal, gravada. Esse método é útil também porque muitas vezes as chaves para decifrar informações que ficam veladas ou implícitas nas entrevistas gravadas se encontram em momentos de maior intimidade e descontração. Em parte, isso se dá porque há certas coisas que não se quer preservar de uma possível retirada de contexto, mas também porque a formalidade da entrevista gravada dá a entender que qualquer coisa banal não cabe na importância de um registro permanente. Como o tema deste trabalho diz muito respeito a coisas compreendidas como banalidades, foi preciso alternar entre esses canais de formalidade/informalidade para alcançar diferentes nuances das experiências das interlocutoras e de seus cotidianos.

O formato de cenas foi um dos modos de construir meu raciocínio e meu argumento. Parti de vivências narradas ou de pequenas falas de mulheres ouvidas em momentos compartilhados em campo, porque foi por meio delas que pude estabelecer diversas conexões e, ao mesmo tempo, rever hipóteses e premissas que não ressoavam com a realidade e as perspectivas que as interlocutoras compartilharam. Escolhi apresentá-las em ordem cronológica, não por uma convicção de que o tempo decorrido entre elas seja significativo, mas porque talvez apareça em minha posição em campo mudanças provocadas por cada uma. Assim, acredito deixar mais transparente para quem lê os sentidos de reflexões e caminhos tomados.

Também me parece que narrar essas cenas, fortemente ancoradas no espaço, permite revelar melhor como o trabalho de reprodução e as redes de solidariedade são ancoradas pelas espacialidades que se estabelecem em cada contexto

observado. Seja o fogão de duas bocas funcionando como cozinha no primeiro dia de uma ocupação urbana, ou a construção de um fogão de barro temporário, ao ar livre, para a ocasião de um casamento indígena. Todos esses espaços de cozinhar são, a seu modo, determinados pelo espaço que se deseja construir e por quais relações sociais são imagináveis a partir dele. As cenas estão sequenciadas em ordem cronológica dos campos. As cenas #1 e #2 se referem à Ocupação Vicentão, em Belo Horizonte-MG. As cenas #3 e #4 se referem à Ocupação Manoel Congo no Rio de Janeiro-RJ. As cena #5 se refere à Terra Indígena Xakriabá, em São João das Missões-MG. Antes de chegar a elas, apresento brevemente o contexto em que foram vivenciadas e registradas.

I Vicentão

Entre os meses de agosto e dezembro de 2018, estive envolvida no processo de assessoria técnica na Vicentão, ocupação por moradia localizada no centro de Belo Horizonte. A Vicentão se iniciou quando cerca de oitenta famílias ocuparam um edifício comercial abandonado na região central da cidade, antiga sede do falido Banco Hércules. Ela foi organizada por quatro movimentos sociais: Brigadas Populares, Associação Morada de Minas Gerais, Associação dos Moradores de Aluguel da Grande Belo Horizonte (AMABEL) e Intersindical Central da Classe Trabalhadora. Esse arranjo não é inédito em Belo Horizonte, mas apresentou desafios em termos de organização e afinação de interesses políticos.¹ Cada movimento tem uma história e um modo de funcionamento diferente, nem sempre tendo experiência em ocupações de moradia.

A assessoria técnica começou já no início da ocupação, com o envolvimento dos professores e arquitetos urbanistas Margarete Silva e Tiago Lourenço. Assim, foi desenhado um processo que envolvesse extensão e ensino, a partir de uma disciplina no curso noturno de Arquitetura e Urbanismo da UFMG. Também houve o envolvimento de estudantes realizando trabalhos de conclusão de curso na UFMG e na PUC-Minas. Esse formato de assessoria permitiu um contato mais próximo e efetivo entre moradores, estudantes e professores, com encontros

¹ A ocupação Zezéu Ribeiro e Norma Lúcia se iniciou em 2015 num edifício de dez andares pertencente ao INSS. Também foi organizada por quatro movimentos sociais (Central de Movimentos Populares — CMP, Movimento Nacional de Luta pela Moradia — MNL, Confederação Nacional das Associações de Moradores — CONAM e União Nacional por Moradia Popular — UNMP). Hoje ela se encontra regularizada, com obras de adequação para moradia em andamento sendo realizadas a partir de um projeto aprovado pelo Programa Minha Casa Minha Vida — Entidades.

semanais durante quase todos os meses de 2018. Ferramentas, interfaces e reuniões foram experimentados para informar aos moradores e fomentar sua autonomia nas decisões de projeto e ocupação.²

Não pretendo, neste trabalho, fazer uma análise aprofundada das ações e dos resultados da assessoria técnica, mas acredito ser importante elucidar o contexto em que ela ocorreu. Isso se dá devido ao entendimento de que várias questões ligadas à presença da universidade na ocupação atravessaram as interações que tive, particularmente porque nem sempre moradoras e moradores faziam distinção entre os papéis e objetivos de cada visita ou conversa.

Ponto dois aspectos que parecem ser essenciais na relação ocupação-universidade, mas de difícil conciliação – o que não é exclusivo desse processo, sendo presente em outras experiências.³ O primeiro diz respeito aos tempos de aprendizagem acadêmica e às urgências cotidianas das pessoas. Essas últimas costumam operar numa contagem de dias, justo porque tratam de condições materiais de sobrevivência e uma experiência corporificada vinte e quatro horas por dia. Ela não é passível de pausa ou escape, e por isso mesmo é urgente. Em contraponto, o tempo da universidade é pensado em termos de semestres, ou mesmo anos, com cronogramas determinados e atenções dedicadas a vários outros assuntos ao mesmo tempo (disciplinas, estágios, pesquisas). Portanto, a dimensão temporal está, nesse sentido, intimamente ligada às questões espaciais.

O outro aspecto trata da distância entre linguagens e do árduo exercício de tradução de mundos e modos de vida entre grupos tão distintos. Por linguagens, tomo os modos de expressão oral e gráfica, como o uso de termos técnicos e códigos para iniciados (mapas, gráficos, plantas arquitetônicas) e, portanto, também pouco acessíveis a leigos.⁴ Em oposição, se dá um fazer prático, construído a partir de aprendizados e memórias compartilhadas ao longo da vida dos moradores. Além das formas de comunicação nem sempre afinadas, há também o próprio conteúdo ou sentido do que se propõe nessa relação. Por vezes, aquilo que a assessoria (corporificada em seus estudantes, professores e pesquisado-

² Machado et al. (2019) contam mais detalhadamente os caminhos e resultados da assessoria, particularmente os desafios de engajamento e tomada de decisões entre moradores.

³ PEQUENO, 2014; LOPES, 2018.

⁴ BALTAZAR & KAPP, *Against Determination, Beyond Mediation*, 2010.

res) propunha se constituía a partir de experiências e padrões elitizados sobre o morar e o construir, muito atrelados a uma perspectiva individualista da vida urbana.

Quando eu me envolvi no processo já em andamento, a arquiteta urbanista Isabela Barreto realizava à época seu trabalho de conclusão de curso, e também tinha um interesse que escapava ao escopo da assessoria. Ela já havia participado da mesma disciplina no semestre anterior e tinha grande conhecimento tanto das questões construtivas do prédio como das relações entre moradores, movimentos sociais e apoiadores externos (acadêmicos ou não). Fizemos juntas oito entrevistas guiadas, com seis mulheres e um homem, moradores da Vicentão, e um coordenador da ocupação, militante das Brigadas Populares. Além disso, realizamos visitas semanais em horários e dias distintos, com o intuito de realizar uma observação participante e acompanhar as constantes transformações no espaço, registradas em cadernos de campo.

Em novembro de 2018, foi divulgado um acordo de auxílio aluguel temporário em troca da saída das famílias do edifício, que estava sendo articulado junto à Companhia de Habitação do Estado de Minas Gerais (COHAB) e à massa falida do edifício. A ocupação foi despejada em janeiro de 2019, após um ano de existência, e a mobilização dos grupos envolvidos arrefeceu. Esse fato também fez com que todas as atividades de assessoria e pesquisa fossem interrompidas bruscamente. Alguns moradores conseguiram realizar o aluguel de outro prédio conjuntamente, mas a maioria teve que buscar abrigo em casas de familiares ou aluguéis em bairros mais distantes da região central.

II Manoel Congo

Durante uma semana, em janeiro de 2018, acompanhei o cotidiano da Ocupação Manoel Congo, uma das primeiras ocupações por moradia no centro da cidade do Rio de Janeiro. Ao longo desses dias, pude conviver e conversar com algumas moradoras que participaram do início da ocupação. Isabela Barreto realizou parte das entrevistas comigo.

Meu objetivo era conhecer a experiência de resistência das moradoras e dos moradores da Manoel Congo e entender como se deu a organização do cotidiano num edifício vertical, numa região valorizada da cidade. Fiz entrevistas guia-

das com quatro moradoras e registros de conversas informais e impressões em cadernos de campo. Essas entrevistas têm uma marca muito forte de nostalgia pelo início da Ocupação uma década atrás, mas também apresenta perspectivas sobre o desdobramento das relações de coletividade após a divisão dos apartamentos em núcleos familiares.

Meu contato inicial foi feito com Cidoca, liderança na ocupação e militante do MLMN. Cidoca, desde adolescente, na década de 1970, participou de ocupações por moradia com o pai. Ela é uma pessoa muito aberta a trocas e bastante experiente, e, por isso mesmo, muito crítica sobre a ética de atuação de pesquisadores nas lutas por moradia. Ao longo da existência da Manoel Congo, foram feitas várias pesquisas, artigos, filmes e entrevistas com propostas e escopos bastante variados. Desde o seu início em 2007, a ocupação também contou com o apoio de diversos grupos que participaram por períodos diferentes de assembleias, mutirões e manifestações. Cidoca deixou isso muito claro na primeira conversa que tivemos, ao apontar que, muitas vezes, essa relação se estabelecia num único sentido, sem qualquer proveito para os moradores. Esse aviso tinha o objetivo de informar o modo como deveríamos proceder ao estar ali e ao usar o material que produzíssemos futuramente.

Ela nos apresentou a Duda, também militante do MLMN e jovem moradora da Manoel Congo, que se ofereceu para ser nossa guia durante o tempo em que ficamos hospedadas em sua casa. Esse processo foi bastante distinto do que experienciei na Vicentão, tanto pela duração como pela intensidade com que pude me envolver nos eventos cotidianos das pessoas ali. Se por um lado ele foi bem mais curto, também possibilitou uma troca muito próxima por não ser condicionado a uma hierarquia implícita (e, de certo modo, inevitável) que se estabelece num processo de assessoria. Ali, eu era uma visitante e estava posicionada antes como ouvinte e aprendiz do que como arquiteta urbanista.

Nesse período, participei da organização de uma rifa de feijoada para angariar fundos para outra ocupação, no interior do estado. A feijoada já vinha sendo planejada havia algum tempo, e naquela semana pude presenciar um pouco da forte união e da solidariedade entre o grupo de moradores, que cuidou de dividir tarefas, divulgar e vender ingressos, armar uma roda de samba, arrecadar doações de alimentos, comprar e cozinhar durante dois dias aquele almoço. A

cozinha industrial coletiva teve um uso intensivo, entre panelas ferventes, couves picadas a muitas mãos, laranjas fatiadas e caipirinha engarrafada e compartilhamento de histórias.

III Xakriabá

Em dezembro de 2019, visitei por uma semana a Terra Indígena Xakriabá, em São João das Missões, extremo norte de Minas Gerais. Essa viagem de campo foi organizada no âmbito de um projeto dos grupos de pesquisa Morar Indígena e Nascer Indígena, a partir de uma demanda de construção de uma Casa de Parto e reforma de um Centro de Cultura. Fui convidada pelo professor Adriano Mattos, coordenador do grupo Morar Indígena, que também tinha o propósito de retomar uma movimentação sobre os espaços de cozinhar e a alimentação tradicional dos Xakriabá. Inicialmente, tínhamos a intenção de ficar hospedados na aldeia Caatinguinha, o que se mostrou complicado por razões políticas locais. Decidimos dormir em São João das Missões e aproveitar o dia para realizar visitas, conversas e coletas de informações.

No início, não tinha previsto abranger espaços de cozinhar indígenas ou rurais na pesquisa; entretanto, a visita se provou muito rica por ampliar o universo de possibilidades de relações entre o cozinhar e a vida cotidiana para além de experiências urbanas. Sua contribuição parece também essencial por revelar continuidades e potências de tradições de cozinhar coletivamente dadas como extintas, pré-coloniais e atrasadas. Sua existência contemporânea permite contestar mitos e abrir caminhos de diálogo sobre as condições materiais de sobrevivência em nosso mundo e o papel das mulheres nesse processo. Apesar de breve e ainda incipiente, acredito que a análise sobre a cozinha indígena Xakriabá apresenta muitas pistas para se compreender outras possibilidades de compartilhamento do trabalho de reprodução.

A Terra Xakriabá é bastante grande e diversa. Localizada entre os biomas da caatinga e do cerrado, é composta por aproximadamente 46.000 hectares, onde viviam 7.977 pessoas à época do último censo demográfico (IBGE, 2010). Visitamos três aldeias na ocasião: Caatinguinha, Custódio e Sumaré 1. Mesmo em momentos em que o foco não era a cozinha, as questões de plantar, cozinhar e comer estavam sempre presentes e integradas a tudo o que acontecia, seja porque as

conversas se davam sempre em torno de uma mesa de comida, seja pelo imbricamento das atividades cotidianas entre si.

Explico: é impossível pensar o parto e o preparo para “ter menino” – como o parto é comumente referido – sem considerar os alimentos especiais feito pelas parteiras para fortalecer as mulheres grávidas; de igual maneira, é inviável pensar a construção de um centro de cultura sem uma cozinha coletiva para garantir as comidas de festividades; tampouco poderíamos considerar discutir métodos construtivos ali ignorando que cozinhas, fogões e fornos permanecem demandando o uso do barro concomitantemente à adoção de alvenaria em casas novas.

Nesse curto período, alguns encontros foram especialmente importantes. O almoço com Augustina em seu quintal; o café com Fátima e Vitória no alpendre da casa de Vitória; a conversa com Graça, em sua varanda, em seu terreiro e na escola de Custódio; a conversa com Lúcia em sua cozinha. Cada uma dessas mulheres compartilhou um pouco de histórias, conhecimentos e hospitalidade, compondo uma complexa trama de sentidos e espacialidades do cozinhar que parecem ter como pilares a ancestralidade, a festividade e a comunalidade. Também surgiram narrativas sobre os conflitos entre tradição e modernidade, com a monetarização de parte da comunidade, a popularização de alimentos industrializados e a forte estiagem dos últimos anos.

Logo após essa primeira visita, foi decretada uma série de restrições de acesso devido à crise sanitária do Covid-19. Assim, o trabalho de campo não pôde ser continuado para aprofundar nessas questões. Apesar disso, ele permanece relevante para dar pistas sobre usos e significados dos espaços de cozinhar, de modo que decidi por mantê-lo dentro do texto. Faço, no entanto, uma ressalva quanto à profundidade das conversas e impressões expostas aqui, considerando o breve tempo de campo.

5.2 cena #1: só quem lava roupa é mulher mesmo

Agosto estava em seus últimos dias, quando eu e Isabela fomos à Vicentão para conversar com alguns moradores que ela conhecia sobre o projeto arquitetônico dos apartamentos. Um deles tinha saído, então decidimos esperar ali mesmo, na entrada do andar. Sentamos no chão do corredor, próximo à cozinha compartilhada. Ali, com a gente, estavam mais duas mulheres, também sentadas no chão, enquanto passavam o café da tarde. Logo, elas perguntaram quem a gente era, o que fazíamos ali. Engatamos numa conversa sobre a organização dos espaços e das tarefas do andar. Até que uma delas, Lucimar, começou a falar que achava que deveria mudar tudo no “projeto” do andar. Uma das coisas que ela queria rever era o lugar da lavanderia.

A máquina de lavar, emprestada de uma das moradoras para uso coletivo, e os baldes para molho de roupas ficavam no corredor que dava acesso aos banheiros feminino e masculino. Ali, no corredor, era ruim porque sempre tinha muita circulação de pessoas, e as mulheres – responsáveis pela tarefa – ficavam num vai e vem entre a pia do banheiro feminino e o corredor, deixando tudo um pouco molhado pelo caminho. Lucimar, muito direta, perguntou se não seria mais fácil a lavanderia ser realocada de uma vez para dentro do banheiro feminino, já que eram as mulheres que de fato faziam aquele trabalho. “Só quem lava roupa é mulher mesmo...”, ela disse (Figura 11).

Por que não facilitar o trabalho, remanejando-o para onde os recursos seriam melhor gerenciados? Porém, o movimento de mudar a lavanderia para o banheiro não reforçaria a ideia de que aquele trabalho diz respeito apenas às mulheres? E não acabaria por inviabilizar qualquer tipo de mudança cultural na divisão de tarefas com os homens?

O argumento de Lucimar remete ao dilema apresentado pela socióloga paquistanesa Maxine Molyneux.⁵ Ela diferencia três tipos de interesses femininos: *interesses de mulheres*, *interesses estratégicos de gênero* e *interesses práticos de gê-*

⁵ MOLYNEUX, *Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua*, 1985. Molyneux passou parte da juventude na América Latina, de onde veio seu interesse em estudar a região.

nero. Para ela, é inviável definir quais seriam os interesses de um grupo heterogêneo como as mulheres – uma vez que elas estão localizadas socialmente em posições muito diversas e são atravessadas por questões como etnia, gênero, classe e sexualidade. A partir de seus lugares, pontos de vistas e relações sociais, mulheres diferentes pensam e agem de modos muito distintos, por vezes contraditórios entre si. Os *interesses de mulheres* podem variar bastante; inclusive, não precisam estar relacionados a sua condição de *mulher*. Os *interesses estratégicos de gênero*, de outro lado, estão diretamente atrelados ao objetivo de emancipação feminina, e são dedutíveis “a partir da análise da subordinação feminina e da formulação de uma alternativa, de um conjunto de arranjos mais satisfatório do que aquele que existe”.⁶

Os *interesses práticos de gênero* seriam aqueles que também advêm do reconhecimento da condição de opressão feminina, mas surgem em situações concretas, específicas às mulheres que a experienciam. Ao estarem imersas naquela realidade particular, esses interesses se conformam na tentativa de resolver o problema mais imediato, sem necessariamente confrontarem questões estruturais. É na necessidade do dia a dia que esses interesses práticos emergem, dando sentido e solução para situações materiais e que não podem aguardar por mudanças sociais mais amplas, num futuro por vir. É preciso dizer que interesses práticos e interesses estratégicos muitas vezes se contrapõem, se distanciam em tempo, método e até mesmo em objetivo. Nem sempre *interesses estratégicos de gênero* dão conta das demandas de determinados grupos de mulheres.

Na cena, esse conflito fica muito explícito. Ter menos trabalho no leva e traz de roupas e sabão é mais premente para Lucimar do que o possível ônus de reconhecer a função de lavar as roupas como algo exclusivamente feminino. Essa lógica pode dar uma falsa impressão de que as mulheres da Vicentão têm uma ‘visão pequena’ ou imediatista. Entretanto, há dois fatores em jogo aqui. O primeiro é que essa divisão de tarefas já é uma norma tácita daquele grupo, não sendo necessariamente vista como algo negativo. Em muitos aspectos, políticas voltadas às desigualdades de gênero (espaciais ou não) foram definidas em contextos muito particulares e, posteriormente, disseminadas por meio de agências

⁶ MOLYNEUX, *Mobilization without emancipation? Women's interests, the State, and revolution in Nicaragua*, 1985, p. 232. Tradução minha. No original: “[...] from the analysis of women's subordination and from the formulation of an alternative, more satisfactory set of arrangements to those which exist”.



Figura 11: Área de serviço de um dos andares da Vicentão, com lavadora compartilhada. Fonte: Acervo próprio, 2018.

multilaterais e bancos de desenvolvimento, sem que fossem consideradas especificidades e diferenças – causando distorções e inaplicabilidades. Assim, mesmo o que poderíamos chamar de *interesses estratégicos de gênero* não pode ser considerado universalmente válido nem dedutível de cenários abstratos. É resultado de relações e disputas particulares, ainda que não estejam explicitadas.

O segundo é que, frente a uma ameaça real de despejo pelo Estado, questionar certas ordens internas simplesmente exigiria desviar os esforços coletivos já comprometidos. Em essência, a proposta de Lucimar garantiria que ela e outras moradoras tivessem um fardo menor de trabalho doméstico em um cenário já bastante difícil, ao mesmo tempo que poderiam dedicar seu foco em ‘batalhas’ mais urgentes. Essa discussão diz também sobre as avaliações estratégicas que mulheres fazem sobre quem são seus aliados e de que lutas elas podem abrir mão.

Esse tipo de raciocínio estratégico ressoa em diferentes experiências de movimentos sociais na América Latina estudados por Zibechi. O autor argumenta que o foco das mulheres nas demandas do cotidiano tem sido crucial para estabelecer a reprodução social como uma das métricas consideradas pelos movimentos para avaliar avanços práticos. Zibechi observa também o quanto essas experiências assumem um forte papel pedagógico, gerando futuras ações coletivas que incluem organizações feministas, programas sociais e múltiplas ações diretas sobre o território. Para além do território e do ato de ocupar, a potência dessas lutas reside nas “relações sociais no seio desses territórios ‘outros’”.⁷

A força das mulheres, e esta é uma característica dos movimentos atuais em todo o continente, consiste em algo tão simples como se juntar, apoiar-se umas às outras, resolver os problemas ao “seu” modo [...], com a lógica implacável de fazer como fazem em suas casas, de levar ao espaço coletivo o mesmo estilo de espaço privado [...].⁸

Em outras palavras, os modos de se organizar não se regem pelo binômio doméstico-público, mas implicando negociações constantes a partir do cenário apresentado – e não aqueles teorizados. Isso não quer dizer que o machismo

⁷ ZIBECHI, *Territórios em resistência: cartografia política das periferias urbanas latino-americanas*, 2015, p. 58.

⁸ *Ibidem*, p. 59.

dentro da Ocupação fosse ignorado. A questão da violência doméstica e a decisão sobre a divisão dos apartamentos e dos espaços coletivos, por exemplo, teve grande importância nas assembleias semanais. Uma das regras fundamentais de convivência na Vicentão era a expulsão de homens agressores, sem qualquer tolerância para a violência contra mulheres, dentro e fora de casa. Essa regra é muito importante para dar segurança às mulheres ocupantes — muitas delas mães solo — num espaço com poucos conhecidos, convivência intensa e necessidade de união. Mesmo o eventual acesso da polícia dentro do prédio não é simples, porque poderia enfraquecer o movimento em momentos de tensão frente ao governo.

A condição de invisibilidade em relação às autoridades, e mesmo aos passantes na calçada em frente ao prédio, permitiu aos moradores da Vicentão experimentar novos arranjos sócio-espaciais. É precisamente sua marginalidade que torna a ocupação um “espaço de abertura radical”, como a escritora estadunidense bell hooks define.⁹ Ao contar de sua infância em um bairro negro e pobre de uma pequena cidade estadunidense, hooks fala sobre como “estar na margem é ser parte do todo, mas estar fora do corpo principal”.¹⁰ Ali, a linha colonial que marcava o seu lugar de pertencimento no corpo social era uma linha férrea. De um lado, a vizinhança onde vivia. Do outro, as ruas pavimentadas, os restaurantes onde seus vizinhos trabalhavam, mas jamais comiam. Para ela, a necessidade de transitar entre esses espaços em tensão abre a possibilidade de se perceber a margem para além de um lugar de privação: é um lugar de possibilidade radical, um espaço de resistência, de invenção. Para ela, apenas na margem é possível criar espaços de recusa, ainda não completamente normatizados e dominados, “onde um pode dizer não ao colonizador, não ao opressor”.¹¹

Ampliando os sentidos de margem que hooks delinea para esse contexto específico, é possível inferir que localização é um elemento essencial para se confrontar imaginários sócio-espaciais de família nuclear e trabalho de reprodução individualizado, que não dão conta das necessidades dessas mulheres. Daí a im-

⁹ HOOKS, *Yearning: race, gender and cultural politics*, 1990.

¹⁰ *Ibidem*, p. 149. Tradução minha. No original: “To be in the margin is to be part of the whole but outside the main body”.

¹¹ *Ibidem*, p. 150. Tradução minha. No original: “[...] where one can say no to the colonizer, no to the downpressor”.

portância de se criar um espaço seguro, com garantias de proteção internas. Dois casos de violência contra mulheres ocorreram durante o tempo em que frequentei a ocupação, e me foram contados em entrevistas. Um deles foi narrado pela própria mulher agredida, num relato muito emocional sobre a tentativa, de seu namorado à época, contra ela e seu pai. Ela era uma das principais lideranças do prédio, sendo responsável por organizar várias atividades formativas e festivas. O caso teve uma repercussão forte entre os moradores, e o agressor foi expulso imediatamente.

[...] o bom de prédio é isso, se a gente descobrir que tem um camarada batendo na companheira dele, se a gente pegar, vai embora. Se ela quiser, ela vai junto com ele, mas ele aqui não fica! Já aconteceu isso algumas vezes, aqui... tem uma lista que [de quem] não pode entrar. Inclusive comigo.¹²

A lista de nomes proibidos ficava colada no portão de entrada do edifício — a maior parte deles era de agressores de mulheres. Esse controle de acesso é muito mais difícil de fazer em ocupações horizontais em terrenos, por não terem um único acesso controlado. Por conta disso, várias mulheres diziam se sentir mais protegidas ali do que em outros lugares onde já haviam morado. Além disso, duas iniciativas ganharam força nessa época: a roda de mulheres, um evento para compartilhar vivências e fortalecer elos, organizado mensalmente; e o atendimento psicológico individual e gratuito feito por voluntários. Eles tinham por objetivo prevenir situações como a relatada e ampliar redes de solidariedade entre mulheres de várias ocupações.

A própria divisão de tarefas entre mulheres e homens tem outras nuances e se entrelaça com o apoio mútuo que mulheres silenciosamente tentam oferecer. Por exemplo, ao se definir em quais tipos de atividades coletivas os homens poderiam se engajar, a creche foi vetada, pelo medo de assédio às crianças. Homens, mesmo aqueles que dividem a luta com elas, não são confiáveis *a priori*.

Nós não achamos bom colocar homem pra cuidar dos meninos. Porque a gente fica meio com o pé atrás de deixar homem ficar sozinho cuidando dos meninos. Mesmo se for junto com uma mulher, a gente já fica meio assim... É que tem menina. Não sei se é também a gente que fica reproduzindo isso, mas eu

¹² Rosa Maria, entrevista realizada em setembro de 2018.

acho que a gente tem que ficar com o pé atrás. Homem é muito podre mesmo.¹³

Ou seja, *interesses estratégicos de gênero* aqui entram em direto conflito com os *interesses práticos das mulheres da ocupação*, na medida em que a divisão equilibrada de tarefas domésticas – uma das principais pautas de movimentos feministas – pode gerar problemas muito mais sérios e violentos para essas mulheres do que avanços em termos de equidade de gênero.

A arquitetura também é diretamente implicada em reforçar a insegurança ou a proteção das mulheres, uma vez que se busca encontrar um equilíbrio entre privacidade e compartilhamento de espaços de acordo com dinâmicas do lugar. O caso dos apartamentos compartilhados no início da União Soviética revela a importância da autonomia para experiências de socialização do trabalho de reprodução prosperarem. As arquitetas Silke Kapp e Sulamita Lino analisam as consequências para as donas de casa desses apartamentos em contraste com outras propostas modernas para os espaços de cozinhar.¹⁴ A política estatal de socializar o trabalho de reprodução foi desenhada numa perspectiva impositiva, sem engajar e consultar as futuras e principais afetadas. O resultado da adaptação dos apartamentos burgueses foram espaços mal arranjados e pouco práticos, que acabaram por gerar mais trabalho para as mulheres. Kapp e Lino apontam que “pelo atrito que o uso coletivo forçado acabava gerando, o preparo dos alimentos – também tarefa feminina – continuou separado por famílias; o que resultou em cozinhas com tantos fogões lado a lado, quantas fossem as famílias abrigadas num mesmo apartamento”.¹⁵

Em 1978, as pesquisadoras Carola Hansson and Karin Lidén conduziram treze entrevistas em profundidade com mulheres vivendo em Moscou.¹⁶ As autoras observam os conflitos de coexistência e a impraticabilidade de integração dos apartamentos compartilhados, mesmo mais de meio século após sua implementação. Muitos deles foram adaptados, na medida do possível, às demandas coti-

¹³ Rosa Maria, entrevista realizada em setembro de 2018.

¹⁴ KAPP & LINO, *Na cozinha dos modernos*, 2008.

¹⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁶ HANSSON & LIDÉN, *Moscow Women: Thirteen Interview*, 1983.

dianas, tornando o trabalho doméstico em certos aspectos ainda mais incômodo. Nesse sentido, a distinção feita por Federici é bastante pertinente.

Uma coisa é organizar comunalmente a forma como queremos comer (sozinhos, em grupos) e então reivindicar que esse gasto seja assumido pelo Estado; outra diametralmente oposta é pedir que o Estado organize nossas refeições. No primeiro caso, nós recuperamos algum controle sobre nossas vidas; no segundo, ampliamos o controle do Estado sobre nós.¹⁷

Numa escala muito menor, a assessoria técnica e os moradores da Vicentão lidavam com dificuldades para implementar uma divisão mais permanente dos apartamentos e das áreas comuns. Essa foi uma das discussões que pude acompanhar mais de perto, que havia sido iniciada no primeiro semestre de 2018. Até então, as famílias foram delimitando suas casas essencialmente com folhas de PVC retiradas do forro de cada andar. Em geral, eram espaços bastante pequenos, com menos de vinte metros quadrados. O fato de o edifício ter sido projetado para uso comercial tornou a adaptação para uso residencial bastante complexa. Com um lote muito estreito e longo, com janelas apenas nas fachadas frontal e de fundos, havia pouca margem para melhorar a iluminação e a ventilação das diminutas unidades familiares (Figura 12).

Enquanto não se avançava na decisão de medidas e materiais para a construção definitiva, os moradores optaram por não vedar as unidades até o teto, permitindo a circulação de ar, ainda que mínima. Mas isso criou uma situação de pouquíssima privacidade. Era muito difícil não ouvir qualquer conversa particular, música, brigas, relações sexuais. Toda atividade tinha um alto grau de exposição ao coletivo, e muitos conflitos tinha origem no cansaço e na discordância do horário de silêncio. Nesse contexto de apartamentos pequenos e pouca privacidade, os corredores assumiram funções múltiplas, desde varal para roupas à creche para as crianças. Como eu e Isabela observamos, “esse espaço era o único lugar de convivência disponível para muitos moradores, e em particular para as crianças, que emulava parcialmente as ruas dos antigos bairros onde viviam”.¹⁸ Talvez por essa razão, num dos andares com maioria de mães solo, foi decidido

¹⁷ FEDERICI, *Salários contra o trabalho doméstico*, [1975] 2019, p. 51.

¹⁸ BARRETO & LYRA, *Assessoria técnica, projeto e cotidiano: reflexões a partir do caso da Ocupação Vicentão*, em Belo Horizonte, 2019, pf. 31.

Figura 12: Vista dos fundos do edifício da Vicentão. Detalhe da fachada lateral sem aberturas para ventilação e iluminação. Fonte: Acervo da disciplina ARQ013, 2018.



Figura 13 (ao lado): Crianças brincam de desenhar em cima de papéis das oficinas de projeto no hall de um dos andares da Vicentão (o rosto das crianças foram borrados para proteger suas identidades). Fonte: Isabela Barreto, 2018.



Figura 14 (abaixo): Espaço coletivo de um dos andares da ocupação, com uso de varais, divisórias dos apartamentos e vista da fachada frontal da Vicentão (principal entrada de ar e luz). Fonte: Acervo próprio, 2018.



pela manutenção do corredor amplo e reduzir o número de famílias para manter uma área coletiva habitável (Figuras 13 e 14). O caso evidencia também uma particularidade de demandas trazidas pela maternidade, para além da condição de mulher.

Em meio ao debate junto à assessoria técnica, elas foram bastante vocais em rejeitar a planta originalmente desenhada por estudantes da disciplina, que previa apartamentos maiores, corredores estreitos apenas para circulação e espaços coletivos reduzidos. É interessante perceber, nesse caso, como os espaços coletivos têm muitas atribuições e são essenciais para o funcionamento do dia a dia, especialmente para as mulheres. Os conflitos de privacidade poderiam se resolver com soluções técnicas, sem a necessidade de “privatizar” todo o espaço da ocupação. Ali, as mulheres lavam e estendem roupas; vigiam as crianças umas das outras quando podem, evitando acidentes e apartando eventuais conflitos; se esbarram e se atualizam de uma ou outra notícia; compartilham um cigarro, um riso, um choro; se organizam e traçam estratégias de luta.

Inevitavelmente, num processo de diálogo e aprendizagem, visões de mundo e posições sociais têm grande influência no modo como pensamos e expressamos ideias. O entendimento de maximizar o espaço privado como solução para os conflitos de convivência e privacidade parte de estudantes de classe média, formados por ideais de ‘casa própria’ e pelo mercado imobiliário voltado para a redução de todo tipo de compartilhamento de espaços. Essas propostas fechadas foram apresentadas no fim do primeiro semestre de 2018 e acatadas sem maiores discussões pelos moradores.

Quando a discussão foi retomada em agosto do mesmo ano, houve uma mudança de atuação que abriu espaço para modos mais autônomos de decisão. O grupo da assessoria construiu uma maquete móvel e de fácil uso, que serviria para os próprios moradores definirem dimensões, divisões e usos, sem a presença de técnicos.¹⁹ Só então parece ter havido possibilidade de questionamento, sem o constrangimento de contestar a “universidade” e os técnicos, que supostamente saberiam melhor. Porém, a maquete não teve o uso esperado, ficando guardada na maior parte do tempo.

¹⁹ Para entender melhor o funcionamento da maquete como interface de discussão sobre o espaço, ver Machado et al. (2019) e Barreto e Lyra (2019).

A assessoria optou, então, por realizar alguns encontros junto aos moradores de cada andar para discutir os espaços utilizando a maquete. O resultado foi novamente conversas hierarquizadas, sem que os moradores — a maioria mulheres — se sentissem à vontade para falar e impor suas opiniões. Talvez isso tenha se dado pela dificuldade de repactuar uma relação de dependência já consolidada. Como os moradores já esperavam da universidade uma solução pronta, a maquete pouco poderia contribuir para alterar essas expectativas (Figura 15).

A exceção foi o grupo de mães solo do quinto andar, que realizaram sua própria reunião, sem presença de arquitetos, para posteriormente apresentar os resultados da discussão. Nessa situação, elas tinham interesses práticos em comum bastante urgentes, principalmente pela insalubridade do espaço para uso das crianças. Retomando o pensamento de Lugones sobre as possibilidades de resistência à colonialidade de gênero hoje, é necessário observar criticamente todos os aspectos da existência e, em particular, as propostas para espacialidades imaginadas e possíveis fora de uma norma capitalista-colonial.

Conforme a colonialidade infiltra cada aspecto da vida pela circulação do poder nos níveis do corpo, do trabalho, da lei, da imposição de tributos, da introdução da propriedade e da expropriação da terra, sua lógica e eficácia são enfrentadas por diferentes *personas palpáveis*, cujos corpos, entes relacionais e relações com o mundo espiritual não seguem a lógica do capital.²⁰

Vale a pena investigar quem são as pessoas que produzem esses espaços abertos, radicais. Que questões elas apontam para desestabilizar o conhecimento que produzimos na academia? As mulheres da Vicentão produziram em sua prática cotidiana modos radicais de confrontar prescrições patriarcais, racistas e capitalistas, provocando-nos a refletir como o trabalho de reprodução compartilhado entre mulheres pode criar um espaço urbano mais feminista. Embora sua escala de atuação fosse delimitada por um espaço coletivo e privado — o edifício —, as articulações que propuseram para dar conta dessas atividades consideradas ‘domésticas’ extrapolaram o edifício propriamente.

Isso fica nítido, por exemplo, na mobilização que lograram fazer para estabelecer redes de apoio externas junto a universidades, ao poder público e a outros movimentos sociais. Os vestígios desses tensionamentos à lógica de produção do espaço urbano são mais ou menos sutis, mas provocaram alterações tempo-

²⁰ LUGONES, *Rumo a um feminismo decolonial*, 2014, p. 948. Grifo meu.

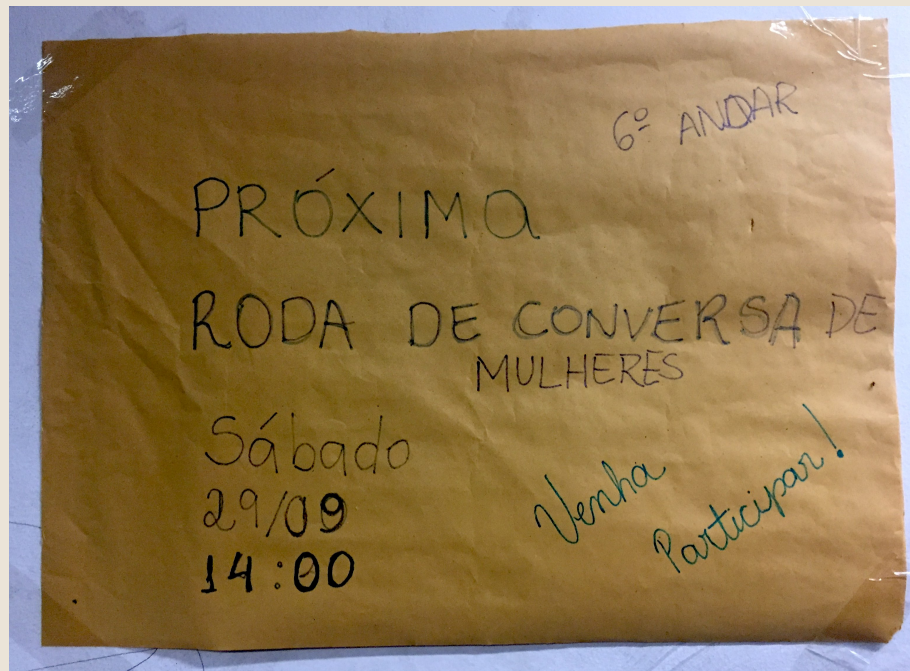


Figura 15 (ao lado): Oficina de projeto com moradoras do segundo andar com maquete produzida no âmbito da disciplina ARQ013 na Vicentão. Fonte: Acervo da disciplina ARQ013, 2018.

Figura 16 (acima): Cartaz de divulgação da roda mensal de conversa das mulheres da Vicentão. Fonte: Acervo próprio, 2018.



rárias e permanentes nas dinâmicas sócio-espaciais da região central de Belo Horizonte. Trago alguns exemplos: quando uma delas esteve responsável por levar várias crianças à escola ou a uma exposição de arte a pé, atravessando a conturbada região central da cidade, predominantemente comercial e hostil a presença de crianças; quando um grupo de mães da Ocupação reivindicaram o reconhecimento de endereço para serem atendidas no centro de saúde local, mesmo vivendo num espaço não reconhecido pelo Estado; ou, ainda, quando articularam rodas de conversa entre mulheres negras de diversas ocupações no pátio da Vicentão, criando um espaço de fortalecimento de suas práticas e lutas por direitos em uma escala urbana, para além da moradia na Ocupação (Figura 16). Essas mobilizações indicam que inventar espacialidades feministas e antirracistas na cidade não pode se reduzir a “adicionar uma palavra a mais” na descrição do que seria o direito à cidade. Na verdade, envolve um debate localizado e, por vezes, interesses contraditórios sobre o que as mulheres demandam em suas lutas urbanas cotidianas.

5.3 cena #2: um tempero que vem assim só o sal

Era o primeiro dia de setembro. Uns dias antes, conversando com a Carolina, moradora do terceiro andar na Vicentão, ela comentou que na semana anterior tinha sido seu aniversário e não tinha tido nem bolo. Carolina era uma das pessoas mais animadas dali, não tinha filhos, nem se sabia muito dos seus parentes, mas conversava com todo mundo. Ela cumpria toda semana a função – espontânea – de levar um grupo de crianças para a missa. Fiquei de fazer um bolo, para bater os parabéns dela.

No sábado, chegamos, Isabela e eu, no horário combinado. Batemos no portão de tapume e ferro, assinamos a lista de entrada, como de costume, e subimos. A ocupação era sempre um pouco escura, independentemente da hora do dia, por conta da falta de janelas. Do lado direito, logo após a portaria, um balcão com uma pia, que havia sido a cozinha coletiva no início da ocupação. Seguimos até os fundos do edifício, para as escadas. Chegando no terceiro andar, duas mulheres nos contaram que Carolina havia saído com as crianças, sem hora para voltar.

Com o bolo nas mãos e sem muitos conhecidos ali para conversar, ficamos um pouco frustradas com a confusão sobre o combinado. Será que ela se esqueceu ou não achou que viríamos mesmo? Ponderamos ir embora, mas as duas moradoras se sentaram com a gente no chão da entrada do andar, e engatamos uma conversa para passar o tempo. Naquele dia, tinha ocorrido um vazamento, e alguns andares estavam sem água; que elas esperavam voltar, para preparar a janta de todo mundo. A luz ainda não estava toda instalada nos andares, a comissão de infraestrutura havia prometido para os próximos dias. Cozinhar no escuro era rotina, mas no seco ficava inviável.

A cozinha era muito escura, porque ficava bem no centro do andar, no antigo corredor de elevadores, delimitada por portas de vidro e paredes de alvenaria. Seria impossível picar verdura sem ver onde a faca ia cortar. As horas foram passando, e nada da luz. Já era quase noite, e o jantar por fazer. Finalmente, um dos rapazes do andar se dispôs a buscar água no térreo e subir as escadas carregando os baldes cheios. Já sem a pouca luz do sol, decidimos as quatro começar a cozinhar usando as lanternas do celular. Dividindo as tarefas, talvez tudo ficasse pronto antes das 21h.

Diferentemente das cozinhas do segundo, do quarto e do quinto andares, aquela cozinha era mais central para os moradores daquele andar e mais reservada para quem passasse nas escadas. Contava, ainda, com a vantagem de ter um pequeno cômodo ao lado dos elevadores desligados, que era usado para guardar mantimentos e utensílios, além de abrigar o fogão e o botijão de gás. Enquanto picávamos os legumes para o macarrão, a conversa foi rendendo. Elas contaram da organização ali, das comidas que faziam, das dificuldades com a luz, a água, os vizinhos. Uma delas era enfermeira, quase não tinha tempo de ficar em casa, entre um turno e outro no serviço. Por isso, seu dia de cozinhar era o sábado, quando tinha folga. Em meio às panelas já fervendo, Carolina chegou, e cantamos os parabéns com quem estava por lá. Apesar de restrita ao andar, ficou nítido que a cozinha ainda tinha um papel agregador significativo, onde as pessoas podiam pausar suas rotinas de trabalhos, socializar, fazer festa.

No início da ocupação, os moradores ficaram abrigados no térreo e no mezanino. As condições do prédio, muitos anos abandonado, não deixavam sua reocupação ser simples, efetiva. A ausência de paredes e divisórias, ligações de água, luz; o carpete mofado cobrindo o piso e dificultando sua limpeza, tudo isso pesava na decisão de ir subindo com as famílias. O elevador do prédio tampouco foi ligado, de modo que ocupar os andares superiores exigiria muita energia de deslocamento pelas escadas.

Nesse momento, a cozinha era uma só para todo mundo. Funcionava no térreo, logo após a portaria, integrada ao pátio central onde ocorriam também as assembleias noturnas (Figura 17). A cozinha coletiva sempre tem um papel importante em ocupações por moradia, por permitir que as pessoas se conheçam, se aproximem e aprendam a trabalhar juntas, além de garantir a segurança alimentar dos ocupantes. A partir desse espaço, mulheres podem ter suas vozes ouvidas, se impondo por meio da resistência radical e da invenção de diferentes modos de vida. A cozinha coletiva é um dos primeiros espaços que elas encontraram em que podem falar e ser ouvidas sobre suas opiniões políticas, principalmente porque elas estão trabalhando juntas com um propósito comum.

Porque na verdade uma ocupação só se consolida com o coletivo. E ali na cozinha, com o bem ou com o mal, com os atritos e tudo, era o momento onde

todo mundo saía do seu individualismo pra trombar com um, conversar com outro.²¹

Aqui não, aqui todo mundo é unido. As mulheres... a gente tem as nossas desavenças, mas daqui a pouco nós tamo conversando. E todo mundo junta pra fazer as coisas. A cozinha, se um falta, o outro tá lá.²²

O *mal*, os atritos nem sempre eram inerentes à atividade de cozinhar junto. Na maior parte do tempo, eram decorrentes de precariedades impostas pela situação. Falta de luz, de água, de espaço adequado. Cozinhar nesses termos para oitenta famílias, todos os dias três refeições, demanda muita organização, paciência e energia. Nos primeiros oito meses de ocupação, a cozinha ficou no térreo. A cada semana, um movimento era responsável por organizar as refeições e comprar os alimentos, mas havia também muitas doações conseguidas entre apoiadores.

Comida não é só função vital, urgência fisiológica, é também ritual, memória afetiva, organizadora de rotinas. Seria inevitável haver conflitos, seja pelo tempero do feijão, pelo modo de preparo, pelo compartilhamento de alimentos. Problemas com má nutrição de crianças e questionamentos sobre higiene começaram a dificultar que a cozinha permanecesse nos mesmos termos de até então.

Assim, eu não tomo café, porque lá embaixo, na cozinha coletiva, eu tomava café. Só que o coador ficou bastante velho, sabe? Não sei se é velho ou é porque o pessoal lavava junto com as vasilhas de gordura, deu um gosto horrível no café. Aí eu tomei e nunca mais eu quis tomar café na minha vida!²³

[...] se a gente não vê a pessoa fazendo comida, a gente não come. Igual carne. Aqui na ocupação eu não como carne, porque tem o jeito que a pessoa faz, a gente não gosta.²⁴

²¹ Lucimar, entrevista realizada em outubro de 2018.

²² Samira, entrevista realizada em setembro de 2018.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

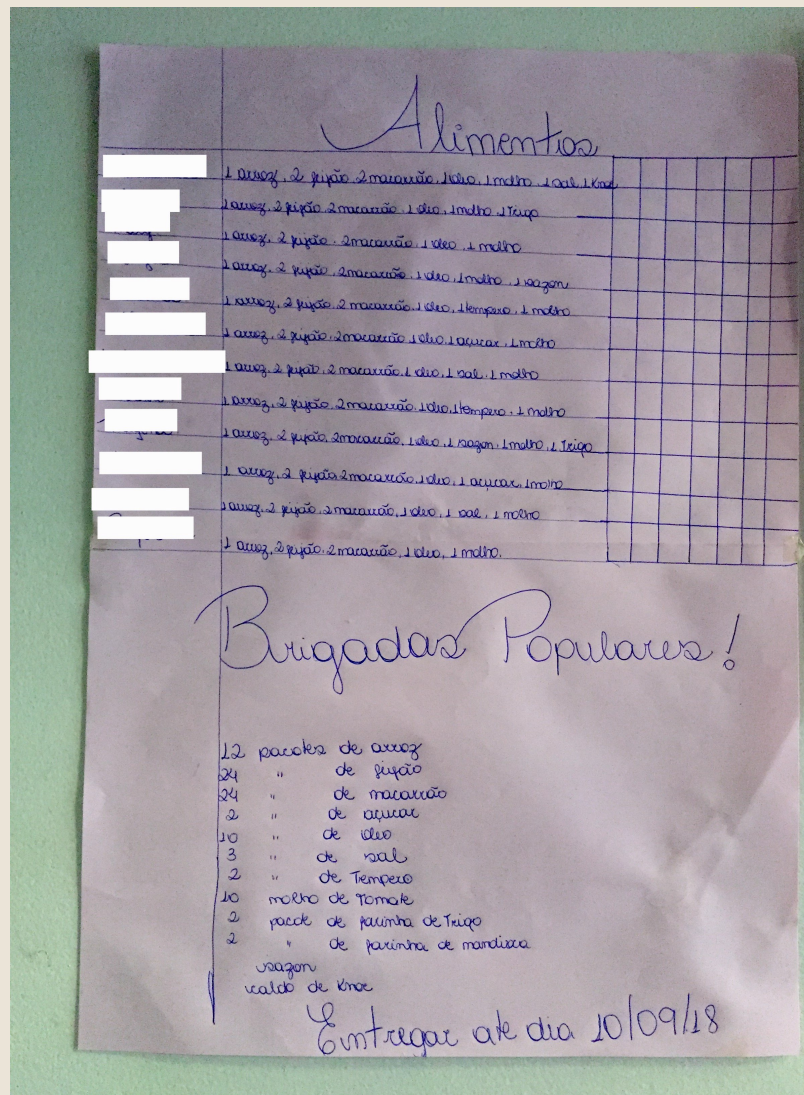


Figura 17: Cozinha coletiva no hall de entrada do térreo da Ocupação Vicentão. Esse espaço também era usado para assembleias diárias (o rosto das pessoas foi borrado para ocultar suas identidades). Fonte: Tiago Castelo Branco, 2018.



Figura 18 (ao lado): Cozinha coletiva de um dos andares da Vicentão. Fonte: Acervo próprio, 2018.

Figura 19 (abaixo): Cartaz de organização das doações para a cozinha de um andar da Vicentão (os nomes das pessoas foram apagados). Na lista de alimentos: arroz, feijão, macarrão, óleo, açúcar, molho, sal, temperos, farinha de trigo e de mandioca. Fonte: Acervo próprio, 2018.



É possível que, frente a situações de muita proximidade e pressão, sublimar conflitos políticos mais profundos pela crítica ao tempero seja uma forma de manter a convivência, sem romper frontalmente com o coletivo e a luta pela moradia. Socializar o trabalho de reprodução, especialmente a alimentação, não é de modo algum uma tarefa fácil. Assim, talvez possa parecer que o trabalho de reprodução é socializado, nesse caso, porque não há alternativas. Porém, se comparamos esse arranjo com o que acontece em favelas (assentamentos territoriais não organizados), é perceptível a decisão refletida das ocupações de socializar atividades para minimizar o fardo das mulheres e fortalecer a solidariedade.

À medida que os andares superiores ficaram limpos, as famílias foram se acomodando neles, com cada andar sendo gerido por um movimento diferente. Por fim, a cozinha no térreo foi desmanchada, e cada andar passou a definir autonomamente como se organizar, com regras próprias (Figuras 18 e 19). Lucimar atribui a dois fatores o desmanche da cozinha no térreo: os conflitos decorrentes de um “individualismo” de moradores e a diminuição drástica de doações de alimentos feitas por apoiadores externos. Esse último aspecto parece ter adicionado uma nova camada de desafio para a sobrevivência da Vicentão, que ainda sofria com altas taxas de desemprego entre seus ocupantes.

Ela comenta que, com uns três meses ocupando, “as doações pararam de chegar. E também eu acho certo, porque aí o pessoal sai do comodismo. Em casa, você não tem que dar conta do seu feijão?”.²⁵ Sua fala transmite um pouco de ressentimento pela falta de empenho de outros moradores com o “coletivo” na mesma intensidade que ela tinha. Ao mesmo tempo, estabelecer uma relação de compartilhamento entre pessoas que nunca haviam exercitado algo similar antes naqueles moldes não seria uma tarefa simples ou rápida. Lucimar analisa que “[...] depois de muita conversa, muita conversa, não teve outra solução. Porque senão ia acabar cada um cozinhando escondido no seu espaço — o que não pode, porque aqui a gente ainda tá tudo provisório”.²⁶

Em alguns andares, todas as refeições ainda eram coletivas, feitas em sistema de rodízio, sempre com uma cozinheira e uma assistente, como na cozinha em que

²⁵ Lucimar, entrevista realizada em outubro de 2018.

²⁶ *Ibidem*.

estávamos cozinhando naquele dia. Em outros, cada um era responsável por cozinhar sua própria alimentação, sendo divididos apenas os alimentos e o gás. Nesse novo sistema, os conflitos diminuíram, mas não foram completamente resolvidos. Agora cada família deveria doar mensalmente uma cesta predefinida de alimentos, o que nem sempre acontecia por restrições financeiras. A diferença de poder aquisitivo não aparecia com força antes, porque havia muito mais doações, e a falta de alguns alimentos era diluída no conjunto total. Com as cozinhas por andar, o número de pessoas ficou reduzido, e qualquer redução na dispensa de alimentos fica muito mais perceptível.

As próprias avaliações das mulheres entrevistadas variam de acordo com os assuntos que relacionam à cozinha. Uma delas, Samira, tinha muito a dizer sobre a dificuldade em se adaptar à comida alheia e às responsabilidades compartilhadas. Ela é uma moradora jovem, tinha vinte e um anos na época, e vivia junto com o noivo no segundo andar. Já havia morado em mais de dez endereços da Região Metropolitana de Belo Horizonte, quando conseguiu um lugar na Vicentão para sair do aluguel. Lidar com o compartilhamento de custos e responsabilidades nem sempre justo era um grande desafio para ela.

O que gasta mais é o feijão, o macarrão e o molho de tomate. E o alho. Que aqui o pessoal não compra alho, o pessoal compra tempero. É o que gasta mais, porque o tempero que eles compram é um tempero, assim, que vem só o sal. Os coordenadores colocam o alho, bate tudo e faz o tempero direitinho.²⁷

A falta de consenso sobre o tempero exige que alguns banquem sozinhos o alho fresco, item caro da feira, para melhor a comida. No seu andar, a cozinha tinha ainda uma diferença importante em relação à de Carolina. Ali, ela ficava junto às escadas e aos banheiros, logo na primeira sala do andar. Era uma posição menos central para os apartamentos, mais apertada e muito movimentada com outras atividades, moradores de outros andares e visitantes. Essa posição também a torna menos apropriável pelos moradores e menos agradável de se permanecer, somada às inconveniências de eventuais quedas de luz e água.

E assim, a cozinha coletiva tinha às vezes umas discussõezinhas sobre quem ia fazer, quem não ia fazer. Mas era melhor do que... hoje em dia tá melhor né?

²⁷ Samira, entrevista realizada em setembro de 2018.

Cada um no seu andar. Mas antes era melhor, por conta que todo mundo ficava no coletivo, não eram só as pessoas do andar, eram todos do prédio.²⁸

Na sua fala parece haver um conflito interno em revelar críticas para pessoas de fora, e com isso criar uma imagem negativa da ocupação e de seus moradores. Aqui, “ouvir em estéreo” parece essencial.²⁹ Ela escolhe um caminho do meio, que pondera problemas no antes e depois das cozinhas, mas não revela qual prefere. Em parte, isso permite desviar de cenários imaginários perfeitos e se ater ao que é possível realizar dentro de condições práticas.

²⁸ Samira, entrevista realizada em setembro de 2018.

²⁹ ANDERSON & JACK, *Learning to listen: Interview techniques and analyses*, 1998.

5.4 cena #3: para ocupar, é preciso um fogão primeiro

Acho que as mulheres se envolvem mais. Meu marido mesmo custou. [...] Ele veio depois. Eu que levei o fogão pra lá, pro [Cine] Vitória. [...] Não tinha fogão, não tinha nada, aí eu tinha um fogão de duas bocas. A gente ocupou num dia, no outro dia não tinha como cozinhar, aí eu falei “vou lá buscar o fogão”. Fui em casa buscar o fogão e ele falou “você é maluca?”, mas depois ele veio. Aí a gente fez feijoada lá.³⁰

Cleide nos conta essa história rindo alto, sentada no sofá de seu apartamento, enquanto olhamos para sua cozinha e ouvimos a televisão ao fundo. Ela tem cinquenta e três anos, dos quais mais de onze passou ali, na Manoel Congo. Sem cerimônia, Cleide nos guia por uma visita a cada um dos cômodos, comentando todas as reformas que fez ao longo desse tempo. Antes disso, morava numa favela com o esposo, a filha e a neta. Mobilizadas pelo Movimento Nacional de Luta por Moradia (MNLN), ela e outras pessoas em condições semelhantes ocuparam, em 2007, o Cine Vitória, um prédio particular no centro do Rio de Janeiro, onde muitos anos antes havia funcionado um cinema (Figura 20). Após serem despejados numa ação de reintegração de posse, passaram por uma série de edifícios abandonados e abrigos improvisados, até, finalmente, conseguirem ocupar e permanecer num antigo prédio do INSS, em desuso há mais de uma década.

O Cine Vitória foi um primeiro passo para conseguir recursos, apoio e estabelecer uma negociação com o poder público. Após muita resistência ao despejo, conseguiram recursos do antigo Programa Minha Casa, Minha Vida (MCMV) para adaptar o edifício para moradia. Atualmente, vivem quarenta e duas famílias no edifício, localizado ao lado da Câmara Municipal da cidade. Quando entraram no Cine Vitória, as famílias tiveram de ficar vinte quatro horas sem sair do edifício, para não serem expulsas. Com isso, várias pessoas tiveram de faltar ao trabalho, algumas foram demitidas, e toda uma logística de acomodação precisou ser estabelecida.

Em sua narração, Cleide nos revela uma dimensão do cotidiano que poucas vezes aparece nas reflexões sobre ocupações e movimentos sociais urbanos. Ao ler e ouvir sobre o início de processos de ocupação, é comum em notícias de jornal

³⁰ Cleide, entrevista realizada em janeiro de 2019.

Figura 20: Fachada do Cine Vitória, edifício ocupado pelo MNLM inicialmente. Após o despejo desse lugar, os moradores da Manoel Congo ocuparam o atual endereço. Fonte: Acervo próprio, 2019.



e falas de lideranças dos movimentos envolvidos serem citados barracos de lona sendo levantados, assembleias coletivas, confrontos com a polícia, cadeados quebrados com alicate. O que Cleide conta é que, para passar do dia 1 num lugar, é necessário, antes, um fogão. Entrar num prédio ou num terreno vazio exige estratégia e organização coletiva minuciosa, mas permanecer é matéria do cotidiano: convoca a tecer um imaginário comum ainda desconhecido e desafiar noções sociais há muito estabelecidas. A cozinha é, dentro desse contexto, aquilo que permite que quem ocupa levante todos os dias, se alimente, reproduza a vida. É ali também que muitos pactos e afetos se estabelecem, nas conversas entre o preparo e a refeição.

Outro aspecto de sua fala é a predominância de mulheres nas linhas de frente de lutas territoriais, especialmente as urbanas. Quando pergunto a Cidoca, outra moradora e coordenadora do MNLM, se a maioria ali eram mulheres, ela responde: “Mulher. E no começo era mais ainda, porque tem homem que só veio para cá quando a ordem de despejo foi retirada. Ficou lá, na casa de alguém... esperando não ter mais conflito”.³¹ Cidoca, hoje com cinquenta e nove anos, conta que, desde menina, se envolveu em lutas por terra e moradia, influenciada pelo pai, lavrador e operário da construção civil, e pela Pastoral da Terra da Igreja Católica.

Já adulta, mãe de três filhos pequenos e separada, precisou buscar alternativas para sobreviver e cuidar da família. “Eu falei ‘eu não aguento pagar aluguel’. Eu paguei quase três anos de aluguel [...]. Eu não vou deixar de dar comida pros meus filhos para pagar aluguel mais, aí é sacanagem”.³² As mulheres, muito devido à responsabilidade que lhes é imputada de cuidar da família, acabam por tomar mais riscos para garantir um teto. Mas não só, é também uma ação direta de resposta à feminização da pobreza.

Aqui cabe um comentário relevante para essa discussão sobre o fenômeno da feminização da pobreza, e como ele incide sobre as mulheres. É recorrente o uso desse termo como uma afirmação simplista de que mulheres estão mais sujeitas à condição de pobreza, sem uma contextualização geográfica e cultural. Afinal, mulheres são maioria entre pobres? Há recortes e considerações a fazer.

³¹ Cidoca, entrevista realizada em janeiro de 2019.

³² Ibidem.

A geógrafa inglesa Sylvia Chant faz uma extensa revisão crítica sobre o fenômeno da feminização da pobreza, apontando que é preciso olhar para além da unidade familiar e observar estruturas sociais e comunitárias que influenciam e aprofundam a distância econômica entre gêneros.³³ Ela aponta três eixos principais de foco para se conter o problema: maior responsabilização de homens sobre cuidados com filhos; diminuição do estigma de casas chefiadas por mães solo; e, por último, maior suporte estatal para a criação de filhos – este último muito pertinente para a discussão sobre o compartilhamento do trabalho de cuidado nas ocupações. Então, é nesse sentido que o movimento feito por essas mulheres responde às chances de serem relegadas à vulnerabilidade social, se mantidas dentro da lógica familiar mononuclear. Ao se unirem, elas criam a possibilidade de reconfigurar um dos eixos citados por Chant: a coletivização das atividades necessárias à manutenção de suas vidas, como a criação de filhos e a alimentação.

A Manoel Congo foi uma das primeiras ocupações em edifícios na área central do Rio, o que já é, em si, um grande desafio, frente à arquitetura predominantemente comercial da região. Para lidar com essa questão, foram criadas comissões para atuar em diferentes atividades de maneira coletiva (segurança, infraestrutura, alimentação, cuidado com crianças, limpeza) e uma carta de princípios para reger a convivência no cotidiano. Por limitações infraestruturais, os moradores ficaram algum tempo convivendo entre o primeiro e o segundo andar do prédio, onde havia água encanada. Havia apenas dois dormitórios, um feminino e um masculino, de modo que casais ficaram separados nesse primeiro momento. Com todas essas restrições, estimular um espírito de colaboração e solidariedade foi essencial para consolidar a ocupação, até que as negociações com o poder público fossem finalizadas, e o prédio, reformado. A cozinha coletiva teve contribuição significativa nisso. Ali, moradores que até então pouco se conheciam passaram a compartilhar histórias e memórias. Para além disso, ela foi uma tática para garantir segurança alimentar para todas as pessoas, já que o uso do gás individual aumenta o risco de explosões e incêndios, se não for cuidadosamente instalado.

³³ CHANT, *Female household headship and the feminisation of poverty: facts, fictions and forward strategies*, 2003.

A historiadora alemã Bea Wittger fez, em 2011, um extenso trabalho de campo com o registro de narrativas orais de moradores das ocupações Manoel Congo e Chiquinha Gonzaga, ambas localizadas na cidade do Rio de Janeiro.³⁴ A partir de uma perspectiva da história oral, ela buscou compreender como a participação numa ocupação molda e constrói a compreensão daquelas pessoas sobre o que é cidadania e 'gênero'. Ela se debruçou principalmente sobre as formas de organização coletiva internas e a relação das moradoras com os movimentos sociais organizadores das duas ocupações.

Wittger descreve que, nos primeiros anos, cada pessoa maior de dezoito anos devia dedicar oito horas semanais ao trabalho em alguma comissão coletiva.³⁵ Com o passar do tempo, os trabalhos e as horas demandadas foram reduzidas para três horas e vinte minutos. Tanto a cozinha como a creche foram eventualmente desfeitas, frente à nova divisão de apartamentos com banheiros e cozinhas individuais. Outras comissões tiveram suas tarefas reestruturadas para atender a outras demandas. Além disso, cada família deveria sempre participar de manifestações de apoio à ocupação e enviar um membro para as assembleias semanais.

Marli, outra moradora da Manoel Congo, fala do fim da cozinha coletiva com certo alívio. A existência de toda uma estrutura de organização não significa ausência de conflitos. Apesar disso, quando perguntada se o fim das tarefas coletivas desmobilizou as pessoas, pondera entre a importância do coletivo e sua sustentabilidade no tempo.

Ai, [a cozinha] era um carma [suspiro]... As pessoas davam uma porcentagem para comprar a alimentação. Dividiam aquilo tudo, e cada um pagava um pouco, dava um pouco. Fazia lá embaixo [no segundo andar], onde era a cozinha. [Ficamos] muito tempo! Acho que uns quatro, cinco anos.

Na verdade, porque... o ser humano é muito complicado, sabe? Mesmo na cozinha, mesmo nas coisas coletivas, as pessoas tiveram dificuldade, tinha o individualismo, entendeu? O 'eu', "eu quero pra mim melhor que pros outros". Tem tudo isso aí, infelizmente a gente não vai fugir disso. E cada dia que se passa,

³⁴ WITTGER, *Squatting in Rio de Janeiro: constructing gender and citizenship from below*, 2017.

³⁵ *Ibidem*.

cada avanço que nós conseguimos, acredito que as coisas vão ficando mais difíceis, vai ficando mais disperso.³⁶

Frente à dificuldade de se manter a convivência e as tarefas de maneira compartilhada, é preciso dizer que as conquistas da Manoel Congo e a unidade de seus moradores não são usuais. Várias outras ocupações surgidas na mesma época ou depois, no Rio de Janeiro e em outras cidades brasileiras, tiveram destinos diferentes desse. Algumas foram despejadas, e as famílias voltaram a pagar aluguel ou a morar de favor. Outras foram desmobilizadas por conflitos internos. Wittger atribui a força da resistência ali à presença cotidiana do MNLM dentro do edifício e à manutenção das práticas coletivas mesmo após passada a ameaça de despejo.³⁷ Cidoca aponta diferenças nas estratégias de ocupações que perderam força, principalmente no que tange a lidar com divergências internas.

E a nossa [ocupação], que ficou, talvez, por a gente [do MNLM] morar aqui, por uma certa dureza que a gente tem nas regras, porque a gente combinou regras antes de entrar. E a coordenação tenta ser o mais fiel àquilo que se combinou antes de entrar, mesmo que muita gente que ajudou a fazer as regras, quando vê que as regras vão repercutir na vida deles, já não gosta mais da regra. [...] É muito difícil, porque não é uma distribuição de casa que o governo faz, que não tem a menor responsabilidade com a convivência, com a sustentabilidade, com... Sabe? Com nada! Então, como é que você consegue construir um depois, se você não tiver regra, se você não tiver rigidez com regras?³⁸

Ela diferencia claramente o processo de ocupação coletiva do que seriam os programas de provisão habitacional estatal, centrados na propriedade privada e sem uma responsabilidade com a convivência a longo prazo dessas pessoas. Não é incomum, em casos de conjuntos habitacionais construídos no contexto de urbanização de favelas, haver uma rejeição dos espaços e um distanciamento nas relações de vizinhança. O que transparece de sua fala é que, mesmo em condições instáveis de moradia, o compartilhamento do trabalho de reprodução torna a vida menos árdua do que se cada família tivesse que arcar com o custo e

³⁶ Marli, entrevista realizada em janeiro de 2019.

³⁷ WITTGER, *Squatting in Rio de Janeiro: constructing gender and citizenship from below*, 2017.

³⁸ Cidoca, entrevista realizada em janeiro de 2019.

o tempo que esse trabalho demanda em apartamentos construídos pelo governo ou em vizinhanças onde a ajuda mútua não é um valor presente.

Hoje, o lugar da antiga creche foi reformado para servir como uma cozinha industrial (Figura 21). O desejo da coordenação da ocupação é transformar o espaço em restaurante popular, para gerar renda. Em janeiro de 2019, quando conversei com algumas moradoras, havia um pequeno grupo fazendo quentinhas para vender no bairro, mas o dinheiro não estava sendo suficiente para manter as famílias envolvidas. Além da cozinha, a Manoel Congo abriga a Casa do Samba, um espaço equipado com mesas, cadeiras, banheiros e pia. Ocasionalmente, ele recebe festas de arrecadação de dinheiro para novas ocupações e outros eventos da comunidade.

Alcançar um patamar sustentável nas ocupações verticais é complexo. Quando o período de reformas termina, surge o desafio da formalização. Diferentemente de ocupações em terrenos, em que as ruas e calçadas são públicas, edifícios precisam lidar com o custo de administração dos espaços comuns do condomínio. Hoje, esse trabalho é dividido entre todos, mas termina por pesar mais sobre algumas pessoas. A maior dificuldade na autogestão ali é a limpeza das áreas comuns e a cobrança de taxas de energia. Cobrar entre conhecidos e amigos parece ser uma função que ninguém quer assumir. Além disso, já em fevereiro de 2019, o gás encanado com registro individual seria instalado, o que acentuou as divergências nas assembleias em relação às contas compartilhadas. O serviço do gás tem uma taxa mínima, o que o torna mais caro para quem cozinha pouco ou mora sozinho. Logo, iniciar a discussão sobre um síndico externo em meio à notícia do novo custo dificultou um consenso.

Uma ocupação se inicia pela urgência de um grupo em garantir condições de moradia a baixíssimo custo e, em última instância, de tornar a vida vivível em suas muitas dimensões para além da mera sobrevivência. Para uma família que vive com apenas um salário mínimo, o aluguel e o transporte costumam consumir quase todo o orçamento mensal, sobrando pouco para outras necessidades básicas, como alimentação, energia e água. Parece irônico, portanto, que a luta por moradia e inclusão na cidade *formal* ameace essas pessoas de voltarem à sua condição anterior de excluídos por conta do preço de serviços antes acessados por *gatos*.



Figura 21: Cozinha compartilhada no térreo do edifício da Manoel Congo, onde antigamente era o lugar da creche. Fonte: Acervo próprio, 2019.

Além disso, o centro do Rio, onde a Manoel fica, é composto, em sua maioria, por prédios institucionais e escritórios. Assim, mesmo com muitas vantagens, ainda faltam elementos importantes, como escolas, mercados e oferta de empregos sem exigência de diploma universitário. De fato, a conquista e a adequação do prédio trouxeram vários ganhos para os moradores, mas a raiz do problema – o custo de viver na cidade – permanece intacta após os muitos anos de luta. De outro lado, a autogestão parece mais palpável quando os processos implicados têm um prazo para terminar ou há um objetivo claro a ser alcançado, como foi o caso da obra de reforma do prédio. Uma empreiteira foi contratada para gerir a obra, mas, já no início, deu um calote no Movimento. Após isso, os moradores prosseguiram com a obra de forma autogerida, contratando, sempre que possível, os próprios moradores para a realização dos serviços. Muitos dali participaram de oficinas para aprender os tarefas básicas: assentar pedras, rebocar e pintar paredes etc.

Apesar das dificuldades, a autogestão é descrita como a melhor solução naquele momento. O pouco que falta da obra são algumas áreas comuns, que dependem de questões burocráticas para a liberação do dinheiro. Nesse caso, o engajamento intensivo de todos parece ter sido condicionado à entrega dos apartamentos reformados. Uma vez envolvidos cada um em sua própria rotina, a manutenção de assembleias, divisão de tarefas e senso de coletividade diminuem. A experiência da Ocupação Manoel Congo aponta para os dias atuais o desafio de se manter o espírito de coletividade a longo prazo. Enquanto grupo, sua escolha foi pela constante reinvenção de modos de compartilhar e engajar uns aos outros. O limite das possibilidades esbarra, no entanto, no contexto urbano, capitalista e neoliberal. É preciso dinheiro para pagar pelos serviços essenciais, ainda que se reduza ao máximo os custos financeiros da reprodução social.

5.5 cena #4: feijoada e solidariedade

Era fim de janeiro. À essa época, já se sabia que a Vicentão ia ser desocupada, mas não havia data certa ou previsão de alojamento para as famílias despejadas. Visitar uma ocupação que conseguiu se regularizar e se manter por mais de uma década gerou uma sensação estranha de esperança e frustração, pelo destino da Vicentão. Chegamos, Isabela e eu, na porta da Manoel Congo já perto da hora do almoço. O prédio calhou de estar ao lado da Câmara Municipal da cidade, numa espécie de coincidência irônica.

Semanas antes, ao telefone, havia conversado com Cidoca, moradora dali e coordenadora do Movimento Nacional de Luta por Moradia (MNLN), sobre meu interesse em conhecer a ocupação, e perguntei se havia a possibilidade de ficar hospedada lá durante alguns dias. Sem cerimônias, ofereceu-me sua casa e insistiu que eu participasse da feijoada, marcada para o começo de fevereiro. Fiquei de mandar uma mensagem com dia e horário da chegada, mas não consegui mais lhe contactar: telefone, facebook, e-mail... Não obtive resposta em nenhum. Já na véspera da viagem, nervosa com a falta de certeza sobre a hospedagem, sondei outros lugares, casas de amigos e hotéis.

Um pouco inseguras, frente ao esforço de deslocamento e à falta de uma confirmação, ouvimos da porteira da vez que Cidoca devia estar na cozinha. Seguimos por um corredor estreito e longo, dois lances de escada até a porta da cozinha, onde ela e Cristian, seu filho, cozinham. A cozinha, de porte industrial, é usada por eles para preparar marmitas vendidas na rua e em escritórios da região. Nos apresentamos e perguntamos sobre a hospedagem e a disponibilidade dela para uma entrevista. Ela disse, atarantada enquanto mexia nas panelas, que a casa dela estava cheia de visitas, sem espaço, mas que voltássemos mais tarde para conversar e ver se alguém podia nos receber.

Com essa notícia, improvisamos um lugar para ficar, não muito longe dali. Mais tarde, voltamos e sentamos no salão de reuniões da Manoel Congo, lugar amplo e iluminado pelas janelas da fachada do prédio. Ele fica no primeiro andar, reservado a espaços coletivos, próximo à cozinha e ao lado de um escritório equipado com computadores e um arquivo cheio de documentos e pastas. Afora sua casa, é nesses lugares que Cidoca passa a maior parte das horas do dia. Já passada a afobação do almoço, começamos uma entrevista gravada, que se estendeu por duas horas, com

algumas pausas entre uma e outra pessoa que aparecia para resolver pendências do condomínio com ela.

Tínhamos um roteiro de perguntas que perpassava o cotidiano dos moradores (poderíamos dizer moradoras, que são a maioria ali), a organização dos trabalhos coletivos e o processo inicial de ocupação. Ela, entretanto, é uma pessoa que tem um roteiro próprio, construído nas tantas entrevistas, palestras e filmes em que foi chamada a falar. No início, fez questão de criticar a academia e o modo utilitarista como nós, pesquisadores, nos relacionamos com os movimentos de luta por moradia. Essa fala parecia ser um aviso para realizarmos nosso trabalho ali com cautela, mas também uma constatação de que nem sempre são claros os termos dessa relação. (Como serão utilizados dados e informações trocados? Que benefícios os moradores ganharão? Quem conseguirá compreender e acessar os trabalhos realizados?)

Com algum tempo de conversa, foi possível ir diminuindo essa distância entre mundos, ao falarmos da situação das ocupações em Belo Horizonte e do nosso envolvimento numa delas. Nessas situações de primeiros contatos, é preciso sensibilidade e cuidado para entender o que se espera do outro, encontrar lugares de confiança para atravessar as respostas prontas. Durante a entrevista, fomos apresentadas à Duda, moradora recente e militante do MNLM, que apareceu para conversar com Cidoca. Duda se ofereceu para hospedar a mim e a Isabela durante aquela semana em que ficaríamos no Rio. Foi, na verdade, um alívio, e abriu algumas possibilidades de vivenciar o cotidiano do prédio e de ter mais tempo para conversas sem a artificialidade do gravador e das horas marcadas.

Combinamos de voltar na tarde seguinte com nossas malas para ficar no prédio. Quando chegamos, subimos para a casa de Cidoca, buscando mais contatos de outras ocupações. Ela estava ao telefone, visivelmente chateada. Eu e Bela ficamos sem saber se devíamos permanecer ali, ouvindo um desabafo íntimo entre amigas, ela e Duda. Logo, percebi que o desconforto em estar ali era só meu, elas estavam bastante à vontade. Aos poucos, nos inteiramos do assunto: o Movimento planejava um mutirão para habitação no interior do Estado, em Volta Redonda, e os equipamentos prometidos pela prefeitura para ajudar na nivelção do terreno ainda não haviam sido disponibilizados.

Ela cobrava, por áudio no Whatsapp, dos técnicos uma posição sobre o assunto. Se não houvesse cobrança, nada viria de graça. “Sou conhecida como raivosa, mas se não fosse assim, nada da Manoel teria dado certo”. Muitas ocupações lhe perguntavam por que que eles conseguiam mais benefícios, reformas, ao que ela respondia: luta. “Se eu baixar a cabeça, eles não dão nada”. Foi para arrecadar dinheiro para essa ocupação que a feijoada de fevereiro, mencionada ao telefone, tinha sido planejada. Cada um foi doando um pouco para contribuir: um pouco de comida, molhos de couve, barriga de porco, quilos de feijão, farinha, cachaça; uma ‘canja’ na roda de samba, equipamento de som; mão de obra na cozinha. Um esforço coletivo e solidário extremo para quem não costuma ter dinheiro sobrando no fim do mês.

Com a reforma do prédio, financiada pelo programa estatal MCMV e gerida pelo próprio grupo, a cozinha coletiva perdeu seu sentido e foi desmontada. Outros espaços foram desocupados como moradia e passaram a ter usos compartilhados, como o salão de reuniões e o escritório administrativo no mezanino, a Casa de Samba e bicicletário no hall (Figura 22). A pequena laje do edifício, o principal espaço aberto do edifício, também virou uma pequena horta mantida por uma das moradoras. Porém, a preocupação com a sustentabilidade da sua permanência ali levou o grupo a utilizar priorizar parte do dinheiro da obra que sobrou da reforma dos apartamentos para a construção de um espaço voltado à geração de renda. Assim, a antiga creche virou a atual cozinha industrial, onde muitas conversas importantes aconteciam. Agora, seu uso é mais pontual, limitado às quinzenas de almoço e a algumas festas, como a feijoada do fim da semana.

A cozinha coletiva durou um ano e três meses. Mas era assim, de não ter outra cozinha mesmo. [...] A gente ficou batalhando junto pra poder fazer uma rede de esgoto e água que pudesse cada andar ter uma lavanderia, uma pia de lavar louça e todo mundo poder cozinhar na sua casa [...]. A gente fez uma em cada andar. E aí, acabou a cozinha coletiva. E acabou a cozinha coletiva porque a gente não tem preparo para abrir mão de certas bobagens de individualismo. É bobagem, mas a gente cresceu no meio dessa bobagem.³⁹

Apesar do conflito entre coletivo/individual, ao longo dos dias em que estive ali, percebi que muitos aprendizados do início da ocupação permaneceram, como a

³⁹ Cidoca, entrevista realizada em janeiro de 2019. Grifo meu.



Figura 22: Fosso do edifício da Manoel Congo, que dá acesso à Casa de Samba e onde costumam ficar bicicletas de moradores. Fonte: Acervo próprio, 2019.

Apesar de estar localizada numa região bastante adensada do centro da cidade, o edifício possui dois espaços abertos internos. O segundo se localiza na laje do prédio, onde uma pequena horta é mantida.

capacidade de articular doações e organizar uma festa para cinquenta pessoas. No dia da feijoada, acordei cedo e desci para a cozinha para adiantar o que fosse possível. Isabela já havia ido embora. Cidoca estava lá, organizando as panelas, e aos poucos foram descendo mais pessoas para ajudar. Enquanto íamos picando os trinta molhos de couve, cada mulher contava sobre quando quando aprendeu a fazer isso. Tonha, moradora e uma das coordenadoras do MNLM, falou que aos três anos, sua mãe dizia, já se podia aprender. Todas elas tinham uma memória parecida, de estar na cozinha desde muito jovens para ajudar suas mães. Não por acaso, eram também ali, naquele momento, todas mulheres, com exceção de Cristian, filho de Cidoca.

É notável a variedade de estratégias empregadas pelas moradoras e pelo MNLM. Lopes de Souza define alguns tipos de práticas espaciais por parte de movimentos sociais urbanos.⁴⁰ Ora contra o Estado, ora apesar do Estado, mas também junto com o Estado. A organização na Manoel Congo parece navegar muito bem entre elas. Seu início foi uma denúncia ao Estado, não só pela ocupação em si, mas pela escolha do lugar, ao lado da Câmara Municipal. Era um questionamento frontal da omissão quanto à situação de despossessão de parte da significativa população.

A cozinha coletiva, assim como a creche, acontece *apesar* do Estado. A invisibilidade daquelas pessoas para o Estado não permite que acessem serviços ligados à reprodução da vida. Em contraponto, destaco o papel organizador do trabalho de reprodução feminino dentro da ocupação. Ele fortalece o coletivo, garantindo a manutenção da ocupação — ou seja, sua territorialização —, abrindo frentes de diálogo com o Estado para regularização, reforma e renda. Seu lugar invisível para a sociedade é completamente distinto da importância tática que assume internamente.

Esses arranjos internos remontam à discussão sobre participação e informalidade feita pela arquiteta iraniana radicada nos Estados Unidos Faranak Miraftab. Ela propõe pensar esses tipos de arranjos espaciais não oficiais como “espaços inventados de cidadania” (*invented spaces of citizenship*) em oposição aos “espaços convidados de cidadania” (*invited spaces of citizenship*). Para Miraftab, es-

⁴⁰ LOPES DE SOUZA, *Lessons from Praxis: Autonomy and Spatiality in Contemporary Latin American Social Movements*, 2010.

paços *inventados* seriam aqueles organizados por grupos subalternizados para contestar o *status quo* e confrontar governos. São inventados porque não estão dados nem autorizados, abrem espaço à força, com maior ou menor notoriedade. Ao discutir o problema da habitação na Cidade do Cabo, África do Sul, e os movimentos contra despejos, a autora aponta uma forte organização feminina em espaços *informais*, menos visíveis. Esses conceitos são úteis para auxiliar na compreensão do contexto particular dos enfrentamentos realizados pela Manoel Congo, tanto como pela Vicentão. O espaço de cozinhar (e outros espaços de cuidado) se configura como uma *invenção* de espaços *informais* de participação política por mulheres, frente à ausência de espaços *oficiais* que acolham e encorajem suas expressões.

A feijoada representa um lembrete da capacidade dessa mobilização *pela festa e pela comida*, agora em um contexto de organização coletiva mais maduro. Para além da ajuda a outra ocupação, o sentido da feijoada reside em convencer o grupo a investir energia e tempo em reativar a cozinha, num projeto de economia solidária e popular. Ela permite reunir novamente as pessoas em um objetivo comum. No entanto, esse movimento não é simples nem unânime.

A gente queria ir construindo em cima dessa ideia da cozinha coletiva, num plano ideológico. Não só num plano de que aqui não tem infraestrutura pra cada um ter uma cozinha. Era muito mais fácil o povo da esquerda falar “vamo fazer uma festa, vamo arrumar um dinheiro pra fazer o esgoto”, né? “Ai, eu tenho um pedaço de cano, eu dou”. Era muito mais fácil do que chegar junto num projeto de ter *realmente uma cozinha coletiva*, que poderia virar um restaurante popular...⁴¹

Perguntando às moradoras que encontrava pelo corredor se poderia entrevistá-las, ouvi um comentário entre duas mulheres que estavam mais à frente: “quando que esse povo vai parar de vir aqui? A gente nunca vai deixar de ser *ocupação*?” (grifo meu). A fala revela um incômodo de parte do grupo em ter a universidade ali mais uma vez. Dada a ativa militância de parte da ocupação, as parcerias com pesquisas da universidade nunca cessaram, mas exigiram uma negociação constante sobre limites, interesses e trocas — nem sempre equilibradas. A feijoada, por exemplo, contou com o apoio de conhecidos da academia e insti-

⁴¹ Cidoca, entrevista realizada em janeiro de 2019. Grifo meu.

tuições governamentais para angariar recursos. No entanto, o desconforto com as pesquisas que buscam a Manoel Congo parece residir essencialmente na falta de um retorno real para suas demandas – o que nem sempre está ao alcance de indivíduos ou pequenos laboratórios que são aglomerados no grande ‘guarda-chuva’ da universidade.

Em outro sentido, ela expressa um desejo de abandonar uma longa condição de luta tida como momentânea, mas também pode dizer respeito a um desejo legítimo de se ter um reconhecimento de um *status* social que a ideia de casa própria e unifamiliar provê na nossa sociedade. Entre uma circunstância e outra, parte das moradoras ensaia uma terceira via, de uma autogestão que seja menos pesada, mas que exige mais recursos financeiros para funcionar ou uma rede mais estável de colaboradores, que promovam trocas de produtos, insumos e serviços. Ser ocupação carrega um sentido de impermanência e de alerta a qualquer possível mudança nos arranjos acordados entre movimento e governo. Se por um lado uma ocupação permite experimentar novos modos de compartilhar a reprodução da vida e todo o trabalho envolvido nela, é também um espaço que demanda um esforço contínuo de contestação, mesmo após processos de regularização fundiária e física. Esse esforço contínuo pode ser extremamente exaustivo para alguns, ainda mais após uma década de convivência.

Figura 23: Dia da feijoada solidária na Casa de Samba Mariana Crioula, localizada no térreo da Manoel Congo. Fonte: Acervo próprio, 2019.



5.6 cena #5: um teto para três fogões



Figura 24: Quintal de Graça, onde fica sua cozinha externa e o espaço para construção de fogões temporários. Fonte: Grupo Morar Indígena, 2019.

Essa cena começa com uma imagem que conta uma história. Nela, tem um fogão a gás no quintal de Graça. Uma tábua de madeira sobre ele serve de amparo para panelas. Dentro da porta do forno do fogão, alguns utensílios de cozinha ficam guardados. Ao fundo, Graça mostra as sobras de barro do fogão de festa que ela mesma construiu alguns dias antes para o casamento de sua filha, destruído após as últimas chuvas. Ele também ficava ao relento, apenas com uma pequena sombra feita de madeira e lona, que foi retirada após o fim da festa, quando o fogão não teria mais uso. É marcado o contraponto entre o registro fantasmagórico do fogão de festa e a permanência do fogão a gás, que paira no quintal sem sua função original. Como pilar ou suporte de apoio, ele poderia ser feito de qualquer material simples, sem grande processamento de trabalho e energia. O fogão da festa, de outro lado, tem um propósito claro e, cumprido ele, é desmanchado em matéria-prima novamente. Sua existência não ultrapassa seu sentido de uso.

Já era perto de quatro da tarde, quando chegamos à casa de Graça. Sua casa é grande, com uma varanda larga que a contorna, com longos bancos de madeira e um piso de cimento queimado. Espalhados por toda extensão da varanda, estavam

vários netos e sobrinhos, além de nós. Ela nos ofereceu beiju e suco de umbu, dispostos numa mesa no centro da varanda. Adriano puxou conversa, recordou encontros anteriores e, aos poucos, Graça foi ficando mais à vontade. Ela tem um domínio de todo o processo da cozinha, desde os tempos de semear e colher da roça, coletar frutos e plantas no mato, passando pela construção dos fogões e fornos de barro, até a feitura das comidas com os alimentos tradicionais. Ela contou sobre a difícil transmissão desses saberes, que nos mais novos não ressoa como quando ela aprendeu com seus mais velhos. Graça acredita que esses conhecimentos têm um valor enorme, muito maior do que o dinheiro de benefícios sociais do governo poderia significar. Isso porque, a depender do momento político e econômico, benefícios podem ser extintos, revistos, políticas públicas não são perenes pela sua experiência de vida. Plantar, colher, cozinhar sim.

O conhecimento sobre como manter sua subsistência pela terra e pelo que lhe foi ensinado ninguém pode tirar dela. “É um dom que Deus dá, né? Não sai da mente da gente”. E essa é sua maior garantia, de que o saber que ela guarda dentro de si é, em última instância, o que vai dar à sua família e à sua comunidade os meios de sobrevivência. Apesar disso, a cada ano, as mudanças climáticas têm afetado o regime de chuvas, que estão ficando ‘atrasadas’, chegando um, dois meses mais tarde do que de costume, diminuindo o tempo para a semeadura da lavoura. Ela é uma das que decidiu por semear apenas em fins de janeiro e início de fevereiro, para não perder parte da plantação pela falta de água em dezembro e janeiro. Naquilo que lhes é possível, ela e sua família usam de sua experiência para assegurar a safra do ano. Como matriarca, Graça carrega uma responsabilidade grande. E naquela tarde, vendo seus filhos, netos e bisnetos em sua casa, ficou ainda mais claro o trabalho de cuidado que ela dedica.

É possível fazer um paralelo interessante entre a centralidade do cuidado expressada por Graça e o que a socióloga maya k’iche Gladys Tzul Tzul define como sociedades domésticas. Tzul Tzul utiliza esse conceito para entender as políticas comunitárias indígenas e as relações de gênero inerentes a elas. As sociedades domésticas seriam aquelas que se pautam pela reprodução da vida — em oposição à lógica capitalista produtivista — e por uma integração profunda entre política, vida comunal e vida doméstica. Tzul Tzul aponta que há um extenso arquipélago de experiências de governo comunal indígena na América Latina e Caribe que são capazes não apenas de “manter sua cultura”, mas de produzir

seus próprios meios de reprodução em defesa de sua riqueza simbólica e concreta.⁴²

Em k'iche, língua da etnia indígena de Tzul Tzul, há uma palavra específica para o trabalho comunal, que se diferencia do trabalho remunerado: k'ak k'ol significa algo como trabalho obrigado, ou trabalho que custa, no sentido daquele que deve ser feito para produzir o necessário para manter a vida comum. Para a autora, k'ak k'ol é “piso fundamental onde descansa e se produzem esses sistemas de governo comunal e onde se realiza a participação plena de todas e todos”.⁴³ Critica a ideia de pré-modernidade de povos indígenas, ao argumentar que possuem uma alta capacidade de “governar sua terra, defendê-la e recuperá-la” a partir de construções político-comunitárias próprias e diversas.⁴⁴ Nesse sentido, o político se entrelaça com o doméstico na medida em que tarefas ligadas à reprodução são colocadas em debate coletivo por meio de conversas, reuniões e assembleias.

Muito do que mobiliza esse trabalho coletivo de cuidado parece residir na dimensão da festa, da celebração da vida e do sagrado. Casamentos e formaturas são comemorados conjuntamente entre várias famílias de uma ou mais aldeias. O último casamento que Graça celebrou em sua casa foi o de sua filha, alguns dias antes da nossa visita. Foram convidados mais de quatrocentos parentes. Para cozinhar para tanta gente, foi preciso a ajuda de mais de dez mulheres e um fogão feito especialmente para a festa, com uma trempe espaçosa para acomodar os panelões de aço. Uma dessas panelas já ocuparia todo o espaço de um fogão a gás de quatro bocas; por isso, ele não dá conta da necessidade. Esse fogão ‘tradicional’ foi desenhado para um contexto da cozinha de uma família nuclear pequena, completamente diferente daquele das aldeias Xakriabás.

No dia seguinte à nossa partida, outra festa estava sendo organizada: a formatura das crianças na escola. Graça e outras mulheres iriam construir um novo fogão de festa, com duas fileiras de adobe separadas, deixando espaço para a lenha, e uma trempe de ferro apoiada no barro para as panelas. Esse tipo de fo-

⁴² TZUL TZUL, *Otros mundos posibles*, 2020.

⁴³ TZUL TZUL, *Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida*, 2018, p. 390. Tradução minha. No original: “[...] el piso fundamental donde descansa y se producen esos sistemas de gobierno comunal y donde se juega la participación plena de todas y todos”.

⁴⁴ TZUL TZUL, *Otros mundos posibles*, 2020.

gão, muito comum nas casas Xakriabás, é replicado nas festas num tamanho maior diretamente no chão. A festa está sempre muito ligada à comida, que, por sua vez, se entrelaça diretamente com uma arquitetura do espaço de cozinhar. O arquiteto-urbanista brasileiro Adriano Mattos reflete sobre essa arquitetura vernácula que sustenta esses modos de cozinhar.

A “cozinha”, a indumentária necessária (fogões, utilitários, tecnologia e espaços característicos para tais atividades), como também os modos de “cozinhar”, coletar, preparar e plantar lavouras, relacionados com tal contexto tão singular, como o do território Xakriabá, nos faz entender que práticas imateriais, como o ato de cozinhar, demandam uma “especialidade” específica.⁴⁵

Mattos observa isso a partir do relato de Fátima, sobrinha de Graça, que, ao falar da culinária, “esbarra no processo construtivo de uma casa Xakriabá”.⁴⁶ Parece difícil dissociar os *modos de cozinhar do espaço de cozinhar*, mas especialmente de um modo de construir particular que define materiais, formas, conexões e temporalidades espaciais. A centralidade da culinária nesse universo se evidencia pelos vários tipos de fogões e espaços de cozinhar, demandados para ocasiões distintas. Em comum, eles têm a característica de serem espaços coletivos, com funções compartilhadas entre mulheres de várias idades. Sua importância é tal para os ritos coletivos que, em uma das aldeias visitadas, foi construída uma casa para abrigar uma “cozinha tradicional” dedicada às festas e eventos coletivos realizados na Casa de Cultura Xakriabá (Figura 25).

Para além da festa, o espaço de cozinhar mantém uma forte ligação com a construção tradicional, vernácula da cultura sertaneja-indígena. Talvez por isso, essas mulheres tenham um papel importante na construção dos fogões e no conhecimento de técnicas de construção em barro. Numa mesma casa, é possível encontrar até três tipos de fogões diferentes, cada um com um propósito específico. O fogão a lenha, o fogão a gás e o forno de barro (Figuras 26 a 29). O primeiro serve para preparar refeições do dia a dia; o segundo, para preparos menores e rápidos, como ‘passar o café’ (usado mais raramente); e o último serve para assar doces e biscoitos em ocasiões especiais. A lenha, diferentemente do

⁴⁵ MATTOS, *O modo de cozinhar como arquitetura vernácula: as cozinhas e a culinária Xakriabás da caatinga*, 2020, pf. 36.

⁴⁶ *Ibidem*, pf. 37.

Figura 25: Cozinha tradicional coletiva, utilizada em festas e eventos localizada ao lado da Casa de Cultura Xakriabá, na aldeia Sumaré I. Fonte: Acervo próprio, 2019.

No canto esquerdo da fachada, lemos que a autoria da proposta do projeto de construção da cozinha foi de duas mulheres.





Figura 26 (à esquerda): Forno para preparar biscoitos e doces de festa, feito com barro e barril metálico na casa de Augustina. Fonte: Acervo Morar Indígena, 2019.

Figura 27 (acima): Detalhe do forno aberto com travessas. Fonte: Acervo Morar Indígena, 2019.

Em sua casa, havia ainda dois fogões a gás (um deles utilizado para guardar utensílios) e dois fogões à lenha.

Figura 28 (à direita): Fogão a lenha em cozinha anexa da casa de Lúcia, usado também como mesa de apoio. Fonte: Acervo Morar Indígena, 2019.

Figura 29 (à esquerda): Fogão de barro, a lenha, na mesma casa. Fonte: Acervo Morar Indígena, 2019.



Figura 30 (à direita): Pilão da casa de Augustina.
Fonte: Acervo Morar Indígena, 2019.

Figura 31 (abaixo): Cozinha anexa de Augustina, equipada com dois fogões, pia com água encanada — algo incomum — e uma vedação engenhosa que serve de bancada e dá para o quintal para servir comida em dias de festa. Fonte: Acervo Morar Indígena, 2019.

Essa cozinha fica na antiga casa de taipa de Augustina e seu esposo, que dormem na nova casa de alvenaria, ao lado. A casa de taipa antiga foi mantida para o uso da cozinha e da sesta após o almoço, por ser mais fresca.

É possível notar alguns detalhes de uso, como a gradação de cores da parede verde que escurece até o telhado, todo preto de fuligem da lenha; e o varal instalado para pendurar a banha de porco usada nos preparos.



Figura 32: Vista da cozinha externa da casa de Graça, coberta com lona para proteção improvisada da chuva. Ao lado da cozinha, um fogão a gás, utilizado como bancada e armário para utensílios. À direita da fotografia, Graça nos mostra os restos do fogão de festa feito em barro para o casamento de sua filha nas semanas anteriores e já desmanchado pelas chuvas. Fonte: Acervo Morar Indígena, 2019.



gás, é matéria disponível para coleta na mata, sem nenhum custo financeiro. Além disso, a natureza coletiva do cozinhar dificulta seu preparo no fogão a gás, muito pequeno. Graça comenta que a chama fraca faz cozinhar apenas o fundo da panela, ficando a comida “meio cozida, meio crua”.

Em outra dimensão, o fogão a lenha também exige um espaço distinto, pela fuligem e pelo calor intenso que produz. É por isso que, em muitos terrenos, a cozinha é feita com pau a pique ou adobe, nos fundos de casas de alvenaria ou mesmo separadamente, numa construção anexa à casa principal (Figuras 30 a 32). Ali, em geral, há apenas o fogão a lenha, uma mesa para apoiar utensílios, um pilão grande e uma bacia de água para lavagem. Há ainda uma espécie de chaminé para guiar a fumaça para fora, normalmente deixando toda a parede próxima ao fogão empretecida. O uso do barro traz, portanto, duas espertezas. Por ser um material considerado mais frio, contribui para abater o calor do fogo. Além disso, sua natureza mais perecível exige reparação a cada internada, garantindo que a fuligem seja limpa periodicamente. Caída a primeira chuva do inverno, é feito o “barreado” coletivamente, uma reposição do barro que foi lavado com a água, reparando buracos e irregularidades, madeiras da estrutura exposta e, se necessário, a cobertura de telhas.⁴⁷

A arquiteta-urbanista brasileira Débora Sanches aponta também a existência de cozinhas externas que possuem apenas uma parede atrás do fogão e uma cobertura de telhas de barro, ficando ainda mais permeáveis.⁴⁸ Além disso, ela repara que a casa não se compõe apenas por uma única construção, mas por uma série de espaços externos e abertos, que podem ser compartilhados por mais de uma família. É forte a relação entre esses espaços e a comida, porque todos servem, em alguma medida, à cozinha (lavoura, criação de animais, depósito, preparo de alimentos).

[...] o terreiro, onde estão plantadas as árvores frutíferas, o jardim, onde as pessoas desempenham grande parte das tarefas diárias e sentam pra conversar; o galinheiro; o chiqueiro; a horta, onde são plantadas principalmente algumas verduras de folhas, ervas e plantas medicinais; uma pequena roça, onde pode se plantar milho, feijão, mandioca, melancia entre outros; um paiol para

⁴⁷ Em regiões de Caatinga, costuma-se chamar de inverno a época de chuvas e de verão a época seca.

⁴⁸ SANCHES, A produção do espaço no território Xakriabá: aldeias Imbaúbas e Caatinguinha, 2014.

se guardar os mantimentos colhidos na roça, além de algum jirau mais alto, que serve de apoio longe do alcance dos pequenos animais. Algumas casas possuem uma cozinha externa, mais aberta [...].⁴⁹

Nas últimas duas décadas, várias antigas casas de barro foram destruídas e refeitas em alvenaria. Entretanto, a maioria das famílias manteve a cozinha na casa de barro, fazendo um movimento de imbricamento entre novo e ancestral, em que se toma de cada um aquilo que lhes serve mais. Esse gesto remete à noção de *ch'ixi*, palavra aymara que indica algo com duas cores justapostas, mas que em uma mirada rápida parecem ser uma só. A socióloga aymara-boliviana Silvia Cusicanqui utiliza o *ch'ixi* para argumentar contra as ideias de homogeneização étnico-cultural (seja pelo viés da miscigenação ou da segregação).

Para Cusicanqui, o *ch'ixi* indica uma “coexistência em paralelo de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas se antagonizam ou se complementam. Cada uma se reproduz a si mesma desde as profundezas do passado e se relaciona com as outras de forma contenciosa”.⁵⁰ Uma sociedade *ch'ixi* implica uma sobreposição de práticas espaciais e temporalidades distintas, sem que sejam absorvidas umas pelas outras ou que necessariamente tenham uma convivência imutável. Assim como as casas de adobe e alvenaria que se mantêm lado a lado, numa relação complexa entre valores ancestrais e trocas culturais contenciosas. Afinal, muitas dessas trocas se dão via instituições estatais, que frequentemente condicionam modos de fazer e viver para permitir acesso a recursos materiais e humanos. Em outros casos, a adoção de certas técnicas e práticas pode servir a adaptações desejadas, como parece ser o caso do uso esporádico do fogão a gás.

No segundo dia de campo, fomos à aldeia Sumaré I para conversar sobre os problemas na estrutura da Casa de Cultura. Encomendamos com Augustina um almoço para todos, visto que os trabalhos iriam se estender até a noite. Já conhecida por sua comida na aldeia, ela ofereceu matar e preparar uma galinha, porque éramos muitos. Decidimos comer apenas ovos, para facilitar o trabalho dela. Comemos em seu quintal coberto, onde havia uma mesa de jantar, um forno de barro,

⁴⁹ SANCHES, A produção do espaço no território Xakriabá: aldeias Imbaúbas e Caatinginha, 2014, p. 165.

⁵⁰ CUSICANQUI, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 2010. Tradução minha. No original: “co-existencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa”.

um fogão a gás servindo de armário e um varal. Enquanto comíamos, observamos que ao lado de sua casa, feita em alvenaria, havia outra casa quase colada à sua, feita em barro. Augustina explicou que antes morava na casa de barro, mas há uns sete anos construíram a casa em que almoçávamos. Seu esposo, entretanto, achava a nova casa muito quente, tendo os dois decidido preservar a casa antiga mais fresca para descansar após o almoço, cozinhar e fazer festas.

Essa história parece explicar parte dos conflitos entre saberes que vêm sendo incorporadas nas aldeias Xakriabás. Uma parte de técnicas, instrumentos e serviços parecem ser importantes para resolver problemas antigos, mas há também muitas tecnologias consideradas ‘modernas’ que geram novos problemas, especialmente porque não foram pensadas a partir da experiência e das práticas cotidianas realizadas no território. Uma delas, a alvenaria, é tida como uma solução sanitária para possíveis doenças transmitidas por animais que se alojam nos buracos do barro (no entanto, esse dado é impreciso). A alvenaria não é imune a patologias na construção, e, assim como a taipa, seu estado depende muito do modo como é feita e conservada. Para além disso, ela piora a qualidade ambiental das moradias, não consegue comportar as demandas dos modos de cozinhar tradicionais e cria uma relação de dependência com mestres construtores. A taipa, por ser uma técnica tradicional, é bastante difundida, sendo de domínio de muitos indígenas, inclusive das mulheres.

O mesmo pode ser dito sobre o fogão a gás, visto com mais ‘limpo’, porém, ineficiente para o tipo de preparo feito ali, virando sucata nos quintais das casas. Ele também representa um aumento de custos fixos, que a lenha, disponível em relativa abundância, não traz. A entrada de comidas industrializadas, como macarrão, biscoitos e refrigerantes, também poderia significar mais praticidade e segurança alimentar em momentos de grandes secas, quando as roças não conseguem se manter. Entretanto, acabam por prejudicar a nutrição que alimentos tradicionais cultivados e coletados oferecem em abundância.

Apesar de breve, o contato com cozinhas Xakriabás permitiu ampliar os significados e tempos que os espaços de cozinhar podem assumir. Esse encontro evidenciou as possibilidades de um modo de cozinhar que se atualiza constantemente a partir do afeto e da festa, sendo indissociável do lugar e das pessoas que o habitam. Ali, o fogão serve a uma ideia de cuidado integral, que não se li-

mita à alimentação. É lugar da feitura de ‘medicinas’ a partir de ervas cultivadas no quintal (Figuras 33). Serve aos processos de parto conduzido por mulheres, e opera como instrumento para manutenção de laços comunitários, políticos e afetivos. Algumas questões permanecem em aberto: a transmissão geracional de saberes ancestrais; a influência das mudanças climáticas nos modos de fazer e construir; os efeitos da inserção do dinheiro e da desigualdade de renda na gestão comunitária da terra.



Figura 33: Banquinho utilizado pelas parteiras durante o parto. Em cima dele, ervas medicinais cultivadas em quintais de parteiras para cuidados na gravidez e em enfermidades, fotografado durante reunião com parteiras na aldeia Caatinginha. Fonte: Acervo Morar Indígena, 2019.

6 sociedades domésticas e esforços decoloniais

Após passar pelos significados, disputas e transformações históricas de diferentes espaços de cozinhar, parece importante identificar mais nitidamente alguns aspectos de distinção entre eles, para evidenciar os argumentos feitos ao longo desta tese em resposta às perguntas feitas na introdução.

O ponto central é que espaços de cozinhar coletivos têm se constituído como importantes lugares de organização política e afetiva entre mulheres, em especial aquelas em situações de grande vulnerabilidade. Além disso, esses espaços têm tensionado a ideia de separação entre diferentes binômios: reprodução e produção; privado e público; doméstico e político. O que permite imaginar e experimentar novas espacialidades urbanas centradas na reprodução da vida e no cuidado. Tendo essas questões em conta, identifico quatro tipos distintos de espaços de cozinhar:

1. Mononuclear/privado, em que o trabalho é *invisibilizado, generificado, racializado e comumente não remunerado*: a cozinha doméstica.
2. Coletivo/público, em que o trabalho é *remunerado e segue a lógica capitalista de geração de lucro*: os restaurantes.
3. Coletivo/público, em que o trabalho é *remunerado, mas não há a intenção de geração de lucro e mais-valor*. Aqui, o custo de produção é socializado também com os consumidores, mas a comida ainda é entendida como mercadoria: cooperativas, restaurantes populares subsidiados.
4. Coletivo/comunitário, em o trabalho é *visível, generificado, racializado, não remunerado e compartilhado*. Nesses casos, a comida não é entendida como mercadoria, assume outros sentidos simbólicos e materiais: ocupações urbanas, quilombos, terras indígenas, e outras experiências de coletivização da alimentação.

Interessa, aqui, colocar a atenção no último caso em contraponto ao primeiro, na medida em que guardam semelhanças importantes, como a ausência de remuneração e a forte tendência a uma “generificação” e racialização do trabalho. Ao mesmo tempo, eles diferem fortemente em termos de visibilidade, espacialidade e tipo de organização. Como já discutido, o trabalho doméstico no Brasil e

na América Latina e Caribe, como um todo, possui fortes heranças coloniais, tendo ainda hoje muitos efeitos na produção espacial da casa e da cidade. O ‘quartinho de empregada’ é sua evidência mais premente, mas não é a única. Embora se tenha avançado em diversos aspectos, a provocação feita por Davis, ao criticar a identificação das mulheres com os objetos domésticos, a indiferença da indústria em prover soluções e a necessidade de um olhar interseccional, ainda é atual.

De outro lado, as extensas investigações históricas revelam também o uso tático recorrente de espaços de cozinhar para sustentar e potencializar lutas anti-escravagistas e anticoloniais. Nessas experiências, a cozinha não se conteve no lugar pejorativo de trabalho inferior, sujo. Ela possibilitou a articulação de revoltas, a emancipação de mulheres escravizadas e a manutenção de modos de vida ancestrais. Muitas dessas práticas permanecem no repertório sócio-espacial popular, apesar dos intensivos esforços *higienistas* empreendidos para controlá-los e eliminá-los. Nesse ponto, a tese contribui para explicitar o papel central de instituições coloniais na repressão de espaços de cozinhar coletivos mantidos por mulheres, especialmente pelo sua íntima relação com a organização de revoltas anticoloniais. Também aponta o uso do argumento sanitarista como base para criminalizar práticas de cozinhar coletivas e expulsar populações não-brancas dos espaços urbanos nos primeiros anos do século xx. Ainda assim, há muito a explorar no sentido de resgatar registros escritos, imagéticos e orais nesse campo que aprofundem a compreensão dos enlaces entre instituições e resistências populares. Assim, investigar outros tipos de espaços de cozinhar que possam reinventar o trabalho de reprodução e de cuidado em outros moldes permanece urgente.

Os espaços de cozinhar coletivos analisados não se organizam segundo uma lógica opressiva de gênero e raça — ainda que sejam geridos por *mulheres*, em sua maioria, negras e indígenas. São mobilizados no sentido de refutar normas impostas a partir da criação de um espaço (relativamente) seguro e de práticas que apontam para o que Lugones chama de feminismo decolonial.¹ Como posto, foi nesses espaços que muitas mulheres encontraram suporte para denunciar agressões de companheiros e descobriram a possibilidade de se articular politi-

¹ LUGONES, *Rumo a um feminismo decolonial*, 2014.

camente por uma vida digna. Em outras palavras, esses espaços não repetem o ocultamento das mulheres que os mantêm; eles permitem dar visibilidade às demandas e desejos delas. Com o compartilhamento do trabalho de reprodução entre o grupo e a garantia de segurança alimentar, outras camadas de subjetividade passam a ter lugar e ser vocalizadas, inclusive no que tange a conflitos, divergências e contradições inerentes a todo processo coletivo. Nesses espaços, suas identidades e ancestralidades não são somente um aspecto limitante. É justamente o que lhes permite assumir um protagonismo nas lutas e resistências em defesa de terra, moradia, cidade.

Como definido por Miraftab, os espaços de cozinhar coletivos investigados — em especial as duas ocupações — se tornam espaços inventados de participação (*invented spaces*), contrapondo-se aos espaços convidados (*invited spaces*).² Tanto no caso da Vicentão quanto no da Manoel Congo, a invenção é aberta à experimentação cotidiana. Isso quer dizer que não há um modelo definido de antemão; ele é construído durante o processo de luta, a partir da negociação de demandas e visão de mundo do grupo. Nesse sentido, surge um aspecto essencial, que diferencia os espaços de cozinhar coletivos analisados e todos os outros casos mencionados no início desse subcapítulo: a *autonomia* para construir, definir, reinventar.

No primeiro caso, a autonomia (em nível individual) é massivamente interdita pela força das hierarquias instituídas a partir de gênero, raça, etnia e classe. No segundo e no terceiro, ela é restrita, ou mesmo inviável, na medida em que a alimentação é mercadoria. Ou seja, a alimentação é regida pela lógica do consumo e, em última instância, do lucro. Quanto ao objeto central de interesse da pesquisa apresentada aqui, os espaços de cozinhar coletivos possuem uma *potencialidade* para o exercício de uma autonomia construída em conjunto. Destaco a potencialidade, porque a autonomia coletiva inserida num contexto capitalista é sempre permeada por interrupções forçadas, recursos limitados e ameaças externas. Por exemplo, as ordens de despejo, as barreiras a demarcações territoriais, a repressão violenta e, claro, as necessidades urgentes para sustentar a vida.

² MIRAFTAB, *Feminist praxis, citizenship and informal politics: reflections on South Africa's anti-eviction campaign*, 2006.

Ainda assim, os espaços investigados apresentam muitos elementos de autode-terminação de demandas e modos de fazer. Como pontuado por Federici, há uma diferença significativa entre exigir recursos do Estado para se organizar comunalmente e pedir ao Estado que os organize.³ O que parece ter sido alme-jado com essas experiências é uma ampliação do “controle sobre nossas vidas”, e não uma ampliação do “controle do Estado sobre nós”. É evidente que esses exercícios são complexos e não lineares. Em alguns momentos, os desafios que se apresentaram parecem ter sido mais custosos, tornando essa *invenção* de outras espacialidades reprodutivas mais difícil ou mesmo insustentável.

Retomo, então, uma das perguntas feitas na introdução desta tese: Como essas experiências podem iluminar caminhos para as lutas territoriais em busca de sociedades feministas, anti-racistas e decoloniais? Nem todas elas serão perma-nentes ou duradouras. Seja pela impossibilidade de enfrentamento de forças ex-ternas (como o próprio Estado), seja pela mudança de objetivos do grupo. No entanto, os dados levantados permitem confirmar o que Zibechi, Díaz e Gago argumentam: elas têm se constituído como um arcabouço de aprendizados em novas linguagens sócio-espaciais.⁴ Suas potencialidades e contradições não se encerram em si mesmas, e o registro crítico delas é parte importante dessa construção.

Cabe, então, analisar o que mobiliza essas pessoas frente a uma tarefa tão labo-riosa quanto a de questionar a produção hegemônica de espaços capitalistas, patriarcais, coloniais. Nas aldeias visitadas no território Xakriabá, a festa (afeto) e o sentido de pertencimento (ancestralidade) parecem ser dois elementos cen-trais para a manutenção dos modos e espaços de cozinhar conduzidos pelas mulheres. Ali, esses espaços são o lugar do encontro, da formação de consensos sobre assuntos coletivos, da celebração da vida e do sagrado. Nesse contexto, a autonomia aparece também nas escolhas coletivas de quando cozinhar e comer junto, e de quando não. O gesto de reconstrução constante do *fogão de festa* é símbolo disso. Ele é erguido no momento em que se deseja celebrar em comum, e desaparece até um próximo momento.

³ FEDERICI, *Salários contra o trabalho doméstico*, [1975] 2019.

⁴ ZIBECCHI, *Territórios em resistência: cartografia política das periferias urbanas latino-americanas*, 2015; DÍAZ & GAGO, *Una mirada feminista de la economía urbana y los comunes en la reinvención de la ciudad*, 2017.

Nas Ocupações Vicentão e Manoel Congo, as motivações são de outras ordens. E, dada a diferença de maturidade dos grupos que as compõem, coincidem apenas parcialmente. Na Manoel Congo, o que inicialmente mobilizou esse grupo majoritariamente feminino foi a necessidade de um teto — e a impossibilidade de pagar aluguel. Após mais de dez anos, entretanto, os desejos daquela comunidade se transformaram. Em parte, dizem respeito à garantia de sustento em pleno centro da cidade do Rio de Janeiro, onde o custo de vida é altíssimo. Garantido o ‘teto’, ainda permanece em aberto o acesso a uma renda estável. Ali, o espaço de cozinhar que já foi utilizado para alimentar mais de sessenta famílias tem sido imaginado como centro cultural e restaurante popular nos moldes de uma cooperativa, na tentativa de consolidar sua presença no bairro. Há ainda outro aspecto mobilizador: a convicção de que outro tipo de cidade é possível. Dado o grande envolvimento de várias moradoras e moradores com a luta pela moradia e pelo direito à cidade, a ocupação organizou, ao longo dos anos, diversos eventos, protestos e campanhas em prol de outras ocupações de pessoas sem-teto e de mudanças político-institucionais.

Na Ocupação Vicentão, despejada após apenas um ano, dois sentidos são mais perceptíveis: a urgência do teto e a criação de um espaço seguro para mulheres. Este último não parece ter sido uma intenção explícita dos movimentos que organizaram a ocupação. Havia ali, no início, uma diversidade de interesses: ambulantes do centro de Belo Horizonte, moradores de periferias, mães solo desempregadas. No entanto, a configuração sócio-espacial que o prédio de dez andares tomou ao longo dos meses permitiu que muitas mulheres pudessem exercitar sua participação política pela primeira vez e encontrassem um refúgio, livre de ex-companheiros agressores. O saguão de entrada que se alternava entre cozinha coletiva e sala de assembleias representa precisamente isso.

É nítido que o que mobiliza as práticas coletivas de cozinhar é muito diferente nos três casos estudados. Entretanto, cada um a seu modo, esboça possibilidades de superação da separação entre produção e reprodução — e mesmo da prevalência da produção sobre a reprodução da vida. Isso também fica nítido quando olhamos para as origens históricas dos espaços de cozinhar discutidos aqui. Acredito que uma potencialidade fundamental das invenções políticas, sociais, espaciais impulsionadas por essas experiências resida na centralidade do doméstico e do cuidado para pensar arranjos sócio-espaciais feministas, anti-

racistas e decoloniais. Em todos esses espaços, a ideia de sociedades domésticas definida por Tzul Tzul comparece em algum grau, em especial, na articulação entre política, afeto e cuidado por um coletivo.⁵ Reconheço que os limites dessas experiências esbarram na necessidade de movimentos estruturais, de escala mais ampla, em direção a uma produção do espaço pautada pela reprodução da vida.

No início da pesquisa que originou esta tese, havia uma pergunta muito presente e ambiciosa que acredito não ter respondido em toda sua complexidade: podem esses espaços de reprodução coletivizada surgir e se manter para além da urgência de combater a falta de moradia, a fome e outras formas de vulnerabilidade? Em outras palavras, é possível pensar numa socialização autônoma do cuidado, onde a precariedade não seja (mais) a maior motivação? O que resulta das investigações feitas é que é possível, foi e têm sido feito em diversos lugares e tempos. No entanto, são ainda movimentos de resistência, ‘marginais’, intermitentes. O próximo passo para futuras investigações seria, então, entender como essas práticas sócio-espaciais desafiam processos institucionais de produção e regulação do espaço no sentido de extrapolar suas limitações de escala sócio-espacial. E quais aspectos, para além do caráter coletivo, possibilitam que essas práticas se tornem emancipatórias.

Esse questionamento tem origem também no esforço recente dentro dos estudos acadêmicos feministas de ampliar as perspectivas sobre a problemática do trabalho de reprodução. Por várias décadas, o foco desses debates e pesquisas permaneceu centrado em uma “mulher universal” e sua experiência individualizada no espaço doméstico privado. Após muitas críticas de pesquisadoras não brancas, do Terceiro Mundo/Sul e de feministas de fora da academia, outras experiências e pontos de vista passaram a ser considerados, como é o caso emblemático das críticas feitas por Mohanty e Gonzalez.⁶ No entanto, a compreensão da urgência de se pensar a reprodução a partir de práticas sócio-espaciais coletivas ainda é recente e, em muitos casos, tem sido explorada pela colabora-

⁵ TZUL TZUL, *Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida*, 2018.

⁶ MOHANTY, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, 1984; MOHANTY, “*Under Western Eyes*” *Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles*, 2003; GONZALEZ, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, [1984] 2020.

ção entre pesquisadoras e movimentos sociais fora dos grandes centros de financiamento da produção acadêmica.

De outro lado, no campo dos estudos urbanos, pautas feministas e raciais apenas agora parecem ganhar importância em debates mais amplos. Embora termos como *direito à cidade*, *cidade para todos* e *planejamento participativo* tenham um apelo forte à “inclusão de minorias sociais”, eles ainda estão atrelados a uma perspectiva homogênea do que seriam esses grupos vulneráveis. Sua inserção em discussões acadêmicas e planos urbanísticos ainda se dá mais no campo de discursos apaziguadores do que de práticas efetivamente emancipatórias.

Durante o processo de construção da pesquisa, refleti e discuti continuamente junto a colegas e interlocutoras no campo sobre o que poderia conformar uma pesquisa sócio-espacial feminista decolonial, questionando “com que palavras devemos narrar o que é invisibilizado”. Que métodos, pressupostos e práticas poderiam ser mobilizados para avançar o conhecimento sobre essas perguntas e sobre o conjunto de práticas de cozinhar e cuidar coletivas? Esbocei algumas delas durante o processo de investigação, outras foram possíveis apenas *a posteriori*, como indicações para futuras pesquisas. Acredito que há duas questões importantes a serem ressaltadas aqui, embora já tenham sido, de alguma forma, explicitadas ao longo da tese.

A primeira é a necessidade de reconhecer qual posição social se ocupa como pesquisadora e quais implicações esse lugar carrega durante o processo de pesquisa, em particular, as *opacidades* inerentes ao encontro da diferença, como argumenta Glissant.⁷ Essas identidades informarão enormemente as relações de poder estabelecidas em campo, assim como os vieses transmitidos na produção acadêmica. Nesse sentido, expor de antemão essa posição permite que ela possa ser reconfigurada, ainda que apenas parcialmente, e que a leitura feita do trabalho leve em conta as limitações advindas dela. A segunda diz respeito a uma tentativa de romper com a forte hierarquia existente entre conhecimento acadêmico e conhecimento popular/não acadêmico. Curiel têm sido uma das defensoras mais vocais desse exercício — que é processo contínuo — de criar diálogos verdadeiros entre o que está sendo produzido dentro e fora da universidade.

⁷ GLISSANT, *Poética da relação*, 2011.

[Experiências vividas fora da matriz liberal/colonial] Não podem ser insumos para limpar culpas epistemológicas, tampouco trata-se somente de citar feministas negras, indígenas e empobrecidas *para dar um toque crítico à pesquisa* e ao conhecimento e aos pensamentos que são construídos. Trata-se de identificar conceitos, categorias, teorias que *surtem a partir de experiências subalterinizadas*, que são geralmente produzidas coletivamente, que têm a possibilidade de generalizar sem universalizar, de explicar diferentes realidades para romper o imaginário de que esses conhecimentos são locais, individuais e sem possibilidade de serem comunicados.⁸

Essa crítica ressoa, por exemplo, na discussão sobre a máquina de lavar da Vicentão e o que deveria *supostamente* ser a disputa por igualdade de gênero. Ou mesmo na divergência sobre o uso de corredores entre estudantes e mães solo do quinto andar do prédio. Nessas duas situações, emerge uma disputa entre um conhecimento técnico socialmente estabelecido e um conhecimento prático informado por necessidades materiais e afetivas. As escolhas de escuta e teorização, a partir desses impasses, definem as possibilidades de se avançar contra a produção colonial, patriarcal e capitalista do conhecimento (e do espaço).

O movimento que parece ter se iniciado fora da academia, e que agora se anuncia com urgência frente à crise pandêmica, é o de pensar a produção do espaço a partir da reprodução da vida e do cuidado. Para tanto, um dos conceitos fundamentais a ser mobilizado é a noção de *ch'ixi* defendida por Cusicanqui.⁹ Ela permite lidar com a diferença e com o conflito sem o apagamento do outro. Considerar a justaposição de tempos, espaços e práticas numa *trama entrelaçada* é a chave para se evitar a romantização da precariedade ou a invisibilização de saberes e modos de vida não hegemônicos. Nesse *tecido*, é possível reconhecer permanências, conectar ancestralidades e permear teoria e prática. Não se trata, portanto, de defender o fogão a lenha ou a coletivização de todas as refeições. Ao contrário, a partir da ideia de *ch'ixi*, propõe-se uma adoção tática e informada de práticas e técnicas à medida que sirvam às demandas postas em discussão.

⁸ CUIRIEL, *Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial*, 2019.

⁹ CUSICANQUI, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, 2010.

Finalmente, no que toca os espaços de cozinhar coletivos investigados, é preciso reconhecer que todo experimento coletivo carregará contradições e não necessariamente logrará resolver conflitos inerentes ao seu processo de construção. Porém, como Curiel propõe, o exercício de conectar teoria e prática é um modo de aprender em rede.¹⁰ Produzir espacialidades feministas, antirracistas e decoloniais na cidade não pode ser reduzida a “adicionar uma palavra a mais” na descrição do *direito à cidade*. Ao contrário, envolve um debate localizado e implica, por vezes, interesses conflitantes sobre o que mulheres demandam em suas lutas cotidianas.

Frente a essas questões, é nítido que o trabalho de reprodução feminino e coletivo tem sido um elemento fundamental para efetivar espacialidades que não se atenham apenas à “vida um pouco melhor”, dentro do contexto urbano capitalista. Há muitas décadas, e particularmente agora, frente à pandemia, mulheres organizadas têm apontado para abordagens que endereçam esses problemas urgentes. Portanto, olhar para e analisar os contextos em que floresceram diversas ações insurgentes duradouras lideradas por mulheres nos permite avançar para uma produção de conhecimento e espacial efetivamente emancipatória.

¹⁰ CURIEL, *Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial*, 2014.

referências bibliográficas

- ADICHIE, Chimamanda. *O perigo da história única*. São Paulo: Companhia das Letras, [2009] 2019. E-book.
- ANDERSON, Kathryn; JACK, Dana. Learning to listen: Interview techniques and analyses. In: Robert Perks; Alistair Thomson (eds.). *The oral history reader*. London: Routledge, [1991] 1998, pp. 157-171.
- ANDREAS, Carol. *When women rebel: the rise of popular feminism in Peru*. Westport: Lawrence Hill and Company, 1995.
- ARRAES, Jarid. *Heroínas negras brasileiras em 15 cordéis*. São Paulo: Pólen, 2017.
- AS GANHADEIRAS DE ITAPUÃ. *História das ganhadeiras*. Composição musical. Camaçari: Coaxo do Sapo, 2015.
- BALTAZAR, Ana Paula; KAPP, Silke. Against Determination, Beyond Mediation. In: Florian Kossak et al (ed.). *Agency: Working with Uncertain Architecture*. Abingdon: Routledge, 2010.
- BARRETO, Isabela; LYRA, Luna. Assessoria técnica, projeto e cotidiano: reflexões a partir do caso da Ocupação Vicentão, em Belo Horizonte. In: Asociación de Escuelas y Facultades Públicas de Arquitectura de América del Sur. *Anais eletrônicos*. Campinas: Galoá, 2019.
- BASSO, Rafaela. *A cultura alimentar paulista: uma civilização do milho? (1650-1750)*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- BERGAMO, Mônica. MST contabiliza 5.000 toneladas de alimentos doados desde o início da epidemia de Covid-19. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 08 jul. 2021. [[Link](#), 15/09/2021]
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil. *Revista Sociedade e Estado*, v. 30, n. 1, 2015, pp. 147-163.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. Modos quilombolas. *PISEAGRAMA*, n. 9, 2016, pp. 58-65.
- BIZERRA, Edmar. *Moradias tradicionais Xakriabá*. Trabalho de Conclusão de Curso. Belo Horizonte: Formação Intercultural de Educadores Indígenas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.
- BLONDET, Cecilia. Community kitchens: a Peruvian experience. In: Karen Mokate (ed.). *Women's participation in social development: experiences from Latin America, Asia and the Caribbean*. Washington: Inter-American Development Bank, 2004.

- BORIN, Monique. A contribuição de Theodoro Sampaio ao relatório dos cortiços de Santa Ifigênia: saneamento e urbanismo na trajetória de um engenheiro. *Risco – Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo*, v. 14, n. 1, 2016, pp. 49-57.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, [1994] 2006.
- BRESCIANI, Maria Stella. Sanitarismo e configuração do espaço urbano. In: Cordeiro, Simone (org.). *Os cortiços de Santa Ifigênia: sanitário e urbanização*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2010, pp. 15-33.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Global, [1967] 2011.
- CHANT, Sylvia. *Female household headship and the feminisation of poverty: facts, fictions and forward strategies*. London: LSE Research Online, 2003.
- CHARMES, Jacques. *Dimensions of resilience in Developing Countries: informality, solidarities and carework*. Berlin: Springer, 2019.
- CLESER, Vera. *O lar doméstico: conselhos para boa direção de uma casa*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1902.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. Trad. Larissa Ferreira. In: Paula Balduino de Melo et al. (orgs.). *Descolonizar o feminismo: VII Sernegra*. Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, 2019.
- _____. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. In: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Correal, Karina Muñoz (eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- DAVIS, Angela. *Mulher, classe, raça*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, [1981] 2016.
- DEVAULT, Marjorie & GROSS, Glenda. Feminist qualitative interviewing: experience: talk, and knowledge. In: Sharlene Hesse-Biber (ed.). *Handbook of feminist research: theory and praxis*. London: Sage Publications, 2007, pp. 173-197.
- DIAS, Maria Odila. Nas fímbrias da escravidão urbana: negras de tabuleiro e de ganho. *Estudos Econômicos*, v. 15, n. especial, 1985, pp. 89-109.
- DÍAZ, Natalia; GAGO, Verónica. Una mirada feminista de la economía urbana y los comunes en la reinención de la ciudad. In: Cristina Bengoa; Carme Corral (eds.). *Economía feminista: desafíos, propuestas, alianzas*. Barcelona: Entrepueblos, 2017, pp. 87-120.

- DUARTE, Marcella. O restaurante sumiu: como as chamadas “dark kitchens” mudaram o jeito de vender comidas por apps durante a pandemia. UOL Tilt, Belo Horizonte, 15/01/2021. [[Link](#), 15/09/2020].
- EVARISTO, Conceição. *Olhos d’água*. Rio de Janeiro: Pallas Míni, 2014.
- FAO et al. *Regional Overview of Food Security and Nutrition in Latin America and the Caribbean 2020: food security and nutrition for lagging territories*. FAO: Santiago, 2021a. [[Link](#), 15/09/2021]
- _____. *The State of Food Security and Nutrition in the World 2021: transforming food systems for food security, improved nutrition and affordable healthy diets for all*. FAO: Rome, 2021b. [[Link](#), 15/09/2021]
- FARIAS, Juliana. *Mercados Minas: africanos ocidentais na Praça do Mercado do Rio de Janeiro (1830–1890)*. Tese de Doutorado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2012.
- FEDERICI, Silvia. A reprodução da força de trabalho na economia global e a revolução feminista inacabada [2009]. In: *Ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019b.
- _____. *Calibã e a bruxa*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, [2004] 2017.
- _____. *Re-enchanting the world: feminism and the politics of the commons*. Oakland: PM Press, 2019c.
- _____. Salários contra o trabalho doméstico [1975]. In: *Ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019a.
- FERNANDES, Edésio. Estatuto da Cidade mais de 10 anos depois: razão de descrença, ou razão de otimismo? *Revista UFMG*, v. 20, n. 1, 2013, pp. 212-233.
- FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: Mary del Priore (org.) & Carla Bassanezi (Coord. de textos). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.
- FISHER, Jo. *Out of shadows: women, resistance and politics in South America*. London: Latin America Bureau, 1993.
- FLORENTINO, Manolo; AMANTINO, Márcia. Uma morfologia dos quilombos nas Américas, séculos XVI–XIX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, 2012, pp. 259-297.
- FREITAS, Fernando de. *Das kitandas de Luanda aos tabuleiros da terra de São Sebastião: conflitos em torno do comércio das quitandeiras negras no Rio de Janeiro do século XIX*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Global, [1936] 2013. E-book.

- GAGO, Verónica. Neo-comunidade: circuitos clandestinos, exploração y resistências. In: Cristina Vega; Raquel Martínez-Buján; Myriam Paredes (eds.). *Cuidado, comunidade y común: experiências cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Madrid: Traficantes de sueños, 2018, pp. 75-92.
- GALINDO, Eryka; Teixeira, Marco Antonio; Araújo, Melissa de; Motta, Renata; Pessoa, Milene; Mendes, Larissa; Rennó, Lúcio. Efeitos da pandemia na alimentação e na situação da segurança alimentar no Brasil. *Food for Justice Working Paper Series*, n. 4. Berlin: Food for Justice: Power, Politics, and Food Inequalities in a Bioeconomy, 2021. [[Link](#), 15/09/2021]
- GIORDANO, Carolina. As concepções médicas do século XVIII e a atuação da administração sobre a higiene pública nas cidades no início do século XIX. *Cadernos PPG-AU*, v. 7, n. 1, 2008, pp. 31-44.
- GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Trad. Manuela Mendonça. Lisboa: Sextante, [1990] 2011.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015. E-book.
- GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade [1988]. In: Flávia Rios; Márcia Lima (orgs). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b, pp. 127-138.
- _____. Por um feminismo afro-latino-americano [1988]. In: Flávia Rios; Márcia Lima (orgs). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c, pp. 139-150.
- _____. Racismo e sexismo na cultura brasileira [1984]. In: Flávia Rios; Márcia Lima (orgs). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a, pp. 75-93.
- HANSSON, Carola; LIDÉN, Karin. *Moscow Women: Thirteen Interview*. Toronto; New York: Random House, 1983.
- HARVEY, David. *Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. Trad. Jeferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- HIRATA, Helena. O trabalho de cuidado: comparando Brasil, França e Japão. *Sur*, v. 13, n. 24, 2016, pp. 53-64.
- HOOKS, bell. *Yearning: race, gender and cultural politics*. Boston: South End Press, 1990.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF) 2017-2018: análise da segurança alimentar no Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 2020. [[Link](#), 15/09/2021]

- ____. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) Contínua: outras formas de trabalho*. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.
- ____. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) ano 2013: segurança alimentar*. Brasília: IBGE, 2014. [[Link](#), 15/09/2021]
- INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION (ILO). *Care work and care jobs: for the future of decent work*. Geneva: ILO, 2018.
- KAPP, Silke. Lost in translation. *Arq*, v. 21, n. 4, 2018, pp. 310-314.
- KAPP, Silke; LINO, Sulamita. Na Cozinha dos Modernos. *Cadernos de Arquitetura e Urbanismo*, v. 15, n. 16, 2008, pp. 10-27.
- KAPP, Silke; MATOS, Camila; LYRA, Luna; MARCANDIER, Rodrigo. Envelhecer com a favela: mulheres pioneiras nas vilas da Serra. In: *Anais do III Seminário Nacional Sobre Urbanização de Favelas - URBFAVELAS*. Salvador: Universidade Católica do Salvador, 2018.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. Rio de Janeiro: Cobogó, [2008] 2019.
- KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 11, 2017^a, pp. 110-117.
- ____. *Wato ne hômpu ne kâmpa: convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Mâkrarè)*. Dissertação de Mestrado Profissional. Brasília: Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, 2017b.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1947] 1967.
- LEFEBVRE, Henri. *Direito à cidade*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro Editora, [1968] 2008.
- LEMONS, Carlos. *Cozinhas, etc*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- LOPES, João Marcos. Nós, os arquitetos dos sem-teto. *RBEUR*, v. 20, n. 2, 2018, pp. 237-253.
- LOPES DE SOUZA, Marcelo. Lessons from Praxis: Autonomy and Spatiality in Contemporary Latin American Social Movements. *Antipode*, v. 48, n. 5, 2016, pp. 1292-1316.
- ____. Which right to which city: in defense of political-strategic clarity. *Interface*, v. 2, n. 1, 2010, pp. 315-333.
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. Trad. Juliana Watson; Tatiana Nascimento. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, [2010] 2014, pp. 935-952.
- LYRA, Luna; KAPP, Silke; GRUPO MOM. Mulheres em outras moradias. *Periferias*, v. 1, n. 3, 2019. [[Link](#), 15/09/2020]
- MACHADO, Gisele; BARRETO, Isabela; SILVA, Margarete; LOURENÇO, Tiago. “No meio do caminho tinha uma pedra...”: a assessoria técnica e o direito à cidade na

- Ocupação Vicentão em Belo Horizonte/MG. In: Associação Nacional de Pós-graduação em Planejamento Urbano e Regional (ANPUR). *Anais eletrônicos*. Natal: ANPUR, 2019.
- MARQUES, Amaro. *A produção do território e da moradia no Quilombo Bom Jardim da Prata*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.
- MARTINS, Marina. *Análise da configuração dos espaços culinários em habitações quilombolas de Alcântara (Maranhão, Brasil)*. Tese de Doutorado. Lisboa: Faculdade de Arquitetura, Universidade de Lisboa, 2018.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, [1890] 2017.
- MATTOS, Adriano. *O modo de cozinhar como arquitetura vernácula: as cozinhas e a culinária Xakriabás da caatinga*. In: 2º Seminário Arquitetura Vernácula. *Anais...* Belo Horizonte: Even3, 2020.
- MIRAFTAB, Faranak. *Feminist praxis, citizenship and informal politics: reflections on South Africa's anti-eviction campaign*. *International Feminist Journal of Politics*, v. 8, n. 2, 2006, pp. 194–218.
- MOHANTY, Chandra. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. *Boundary2*, v. 12, n. 3, 1984, pp. 333–358.
- _____. "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs*, v. 28, n. 2, 2003, pp. 499–535.
- MOLYNEUX, Maxine. *Mobilization without emancipation? Women's interests, the State, and revolution in Nicaragua*. In: *Feminist Studies*, v. 11, n. 2, 1985, pp. 227–254.
- MORSE, Janice. *The implications of interview type and structure in mixed-method designs*. In: Jaber Gubrium et al (eds). *The SAGE handbook of interview research: the complexity of the craft*. London: Sage Publications, 2012, pp. 193–204.
- MUNANGA, Kabengele. *Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos*. *Revista USP*, n. 68, 2006, pp. 46–57.
- NASCIMENTO, Beatriz. *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra*. *Afrodiaspora*, v. 6 e 7, 1985, pp. 41–49.
- OXFAM. *Tempo de cuidar: o trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade*. Oxford: Oxfam, 2020.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ. *The invention of women: making an African sense of western discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

- PANTOJA, Selma. A dimensão atlântica das quitandeiras. In: Júnia Ferreira Furtado (org.). *Díálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, pp. 45-66.
- PEQUENO, Luís Renato. Experiência da assistência técnica no curso de arquitetura e urbanismo UFC: o direito à arquitetura na implementação de zonas especiais de interesse social em Fortaleza. In: Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (ANPARQ). *Anais eletrônicos*. São Paulo, ANPARQ, 2014.
- PINTO E SILVA, Paula. *Farinha, feijão e carne-seca: um tripé culinário no Brasil colonial*. São Paulo: Editora Senac, 2005.
- QUERINO, Manuel. *A arte da culinária na Bahia*. Salvador: Livraria Progresso, [1928] 1957.
- _____. *O colono preto como fator da civilização brasileira*. Jundiaí: Cadernos do mundo inteiro, [1918] 2018.
- REDE BRASILEIRA DE PESQUISA EM SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL (PENSSAN). Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil. Brasília: Rede PENSSAN, 2021.
- RODRÍGUEZ, Jacqueline. 'No matarás ni con hambre ni con balas': las mujeres de los comedores populares autogestionarios en El Agustino durante la violencia política. *Anthropologica*, n. 34, 2015, pp. 165-186.
- ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo: FAPESP e Livros Studio Nobel Ltda, [1997] 2007.
- ROSA, Sallisa. Horta de Mandioca: um caminho artístico ancestral. *Guaja*. CC, Belo Horizonte, 10/06/2019. [[Link](#), 15/09/2020]
- ROY, Ananya. Slumdog cities: rethinking subaltern urbanism. *International Journal of Urban and Regional Research*, v. 35, 2011, pp. 223-38.
- _____. The 21st-century metropolis: new geographies of theory. *Regional Studies*, v. 43, n. 6, 2009, pp. 819-830.
- SANCHES, Débora. *A produção do espaço no território Xakriabá: aldeias Imbaúbas e Caatinginha*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.
- SANGSTER, Joan. Telling our stories: feminist debates and the use of oral history. *Women's History Review*, v. 3, n. 1, 1994, pp. 5-28.
- SANTOS, Sales dos. Who is black in Brazil? A timely or a false question in Brazilian race relations in the era of affirmative action? *Latin American Perspectives*, v. 33, n. 4, 2006, pp. 30-48.
- SÃO PAULO. *Código Sanitário (Decreto n. 233)*. Estado de São Paulo, 1894.

- SCHIMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília; CARVALHO, Maria Celina. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade*, n. 10, 2002.
- SCHUCMAN, Lia Vainer; COSTA, Eliane Silvia; CARDOSO, Lourenço. Quando a identidade racial do pesquisador deve ser considerada: paridade e assimetria racial. *Revista ABPN*, v. 4, n. 8, 2012, pp. 15-29.
- SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, v. 18, 2012, pp. 106-131.
- SILVA, Cidinha da. *O homem azul do deserto*. Rio de Janeiro: Malê, 2018.
- SILVA, João Máximo da. *Alimentação de rua na cidade de São Paulo (1828-1900)*. Tese de doutorado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2008.
- _____. Transformações no espaço doméstico – o fogão a gás e a cozinha paulistana (1870-1930). *Anais do Museu Paulista*, v. 15, n. 2, 2007, pp. 1970-220.
- SILVA, Maciel. *Pretas de honra: trabalho, cotidiano e representações de vendeiras e criadas no Recife do século XIX (1840-1870)*. Dissertação de Mestrado. Recife: Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2004.
- SILVA, Vera Regina da. A gênese do debate e do conceito de quilombo. *Cadernos CERU*, v. 19, n. 1, 2008, pp. 203-222.
- SIMAS, Luis Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- SOARES, Cecília. As ganhadeiras: mulheres e resistência em Salvador no século XIX. *Afro-ásia*, n. 17, pp. 57-71 1996.
- SOUZA, Clara Pereira. *Política de habitação rural no Maranhão: da moradia camponesa à "casa do governo"*. Dissertação de Mestrado. São Luís: Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional, Universidade Estadual do Maranhão, 2017.
- TAVARES, Rossana. *Indiferença à diferença: espaços urbanos de resistência na perspectiva das desigualdades de gênero*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Urbanismo, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.
- TERRA, Adriana. Como cozinhas comunitárias têm atuado para aplacar a fome pelo Brasil. *UOL Notícias*, São Paulo, 27 abr. 2021. [[Link](#), 15/09/2021]
- TUCK, Eve; YANG, Wayne. R-words: refusing research. In: Django Paris; Maisha Winn (eds.). *Humanizing research: decolonizing qualitative inquiry with youth and communities*. Thousand Oakes: Sage Publications, 2014, pp. 223-247.

TZUL TZUL, Gladys. *Otros mundos posibles*. Entrevista a Adilia de las Mercedes (1h29min). La Casa Encendida, 2020. [[Link](#), 15/09/2021]

____. Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. In: Maria Paula Meneses; Karina Andrea Bidaseca (orgs.). *Epistemologías del Sur - Epistemologias do Sul*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais - CES, 2018.

VILLAR, Maria. *Batuque na cozinha: estudo sobre os espaços de cozinhar no Brasil colônia, através dos relatos de viajantes*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília, 2010.

WAARDT, Mijke de; YPEIJ, Annelou. Peruvian grassroots organizations in times of violence and peace: between economic solidarity, participatory democracy, and feminism. *Voluntas*, n. 28, 2016, pp. 1249–1269.

WITTEGER, Bea. *Squatting in Rio de Janeiro: constructing gender and citizenship from below*. Bielefeld: Transcript, 2017.

ZIBECHI, Raúl. *Territórios em resistência: cartografia política das periferias urbanas latino-americanas*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015.



Belo Horizonte, 2021



12051024