



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: CONHECIMENTO E
INCLUSÃO SOCIAL**

KLEIDE IRACI MARQUES SILVA

**MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS: UM ESTUDO DE CASO SOBRE
AGÊNCIA FEMININA NA DINÂMICA DA GERAÇÃO FAMILIAR, BARRINHA,
BOM JESUS DA LAPA-BAHIA**

BELO HORIZONTE

2021

KLEIDE IRACI MARQUES SILVA

**MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS: UM ESTUDO DE CASO SOBRE
AGÊNCIA FEMININA NA DINÂMICA DA GERAÇÃO FAMILIAR, BARRINHA,
BOM JESUS DA LAPA-BAHIA**

Tese apresentada ao Programa de Pósgraduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Educação.

Linha de Pesquisa: Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas.

Orientadora: Profa. Dra. Carmem Lúcia Eiterer.

BELO HORIZONTE

2021

S586m

T

Silva, Kleide Iraci Marques, 1966-

Mulheres negras quilombolas [manuscrito] : um estudo de caso sobre agência feminina na dinâmica da geração familiar, Barrinha, Bom Jesus da Lapa-Bahia / Kleide Iraci Marques Silva. - Belo Horizonte, 2021.

229 f. : enc, il., color.

Tese -- (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

Orientadora: Carmem Lúcia Eiterer.

Bibliografia: f. 209-218.

Apêndices: f. 219-228.

Anexo: f. 229.

1. Educação -- Teses. 2. Educação -- Relações raciais -- Teses. 3. Educação -- Relações étnicas -- Teses. 4. Educação -- Relações de gênero -- Teses. 5. Educação feminina -- Relações étnicas -- Teses. 6. Quilombolas -- Mulheres -- Teses. 7. Quilombos -- Aspectos educacionais -- Teses. 8. Quilombos -- Relações de gênero -- Teses. 9. Quilombos -- Bom Jesus da Lapa (BA) -- Teses. 10. Bahia -- Educação -- Teses. 11. Bom Jesus da Lapa (BA) -- Educação -- Teses.

I. Título. II. Eiterer, Carmem Lúcia. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 370.19342

Catálogo da fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)

Bibliotecário: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O



FOLHA DE APROVAÇÃO

MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS: UM ESTUDO DE CASO SOBRE AGÊNCIA FEMININA NA DINÂMICA DA GERAÇÃO FAMILIAR, BARRINHA, BOM JESUS DA LAPA, BAHIA.

KLEIDE IRACÍ MARQUES SILVA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, como requisito para obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL.

Aprovada em 30 de abril de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Carmem Lúcia Eiterer - Orientador
UFMG

Prof(a). Dinalva de Jesus Santa Macedo
UNEB

Prof(a). Paula Cristina Silva
UFVJM

Prof(a). Natalino Neves da Silva
UFMG

Prof(a). Vanessa Regina Eleutério Miranda
UFMG

Professora Dra. Rosimar de Fátima Oliveira
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação:
Conhecimento e Inclusão Social - FAE/UFMG

Belo Horizonte, 2 de julho de 2021.

Às sujeitas da pesquisa, Mulheres Negras Quilombolas de Barrinha, cuja natureza do trabalho que assumem influenciou a qualidade de seus valores pessoais e de suas experiências profissionais e familiares, construindo, dessa forma, uma imagem afirmativa de ser. Dedico a vocês este trabalho por doarem parte de seu precioso tempo para expressar o *saber-fazer* de vocês nas mais diferentes matizes e formas para o enriquecimento deste estudo.

ABRAÇAR E AGRADECER

Chegar para agradecer e louvar.
Louvar o ventre que me gerou
O orixá que me tomou,
E a mão da doçura de Oxum que consagrou.
Louvar a água de minha terra
O chão que me sustenta, o palco, o massapê,
A beira do abismo,
O punhal do susto de cada dia.
Agradecer as nuvens que logo são chuva,
Sereniza os sentidos E
ensina a vida a reviver.
Agradecer os amigos que fiz
E que mantêm a coragem de gostar de mim, apesar de mim...
Agradecer a alegria das crianças,
As borboletas que brincam em meus quintais, reais ou não.
Agradecer a cada folha, a toda raiz, as pedras majestosas
E as pequeninas como eu, em Aruanda.
Agradecer o sol que raia o dia,
A lua que como o menino Deus espraia luz
E vira os meus sonhos de pernas pro ar.
Agradecer as marés altas
E também aquelas que levam para outros costados todos os males.
Agradecer a tudo que canta no ar,
Dentro do mato sobre o mar,
As vozes que soam de cordas tênues e partem cristais.
Agradecer os senhores que acolhem e aplaudem esse milagre.
Agradecer,
Ter o que agradecer.
Louvar e abraçar!

(Maria Bethânia Teles Veloso)

CONTINUAR AGRADECENDO...

Eu te desejo vida, longa vida
Te desejo a sorte de tudo que é bom
De toda alegria, ter a companhia
Colorindo a estrada em seu mais belo tom
Eu te desejo a chuva na varanda
Molhando a roseira pra desabrochar
E dias de sol pra fazer os teus planos
Nas coisas mais simples que se imaginar [...]
Eu te desejo a paz de uma andorinha
No voo perfeito contemplando o mar
E que a fé movedora de qualquer montanha
Te renove sempre e te faça sonhar
Mas se vier as horas de melancolia
Que a lua tão meiga venha te afagar
E que a mais doce estrela seja tua guia
Como mãe singela a te orientar
Eu te desejo mais que mil amigos
A poesia que todo poeta esperou [...]¹

Sabe o que pensei com essa música? Um luau lá em casa, que tal? É para ficar até o dia amanhecer... quem mais poderemos chamar? Vai ter poesia, prosa, retrato e canção - uma mistura. Vamos rir tão alto que a tristeza vai morrer de raiva. Pode ser até depois, só não aceito “talvez”. É assim, em clima de poesia cantada que quero encontrar amigos e amigas para falar o quanto sou grata a cada um/a que, em algum momento e por alguma razão, entrou em minha vida.

Na ocasião vou abrir meu coração e falar de saudades, amenidades e se der, falar de perrengues, e por que não? Falar também que não foi no doutorado que aprendi as lições mais difíceis da vida, mas foi agora, em tempos de pandemia, que fui desafiada a compreender o valor de um abraço, de um simples aperto de mão, do encontro desejado e adiado que desconstruiu a minha noção de tempo... por ora, só posso usar o teclado e escrever do jeito que sei e que posso para falar daquilo que realmente importa - a gratidão.

Assim, começo por Carmem Lúcia Eiterer, orientadora no sentido pleno da palavra, a quem agradeço por abraçar o meu plano de pesquisa e trilhar comigo essa jornada com a firmeza

¹ *Te desejo vida*, música de Flávia Wenceslau (2017), cantora independente, intérprete e compositora paraibana.

de que eu precisava para fazer o que tinha de ser feito. Agradeço os “nãos”, bem como o “esse está bom”, em referência ao texto que, dado o seu nível de exigência, já entendia, de antemão, que poderia avançar para outras partes. Na sua pessoa, Carmem, agradeço a toda equipe do Doutorado Interinstitucional que envolve a UFMG e a UNEB, como professores/as e colegas, evidenciando os nomes de Sônia Reis, Ana Maria Galvão, Luís Alberto Gonçalves, entre outros.

Às sujeitas da pesquisa, por não economizarem generosidade e acolhimento para comigo e para com o meu projeto que, por ter sido construído por múltiplas mãos, reconheço a contribuição de todas e de cada uma como coautora/s. Por tudo isso, este trabalho se tornou rico e complexo na sua tessitura, entrelaçado de tantos fios quantos foram necessários para sua confecção.

A minha família, pelo apoio e pela compreensão de que precisava para tocar o estudo para frente. Nesta família grande e grandiosa, cujo núcleo são meus genitores, incluo irmãos/ãs, sobrinhos/as, primos/as, cunhados/as. Na pessoa de Mariana, agradeço a toda irmandade e aos demais parentes que ela, carinhosamente, consegue aninhar. Destaco a contribuição de minha mãe, a bondosa Iraci, por não se descuidar das orações quando a trilha se tornava cada dia mais dura e as forças pareciam se esvaír. Meu pai, o grande João, que quando quer demonstrar que sente orgulho do meu percurso diz: Kleideinha é professora de carreira.

Aos vizinhos, os próximos por afinidade, uma forma de família estendida que tive a sorte de encontrar pela vida afora. Ressalto a importância de Jadizélia e seus filhos, para que eu pudesse me estabelecer em Bom Jesus da Lapa, cidade que escolhi para viver, em um tempo que quase não conhecia ninguém por essas paragens.

À Ivna, Tatyane Gomes, Elvina e Sandra Oliveira, por estarem sempre ao alcance da mão, tanto para conversar, quanto para outras trocas fecundas que me ajudaram a enxergar melhor alguns aspectos do estudo. Nas pessoas de vocês, agradeço amigas e amigos que com gestos e palavras me incentivaram. Oportunamente, trago à tela Wilson Santana, por se lembrar de ligar sempre que possível para me dizer que eu também sou coração. Sou grata a Leandro Almeida que, mesmo distante, tem se interessado com o que é importante para mim.

Aos/às alunos/as da UNEB e da Educação Básica – alguns foram os primeiros interlocutores de muitas discussões que teço aqui, a exemplo das conversas com Viviane Sá Teles e as estudantes quilombolas da graduação - para os quais endereço o meu esforço para ser uma profissional melhor. Estendo a gratidão a meus colegas, profissionais da educação, que têm buscado comigo melhorar as coisas neste âmbito.

Os agradecimentos que inicialmente foram dirigidos a pessoas de forma mais direta são extensivos também a agências governamentais como a Coordenação de Aperfeiçoamento de

Pessoal de Nivel Superior (Capes), pela bolsa de estudo que recebi parcialmente, sendo um suporte importante no doutorado.

À Universidade do Estado da Bahia (UNEB), por me conceder a licença de estudo para que eu pudesse dedicar com afinco à pesquisa. O vínculo que estabeleci com esta instituição, ora como aluna, ora como professora, mostrou-me a indissociabilidade entre aprender e ensinar. Algumas vezes orientei a aprendizagem de alguém e todos os dias tenho aprendido. Afinal de contas, o poeta Gonzaguinha disse em uma de suas canções: “Toda pessoa sempre é as marcas das lições diárias de outras tantas pessoas”.

Minha gratidão à equipe do Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação (FaE) da Universidade Federal de Minas Gerias (UFMG).

Ao Autor divino da frase registrada por Mateus 20,16: “Os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos”, cujo ensinamento me faz compreender quão relativa é a posição de honra e prestígio que conquistamos nesse plano terreno. A Ele dedico toda gratidão pelas vezes que senti sua mão no meu ombro a me apoiar como quem diz: vai com coragem!

Nesse caminhar, com o mantra - Aceito, Entrego, Confio e Agradeço – que me acompanhou em todo esse percurso de desafios e descobertas no meu viver, sintetizo dizendo que hoje sou a gratidão personificada.

Enfim, deixando em aberto o convite a todos que aqui contemplei para o luau, anticipo e estendo os agradecimentos à banca avaliadora desta tese, no dia 30 de abril de 2021.

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

Conceição Evaristo².

RESUMO

² Disponível em: <https://livrocafe.com/2017/10/07/conceicao-evaristo-o-ato-de-tracar...> Acesso em: 5 jan. 2021.

O objeto de investigação deste estudo situa-se na interseção dos temas *Quilombo, Gênero, Raça e Geração*, buscando compreender como as mulheres quilombolas de Barrinha, Bom Jesus da Lapa, produzem suas relações de gênero, no que tange às suas agências, considerando mudanças e permanências de uma geração para outra. Os objetivos propostos pelo estudo tomaram por base a problematização a partir de pesquisas sobre mulheres quilombolas e relações de gênero. Quanto à perspectiva teórico-metodológica, o embasamento está nos estudos teóricos de Carneiro (2003), Crenshaw (2002), Davis (2016) e Hooks (2015), que dialogam sobre interseccionalidade de gênero, raça e classe social e o pensamento negro feminista; Piscitelli (2008, 2009) e Scott (1995, 2005), que discutem sobre feminismos e gênero; Hirata (2004) com a discussão sobre o *care* que constitui uma das agências femininas e Moutinho (2014) com a visão antropológica sobre o estado da arte sobre o feminismo no Brasil. O que tem justificado a proposição deste empreendimento acadêmico-científico é a importância que os contextos específicos conquistaram na atualidade, sobretudo, as pesquisas que focalizam experiências pessoais e histórias de vida dos sujeitos. Os procedimentos metodológicos desenvolvidos sob abordagem qualitativa, utilizaram técnicas de pesquisa inerentes aos estudos de caso, como entrevista semiestruturada e observação participante, bem como registros fotográficos e áudios. A análise de conteúdo foi a técnica utilizada para o tratamento dos dados. O estudo apontou permanências e mudanças. Permanências: o cuidado como atribuição feminina ocorre em todo o processo de desenvolvimento das pessoas para a reprodução do grupo. Entre as envolvidas estão mães, parentes, vizinhas e avós; há dupla/tripla jornada de trabalho nas duas gerações; o trabalho reprodutivo e educação são atributos, exclusivamente, femininos; trabalhos pesados realizados por mulheres considerados como masculinos tendem à naturalização. Mudanças: liberdade para trabalhar fora; lutas por equidade racial e de gênero, potencializadas pelo aumento do nível de consciência; educação não sexista. Espera-se que este estudo possa trazer contribuições no sentido de evidenciar novas formas de atuação feminina que possam transformar a vida pessoal e da comunidade. Almeja-se que este trabalho contribua com o mundo acadêmico, pois, ao se ancorar nos conhecimentos acumulados nas análises das categorias Quilombo, Gênero, Raça e Geração, poderá incrementar os conhecimentos nesse campo de pesquisa, haja vista que na revisão de literatura não encontramos estudos que contemplassem o conjunto dessas categorias.

Palavras-chave: Quilombo. Gênero. Raça. Geração Familiar. Territorialidade.

ABSTRACT

The object of investigation of this study is located at the intersection of the themes *Quilombo, Gender, Race and Generation*, seeking to understand how quilombolas women from Barrinha, Bom Jesus da Lapa produce their gender relations, with regard to their agencies, considering changes and stays from one generation to another. The objectives proposed by the study were based on problematization based on research on quilombolas women and gender relations. As to the theoretical-methodological perspective, the basis is in the studies from the theoretical Crenshaw (2002), Davis (2016), Hooks (2015) and Carneiro (2003) to dialogue with us about the intersectionality of gender, race and social class and feminist black thinking; Piscitelli (2008, 2009) and Scott (1995, 2005) to deepen the discussion on feminisms and gender, Hirata (2004) with the discussion on care that constitutes one of the female agencies and Moutinho (2014) with the anthropological view about the state of the art of feminism in Brazil. What has justified the proposition of this academic-scientific achievement is the importance that specific contexts

have conquered nowadays, above all, researches that focuses on personal experiences and life stories of the subjects. The methodological procedures developed under a qualitative approach, used research techniques inherent to the case studies, such as semistructured interviews and participant observation, as well as photographic and audio records. Content analysis was the technique used for data treatment. The study showed permanencies and changes. Permanencies: care as a female attribution occurs throughout the process of development of the people for the reproduction of the group. Among those involved are mothers, relatives, neighbors and grandparents; there are double/triple working hours in both generations; reproductive work and education are attributes, exclusively, feminine; heavy work carried out by women considered as male tends to naturalization. Change: freedom to work outside; fight for racial and gender equity, enhanced by the increased level of consciousness of women; non-sexist education. It is hoped that this study can bring contributions in order to highlight new ways of female activity that can transform personal and community life. In addition, it is expected that this work contribute to the academic world, because, by binding in the knowledge accumulated in the analysis of the Quilombo, Gender, Race and Generation categories, it will be able to increase knowledge in this field of research, given that in the review of literature we did not find studies that contemplated the set of these categories.

Keywords: Quilombo. Gender. Race. Family Generation. Territoriality.

RESUMEM

El objeto de investigación de este estudio se encuentra en la intersección de los temas *Quilombo, género, raza y generación*, buscando comprender cómo las mujeres Quilombolas de Barrinha, Bom Jesus da Lapa producen sus relaciones de género, con respecto a sus agencias, considerando cambios y permanencias de una generación a otra. Lo que ha justificado la propuesta de esta empresa académico-científica es la importancia que los contextos específicos han conquistado hoy, sobre todo, la investigación que se centra en experiencias personales e historias de vida de los sujetos. Los objetivos propuestos por el estudio se basaron en la problematización basada en la investigación sobre las mujeres quilombolas y las relaciones de género. En cuanto a la perspectiva teórico-metodológica, la base está en los estudios basados en la teórica Crenshaw (2002), Davis (2016), Hooks (2015) y Carneiro (2003) para dialogar con nosotros sobre la interseccionalidad de género, raza y clase social y el pensamiento negro feminista; Piscitelli (2008, 2009) y Scott (1995, 2005) para profundizar la discusión sobre feminismos y género, Hirata (2004) con la discusión sobre la atención que constituye una de las agencias femeninas y Moutinho (2014) con la visión antropológica sobre el estado del arte del feminismo en Brasil. Los procedimientos metodológicos desarrollados bajo un enfoque cualitativo, utilizaron técnicas de investigación inherentes a los estudios de casos, como

entrevistas semiestructuradas y observación participante, así como registros fotográficos y de audio. El análisis de contenido fue la técnica utilizada para el procesamiento de datos. El estudio apuntó permanencias y cambios. Permanencias: el cuidado como atribución femenina se da a lo largo del proceso de desarrollo de las personas para la reproducción del grupo. Entre los involucrados se encuentran madres, familiares, vecinos y abuelos; hay turnos de trabajo dobles/triples en ambas generaciones; el trabajo reproductivo y la educación son atributos exclusivamente femeninos; el trabajo pesado realizado por mujeres consideradas masculinas tiende a la naturalización. Cambios: libertad para trabajar al aire libre; luchas por la equidad racial y de género, potenciadas por el aumento del nivel de conciencia; educación no sexista. Se espera que este estudio pueda aportar contribuciones en el sentido de destacar nuevas formas de actividad femenina que puedan transformar la vida personal y comunitaria. Además, se espera que este trabajo contribuya al mundo académico, ya que, al anclar el conocimiento acumulado en el análisis de las categorías Quilombo, Género, Raza y Generación, podrá aumentar el conocimiento en este campo de investigación, dado que en la revisión de la literatura no encontramos estudios que contemplen el conjunto de estas categorías.

Palabras clave: Quilombo. Género. Raza. Generación familiar. Territorialidad.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Mapa de Bom Jesus da Lapa, Bahia.....	55
Figura 2 - Gruta do Bom Jesus da Lapa, rio São Francisco.....	57
Figura 3 - Local onde foi o Porto.....	75
Figura 4 - Mapa artesanal para se chegar à Barrinha.....	76
Figura 5 - Mapa para se chegar à Barrinha.....	77
Figura 6 - Base das instalações do SAMU.....	79
Figura 7 - Rua principal.....	80
Figura 8 - Largo da Barrinha.....	81
Figura 9 - Base móvel da Marinha do Brasil.....	82
Figura 10 - Acesso ao Bar Pôr do Sol.....	82
Figura 11 - Mapa artesanal da comunidade.....	83

Figura 12 - A escola na comunidade.....	85
Figura 13 - Perspectiva que os/as quilombolas têm da Gruta.....	90
Figura 14 - Ruína da antiga escola.....	91
Figura 15 - Tronco da amendoeira.....	92
Figura 16 - Produção de hortaliças.....	122

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Trabalho infantil no Brasil.....	159
--	-----

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Dados pessoais das sujeitas da pesquisa.....	104
---	-----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABANNE	Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ATES	Assistência Técnica e Extensão Rural
AVC	Acidente Vascular Cerebral
BA	Bahia
CEB	Comunidades Eclesiais de Base
CEDITER	Comissão Ecumênica dos Direitos da Terra
CLT	Consolidação das Leis Trabalhistas
COEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CFP	Conselho Federal de Psicologia
CODEVASF	Companhia do Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Paranaíba
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos
CNDH	Conselho Nacional de Direitos Humanos
COPENE	Congresso Brasileiro dos/as Pesquisadores/as Negros/as
CRQ	Conselho Regional das Comunidades Remanescentes de Quilombo
DAP	Declaração de Aptidão ao PRONAF
DEM	Partido Democratas

DOU	Diário Oficial da União
ECA	Estatuto da Criança e do Adolescente
EMITEC	Ensino Médio com Intermediação Tecnológica
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
EPI	Equipamento de Proteção Individual
FaE	Faculdade de Educação
FCP	Fundação Cultural Palmares
FNPETI	Fórum Nacional de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil
FUNDIFRAN	Fundação de Desenvolvimento Integrado do São Francisco
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LC	Lei Complementar
MEC	Ministério da Educação
MMFDH	Ministério da Mulher, da Família e do Direitos Humanos
MNU	Movimento Negro Unificado
MP	Medida Provisória
MNU	Movimento Negro Unificado n.p.
Não paginado	
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PEA	População Economicamente Ativa
PED	Pesquisa de Emprego e Desemprego
PFL	Partido da Frente Liberal
PGR	Procuradoria Geral da República
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PEA	População Economicamente Ativa
PPE	Programa de Proteção ao Emprego
PPP	Projeto Político Pedagógico
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
REA	Reunião Equatorial de Antropologia
RN	Rio Grande do Norte
RTDI	Relatório Técnico de Identidade e Delimitação de Terra
RJ	Rio de Janeiro

SAMU	Serviço de Atendimento Móvel de Urgência
SEAC	Sindicato de Empresas de Asseio e Conservação do Estado do Rio de Janeiro
Sr.	Senhor
STF	Supremo Tribunal Federal
SUCAM	Superintendência de Campanha de Saúde Pública
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo Baiano
UFVJM	Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - UFVJM
UEG	Universidade Estadual de Goiás
UNEB	Universidade do Estado da Bahia

SUMÁRIO

1	APRESENTAÇÃO: O LUGAR DE FALA.....	19
1.2	Explicações introdutórias sobre a pesquisa.....	22
2	O FEMINISMO NEGRO COMO PERSPECTIVA TEÓRICO-METODOLÓGICA DO ESTUDO.....	27
2.1	Delineamento do tema e objeto da pesquisa.....	32
2.2	Feminismo negro: a especificidade brasileira.....	33
3	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	42
3.1	O método do estudo.....	43
4	O CONTEXTO DA PESQUISA E AS MULHERES QUILOMBOLAS COMO SUJEITAS.....	54
4.1	Bom Jesus da Lapa.....	54
4.2	Bom Jesus da Lapa não é só romaria: um olhar sobre a presença de quilombos.....	59
4.2.1	Conflitos de terra envolvendo quilombos no “velho oeste” da Bahia.....	69
4.3	Caracterização específica do campo de estudo.....	75

4.3.1 O	povo	de	
baixo.....			8
6			
4.3.2 Dificuldades		e	
desafios.....			88
4.3.3 De	que	vivem	os
Barrinha?.....			93
4.4 Sujeitos da pesquisa: a imagem de si no discurso de mulheres negras quilombolas.....			101
4.4.1 Ser	mulher	negra	
quilombola.....			123
5 MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS DE BARRINHA E SUAS AGÊNCIAS.....			141
5.1 Trabalho feminino e trabalho masculino: a configuração da agência feminina na comunidade.....			146
5.2 Vida familiar dos negros: recordações e esperanças.....			153
5.3 Continuidades e descontinuidades nas agências femininas na dinâmica geracional.....			170
6 À	GUIA	DE	
CONCLUSÃO.....			202
REFERÊNCIAS.....			209
APÊNDICE A - Carta de Anuência para Autorização de Pesquisa.....			219
APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....			221
APÊNDICE C - Parecer sobre o projeto de pesquisa.....			224
APÊNDICE D – Roteiro de entrevista com mulheres da geração mais nova.....			227
APÊNDICE E - Roteiro de entrevista com mulheres da geração mais velha.....			228
ANEXO A - Certidão de auto-reconhecimento.....			229

1 APRESENTAÇÃO: O LUGAR DE FALA³

É pertinente expor as razões pelas quais optei por este estudo. O lugar de fala se situa, pois, em dois momentos: o primeiro aponta questões inerentes a trabalhos que realizei anteriormente e o segundo traz dificuldades e desafios pessoais em relação à temática da pesquisa.

Os trabalhos realizados como professora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), bem como o trabalho que fiz ao me integrar a uma equipe multidisciplinar na Assistência Técnica Social e Ambiental (ATES), do INCRA, em que atuava em áreas de quilombos e assentamentos, elaborando projetos do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) - oportunizaram ouvir de perto as pessoas e entender suas demandas pessoais e coletivas.

Sou pedagoga⁴ e professora no Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias, *Campus XVII/UNEB*, situado em Bom Jesus da Lapa, estado da Bahia. No exercício da docência me envolvi com as questões quilombolas a partir do trabalho que realizei como coordenadora do projeto de extensão *Curso de Formação de Professores Quilombolas de Mangal/Barro Vermelho e Araçá/Cariacá*⁵, cuja iniciativa partiu dos próprios professores da comunidade de Mangal, Barro Vermelho, Sítio do Mato-BA, que buscaram a pessoa de Valdério Santos Silva (Diretor do referido Departamento na época) para fazer uma parceria com a UNEB/DCHT/*Campus XVII* com o propósito de capacitar o corpo docente para lidar com a especificidade da educação quilombola.

Nas rodas de conversa, as discussões iam além da formação docente, trazendo questões de outros espaços inerentes à vida cotidiana das cursistas, uma vez que o grupo era constituído por mulheres e havia apenas um homem. Elas falavam sobre si como mães, esposas, bem como

³ Este é um conceito trabalhado por Djamila Ribeiro em *O que é lugar de fala?*, publicado em 2017, pela Letramento de Belo Horizonte, e integra à *Coleção Feminismos Plurais*. Conforme a autora, as reflexões geradas na perspectiva do lugar social de quem fala foram moldadas pelos movimentos sociais como forma de ferramenta política que se contrapõe a uma autorização discursiva. Desse modo, questiona referências que determinam quem pode falar.

⁴ A primeira pessoa do singular nesta parte aparece de forma mais enfática por se tratar de experiência pessoal e aparecerá cada vez que a construção discursiva se der no sentido mais individual. Em outros momentos será usada a terceira pessoa do plural, considerando que a pesquisa não é uma construção solitária, mas coletiva. Ressalvase ainda que, nesta introdução, parte dessa história é descrita na dissertação do mestrado de Silva (2014).

⁵ O referido projeto foi iniciado por Valdério, professor da UNEB do *Campus XVII* de Bom Jesus da Lapa na década passada. Hoje atua no *Campus I*, Salvador, e é um dos fundadores do Movimento Negro Unificado (MNU) na Bahia. O que motivou o curso foi o fato do prefeito de Sítio do Mato impor docentes que não dialogavam com a cultura local, provocando reações na comunidade. Posteriormente, o projeto abarcou a comunidade de Araçá/Cariacá de Bom Jesus da Lapa. Ressaltamos que o projeto teve a colaboração das professoras Dinalva Macêdo e Rita Brêda.

traziam questões políticas da associação quilombola. A escuta sensível do outro foi dando vazão à observação de outras questões demandadas pelo grupo, a exemplo das histórias que ouvia sobre o deslocamento dos jovens do quilombo para estudar na cidade, o que me levou a realizar uma pesquisa de mestrado sob o título *A construção da identidade quilombola na perspectiva dos Jovens de Araçá/Cariacá, bom Jesus da Lapa-Bahia* (SILVA, 2014). Pela longa permanência em campo, essa pesquisa me fez descobrir coisas além do que estava nos *script* do estudo e assim, questões novas foram se impondo.

Em relação à ATES, as questões de gênero pareciam me dar comichões por serem tão recorrentes: os homens participavam das nossas reuniões, enquanto as mulheres ficavam em casa, limpando, cozinhando e cuidando dos filhos.

Além deste primeiro momento, há um outro onde aponto as dificuldades de realizar o trabalho de pesquisa a partir de um posicionamento ético no confronto eu-outro (mulher branca pesquisadora e mulher negra pesquisada) que suscitou a percepção do racismo a partir de uma perspectiva que nunca havia antes imaginado. Este lugar é menos confortável.

Sou mulher de pele branca, filha de pais semianalfabetos e professora da educação básica e do ensino superior. Foi na docência, no trabalho de sala de aula, convivendo com muitas pessoas, que fui testemunhando, aqui e acolá, o racismo de variada forma no cotidiano das meninas e mulheres negras, de modo mais contundente. Assimilando isso no dia a dia pude confirmar que gênero e raça são estruturantes das nossas relações sociais.

Recém-chegada em Bom Jesus da Lapa para fazer graduação, no fim dos anos 1990, fui transferida para uma escola de Ensino Médio da rede estadual onde os ossos do ofício fizeram com que experimentasse coisas muito desafiadoras, a exemplo do que exponho a seguir: Uma aluna de pele clara em uma de suas intervenções na aula de Sociologia foi contar um caso e apontou para uma colega, fenotipicamente negra, dizendo: “ela era assim moreninha...”. Questionei o “moreninha” e ela disse que tinha dó de chamar a colega de negra. E entre explicações de um lado e de outro em que a minha posição foi a de que ser negro é uma questão política, ou seja, de escolha e, sobretudo, de identidade. Ficamos, eu e a aluna, numa discussão estéril sobre a cor da colega que não se sentiu à vontade para entrar na discussão sobre ela e se posicionar fazendo uma autodeclaração. Fato é que o tempo passou e a aluna, foco da discussão, é hoje integrante do Movimento Negro e essa inserção a levou ao enfrentamento de situações de racismo, uma vez que hoje ela se diz empoderada e, quando nos encontramos, o assunto sempre vem à baila, denotando que hoje ela já consegue elaborar estas questões.

Observei na própria escola a gradação de cores dos sujeitos que serviam àquela instituição de ensino, de modo especial, o lugar que cada um/uma, segundo a cor da pele, ocupava na hierarquia do trabalho. Quem estava na cozinha, nos serviços gerais, na limpeza, na sala de aula, na direção, etc. Desta forma, tornei-me mais crítica, mais sensível à visão das consequências práticas disso tudo na vida daqueles sujeitos.

Muitas colegas professoras de pele negra se branquearam, no corpo e na mente. Uma das versões mais cruéis do racismo incide na mente e reverbera no corpo, onde se é capaz de negar-se com ações de alisar cabelo e adotar postura de distanciamento como se situações de racismo imputadas contra alunos/as negros/as não lhes dissessem respeito. De igual forma, professores/as brancos/as também faziam a política do “isso não faz parte do meu trabalho”.

A máscara branca que o martinicano Fanon (2008) já denunciara, tem impedido um trabalho efetivo contra o racismo em sala de aula e, mesmo a vigência da Lei n.º 10.639/03 não surtiu o efeito que dela esperávamos por aqui. Faltou, junto a nós, professores, um trabalho de autoanálise que nos provocasse a questionarmos: como estamos nesse momento para trabalhar essa temática? O quanto nos identificamos com a causa ou quais são nossos pontos de aproximação e de distanciamento com os/as alunos/as negros/as?

As situações descritas acima me levaram a ter uma aproximação com a causa da mulher negra e me provocaram a pensar que, mesmo não me percebendo como racista, desfrutava de privilégios pelo simples fato de nascer com pele branca. Isto tem, do ponto de vista social, implicado na naturalização e na reprodução da discriminação racial. A política do “deixa rolar”, do “não é comigo” tem fortalecido a ideologia do branco como a norma sem questionar o proveito disso para alguns, em detrimento da exclusão de outros.

A luta antirracista que encampo enquanto pesquisadora de pele branca tem suscitado desconfiança. Uma pesquisadora negra veterana que coordenou o Grupo de Trabalho que participei no Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as (COPENE) Sudeste acontecido em 2018 na UFMG, me interpelou antes de apresentar meu trabalho, questionando, justamente, porque não pesquisar o privilégio de mulheres brancas. Respondi tão somente que poderia até aparecer na pesquisa com o desenrolar do estudo de campo, mas isso não constituía, *a priori*, o cerne do meu objeto de estudo. Argui que reconhecia que há, historicamente, uma construção social que diferencia a mulher branca - portadora de feminilidade - da mulher negra que foi destituída de gênero por ter sido igualada aos homens no trabalho (DAVIS, 2016), além de um sem-número de desigualdades construídas entre brancas e negras. Defendi-me ainda dizendo que se possível, antes de julgar alguém, questionasse as razões de tal empreendimento,

pois meu estar ali tinha um sentido mais profundo do que a rele aparência de mulher branca pudesse revelar.

A cisma da pesquisadora que entreviu na apresentação tem fundamento na sua experiência de mulher negra se considerarmos que “o modelo dominante de ciência, principalmente dentro do discurso iluminista, tem permitido à cultura dominante definir, distanciar e objetivar o outro (HANEY LÓPES apud LADSON-BILLINGS, 2006)”. Isso tem se estendido até nossos dias, portanto, o posicionamento dela faz todo sentido.

Apoiar de fato a luta das mulheres negras exige deixar tocar na ferida e ouvir o que nos constrange a partir do nosso lugar social, afinal, o lugar de fala tem implicações na pesquisa. É entender que o racismo e o sexismo sendo constituintes das nossas relações no passado e no presente, marcam fortemente a vida da mulher negra de forma mais incisiva, e reverbera no seu percurso pessoal e profissional.

A tomada de consciência é o primeiro passo para engajar na luta antirracista. Pensar que “raramente desafiamos nossas concepções, privilégios e pontos de vista através dos quais raciocinamos” (DELGADO; STEFANCIC, 2001) é relevante para encampar a luta pela emancipação com a mulher negra.

A seguir, trazemos informações preliminares sobre a pesquisa.

1.2 Explicações introdutórias sobre a pesquisa

Estamos assistindo a uma situação de desmonte de tudo que foi construído, tijolo a tijolo, no mundo do trabalho e em outros setores importantes da vida social em termos de garantia de direito no Brasil e no mundo.

A Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT), código legal específico para trabalhadores/as, criado no governo de Getúlio Vargas - vem sofrendo tentativas de ataques. Para Ricardo Antunes⁶, isto vem ocorrendo desde Fernando Collor, passando pelo governo de Fernando Henrique Cardoso nos anos 1990 até o do presidente Lula. Este último, ao defender uma flexibilização na CLT com o discurso de criar mecanismos para combater a informalidade e favorecer a desoneração de contratos formais, sofreu forte reação da classe trabalhadora, inclusive do movimento sindical que o apoiou.

⁶ Pronunciamento no Semiário Greve geral de 1917 - O centenário da greve e o Arquivo Edgard Leunerth. Disponível em: www.ael.unicamp.br. Acesso em: 17 maio 2020.

O governo Dilma, porém, retirou o apoio à flexibilização por não concordar com a emenda inserida à Medida Provisória (MP) 680 que instituiu o Programa de Proteção ao Emprego (PPE)⁷. As referidas tentativas de acabar com a proteção aos trabalhadores não lograram êxito até que, finalmente, Temer o conseguiu.

A lei de proteção ao trabalhador já era permeada de brechas, favorecendo o patronato brasileiro agir ilegalmente. Ao sofrer reforma ela se tornou ainda mais permissiva a esse tipo de ação.

O discurso de que a reforma trabalhista criaria mais emprego é, para Ricardo Antunes, falacioso, uma vez que a flexibilização gera trabalhos intermitentes, o que ele chama de “uberização do trabalho”. A analogia aos serviços de Uber é para mostrar que o trabalhador fica à disposição das necessidades e interesses das empresas, exemplificando, o autor diz que com a terceirização, a empresa aluga a classe trabalhadora e por meio dela é que se burlam os direitos trabalhistas, se pagam os menores salários e que se pratica discriminação de todas as ordens.

O que se observa é que o setor de serviço é o mais atacado pela lei de terceirização, identificada sob o número 13.429/2017. E quem são as pessoas que estão super-representadas nesse setor? Homens e mulheres pobres que vivem sob o sistema de trabalho assalariado e precarizado.

Segundo Vilar (2018), tomando a referência da Pesquisa de Emprego e Desemprego (PED) de 2013, 70,6% das mulheres negras que trabalham nas regiões metropolitanas de Belo Horizonte, Fortaleza, Porto Alegre, Recife, Salvador, São Paulo e Distrito Federal estão, majoritariamente, nos setores de serviços terceirizados. Isto é corroborado os dados da pesquisa do Sindicato das Empresas de Asseio e Conservação do Estado do Rio de Janeiro (SEAC - RJ) que apontam que 92% dos trabalhadores nos serviços de limpeza terceirizados são mulheres e 62% são negros.

Conforme a autora, essa exploração que transfere a renda dos trabalhadores para o empresário, diminui os custos do trabalho e aumenta o lucro da burguesia tirando sua responsabilidade com outros encargos trabalhistas, encontrando nas mulheres negras um alvo certo. Entender essas políticas enquanto racistas e classistas é essencial, pois a própria sociedade burguesa brasileira se fundamentou no racismo e no escravagismo; suas estratégias perduram e se atualizam como um ataque sorrateiro à negritude e às mulheres negras. Se o

⁷ Publicada no Diário Oficial da União em 7/7/2015, a Medida Provisória 680/2015 cria o Programa de Proteção ao Emprego (PPE), para auxiliar os trabalhadores na preservação do emprego. Um dos objetivos é a preservação dos empregos em momentos de retração da atividade econômica.

capitalismo se alimenta da exploração crescente da força de trabalho, também encontra nas estruturas do racismo e o machismo a mão de obra barata que sustenta seus pilares, condicionando as mulheres negras a uma realidade de marginalização.

Para Vilar (2018), as políticas de precarização e de retirada de direitos da classe trabalhadora escancaram a face real da “modernização” das relações de trabalho e validam o direcionamento das mulheres negras aos postos mais precarizados de trabalho, como os serviços gerais e o trabalho doméstico. Neste contexto de bipolarização social e política em que, de um lado está o patronato e de outro a classe trabalhadora sob os açoites do chicote, a mídia exerce papel significativo por sua inclinação tendenciosa.

Atualmente, em 2020, o cenário de emprego, desemprego e renda se agrava ainda mais no Brasil com a crise pandêmica. Ataques à liberdade de imprensa, acusações de censura, saída e demissão de ministros da saúde, entre outros desmandos, têm sido vistos de forma distinta pelos brasileiros. Economia e saúde viraram dois polos em oposição, em que um acusa o outro de ser o vetor de sua ruína. A economia diz ter “sido contaminada” e a saúde diz que o seu estado piora em razão do governo priorizar a economia.

Em meio a esse contexto de turbulência estão, no caso em apreço, as mulheres negras quilombolas, cujo propósito do estudo parte da consideração de que as relações sociais que elas constroem são atravessadas por questões de gênero e raça e, conseqüentemente, de classe social. Para o aprofundamento do estudo sobre o cotidiano dessas mulheres que vivem em Barrinha, localizada em Bom Jesus da Lapa-BA, é preciso conhecer o que o campo nos informa sobre essas relações, para tanto, construímos o seguinte objetivo geral: compreender como as mulheres produzem suas relações de gênero no que tange à suas agências na comunidade quilombola de Barrinha, Bom Jesus da Lapa-BA, considerando mudanças e permanências de uma geração para outra.

A noção de agência está embasada em Giddens (2003), Butler (2009) e Mahmood (2019). O conceito emerge como uma chave para compreender as práticas femininas em Barrinha, relacionadas aos processos de resistência das mulheres negras quilombolas. Estes, por sua vez, se localizam na polarização de situações de subordinação e subversão, opressão e resistência. Os efeitos dessa bipolaridade nas agências femininas podem ser vistos no enfrentamento feminino das estruturas de dominação, onde a norma ainda é o masculino. Sendo assim, a agência é necessária para a compreensão dos sentidos emergentes nas relações de gênero produzidas localmente.

Para Butler (2009), a agência está condicionada às estruturas de poder, mas o sujeito ao agir sobre elas pode mudá-las, pois não há uma autonomia total do poder que a constituiu.

O propósito do estudo partiu, pois, da necessidade de analisar como as relações de gênero se apresentam nas agências das mulheres negras da comunidade quilombola de Barrinha, Bom Jesus da Lapa-BA, tendo como objetivos específicos para acessar o objeto maior: analisar como as mulheres interpretam/significam sua agência na comunidade em relação às perspectivas de gênero, raça e geração; analisar o significado que as mulheres quilombolas atribuem ao ser mulher negra e ao seu pertencimento a uma comunidade quilombola nos dias atuais; compreender como as mulheres quilombolas percebem os papéis desempenhados por elas na comunidade em relação aos assumidos por suas mães e avós e ainda em referência à suas filhas; analisar os processos de negociação que homens e mulheres constroem na comunidade quilombola de Barrinha, Bom Jesus da Lapa-BA, em relação à agência feminina na ocupação dos espaços públicos dentro e fora da comunidade.

Quanto à perspectiva teórico-metodológica, esta tem seu embasamento nos estudos feministas a partir das teóricas: Carneiro (2003), Collins (2019), Crenshaw (2002), Davis (2016) e Hooks (2015) que dialogam sobre interseccionalidade de gênero, raça e classe social e o pensamento negro feminista; Piscitelli (2008, 2009) e Scott (1995, 2005) que discutem sobre feminismos e gênero; Hirata (2004) com a discussão sobre o *care* que constitui uma das agências femininas e Moutinho (2014) com a visão antropológica a partir do estado da arte sobre o feminismo no Brasil em dois editoriais importantes.

Considerando a singularidade das comunidades quilombolas espalhadas pelo Brasil e também o fato de que contextos específicos têm apresentado para a pesquisa no momento atual, o estudo se volta para as agências/práticas cotidianas de mulheres de Barrinha sob o critério de dois cortes etários, a saber: o primeiro abarca mulheres de 26 a 38 anos e um outro composto por mulheres mais velhas de 57 a 68 anos (ano de 2019) que são mães das mulheres escolhidas no primeiro corte.

O estudo buscou identificar quem são essas mulheres conforme elas mesmas disseram sobre o seu modo de ser e de agir no mundo, procurando no primeiro momento compreender o significado que ambos grupos, compostos por um total de dez mulheres, atribuem ao ser mulher negra e ao seu pertencimento a uma comunidade quilombola nos dias de hoje. Para tanto, fizemos um estudo de caso que teve como principais instrumentos, a entrevista e a observação participante.

Embora ausente no plano de pesquisa, a memória apareceu no estudo por meio das falas das mulheres mais velhas no ato das entrevistas e se constituiu como uma fonte importante de produção de dados.

Levando em conta o fato de que as pesquisas sobre quilombo não se detiveram sobre a intersecção do conjunto de categorias que esta abarca – gênero, quilombo, raça e geração – a partir do produto da revisão de literatura, o estudo é relevante para compreender de forma mais abrangente a construção das relações de gênero no contexto específico da comunidade Barrinha.

A hipótese que orientou o estudo consistiu na observação de que a intersecção entre raça, classe e gênero estabelece uma condição de vulnerabilidade social e, conseqüentemente, de enfrentamento que norteia a agência dessas mulheres negras quilombolas, conduzindo-as a abraçar novas formas de trabalho em relação à geração que a antecede, como estratégia de sobrevivência pessoal e de seu grupo familiar.

A estrutura do estudo está organizada em seis capítulos: O primeiro compõe-se de uma **Apresentação: o lugar de fala**, apontando os motivos pessoais que me levaram a desenvolver a pesquisa, seguida de **Explicações introdutórias sobre a pesquisa**. O segundo capítulo apresenta os **Procedimentos metodológicos**, dando destaque ao método Estudo de Caso. O terceiro capítulo explicita **O contexto da pesquisa e os sujeitos**, expondo Bom Jesus da Lapa e sua especificidade como sede de comunidades quilombolas, os conflitos de terra e a caracterização específica do Campo de Estudo - Barrinha, trazendo na sequência os colaboradores da pesquisa, mostrando o que é ser mulher negra quilombola conforme o próprio discurso delas. O quarto capítulo expõe o **Feminismo negro como perspectiva teóricometodológica**, dando enfoque na sequência, a especificidade brasileira. O quinto capítulo traz a análise de dados à luz dos dispositivos de gênero e raça: **Mulheres negras quilombolas de Barrinha e suas agências**, trazendo discussões sobre **A vida familiar dos negros**, fechando o capítulo com **Continuidades e discontinuidades nas agências femininas na dinâmica das gerações** e por fim, à **Guisa de Conclusão**, alinhava o resultado da pesquisa em forma de síntese.

A seguir, apresentaremos os procedimentos metodológicos que tornaram possível a pesquisa.

2 O FEMINISMO NEGRO COMO PERSPECTIVA TEÓRICO-METODOLÓGICA DO ESTUDO

Nesta parte, pretendemos problematizar as relações de gênero, principalmente, as analisadas por teóricas feministas negras, por evidenciarem o poder exercido na sociedade entre os sujeitos, de forma a construir posições assimétricas e hierárquicas com subordinação e valores diferenciados.

A discussão evolui também para pensarmos o caráter racializado das relações entre os sujeitos como chave para compreender as múltiplas discriminações que há no centro da nossa formação social.

A partir do pressuposto de que as relações sociais são generificadas, tomamos gênero como categoria de análise por ter servido para explicar muitos comportamentos e atitudes de mulheres e homens no trabalho, na vida familiar e na pública, bem como determinados comportamentos sexuais e reprodutivos.

O conceito de Gênero serviu ao movimento feminista para desconstruir a ideia essencialista e universal de mulher ligada à natureza. A reconhecida pesquisa de Margareth Mead⁸ prestou um grande serviço para atestar sobre o que as feministas vinham denunciando sobre a construção essencialista de gênero, cujo condicionante biológico “sexo” era tido como determinante para os comportamentos e as emoções humanas. A pesquisa contribuiu para pensar a diversidade de experiências de mulheres ao redor do mundo. Ainda assim, muitas teóricas feministas não conseguiam enxergar as relações de poder que cruzavam as diferenças identitárias para além do gênero. Para Sueli Carneiro (2003, p. 118),

[...] em conformidade com outros movimentos sociais progressistas da sociedade brasileira, o feminismo esteve, também, por longo tempo, prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres. A consequência disso foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica. Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão, além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade.

⁸ Margareth Mead é antropóloga estadunidense e sua pesquisa *Sexo e Temperamento* foi publicada em 1935.

Para Carneiro (2003), a ruptura com o silêncio a respeito de outros modos de opressão que produzem vulnerabilidades das mulheres, promoveu, no interior dos feminismos, uma diversificação de concepções, de práticas e de reivindicações.

A partir do reconhecimento de que há uma matriz de dominação⁹ a subjugar as mulheres negras, tomemos o conceito de opressão trazido por Collins (2019, p. 33), seguido das suas dimensões:

A opressão é um termo que descreve qualquer situação injusta em que, sistematicamente, e por um longo período, um grupo nega ao outro o acesso aos recursos da sociedade. Raça, sexo, nação, idade, e etnia entre outras, constituem as principais formas de opressão [...]. No entanto, a convergência das opressões de raça, classe e gênero, característica da escravidão nos Estados Unidos, configurou todas as relações subseqüentes que as mulheres de ascendência africana vivenciaram nas famílias e nas comunidades negras do país, com empregadores e umas com as outras.

Para Collins (2019), a opressão também fez surgir o contexto político em que o trabalho intelectual das mulheres negras se desenvolveu. Visto por este ângulo, as mulheres negras souberam ressignificar a condição a que foram submetidas, fazendo emergir a resistência a partir da produção intelectual de um pensamento feminista negro.

A opressão, na análise da autora, se estrutura em três dimensões interligadas: a econômica, a política e a ideológica.

A dimensão econômica, segundo o argumento da autora, a exploração do trabalho das mulheres negras tem sido fundamental para o capitalismo. ‘As painéis e chaleiras de ferro’¹⁰ que simbolizam persistência da guetização dessas mulheres na prestação de serviços, representa a dimensão econômica da opressão. Para a maioria das afro-americanas, sobreviver é tão desgastante que poucas tiveram a oportunidade de realizar um trabalho intelectual-acadêmico. Os milhões de mulheres afro-americanas empobrecidas revelam a continuidade dessas formas primeiras de exploração econômica das mulheres negras.

⁹ A expressão cunhada por Collins é usada por ela para se referir à interseccionalidade, usando ambos os termos, embora faça uma distinção entre eles. Conforme sua própria definição, “matriz de dominação é o modo como essas opressões interseccionais são de fato organizadas. Independentes das intersecções específicas em questão, domínios de poder estruturais, disciplinares, hegemônicos e interpessoais reaparecem em formas bastante diferentes de opressão” (COLLINS, 2019, p. 57).

¹⁰ A expressão feita pela autora em alusão à Maria Stewart que indagou em 1831: “Até quando as nobres filhas da África serão forçadas a deixar que seu talento e seu pensamento sejam soterrados por montanhas de painéis e chaleiras de ferro?”. Órfã, desde os 5 anos de idade, foi entregue como trabalhadora doméstica à família de um clérigo. Essa intelectual negra foi quem primeiro, conforme Collins (2019), proferiu discursos nos Estados Unidos sobre questões políticas deixando um legado de textos e renunciou uma miríade de questões que seriam retomadas pelas feministas que a sucederam.

Em Barrinha - Bom Jesus da Lapa, Bahia, Brasil - o simbolismo das panelas e chaleiras se aplica às mulheres para as quais, os serviços doméstico e seus correlatos são destinados.

A dimensão política – a opressão negou às mulheres afro-americanas os direitos e privilégios que costumam ser estendidos aos cidadãos brancos, do sexo masculino, a exemplo do voto, entre outros. As instituições de ensino também fomentaram esse padrão de privação, negando alfabetização às mulheres escravizadas, às mulheres negras, bem como precarizando as unidades escolares destinadas às afro-americanas que eram subfinanciadas e segregadas. O grande número de jovens que abandonam a escola antes de serem alfabetizadas plenamente reflete a eficácia da dimensão política da opressão das mulheres negras.

De igual modo, às mulheres de Barrinha são negados direitos e privilégios afetos à escolarização: as mais velhas são analfabetas e semianalfabetas; as mais novas cursaram a educação básica, mas nenhuma frequentou os bancos universitários.

Ademais, a precarização da escola que há na comunidade em relação a seu funcionamento, à não oferta integral do ensino médio dentro da comunidade e que, ainda assim, é multisseriado e unidocente; a falta de investimento do poder público local na formação docente inicial e continuada; a falta de autonomia da escola e a dificuldade de diálogo com as lideranças locais, à forma de organização curricular que precisa estar ligada à especificidade local, são fatores que concorrem para garantir o lugar desses sujeitos na base da hierarquia do trabalho, haja vista que a educação é um dos fatores político-estratégicos para conseguir um bom trabalho.

A dimensão ideológica – as imagens de controle surgidas na escravidão e que ainda hoje são aplicadas às mulheres negras atestam a dimensão ideológica da opressão. Para a autora, a ideologia reflete o interesse de um grupo. Como exemplos, traz as ideologias racista e sexista que permeiam a estrutura social de forma hegemônica, vistas como naturais e inevitáveis. Destarte, certas qualidades supostamente atribuídas às mulheres negras são usadas para justificar os estereótipos negativos, usados para oprimi-las.

A ideologia opera fortemente a controlar a imagem das mulheres de Barrinha, a partir da estigmatização e da estereotipia que as marcam negativamente.

Em relação às três dimensões que formam a “matriz da opressão” feminina, usando a expressão de Collins (2019), para quem opressão e resistência andam juntas, no caso do estudo, as mulheres de Barrinha também resistem, seja na busca de trabalhos remunerados e, para tanto, diluem as fronteiras que se constituíram como trabalhos de homem e trabalhos de mulher, seja na luta pela terra e/ou por uma escola melhor, seja ou por melhores condições de vida; seja,

enfim, na autodefinição que fazem individual e coletivamente, afirmando-se como mulheres negras quilombolas.

Na análise de Collins (2019), essas três dimensões funcionam como um sistema eficaz de controle a manter as mulheres negras em um lugar designado e subordinado, suprimindo as ideias de intelectuais negras e protegendo os interesses da elite masculina branca. A consequência direta disso é que, a exclusão das mulheres de posição de poder nas principais instituições, levou à valorização de ideias e interesses da elite masculina branca, em detrimento das ideias e interesses da mulher negra no mundo acadêmico tradicional. Além dessas dimensões, as feministas negras trazem o tema da opressão interseccional de raça e de classe na estruturação de gênero.

A interseccionalidade tem ganhado centralidade no movimento feminista negro que é parte integrante da realidade histórica das mulheres afro-americanas nos Estados Unidos desde a chamada segunda onda do feminismo, conforme Piscitelli (2002). Este movimento se contrapôs ao pensamento corrente da época por considerar a complexidade de marcadores importantes na vida das mulheres. Essa vertente entende que a opressão opera de forma diversa em razão de fatores como raça e classe social, entre outros.

Davis (2016) aponta o imbricamento desses operadores que possuem relações mútuas e cruzadas entre si de forma que não se pode assumir a supremacia de uma categoria sobre a outra. Para ela, gênero informa classe e classe informa gênero. Classe informa a raça e viceversa. Explica que raça é a maneira como a classe é vivida, da mesma forma que gênero é a maneira como a classe é vivida.

O desafio que está posto ao movimento feminista é assumir uma postura crítica e lutar pelas mulheres, especialmente, pelas mulheres negras e trabalhadoras, pois são as principais vítimas das violências de um patriarcado-racista, cuja opressão também sustenta a manutenção do sistema capitalista. É claro e evidente que o capitalismo não criou o racismo nem a opressão de gênero, mas soube se assentar sobre estas bases e tirar proveito disso. Para fazer frente à opressão, o empoderamento das mulheres é necessário mais do que nunca. Para Collins (2019, p. 59),

o empoderamento continua sendo um constructo fugidio, e o desenvolvimento de uma política feminista negra de empoderamento requer que domínios de poder que limitam as mulheres negras sejam especificados, bem como os modos de resistir a esta dominação. Idealmente, o pensamento feminista negro contribui com [...] referenciais analíticos para este fim. Além disso é

importante lembrar que o empoderamento pleno das mulheres negras somente pode ocorrer em um contexto transnacional de justiça social.

O empoderamento aqui é concebido na sua complexidade e interdependência em relação a outras instâncias sociais de poder para promover a justiça social, além de ter um viés coletivo.

Um momento marcante que concebemos como empoderamento protagonizado pelo feminismo negro estadunidense foi o Manifesto ocorrido em 1977 que consiste na Declaração Negra Feminista, da Coletiva do Rio Combahee¹¹, que se comprometeu a lutar contra uma prática integrada traduzida na opressão racial, sexual, heterossexual e classista. Para este Movimento, a síntese dessas opressões se manifesta nas condições de vida das mulheres negras.

O Movimento que teve a presença de militantes como Barbara Smith e McCray, por exemplo, denuncia o sistema político estadunidense como um sistema manipulado pelo homem branco, sendo que a relação do Movimento com o referido sistema sempre se deu determinada pela classificação das mulheres em duas categorias de opressão: raça e sexo.

O Manifesto destaca nomes já consagrados do movimento de mulheres negras como o de Angela Davis¹². Outros importantes nomes são lembrados no documento como Sojourner Truth¹³, Harriet Tubman entre outras. O documento aborda que o Feminismo Negro na contemporaneidade é, sem dúvida, o renascimento da luta de gerações, bem como a necessidade de reconhecer que a identidade sexual e a identidade racial da mulher em combinação constroem, tanto suas condições de vida, quanto o enfoque de suas políticas.

Na sessão seguinte deste texto, nomes como o de Ângela Davis e o de Kimberlé Crenshaw, ativista política e intelectual negra norte-americana, e sua atuação nos Estados Unidos no campo do Direito, se evidenciam, tanto por imprimir suas marcas no Movimento Negro de forma singular, quanto pela contribuição que suas ideias trazem para a definição do objeto de estudo, como procuramos mostrar a seguir.

¹¹ É o documento geral e elementar de política feminista de mulheres negras, abril de 1977. A Coletiva do Rio Combahee -, tradução do inglês Combahee River Collective - foi um grupo feminista negro que existiu na cidade de Boston cujo nome veio da ação guerrilheira inventada e dirigida por Harriet Tubman em 12 de junho de 1863, na região Port Royal do estado da Carolina do Sul. Esta ação liberou mais de 750 escravos e é a única campanha militar na história americana planejada e dirigida por uma mulher.

¹² Filósofa, escritora, professora e ativista estadunidense. Desde a década de 1960, Davis luta pelos direitos da população negra e das mulheres nos Estados Unidos. É uma intelectual influenciada pelo marxismo e pela Escola de Frankfurt. Ela defende a igualdade entre negros e brancos e a igualdade de gênero, além de teorizar acerca da importância do feminismo negro para reconhecer as dificuldades enfrentadas pela mulher negra na sociedade.

¹³ Sojourner, mulher negra escravizada, analfabeta, se imortalizou na história do feminismo com o discurso “Não sou eu uma mulher” proferido na Convenção de mulheres em Akron, Ohio, em 1851.

2.1 Delineamento do tema e objeto da pesquisa

O objeto desta pesquisa, relações de gênero no quilombo Barrinha, ancora-se no conceito de interseccionalidade (que merece uma retomada nesta seção para aprofundarmos mais), cujo significado aponta para a existência de pelo menos três operadores - gênero, raça e classe social – que se articulam nas relações de gênero, evidenciando a opressão às mulheres. Para Davis (2016), é preciso considerar a intersecção de tais operadores para possibilitar um novo modelo de sociedade.

Nesta pesquisa, a articulação dessas categorias, que Collins (2019) chama de matriz de opressão, ganha mais complexidade com a inserção de geração familiar, para tentarmos compreender a tessitura que reveste as condições de vida da mulher negra no quilombo Barrinha. Conforme Kimberlé Crenshaw (2002, p. 177),

a interseccionalidade é um conceito que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas a mulheres como, raça, etnia, classe, entre outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.

O que intensifica a dificuldade de identificar um problema discriminatório interseccional para Crenshaw (2002), são as forças econômicas, culturais e sociais, que silenciosamente moldam o pano de fundo de outros sistemas de subordinação das mulheres. Tais forças são somadas às dimensões políticas e ideológicas como abordamos anteriormente (COLLINS, 2019).

Por questionar o alicerce que constrói a relação de gênero, diferentes vertentes feministas acabaram aceitando como legítima a luta por igualdade. A sectarização da luta nos EUA no seio de um feminismo branco que tencionou o movimento feminista a partir da evidente ausência da categoria raça, em razão de, sendo mulher negra ou se lutava contra a opressão de gênero ou lutava contra o racismo, colocou às claras novas demandas para o feminismo negro,

bem como para o feminismo decolonial¹⁴. No caso do Brasil, os estudos tomaram uma vertente específica, como veremos a seguir.

2.2 Feminismo negro: a especificidade brasileira

Dialogamos nesta seção com as teóricas Sueli Carneiro(2003)¹⁵, Gonzalez (1984)¹⁶ e com as norte-americanas: Collins (2019), bell hooks (2015) e Luiza Bairros (1995).

As análises sobre raça e gênero no Brasil, como afirma Corrêa (2000) datam da própria constituição da antropologia no Brasil como campo disciplinar. Porém, a centralidade nos discursos não incidiu sobre a mulher negra tal como ocorreu nos Estados Unidos. No contexto nacional, o que se destaca é a figura da mulata e da mestiçagem na produção antropológica.

Sobre esta temática, os estudos de Lélia Gonzalez¹⁷ (1984), trouxe para o caso específico do Brasil o debate sobre as especificidades da condição de mulher negra no país, sobretudo, o duplo lugar ocupado pela mulher negra – como doméstica, onde é serviçal de famílias brancas abastadas e como mulata, onde é ostentada nas escolas de samba como passista, transformandose num modelo tipo exportação.

González (1984), ao combater o mito da democracia racial, questiona a aceitação e divulgação dessa ideologia. Que processos teriam determinado sua construção? O que essa ideologia oculta, para além do que mostra? Enfim, como a mulher negra é situada nesse discurso? Em razão do seu posicionamento neste debate, Gonzalez (184, p. 224) afirma:

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Consequentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele é [sic] habitualmente nós vínhamos colocando em textos

intersecção da dupla opressão de raça e de gênero, cujos corpos racializados representam o pertencimento a uma cultura que recebeu o *status* de periférica, subdesenvolvida, atrasada. O feminismo decolonial partiu da necessidade de construir um feminismo capaz de questionar os padrões coloniais de poder.

¹⁵Aparecida Sueli Carneiro Jacoel é filósofa, escritora e ativista antirracismo do movimento social negro brasileiro. Escreveu *Mulher Negra, Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*.

¹⁶Lélia Gonzalez - intelectual negra brasileira, defendeu um feminismo afrolatinoamericano, comprometido com a recuperação dos processos de resistência e do estabelecimento de poderes que, historicamente, foram levados a termo por mulheres negras e indígenas no Brasil, na América Latina e no Caribe. Suas reflexões sobre o colonialismo podem impulsionar ações políticas feministas descolonizadoras (CARDOSO, 2014).

¹⁷Gonzalez, intelectual negra brasileira, defendeu um feminismo afrolatinoamericano, comprometida com a recuperação dos processos de resistência e do estabelecimento de poderes que, historicamente, foram levados a termo por mulheres negras e indígenas no Brasil, na América Latina e no Caribe. Suas reflexões sobre o

¹⁴ Feminismo decolonial é um desdobramento do movimento feminista negro nos Estados Unidos, incorporando mulheres latinas, asiáticas e indígenas, entre outras que, vivendo nos Estados Unidos, sofrem também da

colonialismo podem impulsionar ações políticas feministas descolonizadoras (CARDOSO, 2014). Pioneira nas críticas ao feminismo dominante e aos diferentes embates de resistência ao patriarcado e ao machismo, bem como ao colonialismo das mentes, refuta o inglês, imposto pela cultura norte-americana, ensinado nas escolas dos EUA, como prática de exclusão imperialista que recalca a cultura mexicana. Criou neologismos como pretoguês, amefricanizou o feminismo e desenvolveu umas variantes do espanhol chicano (CARDOSO, 2014).

Deixou grandes legados: sua história de vida e suas produções acadêmicas, inaugurando um estilo próprio de escrita. Gonzalez se destacou também por introduzir as discussões sobre raça e sexismo nas relações de gênero no Brasil.

anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar a questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta.

Desta forma, a imagem da mulher negra brasileira aponta a alternância dos principais lugares ocupados por ela aqui no país. Na sua análise, a autora vai no âmago da história da escravidão e recobra a memória “silenciada” para trazer a figura da mucama.

Quem foi a mucama? Etimologicamente, este termo se originou a partir do idioma quimbundo makamba, que tinha o significado de “escrava concubina”. Escrava ou criada negra, prioritariamente jovem e bela, afeita aos serviços domésticos, era também acompanhante de sua senhora em passeios e, por vezes, servia como ama-de-leite.

Usando a expressão de Saffioti (1979), Gonzalez define a doméstica como a “mucama permitida”, a pessoa da prestação de serviços que carrega a sua família e a dos outros nas costas.

Recuperar esta agência é importante, do ponto de vista do estudo, porque o lugar social ocupado pelas mulheres negras como domésticas identificadas num contexto mais amplo, constitui também uma das principais ocupações encontradas em agentes sujeitas da pesquisa. Oportunamente, questiona-se aqui o significado que tem o trabalho doméstico para a mulher branca, de classe média ou alta e sua relação com o significado que assume para a mulher negra e/ou a branca pobre, cujo trabalho de doméstica em casa alheia é a fonte de sobrevivência.

Vale ressaltar que mesmo sendo trabalhos domésticos, a posição dos sujeitos é que faz a diferença. O contraste entre aquela que é doméstica em sua própria casa e a doméstica como empregada dos outros traz tensões sociais que a muito tem rendido histórias como a registrada por Davis (2016) sobre Elisabeth Cady Stanton, e a Mística feminina de Betty Friedan, sob a análise de Hooks (2005), evocadas aqui porque, além de ilustrativas, têm tido repercussão no cenário feminista brasileiro.

Elisabeth Cady Stanton, em 1848 havia se tornado mãe e dona de casa em tempo integral. Vivendo com o marido em Seneca Falls, Nova York, ela nem sempre conseguia contratar empregadas domésticas, que eram raras naquela região. Sua vida enfadonha e

frustrante, tornou-a particularmente sensível à desagradável condição das mulheres brancas de classe média.

Ao explicar sua decisão de contratar Lucrecia Mott depois de oito anos sem se encontrarem, ela mencionou sua situação de doméstica como o primeiro entre vários motivos para convocar uma convenção de mulheres. Stanton aborda seu descontentamento como mulher no papel de esposa, mãe, dona de casa, médica e guia espiritual, cuja narrativa a seguir justificou o evento que promoveu o encontro das mulheres:

[...] e o olhar fatigado e ansioso da maioria das mulheres me causaram a forte impressão de que algo deveria ser feito para curar os males da sociedade em geral e das mulheres em particular. Falou de suas experiências na Convenção Antiescravagista Mundial, tudo que havia lido sobre a condição legal das mulheres e a opressão que via em todos os lugares, juntamente, com suas vivências pessoais tocou sua alma. Todos esses elementos pareciam conspirar para lhe impelir a dar um passo adiante [...]. Só pensava em uma assembleia. (DAVIS, 2016, p. 60).

Além de medicina, continua Davis (2016), Stanton também cursou direito. Sua dedicação para cultivar sua força intelectual parecia haver sido em vão. Estava longe de alcançar os objetivos que havia traçado para ela enquanto solteira.

Passado mais de um século da Convenção de Seneca Falls e as condições de vida da mulher, diga-se de passagem, branca (apesar de alguns avanços como o resultado da luta pelo sufrágio), apontava que havia muito ainda a conquistar. Houve ainda ressonância dessas condições femininas na literatura do Feminismo Negro no contexto norte-americano, onde Hooks (2015), ao criticar a obra de Betty Friedan - *The Feminini Mystic*¹⁵ - nos ajuda a fazer um exercício de projeção e/ou identificação com a realidade brasileira.

Hooks (2005)¹⁶, ao expor sua visão sobre a obra, situa a condição de sujeito da feminista Friedan: branca, norte-americana, classe média, casada, dona de casa, com nível superior, representante legítima de sua classe social. Friedan se entedia com a vida doméstica e solta seu grito de liberdade: “[...] quero algo mais que meu marido, meus filhos e minha casa” (HOOKS, 2015, p. 194). Definindo este algo ‘mais’ como profissão e igualdade nas condições de trabalho e de salário com o homem.

¹⁵ A obra que data de 1971 na publicação brasileira.

¹⁶ Gloria Jean Watkins, mais conhecida por bell hooks, cujas letras iniciais são escritas em minúsculas em referência ao valor das suas ideias e não do seu nome. É uma autora feminista e ativista social estadunidense. Sua obras incide sobre a interseccionalidade de raça, capitalismo e sexo que, para ela perpetuam o sistema de opressão das mulheres negras.

Enquanto isso, problemas específicos mais dignos de atenção relacionados às preocupações políticas urgentes da maioria das mulheres, mais preocupadas com a sobrevivência econômica, a discriminação étnica e racial etc., não foram contemplados, conforme sublinha Hooks. Para ela, quando Friedan escreveu *A Mística Feminina*, mais de um terço das mulheres estava na força de trabalho. Embora muitas desejassem ser donas de casa, só as que tinham tempo livre e dinheiro podiam moldar suas identidades segundo a mística feminina.

Estes fatos denotam que o trabalho no ambiente doméstico assume um sentido diferente para a dona de casa (esta pode ser assalariada e pobre, mas trabalha nos domínios de sua casa), e para a empregada doméstica. A empregada doméstica trabalha em um ambiente que tem características diferentes de outros locais públicos e privados do mundo do trabalho, a saber:

- Há um compartilhamento de espaço com uma família que não é a sua.
- Tem uma jornada de trabalho com um controle de tempo diferenciado daquele marcado em outros lugares.
- Tem uma carteira assinada sem, contudo, descartar a informalidade ainda vigente até hoje em alguns casos.
- Quando esse trabalho assume o caráter de diarista, o ônus com a previdência social é de responsabilidade dela e não de seus patrões.
- Trabalha numa casa sem dormir no emprego ou mora no serviço.

Conforme o Ministério do Trabalho e Emprego, hoje transformado, pela atual gestão, em Secretaria do Trabalho ligada ao Ministério da Economia, considera-se empregado/a doméstico/a, aquela pessoa maior de 16 anos que presta esses serviços, com frequência, e sem fins lucrativos, a uma pessoa ou a uma família, no local de residência dessa pessoa ou dessa família.

Em conformidade com essa definição, o art. 1º da Lei Complementar (LC) 150/2015¹⁷, entende por empregado doméstico aquele que presta serviços de forma contínua, subordinada, onerosa e pessoal e de finalidade não lucrativa à pessoa ou à família, no âmbito residencial destas, por mais de dois dias por semana. No teor da LC, a prestação de serviços como diarista, duas vezes por semana, impede o reconhecimento do vínculo empregatício.

Há um reconhecimento de que o trabalho doméstico é aquele que possibilita todas as outras profissões por ser um suporte importante para o trabalhador autônomo ou assalariado

¹⁷ Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LCP/Lcp150.htm. Acesso em: 3 abr. 2020.

que precisa sair de casa para realizar suas atividades laborais. Lamentável é que essa valoração se dê de forma inversamente proporcional em termos de remuneração.

Collins (2019, p. 99), analisando a fala de uma operária, Corine Canon – “o seu trabalho define o que você é, e isso vale para brancos e negros [...] seu trabalho é sua vida”, deixa em aberto se é possível construir identidade a partir de um trabalho precário realizado, muitas vezes, sob recusa.

Nesses termos, questiona como opera como construtor de identidade quando o trabalho não é uma opção própria, mas uma imposição do ambiente pobre onde a agente do trabalho doméstico cresceu. Em momento posterior, a autora retoma o assunto, colocando em xeque a questão de medir o valor de um indivíduo pelo tipo de trabalho que ele realiza, em sistemas baseados em desigualdade de raça e gênero.

Collins (2019) sugere parecer mais apropriado conceber o que é trabalho considerando as várias formas laborais que as mulheres negras exercem. Sendo assim, o trabalho pode ser concebido, tanto na sua forma alienada por ser economicamente explorador, fisicamente exigente e intelectualmente sufocante, como também empoderador e criativo, mesmo que seja fisicamente desafiador e pareça degradante. É relevante esclarecer que o aspecto empoderador, para esta autora, se dá em decorrência do trabalho favorecer aos membros da família de quem o realiza.

A autora, ao considerar as limitações do serviço doméstico afirma que, grande parte do progresso das mulheres negras no mercado de trabalho norte-americano tem sido medida por sua capacidade de poder sair do serviço doméstico. Isto é explicado em sua análise a partir da percepção do aumento de mulheres negras trabalhando fora, quando o trabalho doméstico fica para ser realizado pelas imigrantes.

Entretanto, é desse lugar, como doméstica, que mulheres negras têm uma perspectiva privilegiada da desigualdade social, conforme sinaliza Collins (2019), com ressonância nas palavras de Luíza Bairros:¹⁸

[...] uma mulher negra trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual racista e sexista. [...] Mais especificamente, nossa posição pode ser melhor compreendida através do

¹⁸ Disponível em: www.guiatrabalhista.com.br. Acesso em: 30 mar. 2020.

lugar ocupado pelas empregadas domésticas. Um trabalho que permitiu a mulher negra ver a elite branca a partir de uma perspectiva que nem os homens negros e nem mesmo os próprios brancos tiveram acesso. (BAIRROS, 1995, p. 6-7).

É sobre o ponto de vista das empregadas domésticas como sujeitos do discurso, não somente como objeto das práticas discursivas acadêmicas, que a realidade vivida por elas pode ser revelada de forma mais fiel. Destarte, a facticidade do fenômeno pode ser melhor compreendida a partir das relações raciais no Brasil.

Se para Bairros (1995), a experiência sexista é crucial para compreender a opressão a partir da perspectiva do que é ser mulher numa sociedade desigual e racista, para Carneiro (2003, p. 119), há um contraste ainda maior nesta questão que merece destaque: “para as mulheres negras atingirem o mesmo nível de desigualdade entre homens e mulheres brancos significaria experimentar uma extraordinária mobilidade social, uma vez que os homens negros, na maioria dos índices sociais, encontram-se abaixo das mulheres brancas”.

Carneiro (2003, p. 1-2, grifo da autora) também afirma que as mulheres negras tiveram uma experiência bem diferenciada do que o discurso feminista clássico apregoa, como distingue a seguir:

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas [...]. Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação. Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa [...] dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: ‘Exige-se boa aparência’.

E continua ainda mais contundente, apontando as consequências dessa situação de vulnerabilidade onde as mulheres negras são super-representadas:

[...] Fazemos parte de um contingente de mulheres ignoradas pelo sistema de saúde na sua especialidade, porque o mito da democracia racial presente em todas nós torna desnecessário o registro da cor dos pacientes nos formulários

da rede pública, informação que seria indispensável para avaliarmos as condições de saúde das mulheres negras no Brasil, pois sabemos, por dados de outros países, que as mulheres brancas e negras apresentam diferenças significativas em termos de saúde. (CARNEIRO, 2003, p. 1-2).

O discurso feminista clássico ignora os efeitos que a opressão sofrida pelas mulheres negras tem exercido na construção das suas identidades. Desta forma, a autora, ao criticar o feminismo, compara as opressões sofridas pelas mulheres brancas e pelas mulheres negras, descrevendo como as experiências dessas últimas aparecem com um ‘mais’ negativo: mais inferiorizadas, mais discriminadas, mais vulneráveis a todas as formas de preconceito, não só por serem mulheres, mas também por serem negras.

Ao levar em conta as questões supracitadas, Carneiro afirma que o movimento feminista negro traz como principal eixo para articulação o racismo e o seu impacto para as relações de gênero, tendo em vista que a discriminação racial determina uma hierarquia de gênero na sociedade. Portanto, a transformação almejada pela luta das mulheres de forma unificada não seria apenas na igualdade entre homens e mulheres, mas também na superação da opressora ideologia racista.

Collins (2019) aborda a forma como a economia política na sua forma mais ampla tem moldado a subordinação das mulheres negras e estimulado o ativismo das afro-americanas. Para essas mulheres, o conhecimento sobre a opressão interseccional incentiva a elaboração e a transmissão de saberes subjugados da teoria social crítica das mulheres negras. Esse *corpus* de conhecimento produzido é concebido para se opor à opressão.

Fica claro e evidente que os estudos clássicos feministas não incluíram a especificidade das mulheres negras, bem como as características que as inferiorizam, nem tampouco enfatizaram a exclusão, opressão e discriminação racial sofridas por elas. Segundo hooks (2015), o racismo reforça a supremacia branca e nega a possibilidade das mulheres se articularem politicamente cruzando fronteiras étnicas e raciais. Para ela, a recusa feminista, no passado, a chamar a atenção para hierarquias raciais e as atacar, ocultou a conexão entre raça e classe. Se para hooks (2015) a luta de classes está, indissolivelmente, ligada à luta para acabar com o racismo, para Gonzalez (1984), a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial.

Carneiro (2003, p. 3, grifo da autora) faz um apelo chamando a atenção para a necessidade de enegrecer o feminismo:

Enegrecer o movimento feminista brasileiro tem significado [...] demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração [...] das políticas demográficas, na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país que não é branca; introduzir a discussão sobre as doenças étnicas [...] ou as com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área de saúde; instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras.

Se a discussão sobre a condição da mulher negra pode ser melhor conhecida a partir do lugar que a empregada doméstica ocupa como afirma Gonzalez (1984), perguntamos: que interesses constituíram o pano de fundo da morosidade da lei no Brasil com garantias de direitos para esse segmento de trabalhadores?

A aprovação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 66/2012, conhecida como PEC das Domésticas, faz com que mulheres/homens neste contexto desponham como sujeitos de direito, ainda que atrasadamente, dando garantias já consolidadas há muito pela Constituição aos outros trabalhadores.

Com essa PEC, outras questões são colocadas. Para as/os empregadoras/es, esse dispositivo legal configuraria mais custos e despesas nas suas contas. Não estaria em jogo para elas/es, neste caso, apenas a questão do direito. O incômodo que percebem é que o direito além de conferir garantias a quem antes não tinha, gera mais ônus para quem está do outro lado, o das obrigações.

Se para os empregadores a questão legal é um problema, para as empregadas doméstica, a preocupação é como a letra da lei se legitima na prática. Destaca-se aqui, por exemplo, a regulação para quem mora no emprego. Enquanto a PEC, mesmo com todas controvérsias apresentadas, sinaliza avanço na vida de mulheres negras. A política legal no Brasil, sendo cheia de lacunas, é questionável, conforme Vilar (2018, n.p.):

As políticas de precarização e de retirada de direitos da classe trabalhadora escancaram a face real da “modernização” das relações de trabalho, que na verdade são reflexos escravagistas nas decisões tomadas pela casta política branca, corrupta e elitista contra a população negra. De forma cruel, medidas como a Reforma Trabalhista e a Lei da Terceirização, aprovadas em 2017 pelo ilegítimo Michel Temer, validam o direcionamento das mulheres negras aos postos mais precarizados de trabalho, como os serviços gerais e o trabalho doméstico.

Muitas mulheres em Barrinha encontram-se nessas condições de emprego doméstico e outras tantas, quando da minha presença na comunidade, mostraram-se à procura dessa ocupação como estratégia de sobrevivência.

Entre avanços e retrocessos, o exposto justifica a abertura de novas agendas de luta no Feminismo Negro, capaz de trazer o debate sobre o elenco de opressões, socialmente construído, que afeta a mulher negra, sobretudo, ao corpo da mulher negra brasileira - empregada doméstica ou mulata - que tem sido repositório de sacrifício pelo trabalho e/ou sendo hipersexualizado serve à exploração machista. É pertinente refletirmos sobre o argumento de Carneiro (2003) em relação ao silêncio sobre outras formas de opressão, além do sexismo. Neste sentido, esta pesquisa pretende vir a ser uma contribuição para incrementar os estudos feministas e dar visibilidade a outras formas de vida e resistência.

3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Reconhecemos que há uma crise de paradigma, uma vez que o modelo hegemônico de produção de conhecimento, que é o ocidental, tem sido questionado tanto pela sua forma quanto pelo seu conteúdo, sobretudo, quanto à incapacidade de explicar a complexidade do real.

Ainda que esse modelo de ciência tenha apresentado limitações, ele sempre foi a norma a oferecer a chave para a compreensão da realidade pluri-universal, de forma a constranger latino-americanos, africanos, caribenhos, entre outros povos de realidades distintas, a ficar de joelhos diante de um tipo de *episteme* que se convencionou ser a mais confiável e objetiva. Caso contrário, os estudos de intelectuais localizados no “sul do mundo” poderiam não lograr êxito, ou seja, não poderiam passar pelo crivo da validação da comunidade científica.

Destarte, nos trabalhos sobre descolonização e decolonialidade, a produção e a difusão do conhecimento têm ganhado centralidade. Este pensamento que surge no sul do mundo defende que há uma diversidade epistemológica “que nasce de alteridades etno-raciais e feministas” (GROSFOGUEL, 2006, p. 1).

Descolonização como projeto de sociedade a fazer frente à modernidade – expressão concebida aqui na sua relação estreita com o capitalismo que se manifesta no âmbito do poder, do ser e do saber - tem formado um cenário de luta para muitos atores sociais que ao assumirem uma postura crítica em relação à ciência colonialista, intervém na realidade de forma imperativa.

Para Grosfogel (2006), nas ciências ocidentais e também na filosofia, o sujeito que fala sempre fica escondido, apagado da análise.

A localização étnica, sexual, racial, de classe ou de gênero do sujeito que enuncia está sempre desconectada da epistemologia e da produção de conhecimentos. Por meio desta supressão, que vincula a localização do sujeito nas relações entre o poder e a epistemologia, a filosofia ocidental e as suas ciências tentam produzir um mito universalista que encobre, isto é, que

esconde quem fala e qual é a localização epistêmica nas relações de poder do sujeito que fala. (GROSFOGEL 2006, p. 2).

Neste sentido, o apagamento do sujeito à medida que este é desvinculado do seu *locus* de enunciação, tem possibilitado a quem o estuda apresentar-se como o conhecedor legítimo e, conseqüentemente, autorizado a falar em nome daquele que está sendo estudado, do outro, como se o indivíduo fosse destituído de fala.

Neste capítulo, no ponto 3.1, ao refletir sobre o processo de construção da metodologia utilizada na pesquisa e as repercussões disso para a produção dos dados, apresento os critérios da escolha da comunidade e dos sujeitos da pesquisa, analisando as razões que os levaram a oferecer sua contrapalavra no diálogo proposto neste estudo.

Retomando as dificuldades iniciais apontadas nesta seção, escolher uma metodologia apropriada, preferencialmente, que não seja aquela com filiação aos paradigmas ortodoxos da ciência oriundos do norte global, não tem sido uma tarefa fácil. Mesmo porque, muitas das referências a que recorreremos ainda guardam nomes de europeus e estadunidenses.

3.1 O método do estudo

As incertezas em relação a que caminho percorrer no estudo têm sido companheiras de jornada que, ora ajudaram, ora atrapalharam. A ajuda foi no sentido de andar com mais cuidado rumo à escolha de conceitos e categorias interpretativas, buscar leituras que, de fato, pudessem clarear mais as questões de estudo, entre outros elementos que, pouco a pouco, foram dando mais segurança no que concerne ao método, tornando o processo mais trafegável.

A fala de Beatriz Nascimento em relação à crítica a ciência, sobretudo, à prevalência dos estudos descritivos - etnográficos e sociológicos – alimentou a reflexão sobre o lugar da pesquisadora:

Devemos fazer a nossa história, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim podemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa história é outra, como é outra nossa problemática. (NASCIMENTO apud RATTIS, 2007, p. 38-39).

O autor pôs em relevo o lugar de enunciação de Nascimento quando nos cursos de ciências sociais, pouco se imaginava uma integrante de uma coletividade como ela que sempre foi a estudada, vir a manifestar-se com voz própria.

Tenho me posicionado em defesa dessa forma de descentralização, onde o sujeito precisa sair das margens e ocupar um lugar estratégico de onde é visto e ouvido sem atravessadores. Porém, como pesquisadora, o meu lugar continua sendo central para sistematizar dados empíricos produzidos por outros.

Outro aspecto que pontuo como percalço se deu em relação ao fato do processo demandar tempo, tanto no que tange à escolha metodológica quanto à reconstrução do projeto que precisava ser concluído, pois o Comitê de Ética em Pesquisa (COEP) da UFMG não podia mais esperar. Tudo precisava ser resolvido em tempo hábil. A pesquisa empírica também estava lá à minha espera para dar seus primeiros passos.

Escolhi primeiro a etnografia por demandar um estudo do grupo e o significado que os sujeitos atribuem ao seu fazer. Em decorrência disso, vez ou outra aparecem neste relatório dados próprios de registros pessoais observados em campo, similar às notas de antropólogos. A pesquisa qualitativa nos dá esta licença para lançar mão de uma diversidade de técnicas. Este *insight* veio das leituras de Gatti (2002, p. 64), pelo fato desta autora conceber o método “como um conhecimento dinâmico, flexível, isto é, que pode ser revisto ao longo do processo”. O método, para esta autora, “oferece a orientação de base necessária à garantia de consistência e validade”, mas alerta: não pode virar uma “camisa de força”.

Entre convergências e conflitos optei pela abordagem qualitativa do estudo de caso, conforme demandavam os propósitos do estudo. Vale ressaltar que Barrinha tem uma experiência diferente de outros quilombos da região quanto à agência feminina, principalmente, no que se refere à atuação política.

Yin (2010, p. 128) observa que nenhuma fonte única tem uma vantagem completa sobre todas as outras, elas são complementares, “um bom estudo de caso desejará usar, por isso, tantas fontes quanto possível”. Foi assim que o estudo de caso despontou então como possibilidade metodológica para as questões levantadas no plano da pesquisa.

As técnicas de produção de dados no estudo de caso se identificam muito com as utilizadas no trabalho de campo da área de Sociologia e Antropologia. Portanto, a metodologia é variada, incluindo, segundo André (1984) - que nos deixou nesse início de 2021 - observação, entrevistas, registros fotográficos, gravações, documentos, anotações de campo e negociações com os participantes do estudo.

Essa autora, em obra posterior (ANDRÉ, 2005), considerando a associação do estudo de caso com a etnografia, desenvolve a técnica de estudo de caso do tipo etnográfico, cuja orientação que ela faz é para ser aplicada à área de educação. A autora adverte, porém, para não haver confusão, pois “nem todos os tipos de estudo de caso se incluem dentro da perspectiva etnográfica, como por exemplo os estudos de caso históricos e os autobiográficos. Da mesma forma, nem todo estudo etnográfico é um estudo de caso” (ANDRÉ, 1984, p. 23).

Este trabalho pretende revelar a compreensão do universo da pesquisa e dos diferentes elementos abarcados pelo estudo de forma detalhada, unindo as particularidades ao todo que compõe o contexto, de modo a referenciar mulheres agentes que colaboram conosco como detentoras de um conhecimento específico que se inscreve na experiência encarnada de suas agências.

O estudo tem, pois, sua particularidade própria, é um caso específico. E o que define um caso senão uma unidade específica, um sistema delimitado por partes integradas? AlvesManzotti (2006) traz à baila um exemplo ilustrativo de caso onde o teórico Stake mostra o comportamento de uma criança que apresenta fatores fisiológicos, psicológicos, culturais, entre outros, percebendo características que podem estar dentro do sistema e outras fora. Em decorrência disso, há a dificuldade de se estabelecer os limites de entender onde termina o indivíduo e onde começa o contexto.

Esta pesquisa assume a forma de estudo de caso, justamente, pela dificuldade de encontrar os limites entre o sujeito em foco que denominamos de agente e o contexto social onde ele está inserido (o quilombo), pois os concebemos de forma muito integrada.

Vale ressaltar que o objeto de pesquisa – agência de mulheres negras quilombolas nos dispositivos de gênero e geração no quilombo Barrinha – estudado aqui, sob a perspectiva da interseccionalidade, tomou os contornos dessa especificidade de estudo por ser mais uma escolha do “objeto” do que do método, propriamente dito, como sugere Stake citado por André (2005). Para o autor, fundamental é o conhecimento derivado do caso, ou seja, o que podemos com ele aprender.

Para André (2005), ainda na esteira de Stake, o estudo de caso é o estudo de particularidades e da complexidade de um caso singular, levando a entender sua atividade dentro de importantes circunstâncias. Sendo assim, as especificidades devem ser compreendidas dentro do todo que compõe o contexto, uma vez que particularidade não significa isolar o objeto, alijá-lo de uma sequência lógica, nem tampouco ausência de totalidade.

A literatura aponta, pois, para o entendimento de que o conhecimento produzido pelo estudo de caso pode ser utilizado, tanto em referência para situações similares de casos entre si, quanto para compreender particularidades de cada caso.

No que tange a este estudo que realizamos, os elementos particulares revelam, principalmente, a especificidade local, sem a necessidade nem a pretensão de replicação em outros contextos.

Em síntese, alguns elementos que definem o estudo de caso são: a ênfase no contexto; a apresentação da realidade de forma profunda e complexa onde múltiplas fontes de pesquisa são utilizadas (YAN apud ALVES-MANZOTTI, 2006).

Encontramos dois aspectos que julgamos fundamentais para a discussão dos principais problemas apontados nessa especificidade de pesquisa, mormente, as que são desenvolvidas por pesquisadores iniciantes no que tange às questões: caracterização dos estudos de caso e generalização. A indicação dessa especificidade de pesquisa para os iniciantes é que, aligeiramente, muitos a consideram como fácil, cuja operacionalidade tem se dado a estudos exploratórios, de forma a auxiliar estudos mais complexos *a posteriori*.

Alves-Mazzoti (2006) identifica a gênese desse pensamento em Bogdan e Biklen, os quais sugerem que investigadores iniciantes comecem sua aprendizagem de pesquisa por meio de estudos de caso por “serem mais fáceis de realizar”. Tal afirmação esconde a complexidade desse tipo de pesquisa, bem como as dificuldades que lhe são inerentes, afirma a autora. Vão longe os tempos em que o estudo de caso foi apenas utilizado para levantar dados para pesquisas posteriores, ou seja, concebido como estudo incipiente. Hoje há uma diversidade de estudos aprofundados e complexos respaldados por esta especificidade de pesquisa em uma variedade de campos disciplinares.

Quanto à generalização, Yin (2010) defende que é possível gerar hipóteses que possam ser testadas em outros contextos, no caso, sua replicação e, se forem reiteradamente confirmadas, podem ser generalizadas para contextos similares, ao que ele denomina de generalização analítica. Entretanto, para Alves-Manzotti (2006), a generalização não deveria ser uma exigência de todo e qualquer estudo, preocupação que pode desviar a atenção do pesquisador de nuances importantes para a compreensão do caso em si. Para Yin (2010), mesmo um estudo de caso intrínseco pode ser visto como um pequeno passo em direção a uma grande generalização.

Para Stake, porém, (apud ALVES-MANZOTTI, 2006), a generalização é uma mudança de perspectiva quanto ao destino dos resultados do estudo que, ao invés do pesquisador assumir

a responsabilidade de definir para quem e para qual contexto eles irão, deixa a decisão nas mãos do leitor. Conforme esse autor, o estudo de caso como estratégia de pesquisa caracteriza-se muito mais pelo interesse em casos individuais e menos pelos métodos de investigação, os quais podem ser os mais variados possíveis.

Para André (2005), na esteira de Stake, a decisão de realizar um estudo de caso é muito mais epistemológica do que metodológica. Explica que se o pesquisador quiser investigar a relação entre variáveis, apresentar generalizações ou investigar teorias, ele deve se orientar no sentido de procurar outras estratégias de pesquisa. Mas se ele quiser entender um caso particular levando em conta seu contexto e sua particularidade, então o estudo de caso se faz ideal. Em decorrência de buscarmos compreender o fenômeno de forma específica, realizamos esse tipo de pesquisa.

Neste estudo, o processo de pesquisa se apoiou na alteridade em que as relações euoutro/a expuseram as diferentes posições ocupadas por mim e por eles/as e, conseqüentemente, comunicamos, a partir desses lugares, o que somos e de onde desejamos ser vistos/as. Sendo assim, evidenciar o sujeito social que colabora conosco na pesquisa, cuja centralidade aponta para sua importância nessa produção é, a um tempo, valorizar seu papel e apontar a relevância disso como um dos critérios de escolha desses sujeitos para a produção da pesquisa.

A escolha do local de pesquisa se deu pelo fato da comunidade se apresentar com uma experiência de agência feminina diversa de outras comunidades quilombolas da região. Inicialmente, fiquei sabendo que as mulheres em Barrinha assumiam a Associação Quilombola de forma preponderante, tanto em relação à diretoria quanto ao número de associados. Isso me atraiu com a mesma força das partes opostas de um imã.

Busquei, então, me aproximar das lideranças para solicitar uma reunião com o coletivo, esperando ser aceita para a realização do trabalho. No primeiro encontro que tive com todos esclareci que buscava encontrar colaboradores/as no interior de uma mesma família (cujo número seria cinco núcleos familiares), construindo pares – mãe e filha - e incluindo também nessas escolhas os esposos das mulheres mais novas, pois sendo um trabalho sobre mudanças e permanências na agência feminina no que tange às relações de gênero, a opção por esses companheiros partiu do entendimento de que tais mudanças e permanências estariam localizadas nas mulheres mais novas.

Dentre os critérios de escolha das sujeitas da pesquisa, citamos: o fato de morarem na comunidade, o que facilitou o acesso a elas; a posição genealógica na família, uma vez que isso é o que define a geração familiar.

Uma das razões que levaram as sujeitas a oferecer sua contrapalavra nesse diálogo proposto pela pesquisa foi o fato do estudo despontar como possibilidade de dar visibilidade às experiências femininas na comunidade. “*Ninguém nunca enxergou a gente para fazer uma pesquisa*” (Nota de campo, 20 de fevereiro, 2018). Dito isso, Maria Felipa¹⁹, disse que buscaria mais informações com quilombolas de outros lugares sobre o fato de abrir a comunidade para ser estudada, pois eles nunca haviam passado por essa experiência antes. Isso pareceu, à primeira vista, um pedido de tempo para processar a novidade, no entanto, ela disse que por ela já tinha aceitado. Ficou então sublinhado a importância de uma conversa com o coletivo. Confira como isso ocorreu na seção 4.3.1 que expõe de forma mais detalhada o processo de entrada no campo de pesquisa e o acesso às sujeitas da pesquisa.

Uma vez compreendido como se deu a deliberação da pesquisa na comunidade, comunicar, pormenorizadamente, o passo a passo do estudo e a forma como os instrumentos foram acessados para produzir dados, ajuda a entender melhor o processo que tornou possível a efetivação do trabalho. Realizamos entrevistas semiestruturadas com dez mulheres quilombolas de duas gerações, sendo possível acessar informações até três gerações de algumas famílias²⁰. Com a permissão das sujeitas²⁴ da pesquisa fizemos gravações em áudio que, posteriormente foram transcritas *ipsis litteris*.

Duas entrevistas, inclusive, de mãe e filha, tiveram problema técnico, o áudio desapareceu e, por conta disso, tive que refazê-las. A perda da gravação causou uma situação de constrangimento, mas a minha justificativa foi aceita.

Cabe informar que além do áudio sempre tive o cuidado de fazer anotações das respostas em forma de tópico, por isso, deu para perceber uma situação de repetição das falas em relação à entrevista anterior, sendo assim, não houve problemas de corte ou de contradição das falas de cada uma dessas agentes, não chegando a haver prejuízo em relação à produção de dados.

¹⁹ Sujeita da pesquisa. Maria Felipa é um nome fictício como os das outras sujeitas do estudo para preservar as suas identidades. O critério de escolha foi das sujeitas e muitas denominações são homenagens às mães, à alguma mulher importante para a causa quilombola. Apareceu até nome de uma neta. Apenas uma mulher pediu a minha sugestão sendo, portanto, a excessão.

²⁰ Os critérios para escolha dos sujeitos são tratados mais adiante.

Conversas informais e diálogos com pessoas da comunidade foram também necessários para produção de informações importantes com o devido registro no diário de campo. O processo foi fecundo no sentido de possibilitar a compreensão de como as mulheres produzem suas relações de gênero no que tange às suas agências, possibilitando-as se deslocarem das margens para o centro do discurso, contando dos seus jeitos as suas histórias.

A utilização da entrevista como instrumento de pesquisa teve o propósito de atingir os objetivos: analisar a fala das mulheres em relação aos processos de negociação que elas constroem em casa sobre suas agências na ocupação dos espaços para além da esfera doméstica; compreender os significados que as mulheres constroem sobre seus modos de vida nas perspectivas de gênero e de geração; compreender como as mulheres quilombolas percebem os seus papéis na comunidade em relação aos assumidos por suas mães e avós; analisar o significado que as mulheres quilombolas atribuem ao ser mulher negra e ao seu pertencimento a uma comunidade quilombola nos dias atuais.

No plano de pesquisa estavam previstas entrevistas com alguns homens, como mencionamos, pelo menos cinco, que são esposos das mulheres mais novas. Eles se revelaram muito inacessíveis e não deu para realizar a conversa com eles. O fato de ser mulher pode ter sido fator de interdição, nesse âmbito. Por ora, não se pode afirmar nada. Porém, ainda consegui entrevistar apenas um e não descartei os dados que trouxe esse sujeito.

A entrevista “com” mulheres quilombolas, não “sobre” elas, torna-se fundamental no sentido de vislumbrar uma nova realidade que contempla a especificidade do estudo, considerando que muitas práticas sociais ainda são orientadas pelo patriarcalismo²¹, inclusive, as marcas dessa ideologia se encontram presentes na vida das sujeitas da pesquisa.

As entrevistas foram agendadas com um tempo razoável de antecedência e ao ver aproximar as datas, eu fazia contato com as voluntárias para lembrá-las do trato. O local, dia e hora foram propostos pelas sujeitas e as entrevistas foram realizadas nas suas casas, exceto uma que, por haver muito barulho, um entra-e-sai de parentes na sua casa no momento da entrevista, convidou-me para irmos à casa de sua irmã por não ter ruído por lá.

Em relação às situações de tempo das entrevistas com as mulheres houve a variação de 47 minutos a 1h23. O total de tempo de todas as entrevistas foi de 7h49, considerado curto, mas houve um complemento das informações obtidas das sujeitas por meio das observações dos fatos e do cotidiano das quilombolas na comunidade, somadas a outras conversas que pude

²¹ Este conceito apresentaremos mais precisamente na análise dos dados, tratando esta categoria dentro das relações familiares dos negros.

registrar. Tudo isso incrementaram os dados. Foi possível calcular o tempo das entrevistas, mas o mesmo não se pode dizer em relação às observações. Pode-se afirmar que, desde o início de 2018, as visitas aconteceram em dias alternados da semana ou em semanas inteiras, inclusive nos sábados e domingos.

O exercício da pesquisa propriamente dita se deu no ambiente natural das mulheres no período de agosto de 2018 a dezembro de 2019. No entanto, em todo ano de 2020, precisamos de alguns dados complementares e munidas de precaução por conta da pandemia, tivemos que retornar. Os contatos telefônicos também se prestaram a esse serviço.

Das observações em campo só fizemos registros dos fatos que julgávamos relevantes para o estudo. Isso ocorria de forma rápida (por meio de uma fugidinha para o banheiro ou para um recanto qualquer sem levantar suspeitas), logo depois de captar tais dados. Deste modo, os registros em diário de campo foram feitos com a devida atenção às revelações e problemas postos pela realidade, desde que tivessem relação com o objeto de estudo.

As anotações registradas sobre as observações, desta maneira, seguiram-se as recomendações de antropólogos que defendem que não se deve fazer notas diante dos sujeitos. Vale ressaltar que o devido cuidado com as anotações foi levado em conta, por se tratar de informações sobre as mulheres que observamos e por conter reflexões pessoais. As anotações de campo por serem registros das observações da pesquisadora, constituem a síntese das reflexões que inclui ideias, preocupações, bem como ponderações e *insights* muito particulares. Como nosso olhar é seletivo e os objetivos da pesquisa o exigem que seja, deve-se levar em conta que toda descrição diz respeito às nossas escolhas e juízos individuais.

As observações realizadas *in loco* foram necessárias por privilegiar a apreensão das condições de vida dos/as moradores/as da comunidade – lugar onde vivem, organização do trabalho (atividades de produção e de reprodução), formas de sociabilidade, educação, critérios de decisão e negociação dos sujeitos na família e num coletivo maior.

Dentre os elementos apontados nos objetivos específicos, destacamos que as negociações entre os casais foram melhor compreendidas por meio das entrevistas com as mulheres, pois não foi possível capturar nenhuma informação sobre isso via observação. Estes elementos, elencados acima, foram cruciais para compreender como as mulheres constroem cotidianamente as relações de gênero e, conseqüentemente, são construídas por elas.

A observação de que estamos abordando é concebida aqui conforme a definição de Angrosino (2009, p. 74): “[...] é o ato de perceber os fenômenos, muitas vezes com instrumentos e registrá-los com propósitos científicos”.

Vale lembrar que o trabalho de observar envolve todo o processo de pesquisa, desde a atenção cuidadosa sobre o lugar onde os sujeitos vivem, seu modo de vida, ao uso que fazem do tempo e do espaço que ocupam, passando pelas nuances que compõem o objeto de estudo até o momento de realização das entrevistas, onde gestos, risos e reticências - expressões corporais - como formas de linguagem fazem todo sentido e são passíveis de registro e de interpretação.

Uma das orientações de Angrosino (2009), é que tendemos a perceber as coisas por meio dos nossos filtros, que algumas vezes são projeções do que nós somos - os preconceitos que vêm com nossos antecedentes socioculturais, gênero, idade, etc. - mas que devemos estar atentos a esses fatores e, na condição de pesquisadora, foi preciso preparar o olhar por meio de critérios os mais objetivos possíveis.

Deveras, o nosso lugar social pode ser um fator de limitação do nosso olhar sobre a realidade. Nesse sentido, o meu lugar social – mulher branca e pesquisadora - era sempre acionado para que a sensibilidade às questões de gênero não cobrissem os problemas advindos do racismo.

O excerto a seguir atesta que todo esse instrumental descrito, utilizado em estudo de caso, são os mesmos adotados por antropólogos e sociólogos no seu trabalho de pesquisa.

Em geral as técnicas de coleta de dados nos estudos de caso são as mesmas usadas nos estudos sociológicos e antropológicos, como por exemplo: observação, entrevista, análise de documentos, gravações, anotações de campo, mas não são as técnicas que definem o tipo de estudo, e sim o conhecimento que dele advém. (ANDRÉ, 2005, p. 16).

Em suma, essa especificidade de pesquisa privilegiou algumas técnicas e instrumentos que, somados aos registros fotográficos que subsidiaram o trabalho de pesquisa em algumas situações (captando o ambiente e não os sujeitos, evitando o risco de ser invasiva), coadjuvam na compreensão do objeto de estudo como um todo, tais como: entrevistas que trouxeram à baila a memória pela geração mais velha de mulheres, a partir da questão disparadora: o que você faz e fazia, o que sua mãe fazia e o que suas filhas fazem hoje? Destarte, elas trouxeram o que tinha se constituído como agência de suas genitoras e isto se deu às custas de muita nostalgia. Estes elementos mnemônicos foram utilizados também como estratégia de registros.

A memória não apareceu no plano de pesquisa, pelo fato de nosso estudo não prever o enveredamento por esses caminhos, por isso, não faremos uma discussão à luz de teóricos que

abordem sobre isso, mas, uma vez que emergiu, vamos expor, grosso modo, a nossa concepção sobre o que significa memória para nós e qual a sua importância.

A memória é a evocação de um tempo que se foi. Por meio dela, o passado, como diz o poeta Mário Quintana (2005, p. 285), “não reconhece seu lugar. Insiste em estar sempre presente”. A memória aqui é concebida como um lugar específico onde o ser humano guarda as lembranças e sempre que é acionada por algum evento, ela emerge com força total. Assim, o que se foi é refeito e recriado pela recordação.

Recordação é palavra que, no sentido etimológico, é formada de *re* (de novo) mais *cordis* (coração). É o que volta ao coração. É o ato de reviver o fato por meio da lembrança. Não é somente alguma coisa ou alguém que está na memória, mas seja o que for que estiver guardado no âmago volta a passar pelo coração.

A importância desse retorno ao coração, que constitui a memória, reside no fato de valorizar o significado que o vivido tem para as mulheres, como estratégia de torná-lo presente, ao menos de modo parcial, ou seja, por meio do re-cordar.

A pesquisa bibliográfica permeou todo o estudo, desde a exploração incipiente sobre o tema à aceitação de leituras indicadas por colegas e, principalmente, pela orientadora da pesquisa e pelos membros da banca de qualificação, com o objetivo de aprofundar o diálogo com autores sobre o objeto de estudo por diferentes perspectivas.

Todos estes instrumentos foram importantes para reunir um *corpus* denso de informação útil ao estudo. Entretanto, tão importante quanto produzir dados é a análise adequada dos mesmos. Uma vez de posse dos dados produzidos, utilizamos a técnica de análise de conteúdo. Para Bardin (2016, p. 48), de modo geral, designa sob o termo análise de conteúdo:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens de indicadores (quantitativos ou não) que permitem a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) dessas mensagens.

A análise incidiu sobre o conteúdo manifesto e as interpretações em contexto, cuja operacionalização se deu da seguinte forma: primeiro separamos os temas conforme os núcleos de sentido e os articulamos aos objetivos do estudo. Como recomenda a autora, este trabalho analítico foi organizado em três polos cronológicos: a pré-análise; a exploração do material; o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação.

A pré-análise constituiu-se do momento de definição das categorias de análise e outras subcategorias que foram definidas no decorrer do estudo. Seguiu-se a esta, a exploração do material em que se reuniu tudo que foi colhido e a leitura e releitura de todo material de forma exaustiva. A seguir, realizou-se o tratamento dos resultados obtidos que consistiu em compreender o sentido da comunicação por meio da inferência, ou seja, de um encadeamento lógico dos dados e da interpretação do conteúdo manifesto. Enquanto esforço de interpretação, conforme Bardin (2016, p. 15),

a análise de conteúdo oscila entre os dois polos do rigor (sic) o da objetividade e da fecundidade da subjetividade. Absorve e cauciona o observador por essa atração pelo escondido, o latente, o não aparente, o potencial de inédito (do não dito) retido por qualquer mensagem.

Para a autora, analisar mensagens por essa dupla leitura onde uma segunda leitura se substitui à leitura “normal” do leigo, é ser agente duplo, detetive, espião. O trabalho da analista depois disso foi o de submeter os resultados obtidos ao cruzamento com as teorias que lhes deram sustentação, para conferir a devida credibilidade que o trabalho científico requer.

Findas as considerações sobre a abordagem metodológica, apresentaremos o local de pesquisa e as mulheres.

4 O CONTEXTO DA PESQUISA E AS MULHERES QUILOMBOLAS COMO SUJEITAS

Reservamos um capítulo específico para apresentar ao/à leitor/a o *locus* de pesquisa, bem como as sujeitas do estudo, reverenciando a importância do lugar que participa da construção das pessoas e estas, por seu turno, constroem e transformam o lugar onde vivem, a partir do significado que atribuem às experiências partilhadas no/com o grupo.

Para Freire (1977), o que nos faz existir historicamente é o diálogo dos seres humanos entre si, com o outro e com o mundo. Dessa forma, nós interagimos com o mundo, no mundo e pelo mundo, como criadores/as de história própria.

Em outra obra, Freire (1999) diz que o ser humano existe dentro de um processo de constante construção e, desta forma, é capaz de permanente transformação de si e do mundo. É nesta lógica que tomamos o contexto local na sua dinâmica cotidiana, concebendo as pessoas que lá vivem como portadoras de um papel singular e de central importância nesta pesquisa.

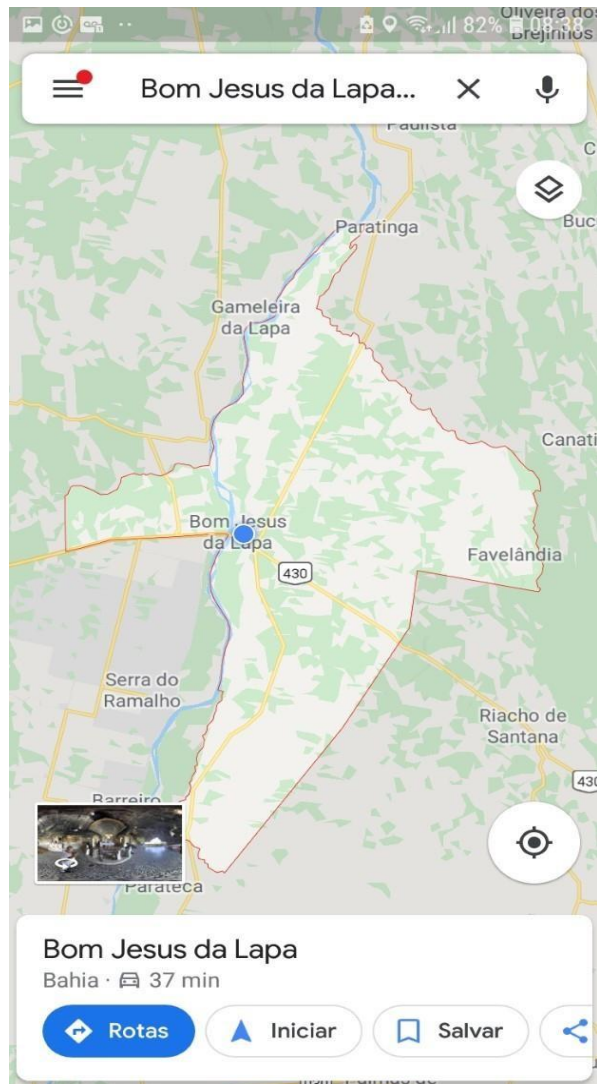
4.1 Bom Jesus da Lapa²²

²² Muitas informações contidas nos pontos 2.1 e no 2.2.1 constam de pesquisa anterior da mesma autora que pode ser conferida em Silva (2014), sendo esta uma versão atualizada do campo de estudo. ²⁷Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/>. Acesso em 16 maio 2019.

Bom Jesus da Lapa, Bahia, é a cidade onde está situada a comunidade quilombola Barrinha. Quanto a sua localização, o município está situado no sertão baiano, centro oeste do Estado, na mesorregião do São Francisco e faz parte do polígono da seca com um índice pluviométrico de 833 mm, distribuídos de forma irregular ao longo de todo o ano.

Conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) Cidades 2017²⁷, com uma área de 4.200 km² quadrados e uma população de 70.618 habitantes, Bom Jesus da Lapa é um município-pólo no território, destacando-se, sobremaneira, pelo turismo religioso. Situa-se a 796 quilômetros da capital baiana e limita ao norte com Paratinga, ao sul com Malhada, a leste com Riacho de Santana e a Oeste com Serra do Ramalho, conforme demonstração no mapa a seguir.

Figura 1- Mapa de Bom Jesus da Lapa, Bahia



Fonte: *Google Maps*

O clima quente e seco varia de 18 a 33 graus centígrados. As chuvas quando ocorrem concentram-se no período que vai de janeiro a março, sobre a vegetação que se divide entre os biomas caatinga e cerrado.

As atividades econômicas estão ligadas à agricultura, à pesca e ao comércio local. No cultivo de frutas, o município desponta como maior produtor de banana do país, beneficiado pela agricultura irrigada. O Projeto Formoso²³ tem sido de grande importância econômica na produção e exportação de banana e de outros produtos agrícolas. Entretanto, esta atividade coexiste com uma agricultura de subsistência e privação de bens materiais necessários aos

²³ Este projeto é uma iniciativa do governo Federal de agricultura irrigada em Bom Jesus da Lapa, transformando esta cidade em um polo de cultivo de banana, formando o Distrito de Irrigação do Formoso, composto pelo Formoso A e Formoso H.

sujeitos no interior de pequenos lotes nas comunidades rurais. Neste contexto, há um contraste socioeconômico do qual não devemos olvidar.

Quanto à divisão política do estado da Bahia, a cidade se localiza no Território de Identidade Velho Chico²⁴.

A origem de Bom Jesus da Lapa remonta ao processo de povoamento em torno de uma gruta lendária, de estilo gótico, formada de rocha calcária na margem do rio São Francisco. O imponente Santuário do Bom Jesus da Lapa é um penhasco de 90m de altura, dividido em diversas galerias e grutas, conforme a Figura 2. Só a gruta do Bom Jesus tem 15m de largura e 7m de altura conforme Rogério Carvalho²⁵, sendo que a gruta de Nossa Senhora da Soledade é bem mais ampla e arejada. Há também no interior da Igreja uma diversidade de grutas menores.

Em algumas grutas pode-se ver a presença de estalactites e estalagmites²⁶ como adornos naturais. Em outras há a presença apenas das estalactites. As estalagmites são menos frequentes por conta da intervenção humana, pois o solo foi substituído por um piso de alta resistência, mas ainda é possível vê-las em lugares mais reservados. A beleza dessa formação é esculpida pelo constante gotejar de água saturada de bicarbonato de cálcio que encontra na argila e na sílica a matéria prima perfeita para a formação das estalactites.

A gruta começou a atrair romeiros e turistas do país desde o século XVII, quando se transformou em Santuário - o mais antigo do Brasil. Isso se deu no momento em que essa formação rochosa passou a ser ponto onde afluíam peregrinos e aventureiros que foram se estabelecendo a partir da chegada de Francisco Mendonça Mar em 1691, dando origem à formação do povoado. É o que consta na historiografia oficial da cidade²⁷, ignorando a contribuição do rio São Francisco nesse processo.

Quando se fala de romaria não dá para ignorar a importância do rio para o seu desenvolvimento em tempos passados, quando suas águas eram uma via por onde passavam

²⁴ O Território Velho Chico, um dos 27 Territórios reconhecido pelo Governo da Bahia, é composto de 16 municípios: Barra, Bom Jesus da Lapa, Carinhanha, Feira da Mata, Ibotirama, Igaporã, Malhada, Morpará, Riacho de Santana, Paratinga, Serra do Ramalho, Sítio do Mato, Brotas de Macaúba, Matina, Muquém do São Francisco e Oliveira do Brejinho. População total de 370.102 habitantes, dos quais 196.622 vivem na área rural, 53% do total, e 31.256 são agricultores familiares. Seu Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) médio é 0,62. (Fonte: Sistema de Informações Territoriais, disponível em: <http://sit.mda.gov.br>. Acesso em: 21 maio 2017). Disponível em: seplan.ba.gov.br. Acesso em: 17 maio 2017.

²⁵ Administrador do site: <https://www.centraldalapa.com/pagina/gruta-do-bom-jesus-da-lapa>.

²⁶ Cf. Cavernas e Grutas, disponível em: <https://www.coladaweb.com/geografia>. Acesso em: 3 maio 2020. As crostas pendentes do teto da gruta são chamadas estalactites enquanto as que se elevam do piso são denominadas estalagmites.

²⁷ Cf. Site oficial: www.bomjesusdalapa.gov.br. Acesso em: 3 maio 2020.

vapores e outras embarcações que transportavam romeiros que vinham visitar ou pagar promessas ao Bom Jesus, numa migração de fé.

Figura 2 - Gruta do Bom Jesus da Lapa, rio São Francisco



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (25 ago. 2019)

Hoje, o que se pode dizer do rio é que ele reflete as consequências do que vem lhe ocorrendo a mais ou menos um século, em que o agronegócio vai instalando aspersores ao longo do seu curso para desviar a água, um bem comum, para cultivar frutas, como banana, para abastecer o Brasil e também para exportar.

O aspecto econômico deve dialogar com o social. O progresso precisa vir acompanhado de uma política de sustentabilidade, cuja preocupação central deve ser o que deixaremos para quem vem depois de nós. A revitalização do rio prevista no projeto de transposição do Governo Federal para o chamado nordeste setentorial por aqui passou, mas o único investimento que logrou êxito nesse sentido foi o saneamento, embora esteja ainda inconcluso. O controle do assoreamento, a reposição da mata ciliar, entre outros, precisam ser levados em consideração.

Há que se considerar também a vida dos ribeirinhos, daqueles que têm como única fonte de renda a atividade pesqueira. Levar em conta essa parcela da população significa também debruçar o olhar sobre a riqueza simbólica que ocorre nas barrancas do rio São Francisco.

A ênfase exacerbada no aspecto religioso é cultural e se materializa na arquitetura das casas mais antigas que são todas voltadas para a gruta. Além disso, o fenômeno da romaria é forte o suficiente para influenciar o comportamento das pessoas e das instituições, como a mudança na projeção do calendário das escolas municipais e estaduais no período de agosto e setembro, época das principais romarias: a do Bom Jesus da Lapa e a de Nossa Senhora da Soledade, respectivamente.

Essa mudança sazonal no calendário escolar causa transtorno nas extensões das escolas urbanas que estão situadas no meio rural. O Ensino Médio com Intermediação Tecnológica (EMITEC), por exemplo, que se efetiva por meio dessas extensões funciona parcialmente à distância e tem uma programação orquestrada por Salvador, que vai avançando nas aulas enquanto os estudantes das comunidades rurais do município de Bom Jesus da Lapa ficam parados até o fim do recesso das romarias. Esse fenômeno, na visão de estudantes e de suas famílias, causa prejuízo para eles/as, uma vez que não conseguem acompanhar a programação que é contínua.

Ressalva-se que o problema não está na mudança do calendário, mas no não reconhecimento pela Secretaria de Educação do estado da Bahia da importância disto para a população local, sobretudo, como oportunidade de trabalho, uma vez que os/as alunos/as do município de Bom Jesus da Lapa aproveitam o recesso para realizar trabalhos temporários e transformam-se em vendedores ambulantes, atendem nas barracas e também trabalham na rede hoteleira.

O fluxo de romeiros e turistas na cidade na época da romaria se intensifica, alterando o ritmo da cidade e afetando as demais esferas da vida social como a política, a econômica, a cultural e a administração pública.

O Santuário de Bom Jesus da Lapa atrai uma multidão todos os anos e é um dos mais importantes do nordeste ao lado de Juazeiro do Norte e Canindé, localizados no Ceará. Os romeiros começam a chegar depois do São João, vindo, principalmente, de outras partes da Bahia e de Minas Gerais e continua a romaria até a festa de Nossa Senhora da Soledade em setembro (STEIL, 1996). O que se observa, porém, é uma diversidade de romaria que se espalha para o ano todo. De agosto a setembro, o perímetro urbano parece se elasticar, acolhendo uma imensidão de pessoas. Alguns moradores aproveitam e vão para casas de parentes para alugarem suas próprias casas que, temporariamente, convertem-se em rancharia²⁸.

O *locus* do estudo faz parte deste contexto, por isso, faz-se necessário adentrar no lugar específico onde as mulheres, sujeitas deste estudo, vivem, pois, é a partir de onde nossos pés pisam que o contato com o real se estabelece e, em decorrência disso, advém nossa visão de

²⁸ As rancharias fazem parte da cultura local e são definidas aqui como alojamentos improvisados e temporários que são alugados informalmente por alguns dias da semana e não há coabitação com o proprietário, pois a casa fica desocupada e dispõe de alguns móveis como cama, fogão e geladeira. É diferente de pousadas que são estabelecimentos comerciais administrados por uma família que coabita com os clientes. Como os hotéis e pousadas locais oferecem mais conforto, as rancharias estão diminuindo.

mundo, pela qual tomamos consciência dessa realidade, tanto de forma objetiva, quanto simbólica.

Concebendo nosso lugar como nossa história e fazendo coro com Nascimento, “onde estou, eu estou, quando eu estou, eu sou” (apud RATTS, 2007, p. 60), o lugar está para os sujeitos na mesma proporção que os sujeitos estão para o lugar. Aqui, no contexto do estudo, o lugar onde se produz a existência e o significado para as mulheres é o quilombo, sobre o qual veremos a seguir.

4.2 Bom Jesus da Lapa não é só romaria: um olhar sobre a presença de quilombos

Barrinha é uma comunidade quilombola, urbana, conforme quer o poder público local, pois conforme relato de Maria Felipa²⁹, prefeito e vereadores alegam a existência de um “*tal de um decreto que nunca foi apresentado pra gente. Acho que nem eles mesmo conhece*” (Nota de campo, 24 set. 2018).

Diferentemente do que dizem os “de fora” e as autoridades políticas, Barrinha é concebida por essa colaboradora e por outros do lugar como um quilombo rural, por eles/as se identificarem como filhos e filhas de trabalhadores rurais que lutam pela terra para plantar e colher, conforme a função social idealizada pelo coletivo.

Ser um quilombo urbano ou rural depende, nesses casos, do lugar de enunciação. Para os lapenses e os turistas, esse é mais um ponto turístico de Bom Jesus da Lapa, sobre o qual abordaremos mais à frente.

A comunidade Barrinha compõe o conjunto de uma diversidade de quilombos localizados em Bom Jesus da Lapa-BA, que já compreende 17 comunidades certificadas, considerando não apenas o número de protocolo em cada processo³⁰, mas também o modo de vida e o jeito peculiar de cada grupo construir sua história.

Em trabalho anterior fizemos referência a esta especificidade da identidade lapense que tem ganhado cada vez mais destaque no cenário nacional, despertando atenção de uma diversidade de pesquisadores/as - na modalidade de mestrado e doutorado – em várias áreas do

²⁹ Nome fictício atribuído pela própria sujeita, sobre a qual e as demais participantes reservamos adiante uma parte especial neste relatório de pesquisa.

³⁰ Uma carta de reconhecimento de uma comunidade como quilombola pela Fundação Cultural Palmares pode contemplar no mesmo processo diversas comunidades.

conhecimento, como Almeida (2010), Macêdo (2008), Reis (2018), Silva (1998), Silva (2014), entre outros.

Ainda assim, a historiografia oficial, que atravessa o Brasil Colônia, Império, Velha República e início da Nova República, silencia sobre a presença de quilombolas e indígenas na região (ALMEIDA, 2010).

Conforme Dutra (2013), a história brasileira e a baiana relegaram por muito tempo a presença negra na região do São Francisco. Os bandeirantes foram os responsáveis pela conquista no interior do Brasil na história oficial, entretanto, observa-se o papel importante que tiveram os índios e os negros na formação de quilombos, sendo igualmente responsáveis pela manutenção do território sob a guarda e domínio luso-brasileiro.

Havia tribos indígenas na região identificados como Tapuias, Tupinas e os Aimopira, conhecidos como “osb da outra banda do rio”, e que constituíram um ramo dissidente dos Tupinambás após terem sido derrotados por estes em sucessivas guerras (COUTO, 2000).

As pesquisas antropológicas, principalmente, aquelas que têm o objetivo de produzir laudos, a partir de peças técnicas, que certifiquem comunidades negras como remanescentes de quilombo, recentemente, expuseram as lutas e organizações sociais dos negros *versus* concentração fundiária.

Sobre o fenômeno dos quilombos no Brasil e, de modo especial, os quilombos de Bom Jesus da Lapa, este estudo considera que o apagamento histórico dessas comunidades não se deu por obra do acaso, mas é resultado da estereotipia e da nomeação criminalizadora – lugar de “negros fugidos” – a que foram submetidas. A atual configuração que se desenha a partir das lutas sociais, culminando no reconhecimento jurídico desses grupos como parte estruturante da formação do povo brasileiro, logrou efeito positivo para os/as quilombolas.

A noção de território, tão cara à existência dos quilombos, deve ser tomada na sua complexidade, não se restringindo à identificação dos limites físicos da região, nem tampouco ao conceito de lugar³¹. Embora as relações sociais que se desenvolvem em determinado espaço se mostrem cruciais para compreender os sujeitos, é importante considerar ainda deslocamentos como a constante desterritorialização e reterritorialização, expulsão e expropriação dos sujeitos de suas terras e reintegração de posses.

Quilombo, portanto, tem-se configurado como campo de tensão e luta, busca espacial constante que se transpunha a partir do século passado, principalmente nas áreas urbanas, para

³¹ Na acepção da geografia, lugar diz respeito a uma relação que as pessoas constroem com o espaço/a terra onde vivem. Lugar é, portanto, um espaço de vida e relações.

as favelas, as escolas de samba, as casas de culto afro-brasileiro. Nesse alargamento do conceito, penetramos a seara dos estudos de Beatriz Nascimento (1989 apud RATTTS, 2007), ativista e feminista negra, de grande importância para esta pesquisa, no sentido de tomar o quilombo como território, pois traz vários aspectos como toponímia, memória, relação África - Brasil, territorialidade e espaço. Informamos que, mesmo reconhecendo a importância de tal abrangência não a contemplaremos na sua totalidade neste estudo.

O território é um fato físico, político, categorizável e possível de dimensionamento onde, geralmente, o Estado está presente e estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população. Desta forma, o território étnico seria o espaço construído, materializado a partir de referências de identidade e pertencimento territorial e, geralmente a sua população tem um traço de origem comum. As demandas históricas e os conflitos com o sistema dominante têm imprimido a esse tipo de estrutura espacial exigência de organização e a instituição de uma autoafirmação política, social, econômica e territorial. (DOS ANJOS, 2009, p. 115-116).

O território reúne em si uma pluralidade semântica, como afirma Beatriz do Nascimento (1989 apud RATTTS, 2007, p. 60):

Quilombo [...] Essa palavra tem uma história.
Também tem uma tipologia de acordo com a região
e de acordo com a época, o tempo.
Sua relação com o seu território.
É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente
não mais o território geográfico, mas o território a
nível (sic) duma simbologia [...].
Nós temos direitos ao território, à terra. Várias
e várias e várias partes da minha história
contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação [...]
Eu tenho o direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema,
dentro dessa nação [...] A Terra é o meu quilombo.
Meu espaço é meu quilombo.
Onde eu estou, eu estou.
Quando eu estou, eu sou.

Conquistar e/ou reconquistar o território que se está habitando a uma vida inteira que, nas palavras de Nascimento “várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação”, ecoam na luta fundiária da comunidade em tela. Os sujeitos morando na terra ainda lutam para provar que de *facto* e de *jure* são os donos. A terra para eles se confunde com a própria identidade, com a história pessoal e a do grupo. Como disse uma das

sujeitas: “*a gente aqui é da raiz do quilombo*” (Laura, nota de campo, 22 set. 2018). Ela mesma criou raízes por ter nascido e crescido em Barrinha e diz que não pretende sair.

Quando Nascimento diz que quilombo também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo e sua relação com o seu território, sugere a necessidade de compreendê-lo numa perspectiva ampla, de forma que inclua uma diversidade de experiências da formação de comunidades negras como: quilombo por heranças; doações de terra recebidas como pagamento do Estado por serviços prestados por negros; irmandade; terras de santo; terras de preto; mocambos; favelas e até escolas de samba.

Por esse alargamento conceitual proposto por Nascimento, é possível que se dê vazão a novas dimensões de forma a abarcar novos modos de ser quilombo, buscando descobrir *in loco* o que as sujeitas da pesquisa nos informam sobre o que é um quilombo no contexto específico de Barrinha.

Antes de entrar nesse mérito, serve aos nossos propósitos continuar discutindo a diversidade de caminhos particulares dessa construção conceitual, caracterizada, principalmente, pela disputa de poder. Nessa disputa, o que é legitimado acaba por constranger outras formas de ser quilombo.

Datar historicamente as tendências do conceito e situá-las localmente é mais importante do ponto de vista político (considerando a agência de sujeitos/instituições envolvidos nessa empreitada) do que tentar capturar um conceito, propriamente dito, para as comunidades quilombolas.

Estudos como o de Beatriz Nascimento³² demonstram a conexão de quilombo no Brasil com a instituição angolana, a exemplo de Palmares que, tanto lá quanto aqui tiveram centralidade de poder, fazendo frente a outras instituições como o Estado.

Durante o período colonial e imperial no Brasil, o quilombo se definiu como local de refúgio de pessoas escravizadas que fugiam de engenhos e fazendas. A primeira referência oficial sobre quilombo é proveniente de um documento português que data de 1559, conforme a autora mostra. Porém, apenas no século XVII, a definição atribuída pelo Conselho Ultramarino, instituição da Coroa Portuguesa, concebia quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos

³² Texto intitulado *O conceito de quilombo e a resistência cultural negra* – disponível em Afrodiáspora, revista do IPEAFRO, ano 3, v. 5 e 6. Acesso em: 17 mar. 2019, de autoria de Maria Beatriz Nascimento, historiadora, poeta, feminista negra e, conseqüentemente, ativista política nas lutas sociais nas décadas de 1970, 1980 e 1990. Pensadora e quilombola urbana que estudou o tema Quilombo durante 20 anos.

levantados e nem se achem pilões nele” (MOURA, 1981; MUNANGA; GOMES, 2006, p. 70)³³. Isso ocorre em decorrência das autoridades portuguesas se assustarem frente à intensificação do crescimento desses núcleos de população negra livres do domínio colonial, após as guerras ocorridas no nordeste brasileiro no mesmo século, como aborda Nascimento.

Essa conotação de fuga e isolamento ajudava a encontrar “negros fujões” com mais facilidade. Deste modo, o conceito, na sua forma seminal, teve o sentido de criminalização, além de ter um efeito prático: localizar e punir quem se encontrasse nas condições e critérios descritos.

Ao utilizar os termos que Fiabani (2006) expõe no título de sua obra *Mato, Palhoça, Pilão*, apreendemos o significado atribuído pelo Conselho Ultramarino como isolamento (mato), precariedade das habitações (palhoça) e economia de subsistência (se tomarmos o simbolismo do pilão)³⁴. É possível associar a esse constructo um viés racista, uma vez que foi instituído por obra do ato colonizador, por portugueses, brancos, e dentro de uma ordem social da sociedade escravocrata e senhorial (expressão de Florestan Fernandes)³⁵, moldando um processo de desumanização do/a negro/a e do/a índio/a.

Conforme Santos (2019), os quilombos, no século XIX, passaram a não receber apenas negros/as fugitivos/as, já que os espaços tornaram-se lugares de amparo a negros/as livres que buscavam aceitação. A liberdade, neste aspecto, trouxe a desorientação social de milhares de ex-escravizados/as que não sabiam aonde ir. Nesse cenário, novas comunidades quilombolas foram formadas em todos os estados, com exceção de Roraima e Acre.

Na década de 1970 do século XX, segundo Ratts (2003), o quilombo de Palmares se constitui no símbolo mais importante da referência histórica negra no Brasil, e a Serra da Barriga, local onde teria se localizado o mais famoso quilombo das Américas, transformar-seia numa espécie de Meca para a intelectualidade e a militância negra. A alusão à Meca dá ideia da centralidade que Palmares tem tido para os/as estudiosos/as negros/as.

Em estudos anteriores, nós, (SILVA, 2014) abordamos que depois da abolição da escravidão não houve nenhuma política de integração social dos ex-escravos porque, à época, quem tinha influência no contexto político, quer sejam monarquistas, quer sejam republicanos, antecipou-se aos fatos da abolição, criando a lei de terras n.º 601, de 1850, a qual restringia,

³³ Ainda permanece essa ideia de quilombo nos dias atuais no imaginário popular, e insistir em tal conceito é negar ou tornar invisível a verdadeira história dos quilombos.

³⁴ Ver mais sobre economia de subsistência em Prado Júnior (1997).

³⁵ Cf. FERNANDES, Florestan. *In: IANNI, Otávio (org.). A sociedade escravista no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2008.

legalmente, a posse fundiária apenas para quem pudesse comprá-la, excluindo, desta forma, exescravos, índios, posseiros/meeiros. Pesquisas e relatos orais nos informam que vários indivíduos e grupos detinham terras mesmo sem a devida legalização, porém, para quem foi escravizado, isso se tornou, de uma forma ou de outra, inviável.

Em decorrência disso, seguindo o raciocínio trazido por Dinalva Macêdo (2008), a exploração do trabalho escravo que se estendeu por todo período colonial continuou na Velha República, ao menos parcialmente, se considerarmos que houve outras formas de exploração mediante a troca de favores articulados pelo coronelismo que deu origem ao meeiro (trabalhador que divide o resultado do seu trabalho ao meio com o proprietário da terra), ao posseiro (trabalhador que tem direito à posse da terra, mas não tem documentos que prove que ele é o proprietário), ao agregado (aquele que desenvolve laços pessoais com o proprietário). Essas relações entre trabalhador e fazendeiro existem até hoje.

Há registros de que em Barrinha já houve dentro do sistema de agregácia trabalho de meeiro e de diarista como disse um senhor que se diz da raiz do quilombo: “*eu trabalhei pros filho do véi na foice e na inxada, na mea e por dia* (Nota de campo, 3 jan. 2019).

À parte as configurações do trabalho escravo e as formas de apropriação e acesso à terra que estamos tratando, o conceito de quilombo foi se redefinindo com o tempo, conforme a localização geográfica e outras especificidades, chegou a se deslocar, sob a pressão dos movimentos sociais, do enfoque da criminalização para o da resistência e do reconhecimento legal.

As discussões sobre o que é ou não pode ser considerado quilombo, principalmente, dentro dos movimentos sociais a partir do clima de abertura política na década de 1980, fez com que esse conceito ganhasse visibilidade como lei quando a Constituição Federal do Brasil (1988) trouxe o que segue no artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, (ADCT/CF): “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”. Surgem, então, os/as quilombolas como sujeitos de direito.

Deste modo, a expedição do certificado de comunidades quilombolas é o primeiro passo para a demarcação e titulação de terras pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), como reconhecimento de que a comunidade existe baseada em sua história, costumes e, principalmente, sua cultura.

Na efervescência da década de 1980, os quilombos passaram a ser tratados pelos/as intelectuais negros/as como trabalho científico, contrapondo-se à ciência modernista que se fez

no Velho Mundo, que tem como principal objeto de estudo o ‘primitivo’ do Novo Mundo” (RATTS, 2003).

Quinze anos depois da promulgação da Carta Magna do Brasil, o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003³⁶, que regulamenta a referida emissão de título, conforme definição no artigo 2º: quilombolas são grupos étnicos raciais, conforme critérios de auto atribuição e que tenham trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

As comunidades quilombolas ganham, deste modo, visibilidade na sua especificidade enquanto grupo étnico, reconhecimento e respeito as suas diferenças, conforme o Estado Democrático de Direito.

O referido Decreto regulamenta ainda a delimitação da terra e reza sobre os critérios que os laudos antropológicos - base para o Relatório Técnico de Identidade e Delimitação de Terra (RTDI) devem adotar para realizar a demarcação e titulação das terras ocupadas, tradicionalmente, pelas comunidades quilombolas.

Nessa lógica, as comunidades quilombolas, atualmente, têm sido definidas pelo INCRA³⁷, como grupos étnicos – predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana – que se autodefinem a partir das relações específicas com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias.

As terras dão garantia à reprodução da existência e dos modos de ser e de viver dos sujeitos. Sua regularização é de importância crucial para garantir a continuidade desses grupos, bem como de suas práticas culturais e de resistência.

Ainda que o território geográfico seja importante para definir um quilombo, para Nascimento³⁸, essas instituições que foram fortemente reprimidas, são definidas como a própria história do negro e, deste modo, a autora concebe o quilombo na perspectiva de um *continuum*,

³⁶ Decreto que regulamenta os procedimentos para a titulação das terras ocupadas por quilombolas, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, de 1988. “Esse normativo legal é fundamentado na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que prevê o direito de autodeterminação dos povos indígenas e tribais” (SILVA; FERRAZ, 2012, p. 83).

³⁷ A opção pelo conceito do INCRA se dá em razão de ser oficial, pois a partir do decreto 4887/2003, o Incra é a autarquia competente, na esfera federal, pela titulação dos territórios quilombolas. Antes de 2003, quem emitia o título era a Fundação Cultural Palmares. Disponível em: www.Incra.gov.br. Acesso em: 12 jul. 2017.

³⁸ No documentário *O Negro da Senzala ao Soul*, dirigido por Gabriel Priolli, que recuperou arquivos da TV Cultura (1977), Beatriz Nascimento afirma que a história do Brasil é escrita por mãos brancas, o que pode ser conferido em documentos policiais e nos da coroa portuguesa, dos repressores que só viam o que achavam negativo, propondo, em contrapartida, uma história de alforrias, de grupos livres a empreender uma sociedade livre. Disponível no *YouTube*. Acesso em: 17 mar. 2019 e 3 fev. 2020.

pois, a história não acaba quando a repressão acaba. Dito de outro modo, a luta não termina depois de um combate.

Entender esse conceito de repressão armada como foi nos séculos passados e, em decorrência dessa história, pensar que isso tenha desaparecido [é um equívoco], argumenta a autora. Para ela, se os homens negros *e, mulheres negras* reuniam-se no século XVI nesse tipo de sociedade, ainda hoje devem continuar se reunindo. Em suma, a autora, no referido documentário, entende o quilombo como grupos de homens *e mulheres* vivendo onde eles possam viver o seu passado histórico africano-brasileiro com seus hábitos, costumes, sua forma de ser (grifos nossos).

Quanto aos dados quantitativos da Fundação Cultural Palmares, quando começamos a fazer este acompanhamento em 2017, os mesmos revelaram a existência de quase 3.000 comunidades certificadas no território nacional.

Com base nas análises de Santos (2019), desde o período que começou o processo de certificação que data de 2004 (conforme a Fundação Cultural palmares) até 2019 e, tendo como base a portaria 34/2019, publicada em 18 de fevereiro de 2019, do Diário Oficial da União (DOU), as certidões expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos constam de 3.271. Essas comunidades são reconhecidas como quilombolas em todo Brasil. Todavia, é preciso ressaltar que desse total há apenas 174 comunidades tituladas de 2017 (quando começamos a contagem), para cá, evidenciando que muito pouco tem sido alterado nesse cenário.

Nesse levantamento inicial, havia na Bahia em 2017, 736 comunidades, desse quantitativo havia no Território Velho Chico 46 quilombos reconhecidos e só em Bom Jesus da Lapa havia 17 comunidades quilombolas. Hoje, o estado da Bahia conta com 797 comunidades certificadas e em comparação com os outros estados, a Bahia ainda concentra o maior número de comunidades quilombolas no Brasil.

Não obstante, em nível Estadual tenha ocorrido avanços, os certificados expedidos em Bom Jesus da Lapa se mantêm até agora na mesma quantidade em relação ao começo das análises. Um estudo comparativo sobre as certificações entre as regiões e estados brasileiros realizados por Santos (2019) apontam que em 2006, o estado da Bahia teve 120 comunidades reconhecidas, o que corresponde a 15% do total. Em 2013, o número subiu para 128 comunidades certificadas, mudando o percentual para 16%. Entre 2014 e 2019, o estado teve 211 certificados emitidos, isto é, 26,47% de certificados emitidos no Brasil.

Entretanto, o autor alerta que o processo de certificação das comunidades dos remanescentes quilombolas no Brasil, no período estudado que vai de 2004 a fevereiro de 2019, tem a contrapartida, de registro de baixas nas conquistas de sujeitos em lutas seculares pelos seus direitos, no que tange à retirada de recursos federais para o processo de titulação das terras já certificadas como quilombolas.

Para Santos (2019), conforme os dados obtidos no INCRA, o orçamento destinado para titulação de terras quilombolas, entre 2010 a 2018, teve uma queda vertiginosa de 97%. De 54.2 milhões em 2010 foi para 956 mil em 2018, ou seja, menos de R\$ 1 milhão, para uma demanda de titulação de terras certificadas de mais de 1,7 mil processos abertos.

É incontestável a importância do título de terra para as comunidades terem acesso a benefícios específicos que são provenientes das políticas conquistadas na luta dos povos negros e quilombolas. Dito isto, a titulação das terras quilombolas é um direito do povo negro e não uma concessão do Estado. Por isso mesmo, o progressivo corte de recursos para essas populações é inaceitável. E o cenário político atual não dá margens a uma expectativa de melhorias para a população quilombola.

Ressalva-se que por traz desses números estatísticos, há pessoas, mulheres e homens, jovens, idosos e crianças, localmente situados, experimentando a singularidade de suas vidas, fazendo seu trabalho, construindo sonhos e realidades, partilhando uma diversidade de experiências que dão sentido ao viver em comunidade.

O desenho e movimento desse conceito de quilombo se entrelaçam com a atualidade das experiências que destacam sujeitos e contextos de forma articulada, os quais definem tais experiências por pontos de contato e de distanciamento e/ou des/continuidades e são alimentados pelo diálogo que questiona quem são, afinal, os/as quilombolas?

Conforme Macêdo (2015), as histórias dessas populações demonstram uma relação muito forte com o parentesco e com a terra onde nasceram, criaram-se e vivem. Silva (2014), registra a fala de um patriarca do quilombo de Rio das Rãs, para quem *“a terra é a nossa mãe, por isso não pode ser vendida, nem negociada”*.

A luta dos/as quilombolas pela terra não se dá, simplesmente, por motivos econômicos, mas sobretudo por princípios culturais e ancestrais. A terra para esses sujeitos significa muito mais que a terra propriamente dita, ela é vida e história, é um patrimônio comum. A terra se confunde com a própria vida do sujeito individual e coletivo. A Fundação Cultural Palmares³⁹

³⁹ Disponível em: www.palmares.gov.br.

define quilombolas como descendentes de africanos escravizados que mantêm tradições culturais, de subsistência e religiosas ao longo dos séculos. Uma das funções da Fundação Cultural Palmares é formalizar a existência destas comunidades, assessorá-las juridicamente e desenvolver projetos, programas e políticas públicas de acesso à cidadania.

O que caracteriza quilombo, para ser fiel à história dos afrodescendentes não é, portanto, o isolamento e a fuga e sim, a união e a luta dos sujeitos, a resistência e a autonomia, a utopia, o sonho de conquistar um lugar sobre o solo e sob o sol. Como disse Nascimento no documentário *O Negro da Senzala ao Soul*, a história dos quilombos deve mostrar como empreender uma sociedade livre, uma sociedade para si, onde ele [negro] possa viver de acordo com seu passado histórico africano-brasileiro.

Ainda que possam contar com amparo legal da Constituição no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e de Decretos como o 4.887/2003, as comunidades quilombolas são grupos, socialmente, ainda muito vulneráveis, pois, seus direitos sofrem constantes ameaças.

O Decreto 4.887/2003 tem sido objeto de críticas pela burguesia agrária, pelos latifundiários e pela bancada ruralista na câmara de deputados, como um todo, quando da ocasião em que o Partido Democratas (DEM), entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239 na Câmara dos Deputados, alegando a sua inconstitucionalidade.

O julgamento iniciado pelo Supremo Tribunal Federal no dia 18 de abril de 2012, a partir do pedido de vista do processo feito pela ministra Rosa Weber, após o ministro Cezar Peluso votar favorável à inconstitucionalidade do Decreto, foi suspenso. Em razão disso, foi retomado em 2015, quando a mesma ministra proferiu voto pela improcedência da ação e pela constitucionalidade do decreto presidencial. O julgamento foi suspenso novamente por pedido de vistas do ministro Dias Toffoli. Esse julgamento seria retomado em 16 de agosto de 2017 e foi protelado. Dia 8 de fevereiro de 2018 os ministros do STF, por maioria, julgaram totalmente improcedente a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239/2012.

Em 9 de fevereiro de 2018, Paulo Maldos⁴⁰, ao analisar o julgamento final do Supremo Tribunal Federal (STF), realizado em Brasília, assim se pronunciou: “É o reconhecimento formal pelo Estado brasileiro dos direitos coletivos de comunidades tradicionais, no caso, das comunidades quilombolas”. No julgamento, a maioria dos ministros da Suprema Corte decidiu

⁴⁰ Integrante do Conselho Federal de Psicologia (CFP) e do Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH). Página do Conselho Federal de Psicologia. Acesso em: 3 fev. 2020.

pela constitucionalidade do decreto 4.887/2003, garantindo a titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas no Brasil.

Nesse contexto de negação e ameaça de direitos, Macêdo (2008) lembra que os/as quilombolas vêm lutando por meio de suas associações e por meio de sua principal organização política, a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ)⁴¹ - pela posse da terra, pelo reconhecimento como quilombolas, pela titulação definitiva de seus territórios, pela melhoria da educação, bem como pela qualidade de vida em suas comunidades. Isto é, por políticas públicas de Estado que garantam o direito à saúde, à moradia, ao trabalho e à educação que valorizem as suas especificidades étnico-culturais.

Justificamos que essa trilha percorrida pelo conceito dentro dos marcos legais se dá em decorrência de que essa tem sido a condição *sine qua non* para a existência e a legitimação das comunidades quilombolas. O percurso vai dos marcos legais da criminalização à emergência do direito aos territórios ocupados tradicionalmente: Direito à terra, à dignidade, a construir-se enquanto identidade quilombola com base na ancestralidade e nos costumes próprios.

Além de tendências e marcadores legais, os conflitos de terra não podem ficar de fora dessa categorização de quilombo, considerando que no *locus* desta pesquisa desenha-se uma luta contra o latifúndio. Este é um dos pontos de aproximação de muitas comunidades quilombolas no Território Velho Chico e em todo Médio São Francisco. Segundo Macêdo (2008), as questões de terra entre latifundiários e pequenos produtores marcaram essa região desde a década de 1970, quando o Governo Federal começou a investir alto no desenvolvimento regional através da Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba (CODEVASF). É o que veremos a seguir.

4.2.1 Conflitos de terra envolvendo quilombos no “velho oeste” da Bahia

Um dos casos que testemunha o horror dos conflitos de terra no oeste baiano, fez do advogado Eugênio Lira, de Santa Maria da Vitória, em 1977, uma vítima fatal por defender posseiros⁴². Conforme Ribeiro e Oliveira (2015), a apropriação da terra, a maneira como ela se distribui e as condições de exploração estão associadas à estrutura fundiária. O espaço agrário

⁴¹ Organização de mobilização política no âmbito nacional, que atualmente representa os quilombolas dos 24 estados da Federação. Esta coordenação foi criada em 12 de maio de 1996, na cidade de Bom Jesus da Lapa (MACÊDO, 2015).

⁴² Enviado por Jota Kameral. Disponível em: <http://www.recanto das letras.com.br/crônicas>. Acesso em: 26 jul. 2017.

brasileiro foi organizado em um contexto no qual a terra era sinônimo de poder e, em consequência disso, concentrava-se nas mãos de alguns poucos proprietários.

Faremos um recorte sobre as relações de poder envolvidas nas questões de terra da região, destacando o estudo de Valdélío Silva (2010), sobre dois quilombos do Médio São Francisco, no Estado da Bahia – Rio das Rãs e Mangal/Barro Vermelho. O primeiro pertence ao município de Bom Jesus da Lapa e o segundo ao município de Sítio do Mato. Ambos os casos são emblemáticos da ocupação fundiária na região, fazendo-nos questionar como se deram as tentativas de legitimar as apropriações de terra por essas paragens, em detrimento dos/as verdadeiros/as donos/as da terra.

O levantamento histórico destas duas comunidades, feito por Silva (2010) reúne coincidências de elementos que, tanto dificultaram a vida dos moradores, quanto os impulsionaram a lutar pela posse da terra e se afirmarem etnicamente como quilombolas.

Em Bom Jesus da Lapa, nos anos 1990, a questão de terra quilombola entre a comunidade de Rio das Rãs e o latifundiário produtor de algodão teve repercussão internacional. O fazendeiro Carlos Bonfim forjou na comunidade um estado de sítio, em que policiais, fortemente armados, formaram uma barreira para cercear o direito de ir e vir dos moradores e de pessoas solidárias à causa⁴³.

O processo de ocupação começou quando, no final do século XIX, o fazendeiro Deocleciano Pires Teixeira, latifundiário no Médio São Francisco e morador do município de Caetité, pai do ilustre Anísio Teixeira, introduziu gado bovino no território ocupado por quilombolas de Rio das Rãs e apresentou-se como proprietário da área. Os/as legítimos/as donos/as que lá residiam desde o início do século XIX foram classificados/as pelo fazendeiro como “agregados/as” da fazenda Rio das Rãs. Conforme Silva (2010, p. 41, grifo do autor),

Nesta condição subalterna, Deocleciano não precisou nem expulsar os tradicionais ocupantes das terras e muito menos importuná-los. Para se antecipar a possíveis atritos, alguns moradores eram contratados como vaqueiros, e o fazendeiro “permitia” aos demais negros plantar e criar pequenos animais e construir casas de pau-a-pique. Essa política de cooptação dos tradicionais ocupantes das terras de Rio das Rãs facilitou o controle social do conjunto das famílias e a dominação ideológica exercida pelo fazendeiro.

⁴³ Cf. SILVA, Valdélío Santos. **Rio das Rãs e Mangal**: feitiçaria e poder em territórios quilombolas do Médio São Francisco. 2010. Tese (Doutorado em estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

Em 1972, Celso Teixeira assumiu a administração da fazenda e proibiu a abertura de novas roças no território dos/as negros/as de Rio das Rãs, alterando, dessa forma, a política paternalista do seu pai. Conforme Silva (2010), em 1981, o Grupo Bial - Bonfim Indústria Algodoeira LTDA, cujo presidente, Carlos Newton Vasconcelos Bonfim (irmão de uma outra figura política proeminente na Bahia, deputado João Bonfim) comprou dos herdeiros da família Teixeira a Fazenda Rio das Rãs e, desde então, as violências se intensificaram, ao tempo que, organizações da sociedade civil⁴⁴, se juntaram ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais para apoiar politicamente os/as negros/as de Rio das Rãs.

Na década de 1990 foi concedida uma liminar de reintegração de posse em favor dos “posseiros” de Rio das Rãs pela Comarca de Bom Jesus. Em novembro de 1993, a Procuradoria Geral da República (PGR) patrocinou uma Ação Civil Pública, requerendo a titulação das terras de Rio das Rãs, em favor dos seus moradores. A Procuradoria Federal da Bahia solicitou então da Justiça a desobstrução de 7.000 hectares de terras à margem do Rio São Francisco, de propriedade da União, que tinham sido incorporada de forma ilegal pelo fazendeiro Carlos Bonfim. A Justiça Federal ao conceder a liminar, possibilitou que as terras pudessem ser ocupadas pelos/as negros/as quilombolas de Rio das Rãs.

Como o fazendeiro não parou com suas ações contra a comunidade, esta buscou o INCRA para tentar a desapropriação da área para fins de reforma agrária. O pleito foi favorável aos/às antigos/as moradores/as e o projeto de desapropriação foi assinado pelo Presidente da República em janeiro de 1995. Em dezembro de 1996, o INCRA atribuiu aos/às quilombolas a posse de 23.000 hectares da área desapropriada. Os/as quilombolas foram, enfim, reconhecidos/as como tais e só em 1998, o presidente do INCRA assinou o título de terras para os quilombolas em nome da Associação Agropecuária Quilombola Rio das Rãs.

Essa luta tem inspirado outros quilombos da região na reivindicação de seus direitos junto aos órgãos públicos como a história de Mangal/Barro Vermelho. Em relação a esse quilombo, Silva (2010, p. 42) aborda:

De acordo com a descrição da jovem liderança do quilombo, João Conceição dos Santos (28 anos), o Mangal surgiu a partir de fuga de escravos das fazendas que existiam na região, mais precisamente das fazendas de gado da nossa região. Tudo indica que o pessoal saiu daquela região de Barra de Rio

⁴⁴ Diocese de Bom Jesus da Lapa, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Movimento Negro Unificado (MNU), a Comissão Ecumênica dos Direitos da Terra (CEDITER), órgão ecumênico, e a Fundação de Desenvolvimento Integrado do São Francisco (FUNDIFRAN).

Grande, naquela região dali. Ele [seu avô] conta que no início era um povoado. O pessoal vinha e não tinha comunidade. São pessoas que moravam em lugarejos próximos um do outro, assim uma casa aqui outra a quatro, cinco quilômetros de distância e isso foi formando o povoado.

Ainda para Silva (2010), não obstante a formação do povoado, o capitão João Duque aparece como sendo o primeiro fazendeiro a se apresentar como dono das terras que hoje é o quilombo. Isso ocorreu na primeira metade do século XIX.

Com a posse do novo fazendeiro, os/as mangazeiros/as, passaram a ser classificados/as como agregados/as, a exemplo do que o fazendeiro Celso Teixeira fez com os/as moradores/as de Rio das Rãs em 1972. Não obstante o povo de Mangal continuasse a ser bem tratado, conforme o que disseram os/as quilombolas mais idosos/as ao autor, “é interessante notar que os/as mangazeiros foram nomeados como ‘agregados/as’, mesmo sendo proprietários/as legais da ‘meia légua de terras doada por Gertrudes’, escrava do capitão João Duque” (SILVA, 2010, p. 44, grifos do autor). Nota-se que a “doação” dessa terra à Nossa Senhora do Rosário, incorpora o quilombo nas chamadas “Terras de santo”.

Depois que passou a ser administrada por Lamartine Roriz, novas regras de relacionamento foram estabelecidas com os/as mangazeiros/as, rompendo com a forma de convivência paternalista a eles/as dispensada anteriormente. Este fazendeiro passa a restringir aos/às moradores/as, 700 metros de terras às margens do Rio, proibindo-lhes de pescar na lagoa, de plantar na vazante e de criar qualquer tipo de animal. Foi assim que as terras recebidas pelos/as mangazeiros/as ficaram restritas apenas a seu espaço de moradias e, por não terem opção, se converteram em trabalhadores/as assalariados/as do fazendeiro.

Esse momento é, para Silva (2010), o ponto crucial, a partir do qual, inicia-se o conflito pela posse da terra envolvendo os quilombolas de Mangal e o fazendeiro. Sob a administração do fazendeiro de então, a fazenda Mangal fracassa, porque a plantação de algodão em grande extensão o obrigou a contrair dívidas junto aos bancos e não conseguiu quitá-las. Desse modo, as fazendas Mangal e Barro Vermelho passam para o controle do Banco Econômico, que procurou, a partir de 1977, imprimir uma administração empresarial à Fazenda.

Na década de 1990 do século passado, os novos gestores - o Grupo Aliança do Brasil - abandonam as plantações de soja e milho, passaram a criar gado, mantendo as antigas restrições feitas por Roriz aos/às moradores/as. Começou então um conflito fundiário entre os negros do Mangal e o Grupo Aliança que terminou com a desapropriação das fazendas e o reconhecimento de Mangal/Barro Vermelho como remanescente de quilombos em 30 de janeiro de 1999.

As coincidências que há entre os dois casos descritos são: ambas comunidades passaram de proprietárias para se submeterem ao sistema de agregácia, sendo que, secularmente, as duas comunidades ocuparam essas terras, formaram família, construíram suas histórias, portanto, sempre foram os/as verdadeiros/as donos/as; as ações que dificultaram a vida dos moradores das duas comunidades os impulsionaram a lutar pela posse da terra e a se fortaleceram enquanto coletivo, buscando ajuda externa dos órgãos competentes e, finalmente, tiveram seus pleitos vitoriosos.

Outro fato ocorrido no município de Bom Jesus da Lapa foi o da comunidade quilombola de Araçá/Cariacá, que registramos em trabalho anterior, Silva (2014). Os que se diziam donos das fazendas Aracá e Cariacá tiveram também a estratégia de dificultar a vida dos/as moradores/as, privando-os/as de plantar suas roças, pescar, caçar e construir suas casas, ou seja, cercearam os meios de sobrevivência dos sujeitos, prática que tem sido recorrente na região. Muitas famílias foram expulsas de suas terras, outras resistiram e outras abandonaram seu pedaço de chão⁴⁵.

Há registro também de conflito fundiário ainda no quilombo Jatobá em Muquém do São Francisco⁴⁶ localizado também no Território Velho Chico. Constata-se que a história tem se repetido na região, o que mudou, porém, foram os/as protagonistas dessas lutas e seus respectivos contextos.

Ressalvamos que a comunidade quilombola de Barrinha, Bom Jesus da Lapa, tem sua história marcada também pela luta da comunidade pela conquista da sua própria terra, vivendo um capítulo que ainda não foi encerrado. O que se pode dizer por ora é que, em meio à fragilidade das estruturas e relações sociais tecidas nesse território, bem como às conquistas, estão as mulheres quilombolas que têm a vida contingenciada pela articulação de gênero, raça, classe social e pelo lugar de pertencimento.

A seguir entraremos na especificidade do *locus* de pesquisa, Barrinha.

4.3 Caracterização específica do campo de estudo

⁴⁵ Cf. em SILVA, Kleide Iraci Marques. **A construção da identidade quilombola na percepção dos jovens de Araçá/Cariacá, Bom Jesus da Lapa-Bahia**. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) - Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Educação, *Campus I*, Salvador, 2014.

⁴⁶ Ver sobre esse conflito no *YouTube* br, produzido por eadUNEB. Quilombo Jatobá – Muquém do São Francisco. Bahia.avi. Acesso em: 26 jul. 2017.

Ao aproximar mais a lente sobre o local da pesquisa, buscamos capturar o conhecimento sobre o lugar na perspectiva da pesquisa, pois, antes da condição de pesquisadora, eu o tomava apenas como espaço de lazer e entretenimento em meio aos amigos. Desse ângulo, via apenas o que compunha a realidade objetiva. Ignorava o que se constrói e reconstrói no quilombo em termos simbólicos, basilar para a produção de significados daqueles sujeitos.

Foi assim que, ao “estranhar o familiar” uma pergunta me intrigou: Barrinha, que lugar é esse para os/as moradores/as, para mim e para os/as de fora da comunidade?

A busca de resposta, na tentativa de conhecer Barrinha⁴⁷ mais a fundo, exigiu o esforço de interagir com a diversidade de sujeitos que habitam o lugar e, por isso, conhecem mais do que ninguém a história local, hábitos, costumes e tradições do seu povo. Busquei também como critério dessa escolha, pessoas que, morando no local, dialogassem com diferentes contextos sociais, econômicos e políticos. Tal opção objetivou compreender como o lugar influencia e é influenciado por agentes externos e internos, visando a análise mais ampla da comunidade. Nessa empreitada conheci homens, mulheres e crianças e encontrei mais riqueza naquela gente do que no lugar propriamente dito.

Foi assim que nas minhas andanças como pesquisadora, conversando com um/a aqui e outro/a ali, descobri que a história da comunidade se divide em antes e depois da construção da ponte Gercino Coelho, inaugurada em 1991.

Conheci homens que olharam com saudosismo para aquela construção imponente de mais de 30 metros de altura e me disseram: “*eu trabalhei ali, não era nem casado ainda*”, outro ainda disse: “*meus filhos eram tudo pequeno*”. Conheci mulheres que trabalharam na cozinha para alimentar os trabalhadores da obra e outras que hoje já são mulheres, com família constituída e que na época não passavam de crianças muito pequenas.

A afirmação muito recorrente, “aqui antes era um porto”⁴⁸, refere-se, literalmente, à infraestrutura que havia em Barrinha, incluindo diversos serviços que se destinavam ao atracamento de barcos e balsas, com profissionais treinados e experientes para fazer o transporte e movimento de pessoas (inclusive eu fui uma dessas pessoas e tive a experiência dessa travessia na minha infância), carros e até animais. Os serviços incluíam também o carregamento e descarregamento de materiais diversos.

⁴⁷ Quilombo de Bom Jesus da Lapa, que compreende as terras da antiga fazenda Barra e se divide aqui - para efeito didático - em Barrinha e a terra onde se situa o “povo de baixo”. O topônimo Barrinha se deu por conta de sua localização às margens do rio São Francisco.

⁴⁸ Professora da comunidade, nota de campo, 10 out.

Com a chegada da ponte, muita coisa começou a mudar, inclusive a diminuição das atividades comerciais, uma vez que as pessoas não aportavam mais na comunidade porque a ponte dava acesso direto à cidade, substituindo a antiga travessia com embarcações.

A visão da ponte a partir da área costeira onde ficam as barracas, no registro fotográfico a seguir (Figura 3), mostra embarcações que se adaptaram às novas demandas da comunidade e posicionam-se no porto como quem está sempre a postos para servir, a partir do momento que alguém solicite os préstimos dos seus condutores. Este é um dos motivos porque ainda existem e resistem. A imagem dos barcos contrasta com a imponência da ponte e, só estando embaixo dela podemos ter, a partir dessa perspectiva privilegiada, a sua verdadeira dimensão que, para além do que a fotografia alcança, contrasta com as construções de moradias feitas com poucos recursos que se posicionam ao mesmo tempo do lado e quase embaixo da ponte. Esta, por sua vez, destaca-se também em meio à vegetação circundante e à mata ciliar.

Figura 3 - Local onde foi o Porto



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (25 ago. 2019)

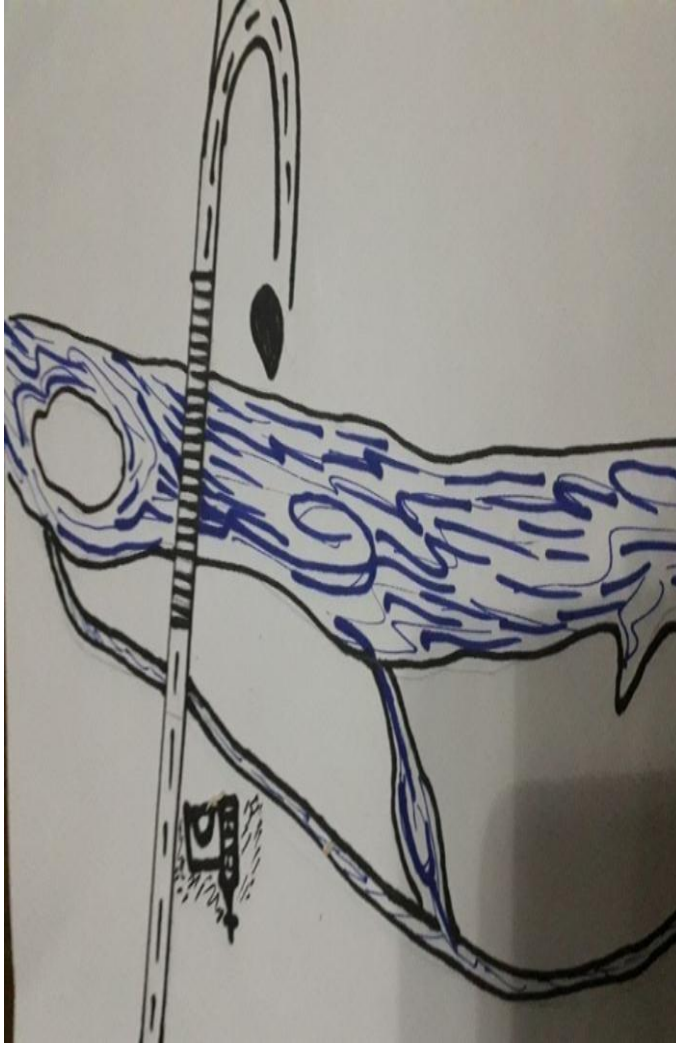
O exposto nos leva a um contexto histórico não muito distante da trajetória dessa comunidade quilombola que tem pouco mais de 1.000 hectares, circunscrito ao espaço das moradias, já que os trabalhos comunitários ligados à terra não são permitidos ainda, haja vista que a comunidade não tem o título fundiário.

Situada à margem direita da rodovia BA 349 que liga Bom Jesus da Lapa à Santa Maria da Vitória, Barrinha dista 6 quilômetros do centro da cidade, cujo acesso de uma margem a outra do rio São Francisco se dá por meio da referida ponte. A localização do quilombo é de fácil acesso: logo que se sai da cidade no sentido Santa Maria da Vitória, depois da ponte tomase a primeira entrada à direita e o transeunte já se encontra em terras quilombolas⁴⁹.

Os/as moradores/as que trabalham na cidade fazem o percurso de ida e volta a pé todos os dias. Vale ressaltar que só a ponte tem 1.180 metros de extensão. Apenas os/as moradores/as que têm moto ou carro usam esses meios de transporte para fazer o trajeto. Não há transporte coletivo e os/as moradores/as podem também ir de mototáxi por R\$ 10,00 por corrida, o dobro do que se cobra na cidade. Outro modo de acesso menos usual para os/as moradores/as é a travessia de barco, em que fazem um percurso pequeno pela água para alcançar a outra margem e muito tempo a pé por terra para se alcançar o centro da cidade. O desenho a seguir mostra os contornos que definem o lugar, a partir de uma perspectiva muito singular: a da pesquisadora.

Figura 4 - Mapa artesanal para se chegar à Barrinha

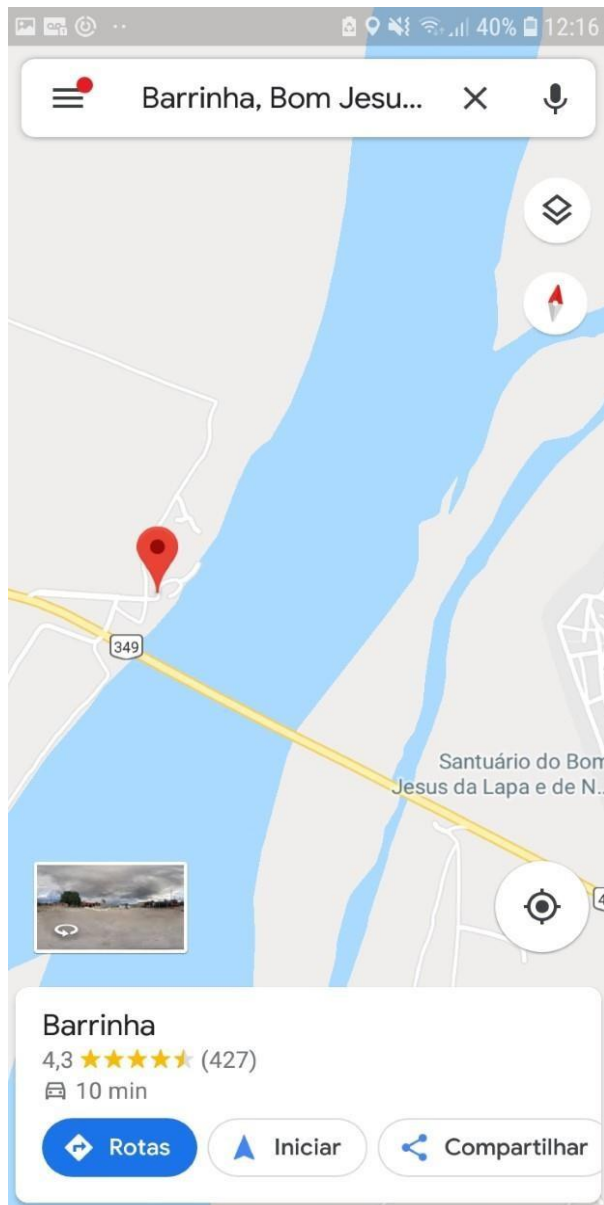
⁴⁹ Desenhos que acompanham esse texto ajudam a visualizar melhor a cartografia da comunidade de Barrinha.



Fonte: Imagem elaborada pela pesquisadora (24 maio 2019)

A Figura 4 aponta como a via particular de orientação espacial da autora percebe esse percurso. O mapa disponível no *Google Maps*, apresentado a seguir, reforça a orientação sobre a localização de Barrinha em relação ao Santuário de Bom Jesus da Lapa. Este tem se constituído um importante ponto turístico não só da Bahia, mas do Brasil e do mundo.

Figura 5 - Mapa para se chegar à Barrinha



Fonte: *Google Maps*

Tanto o mapa artesanal, quanto o mapa disponível pelo *google* (Figuras 4 e 5, respectivamente), têm o Santuário do Bom Jesus da Lapa como referência. Do ponto de vista da Figura 4, o caminho que sai da cidade para se chegar à Barrinha começa da parte inferior do mapa, cuja estrada de acesso à comunidade começa pelo lado direito.

Ao se chegar lá, percebe-se que a comunidade quilombola de Barrinha vive em um espaço muito pequeno onde habitam 70 famílias. Para além do número que povoa o lugar, há pessoas de carne e osso que vivem a particularidade de suas vidas e, por conta do crescimento da população, foram se amontoando em moradias muito precárias e apertadas, onde muita gente passou a viver com parentes por não conseguir mais lugar na comunidade.

Esse fato e, provavelmente, a falta de trabalho remunerado e o acesso a outros serviços têm impulsionado a migração de alguns/as moradores/as para o outro lado da cidade em um passado próximo. Muitos/as desses/as moradores/as do quilombo já participavam da Associação antes de se mudarem. Foram 8 famílias, conforme Maria Felipa, perfazendo assim um total de 78 famílias quilombolas. Esta mudança evitou uma convulsão social, haja vista que na comunidade há muitas famílias em coabitação.

Sobre as condições da existência material da comunidade negra, Gonzalez (1984, p. 232, grifo do autor), há quase quatro décadas, destacou:

As condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e desmascarados. Os diferentes índices de dominação das diferentes formas de produção existentes no Brasil parecem coincidir no mesmo ponto: a reinterpretação da ‘teoria do lugar natural’ de Aristóteles. Desde à época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do branco são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo, devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento [...]. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzalas às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos ‘habitacionais’ [...] dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço [...] no caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias.

Similar à descrição, a maioria das famílias da comunidade Barrinha está instalada, cada uma, em um terreno de mais ou menos 6/20m, sendo alguns de 7/50m (por se estenderem até ao pé da ponte). Outras ainda vivem em terrenos ainda menores em casa de “parede-meia”⁵⁰, construídas com poucos recursos no padrão considerado de porte baixo para a construção civil, 2,30m de altura. A maioria das casas tem na sua estrutura física, uma sala pequena, dois quartos, um banheiro e uma cozinha. São cômodos apertados para famílias de médio e de grande porte, considerados aqui os grupos familiares de 6 a 10 membros, respectivamente.

Essas condições de moradia, somada com a evaporação do rio, faz com que a sensação térmica fique insuportável, levando os/as moradores/as a procurarem, ao longo do dia, um lugar menos quente que, de modo geral, é a frente da casa. É, portanto, do lado de fora da casa que as famílias, fugindo do calor, reúnem-se boa parte do tempo para conversar. E, se onde tem

⁵⁰ Expressão local que significa divisória de apenas uma parede comum entre duas casas.

gente vai gente, como se diz por lá, o aglomerado de pessoas acaba atraindo a vizinhança, os parentes e os visitantes, tomando uma forma específica de socialização.

Para se livrar do calor, a meninada busca se refrescar no banho de rio embaixo da ponte, mesmo que nessa parte as águas sejam sempre poluídas e que, por essa razão, não atraiam pessoas de fora a se aventurarem a um mergulho. O rio tranquilo guarda perigos que, vez por outra, levam algum banhista alcoolizado ou mesmo pessoas que, por razões diversas que fogem ao nosso entendimento pulam da ponte, e acabam se acidentando e/ou vindo a óbito. Além das águas do São Francisco, tanto crianças quanto adultos que moram na comunidade procuram se refrescar também embaixo dos pés de algaroba que cresceram imponentes à beira do rio.

Outras formas de sociabilidade presentes na comunidade, particularmente femininas, constituem-se a partir do agrupamento das mulheres casadas e também das jovens solteiras em determinados dias da semana para fazerem ginástica na chamada base do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU), bem como se reúnem também para jogar futebol que ocorre no largo da Barrinha - denominação que será utilizada aqui por se tratar de uma rua mais ampla que não pode ser chamada de avenida. O largo é próximo à caixa d'água e aos bares e, pelo fato desse espaço ser asfaltado, facilita as atividades físicas.

A Figura 6 mostra a base do SAMU que fica situada num cinturão verde que faz das sombras um elemento a mais de aconchego, considerando que a construção em si já é uma boa acolhida. Por isso, a escolha do local pelas mulheres para as atividades físicas é muito acertada. O SAMU, além da estrutura imóvel apresentada a seguir, tem também uma embarcação que presta socorro aos/às banhistas acometidos/as de afogamento.

Figura 6 - Base das instalações do SAMU



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (25 ago. 2019)

Algumas famílias moram em um casario apertado que fica em uma rua estreita que segue rumo ao rio, obedecendo aos contornos da BA 349, que chamaremos de rua principal (dado a importância que tem para a pesquisadora como ponto de apoio) para servir de referência às demais.

Quando saímos de Bom Jesus da Lapa, depois da curva na BA 349 à direita, segue em linha reta, depois há uma outra curva à direita. Ao invés de adentrar na rua principal (Figura 7) vê-se uma estrada transversal à direita que passa adiante, por debaixo da ponte, fazendo a comunicação com o lado oposto da comunidade que dá acesso ao antigo Bar Ranco, hoje desativado como comércio onde funciona a base do SAMU que mostramos por meio da Figura 6. Antes de seguir direto ao SAMU, há um atalho à esquerda com três casas e um barzinho, bem ao pé da ponte.

Figura 7 - Rua principal



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (25 ago. 2019)

As três casas e o barzinho ficam numa rua paralela à rua principal da Figura 7. Há ainda uma rua mais larga à esquerda já identificada no penúltimo parágrafo como largo da Barrinha que se localiza na entrada da comunidade. No início dela há apenas casas de um lado e no extremo oposto há um contorno verde com plantas nativas, como juazeiro e um plantio recente de Nin, altamente predatória para o ambiente, por se tratar de um repelente natural.

Os bares situados no largo vão aparecendo à medida que nos aproximamos do rio e estão presentes de um lado e do outro da rua. São construções maiores em relação ao tamanho das casas. O largo se converte em um amplo estacionamento no fim de semana, conforme mostra a Figura 8. À proporção que segue mais à frente, à beira do rio, há também barracas. Além disso, nessa parte da comunidade há também uma base móvel da Marinha do Brasil instalada por meio da Agência Fluvial de Bom Jesus da Lapa que se restringe a uma embarcação (Figura 9).

Figura 8 - Largo da Barrinha



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (25 ago. 2019)

Figura 9 - Base móvel da Marinha do Brasil



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (25 ago. 2019)

Antes de chegar às margens do rio, via Largo da Barrinha, há uma outra estrada transversal à esquerda com uma placa “Bar Pôr do Sol” (Figura 10). Este caminho vai no mesmo sentido do curso do rio, levando-nos a moradias mais distantes, cujo centro é o referido Bar e dista do centro da comunidade a mais ou menos uns 600m.

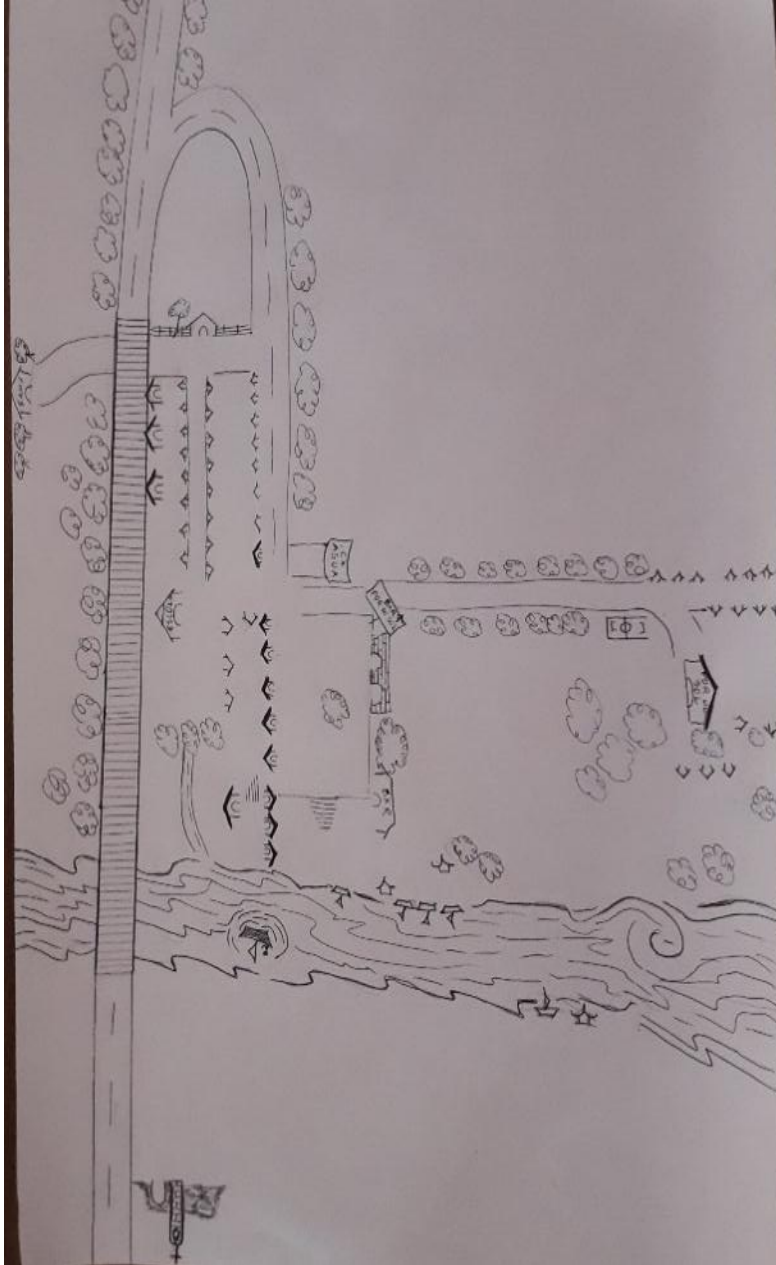
Figura 10 - Acesso ao Bar Pôr do Sol



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (18 ago. 2019)

O mapa artesanal a seguir (Figura 11) contribui para compreender a descrição acima mais pormenorizada.

Figura 11 - Mapa artesanal da comunidade



Fonte: Imagem elaborada pela pesquisadora (23 maio 2019)

A via de entrada é pela parte inferior do desenho que é a saída da cidade rumo à Santa Maria da Vitória. Atravessa-se a ponte e faz a curva à direita. No começo da rua que dá acesso à Barrinha há casas só de um lado e do outro plantações de Nin.

Logo depois pode-se ver uma caixa d'água que marca o início do largo da Barrinha. Ao se seguir à esquerda há uma placa indicando Bar Pôr do Sol, perto de uma ruína que pode ser

identificada por suas paredes de tijolos à vista, sem telhado e dois arcos grandes que eram as portas de entrada. As casas com um telhado mais escuro, em destaque, são os bares que se localizam à beira do rio. Lá em cima do lado direito pode-se ver mais três deles ao pé da ponte.

No final dessa rua paralela aos bares referidos acima, que é a rua principal⁵¹, tem uma construção maior e separada do traçado das outras casas - é a escola. Na Figura 11, ela aparece um pouco mais recuada em relação às casas da rua principal, próxima e com o fundo para a ponte. Ela se destaca pelo seu tamanho que parece ser duas vezes maior que as casas normais. A última construção da sequência das casas enfileiradas em um traçado mais reto, é um boteco, vizinho à escola.

À beira do rio há duas barracas situadas do lado oposto onde está a maior concentração de bares. As barracas são identificadas na Figura 11 pelo telhado que é diferente, tem uma forma de acento circunflexo, mais curvado, apenas para destacar, porque na realidade o teto é normal, coberto de palhas.

Quanto à Associação Quilombola - basilar para o reconhecimento da comunidade e para a manutenção do seu modo de vida e da sua cultura - não tem sede própria. As reuniões dos/as associados/as ocorriam com frequência na escola da comunidade desde a fundação da Associação em maio de 2001 e, por divergências políticas entre lideranças, em um movimento em 2012, os encontros passaram a se realizar em outro local: Bar Pôr do Sol.

A criação da Associação com um formato jurídico específico é uma exigência, de praxe, para o autorreconhecimento de uma comunidade como quilombola, para que tenha acesso à política de regularização de seu território.

Quando a comunidade Lagoa das Piranhas começou o seu processo de reconhecimento, Barrinha que tem um diálogo com o movimento quilombola nacional e local, ao saber do que estava ocorrendo na comunidade quilombola vizinha, constituiu logo uma Associação e começou a imersão na sua própria história, na ancestralidade e na relação com a terra, com a finalidade de que a Fundação Cultural Palmares (FCP) lhe outorgasse a Certidão de reconhecimento como quilombola.

Em 2010 receberam o certificado e de lá para cá, com o suporte da Palmares, aguardam o título definitivo do território reivindicado a ser emitido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

⁵¹ A expressão “rua principal” foi cunhada em termos puramente afetivos, por ter sido a rua que me abriu as portas para a pesquisa. Foi a primeira rua que fui quando busquei os sujeitos que procurava e tornou-se a minha parada obrigatória toda vez que vou à Barrinha.

O objetivo dos quilombolas de Barrinha com o movimento de 2012 buscou reivindicar a posse efetiva da terra para os/as moradores/as. Enquanto lutavam pela terra e resistiam, os/as quilombolas não queriam nada mais do que é deles por direito: solo para plantar, cultivar e usufruir da seara de seus esforços.

À época desse dissenso político, conforme Maria Felipa⁵², houve esse movimento de luta pela terra para o usufruto dos moradores, porque a que a comunidade dispõe no momento está restrita a suas casas, porém, muitos não concordaram com o movimento que envolve contendas com o fazendeiro que se diz dono da terra. A presidente da Associação daquele período acabou se afastando e algumas pessoas se desfiliam dela. A nova presidente assumiu desde então o comando político nessas condições e aos poucos os adeptos foram aparecendo e tornando-se sócios (Nota de campo, 23 ago. 2018).

As relações sociais dos sujeitos são constituídas por consensos e conflitos, equilíbrio e desequilíbrio, enquanto as lideranças buscam coesão interna contra as forças políticas exteriores.

A escola, que por um período sediou as reuniões da Associação, é uma das poucas instituições do Estado na comunidade e tem importância para os sujeitos, não apenas como um lugar de ensino, mas como um espaço da comunidade. Além de sua funcionalidade institucional específica, destacamos a celebração de missas, e alguns serviços públicos como o plantão médico com a equipe de saúde que acontece mensalmente.

Figura 12 - A escola na comunidade



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (18 ago. 2019)

⁵² Nota de campo, 25 nov. 2018.

A construção maior, mais centralizada e envolvida por um muro na imagem acima, é a escola, próxima a um assoreamento. A perspectiva da fotógrafa se dá de cima da ponte.

4.3.1 A entrada no campo de pesquisa e o acesso às sujeitas da pesquisa

Foi no início do ano de 2018, quando me organizava para começar o trabalho docente de 20h semanais em Bom Jesus da Lapa, pois a Secretaria de Educação do Estado havia indeferido a minha solicitação de liberação para estudos, momento que coincide com o meu caminhar para o terceiro semestre do Doutorado em Educação e Inclusão Social, UFMG/FaE, que visitei a comunidade quilombola Barrinha pela primeira vez como pesquisadora.

Além de preparar o espírito para iniciar o ano letivo, planejava também a logística da pesquisa naquele momento, firmando o propósito de retornar efetivamente ao campo durante o recesso de São João. Contudo, fiquei indo esporadicamente em todo primeiro semestre daquele ano, observando o lugar, fazendo contatos com pessoas, *network*, e conhecendo mais sobre suas vidas para, a partir daí, definir com que sujeitas poderia contar para a realização da pesquisa. Tudo ocorreu como planejado até então.

Já havia definido o objeto de pesquisa – as relações de gênero e as agências femininas no quilombo de Barrinha – e, segura do que ia fazer por estar munida de informações sobre o que seria um bom ‘trabalho de campo’, uma vez que me fundamentava nos estudos que fiz durante o ano de 2017, bem como nas conversas com meus pares tanto fora, quanto dentro da linha de pesquisa - Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas - me dirigi ao campo de pesquisa: Barrinha, lá vou eu! Gritei ao sair de casa montada numa moto.

Não cheguei lá como uma tábula rasa, sabia de antemão que estava muito próximo daquele lugarejo transformar-se num efervescente ponto turístico, pois agosto não demoraria a chegar e isso, de algum modo, reverberaria no resultado da continuidade dos contatos. Poderia passar invisivelmente na comunidade em meio a tantos turistas, o que de certa forma é bom para a figura de pesquisadora, mas poderia também dificultar as conversas com os moradores, pois os bares e barracas aproveitam muito a mão de obra local durante o período de romaria.

O meu primeiro dia de contato com a comunidade, 10 de janeiro de 2018, é digno de uma descrição mais pormenorizada. Ao chegar lá me deparei com crianças brincando na rua e elas eram tantas que pensei que se tratasse de um evento na comunidade em que os pais estivessem reunidos ali por perto.

Ao perguntar com quem podia falar na comunidade para tratar de um trabalho, disseram que poderia ser com qualquer um adulto, pois todo mundo era quilombola. Perguntei por Leca como me indicara uma amiga, mas ninguém a conhecia por esse apelido, daí entendi que se tratava de tratamento íntimo de amiga para amiga. Só muito tempo depois por ocasião do rol de entrevistas que descobri de quem se tratava, a partir de um *insight* de quem poderia ser. No momento de entrevistar o sujeito em foco, associei a sonoridade do apelido ao nome de batismo e perguntei se esse era o nome que minha amiga lhe chamava e ela o confirmou.

Perguntei então para as crianças naquele momento em que eu acabava de chegar, quem era o representante da Associação? Aí sim, uma criança muito comunicativa me conduziu até a casa da liderança. Bati na porta chamando-a de dona, qual foi minha surpresa ser recebida por uma jovem senhora, de sorriso largo e assim, já me senti acolhida. Entrei, sentamos e ao comunicar o ocorrido, ela me disse que a atitude das crianças era estratégia do coletivo como forma de preservação das pessoas por se tratar de uma comunidade quilombola em litígio fundiário.

Conversamos, disse a que tinha vindo e expus, assim, os objetivos da minha visita e o da pesquisa. Fui muito bem recebida e agendei a volta para me reunir com os filiados da Associação quilombola de Barrinha. Quando apareci no dia combinado, a reunião não aconteceu, mas aproveitei para conversar com a presidente da Associação e mais outras pessoas da comunidade. A partir dali já defini duas possíveis candidatas a colaborar com o meu estudo. Agendei mais uma vez e foi uma reedição do primeiro episódio, pois não houve reunião. Os sócios estavam dispersos e desarticulados. Outra dificuldade era encontrar um jeito para conciliar o horário para reunir todos, inclusive os que trabalhavam fora da comunidade.

Voltei para casa e fiquei fazendo contato pelo celular até o encontro com os associados acontecer. Reunimo-nos no Bar Pôr do Sol, 20 de agosto daquele ano corrente, com alguns associados quilombolas, tendo a pesquisa como único ponto de pauta. Esclareci o objetivo do estudo e a sua importância, bem como as questões éticas a ele inerentes. A aceitação foi unânime.

Uma das coisas que solicitei na reunião foi que, ao visitar cada família para me aproximar deles antes de começar o trabalho de pesquisa propriamente dito, que abrissem as portas de sua casa para mim. Já podia contar com algum crédito, pois naquela ocasião encontrei algumas pessoas que foram minhas alunas na educação básica. Expliquei também que depois iria eleger algumas pessoas para serem colaboradores da pesquisa em comum acordo com eles, claro, e com minha orientadora. Foi assim que se deu a minha inserção em campo. Depois

daquele dia em diante me transformei em uma migrante pendular, fiquei indo e voltando para o outro lado do rio onde se localiza o quilombo para me aproximar das pessoas, visitando-as e conversando informalmente.

4.3.2 O povo de baixo

As pessoas que moram nas imediações do Bar Pôr do Sol são conhecidas na comunidade como o “povo de baixo”⁵³. As casas mais próximas foram construídas ao redor do bar em meio a árvores centenárias como pés de algaroba, mangueira e uma preponderância de juazeiros. Podem-se ver muitas crianças circulando naquelas sombras com velocípedes e outros brinquedos, enquanto os maiores e até rapazes jogam bola, final de tarde, no campinho de futebol.

Outras casas mais distantes não seguem essa mesma logística arquitetônica, pois, são distribuídas em ruas, ora mais regulares como retas, ora mais sinuosas. É nesse lugar arejado e muito arborizado, onde mora o “povo de baixo”, que tudo começou. Tanto é que, o primeiro morador, conforme a história oral, viveu nesse lugar. Chamava-se Epifânio da Silva Cardial, tio de uma das antigas moradoras do lugar, dona Eudete Pereira de Abreu (filha de Eusébio Pereira de Abreu e dona Petronília Pereira de Abreu, já falecidos).

*“Da cerca pra lá era de Quinca (disse um dos moradores mais antigos apontando com o braço o rumo da atual fazenda) e depois que ele morreu ficou para dona Adyr, sua esposa, que dividiu tudo entre os filhos. Eu trabalhei pros filhos do véi na foice e na inchada”*⁵⁴.

O lugar era a conhecida fazenda Barra que iniciava lá em cima, na Barrinha, propriamente dita, que era propriedade de D. Adyr Magalhães, esposa do Sr. Quincas Sento-Sé, pai do atual “dono” Quinca Sento-Sé, que ainda explora o local com roça e criação de gado dentro de sua propriedade. Esta é separada dos domínios da comunidade por um cercado branco.

Alguns/as moradores/as foram indenizados/as e parte da fazenda foi doada para os/as quilombolas, conforme disse Laura. O que ela acrescentou à informação acima, sugere que o fato do fazendeiro alegar que ficaria muito caro indenizar todo mundo, que foi o fazendeiro

⁵³ Povo de baixo é uma expressão usada pelos moradores que se situam mais próximos da ponte (chamado de porto pelo povo de baixo), em referência às pessoas que moram do lado oposto a eles, no sentido da descida do rio. Tem a ver com a posição geográfica e não é vista por esse povo de baixo a partir de uma semântica pejorativa. Portanto, há o povo de baixo e o povo do porto na barrinha, mas constituem a mesma comunidade.

⁵⁴ Fala de um morador antigo identificado por muitos como pertencente à raiz do quilombo. Denota a relação de trabalho que os antigos moradores tinham com os donos da terra (Nota de campo, 3 jan. 2019).

quem disse que ele pagou a indenização e não o INCRA como é praxe acontecer em contexto de desapropriação de terra no Brasil.

Segundo o pai de Laura, “*Seu Quinca deixou as pessoas morando, pegou documento de todo mundo para ajeitar o título de posse da terra para os moradores, inclusive documento da família da mulher*” (referindo-se à família da sua esposa). Continuou dizendo: “[...] *eu mesmo não sou daqui não, sou da ilha da Cana Brava, a umas duas léguas daqui*”.

Outra colaboradora revelou em ocasião posterior que “*na verdade, a fazenda era dos Magalhães e dos Sento-Sé, que acaba sendo uma família só*”, disse Maria Filipa (Nota de campo, 15 jan. 2019).

Assim, ao se considerarem as observações, relatos orais de moradores/as e documentos, é possível afirmar que Barrinha é formada por todo o espaço já descrito que, vai desde o Bar Ranco, que se situa depois da ponte, passando por onde tem o maior número de comércio e casas até onde está localizado o povo de baixo. Entretanto, para efeitos didáticos, chamaremos de Barrinha apenas o centro da comunidade, onde foi o porto, onde está o maior número de casas, bares e barracas, procurado como *point* de diversão do povo da cidade e turistas, em contraste com o lugar de morada do povo de baixo.

Durante os meses de agosto a setembro - pico das romarias - Barrinha se transforma em um movimentado ponto turístico para onde confluem centenas de pessoas como turistas, romeiros, inclusive o povo lapense, como fonte de lazer. O rio, neste trecho, é muito poluído, não é próprio para banho nem adequado à pescaria que é uma das atividades principais da comunidade.

Pelo fato do rio ser apenas explorado pela população local e pelo turismo, sem que isso tenha a contrapartida de uma política de preservação, diz-se que a cidade cresceu, literalmente, de costa para o rio. Da Barrinha dar para ter uma visão privilegiada da gruta como um barco gigante virado a quilha para baixo, dando ideia de obsolescência, servindo de analogia aos idos tempos das vias fluviais ou hidrovias do São Francisco.

Figura 13 - Perspectiva que os/as quilombolas têm da Gruta



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (9 maio 2019)

Para além do que o simbolismo da imagem pode revelar – a perda da capacidade de navegação do rio - outras coisas se perderam ao longo da história da comunidade. Por meio de conversa informal com cinco pessoas à frente de um bar no largo da Barrinha, uma das quais é a proprietária do comércio, obtive mais informações de coisas que haviam na comunidade e se extinguíram.

A dona do bar apontou para uma ruína bem à frente que, conforme disse, tem servido de cenário para poses fotográficas de turistas e romeiros. Começou a falar da funcionalidade flexível e temporária daquele lugar ao longo dos anos: primeiro foi um restaurante, depois virou

uma fábrica de doces que gerou emprego e renda na comunidade e aproveitou a mão de obra dos próprios moradores e, por fim, o prédio virou uma escola que, na ocasião em que Brandinho era prefeito de Bom Jesus da Lapa, seu irmão era o fazendeiro de então e, conforme combinaram, instalaram a escola ali. Hoje, o espaço não é mais nada. Encontra-se sem telhado, sem portas e janelas, em completo abandono e obsolescência⁵⁵.

Antes de ser uma fábrica foi o famoso farol da Barra, onde se podia usufruir de voz e violão à noite com mesas espalhadas no interior do bar como me informou posteriormente Maria Felipa. Aos sorrisos, disse: “*é, aqui também já teve Farol da Barra, igual Salvador*” (Nota de campo, 15 jan. 2019).

Barrinha começou o povoamento sem luz elétrica e, por isso, as pessoas se recolhiam mais cedo para dormir. As casas eram poucas e feitas de “inchumento”⁵⁶ (taipa), havia muito insetos como barbeiro, mosquito, lacraia e escorpião. Por conta da infestação desses bichos, a Superintendência de Campanha de Saúde Pública (SUCAM) tinha uma atuação muito forte, dedetizando as casas, conforme disse uma das vizinhas da dona do bar.

Figura 14 - Ruína da antiga escola

⁵⁵ Fala de uma das pessoas que encontrei conversando em um bar. Alí se encontravam: a proprietária, sua nora, grávida de nove meses na época, uma vizinha, uma outra mulher que mora nas imediações do Bar Pôr do Sol e um homem (Nota de campo, 8 jan. 2019).

⁵⁶ Inchumento é expressão local, derivada de enchimento de barro. É a mesma casa de taipa feita de adobes ou enchimento. Os ranchos feitos de capim também recebem essa denominação. A construção da casa de inchumento obedece a seguinte ordem: primeiro, trançam-se os paus e joga o barro duro que depois é alisado.



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (25 ago. 2019)

A memória afetiva de Joice, nora da dona do bar, trouxe, naquele dia 8 de janeiro de 2019, a lembrança de um pé de amêndoa que ficava num ponto estratégico da comunidade, cuja visão se destacava desde o momento em que as pessoas começavam a travessia da ponte. Lembrou que era uma árvore que dava muita sombra. Sabe-se que a amendoeira é uma planta que abriga uma diversidade de cores, a depender da idade das folhas que vai variando de tons como vermelho, amarelo, e uma gradação de verdes, uma verdadeira aquarela que enche os olhos de beleza.

Para Joice, as pessoas gostavam de desfrutar da acomodação e do frescor proporcionados pelo pé de amêndoa que servia também de estacionamento para carros e motos. Além disso, “*matava nossa fome e servia para eu e meus irmãos brincar*”, disse.

Quando foi construído o bar, a árvore ficou posicionada à frente do estabelecimento e as pessoas continuavam parando à sombra e estacionavam seus veículos lá. Isso, de certa forma, incomodou quem explorava comercialmente o espaço e mandou cortá-la. Da amendoeira ficaram apenas as boas recordações para os/as moradores/as.

A Figura 15 lembra um totem, ou qualquer coisa distorcida, menos a imagem do que um dia foi uma colorida e frondosa árvore que encantava os moradores e turistas. Assim, a

história com sua dinâmica própria, testemunha o aparecimento e desaparecimento de determinadas coisas, mediante imposições de quem exerce localmente, de alguma forma, o poder.

Figura 15 - Tronco da amendoeira



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (18 ago. 2019)

Destarte, ainda naquele oito de janeiro, à sombra do pé de algaroba, uma árvore frondosa que cresceu às margens do rio, bem no fim da rua principal, eu e mais duas mulheres, vimos a destruição do canteiro comunitário, a pedido da professora local. Os homens que derrubavam a cerca e retiravam a tela alegaram que é porque não havia ninguém para cuidar depois que dona Geru⁵⁷ faleceu. Ali encontrei plantas como: pé de *ora pro nobis*, hortelã, capim santo, algodão, manjerição, pé de pinha, entre outros.

Foi emocionante ver algo que já era parte da comunidade ser destruído. As mulheres que estavam comigo no momento eram, nada mais nada menos que, filhas da antiga zeladora do canteiro que pediram para que o seu pai e um outro senhor parassem com aquilo, mas não houve ressonância no apelo. Eles avançavam rápido e em pouco tempo, telas e estacas forravam o chão. Tal qual aquelas mulheres que assistiam a tudo, fiquei desapontada pelo significado que as ervas medicinais têm para mim. Conheço muitas plantas que curam, princípios ativos de um

⁵⁷ Dona Geru teve a iniciativa de fazer um canteiro com plantas medicinais em um terreno na frente da escola da comunidade e próximo a sua casa. O trabalho era voluntário. Quando ela faleceu as plantas ficaram, completamente, abandonadas, pois não houve quem a substituísse.

sem-número delas, mesmo porque sou benzedeira. Resolvi, então, levar uma muda de um tipo raro de hortelã para casa e, ao passar pelas ruas, aos moradores que me perguntavam o que era aquilo, eu respondia comunicando o fato do desmonte do canteiro e outras pessoas foram pegar mudas de outras plantas. Assim não se pode dizer que houve perda total, mas se pensarmos no canteiro como espaço da comunidade e como memória dos sujeitos, houve sim uma perda considerável.

“” Enfim, Barrinha que, como descrito acima, um dia foi Porto, foi também propriedade privada de fazendeiros, acabou sofrendo outra mudança, quando da ocasião de seu reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo no memorável 18 de maio de 2010, como consta na Certidão (Anexo A). Porém, a realidade daquela comunidade mudou pouca coisa em termos de condições de vida.

4.3.3 Dificuldades e desafios

Os/as quilombolas continuam vivenciando dificuldades relacionadas à vida e à manutenção de sua comunidade, no sentido de ter a terra, mas não poder plantar nem colher, nem construir novas casas, nem fazer uma casa de farinha que seja, como disse uma das lideranças local, Maria Felipa⁵⁸, ampliando assim o território para abrigar algumas famílias que vivem amontoadas sob o mesmo teto e/ou trazer aquelas que por falta de espaço migraram, compulsoriamente, para cidade.

Tais problemas resultam da morosidade da titulação da terras por conta da burocracia de órgãos estaduais e federais responsáveis pela expedição do documento que confere aos/às quilombolas a posse definitiva da terra.

Somam-se a isso, os embargos judiciais movidos pela elite ruralista, super-representada no Congresso Nacional⁵⁹, que emperram o procedimento de conquista de tais títulos para as

⁵⁸ Há um recurso do projeto para construção de 50 casas, mas a comunidade se esbarra na limitação jurídica.

⁵⁹ O Decreto 4.887/2003 tem sido objeto de críticas pelos setores conservadores da burguesia agrária, dos latifundiários e da bancada ruralista na câmara de deputados. O Partido da Frente Liberal (PFL), atualmente Partido Democratas (DEM), entrou em 2004 com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239 na Câmara dos Deputados, alegando a sua inconstitucionalidade e o Projeto de Lei de 2007 do deputado federal Waldir Colatto (PMDB/SC) solicitou também a invalidação do mesmo. O julgamento do Decreto foi iniciado pelo STF no dia 18 de abril de 2012; entretanto, a partir do pedido de vista do processo feito pela ministra Rosa Weber, após o ministro Cezar Peluso votar favorável à inconstitucionalidade do Decreto, suspendeu-se o julgamento. Em razão disso, foi retomado em 2015, quando a mesma ministra proferiu voto pela improcedência da ação e constitucionalidade do decreto presidencial. O julgamento foi suspenso por pedido de vistas do ministro Dias Toffoli. Esse julgamento seria retomado em 16 de agosto de 2017 e foi protelado, tendo posteriormente um desfecho final favorável aos quilombolas.

comunidades. Isso inviabiliza a aplicação efetiva do artigo 68 da Constituição Federal de 1988, que ao reconhecer as comunidades como quilombolas designa a elas a propriedade definitiva da terra.

O julgamento do Decreto 4.887/2003 - no seu artigo 1º que trata dos procedimentos administrativos necessários para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por quilombolas, de que trata o artigo 68 das ADCT⁶⁰ – não é o início, muito menos o fim das lutas contra o racismo em nossa sociedade, como afirmou na época a carta redigida pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas sobre o julgamento de inconstitucionalidade pelo Supremo Tribunal Federal do referido Decreto, tratado na seção sobre quilombos.

Uma consequência direta desses entraves é a falta de acesso às linhas de crédito como o PRONAF, pois os moradores não conseguem extrair, junto aos órgãos competentes, a Declaração de Aptidão (DAP) ao PRONAF, pelo fato de não possuírem terra e, por conseguinte, renda. Em decorrência disso, não terão como pagar a dívida contraída pelo empréstimo.

A comunidade de Barrinha, particularmente, vê-se às voltas de outros problemas, específicos de espaço urbano, levando em conta a complexidade do que se entende por urbano, sobretudo, problemas afetos à realidade da periferia, a saber: o abastecimento de água potável é ainda feito por carro-pipa, apesar da comunidade está situada às margens do rio; não há esgotamento sanitário; não há transporte coletivo para facilitar o acesso das pessoas a outra margem do rio; dificuldades financeiras geradas pela falta de oportunidade e trabalho. Dos serviços públicos observou-se que há coleta de lixo todos os dias.

Destaca-se que a escola, denominada São Francisco, é multisseriada ou unidocente por não entrar nos critérios mínimos de uma escola regular, a exemplo do número de alunos, e só funciona até o 5.º ano e atende à comunidade de Barrinha nos níveis de Educação Infantil e Ensino Fundamental I, com um público que varia de 40 a 50 alunos distribuídos em duas turmas, nos turnos matutino e vespertino.

É uma escola de pequeno porte e tem apenas duas funcionárias: uma reúne as funções de professora, diretora e coordenadora pedagógica e atua lá desde o ano de 2000, tendo, portanto, 20 anos de atuação. A outra funcionária é merendeira e zeladora.

⁶⁰ O Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) dispõe no artigo 68 da Constituição Federal: aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir a eles os títulos respectivos.

Do 5.º ano em diante, os estudantes, ainda que resistentes, são forçados a frequentar escolas que ficam do outro lado do rio, situadas em bairros periféricos muito distantes. Mesmo funcionando em condições precárias, com falta de servidores e de capacitação docente, por exemplo, a comunidade luta, acirradamente, pela escola desde 2018 para que o poder público não possa fechá-la.

A educação é um fator estratégico de inclusão social, de modo especial, da inserção dos sujeitos no mundo do trabalho. O domínio desse processo, sob a égide da escola pública, é uma arma para a conquista da cidadania de homens e mulheres quilombolas. As desigualdades sociais constitutivas das nossas relações étnico-raciais, principalmente nas escolas que têm uma proposta diversa dessa que oferta uma educação conforme as diretrizes específicas para essa modalidade de ensino, têm incidido na qualidade educacional desses sujeitos e isso tem consequência numa posterior absorção deles no trabalho.

A educação quilombola deve ser tratada na sua especificidade e precisa ser regida adequadamente pelo poder público. A Resolução n.º 08/2012 CNE/CEB define, já no artigo 1º, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

Conforme este documento normativo, a educação quilombola deve organizar o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se, informando-se e alimentando-se da memória coletiva, das línguas remanescentes, das práticas culturais, das tecnologias e formas de produção do trabalho, dos acervos e repertórios orais, dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país, bem como da territorialidade. Essa organização do currículo constitui o cerne da escola quilombola, portanto, da unidade local, historicamente situada e afinada com os objetivos da comunidade.

As Diretrizes Curriculares para Educação Quilombola (BRASIL, 2012) ainda dispõem sobre etapas e modalidades, a saber: Educação Infantil, Ensino Fundamental, Ensino Médio, Educação do Campo, Educação Especial, Educação Profissional Técnica de Nível Médio, Educação de Jovens e Adultos, inclusive Educação a Distância.

A sintonia entre escola e comunidade é tal que, os moradores, segundo a história que consta no referido Projeto Político Pedagógico, aponta que a ela foi construída pela comunidade que “botou a mão na massa”, literalmente, utilizando pedreiros e serventes da comunidade. Portanto, valeu-se da mão de obra local, bem como teve outros tipos de ajuda dos moradores que doaram material e financiaram a construção do início ao fim. A única colaboração externa que houve foi a doação do terreno pela CODEVASF.

A Proposta Pedagógica da Escola dispõe que a conduta do/a professor/a dessa unidade multisseriada é de interagir com a comunidade baseada nos princípios da Educação do Campo, com uma dinâmica específica que favoreça a aprendizagem dos/das alunos/as de forma prazerosa. Além disso, é preciso que o/a professor/a educador/a se sinta parte da comunidade e um revolucionário na arte de ensinar.

Considerando os desafios que os/as professores/as enfrentam para tentar superar os problemas encontrados nas escolas quilombolas, registrados por Macêdo (2015), sobre os quais abordaremos adiante, é preciso mesmo uma postura “revolucionária” para lutar por uma educação de qualidade.

O Projeto Político Pedagógico propõe que as classes multisseriadas devam ter metodologias claras e objetivas com uma dinâmica diferenciada para dar conta da proposta curricular. Para tanto, são nos cursos de formação continuada oferecidos por um setor da Secretaria da Educação, especificamente para o Campo, que a professora recebe a orientação para ministrar suas aulas, como reza a proposta da escola.

O discurso da escola que opta por uma Educação do/no Campo sugere uma sintonia com a identidade dos/as moradores/as que se dizem produtores/as rurais e com as agências dos sujeitos locais. Se a escola deveria se adaptar aos ciclos agrícolas de preparar a terra, plantar e colher, o que traz à baila a controversa situação geográfica da comunidade, deixa em aberto a questão da identidade rural. Vale ressaltar que, mesmo se definindo como rural e as agências⁶¹ dos sujeitos locais serem pautadas conforme a identidade de filhos/as de agricultores, lá não se planta e nem se colhe nada pelos condicionantes relativos à titulação da sua terra.

Considerando as características mistas da comunidade - um comércio dinâmico (urbano) e por ter aspectos que o identificam como rural - presença de atividades rurais, restrito a um fazendeiro -, o poder público, conforme suas conveniências, tenta defini-los/las a partir de uma identidade urbana. Conforme uma das sujeitas, o prefeito quer transformar a comunidade quilombola em centro da cidade e mudar o nome para bairro da Soledade. Destarte, o entre-lugar - a expressão utilizada por Bhabha (2011), pressupõe tensão e conflito dos sujeitos envolvidos e não há passividade dos/as moradores/as em relação a quem se arroga o poder de definir quem são eles/elas. O que vale para nós neste estudo, porém, é a autodefinição deles/as – quilombolas rurais porque são filhos/as de produtores/as rurais.

⁶¹ O conceito de agência será discutido, oportunamente, na seção que trata da imagem das sujeitas da pesquisa.

Além da orientação que a proposta da escola traz para que os conteúdos curriculares se adaptem para atender às exigências da educação do campo, há uma consonância com as Diretrizes da Educação Escolar Quilombola, no sentido de considerar as relações étnico-raciais e a diversidade em diálogo com a comunidade, a fim de desenvolver uma postura baseada no respeito à diferença e à pluralidade. A proposta prevê como resultado a formação de um sujeito autônomo e social, construtor ativo do seu conhecimento e que terão a oportunidade de aplicar o que aprendeu na escola e na comunidade. Nessa trajetória, o/a professor/a é o mediador/a e facilitador/a do processo que incentiva a compreensão do/a aluno/a e não a memorização, oportunizando-o/a a observar, interagir, manipular e comparar objetos, a partir de situações concretas.

Em decorrência da limitação em termos de continuidade dos estudos, os/as alunos/as que estudam na escola local até o final do Ensino Fundamental I precisam sair da comunidade que tem essa proposta de educação específica, sendo que eles/as e seus genitores têm que se esforçarem para buscar escolas em outros locais mais distantes da cidade, cuja prática não dialoga com a cultura quilombola, comprometendo o alcance da lei.

Se a lei já encontra entraves para sua aplicabilidade em escolas quilombolas dentro do território, como aponta o estudo de Macêdo (2015), em três quilombos de Bom Jesus da Lapa, quer seja na dificuldade dos professores de transgredirem o currículo do sistema oficial para ministrar uma educação específica, dentre outros fatores que estão a dificultar o diálogo dos conhecimentos escolares com as especificidades étnico-culturais das comunidades quilombolas, o que dizer das escolas urbanas que recebem esses/as alunos/as?

Outros fatores que têm dificultado a qualidade da educação quilombola apontada pela autora são: as práticas pedagógicas que se limitam aos livros didáticos e veiculam uma visão negativa e estereotipada dos conteúdos relacionados à população negra e quilombola; a resistência dos/as alunos/as frente às questões quilombolas; a insuficiência de materiais didáticos específicos nas escolas; a falta de investimento do poder público local na formação docente inicial e continuada; a falta de autonomia das escolas que dificulta o diálogo com as lideranças locais; a indiferença em relação às práticas de preconceito e discriminação raciais presentes nas escolas; o comodismo de alguns/as professores/as em relação ao trato pedagógico com a temática racial e quilombola e o desconhecimento dos/as professores/as sobre o conteúdo da Lei 10.639 (BRASIL, 2003) e suas diretrizes, bem como da história e cultura locais.

Muitos desses problemas são identificados na escola da comunidade, segundo aponta a professora local, aos quais se acrescenta: a falta de política de formação docente. Tais questões

precisam ser superadas para que o alcance social do documento normativo de que falávamos anteriormente se torne efetivo, de forma a garantir a oferta educacional dessa população em todas as suas etapas e atender a todos quilombolas.

Desse modo, há uma necessidade premente de uma educação que contemple as mais diversas formas de produção da experiência cultural da comunidade que determina seus modos de ser e de estar no mundo, abarcando também os aspectos social, político e econômico. A educação deve ser, pois, projetada por/para eles e oferecida na comunidade, além de respeitar a especificidade do quilombo.

Além dos problemas elencados acima, as questões ambientais que atingem, principalmente o rio, a exemplo do lixo e do assoreamento, devido à presença exacerbada de turistas no local é uma preocupação para quem depende do rio para sobreviver. Os pescadores têm que ir cada vez mais longe, subindo ou mesmo descendo o rio para encontrar peixes.

Tudo isso denota que a comunidade precisa se fortalecer politicamente, pois ainda carece da criação de uma cultura do envolvimento de todos os sujeitos na manutenção do espaço e na reivindicação, junto ao poder público, de melhorias nas condições de vida, do ambiente e da educação.

A apropriação do espaço por essa população tem se associado à realidade de outros espaços de marginalização e segregação social - como favelas e periferias - em que os sujeitos buscam, por meio da luta por reconhecimento de sua identidade, o direito à propriedade fundiária.

Além disso, Barrinha está sob a mira do prefeito - cujo mandato expira no final de 2020 - desde a época em que era vereador na cidade quando ambicionava construir uma orla com quiosques à beira do rio. Antes, a comunidade toda era contra. Hoje, isso tem dividido pessoas e opiniões. Ele já tentou essa empreitada, mas a comunidade mantendo a coesão conseguiu embargar a obra na justiça. Hoje, porém, uns acham que é vantagem para a comunidade, outros acham que vai causar impacto na vida dos moradores. Esta é apenas uma das lutas que a comunidade trava com as forças externas, não é a primeira e nem será a última.

Quando alguns moradores resistem à execução dos projetos do prefeito, ele alega que Barrinha é área urbana (desconhecendo-a como pertencente à união) e o quilombo para ele se restringe ao lugar onde mora o povo de baixo.

A superação dos problemas deveria, na avaliação da população local, incluir investimentos em saneamento básico, em habitação, política de reurbanização com criação de espaços de esporte, lazer, cultura e de encontros públicos para a população local, como uma

pracinha. Necessita-se de políticas públicas com maior controle do rio e a ocupação efetiva e de uso racional do solo, transporte coletivo e investimento em educação pública, de preferência que a escola seja ampliada e fique dentro da comunidade e que esta possa valorizar a qualidade do ensino e a cultura local.

Ao considerar a constituição e a organização atuais da comunidade, práticas e trajetórias dos sujeitos que ali habitam, o quilombo em tela não pode se restringir ao passado/tempo ou ser pensado apenas na atualidade como espaço de comunidade negra, mas há que ser concebido na sua complexidade social, nas lutas renhidas que, interna e externamente, esse grupo trava, bem como o reconhecimento da heterogeneidade de sujeitos que transformam o espaço habitado e o ressignificam constantemente.

4.3.4 De que vivem os moradores de Barrinha?

*“Eu comecei na pescaria, depois fui pra lancha”*⁶². Essa fala de um morador antigo, anteriormente citado, é uma pequena amostra das atividades econômicas de subsistência das pessoas da comunidade. Sem dizer que ele se esqueceu de dizer que já vendeu cerveja lá na coroa (pequena ilha formada pelo assoreamento do rio), conforme disse sua esposa, que dividia com ele esse trabalho, segundo a qual, era pesado e de pouco rendimento econômico.

A subsistência dos sujeitos provém, prioritariamente, da pesca artesanal e de Programas de Transferência de Renda do Governo Federal, o Bolsa Família⁶³. A presença do Bolsa família, por si só, é um indicador de que as famílias vivem em situação de pobreza extrema. Um *link* entre gênero, classe social e raça é necessário para evidenciar quem são os beneficiários do Programa no Brasil: 93% são mulheres e deste percentual, 68% são negras⁶⁴.

Um aspecto importante do Programa é a prioridade das mulheres como titulares do cartão, o que à primeira vista desperta nossa atenção para a situação de desigualdade em relação aos homens e para as desigualdades entre mulheres em relação à classe social.

O estudo de Mariano e Carloto (2013) indica que este programa exerce mais influência no cotidiano das mulheres negras, em comparação com as brancas. Contudo, tal influência está longe de equalizar a situação entre esses dois grupos de mulheres. Mariano (2012) aborda o

⁶² Ir para a lancha refere-se ao trabalho de condutor de embarcação.

⁶³ O valor do benefício recebido depende da renda familiar, do número e idade das/dos filhas/filhos, variando de R\$ 80,00 a R\$ 170,00 por pessoa, as quais precisam estar inscritas no Cadastro Único (CadÚnico)

⁶⁴ Disponível em: www.planalto.com.br.

papel social generificado do Programa Bolsa Família (PBF), pelo fato das mulheres serem as titulares.

Tal como ocorre com o modelo de intervenção no combate à pobreza disseminada na América latina, o PBF institui condicionalidades para as famílias beneficiárias. As obrigações contraídas pelas famílias incluídas no PBF visam, sobretudo, o cuidado com crianças, adolescentes e mulheres grávidas. Em síntese, ao orientar o foco de sua atuação para crianças e adolescentes, o PBF pretende contribuir para superar o ciclo de reprodução da pobreza entre as gerações. Neste contexto, as mulheres são tomadas como intermediadoras entre a política e o público visado por essa política. São as mulheres invocadas para assumir a titularidade do benefício transferido pelo PBF. (MARIANO, 2012, p. 43).

Para a autora, esse fato concebe a mulher a partir de um status social generificado que a associa ao cuidado, à esfera da reprodução, à vida doméstica e familiar, enfim, à maternidade. Além dessas incumbências, a comprovação do cumprimento das condicionalidades pela mulher, confere a ela uma agência de promoção do fortalecimento dos laços familiares e comunitários, o que inclui sobretudo, o ajuste de crianças e adolescentes aos padrões de normalidade, de forma a corrigir situações como abandono da escola, fracasso escolar, envolvimento com drogas e conflito com a lei.

Conforme a autora, tendo uma vez ingressado no PBF, as responsabilidades domésticas, sobretudo em relação à socialização das novas gerações, são consideradas, no interior do Programa, como a ocupação primordial das mulheres.

Ademais, outra fonte de renda de algumas mulheres de Barrinha é o comércio em bares e também em barracas, onde umas são proprietárias e outras são empregadas. Outras mulheres ainda, ao fazerem curso de pedreira e de eletricista, nutrem a expectativa de alargar o campo de possibilidades no mundo do trabalho.

Considerando a facilidade de exploração da atividade pesqueira desenvolvida em trechos livres do rio São Francisco pela maioria dessa população ribeirinha, a pesca artesanal, ao lançar dentro do rio homens e mulheres com redes ou anzóis, tornou-se a principal economia da comunidade. Vale ressaltar que a pesca de pequena escala como economia de subsistência se destina ao consumo doméstico da população e, secundariamente, algumas pessoas comercializam o excedente do produto, comumente por meio de intermediários que o povo da comunidade chama de “quigilas”.

A pescaria acontece de forma individual e também emprega força de trabalho familiar onde ocorre, ora na beira do rio e perto de casa, ora é preciso que esses/essas pescadores/as

sejam conduzidas por embarcações simples para bem longe, em que se utilizam “traias” como anzol, tarrafas e uru⁷⁰.

De outubro a fevereiro, período da piracema, a atividade de pescaria fica suspensa na comunidade por determinação legal. Ainda que muitos recebam benefício do Governo Federal nessa época por terem o Registro Geral das Atividades Pesqueiras, esse é o período de maior dificuldade financeira para os moradores da comunidade que vivem da atividade pesqueira.

Além da pesca, alguns/as pescadores/as desenvolvem outras atividades para complementar a renda familiar, como as relacionadas ao atendimento ao turismo, a exemplo do comércio em barracas que flui às margens do rio. Há também pescador que é proprietário de barco e o aluga para passeios turísticos e outras necessidades. A produção de artesanato por mulheres é também uma forma dos sujeitos terem acesso a uma renda extra.

Em meio à fragilidade da economia local, dos poucos recursos financeiros, das relações sociais tecidas nessa comunidade, das conquistas coletivas, dos avanços e retrocessos, das influências políticas externas na comunidade, estão as mulheres quilombolas, para as quais não somente há agência feminina no domínio público, mas também no ambiente doméstico.

4.4 Sujeitos da pesquisa: a imagem de si no discurso de mulheres negras quilombolas

O centro do processo da pesquisa qualitativa é o sujeito com suas relações, suas expressões e impressões sobre a vida. O conhecimento que emerge de seus discursos é parte dos dados produzidos na pesquisa que, ao invés de uma apresentação de forma linear na análise,

³⁶ Uru é uma técnica de captura de peixe por meio de um recipiente aberto, comumente, uma garrafa de PET cortada ao meio contendo uma isca que alguém deixa para atrair o pescado.

antecipamos para esta parte em razão da primazia que o sujeito tem para o estudo, reservandolhes um lugar especial.

Os sujeitos que colaboram com esta pesquisa são agentes sociais e políticos. Na sociologia, a agência refere-se à capacidade de um indivíduo para agir de forma independente e fazer suas próprias escolhas de forma autônoma. Entretanto, a estrutura - classe social, religião, gênero, raça/etnia, costumes – influencia ou limita um agente na tomada de decisões. Não há, pois, uma autonomia completa do sujeito, haja vista que o sujeito não vive sozinho, ele é um ser gregário, social.

A noção de agente vem de agência social dos sujeitos. Para Giddens (2003, p. 17), “ser agente é ser capaz de exibir no fluxo da vida cotidiana uma gama de poderes causais, incluindo o de poder influenciar os manifestados por outro”. E agência nada mais para este autor, do que a capacidade transformadora do agente. Agência é, pois, a potência do sujeito como capacidade de transformar e não apenas o ato de transformar de fato.

O conceito de agência é uma chave para compreender as práticas femininas em Barrinha, relacionadas aos processos de resistência que emergem dos sujeitos⁶⁵, cujos efeitos práticos de suas ações podem ser analisados em virtude do papel exercido no enfrentamento das estruturas de dominação, pensando a partir de um lugar social onde a norma é o masculino. A agência é útil também para a compreensão da construção de significados emergentes nas relações sociais de gênero produzidas localmente.

Butler (2009), inspirada em Foucault, caracteriza a agência como uma prática imanente ao poder de ação/fazer. Para a autora, a possibilidade de agência do sujeito se encontra na própria situação de subordinação, quer dizer, ocorre na própria dinâmica do poder, o qual pode reiterar formas de ressignificação, produzindo novos efeitos. Destarte, a agência está condicionada às estruturas de poder, mas o sujeito pode agir sobre elas, e pode mudá-las, pois não há uma autonomia total do poder que a constituiu. Para Foucault (2008), onde não há possibilidade de resistência, não se pode dizer que há poder.

Para Mahmood (2019), a agência é entendida por meio do paradoxo da subjetivação: um processo que não só assegura a subordinação do sujeito às relações de poder, mas também produz os meios através dos quais ele se transforma numa *enteléquia* autoconsciente e num agente. Assim, agência não é só sinônimo de resistência à relação de dominação, mas também uma capacidade de ação facultada por relações de subordinação específicas.

As mulheres negras quilombolas que enfrentaram o desafio de contribuir com o presente estudo são, no âmbito da pesquisa chamadas de sujeitas, mas, como suas vidas ganham sentido na realização de seus ofícios cotidianos, elas são identificadas por seu fazer construtor de realidades, por isso são denominadas também de agentes político-sociais. Um nome ou outro aparece aqui a depender da forma como é acionada.

Quanto à noção de imagem de si mobilizada nesta seção é a de que o discurso das mulheres negras quilombolas produz e está intimamente ligada ao seu *ethos*. A opção pelo termo se dá em substituição à categoria identidade pelo fato desta construção apresentar

⁶⁵ O sujeito se situa num modelo polarizado de subordinação e subversão, opressão e resistência.

problemas e limitações apontados por muitos estudiosos, principalmente pelos pós-estruturalistas. Aprofundar esse debate, no entanto, foge do curso desta pesquisa.

Neste sentido, a obra de Ruth Amossy (2008), *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*⁶⁶ ajuda-nos a encontrar os contornos dessas imagens. Na perspectiva da Retórica, o *ethos* é a imagem de si que o orador produz em seu discurso. A preocupação está, neste caso, na credibilidade do enunciador. Sendo assim, a proposição da autora sobre a questão da confiança no narrador é a seguinte:

Toda comunicação está fundada em uma confiança mínima entre os protagonistas, e cabe a uma retórica narrativa, segundo o outro, determinar como a enunciação contribui para criar, no enunciatário, uma relação de confiança fundada na autoridade que o enunciador deve se conferir caso deseje convencer. (AMOSSY, 2008, p. 21).

A confiança está atrelada à questão da autoridade do narrador que pode ser concebida também como o lugar de fala que dá sustentação e credibilidade à narrativa⁶⁷. Além da confiabilidade do narrador, aqui, na esteira dos estudos de Amossy (2008), outros elementos são considerados importantes na narrativa:

- Os dados situacionais repercutem também no resultado da imagem do locutor no quadro particular da narrativa.
- Passagem da interlocução para a interação, lembrando que a construção da imagem de si e do outro no discurso se manifesta interacionalmente. É enganoso pensar que só a pesquisadora constrói uma imagem do pesquisado. O contrário também é verdadeiro.

A partir destes elementos apresentamos, as sujeitas do estudo que são mulheres quilombolas da comunidade de Barrinha, Bom Jesus da Lapa, reunidas em dois cortes etários: o primeiro varia de 26 a 38 anos de idade. Estas mulheres são as principais sujeitas da pesquisa, pois, as genitoras destas mulheres compõem também o quadro de sujeitas da pesquisa.

O segundo corte é formado por mais outras cinco mulheres, na faixa etária que varia de 52 a 69 anos de idade, mães das anteriormente citadas, formando, junto com suas cinco filhas, duas gerações que, na soma geral constituem dez agentes⁶⁸. Os critérios que orientaram nossas escolhas foram: ser mulher, esposa e mãe, ter ocupação dentro e/ou fora de casa e ser moradora

⁶⁶ À parte a atecnia em relação aos termos entre si - imagem de si e *ethos* - uma vez que o *ethos* nos estudos da linguística já envolve a lógica de si mesmo, além do pré-discurso e do discurso, a redundância aí precisa ser considerada nessa construção da imagem de si.

⁶⁷ Como tratamos na apresentação pessoal da pesquisadora na seção introdutória.

⁶⁸ As agentes são identificadas por nomes fictícios para preservar a privacidade de cada uma.

na comunidade. Este último critério facilitou o acesso às mulheres. A apresentação dessas agentes (Quadro 1) se faz necessário para as percebermos enquanto cor autodeclarada, idade, profissão e o lugar na genealogia da família.

Quadro 1 - Dados pessoais das sujeitas da pesquisa

Nome	Idade	Cor	Filhos	Profissão Ocupação	Estado Civil	Escolaridade	Situação de Moradia	Renda Familiar (R\$)
Larissa	28	Negra	2	Dona de casa	Casada	Ensino Médio	Casa	770,00
Dolores - mãe de Larissa	55	Negra	9	Do lar	Casada	Alfabetizada	Casa	1.170,00
Joana	38	Negra	6	Pescadora/ artesã	União consensual	Ensino Médio	Casa	1.170,00
Silvia - mãe de Joana	68	Negra	5	Do lar/ pescadora	Viúva	Não Alfabetizada	Casa	1.100,00
Joice	29	Negra	2	Do lar/ pescadora	União consensual	Ensino Médio	Casa	1.090 + Auxílio Emergencial
Dandara - mãe de Joice	58	Negra	8	Do lar	Divorciada	Alfabetização	Casa	101,00 + Auxílio Emergencial
Maria Felipa	38	Parda	6	Pescadora/ artesã	Solteira	Ensino Médio	Casa	700,00 + Auxílio Emergencial
Ambrosina mãe de Maria Felipa	69	Parda	14	Do lar/ lavradora	Casada	Alfabetização	Casa	2.152,00
Laura	27	Negra	00	Condutora de embarcação, pescadora	Casada	Ensino Médio	Casa	1.171,00 + Auxílio Emergencial
Júlia – mãe de Laura	68	Negra	7	Pescadora/ aposentada	Casada	4.ª série	Casa	2.172,00

Fonte: Elaborado pela pesquisadora com dados da pesquisa

O que as mulheres apresentam para pensarmos nelas enquanto coletivo? Do primeiro corte etário podemos destacar que duas delas têm em comum o fato de comporem o corpo gestor da associação, são juristas leigas, pescadoras e artesãs. O que as diferencia nas suas agências é

que uma é proprietária de uma barraca na beira do rio e a outra trabalha como diarista no Sindicato de Trabalhadores Rurais e conquistou um lugar na diretoria do referido Sindicato.

Ainda nesse mesmo grupo, uma é condutora de embarcação onde trabalha com o pai, trabalha também no bar da família como atendente e agora faz uma renda extra dando reforço escolar para crianças. Outras duas se ocupam de trabalhos domésticos em suas próprias casas onde uma se diz dona de casa e a outra “do lar”.

Do segundo corte, quatro mães se dizem “do lar”, resposta sobre a qual tive ímpeto de perguntar se acaso ganhavam por isso? Diante da resposta negativa, poderia responder que não é, portanto, profissão, mas ocupação. Uma das mulheres do primeiro corte que se diz ‘do lar’ é liderança religiosa na comunidade e tem como registro profissional a pesca, embora admita que não tem exercido a atividade ultimamente.

O que une as cinco mulheres do primeiro grupo, principais sujeitas da pesquisa, é, portanto, o fato de todas, exceto uma, se lançarem ao rio como pescadoras, tirando dessa atividade o sustento próprio e de sua família. Algumas até nem comercializam. Elas também estão na associação ou como sócias ou como dirigentes nesta instância política e em um caso ou outro, constituem a maioria. Neste grupo, a mesma mulher que não é pescadora, também não participa da associação.

O lazer também é parte da agência dessas mulheres que constituíram um time de futebol feminino na comunidade e têm momentos de trabalharem o corpo, na ginástica que fazem de forma coletiva em um determinado dia da semana. As mulheres são, pois, trabalhadoras domésticas em suas próprias casas e algumas ainda trabalham fora. Estas, portanto, reúnem duas jornadas. O trabalho de meio período também apareceu como ocupação entre as agentes.

Depois dessa visão panorâmica das sujeitas da pesquisa, a apresentação individual, a partir de seus núcleos familiares é relevante por evidenciar quem são suas relações mais próximas, como convivem, como vivem e onde vivem, de forma contextualizada.

Descrever as famílias de Barrinha que se propuseram a esse desafio de co-labor da pesquisa e situá-las localmente é mais importante, do ponto de vista da pesquisa, do que construir uma definição sobre elas. Definir os outros tem um quê de prepotência daqueles que se arrogam a dizer quem somos e porque somos o que somos. Há sempre um constrangimento entre definir e autodefinir-se, e sobre isso Collins (2019) alerta: se nós não nos definirmos alguém nos definirá.

Cabe informar ao/a leitor/a que todos os nomes são fictícios para preservar a verdadeira identidade das sujeitas da pesquisa. Foram elas que escolheram os nomes, algumas prestam

homenagens à mãe, à neta e outros é porque acham o nome forte, ou optaram por um que se pudessem escolher seria a forma de se identificarem.

Aqui chamaremos de “donas” para destacar as sujeitas mais velhas que ocupam uma posição ascendente na família. Como forma de tratamento, dona é utilizado quando se usa o nome de batismo, ao contrário de senhora que só é recomendável seu emprego com o sobrenome. Aqui, dona será seguido do nome que a colaboradora escolheu.

Começemos por **dona Ambrosina**, 69 anos, que mora com seu esposo com quem formou uma família grande, cujo modo de organização faz com que se inter-relacionem de forma muito próxima, pois os filhos que ficaram na comunidade formaram uma famíliavizinhança que se protege e se ajuda mutuamente⁶⁹. O casal teve 14 filhos, os quais, conforme disse, criou comendo raízes e frutas e assim cresceram tudo “sadios”. Uma das filhas de dona Ambrosina teve um filho que, depois de grande, faleceu de repente e, 6 meses depois do ocorrido, a mãe dele também veio a óbito.

Há uma filha do casal que é coabitante dos pais, é solteira e mãe de três filhos.

As sete pessoas moram todos ao lado e bem ao pé da ponte, na rua principal, próximo ao centro nervoso de Barrinha, numa casa apertada de três quartos, um banheiro, uma sala, uma cozinha pequena e um quintal que se espraia até quase para debaixo da ponte, com plantas nativas e outras cultivadas pelos moradores.

A estrutura da casa consta também de uma varanda aberta na entrada da casa que faz comunicação com a rua e pela sua funcionalidade, pode-se dizer que é uma varanda-sala-deestar por ser o lugar onde se recebe as visitas e a parentela, por isso sua casa é também um espaço de encontros. Um banco ou um tamborete é puxado e se puxa também uma conversa e, se deixa ficar e quando se vê, já o tempo correu e nem se percebeu.

Na produção espacial desse lugar não há como individualizar pessoas por sexo, idade e posição genealógica. A filha coabitante dorme junto com os filhos no mesmo quarto, com exceção do quarto do casal que pertence aos seus genitores. A maioria dos demais filhos é casada e alguns deles mora em outro Estado.

A partir das observações realizadas durante as visitas a essa família e também pelas entrevistas, dona Ambrosina se mostrou uma mãe cuidadosa, dedicada ao trabalho ao lar e ao

⁶⁹ As condições de entrevista foram favoráveis, transcorrendo sem interrupção na varanda da sua casa. Senti uma presença por um ruído que vinha da cozinha, depois parou. Ocorreram duas entrevistas por problemas no áudio. A primeira foi em sua casa e durou 50 minutos e a segunda, a que está valendo, 48 minutos.

esposo, que trabalhava na roça, garantindo o sustento da família numa representação patriarcal. Hoje é aposentado.

Antes de se casar ela morava nas proximidades da comunidade com seus pais na fazenda Capoeira que foi de seu avô. De sua casa ela aponta o dedo, dando a ideia de que a terra que fica - “*naqueles morros lá do outro lado do rio*” (Entrevista, 27 mar. 2019) - na direção da descida do rio pudesse ser facilmente vista, como se fosse perto. É assim que é explicada a situação espacial. Para ter acesso à referida terra há que se passar pela ponte e depois toma-se a via de Paratinga-BA. A terra do avô depois foi repartida entre os filhos, da qual, dona Ambrosina recebeu sua parte, vendeu e depois se mudaram para Barrinha para que os filhos pudessem ter escola.

De sua infância lembra que sua mãe ensinava tarefas domésticas, requisito necessário para ser uma boa esposa. Com a genitora aprendeu a costurar, bordar e estas atividades são feitas até hoje por ela que se encontra aposentada. Outra memória de infância é que ela não frequentou escola, teve um ensino particular aligeirado, nem um mês, mas foi o suficiente para aprender ler e escrever.

A negação ao acesso à escola pública fazia com que pais e mães contratassem um/a professor/a para ensinar os/as filhos/as a leitura e a escrita. Isso não significa que a família era abastada economicamente. Percebemos que a distribuição e acesso à escolarização se dá de acordo com fatores como o âmbito social onde a pessoa vive, à etnia/raça, ao tempo e ao gênero.

Em relação à questão de gênero, vi uma mulher se queixar de seus pais não terem colocado ela e as irmãs na escola para não aprenderem escrever cartas para namorado (Nota de campo, 28 maio 2019).

Em relação à educação escolar, dona Ambrosina ao falar sobre seus estudos faz-nos deduzir a diferença entre o ensino que recebeu com o que temos hoje em termos da universalização da educação básica. Ela teve um ensino aligeirado, precário, pago e com uma entrada tardia nessa escola - 12 anos, evidenciando assim os poucos períodos de estudo, 18 dias, limitando, desta forma, a atuação dessa mulher em alguns setores da vida social da comunidade que envolve o letramento, pois, não fosse pela Igreja, na qual exerce liderança e pela participação na associação, sua agência seria menos produtiva no sentido de contribuir com o coletivo, pois não passaria dos domínios da casa, porque o trabalho que fez durante toda vida foi o doméstico.

Percebe-se que o conhecimento não é uma atividade em si. Desta forma, ler não se resume à decodificação de letras e a uma operação mecânica. O ato de ler, como aponta a

pesquisa realizada por Sônia Reis (2014), é concretizado por meio da relação que o leitor estabelece com textos em diferentes suportes (materiais e equipamentos que permitem a circulação de um texto, que possibilitam a visualização do leitor) e com o tipo de leitura que procura em cada um deles, além das relações sociais que permeiam todas as práticas de leitura e escrita.

A autora identificou a importância da leitura para mulheres camponesas que frequentam as Comunidades Eclesiais de Base (CEB), onde exercem liderança, bem como em outros contextos com os quais o uso social da leitura por um sujeito serve a uma coletividade.

Conforme a fala de dona Ambrosina, apesar desses condicionantes, houve, por parte dela, a responsabilidade e o grande empenho para aprender a ler e a escrever. Ressalva-se que isso culminou no uso social da leitura tão necessária na sua posição de liderança religiosa.

Dentre suas filhas, destacamos **Maria Felipa** por ser eleita como colaboradora do estudo. Ela tem 37 anos, solteira, mãe de seis filhos adolescentes e pré-adolescentes, exceto o mais novo que era recém-nascido na ocasião da entrevista e hoje já tem dois anos. Mora ao lado dos seus pais e sua casa tem o mesmo número de cômodo que a casa dos seus genitores. Tem na mãe o suporte necessário para ajudar na criação dos filhos.

Os filhos têm pais diferentes e Maria Felipa hoje não convive com nenhum deles. O cuidado e a responsabilidade com a prole é inteiramente dela.

Tem um emprego numa entidade sindical onde trabalha em dias alternados da semana como diarista. Sendo essa uma renda fixa mensal, diferentemente dos outros trabalhos que realiza como artesanato e pescaria que dependem de outros condicionantes. No sindicato conquistou uma vaga junto à direção. Tem o Ensino médio, o que facultou um espaço como liderança política local.

Maria Felipa foi a primeira pessoa com quem fiz contato no quilombo. A partir daquele encontro senti a segurança necessária em relação à possibilidade de desenvolver a pesquisa. Ela é uma das lideranças e é articuladora da comunidade nas questões políticas, promove reuniões com os associados e viaja, se necessário for, para atender às demandas da comunidade e para representá-la. Além disso, diz ela: “*se for pra costurar, eu costuro, faço crochê, sou costureira, artesã, sou também jurista leiga*”⁷⁰. A dificuldade com que lida no quilombo é ainda a resistência de algumas pessoas se identificarem como quilombolas.

⁷⁰ As condições de entrevista favoreceram o desenvolver da conversa, pois, fomos para a casa da irmã dessa agente que, embora estivesse em casa naquele momento não compareceu à sala onde fizemos o trabalho, conversando a sós. Esta foi a segunda entrevista que durou 57 minutos. A primeira entrevista teve problemas técnicos com o áudio que foi apagado. A duração da primeira que ocorreu em sua casa foi de 54 minutos.

Dona Silvia⁷¹, 65 anos, é viúva, não a chamaremos de matriarca para não fazer paralelo ao patriarcado que pressupõe que alguém deve estar no comando, como sabiamente alerta Collins (2019). Trabalhou como lavradora e pescadora, apesar de não ser registrada na carteira do Seguro Defeso⁷⁸.

Esta colaboradora protagoniza uma história de vida em que teve que administrar muitos problemas para sobreviver. Não conheceu seus genitores, o que sabe sobre eles são os nomes por constarem no registro de nascimento. Do pai biológico é conhecido o seu destino trágico: foi assassinado. Foi adotada por uma família em Minas Gerais, na cidade de Guanhães, onde viveu parte de sua vida até mais ou menos 12 anos de idade.

A lembrança que tem da mãe adotiva é povoada de maus tratos. Certa feita, bateu nela tanto que deixou uma marca de facão na sua cabeça. Sua narrativa sugere que sofreu abuso aos 12 anos por peões que eram colegas de trabalho do seu pai adotivo. Esse episódio fez com que sua família a expulsasse de casa para “não botar as outras a perder”, como disse ela em tom de desabafo.

A partir daquele momento, ela virou uma criança jogada porta à fora e fugiu para Belo Horizonte, onde precisou atualizar o sentido de rua: mais que um lugar de passagem. A rua é então, um lugar para ficar, muito ou pouco tempo. E foi por um longo tempo que ali permaneceu, até que aos 29 anos, conhecesse um “*baiano doido*” - segundo seu modo de dizer - com quem viveu uma história de amor. Ele a trouxe para essas bandas de Bom Jesus da Lapa e formou uma família que é composta por cinco filhas e, posteriormente, ela adotou um filhoneto, assim que nasceu. Mas não foi a primeira vez que experimentou a maternagem, pois, quando nasceu um outro neto que tinha necessidades especiais ela o tomou para si. Sua deficiência era física e mental e lutou muito para conseguir recursos em termos de saúde para ele. Teve que se deslocar inúmeras vezes para Vitória da Conquista e Brasília. “*Foi uma luta*”, disse ela. Esse menininho era muito apegado ao avô que foi o único pai que conheceu e depois de três meses que seu avô morreu, vítima de atropelamento, o menino que já tinha 7 anos de idade na época, foi abatido por uma tristeza intensa e veio a óbito também.

Dona Silvia não estudou, trabalhou muito duro na roça para criar seus filhos, pois, segundo conta, ela que fazia todas as despesas da casa. Tempos depois foi abandonada pelo

⁷¹ As condições de entrevista favoreceram à obtenção de dados, ocorrendo de forma fluida, sem interrupção, na sala de sua casa. De início, seu filho-neto que mora com ela perguntou de que se tratava, desligou a televisão, pediu licença e nos deixou a sós. Duração de 1h7 minutos. ⁷⁸Denominação da carteira de pesca.

esposo, preterida por outra mais jovem. Acabou não dando certo tal romance e ele, depois de implorar sua clemência, foi aceito de volta.

A ausência do esposo, simbólica e/ou decorativa e/ou mesmo quando ele se ausentou fisicamente é lembrada com saudosismo por uma das filhas, pois ele deixou uma lacuna afetiva - “*só vivia no mundo, trabalhando em Brasília*”. Nesta época ele trabalhava como carpinteiro (Nota de campo, Joana, 12 ago. 2018).

Dona Silvia se queixa muito de dificuldades financeiras sem ter a quem recorrer, pois, entre seus filhos não tem nenhum com renda fixa e que possa lhe dar alguma ajuda. Ao contrário, como pensionista que tem um vencimento de R\$ 1.100,00, é ela quem “agasalha” os filhos, por exemplo, dá R\$ 150,00 mensais para uma filha pagar aluguel e já articula fazer um quartinho para ela no fundo da casa.

Dona Silvia tem outra filha solteira que tem dois filhos e são coabitantes nesta casa que é recuada, sem muro, com uma cerca de madeira de 0,5 metro de altura, mais ou menos, com sete cômodos ao todo, sugerindo que foi construída com poucos recursos, no largo da Barrinha. Na sala de entrada tem umas araras com roupas expostas que estão à venda, um improvisado de loja desta filha coabitante que tem dois filhos. Não se vê, entretanto, clientes circulando por lá para movimentar esse negócio.

O que mais me chamou atenção em dona Silvia foi o jeito frenético de ser, dando a impressão de estar sempre apreensiva e ansiosa. Isso repercutiu na demora em relação à entrevista, por parecer sempre indisponível e ocupada e a pesquisadora não quis parecer inoportuna.

Dentre todas as filhas, destacamos **Joana⁷², 38 anos**, que elegemos para colaborar com a pesquisa. Ela é mãe de seis filhos adolescentes, exceto o mais velho que já é adulto. Ela mora a três casas distante da casa de sua mãe, logo na entrada da comunidade, no largo da Barrinha.

A casa tem três quartos, duas salas, uma cozinha, um banheiro e um quintal. Ela vive com o marido, quatro filhos e uma senhora (tia do esposo) de idade avançada em estado de senilidade. O filho mais velho foi entregue por ela ainda pequeno para adoção por conta da condição de vulnerabilidade financeira. Confessa que na época faltava o que comer em casa. Ela hoje convive com a presença dessa ausência.

⁷² As condições de entrevista foram favoráveis ao andamento da conversa que fluiu normalmente até chegar a chuva, momento que saiu correndo para pegar a roupa no varal. Neste momento saiu do quarto uma senhora idosa que conversou comigo, mas não percebia nexos no que dizia. Fiquei sabendo que ela tem mal de Alzheimer. Depois ela ficou em silêncio e a entrevista com Joana foi retomada. Duração de 1h 23 minutos.

Ela vivia em Bom Jesus da Lapa, na Barrinha com sua mãe, e quando esta foi contemplada com um lote no Projeto de Irrigação na Agrovila, ela se mudou para lá. Quando se estabeleceram naquela terra, viram que não tinham condições de dar continuidade à produção no interior do lote que já receberam com plantações. A mão de obra familiar era insuficiente, era necessário pagar trabalhadores, despesas com insumos e outras necessidades. O pai se intoxicou ao pulverizar veneno na lavoura em combate às pragas, provavelmente, o fez sem Equipamento de Proteção Individual (EPI), a mãe sofreu um Acidente Vascular Cerebral (AVC), e a convalescência dela foi muito demorada. Em decorrência disso, o pai de Joana acabou vendendo o lote e resolveram voltar para Bom Jesus da Lapa.

Todos voltaram para a casa que a mãe tinha na Lapa, mas por estar ocupada por sua irmã, tornou-se inviável a permanência de três famílias em coabitação. Desta forma, ela foi morar com o marido e os filhos embaixo da ponte Gercino Coelho. Como se pode conferir, ela experimentou a vida em situação de rua e, a exemplo de sua mãe, resistiu com coragem e conseguiu estruturar a família.

À época, sua dieta era à base de peixe e, por conta disso, virou uma exímia profissional, conhecedora de uma diversidade de pescado. Dava até para comercializar o excedente. Lembrou o Surubim (peixe típico do São Francisco) de 20 quilos que ela disse que o marido pescou. Dentre suas preocupações vê a ameaça de extinção da atividade pesqueira por conta do desaparecimento dos peixes do rio, dia após dia. Enumera e denomina os que estão na tábua de extinção como o Surubim, quatro tipos de Piau, Maria Olhão, Sardinha, Pacu, Pokémon, Pirá, Dourado, Piau Assú, Traíra. Ainda se pesca Cari, Camboja, Crumatá, Tambaqui, disse ela. Este último, afirma, não é nativo do São Francisco, mas foi solto neste rio. Para ela, essas vidas em extinção ameaçam as vidas humanas que dependem disso para viver.

Uma das dificuldades que enfrenta na vida hoje é proveniente da pescaria que, segundo ela, *“fico quatro, cinco, seis dias no rio e não pesco nada”*. Continua falando da dificuldade de uma produção de subsistência na comunidade, da necessidade de ter outra alternativa: *“não dá para plantar ainda por conta da questão da terra”*. Lavrar a terra é sua grande paixão. Certa feita me disse: *“se sair nossa terra hoje, por Deus que eu fecho aquilo ali, [falando da barraca]”* (Entrevista, 27 mar. 2019). Ela é artesã, jurista leiga, pescadora, tem um comércio que flui às margens do rio São Francisco, uma barraca de comida e bebida e é pescadora cadastrada no Seguro Defeso.

O primeiro contato direto e individual que tive com Joana foi como mais uma de suas clientes, quando procurei sua barraca para comer um peixe depois de uma manhã inteira em

campo. Não fosse sua participação na reunião programada para falar da pesquisa na qual fomos apresentadas, passaria despercebida em meio a tantas pessoas que frequentavam seu comércio naquela manhã. A segunda vez que fui à sua barraca, a encontrei a um tempo, apreensiva e entusiasmada com a mudança da filha que estava se programando para ir ao Recôncavo Baiano naquele dia, cursar Engenharia da Pesca na Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB) e assim, foi me contando como se deu essa e outras histórias de sua vida.

Naquele dia me falou da pertinência de sua filha fazer um curso como esse, Engenharia de Pesca, pois vivem em uma comunidade de pescadores e pescadoras. Ficou na barraca um longo tempo naquele dia, ainda que o preparo da viagem demandasse mais tempo seu dentro de casa, pois, conforme disse, *“é muita coisa para arrumar, mas tem meus cliente”* (Nota de Campo, 1 jun. 2018).

O negócio da barraca surgiu da necessidade dessa agente fazer o tratamento oftalmológico de um dos seus seis filhos. *“Não dá para viver de Bolsa Família, criando tantos filhos, mas era o que eu tinha na época”* disse ela (Nota de campo, 17 nov. 2018). Na sua narrativa diz que enfrentou muitos desafios para manter sua barraca. Recebeu até ordem de despejo e, *“não puderam fazer nada porque eu conhecia o Estatuto da Igualdade Racial”*. O mais curioso é que, enquanto lutava, disse que o marido assistia a tudo calado (Nota de campo, 17 nov. 2018).

Essa história de montar a barraca à beira do rio começou, de fato, com a venda de batata frita de forma avulsa nos bares, cujo trabalho foi cerceado pela concorrência dos próprios donos de bar que, ao mesmo tempo que consentiram a presença dela dentro do comércio, resolveram também vender o produto a um preço menor e assim acabaram por boicotá-la como concorrente. Com isso, resolveu colocar seu próprio negócio, fazendo reuso de materiais como mesas que as pessoas jogavam fora, tábuas, etc. e, juntamente com o esposo, lavava e lixava todo material recolhido e, aos poucos, foi tomando forma de barraca (Nota de campo, 20 out. 2018).

A capacidade de se comunicar e a forma com que nos envolve com tantos “causos”, faz com que o tempo passe rápido ao lado dessa colaboradora. Hoje ela vive em uma casa bem estruturada em relação à maioria das casas da comunidade e sofreu uma reforma recentemente, pois apresentava rachaduras em sua estrutura.

Dona Dolores⁷³, 55 anos, vive com seu marido na localidade mais baixa da comunidade, depois do Bar Pôr do Sol, na antiga fazenda Barra. O casal teve nove filhos, dos quais duas filhas casadas moram ao lado de sua casa. Dois filhos ainda são solteiros e moram com eles. A maioria dos filhos vive espalhados pelo mundo. Só no Estado de São Paulo tem duas filhas casadas e um filho solteiro.

A casa de Dolores apresenta uma visão invertida, cuja frente nos faz parecer o quintal e vice-versa. Tanto o quintal quanto a frente é tudo rodeado por uma cerca de arame farpado e há muito verde. Do quintal se tem uma visão bucólica do lugar por dar aos visitantes a impressão de ser tão boa e sem problemas a vida ali. A paisagem envolta é um cinturão verde, predominando um verde-cana, muito ativo pela presença de Juazeiros. Há também muitos pés de algaroba e árvores frutíferas.

O quintal é repleto de bichos de criação, além dos passarinhos que visitam o lugar. Dona Dolores cria porcos, galinhas e galinha de Angola que por aqui se conhece como Cocá. À beira do rio tem um cercado e lá se pode ver gado bovino comendo pastagens que crescem junto à mata ciliar e bebendo água do rio.

A morada é um lugar alto de onde se pode contemplar o outro lado da cidade, mais precisamente, o bairro Nova Brasília. Ao andar em direção ao rio, pelo ímpeto de sair caminhando para explorar a beleza do lugar, vemos um canteiro grande de hortaliças, cuidadosamente cultivado por dona Dolores para vender para restaurantes e supermercados locais e serve também para o consumo da própria família. Sua morada reflete a leveza de ser da moradora que emana sempre uma energia boa.

Sua memória traz a presença da mãe, cujo jeito de falar parece que há muito pouco tempo ela os deixou para morar em outro orbe. *“Minha mãe morava aqui, naquela casa, ela pegava lenha, lavava roupa no rio. Naquele tempo não tinha energia, era luz de candieiro”*. Fiquei a imaginar o candieiro como uma luz que carregamos conosco como disse, poeticamente, Maria Bethânia⁷⁴.

⁷³ A entrevista se deu no fundo de sua casa e fluiu normalmente, sem interrupções. Ela fala muito compassado e sua fala é cheia de intervalos. Ela é muito reticente. Interpretei alguns silêncios como aquilo que lhe causa desconforto, prestando atenção a sua expressão facial. Duração de 51 minutos.

⁷⁴ Candieiro, poema de Carmen Oliveira, declamado pela cantora Maria Bethânia no show *Abraçar e Agradecer*.

⁸²As condições de entrevista foram favoráveis, pois ficamos em sua casa onde a conversa fluiu naturalmente em meio à atenção de suas duas crianças em que, uma delas só interrompeu quando sugeriu, cochichando no ouvido da mãe, o nome fictício que sua genitora assumiria na pesquisa, uma vez que essa sentiu certo embaraço nesta tarefa. Ela se apresentou disposta a ser entrevistada e desligou as panelas e assim começamos a conversa. Duração de 47 minutos.

O pai trabalhava na roça e vaquejava para o fazendeiro local. Conforme nossa colaboradora, sua mãe trabalhou muito e elas, juntamente com a genitora, viviam a catar gravetos e lenha dentro do mato e fazia outros serviços em casa. Desde pequenas ajudava a mãe. Da avó se lembra muito pouco, pois esta já estava muito velhinha quando a conheceu, ainda assim, recorda que ela fazia todo tipo de trabalho na roça e morava numa casa de taipa. Pouco tempo depois que a conheceu, veio a falecer. Viveu 90 anos de idade.

Desse modo, dona Dolores resgata a ancestralidade para falar de si. O que faz hoje tem uma história que se liga à história do avô, da avó, do pai e da mãe. Assim, a lembrança que tem da infância é que, assim como sua mãe e sua avó, ela trabalhou desde muito cedo na roça ajudando os adultos.

A sua principal queixa é a falta de emprego na comunidade. Deduz-se então que, se houvesse mais trabalho na comunidade, alguns filhos talvez não precisassem ir tão longe em busca de serviço para sobreviver.

Damos destaque a sua filha **Larissa, 28 anos**, por ser colaboradora da pesquisa. Ela é uma das quais eu disse, anteriormente, que mora ao lado da casa da mãe onde vive com o marido e um casal de filhos⁸². No fundo de sua casa pode-se contemplar o outro lado do rio. O quintal que fica à beira do São Francisco tem muitos animais de pequeno porte que ela cria à solta, como na casa de sua genitora.

Conforme disse, a mulher hoje pode ir mais longe, sair do trabalho doméstico, pois tem mais liberdade para realizar o que quiser, porém, esbarra na falta de oportunidade. Na comunidade não há oferta de emprego, tem uma escola, mas absorve o mínimo de trabalhadores, não tem uma cooperativa de produção. Trabalhar lá do outro lado (da cidade) onde já trabalhou, não dá, pois, para ela ficava difícil conciliar isso com o trabalho doméstico em decorrência da distância.

A escola emerge, assim, como oportunidade de emprego, mas por ser de pequeno porte, emprega poucas pessoas.

Larissa cursou o nível médio de ensino, mas não se profissionalizou. Seu trabalho atual é em casa onde seu tempo tem fragmentos de companhia. Passa metade do dia sozinha, metade na companhia das crianças que estudam de manhã e à tarde estão em casa. O esposo, autônomo, trabalha do outro lado da cidade e só volta quando a noite cai. O meu primeiro contato com ela e que foi decisivo para que se tornasse uma colaboradora do estudo, se deu em razão da irmã pedir que a substituísse, indicando Larissa para colaborar na pesquisa.

Dona Julia⁷⁵, 68 anos, vive com seu marido na localização baixa da comunidade, onde conseguiu fazer com que os filhos ficassem bem próximos dela, cujas casas são concêntricamente distribuídas uma frente à outra, cujo núcleo é o Bar Pôr do Sol.

Essa colaboradora tem um casamento inter-racial e teve sete filhos, sendo a maioria formada por mulheres que têm ocupações diversas: uma é diretora de escola numa ilha próxima dali, duas atuam também na educação como professoras, duas estão na direção do bar que é o negócio da família e uma dessas que trabalha no bar é condutora de embarcação, trabalhando na lancha com outra filha ajudando o pai que, mesmo aposentado, ainda trabalha.

O marido trabalha na lancha como condutor, fazendo passeios requisitados por romeiros e turistas e também conduz pessoas com outras demandas, a exemplo de sua embarcação ser também um transporte alternativo de passageiros para o outro lado da cidade.

O pai de dona Júlia teve nove filhos, era vaqueiro e a mãe trabalhadora rural. Antes de morrer, sua genitora recomendou-lhe que cuidasse dos três filhos que não se casaram. Todos eles se estabeleceram próximos dela na comunidade. Ela viveu perto de seus pais desde que se casou. Só se separaram quando vieram a falecer.

A lembrança que tem da infância é que desde que ela nasceu, na antiga fazenda Barra, onde mora até hoje, a mãe já era dona de casa e ajudava o pai na roça. Ela também desde os dez anos de idade já trabalhava na roça na condição de ajudante.

Vale ressaltar que dona Júlia, dona Dolores e dona Sílvia são mulheres que trabalharam na roça. Soma-se a isso o fato de sempre terem assumido os trabalhos domésticos atribuídos a elas por serem mulheres. Como há uma invisibilização do trabalho das mulheres rurais, elas próprias naturalizaram essa agência, falando de “ajuda” na roça.

Voltando à dona Júlia, depois de casada o marido ocupou um lugar na beira do rio e eles passaram a trabalhar na barraca vendendo bebida, além dos trabalhos que ela tinha em casa e na pescaria. Hoje, aposentada, a responsabilidade dos trabalhos domésticos continua sendo dela, mas diz ter a ajuda do esposo. Aqui a situação se inverte: o homem passa a ser ajudante nos trabalhos domésticos.

Dona Júlia é muito dinâmica, cuida dos canteiros, onde cultiva hortaliças como cenoura, abóbora e temperos. Ainda planta batata, milho e feijão, mas só para o consumo da família. Ela

⁷⁵ As condições de entrevista foram boas, pois, fomos para a sala de sua casa e ficamos a sós. Ela costuma falar muito e naquele dia parecia inspirada e motivada a conversar. Ficamos 1h3 minutos em entrevista, respondeu às perguntas com fluência, falou da sua experiência na participação da Associação, mas depois falou de outras coisas do seu cotidiano que não tinham relação direta com a pesquisa. Desliguei o gravador e continuamos a conversa e depois fomos para o quintal. Ela encheu minha mão de limão e de outras frutas do seu pomar. Ela é muito acolhedora.

ostenta o orgulho de viver o tempo todo em Barrinha. Passou apenas seis anos fora, quando trabalhou três na Lapa como babá e o restante em Brasília na mesma função.

Sobre o contexto local vê o colapso na questão da moradia como um problema difícil de solução. Ela mesma tem uns três filhos na dependência da liberação da terra para construir as casas e pensa em dar um jeito para fazer um quartinho em um canto qualquer do terreno. Ainda assim, vê problema até para quem já tem um terreno. Estes não estão querendo construir porque isso significa contrair dívida junto à Caixa Econômica Federal.

Ela percebe a presença de um problema político muito sério na comunidade: a falta de interesse dos moradores mais velhos pelas questões da Associação. Ela arrisca um palpite: se acaso for para fazer um acordo ou ter uma questão na justiça entre o fazendeiro e os moradores, acredita que esses moradores mais antigos ficam do lado do fazendeiro.

Isto foi analisado por Paulo Freire em *Pedagogia do Oprimido* onde aborda as condições que fazem com que a consciência do oprimido seja hospedeira da consciência do opressor.

O peso morto da história da comunidade para esta colaboradora é a indiferença de muita gente, traduzida no boicote de muitos a esvaziar reuniões da Associação, o que faz emperrar a solução de muitos problemas coletivos.

Laura⁷⁶, **26 anos**, filha de dona Júlia, é colaboradora da pesquisa e mora com o marido ao lado da mãe numa casa pequena. Nunca fui convidada para adentrar na intimidade da casa, mesmo porque nunca precisou, pois ela estava e está sempre a postos no bar para atender quem quer que fosse. Foi naquele espaço que é a extensão de sua casa que nossas conversas fluíam naturalmente.

Adotou uma sobrinha que hoje tem 5 anos de idade, frequenta a creche e é assistida por uma psicóloga, pois, ela sofre medo e insegurança e Laura suspeita que isso se deu em decorrência da criança ter visto seus pais irem embora para trabalhar em Santa Catarina.

Ao falar com Laura por telefone soube que os pais da criança chegaram e ela está ainda no exercício da maternagem, pois a menina diz que não quer morar com os pais. Na verdade vivem tudo junto no mesmo lugar, a separação é só da casa.

Trabalha como atendente em um bar, empreendimento da família, com sua irmã que é diretora de escola nas imediações da comunidade. Está livre final de semana para dividir com

⁷⁶ As condições de entrevista favoreceram o desenvolver da conversa, pois, conversamos como normalmente fazemos – no bar, onde ficamos a sós. Ela gosta de conversar muito como sua mãe, mas naquele dia ela falou apenas 55 minutos. Em outras ocasiões ficávamos conversando por muito tempo, sempre no bar e essas ocasiões renderam muitas notas de campo.

ela esse trabalho no comércio. Às vezes, Laura alterna o atendimento aos clientes com as atividades na cozinha. Além dessa ocupação, ela trabalha com crianças em reforço escolar.

Esta colaboradora trabalhou no SAMU móvel em Bom Jesus da Lapa, conduzindo embarcação e fui informada que ultimamente ela voltou a atender no SAMU. Foi porteira em uma escola do outro lado da cidade, viajou para São Paulo em busca de trabalho, como não conseguiu voltou e foi fazer um curso que a Marinha do Brasil oferecia na época, Taifeiro Marítimo, a partir do qual conseguiu trabalho em uma plataforma de Petróleo em Macaé no Rio de Janeiro, onde trabalhou seis meses em uma empresa ligada à Petrobras.

A função principal era cozinheira, mas à taifeira se incumbiu de fazer serviços de copa, mesa e camarote da Marinha. Ficava em alto mar por mais de 20 dias. Além desses trabalhos, fez curso de armador de ferragens para atuar na construção civil.

Seu esposo trabalha numa oficina de cerâmica que fabrica blocos para a construção civil. Trabalha o dia todo e só chega em casa ao cair da noite.

O primeiro contato que tive com Laura ocorreu em setembro de 2018. Apresentou-se como sendo da família tradicional do quilombo: os Abreu. “*A gente aqui é da raiz do quilombo*”. Neta de Eusébio Abreu que trabalhou para o antigo fazendeiro que, supostamente, cedeu o pedaço de terra para a família por ocasião da certificação da comunidade.

Foi com essa colaboradora que tive a relevante informação de que naquela parte da comunidade os moradores são conhecidos como “povo de baixo”⁷⁷ que conforme disse, é um povo dinâmico, principalmente as mulheres que estão sempre atentas e informadas sobre as oportunidades de trabalho, as quais agarram com coragem (Nota de campo, 22 set. 2018).

Dona Dandara⁷⁸, **58 anos**, mãe de oito filhos, divorciada, mora no largo da Barrinha com um filho solteiro e outro que é casado, pai de dois filhos, numa modesta casa - de três quartos, sala, cozinha e um banheiro - que comprou com a ajuda do marido e de um outro filho com os recursos provenientes do Seguro da Pesca e do Bolsa Família. A coabitação, além de significar aperto físico, tem prejudicado essa família no sentido do filho fazer o cadastro em programas de transferência de renda, no caso, o Programa Bolsa Família, pois o endereço da

⁷⁷ A expressão “povo de baixo”, não tem nada a ver com posição social desfavorável em relação aos outros moradores, mas pelo fato de se localizarem na parte baixa da comunidade.

⁷⁸ Com um casal de crianças na sala que são seus netos, um deles que é bebê se arrastava pela sala. Ela deu um jeito na situação e a criança maior pegou o menor e ficamos a sós e começamos a conversar. A entrevista transcorreu normalmente. Duração de 51 minutos. Tive muitas oportunidades de conversar com esta colaboradora e fiz muitos registros.

mãe já está registrado no sistema e isso coincide com a localização do filho e, em decorrência disso, ele não consegue efetivar o pleito.

Antes de vir para Barrinha, dona Dandara morava na Lapa com sua mãe e seu pai numa casa antiga que era do seu avô. Lembra com saudosismo a época de fartura no tempo que seu pai era vivo: *“a gente comia de barriga cheia”*.

Depois que seu pai faleceu ela se casou e, sem casa própria, eles viviam de um lado para outro, numa mudança constante. Na ocasião trabalhou na roça, plantava milho, feijão e raspava mandioca embaixo da ponte, para um senhor de fora que se instalou por lá e contava com uma farta mão de obra feminina.

Para ganhar o “pão de cada dia” trabalhou em Bares, serviço que lhe rendeu uma dor no braço em razão de choque térmico que, conforme disse, saía com o corpo quente da cozinha e abria o freezer para apanhar cerveja gelada para servir aos clientes. Por conta disso parou de fazer essa atividade. O serviço ocorria final de semana e por ser precarizado, ou seja, acontecia na base da informalidade, não teve indenização.

Depois de tudo que me contou sobre esse trabalho, quando percorria as barracas para encontrar o melhor ângulo para tirar uma foto da gruta, qual foi minha surpresa ao encontrá-la de novo trabalhando para sua antiga patroa na romaria de agosto do ano de 2019.

Hoje ela também atua como vendedora de utilidades domésticas como tapete, portacopos, panos de prato, entre outros, para tirar uma porcentagem sobre as vendas e, conforme disse, dá pouco retorno financeiro.

Sonha em trabalhar com vendas de roupas nas barracas durante a Romaria e vê essa atividade cada dia mais fraca. Para trabalhar nos bares, dona Dandara viu que em 2018 foi difícil porque o movimento foi muito fraco, antes ela era contratada para trabalhar cinco dias, e naquele ano, mesmo com as limitações da saúde arriscou fazer esse trabalho, porém, só trabalhou durante três dias na semana.

Observo que a fragilidade desse comércio temporário decorre das políticas tarifárias da gestão local que repercute no movimento da romaria, pelo fato dos barraqueiros que veem de fora (fontes de emprego temporário) não poderem se estabelecer porque não podem pagar o que a prefeitura exige.

Dona Dandara recebe o Bolsa Família e como hoje tem apenas o filho mais novo como dependente, o recurso que já foi de R\$ 400,00 se reduziu para R\$ 201,00, sujeito ainda a uma redução maior, pois na época da piracema quando recebe o Seguro Defeso que é o da Pesca, o

recurso do Bolsa Família se reduz para R\$ 101,00. Ela se ocupa de regar todos os dias algumas árvores que plantou ao longo da entrada da comunidade.

Com muita dificuldade esta colaboradora sustentou e criou os filhos sozinha. Diz que não gosta de falar da vida de privação que levou e ainda leva, mas hoje pelo menos tem casa própria. Conforme disse, “*cozinhava só na água e no sal*” para se referir que faltava até os temperos básicos para cozinhar alguma coisa para comer. Diz não conseguir contar às vezes que ficou com fome para deixar o alimento para os filhos. Hoje se enche de orgulho ao dizer que os filhos são todos meninos bem-criados, educados, um trabalha na academia, outro é garçom, um outro é guia turístico no Santuário do Bom Jesus da Lapa, de forma que “*nenhum se perdeu na vida*”.

Joice⁷⁹, 28 anos, filha de dona Dandara é colaboradora da pesquisa. Mora com seu esposo e dois filhos entre a sogra e a mãe no largo da Barrinha, numa casa de dois quartos, uma sala, uma cozinha e um banheiro. A entrada da casa tem um cômodo que dá a ideia de uma pequena venda, mas é um espaço adaptado para as atividades religiosas onde se encontram brinquedos diversos e livros que são destinados à finalidade religiosa para serem utilizados com crianças que frequentam o local. Conforme disse: “*quando a gente aceita Jesus, a gente tem que trabalhar pra ele*”. Ela é uma liderança religiosa e tem um compromisso firmado com crianças e adultos, congregando-os, em determinados dias da semana.

O marido trabalha em uma fábrica de placas solares na cidade e, vez por outra, é solicitado para trabalhar fora da cidade, deixando a esposa com as duas crianças. Um de seus meninos já estuda e o outro tem apenas um ano. É uma dificuldade enorme que ela diz sentir com esses filhos e a casa que ela administra sozinha. Ela lava, passa, cozinha, cuida das crianças, leva e traz o filho da escola e cuida do bebê. Quanto aos trabalhos domésticos ela faz desde que era pequenina, pois era a filha mais velha e a mãe, já separada do pai, saía para trabalhar e delegava a ela algumas atividades em casa, inclusive o cuidado com os irmãozinhos mais novos.

O primeiro contato que tive com Joice foi na frente da casa de sua sogra, onde funciona um bar. Ela, com uma gravidez já bem adiantada, conversava com mais três mulheres e um homem. Cheguei, pedi água e por me senti acolhida me entrosei na conversa. A partir daquele encontro fitei-a como uma das possíveis sujeitas da pesquisa.

⁷⁹ Quando cheguei ela estava amamentando seu pequeno e o outro estava na frente da casa. Esperei ela terminar de alimentar o filho que logo dormiu e ela o acomodou ali mesmo no sofá da sala onde estávamos e permanecemos para a entrevista. No final o marido entrou, me fez um cumprimento acenando a cabeça e saiu de casa ficando por ali a conversar com uma vizinha. Duração de 1h10 minutos.

Ela se preocupa muito com os rumos da Associação que, por ora, é apenas sócia, mas está querendo fazer parte da nova diretoria, como fiscal.

Nesta breve apresentação das sujeitas da pesquisa nós as situamos no âmbito privado e público, por meio de um exercício de ir e vir, por concebermos as mulheres enquanto indivíduos/sujeitos no diálogo com o contexto da comunidade quilombola. Deste modo, fomos do alto ao baixo, entramos por ruas asfaltadas no largo da Barrinha, centro da comunidade, mas penetramos estradas empoeiradas como a rua principal, como também tomamos uma via vicinal, cheia de buracos e areões para chegar à parte mais baixa do quilombo, geograficamente falando. Esta trilha foi para dar a conhecer as famílias da comunidade com suas peculiaridades e contradições.

Deste modo, adentramos no espaço da casa e, conseqüentemente, na intimidade das pessoas. Muitas casas descritas podem ser até padronizada na sua arquitetura, mas ela é um espaço personalizado. Algumas são tão aconchegantes que, quando se vê já se entrou em um quarto e apanhou uma criança no colo que acabou de acordar. Mas o quarto é o que há de mais íntimo no interior da casa e palmilhar ali, de súbito, só é permitido depois de pedir licença aos moradores ou sob o apelo forte do choro de um bebê.

Um quarto que nos recebeu para um pouso é mais que um cômodo, é um aconchego, um sentir-se abraçada depois de um dia inteiro de trabalho de observação. A experiência de dormir em muitas casas faz com que a relação consigo mesma seja a de pertencer a todos os lugares e a lugar nenhum; por vezes você se sente uma estranha em sua própria casa e um membro da família na casa que te acolhe e lhe coloca em um ninho que se esvaziou, isto é, naquele espaço deixado por quem trocou o grupo familiar para ter sua própria vida, longe ou perto dali.

Nas casas percorri os corredores das transitoriedades, mas vi que muita coisa que passou, na verdade não passa, se materializou como um cimento da história das pessoas que permaneceram vivendo ali.

Vi a sala de uma casa comum ter a logística de uma *boutique*, onde a criatividade atualizou o significado da sobrevivência. Vi um puxado na frente de uma casa ser uma constante sala de estar, onde os anfitriões te oferecem água e um cafezinho da hora, por ali estar mais fresco e puxar “um dedo de prosa”.

Assim, no espaço construído para o grupo familiar viver que chamamos de casa, um cômodo pode servir a várias acomodações a depender da necessidade. Um cômodo é muitas vezes construído para ser útil, ou seja, funcional como se pode ver na *Partilha da Vida*. Lá, naquela análise de Brandão (1995), quando a chuva vem, o quarto se transforma em um depósito

de saco de feijão e quando se tem que escolher o que pode ser molhado, é o mantimento que é preservado em detrimento da cama de alguém.

A multifuncionalidade de cômodos das casas está intimamente ligada ao fenômeno da coabitação que, segundo Peixoto (2000), é muito comum, nas camadas populares brasileiras. Esta autora afirma que as noções de avó e avô são recentes na trajetória da instituição familiar devido à flexibilização da autoridade patriarcal que reduziu o distanciamento afetivo e a hierarquia entre as gerações, alterando os papéis sociais desempenhados pelos avós.

Não se percebeu em nenhuma experiência de coabitação no quilombo, mãe morar na casa dos filhos. A situação é sempre inversa. A co-presença de filhos no imóvel dos pais, avós de seus filhos, se dá em decorrência dos mais velhos terem uma renda fixa, ainda que mínima, decorrente de aposentadorias e pensões que atrai os filhos em situação de vulnerabilidade financeira, como desemprego, para residirem com os pais.

Ao chegarmos nos quintais - o lugar do cultivo das coisas saborosas como carambola, manga, hortas em algumas casas e árvores que cresceram em convivência com as plantas que nasceram ali - percebemos que este espaço não é quase frequentado pelas crianças, elas preferem a sala e a frente da casa onde podem interagir com outras pessoas e com seus grupos de idade.

Figura 16 - Produção de hortaliças



Fonte: Imagem obtida pela pesquisadora (25 ago. 2019)

Na casa de cada família as desigualdades - idade, sexo e poder aquisitivo - são administradas de forma diferenciada. As desigualdades de gênero, porém, revela um tencionamento nas relações que não se podem endereçar uma naturalização desse fenômeno por parte das mulheres, inclusive das mulheres mais velhas. Atribuímos a isso dois fatores: a presença das mulheres em movimentos sociais e a presença da televisão em cada lar. Mais adiante daremos continuidade a esta discussão.

A casa é, pois, o lugar em que a família, principalmente as mulheres, passa o maior tempo ou uma fração considerável do dia. Ela é cenário para um feixe de relação intra/interfamiliar. Este espaço privado oportuniza o relacionamento com pessoas de outros espaços familiares e com o mundo da rua.

Casa e rua ganhou uma predominância de oposição na análise de Damatta (1985). Casa como espaço privado se contrasta com a rua que é espaço público. Na particularidade do nosso estudo, a casa aparece como espaço de convivência amalgamada pelo afeto. É um espaço privado, semiaberto, considerando sua comunicação com o mundo lá fora.

Quando se está em casa pode-se desfrutar de relações mais confortáveis por essas se restringir aos familiares e aos amigos. “Sentir-se em casa”, é mais que uma criação do imaginário popular, é poder desfrutar de um teto, pois, quem tem casa não dorme na rua.

A rua é um espaço também de particularidades e de contradições: é “terra de ninguém”, mas também é terra de todos, dos fortes, lugar da competição. Como diz Damatta (1985), é o lugar da lei, onde todos são iguais. É um espaço que é sempre definido por seus aspectos negativos. Os códigos sociais na rua são mais rígidos que o da casa. Lá a convivência é forçada e cheia de competição.

A rua como morada de alguém não se aplica ao quilombo. A coisa que mais me chamou atenção foi a tranquilidade da rua, onde crianças transitam de dia livremente sem a companhia de adultos e sem serem importunadas.

A rua acolhe a casa, mas apenas recolhe pessoas que em casa não encontrou mais lugar para morar no caso de Joana, bem como o de dona Silvia, sua mãe. Esta por ter sido privada do convívio com os familiares encontrou na rua não um abrigo, mas um lugar para ficar. Mãe e filha viveram situação de rua em espaços e tempos diferentes, como diferentes foram suas experiências, pois, a mãe foi recolhida pela rua desde a mais tenra idade quando mais precisava de apoio para crescer. A filha foi recolhida pela rua quando já era mãe e tinha uma família já formada.

Com a restrição das políticas de programa de transferência de renda, pode se sentir um aumento do número de moradores de rua em Bom Jesus da Lapa, acrescido do fato de ter um aumento considerável do número de dependentes químicos. A rua por não ter muros como as paredes de uma casa, os olhos de quem vive ali se prestam a este serviço de vigília constante, o que garante uma segurança ainda que restrita. Quando pomos o pé na rua estamos, pois, entrando na casa de alguém, com todos as implicações que isto acarreta.

Na comunidade de Barrinha não foi observado pessoas morando na rua, nem embaixo da ponte, pois duas e até três família (entre as sujeitas da pesquisa se observou até duas famílias coabitantes, mas na comunidade há até três) se espremem em uma casa, vivendo juntas, mas de casa ninguém sai para viver ao léu.

A divisão de espaço com muita gente torna a vida problemática, mas isso se dá em decorrência da falta de uma política habitacional que constrange os moradores à coabitação.

Se houve tentativas de algumas pessoas se estabelecerem nas ruas da comunidade como aquelas que têm adicção ativa, por exemplo, não lograram êxito, pois os agentes da Marinha estão sempre a postos para expulsar eventuais pessoas que usam drogas à beira do rio ou na coroa, como dizem os moradores.

4.4.1 Ser mulher negra quilombola

“*Ser quilombola é vestir a camisa*”. Esta expressão ouvi no primeiro contato que tive com Maria Felipa, o que significa responsabilidade política que o sujeito tem para com a causa da comunidade, sendo, portanto, a primeira informação que o campo me trouxe sobre o que é ser quilombola (Nota de Campo, 3 jan. 2018).

A enunciação é individual, mas, percebe-se uma recorrência de fala como essa na comunidade, o que sugere que há uma consciência que está sendo construída no coletivo⁸⁰.

A consciência que emerge dos sujeitos sobre a identidade quilombola está carregada de significados simbólicos e subjetivos. O pertencer a uma comunidade quilombola é comprometer-se com o coletivo.

⁸⁰ Isso se confirma a partir da primeira reunião que tive com os afiliados da Associação em que, ao falar que Barrinha, a bem pouco tempo para mim, não passava de um lugar de diversão e isso escondia a vida que a comunidade levava ali e que muita gente, inclusive da Lapa ignorava que ali é de fato uma comunidade quilombola, uma voz masculina se levantou e falou da importância de ser quilombola para ele, de “*vestir a camisa*”, termo recorrente, a exemplo desse sujeito justificar a expressão dizendo que inseria isso em tudo que faz: “*eu organizei uma trilha aqui mesmo que foi chamada de Trilha Quilombola*” (Nota de campo, 25 ago. 2018).

Além do sentimento de pertença ao quilombo, acresce-se o que vem a ser mulher negra, exposto à luz das possibilidades e das contradições que afetam a vida desses sujeitos. Destarte, para essa colaboradora que me ajudou a inaugurar o trabalho de campo, ser mulher negra quilombola mostra a condição social desses sujeitos como duplamente discriminada:

“Mulher ... a gente só vê que é discriminada. Aí vem Mulher-Negra (nesse momento deu ênfase na voz), mulher, negra discriminada, sem direito a nada. Os homens tão tirando um bucado de nossos direitos. E como quilombola, pior ainda. Mas vejo que somos mulheres guerreiras, a gente luta apesar das consequências. Mas tá mudando, agora mesmo as coisa vem pra gente assim, a mulher correndo atrás de mim pra fazer faculdade sem custo nenhum, dentro do mercado, lá na Fernanda... eu empurrando o carrinho... Eu tô aqui... vou fazer ENEM esse ano, com o intuito de fazer História na UNEB. Eu vou tentar pra ir ocupando os espaços assim na vida. (Maria Felipa, entrevista, 20 mar. 2019)

Na sequência do relato *“os homens tão tirando [...] nossos direitos”*. De que homens se fala, considerando o machismo na sociedade? Dos homens “em geral” (deduz-se isto da vacância na narrativa de Maria Felipa que sugere uma generalização) que, além de ocuparem os principais lugares sociais, são os que arrogam o direito de poder de dizer qual é o espaço de cada um neste universo. Paralela à esta expressão vem a contrapartida de que *“somos mulheres guerreiras”*, isto equivale dizer, temos a luta em nosso favor. A expressão *“A gente luta apesar das consequências”* soa como não importa as *“consequências”*, o importante é lutar.

A condição de desvantagem que a mulher enfrenta é evidente, conforme sugere essa fala. Percebemos ainda um campo de mudanças e possibilidades que desponta quando diz que foi procurada para fazer curso gratuito em uma faculdade particular, coisa antes nunca imaginada para uma mulher negra de classe social menos favorecida. Nesse momento fica evidente seu posicionamento como agente política quando demonstra autonomia e poder de decisão: prefere fazer o ENEM⁸¹, estudar numa universidade pública, na UNEB, cursando História. Para ela, a escolha tanto do curso, quanto da universidade deve partir do seu interesse e não de fora.

Quanto à dupla discriminação da mulher negra trazida pela colaboradora, Bairros (1995,

⁸¹ O Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), foi criado pelo Ministério da Educação (MEC), para testar o nível de aprendizagem dos alunos que concluíram o Ensino Médio no Brasil. Atualmente, o resultado do exame ajuda os estudantes a ingressar na Universidade pública ou privada. Esta última o acesso se dá por meio de bolsas de estudo.

p. 4) afirma que “a mulher negra experimenta a opressão a partir de um lugar, do qual tem um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista”. Ao enfatizar raça, gênero e classe social como dimensões que se interseccionam nas vivências de mulheres negras, a autora chama a atenção sobre a forma como essas mulheres – mencionando o lugar social das empregadas domésticas - experimentam as opressões de uma perspectiva específica, diferente das mulheres brancas e/ou dos homens negros.

Quanto ao curso de História, isto foi recorrente no campo de pesquisa. Por ocasião de uma entrevista, Joana ao recordar as histórias dignas de registro contadas por seu avô que trazem uma configuração de quilombo que abarca toda Bom Jesus da Lapa. Conforme disse, “*alguém tinha que escrever sobre isso*”. Dito isso, percebi que a memória dos sujeitos precisa ser acionada para dar visibilidade à história da comunidade. Na sua narrativa destaca: “*toda a Lapa é um quilombo*”. Seu avô contava como se deu o povoamento do lugar, de onde vieram os primeiros moradores que “*era tudo fugitivo da escravidão*”. Contou como ele falava de sua aventura na época em que o rio São Francisco ainda era uma hidrovia: “*vinha remando num coxo, sabe, um coxo? Não era nem barco, cheio de folhas para não ser visto com minha avó quando vinha visitar os parentes*” (Entrevista, 27 mar. 2019).

Alguns parentes já moravam por essas paragens do oeste baiano. Ele (o avô) conta como se apropriaram e ocuparam as terras sem serem titulares. “*Aquela Nova Brasília ali era tudim do meu avô*”. Aponta, dessa forma, uma outra versão da história que parece fugir aos limites da historiografia oficial. “*Alguém tinha que escrever sobre isso*” (Entrevista, 27 mar. 2019), mesmo porque essa história comporta tantas outras histórias que fluem numa conversa não linear e cheia de reticências que, foi preciso retomar em outra ocasião, ainda assim, não deu para registrar tudo.

Ademais, a invisibilidade dessas histórias dos quilombos na região é sintomática, pois, mesmo com estudos de alguns/as pesquisadores/as como citamos anteriormente, essa presença ainda passa despercebida pela maioria da população local e regional.

Para Joana, ser mulher negra quilombola traz dificuldades:

É muito difícil...o povo fala de igualdade de direito, igualdade de gênero, muitos fala que mudou muito. Vou dar um exemplo da minha própria barraca, quando foi pra mim conquistar aquele espaço ali, recebi até ameaça de morte.
(Entrevista, 27 mar. 2019)

Se o seu avô foi um dos primeiros habitantes dessas terras nas condições descritas acima, ela é herdeira. A ameaça de morte que ela sofreu é uma negação desse direito que traz uma

condição de gênero embutida, uma vez que essa colaboradora protagonizou uma luta que deveria ser dela e do esposo, uma vez que Joana é casada como ela disse, mas as consequências repercutem apenas nela, ao ver ameaçada sua vida. Se o marido fosse para o *front* ela estaria em perigo? A pergunta permanecerá em aberto. A luta poderia também ser da comunidade, pois ela não pertence a um coletivo?

A ameaça é, por si só, um sinal para recuar, mas ela resistiu. O ocorrido fere a igualdade de direito em relação aos seus pares, pois, conforme a continuidade da sua fala: “*Eu falei: se me tirarem daqui tem que tirar todo mundo*”. Lá tem outras barracas e bares na “Área da União”. Esta expressão em destaque com letras maiúsculas é a mesma que foi utilizada para reforçar o argumento usado na ocasião por autoridades para atestar a ilegalidade do seu negócio incipiente. Disso se conclui que, havendo outros comércios na referida Área da União, abriu-se precedentes para que ela também pudesse montar sua barraca.

Incisiva e segura do que estava falando, afirma:

Aprendi a fazer enfrentamento. Ninguém me engana, não. Tenho orgulho de ser quilombola. Tenho orgulho da minha cor. Antes eu entrava numa loja e ficava com vergonha da minha condição (pega na blusa velha e olha para si e em seguida busca meu olhar). Não. Espaço público é nosso. Enfrento, entro e saio onde quero. (Entrevista, 27 mar. 2019)

O primeiro destaque dessa fala aponta alguns desconfortos que mostram a dificuldade de começar um pequeno negócio de subsistência. Podemos contemplar no exposto acima, questões sobre quilombo que mostram uma luta que deveria ser coletiva, no entanto, ela se vê solitária no embate com a Marinha. As questões de gênero, raça e classe social estão presentes na sua fala.

A ancestralidade como constitutivo mnemônico é parte integrante da imagem que a quilombola constrói sobre si e seus ascendentes, para tanto, ela acredita que precisa de pessoas especializadas para isso, no caso, a comunidade precisa de um historiador.

O registro dessas histórias, conforme Joana e Maria Felipa (cada uma à sua maneira) abordam, é importante para o sujeito fazê-lo pelo próprio punho, como propõem Collins (2000), Evaristo (2009, 2010) e também González (1984).

Evaristo (2010 apud MACHADO, 2014, p. 249) provoca uma reflexão sobre a maneira como as mulheres negras são afastadas da escrita:

Quando mulheres do povo como Carolina, como minha mãe, como eu também, nos dispomos a escrever, eu acho que a gente está rompendo com o

lugar que normalmente nos é reservado. A mulher negra, ela pode cantar, ela pode dançar, ela pode cozinhar, ela pode se prostituir, mas escrever, não, escrever é alguma coisa... é um exercício que a elite julga que só ela tem esse direito. Escrever e ser reconhecido como um escritor ou como escritora, aí é um privilégio da elite.

Advogamos que as mulheres negras escrevam suas narrativas em primeira pessoa, ao estilo de bell hooks (2015), para desconstruir uma realidade de elitismo acadêmico denunciado por Patrícia Hill Collins (2000), a saber:

Nos Estados Unidos, as instituições sociais que legitimam o conhecimento, assim como as epistemologias ocidentais ou eurocêntricas, sustentam a interrelação de duas partes do processo para validação do conhecimento dominante. De forma geral, estudiosos, editoras e outros especialistas representam interesses específicos e processos de credenciamento e seu conhecimento reivindica apenas satisfazer a política e o critério epistemológico dos contextos do qual fazem parte. (COLLINS, 2000, p. 253, tradução nossa).

Assim como as autoras acima, muitas mulheres negras quilombolas no Brasil aventam em escrever a história de seu povo, como Givânia Maria da Silva (2012) que pesquisou sobre o quilombo Conceição das Crioulas e, ao fazê-lo se redescobre como parte da história que conta.

Como descendente das crioulas, vivi parte de minha formação sem saber quem eram as crioulas, primeiras habitantes a chegarem ao território de Conceição das Crioulas, que relação tinha eu com elas e o que isso significava para a formação de todos (as) nós? Como todos (as) que viviam ali, fugir do encontro com sua história era uma forma de não trazer para o presente as marcas do passado, que representava dor e sofrimentos, mas ao mesmo tempo liberdade. Esta e novas histórias seriam contadas. Assim, o processo de resistência daquele povo cairia no vazio, perderia o sentido para aquela geração e para as gerações futuras. (SILVA, 2012, p. 21).

Essas partes de sua história, fatalmente, continuariam no apagamento se não fosse a descoberta das marcas do (seu) passado entremeado na história coletiva. O pretérito está presente na fala seguinte, apontando a importância da ancestralidade e do assumir condições adversas, para não desquitar das raízes. Deste modo, dona Ambrosina disse o que é ser mulher negra quilombola, trazendo à tela a ancestralidade como a marca mais evidente de sua imagem:

Diante das decepção que a gente passa, das contradição, eu sinto bem. Porque a gente não pode discritar minhas raiz, né? Então, eu me sinto bem. Eu tem prazer de ser aquela pessoa assim, porque você não pode discritar aquilo de onde você veio. A minha família é de descendência de índio, negro também.

Porque minha família é índio. Não sou de contrariar não. Mesmo mulher que sou, quilombola, não posso descreitar minhas raízes. (Entrevista, 27 mar. 2019)

Nessa fala, “decepção e contradição” soam como adversidades da vida que precisam ser enfrentadas por esta agente dentro de um processo de afirmação étnica, reconhecendo, dessa forma, a importância de se afirmar como descendente de índio e negro que constituem matrizes importantes de sua ancestralidade.

Enquanto mulher se sente reprimida, guarda tudo no âmago do seu coração e assim se explica ao continuar: *“Eu concordo com tudo. Eu sou uma pessoa secreta, não sou de alarmar nada. Às vezes eu me sinto tão presa que sinto mal. Não sou de alarmar, boatar. Eu me sinto bem com isso. É meu jeito”*.

Sentir mal e sentir bem, antítese que denota que há recusa da esposa em criar contendas, evitando, desta forma, se indispor com o marido, ou seja, não brigar (sentir bem) por ficar calada (que é mal).

O não enfrentamento é também uma forma de resistência, é uma estratégia para se poupar de sofrimento porque isso lhe é reconfortante. No entanto, isso reverbera contra si, pois nada é garantido. Esse jeito de “concordo com tudo”, nem sempre a liberta da angústia, fazendo-a até se sentir mal.

A importância da ancestralidade nesse e em outros registros anteriores é indicativo da preservação de uma imagem que se reconhece a partir de uma descendência. Dar relevo ao passado é condição para dona Ambrosina continuar existindo no presente como sujeito de sua própria história e ter consciência de onde veio, afirmando-se a partir das raízes.

Sentir-se bem para ela é acomodar-se para não ter contendas conjugais, cujas divergências com o esposo são provenientes da orientação religiosa de cada um. Sentir-se bem, portanto, não significa necessariamente que ela esteja numa condição confortável. Ela apenas se cala. Uma coisa é ser compreendida, o que não é o caso em foco, outra coisa é a opção de não discordar do esposo, a quem acusa de “ter mudado” de religião e, conseqüentemente, mudou a compreensão e a atitude em relação à mulher e à vida do casal.

Para compreender as inserções de dona Ambrosia, informa-se que na religião que seu esposo é adepto, o culto se dá só depois que as mulheres se posicionam de um lado da Igreja, cobertas de véu e os homens do outro. Ela se diz *“católica azul”*⁸² (risos) e sente a vida como

⁸² Expressão que denota uma católica fervorosa e convicta.

uma tarefa solitária, mesmo tendo companheiro. “*Acho que meu marido me ajudaria, mas ele mudou*”. Veja isso na íntegra, quando ela admite que precisa de ajuda e de criar estratégias para se fortalecer:

Trocar ideia é muito bom. Já uma coisa que eu não gosto é de me confessar. Eu sei que é bom. Às vezes eu participo assim de muitas palestra (aponta para o rádio), mas eu mesma disponho assim não. Acho que meu marido me ajudaria, mas ele mudou. Mudou de religião. Pra não fazer contradição, não sentir contrariada, fico quieta. É melhor combinar assim do jeito que tá: demonstrar alegria, satisfação, fazer o que pode, fazer obrigação de mãe, de esposa.... (Entrevista, 27 mar. 2019)

A estratégia de sobrevivência do relacionamento que dona Ambrosina utiliza é fazer de conta que está satisfeita e continuar cumprindo com seu papel de mãe e de esposa. Ser mulher para ela sugere ser alguém que cumpre a função que lhe foi reservada e que guarda tudo no coração.

Percebe-se que a condição feminina, isto é, os papéis construídos e assumidos por ela como mãe e esposa são os mesmos que têm sido atribuídos às mulheres nas relações de gênero. Conforme Laura, ser mulher negra quilombola é motivo de orgulhar-se: “*Sinto orgulho. Não tenho vergonha da minha cor. Sou declarada negra e sou quilombola. Moro nessa comunidade, gosto, não pretendo sair daqui*”. Diz ainda não encontrar problema: “*Pra mim nunca tive impedimento assim por ser mulher. Só aquele olhar assim ... fiz curso de armador de ferragens. Era 29 homens e uma mulher, eu. No curso da Marinha era 29 homens também e eu sozinha de mulher*” (Entrevista, 4 abr. 2019).

“*Aquele olhar assim*” soa contraditório para quem diz não ter impedimento. Que olhar é esse senão o de questionamento do seu lugar de mulher? Quanto à sua identidade de quilombola, a afirmação se revela coerente, sente-se orgulhosa da sua condição de quilombola, da cor autodeclarada. Além disso, gosta do lugar onde vive e não pretende sair.

Os trabalhos realizados fora devem ter servido para reforçar essa certeza de não pretender sair da comunidade. Conta que no curso de armador ela ia pegar um balde de água, um saco de cimento e era impedida pelos homens que falavam: “*Ah, mulher não pode pegar água. Eles ficava com preocupação por eu ser mulher e eles tinha muito cuidado. Falei: e se eu trabalhar nisso... tenho que fazer e vocês não deixa*”.

Ao mesmo tempo que os homens parecem generosos tentando ajudar Laura, na verdade o que ocorre é uma tentativa de interdição dela para realizar o trabalho porque os homens

concebem aquele serviço como um não lugar de mulher. O machismo opera: homens definem o que a mulher pode e não pode fazer. Não é preservar, é interditar. Porém, ela reage.

Aqui no Brasil, por exemplo, a construção da feminilidade tem diferenciado as agências femininas conforme a cor da pele, demarcando, fortemente o lugar social de mulher branca e de mulher negra, obscurecendo outros problemas afetos à mulher negra que sempre estiveram às voltas com desafios ligados à sobrevivência econômica, a discriminação étnica e racial.

Conforme Ângela Davis (2016), para o sistema escravista, as mulheres negras eram vistas como trabalhadoras, distante dos ideais de feminilidade pautados na condição de mulher cuidadora, dona de casa e companheira para seus maridos. Quando assumia esses lugares não era para cuidar de suas casas, mas para servir a casa grande.

Beatriz Nascimento (1976) também localiza historicamente a origem desta agência feminino-negra na sociedade patriarcal escravagista, argumentando que, devido ao caráter patriarcal e paternalista, atribui-se à mulher branca o papel de esposa do homem, mãe dos seus filhos e dedicada a eles. Deste modo, seu papel é assinalado pelo ócio, sendo amada, respeitada e idealizada naquilo que este ócio lhe representava como suporte ideológico em uma sociedade baseada na exploração do trabalho de uma grande camada da população.

Conclui Nascimento (1976) que, contrariamente à mulher branca, a sua correspondente no outro polo, a mulher negra, pode ser considerada como uma mulher essencialmente produtora, com um papel semelhante ao do seu homem, isto é, como tendo um papel ativo. Antes de mais nada, como escrava, ela é uma trabalhadora, não só nos afazeres da casa grande, a satisfazer os mimos dos senhores, senhoras e seus filhos, e também como produtora de alimentos para a escravaria, como também trabalhava no campo, nas atividades subsidiárias do corte e do engenho. Além de Reprodutora de força de trabalho escrava – gerando novos escravos para o senhor.

Para Laura, agarrar a oportunidade de se capacitar em serviços considerados masculinos para se reinserir no mundo de trabalho foi uma estratégia de superação. Para além do constrangimento da sobrevivência, a busca pelo curso de armador de ferragens é um indício de uma situação de agência que busca romper barreiras culturais e de gênero.

Outra colaboradora, Joice, vê a questão de forma problemática, pois ser mulher negra quilombola para ela é uma resposta difícil de dar.

Vejo muito problema. Mas hoje em dia acho que isso vem mudando. Temos mais direito, estamos sendo mais ouvidas. Tem mais leis que defende o negro, o quilombola. Continua: antes era muito mais difícil, mas ainda tem

problema. Muito preconceito, não tanto por ser quilombola, mas por ser mulher negra. Tem várias áreas profissionais... aqui mesmo você entra numa loja, você é seguido o tempo todo pelos vendedores. Meu esposo foi na rua, não sabe se foi porque tava com uma blusa de Bob Marley ou foi pela questão de ser negro... ele ia pro mercado e os guarda ia. Quando a gente entra num estabelecimento é vigiada o tempo todo, mas vê que isso já evoluiu muito: conseguimos muitas conquistas, não sei se é porque a gente tá exigindo mais, aprendendo mais. (Entrevista, 23 mar. 2019)

Ser negra e quilombola emergem nessa fala como uma transição de um problema para o campo de direito. Mas o que é legal nem sempre encontra ressonância nas ações humanas e uma dessas dificuldades apontadas é a situação de preconceito que enfrenta ao frequentar a cidade, fato que pode ser traduzido nesta fala como o modo como é vista e vigiada pelos outros, a exemplo de entrar numa loja e sofrer constrangimento por ser seguida pelos vendedores. Isto foi localizado também na realidade das afro-americanas:

Os desafios que compartilhamos [...] resultam em padrões de experiências para os indivíduos que compõem o grupo. Por exemplo, mulheres afroamericanas de meios sociais muito diversos relatam ser tratadas de maneira similar quando vão a uma loja. Não é preciso que toda consumidora negra, individualmente, passe pela experiência de ser seguida em uma loja por considerarem-na suspeita de furtar, ou de ser ignorada enquanto outros são atendidos primeiro [...] para que as mulheres afro-americanas reconheçam, como coletividade, que o grupo é tratado de forma diferenciada. (COLLINS, 2019, p. 68).

Este padrão discriminatório de tratamento sugere um ponto de vista que é compartilhado entre as mulheres negras, pois, além desta mulher, Joana disse que antes quando entrava numa loja se sentia envergonhada de sua condição, já hoje entra e sai onde quer, reconhecendo que a loja, quanto ao atendimento, é pública.

O preconceito para Joice que identificamos como discriminação se dá, “*não tanto por ser quilombola, mas por ser mulher negra*”, o que tem cerceado ou condicionado o seu direito de ir e vir. Identificar o preconceito e a discriminação é acessar o resultado das relações e práticas sociais racializadas e generificadas de uma sociedade calcada em múltiplas desigualdades.

Destarte, a diversidade de tratamentos inadequados aos sujeitos em nosso meio leva-os, inevitavelmente, a experimentarem práticas de discriminação e preconceitos em relação a diferentes fatores: lugar de origem, cor, religião, gênero, orientação sexual, entre outras. Estes fatos levam as pessoas à exclusão e à estigmatização na sociedade.

A lei 7.716/1989 que torna o racismo crime inafiançável no Brasil, infelizmente, não tem alcançado todas as formas de preconceito relacionadas a diferentes aspectos sociais, tanto em razão dos critérios necessários para configurar racismo e/ou injúria racial e materializar a denúncia, quanto pela dificuldade de identificação por serem recorrentes e arraigadas às práticas cotidianas e, em decorrência disso, acabam se tornando normais e, conseqüentemente, se naturalizam.

Conforme dona Júlia, *“é difícil porque o povo tem muito preconceito de quilombola. Até na Associação, assim, tem uns que tão lá por interesse, mas fala: qui-lom-bo-la. Só porque tem uma corzinha fala de quilombola”*. E segue: *“Família branca que mora aqui tem preconceito comigo não”* (Entrevista, 4 abr. 2019).

A sua fala denota que não sofre discriminação nem na família do marido, nem na comunidade pelo fato de ser negra, mas sim pelo preconceito em relação à resistência de alguns em se afirmarem quilombola, o que tenciona uma questão recorrente: a desigualdade de tratamento que existe internamente. Conforme Carmem Gonçalves (2019, p. 117),

a partir do reconhecimento como remanescente de quilombo elementos como: raça, etnia, cor, relações inter-raciais, passam a compor o quadro da construção da identidade racial negra em sucessivas tentativas de compreender como a dimensão racial é expressa no quilombo.

Para a autora, tratar de quilombo implica em falar diretamente sobre raça. As comunidades quilombolas, ainda que tenham sido formadas por diferentes grupos são definidas de modo preponderante pela presença negra e sua agência nessa formação social libertadora, visto que se trata de um modo de resistência à opressão colonial sobre os sujeitos escravizados.

As dimensões do significante quilombola quanto do pertencimento étnicoracial, desestabilizam e provocam modos singulares de operarem suas identidades. Compreendemos que se reconhecerem como quilombolas ou não quilombolas, como negros ou não negros, é parte de processos e relações simultâneas que expressam as múltiplas formas dos sujeitos da comunidade se implicarem no mundo, sendo os conflitos acionados por essas diferentes ordens. De que maneira quilombo e raça se entrecruzam? Qual a relação do sujeito quilombola com a raça? Qual a relação desses grupos da comunidade com a raça? (GONÇALVES, 2019, p. 118).

A autoatribuição suscita, para a autora, a atualização da identidade que emerge de modos e intensidades diferentes tanto para as mulheres quanto para a comunidade. As percepções sobre a raça e as experiências com o racismo são acionadas imediatamente e operam nesse contexto

como referentes que imprimem o sentido de pertencimento em duas entradas: negra e quilombola. Serem daquele lugar [...] estava no campo do conhecido, do vivido ao passo que ser de um território quilombola ganha outro significado a ser construído.

A fala de dona Júlia aponta desconfortos internos acionados pela discriminação. Conforme Ferreira (2016, p. 60, grifos da autora),

Um grupo étnico-racial não está isento de conflitos internos e muitas vezes o sentido romantizado (e impossível) da solidariedade pode provocar ainda mais estigmatização e preconceito ao se constatar que o ‘excêntrico’, ‘o ancestral’ também se constitui a partir de desigualdades entre pessoas e seus interesses.

Destarte, vê-se que tal como a situação descrita no excerto acima, as relações sociais na comunidade de Barrinha não se dão sem conflito. Como salienta Celiberti (2009, p. 153), “o conflito não é, de modo algum, o lugar indesejável que nos ensinaram; ao contrário, é um espaço de trocas, de renovação do olhar, de reformulações e revisões”.

O conflito, neste caso, precisaria ser problematizado a partir da ação que o gerou, como possibilidade de construir conhecimento útil à comunidade, para além de se deixar afetar pela crítica do outro.

Se alguém discrimina ou mostra resistência em ser quilombola numa comunidade reconhecida como tal, alguma coisa está fora dos eixos e isto é passível de uma análise mais acurada.

Há registros de campo de que essa história de reconhecimento da comunidade como quilombo começou por ocasião do processo de reconhecimento de Lagoa das Piranhas como comunidade quilombola, cujo articulador daquela comunidade falou para o pessoal de Barrinha que ali também era um quilombo. “*Aí começamos a pesquisar*”, disse uma das lideranças. “*Foi assim que depois do levantamento histórico de Lagoa das Piranhas é que tivemos pista de que aqui também era quilombo*”. A liderança local foi orientada para fazer o pedido de reconhecimento e em 2010 saiu a carta de certificação (Nota de campo, 18 ago. 2019).

Alguns moradores encontram ainda dificuldades de se reconhecerem como quilombola, sugerindo que os condicionantes históricos, que ajudaram a construir uma imagem negativada do quilombola como negro fugitivo, ainda operam como um contraexemplo no quadro de referência deles e supõe-se que precisem de mais tempo para amadurecer a ideia firmada num sentimento de pertença.

Assim, essa liderança local em sua fala corrobora o exposto no início desta seção em relação a haver resistência de alguns em aceitar ser quilombola. E, se internamente as enunciações apontam alguns desacertos no ato de se afirmarem como quilombolas é no confronto com o outro, com o diferente, que essa imagem se contrasta mais nitidamente e se põe à prova.

Ser mulher negra quilombola para Dolores tem seus percalços, porém, ela diz não sofrer preconceito: *“É difícil porque tem hora que o povo é racista com os negro. Acha que o branco é melhor que os preto. Eu não sofri racismo. Vejo os outro comentando. A televisão mostra”* (Entrevista, 4 abr. 2019).

Essa fala contemplou de início mais fortemente a questão do racismo e sua relação com o preconceito sofrido por negros, de forma genérica, deixando, de antemão, em suspensão os outros aspectos.

Para muitas pessoas negras é difícil elaborar o racismo, falar sobre ele, principalmente, quando essa dor não é compreendida. Apesar da negação, percebe-se que a sua subjetividade foi em algum momento e de alguma forma, marcada, pois um pesado silêncio seguiu sua fala, despertando a atenção para o que ficou nas margens: o ser mulher e o ser quilombola.

Fica a incógnita, uma vez que a condição de quem observa e ouve é diferente de quem vive as experiências concretas que determinam a presença ou não de práticas de racismo.

A título de elucidação do assunto, por ora, fico com o entendimento de Crenshaw (2002), para quem, a dificuldade de identificar um problema discriminatório interseccional consiste na conjuntura das forças econômicas, culturais, sociais e *ideológicas*, que silenciosamente moldam o pano de fundo de outros sistemas de subordinação das mulheres (grifo nosso).

Mais à frente, dona Dolores aborda a questão de gênero em sua relação ao trabalho. Disse que assume as responsabilidades domésticas e, quando precisa, tem ajuda de dois filhos que ainda moram com ela e se for necessário o marido também ajuda, assim como ela o ajuda no seu trabalho de construção de barco, colaborando ao cortar estopa, por exemplo.

Para além da palavra ajuda, o que se pode compreender é que cada um, a partir do seu lugar de gênero assume determinadas atividades. Por outro lado, uma fala emblemática sobre esta relação entre as agências feminina e masculina é a de Maria Felipa:

Os homens sempre tem aquela escolha: que eu sou profissional naquilo...se ele for pedreiro só quer trabalhar de pedreiro, [...]. Homem hoje não quer trabalho no cabo da enxada, nem ir ser diretor [da Associação]. E aí até na Associação eu vejo isso: ele não tem aquela força de dizer eu vou ser diretor.

Nós hoje temos 12 componentes na diretoria e só tem 2 homens. (Entrevista, 20 mar. 2019)

Os homens têm escolha, em contrapartida, a mulher tem? Eis a questão. Para Federici (2019), no passado havia uma grande quantidade de mulheres trabalhando a maior parte do tempo em casa, agora, muitas estão trabalhando fora de casa, mas não deixaram de fazer o trabalho doméstico. Elas o fazem à noite, de manhã cedo, aos domingos. Há muito trabalho doméstico, trabalho reprodutivo. A autora alerta para as estatísticas: o trabalho doméstico hoje é tão dramático quanto nos anos 1970, porque as mulheres agora não têm tempo, elas trabalham o tempo todo. Trabalham cuidando de todo mundo da casa, ajudando as pessoas a viver e ajudando as pessoas a morrer. Não há tempo para descansar, para a saúde, e o dinheiro é pouco.

Além disso, o distanciamento dos homens das questões da Associação da comunidade inspira um estudo à parte. A hipótese é de que a representação que fazem do trabalho político realizado na comunidade é diferente da das mulheres que se envolvem com o pleito.

Em relação ainda aos homens no que tange a querer fazer o que gosta, dentro da especialização profissional é uma escolha, como a própria fala da colaboradora indica, mesmo que isto se dê dentro de uma situação de vulnerabilidade social, da qual não escapa nem homens e nem mulheres quilombolas.

A liderança feminina na comunidade é uma situação atípica em relação aos outros quilombos circunvizinhos. O que vemos na região é que quem está à frente das questões políticas sempre - como os trabalhos demandados pela Associação - são homens e, geralmente, pessoas mais jovens e letradas a ocupar lugares que antes eram conferidos a pessoas mais velhas, como apontam os estudos de Silva (2010).

As instâncias decisórias sempre estiveram nas mãos de homens e jovens. Vê-se nisto um recorte de gênero e de geração. Esta história construída numa sociedade patriarcal em que a mulher sempre foi considerada inferior ao homem, repercutiu na distribuição espacial que, no caso em apreço é generificado e racializado, bem como reverberou nas condições de trabalho. Só para lembrar que até o século XIX nós não podíamos ler, escrever, estudar, votar, ainda mais assumir trabalhos de lideranças que pudessem fazer escolhas que afetassem tanto a vida pessoal quanto à coletiva.

Na realidade de Barrinha observou-se a ausência de pessoas mais velhas a ocupar um cargo junto à diretoria da Associação. Há duas mulheres mais velhas que são assíduas às reuniões e dentre elas, uma está apenas como suplente de um cargo. Elas alegam que os mais novos têm mais ideia.

A baixa participação dos homens nas questões políticas locais é um caso para se analisar, a partir de uma escuta sensível.

As mulheres, por sua vez, vão aproveitando oportunidades, a partir de um contexto de escassez de trabalho e vão avançando a fronteira pública e, mesmo sofrendo preconceito pela família, como afirmou Maria Felipa durante o curso de Pedreiro que fez com sua irmã e outra mulher do quilombo, elas enfrentam.

O referido curso de Pedreiro faz parte da política de responsabilidade social de uma empresa multinacional que se instalou em Bom Jesus da Lapa e hoje se constitui como um dos maiores parques de placa solar da América Latina. É sabido que a atuação dessa empresa é predatória, por isso ela oferece cursos à comunidade como uma forma de atenuar os males que sua presença causa ao ambiente natural.

O estudo vem apontando que a imagem que as sujeitas da pesquisa fazem de si está muito arraigada às suas agências. A maioria das entrevistadas focou o trabalho quando se trouxe a questão disparadora – ser mulher, negra e quilombola nos dias atuais – a exemplo da resposta curta de uma das nossas agentes, a seguir, que indica que sua imagem é, a um tempo, marcada pela luta por afirmação da “cor da pele” e que ser mulher está atrelada à uma função.

A fala de Dandara é, pois, mais direta, destacando o aspecto racial, “cor da pele” e a questão daquilo que para ela constitui a agência feminina, o trabalho doméstico: “*Bom, né? Eu acho bom. É lutano, né? Por causa da cor da pele. E a gente ser mulher, por causa de cuidar da casa*” (Entrevista, 28 mar. 2019).

Deste modo, o efeito das relações de gênero – cuidar da casa - torna-se causa, pois, ser mulher parece se dar em decorrência das atividades domésticas que realiza. Por outro lado, ser negra impõe-lhe uma luta constante pela afirmação da cor da pele. Conforme dona Silvia,

Ser nego é bom demais. Nós como negro. Descendência de africano, não como? Acho bom. Parece que nós como mais forte que branco. Mas a dor vem pro branco, pro moreno... é a mesma dor. Sofrer é igual. Não tem diferença. A mulher pra parir é a mesma dor. Não tem diferença de carne pra outra carne. Somos filho de um pai sozinho, nós todos somos irmão. Deus botou nós assim pra ver nossa natureza. Ele botou nós assim, diferente [...] alguns assim, não, não tem gente feio não. Ele fez a diferença pra ver como é que a gente vai lidar com ela - a cor... não tem gente feio. Deus botou a diferença pra ver. Aqui em casa... Ah você é muito feio. Ah negro. Negro não é feio. Negro é os outros? Palavras, palavras tem força. A gente não deve fazer o que não deve fazer. (Entrevista, 23 abr. 2019)

Ela, ao pressupor uma irmandade dizendo-nos filhos do mesmo Pai, sinaliza uma igualdade idealizada. No momento em que expressa isso traz uma diversidade natural que tem um propósito divino: “*Ele fez a diferença pra ver como é que a gente vai lidar com ela - a cor*”.

O importante nessa narrativa é o fato de dar relevo ao saber lidar com as diferenças, que constitui o grande desafio dos novos tempos e também a forma como critica o padrão de beleza estabelecido, pois, ao dizer: “*Não tem gente feio não*”, aciona informações de uma sociedade que demarca espaços dos sujeitos pela cor da pele e os classificam em bonitos ou feios.

Ela traz também elementos daquilo que está no imaginário popular sobre a raça negra como a mais forte que a branca, porém, ao fazê-lo, ela cogita sobre esta afirmação e a põe em dúvida, apontando que de carne para carne não há diferença em termos de dor. A suposta fortaleza da mulher negra tem justificado cenas de horror como as que se ocorrem durante partos desumanizados, principalmente de mulheres negras e indígenas. Entre afirmação e negação ela faz um alerta: a mulher para parir sente a mesma dor, apontando que não há diferença entre negra e branca neste sentido.

As atribuições de força às mulheres negras são utilizadas para justificar muitos estereótipos e, conseqüentemente para oprimi-las, como diz Collins (2019) sobre a dimensão ideológica da opressão.

Bell hooks (1995) identifica nisso uma forma de violência contra as mulheres negras. Afirma ainda que essa idealização da imagem da mulher negra como forte se tornou potente o suficiente para nomear suas experiências, pela qual, as próprias mulheres negras passam a se definir por meio desse atributo, sem perceberem as relações de poder que atravessam a semântica da força. Segundo a autora, ser forte para suportar a opressão não é a mesma coisa que ser forte para superá-la. Para manter essa postura, muitas mulheres se destroçam, e as estruturas de poder permanecem inalteradas.

Para Larissa, ser mulher negra e quilombola é:

Assim, pela cor a gente sente orgulho, né? Mas por ser mulher é uma grande responsabilidade, porque a maioria da parte das coisas é a mulher que faz. É a mulher que tem que ser responsável. Pra prestar bem atenção, a mulher tem mais responsabilidade aqui na terra do que o homem, porque a mulher tem filho, a mulher tem a casa pra cuidar... tem muita mulher que trabalha fora que nem eu também trabalhei e cuidava de casa e do trabalho. Mesmo trabalhando fora eu que cuidava das crianças. (Entrevista, 25 ago. 2019)

Dentro dos traços delineados nessa imagem pelo discurso da agente há um aspecto positivo: o ser negra é ostentado como motivo de orgulho. Há outro negativo: o ser mulher que

está atrelado à questão do papel social de sobrecarga que assume. O trabalho doméstico é para essa mulher cheio de dificuldades, pois não é fácil fazer todos os trabalhos sozinha, mesmo que não tenha outra ocupação fora de casa.

Para ela, *“a mulher tem mais responsabilidade aqui na terra do que o homem, porque a mulher tem filho, a mulher tem a casa pra cuidar...”*. A forma como fala parece naturalizar a sobrecarga sem, contudo, deixar de se indignar: *“tem muita mulher que trabalha fora que nem eu também trabalhei e cuidava de casa e do trabalho”*. O trabalho a que se refere foi em loja na rua (referindo-se ao centro da cidade) como balconista, com carteira assinada e fez trabalhos sazonais com vendas também em barracas em épocas de romaria. Reconhece que o trabalho doméstico por si só já é duro, ainda mais quando não tem com quem partilhar, pois é muita coisa para uma pessoa só fazer.

Vale lembrar que sua mãe, dona Dolores, afirma que sempre que precisa pode contar com a ajuda do companheiro e de seus filhos no trabalho doméstico, mesmo porque eles trabalham em casa, no quintal, onde montaram uma macenaria específica para fazer barcos. O marido de Larissa tem também seu próprio negócio, mas trabalha do outro lado da cidade.

Ressalva-se que na fala de Maria Felipa a mulher trabalha mais: *“Mulher aqui trabalha mais que os homens [...] Até na Associação somos 12 na direção e só 2 homens”*, apontando desta forma, o recuo de alguns homens na assunção dos trabalhos de agência comunitária que se dão no âmbito político.

Encontramos, Brasil afora, muitos relatos sobre liderança de mulheres nos quilombos em pesquisas como a de Reis (2018) e a de Ferreira (2016), cada uma delas expõe o que significa liderança por vias particulares de reflexão, variando também conforme o contexto.

Para Reis (2018), o disparador de sua investigação foi, justamente, tentar entender o porquê de tantas mulheres exercendo lideranças em comunidades quilombolas de Santa Catarina. Para a autora, as mulheres não podem ser vistas de forma singular, pois as construções de gênero variam nas diferentes sociabilidades. Questiona o que realmente significa o fato dessas mulheres estarem nas lideranças e se isso constitui uma ruptura das mesmas com a dominação masculina e com a determinação de que seus lugares são ligados aos espaços domésticos.

Ferreira (2016), por seu turno, registra a presença de dois tipos de liderança feminina na comunidade quilombola Mato de Tição, Jaboticatubas, na região metropolitana de Belo Horizonte, quais sejam: liderança política que resolve os assuntos políticos, as conversas com a prefeitura, a elaboração de projetos, as pesquisas e os trabalhos da comunidade. A outra

liderança, não menos importante, é a da tradição, pela qual passam os assuntos referentes à cultura local.

Ressalva-se que as lideranças femininas em Barrinha, é uma exceção em Bom Jesus da Lapa, considerando que este município tem um número expressivo de quilombo, fato já sinalizado na primeira parte deste texto e somente Barrinha se destaca neste aspecto de liderança feminina internamente.

Porém, no contexto da política nacional, Araújo (2010), tendo como base a pesquisa da Fundação Perseu Abramo, busca compreender a baixa participação das mulheres na esfera política, lançando luz sobre determinados pontos-chave que, conforme sua reflexão, são relevantes para entender determinados obstáculos que se impõem a essa realidade. Uma das causas da baixa participação, o autor atribui às atividades da vida privada, atinentes aos afazeres domésticos, em especial aqueles ligados à administração do lar: cuidado com os filhos, com a casa e com outras funções domésticas cotidianas. É sabido que a mulher é a principal responsável por essas funções.

Neste estudo, além do trabalho doméstico ser preponderante nas agências femininas, as mulheres surgem como liderança comunitárias e chefe de família. A ancestralidade também aparece como parte integrante da imagem de mulher negra quilombola no sentido do sujeito dar relevo às suas raízes, sem esquecer o passado que construiu a história do lugar e dos ancestrais e, conseqüentemente, dos sujeitos no presente. A ancestralidade que condiciona a existência da história da comunidade aparece como um apelo à memória que precisa de um registro para se garantir.

O fato dessas mulheres quilombolas ocuparem cargos políticos, trabalharem fora e dentro de casa e parecerem ser mais fortes que as brancas, como trouxe dona Silvia, deve ser visto com cuidado. Gonçalves (2019) chama a atenção quando traz à baila o empoderamento feminino, recorrendo à valorização da força das mulheres expressa na habilidade em desempenhar múltiplas funções e, ainda assim, serem as cuidadoras do bem-estar familiar, o que pode endossar o ‘mito da mulher forte’.

Destarte, as mulheres, na singularidade de suas vidas, têm traços que separam umas das outras, como Larissa que realiza sozinha os trabalhos domésticos. Sua mãe, igualmente trabalha em casa, mas pode contar com a ajuda do esposo e dos filhos quando precisa. A prontidão para auxiliá-la seria oportunizada pela presença deles em casa que constitui uma unidade de trabalho. Outras mulheres vão rompendo a fronteira construída entre agências generificadas, assumindo trabalhos socialmente identificados como de homem.

Os sentidos atribuídos à imagem da mulher negra quilombola, apontam uma semântica variada que vai desde sujeito de direito, passando pelas formas diversas que tomam suas agências: solidão a dois, como vimos em um dos depoimentos, trabalho doméstico, a partir do qual uma colaboradora define o que é ser mulher; trabalho de liderança, sentimento de orgulho da cor da pele; conquista de um lugar para trabalhar; sofrimento e possibilidades, realidade e sonhos.

Ademais, a depender de quem aciona, o ser quilombola e o ser negra, podem ocorrer dentro de uma fusão de sentido ou não. Gonçalves (2019) aborda que no processo de autodefinição, o pressuposto da ancestralidade negra é convocado e nessa direção há pelo menos dois deslocamentos, onde tornar-se quilombola e tornar-se negra, dada a constatação da fluidez das compreensões e a dinâmica articuladora de estratégias, dependem das circunstâncias que se apresentam.

A construção de uma imagem de si da mulher negra quilombola em termos de raça e gênero é carregada de instabilidades. Isso sugere que a negação de alguns em ser quilombola ocorre, concomitantemente, com a declarada satisfação de não ter vergonha da cor, de sentir orgulho.

Os núcleos de sentido apreendidos sobre a referida imagem contemplam no conjunto de dados coletados, aspectos positivos e negativos. Como positivos reiteramos o sentimento pessoal de orgulho de ser mulher negra quilombola com todas as implicações advindas dessa afirmação, enquanto os negativos são restritos à imprecisões, provavelmente advindas de processos e relações a que esses sujeitos se filiam, expressando as diferentes formas de se posicionarem no mundo. A negatividade se dá em maior grau quando esta imagem é definida pelo outro, o de fora, constituída de preconceito e discriminação.

Todo esse *corpus* de informação começou com a interação com o campo, cuja entrada rendeu parte importante dessa história que foi fulcral para o desenvolvimento da pesquisa. É o que veremos a seguir.

5 MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS DE BARRINHA E SUAS AGÊNCIAS

Amanheci em Barrinha. Da cama, olhei as horas no celular, eram 7h5 da manhã. O cheiro do café invadiu o quarto que é separado da cozinha por uma parede baixa, cuja abertura da porta e

um passo à frente já nos deixa dentro da cozinha. Eu e os demais da casa ainda estávamos deitados.

O barulho dos carros vinha do lado direito, naquela direção, certamente, eles passavam por cima da ponte, despertando outro sentido meu. Alguém abria a porta da frente, arrastadamente, fazendo comunicação com a rua, mas logo vi que o barulho vinha da casa ao lado que é muito próxima. A seguir ouve-se o ranger de outra porta, cujo retorno auditivo me fez notar que era da casa onde pernoitei e, conseqüentemente, amanheci. Minutos depois, mais outra porta se abria na casa da vizinha defronte. Um barulho de moto e algumas recomendações na voz de uma mulher dava a ideia de que outras pessoas já estavam a postos para enfrentar o dia. Essa mulher e quantas outras da comunidade partiriam para o trabalho cotidiano fora de casa? Era o início de uma nova manhã ribeirinha.

Eu me levanto e cumprimento a dona de casa que se encontra ao pé da pia a lavar louça. Ofereço ajuda e ela me aponta a garrafa e diz que já tem café e eu aceito uma xícara. Observo que ela é a primeira a se levantar e no dia anterior foi a última a se deitar (Nota de campo, 18 set. 2019).

À parte esta situação observada, a agitação do começo do dia com o trabalho doméstico pode ser melhor apreendida na fala de Joice:

De manhã tenho que dá conta de fazer o café, organizar as coisas. Aí eu tenho que usar uma estratégia: um dia eu faço uma coisa, outro dia eu faço outra. Vida de dona de casa não é fácil. E agora né? Mãe recente... cuido do pequeno, dou banho em Júlio⁸³ (filho mais velho), cuido da casa, almoço, levo Júlio para escola, porque nem sempre meu esposo está, tem o trabalho dele também. Eu faço questão assim, porque eu gosto das coisas muito organizadas e dá muita atenção pros meus filhos. Apesar da escola de Júlio ser aqui dentro da comunidade, eu não gosto de mandar ele só. Eu gosto de acompanhar ele, deixo lá, vejo entrar e pergunto a professora como ele está. E aí tenho que correr, arrumar Juliano⁸⁴ (filho recém-nascido) e acompanhar Júlio, participar da vida escolar dele. Venho para casa, lavar uma roupa. O dia que eu dou mais uma sossegada é dia de sábado. Aí no sábado a gente acorda um pouco mais tarde e quando Juliano dorme, o que ficou pra trás é que vou refazer mais tarde, é que eu vou fazer as coisas dentro de casa. (Entrevista, 23 mar. 2019)

E continua:

Vida de dona de casa é essa: sempre tem algo pra fazer. Aí, depois, tem os momentos de minha vida, tenho que parar pra fazer cabelo, unha, resumindo...

⁸³ Nome fictício.

⁸⁴ Nome fictício.

tenho uma vida corrida dentro de casa e da comunidade também. Tenho pouco tempo de convertida. Eu era católica praticante. Agora sou cristã. Aceitei Jesus, isso tem pouco tempo. Isso é muito importante que mudou toda minha forma de pensar e aumentou minha responsabilidade. Eu ajudo. Quando a gente aceita Jesus, a gente tem que trabalhar pra ele. Eu ajudo com as crianças também [falando da missão religiosa para com as crianças da comunidade]. Meu esposo treina elas no futebol, mas por trás do futebol tem mais coisas: ensinar o que falar, o que não deve falar, ensinar as coisas porque nem todas as crianças aqui têm aquela convivência com os pais. Então, se torna aquela correria. É bom ocupar o tempo. Meu trabalho mesmo profissional que tá na carteira é pesca [...]. Eu recebo por isso, mas sendo ribeirinha, andamos muito na beira do rio, até porque aqui não tem água encanada. Viver na beira do rio faz parte da gente, da nossa lida, do nosso dia-a-dia. (Entrevista 23 mar. 2019)

O cuidado desde a primeira hora do despertar da família que envolve o preparo do café da manhã, organizar as coisas dentro de casa, estar a postos para conduzir a criança à escola e obter informações do desempenho dela com a professora, cuidar de bebê, lavar roupa e cuidar de si e das questões espirituais, são as múltiplas atividades que estão na agência dessa mulher que mostra a efervescência de sua labuta diária em casa.

O trabalho doméstico que na descrição acima mais parece um grande fardo, tem sido encarado sob a perspectiva de categoria não produtiva para o grande capital nos estudos marxistas, conduzindo quem o pratica, no caso, a mulher, a uma condição social precarizada, legitimando uma posição de dependência em relação ao homem que, com seu trabalho fora de casa, é o provedor da família.

No caso da colaboradora em tela, essa condição citada acima traduz seu cotidiano *ipsis iliteres*, pois ela realiza o trabalho doméstico e o marido trabalha fora, com contrato temporário e, vez por outra, a empresa multinacional em que trabalha o envia para trabalhar em outra cidade, Barreiras-BA, deixando-a dias e até meses sozinha com duas crianças, a chamada “viúva de marido vivo”. A sogra e a mãe moram uma à sua direita e outra à sua esquerda, respectivamente. Ambas atuam como suportes para ela no cuidado com as crianças. Nessa fala aparece também uma responsabilidade compartilhada em relação ao trabalho espiritual e educativo: “*Quando a gente aceita Jesus, a gente tem que trabalhar pra ele. Eu ajudo com as crianças também. Meu esposo treina elas no futebol, mas por trás do futebol tem mais coisas: ensinar o que falar, o que não deve falar, ensinar as coisas, porque nem todas as crianças aqui têm aquela convivência com os pais*”.

Conforme o observado, vemos muitas crianças criadas extensivamente no espaço da comunidade, isto é, transitando livremente em todos os lugares sem a companhia dos pais ou

de outro adulto. Isso me causou estranheza pelo fato de ser um local que tem um grande fluxo de pessoas de fora, explorando o local como turistas. Há, portanto, um perigo eminente, considerando que no mundo, os casos de abuso de crianças e mesmo tráfico são muito recorrentes.

É da mulher a responsabilidade pelo trabalho doméstico e o companheiro de Joice, quando está em casa em tempo integral ou presta uma mera ajuda - depois dela insistir - ou deixa todo trabalho a esperar por ela. Além do mais, essa esposa se encontra com sobrecarga de trabalho em casa, como podemos conferir na sequência da narrativa:

O homem está deixando de fazer seu papel e a mulher faz os dois. Quando a mulher sai quem faz aquela obrigação, aquele serviço ou é feito pelo filho mais velho ou fica sem fazer. Não tô generalizando tudo... a mulher deixa a obrigação pro esposo fazer, não é isso que acontece sempre. Graças a Deus, aqui em casa ele tá me ajudando, entendeu que fazer uma coisa dentro de casa ele não deixa de ser menos homem. Ele faz isso a partir do momento que eu falo: Deus, me ajuda... tá muito pesado. A partir do momento que eu parei de fazer, deixei a louça sem lavar, aí ele vai e lava. E aí eu tô com nenê no colo sem poder ir lá lavar. Às vezes ele entra dez vezes aqui e a louça tá lá e eu falo: pode ficar o dia todinho ela lá que eu não vou lavar. Aí ele vai e lava. A mulher vai sair pra fora pra fazer faxina, vai pra reunião da Associação [...] fora e aí todo serviço de casa fica ali esperando por ela. Se os filhos dentro de casa não fazer, fica ali, quando elas chegarem tem que fazer.

Um destaque para a expressão “*O homem está deixando de fazer seu papel e a mulher faz os dois*”, denota que a mulher trabalha dobrado, para os dois e, mesmo quando há divisão - como no caso do trabalho religioso que ambos realizam - isso não abarca, nem de longe, o trabalho doméstico. O compartilhamento desse tipo de trabalho se dá, forçosamente, a partir de estratégias criadas pela mulher, deixando as tarefas domésticas por fazer ou em conversas vai negociando com o marido.

Esta situação compõe o quadro geral da realidade das mulheres no Brasil. Conforme Simões (2008), na análise que fez sobre o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) 2005, as mulheres são, em larga medida, as responsáveis pelo trabalho doméstico nos domicílios, mesmo quando estão inseridas no mercado de trabalho – enquanto a quase totalidade das mulheres, 92% disse realizar o trabalho doméstico, dois terços dos homens trabalhadores declararam fazê-lo.

Há um momento na fala da colaboradora que há um clamor por Deus: “*Deus, me ajuda...*

tá muito pesado”. Percebe-se que o apelo para um plano metafísico é insuficiente. É preciso muita luta aqui terra, no seio da família e nas instâncias políticas para que a mudança nas condições de vida da mulher se concretize.

Faz-se mister destacar que as situações de precarização da agência feminina e, conseqüentemente, da mulher têm origem multirreferencial, há, portanto, que se fazer combate em várias frentes. Há que se considerar também a necessidade de ampliar a agência política feminina para além da sua localidade, pois para Matos (2011, p. 208, grifos da autora) isso se dá em razão

da insuficiente representação política e de decisão das mulheres como fator decisivo e custoso no processo de igualdade, cidadania e justiça nos projetos, bem como nas políticas públicas no Brasil. Nisto estão prescritas as dificuldades de erradicação de semelhantes desigualdades políticas sociais de gênero no que tange uma proposta de ‘destradicionalização’ e ‘despatriarcalização’ do aparelho estatal brasileiro.

Destarte, o Estado também tem sido chamado à responsabilidade para regularizar a situação da mulher, uma vez que “o pessoal também é político”. Para Costa (2005, p. 2, grifo da autora)⁸⁵,

Ao afirmar que “o pessoal é político”, o feminismo traz para o espaço da discussão política as questões até então vistas e tratadas como específicas do privado, quebrando a dicotomia público-privado, base de todo o pensamento liberal sobre as especificidades da política e do poder político. Para o pensamento liberal, o conceito de público diz respeito ao Estado e às suas instituições, à economia e a tudo mais identificado com o político. Já o privado se relaciona com a vida doméstica, familiar e sexual, identificado com o pessoal, alheio à política. Ao utilizar essa bandeira de luta, o movimento feminista chama a atenção das mulheres sobre o caráter político da sua opressão, vivenciada de forma isolada e individualizada no mundo do privado, identificadas como meramente pessoais.

A opressão feminina na família e na sociedade como um todo precisa sair do terreno baldio das relações sociais e de debaixo do tapete do mundo privado para ganhar ações concretas de combate. Para tanto, é preciso garantir uma maior participação da mulher na vida

⁸⁵ Movimento Feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política - Ana Alice Alcântara Costa. Texto escrito durante estágio pós-doutoral no Instituto Universitario de Estudios de la Mujer da Universidad Autonoma de Madrid, com bolsa de estudos proporcionada pela CAPES, em 2004.

política formal, pois os problemas que enfrenta isoladamente como pessoais, tem como pano de fundo uma questão social, arraigada na tradição e na família patriarcal.

Advém dessa situação a controversa questão de reconhecimento das competências do cuidado, o *care*. O *care* não é encarado de fato como competência, mas como atributo natural das mulheres que, nessa medida, não são reconhecidas nem remuneradas. A luta pelo reconhecimento do que se fez crer qualidades femininas como competência é, sem dúvida, um dos momentos essenciais de correlação de forças que se estabelece hoje entre os sexos e entre as classes sociais (HIRATA, 2004).

Para essa autora, o reconhecimento na esfera pública do trabalho realizado pelas mulheres na esfera privada é fundamental para inseri-las, de fato, na cidadania. Alerta, porém, que a mercantilização do trabalho doméstico pode levar tanto à desvalorização quanto ao reconhecimento. A direção que pode tomar tal processo depende, fundamentalmente, da correlação de forças criadas pelo movimento das mulheres. A situação da mulher hoje é, portanto, consequência dessa divisão sexual do trabalho muito desigual que, conforme Kergoat (2009) é a forma decorrente das relações sociais de sexo. Essa forma é e foi historicamente adaptada a cada sociedade.

A aplicabilidade dessa divisão assume as características de um destino diferenciado para homens e mulheres nas suas agências. Para a autora, ao homem priorizou-se a esfera produtiva e, simultaneamente, a ocupação por eles nas funções de forte valor social agregado como política, religião, serviço militar, etc. enquanto às mulheres restou à esfera reprodutiva. Podese ver mudança em relação a isso com a presença feminina, ainda que ínfima, nos setores da vida social dominados pelos homens. No caso do quilombo estudado, há uma presença significativa das mulheres no espaço público, mais precisamente, na associação - uma instância de tomada de decisões - que na nossa análise é uma extensão do cuidado.

Conforme a análise de Kergoat (2009), a forma [tradicional] de divisão social do trabalho compreende dois princípios organizadores básicos: o da separação - há trabalhos de homens e de mulheres - e o da hierarquização - um trabalho de homem 'vale' mais que um de mulher. Partindo desses princípios hierárquicos que ao desvalorizar o trabalho feminino acaba por desvalorizar o sujeito que o agência. Procuramos compreender se no campo de estudo isso se configura de forma diferente. É o que veremos a seguir.

5.1 Trabalho feminino e trabalho masculino: a configuração da agência feminina na comunidade

Há, pois, no contexto do estudo a separação entre o trabalho feminino e o trabalho masculino? Muitos sujeitos apontam uma relação de complementariedade nos dispositivos de gênero, embora haja algumas contradições nas próprias falas e também entre o dito e o observado. Conforme Joana,

Meu trabalho é na barraca. Atualmente lá na barraca vende porção de peixe, mas eu e meu marido, nós vive mesmo é da pesca. Na comunidade eu mesmo vivo da pesca. A gente vendia peixe pra fora, a gente pescava e vendia pros quiijila [atravessador] ... vendia de 10, de 8, de 9 e eles repassava sempre abaixo, saía muito barato pros quiijila... a gente pesca pra alimentar quiijila. O surubim é R\$ 35,00 na mão dos quiijila... Nossa comunidade é muito turista. Muito bom meu trabalho. Sou dona de casa e fico lá na barraca quando tem movimento, sábado e domingo... tirar o custo pra se manter na semana... a gente não ganha nada não. (Entrevista, 27 mar. 2019)

Nessa fala, a pesca aparece como principal fonte de renda da família. Antes o casal comercializava o produto pescado e depois percebeu que estava sendo explorado pelos atravessadores e, daí em diante, passaram então a pescar para o próprio sustento da família e resolveram depois vender o peixe já preparado em forma de porção na barraca que, com o tempero especial de família, agrega um valor maior ao produto. Ambos trabalham na barraca e na pescaria, mas é dela o trabalho doméstico, segundo a forma que sua fala assume: “*sou dona de casa*”. O casal cuida de uma avó do esposo que tem Alzheimer e mora com eles, conforme sua fala:

Meu marido também tá aqui (em casa), mas de noite pesca. Ele cuida da vó que tem Alzheimer. Eu fico com ela pra ele... agora eu tava na barraca, ele sai... tem dia que pega [peixe], outro dia... a gente pesca...pesca mais é Mandim. (Entrevista, 27 mar. 2019)

Como ela disse, o marido trabalha na barraca e é pescador. Os trabalhos são assumidos de forma compartilhada ou são feitos arresadadamente. Até o cuidado com a avó do marido é dividido, com exceção dos outros trabalhos domésticos em que Joana se vira sozinha. Na pescaria às vezes ele vai só e, outras vezes, pesca junto com ela. Na barraca há o revezamento também, mas, conforme observado, quando o movimento é grande os dois trabalham juntos

para dar conta de atender a clientela toda. Um destaque para o “*sou dona de casa*” como muitas mulheres identificam sua agência, alternando com a declaração “*sou do lar*”.

Em contraposição à afirmativa acima, as estatísticas apontam que há um desaparecimento da “dona de casa” como ocupação das mulheres⁸⁶. Para Federich (2019), que prefere a denominação trabalhador doméstico, pois, o fato das mulheres dizerem que “não são donas de casa” (diferente do caso em apreço), significa que elas querem afirmar que não são só donas de casa em tempo integral, isto é, elas trabalham fora. Esta mulher faz o trabalho produtivo e reprodutivo e ainda assume ser dona de casa.

Para a autora, no passado, havia uma grande quantidade de mulheres que trabalhavam a maior parte do tempo em casa, agora muitas estão trabalhando fora de casa, mas não pararam de fazer o trabalho doméstico. Elas o fazem à noite, de manhã cedo, aos domingos. Há muito trabalho doméstico, trabalho reprodutivo. Temos que questionar as estatísticas, afirma. Para ela, a questão do trabalho doméstico é tão dramática hoje como era nos anos 1970, porque as mulheres agora não têm tempo. Elas trabalham o tempo todo. Trabalham cuidando de todo mundo, da casa, ajudando as pessoas a viver e ajudando as pessoas a morrer. Para Larissa:

Há divisão. O homem só trabalha. Chega dentro de casa e não faz mais nada. A mulher tem que lavar louça, a mulher tem que lavar roupa, limpar casa, banheiro e, geralmente, o trabalho ainda tem as crianças. Eu já trabalhei, mas é muita correria, muita coisa pra uma pessoa só. Inda mais a gente que mora longe de tudo. Se fosse perto, a gente dava um pulim em casa e fazia as coisa, mas que nem é longe, né? É muita correria. (Entrevista 25 ago. 2019).

“*O homem só trabalha*” em referência ao trabalho produtivo embaça a agência feminina como se lavar louça, roupa, limpar casa, ajudar as crianças nas tarefas escolares, fazer comida, pagar conta, fazer compras, levar parente no médico etc., também não contasse como trabalho. Federich (2019) é trazida à baila novamente. Ela defende que as tarefas domésticas devam ser remuneradas, pois a dependência financeira em relação ao marido gera uma relação de poder, além disso, a ideia é fazer com que se atente para o fato desses afazeres serem uma forma de trabalho, embora a sociedade não os veja dessa forma.

A fala de Larissa que sugere uma divisão entre o trabalho feminino e o masculino é corroborada pelo esposo, para quem:

⁸⁶ No Brasil, a parcela da população que se declarava dona de casa caiu de 19%, em 1993, para 7% em 2019 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2019/08/>. Acesso em: 7 jun. 2020.

Na parte da mulher vejo mais correria do que do homem porque ela tem que dá conta de bastante serviço, ao mesmo tempo, nós não. Ela dá conta de fazer o trabalho de casa e dá conta dos meninos. Eu tenho certeza que nós homens, a gente não aguenta. Desenvolvemos o trabalho braçal, mas eu tenho certeza que se a gente for fazer o trabalho da mulher a gente não aguenta. É mais pesado porque o trabalho braçal, nós vamos ter um tempo de descanso. Você faz, mas descansa. A mulher consegue fazer duas coisas ao mesmo tempo: a mulher põe comida no fogo e vai lavar roupa. E nós homens se nós tiver soldando aqui, nós não conseguimos lixar. Pra a mulher é mais cansativo. (Nota de campo, 18 ago. 2019).

Não há nenhuma evidência de que o homem colabora com o trabalho em casa nem na sua fala, nem na da esposa que o precedeu. Ele reconhece o quanto é estafante o trabalho da mulher que parece impraticável pelo homem: *“Desenvolvemos o trabalho braçal, mas eu tenho certeza que se a gente for fazer o trabalho da mulher a gente não aguenta. É mais pesado porque o trabalho braçal, nós vamos ter um tempo de descanso. Você faz, mas descansa”*.

O trabalho doméstico realizado pela mulher é braçal também como o do informante acima, a diferença é que o homem descansa, a mulher não. Destarte, tanto ele quanto ela parecem naturalizar essa divisão como acabamos de analisar a fala acima e ela quando fala, anteriormente, na outra seção: *“Pra prestar bem atenção a mulher tem mais responsabilidade aqui na terra do que o homem, porque a mulher tem filho, [...] tem a casa pra cuidar [...]”*. A sua fala sugere que as coisas estão dadas. Larissa, ao lembrar da dupla jornada: *“tem muita mulher que trabalha fora que nem eu também trabalhei e cuidava de casa e do trabalho. Mesmo trabalhando fora eu que cuidava das crianças”*, aponta que sua agência não é única, pois, compartilha com outras mulheres, no coletivo, uma realidade de sobrecarga de trabalho.

Dona Ambrosina, mãe de Maria Felipa, diz não perceber diferença na divisão dos trabalhos na comunidade entre homens e mulheres:

Até que não tem diferença (no trabalho) no mundo de hoje não: trabalho de homem, trabalho de mulher... Mulher quer ter a vida dela, mulher não é submissa como antigamente, como eu sou. Antes você era tudo o que o homem queria, igual eu sou até hoje. Meu marido diz: bota essa garrafa de café aqui e ele pede pra botar o café no copo, eu coloco. No mundo de hoje mulher dizia: se vira que eu vou trabalhar. A mulher é responsável por si própria. Não espera. Eu vou trabalhar pra ter minhas coisa, e vai. Mesmo que tem marido ou que não tem. Ela diga: eu vou trabalhar pra ter minhas coisa. Aqui não. Aqui não tem diferença. Até que mais assim porque não tem peixe. Você vê mulher jogando linha no rio, você pensa que é homem. Você vê mulher de barco, andar de barco, não tem diferença não. (Entrevista, 20 mar. 2019)

Há evidência de contradição nessa fala. Ao mesmo tempo que ela diz não ter diferença, ela compara mulher ao homem. O contrário, porém, não se evidencia nessa exposição. Portanto, quanto a isso não se pode afirmar condições igualitárias de trabalho entre homem e mulher, pois ao comparar está colocada a distinção: “*Você vê mulher jogando linha no rio, você pensa que é homem. Você vê mulher de barco, andar de barco, não tem diferença não.*” Quando diz isso nivela o trabalho da mulher ao do homem, dando exemplo das pescadoras e condutoras de barco evidencia que a mulher trabalha muito mais que o homem.

Ao se referir às diferenças ela contrapõe o tempo atual com “antigamente” em relação à submissão da mulher ao homem. Para esta mulher parecia não haver outra alternativa senão as tarefas domésticas, inclusive a educação dos filhos.

O cuidado é inerente à agência de dona Ambrosina, mas o estudo de Reis (2018), chama atenção para a distinção entre “cuidar” e “servir aos outros”. Isto veio à tona, sobretudo, quando na fala dessa agente sobre o seu marido dizer: “*bota essa garrafa de café aqui e ele pede pra botar o café no copo, eu coloco. No mundo de hoje mulher dizia: se vira que eu vou trabalhar*”.

Algo similar aparece na análise da autora. Numa ocasião de festas, as cunhadas de uma das suas sujeitas da pesquisa pediram que ela servisse ao marido, fazendo um prato para ele, ao que a mulher em referência recusou dizendo que ele se virasse. Em decorrência disso, a autora teve um *insight* ao perceber a diferença entre cuidar – cozinhar, limpar, administrar a casa e as finanças – e servir como empregada aos outros (REIS, 2018, p. 148).

Para dona Julia, mãe de Laura, porém, homem tem contribuído para melhoria deste cenário:

Homem ajuda. Quem faz café de manhã é ele (diz o nome do marido). Eu também trabalho na roça com ele, planto batata. Se for pra fazer cuscuzele faz. Se for pagar gente de fora pra trabalhar na lancha é 30%, mas dentro de casa... (Entrevista 4 abr. 2019)

A expressão “ajuda” sugere que homem (ainda que de uma geração mais velha) participa das tarefas domésticas. Para a colaboradora, “*se precisar ele faz cuscuzele, café... quem faz o café na hora que eu levanto é ele*”. Enquanto “pagar gente de fora” que absorve 30% do resultado do trabalho que o dono da lancha tem, explica-se pela substituição do trabalhador de “fora” pela mão de obra familiar e feminina, já exposta na seção anterior. Na continuidade da fala:

Planto batata só mesmo pro consumo. É muita gente. Planto milho, batatinha, feijão, abóbora [...]. Ele cozinha, lava a roupa dele. Agora, eu não quero

deixar ele só por causa desse negócio nos rins. Teve internado quatro dias. Tem que fazer uma tomografia e uns exame... Agora ele faz umas quatro viagens pro povo do EPC, aquele negócio que liga e desliga a luz. Cada viagem, 400,00 reais. (Julia, entrevista, 4 abr. 2019)

Julia diz que ele além de cozinhar e lavar sua própria roupa, faz viagens de lancha que lhe rende um dinheiro razoável, trabalho que fica comprometido pelas pedras que se criaram nos rins. Já a fala de dona Silvia, mulher da mesma faixa etária da colaboradora, aponta uma dependência do marido em relação a ela, pois, ele só ia trabalhar na roça se ela fosse junto:

Trabalhava sozinha...só ia trabalhar se eu fosse pro lote é que ele ia. Tudo era só eu que tocava a frente. Eu era o pião. Aqui em casa só Deus e eu até hoje. Ele não fazia nada. Só ia fazer alguma coisa se eu fosse. Se eu ficasse o dia todim em casa, ele também ficava. Reunião da Associação ele não ia, quem ia era eu. Aí, como eu adoeci quando dei derrame, não aguentei mais... Aí devagar fui sarano e a mente foi chegado. Aí ele vendeu o lote sem minha ordi. E o lote era meu. Aí nós fomo pra Lapa e ele arrumou outra família e eu fui sofrer. Mas como ele não botava mais nada dentro de casa, nem liguei... (Entrevista, 23 abr. 2019)

Além de assumir o trabalho pesado da roça, participar das questões políticas da comunidade frequentando às reuniões da Associação, ela foi surpreendida quando na ocasião de sua doença, ele vendeu a terra que era dela sem o seu devido consentimento. Se ele não gostava de cultivar a terra como aponta dona Silvia, vender o lote significava para ele se livrar de um fardo.

A terra mesmo pertencendo a mulher, simbolicamente é propriedade do homem que teve poder de decisão sobre o que fazer com ela. Sem terra para trabalhar só restou voltar para Lapa e, depois de algum período morando na cidade, o marido rompeu o relacionamento com ela porque arrumou outra companheira. O tempo passou e o marido, depois que não deu mais certo com a mulher com quem vivia, voltou e pediu perdão a dona Silvia e ela o aceitou de volta e começaram a negociar: “*vamo vê quem vai fazer o quê. Ele cuidava dos meninos, pegava água, lenha. Ele ficava em casa, eu ficava na roça. Oxe, ele não gostava de roça, trabalhava cuidando da casa*”. Percebe-se então na sua fala que há uma nova configuração na agência dessa família: “*Oh, vai cuidar das coisa...cuidava, pegava água, pegava lenha. Ele ficava dentro de casa e eu ia pra roça. Hoje eu não aguento mais nada. Tô desde cedo lavando roupa, lavo uma e sento*”.

Há, neste caso, flexibilidade na agência em relação ao lugar do privado (casa) e do público (trabalho no roçado), uma situação de troca de papéis, dentro do sistema de divisão

sexual do trabalho que separa atribuições masculinas e femininas. Por não gostar do trabalho da roça, ele assumiu o cuidado com a casa e com as filhas.

Percebe-se na fala, o reconhecimento de que o trabalho pesado na roça é insalubre, pois rendeu a dona Silvia muitas sequelas, ela não aguenta mais fazer nem os trabalhos domésticos, tendo necessidade de interromper e descansar para depois continuar.

O trabalho na roça que essa colaboradora diz ter feito, se insere agora em um outro contexto, essa terra em referência não era ainda a de propriedade da família, era de um fazendeiro local em que ela era chamada na época colheita para trabalhar e ainda levava as crianças para ajudá-la.

A percepção das mulheres aponta dados diferentes em relação aos trabalhos de homens e de mulheres, a depender da colaboradora. A fala de Laura revela um suposto nivelamento:

“O trabalho de todos aqui é mais voltado pra pesca. Tanto mulher quanto homem, eles fazem os dois. Não tem essa separação não. Aqui na comunidade os dois fazem as mesmas coisas”. Aqui, coincide com a fala de dona Ambrosina lá atrás, pelo fato da suposta igualdade não trazer evidências de que o seu marido faz o trabalho doméstico.

A igualdade no trabalho diz respeito à mulher avançar a fronteira laboral demarcada pelo patriarcado e assumir trabalhos pesados que, tradicionalmente, são masculinos. Se a pescaria une homens e mulheres, o trabalho doméstico os divide. Há uma contradição em ambas narrativas das agentes, pois, se homem e mulher realizassem o trabalho doméstico de forma igualitária, faria todo o sentido dizer que não havia divisão.

Dolores também afirma que não há divisão: *“Aqui na comunidade quase não tem emprego. Aqui não tem divisão não. Não tem serviço. De vez em quando eu ajudo ele cortar estopa pra botar no barco. Eu fico com a responsabilidade de casa”* (Entrevista 4 abril. 2019). A sua fala contradiz a afirmação de que não tem divisão. Percebe-se coerência e contradição na enunciação. A coerência é que se não há serviço, consequentemente, não há divisão. Por outro lado, o que soa contraditório é o fato de que o pouco que se faz, se faz de forma dividida, pois, ela mesma diz assumir o trabalho doméstico, pois fica com a responsabilidade da casa.

A palavra “emprego/serviço” soa como trabalho realizado fora de casa, pois, ao mesmo tempo que faz a afirmativa “não tem serviço”, ela fala do negócio da família que é uma marcenaria onde se faz embarcações sob encomenda, não atentando para o fato de que isso é trabalho.

Joice porém, afirma que há sim divisão de trabalho, dando ênfase na ausência dos homens nas tarefas domésticas:

Falar a verdade pra você, porque os homens da comunidade exerce mais a função assim, pesca. Os homens trabalham como ajudante de pedreiro. As mulheres assim trabalham na casa, então há divisão, há. E os homens tentando assim, quando aparece, fazendo serviço fora. Eu fico meio em dúvida, porque é complicado, não pode ser dividido porque eu não vejo os homens muito tempo dentro de casa. Aqui dentro de casa tá começando agora, depois de muita briga. Agora com essa visão que eu tenho. Com minha oração. Eu não vejo os homens da comunidade compartilhando assim com as mulheres. (Entrevista, 23 mar. 2019)

Nesta fala, a pesca é um trabalho preponderantemente masculino. Há também uma negação de que o homem se sinta corresponsável pelo trabalho doméstico. A colaboradora em relato anterior demonstrou que as negociações sobre o trabalho se dão às custas de muito conflito. O trabalho doméstico, chamado de reprodutivo, na verdade é produtivo, pois a mulher é o suporte para o homem que trabalha como “o provedor” da família, o sustentáculo da sua prole.

A dupla jornada de trabalho das mulheres de Barrinha fica entre o dito, o omitido e o observado em campo. Algumas mulheres realizam o trabalho doméstico e o produtivo, sendo observado que em uma dessas famílias, a única fonte de provisão dos bens materiais da família é proveniente do trabalho de meio turno da dona de casa de uma família chefiada por mulher. Este trabalho não é exercido em tempo integral por conta do trabalho em casa que não tem com quem dividir, exceto com sua mãe que cuida dos filhos quando ela sai de casa.

Outras mulheres ainda estão afastadas provisoriamente do trabalho de pescaria em que, uma assume somente o trabalho em casa cujo dispêndio de energia maior vem da criação de dois filhos pequenos e depende financeiramente do marido que é o provedor da casa. Ele tem trabalhado fora da cidade. A outra tem que se alternar entre o trabalho em casa e na barraca. Outra ainda só exerce o trabalho doméstico por estar desempregada.

Em relação às agências, não se pode nivelar, portanto, a vida das mulheres quilombolas, mas, há de fato, sobre elas a realidade de uma sobrecarga de atividades. Fala-se de duas ou até três jornadas de trabalho diárias, considerando que algumas criam víveres no próprio quintal. Um dos trabalhos refere-se às atividades restritas à esfera doméstica, de organização da casa e cuidados com filhos e esposo⁸⁷.

Nessa direção, Furno (2015) afirma que, embora as mulheres tenham avançado substancialmente no ingresso no mercado de trabalho e alçando posições públicas na vida

⁸⁷ Vê sobre isso em COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO (São Paulo/SP). Comunidades Quilombolas do Estado de São Paulo. Disponível em: <http://www.cpis.org.br/>. Acesso em: 16 jun. 2017.

política e econômica, existe uma contradição que permanece intocável, que é a não divisão do trabalho doméstico, sendo esse historicamente exercido pelas mulheres e de forma gratuita. Nesse sentido, continua a autora, o modo de produção capitalista segue se eximindo da garantia de alguns direitos sociais, tais como creches comunitárias, lavanderias coletivas, restaurantes populares, uma vez que esse trabalho é naturalizado e exercido de forma não remunerada pelas mulheres.

Dessa forma, é a naturalização dessa divisão sexual das tarefas domésticas, reproduzida socialmente, graças à presença de uma construção patriarcal, que segue reproduzindo o capitalismo e a exploração da força-de-trabalho da classe trabalhadora, mediante sua invisibilização política, social e econômica.

Nessa discussão, embora se fale aqui de trabalho (de homem e de mulher) afetado pela precarização por ser trabalho de subsistência, o trabalho feminino é o que tem utilidade para o capitalismo por cuidar dos futuros trabalhadores. Ao atrelar a mulher ao trabalho doméstico, o Estado se exime de construir políticas de proteção social para elas e para as crianças, que fossem capazes de tirá-las da cozinha e do trabalho dispendioso do cuidado. Além do mais, isso a libertaria da dupla jornada ou do trabalho de meio período, tornando-a mais realizada profissionalmente.

Em relação ao trabalho doméstico exercido pelas agentes que colaboram com a pesquisa, a exemplo da mãe de Laura que trabalhou como doméstica na infância, o trabalho infantil não logrou uma profissionalização no futuro para ela e para as outras nas mesmas condições, de forma que pudessem garantir-lhes um lugar social mais favorável.

Desse modo, encontramos na agência feminina da comunidade pesquisada: trabalho produtivo, conhecido como o trabalho realizado fora de casa, trabalho reprodutivo que é o que chamam trabalho da “dona de casa”, e o trabalho infantil na experiência de algumas pessoas que hoje já são mulheres feitas, apontando o espectro de velhos dilemas sociais.

5.2 Vida familiar dos negros: recordações e esperanças

Recordações e esperanças é um contraponto à expressão esperanças e recordações de Ribeyrolles, para quem isto não existe na realidade domiciliar dos negros nas senzalas no Brasil, tomando o simbolismo da ausência de flor nos cubículos dos negros. Isto denota que sua concepção sobre os negros escravizados é de que são pessoas incapazes de elaborar suas condições étnicas e de classe. A expressão de Ribeyrolles constituiu o cerne da análise de

Slennes na obra *Na Senzala, uma Flor: Esperanças e Recordações da Família Escrava*, Brasil, Sudeste, século XIX (sobre isto retomaremos mais adiante).

As condições de vida das pessoas escravizadas sob a ótica de estrangeiros como Ribeyrolles, tenta retirar do povo negro a memória, uma vez que não há recordações e, conseqüentemente, não há história de luta contra as condições aviltantes da vida de homens, mulheres, negros e, conseqüentemente, não havia esperança em um futuro diferente. Quando havia luta não passava de uma reação natural dos escravizados, uma espécie de instinto de conservação, esvaziado de uma consciência política.

É, portanto, com as recordações de infância de mulheres negras quilombolas de Barrinha que inicio essa parte, apontando a configuração do trabalho na comunidade, sobretudo, o infantil.

Trata-se do trabalho realizado pelas mulheres sujeitas da pesquisa quando eram pequenas. Observou-se que este fenômeno persiste ainda hoje, pois se vê ainda pequenos vendedores ambulantes e crianças catando latinhas de cerveja em bares e barracas na comunidade. Isto se dá em decorrência de uma multiplicidade de fatores como: econômicos, culturais, geracionais, políticos e educacionais.

Sendo assim, Joana traz o trabalho que ela e sua irmã faziam quando eram crianças, (ela com 8 anos e sua irmã com 10 anos, respectivamente). Conforme afirmou, elas se levantavam muito cedo da cama, 5 horas da manhã, para ir trabalhar na roça alheia com a mãe:

Nós todos ganhava R\$ 0,50 por dia. Cada um de nós, R\$ 0,10. Ela catava o feijão e botava um pouquinho no bolso. Toda vida ela levava nós para catar cebola também. Chegando em casa ela cuidava da gente, pegava água na cabeça pra cozinhar, lavava roupa no rio, molhava planta, canteiro. Ali sofreu. Ela não gosta de falar. Eu acredito que ela tem trauma do passado dela. Meu pai morreu de acidente de moto e ela recebeu a pensão de morte. É pescadora, mas nunca teve a carteira de pesca. E gosta, viu, de pescar! (Entrevista, 27 mar. 2019)

No contexto em que se dá a fala da agente acima, sua família vivia em uma situação de vulnerabilidade extrema, sendo a mãe chefe do grupo familiar.

Resguardando as diferenças de espaço e tempo, trazemos a pesquisa de Marques (2001), em que alguns colaboradores do seu estudo afirmaram que “na falta do pai é preciso [a criança] ajudar a mãe”. A análise recai sobre o que o autor chamou de infância (pre)ocupada em um contexto urbano, apontando que o trabalho infantil tem transitado em um contexto de pobreza, desemprego do pai onde - dentro do imaginário social daqueles sujeitos sobre a configuração

familiar – o genitor é o provedor da família. “Quando há comprometimento nas fronteiras entre os territórios que definem atribuições e responsabilidades de cada subsistema do grupo, todos os membros da família são atingidos por mecanismos de ação e retroalimentação simultâneos” (MARQUES, 2001, p. 15).

Neste sentido, foi observado que tarefas são deslocadas e até descentralizadas de uma figura para outra. Nesse deslocamento de papéis, para o autor, ao mesmo tempo que as crianças são sacrificadas em nome do grupo familiar, são preservadas as famílias que constituem o contexto fundamental de socialização e matriz da identidade da criança.

Considerando a distinção dos contextos, justificamos que a referência aos estudos de Marques (2001) se dá em razão de alguns aspectos da nossa pesquisa serem idênticos ao apontados por ele, a exemplo de seu estudo acontecer em um contexto onde a noção de classe social é central para compreender o fenômeno, do qual a realidade de crianças trabalhadeiras é parte integrante.

Fonseca (2017), por sua vez, atribui a causa primária desse fenômeno do trabalho infantil ao fato de crianças circularem entre vizinhos e uma rede de parentela, tendo a pobreza como pano de fundo. Sua pesquisa, diferentemente da de Marques, se embasou em documentos do início do século XX.

A circulação de crianças é uma realidade também na comunidade de Barrinha. Uma consequência direta da superação desse fenômeno, que ocorreu na infância das mulheres que colaboram conosco na pesquisa, seria a seguinte hipótese: à medida que a renda da família aumentasse, a inserção precoce no trabalho teria uma tendência a diminuir (BASU; TZANNATOS, 2003). Ao fazer tal afirmação, os autores acrescentam que, na perspectiva de um contexto de pleno emprego para trabalhadores adultos com salário dignos e justos, a absorção do trabalho infantil não seria possível de acontecer.

O que ocorreu, entretanto, na realidade dessas mulheres quilombolas não foi uma melhora nas condições de vida de sua família de origem, mas foi o fato de que, na dinâmica de suas existências, ao se tornarem adultas, formaram famílias em que uma daquelas pessoas ganhou autonomia financeira com o comércio da barraca, a outra irmã, porém, não teve o mesmo desfecho. Está desempregada e hoje não tem renda. Os filhos já são adultos e, por isso, não recebe nenhum benefício de transferência de renda do Governo Federal, como o Bolsa Família.

Para Custódio e Cabral (2019), cuja análise do estudo recai, particularmente, sobre o trabalho de crianças na agricultura familiar, o fator econômico, inevitavelmente, é a principal

causa do fenômeno, já que a situação de pobreza e desigualdade social se encontra localizada, na maior parte, no meio rural.

Diante da baixa renda auferida pelos pais, crianças e adolescentes são compelidos a ingressar no mundo do trabalho antes da idade adequada, resultando em diversas consequências físicas, psicológicas, econômicas e educacionais às crianças e aos adolescentes em situação de trabalho infantil. Ao se fundamentarem em autores que versam sobre a temática, os pesquisadores citados dizem que a decisão de a criança trabalhar, ou não, fica parecendo uma deliberação familiar ou ainda, isso se dá mesmo em razão da pobreza de oportunidades que é outra face da mesma moeda. As crianças vão ao trabalho porque não têm outras oportunidades.

Os autores levam em consideração que, no Brasil, as crianças frequentam escolas apenas durante meio período e que existem outras dificuldades como a guarda dos filhos, a persistência de distâncias muito grandes entre a escola e a casa, são fatores que podem concorrer na deliberação familiar de pôr os filhos para trabalhar, ao invés de deixá-los ociosos.

No contexto da família em apreço, a mãe (dona Silvia) dessas crianças, que hoje já são mulheres adultas, ficou dependente do salário do pai por um longo tempo em que ele trabalhou na área de carpintaria na capital do país. Hoje ela é pensionista por ter ficado viúva e se vê forçada a dividir o salário mínimo com despesas de filhos e netos, inclusive, ajudar no pagamento de aluguel de uma filha casada.

Realizar trabalhos domésticos para os/as outros/as como babá, foi/é a mais naturalizada das atividades das crianças negras. Uma de nossas sujeitas, dona Julia, tem na sua agência as marcas dessa ocupação (zelar dos/as filhos/as dos fazendeiros locais). Ao se casar, continuou com o trabalho reprodutivo, embora de forma diferente, pois, neste caso, seu trabalho favorece a seu núcleo familiar.

Conforme sua filha Laura: *“Minha mãe sempre foi dona de casa. Quando era mais jovem foi babá dos filhos dos fazendeiros daqui e depois que casou ficou como dona de casa”* (Entrevista, 4 abr. 2019).

A incorporação forçada de uma criança ao trabalho de babá por outra família, a dos patrões dos pais, como no caso em tela, significa também a sua submissão a uma condição econômica de exploração. O trabalho infantil - concebido aqui como qualquer forma de atividade econômica, remunerada ou não, realizada por crianças e adolescentes abaixo dos 14 anos de idade, ou entre 14 e 17 anos, mas de forma informal e desprotegida - é proibida no Brasil por leis protetivas como a Constituição Federal (1988), Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA, 1990) e pela Lei do Aprendiz (2000).

Aproximando mais a lente sobre esta forma de trabalho, um olhar mais atento sobre quem o realiza é essencial. Quem é a criança que trabalha? No contexto do estudo, as mães dessas crianças na época precisavam trabalhar fora. A mãe de Joice ia trabalhar na roça e, nos finais de semana, trabalhava nas barracas instaladas na comunidade e a deixava para cuidar dos irmãos, juntamente com a vizinhança, a quem ela recomendava a “*darem uma olhadinha*”. A mãe de Joana a levava com a irmã mais velha, para compartilhar com ela o trabalho pesado na roça alheia. Julia, além de ter sido babá, ajudava a mãe em casa desde pequena.

Os aspectos comuns na vida dessas crianças são: o fato de serem menores de idade em relação ao que prevê o sistema de proteção legal; a condição de vulnerabilidade que elas e seus familiares viviam na época; o prejuízo educacional, principalmente, das mulheres mais velhas que colaboram com a pesquisa. Estas são analfabetas e semianalfabetas por falta de oportunidade de estudar.

O trabalho infantil deve ser compreendido dentro desse contexto de pobreza extrema, onde os/as genitores precisam sair para trabalhar, deixando os filhos em casa, orientando os mais velhos a olhar seus irmãos menores, quando não os levavam para o trabalho com eles.

O trabalho de cuidar, muitas vezes, estende-se à responsabilização das crianças com outras crianças, sejam elas seus irmãos, como fazem os filhos de Maria Felipa e/ou filhos de outras pessoas, para as quais as meninas trabalhavam como babás. Além disso, muitas crianças, a exemplo de seus pais e mães, fazem outros tipos de trabalho fora de casa.

O trabalho de uma criança, a pretexto de ser uma ajuda para a família, para a mãe, não é reconhecido como produtivo, tal qual o trabalho realizado por mulheres em casa. Em um caso e outro, há muito em jogo: relação de poder, constrangimento pelas condições objetivas da vida e, nessa verticalidade, o barbante acaba arrebitando do lado mais corroído da relação pela força opressora.

A criança, ainda que goze da proteção legal, nacional e internacionalmente, incluindo a Constituição Federal de 1988, seguida da posterior aprovação do ECA, em 1990, e da Lei do Aprendiz (2000), sua condição inspira mais cuidado do que a das mulheres adultas, principalmente, quando se trata de meninas. Não dá, entretanto, para estabelecer hierarquias entre essas opressões, mesmo porque elas aparecem em um sentido de continuidade: as mulheres são hoje o resultado das meninas de ontem.

Para Federici (2019), há uma longa cadeia. O trabalho doméstico vai de uma mulher para outra mulher, ou para uma criança, uma filha. Uma mulher deixa o seu filho com outra mulher ou com sua mãe, e a mãe tem de seguir trabalhando. A questão da dignidade das

mulheres, via reparação social e política pelo trabalho, continua em aberto. A criança tem proteção legal neste sentido, a mulher não.

Para a autora, os homens também são explorados, mas pelo menos o que fazem é reconhecido como trabalho e, por isso, têm amparo legal. No seio da família, mãe e filha, não raro, se envolvem nessas condições de precarização em suas agências, portanto, ambas são afetadas.

A mãe de Joana, dona Silvia, que levava as crianças consigo para o trabalho na roça, o fazia sob condições precárias:

Trabalhei também na quebra de milho, lá longe, em Getúlio. Ganhava naquele tempo dois mil réis, cruzeiro ou cruzado... era por semana, correspondia a 25 cruzados, às vezes pagava 10. Naquele tempo as coisa era mais barata. Hoje a gente gasta de uma vez. A gente chegava com uma fome! Gente ia pegano porqueira na estrada, goiaba velha pra cumê, maxixe, manga verde e sal. Acho que isso que estragou a gente. Hoje nós não têm uma verdura, só arroz. Nem feijão... não tem feijão, tá caro. (Entrevista, 23 abr. 2019)

A fala de dona Silvia denota que ela não sente que foi explorada, uma vez que o que ganhava na semana dava para cobrir as despesas da casa, diferentemente de hoje. Esta colaboradora tem duas queixas: uma é a da alimentação *in natura* que elas faziam de forma precária, sugerindo que esta é a causa do desenvolvimento de problemas de saúde; a outra é da falta de alimento dentro de casa hoje, o que nos leva a inferir que o poder de compra da família diminuiu.

A fala de Joice corrobora a realidade de inserção precoce no trabalho:

No tempo de minha mãe, não tinha marido [...]. Ela cuidava de casa, da gente. Ela era muito zelosa com a gente. Colocava a gente na escola, trabalhava fora também. Acordava muito cedo e ia trabalhar. Deixava as funções pra gente, instrução para gente cuidar. Eu já pequenina com essa responsabilidade de gente grande. Ela tinha que arrumar dinheiro, botar coisa dentro de casa. E aí tem essa mudança. Tô com meu esposo, cuido da casa, ele trabalha fora. (Entrevista, 23 mar. 2019)

“E aí tem essa mudança”. A mudança de que trata a colaboradora se refere ao fato dela ter um companheiro, diferentemente de sua mãe. Além desse relato, consta nos registros de campo o seguinte: quando fui solicitar a colaboração de Joice para a pesquisa, ela me disse que quando pequena participou de uma pesquisa que virou reportagem na TV Bahia sobre crianças

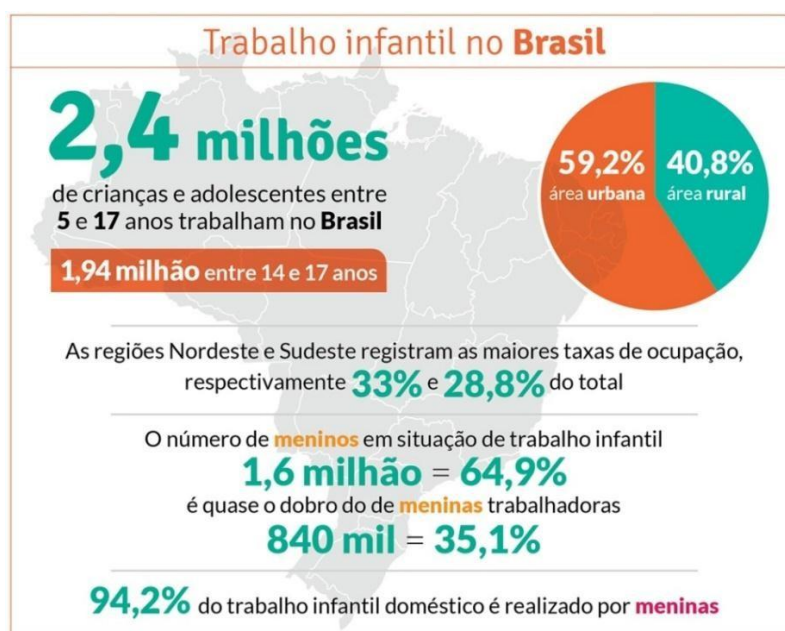
que cuidam de outras crianças e, oportunamente, falou da falta de credibilidade desse tipo de documentário, cujo sensacionalismo aumentou o número de crianças sob seus cuidados.

Oportunamente, esclareci a ela que a minha pesquisa era diferente e que tudo que eu fosse registrar elas teriam um *feedback* antes de fazer a publicação. Argumentei que a ética é o fio condutor da nossa pesquisa (Nota de campo, 22 set. 2018).

O trabalho infantil, dentro ou fora de casa, identificado nas famílias das participantes desta pesquisa, faz parte da vida das meninas que atualmente são mulheres. Esse trabalho marca suas agências.

Conforme Silveira (2019), este tipo de atividade reproduz a divisão sexual do trabalho que existe em nossa sociedade e, respaldada nos dados do IBGE, o período 2012-2013, informa que 94,2% de crianças e adolescentes nessa situação são do sexo feminino; 73,4% desse contingente são negras; e 83% realizam jornada dupla ou tripla porque estudam e trabalham também em suas próprias casas, segundo dados da pesquisa *Trabalho Infantil e Trabalho Infantil Doméstico no Brasil*. Conforme estes dados, as meninas negras são superrepresentadas no trabalho infantil, além de assumirem a dupla ou tripla jornada de trabalho, denotando que está embutida aí uma questão racial e de gênero. Em 2016, ainda de acordo com os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), havia 2,4 milhões de crianças e adolescentes de 5 a 17 anos em situação de trabalho, o que representa 6% da população (40,1 milhões) nesta faixa etária.

Gráfico 1 – Trabalho infantil no Brasil



Fonte: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PnadC), em 2016

De acordo com a informação da PNAD apresentada, a maior concentração de trabalho infantil está na faixa etária entre 14 e 17 anos, somando 1,94 milhão. Já a faixa de 5 a 9 anos registra 104 mil crianças exploradas pelo trabalho infantil. O dossiê elaborado por Silveira (2019) traz dados do Fórum Nacional de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil (FNPETI).

Ressalvamos que o número de crianças e adolescentes negros em situação de trabalho é maior do que o de não negros, sendo 1,4 milhão e 1,1 milhão, respectivamente. Esses são dados da pesquisa *Trabalho Infantil Doméstico no Brasil* realizada pelo IBGE (2011). As regiões Nordeste (39,5%) e Sudeste (25,1%) apresentam os maiores percentuais de crianças e adolescentes negros trabalhadores.

Segundo Silveira (2019), respaldada nos dados do Programa Chega de Trabalho Infantil da Rede Peteca, o número de crianças em situação de trabalho infantil apresentou redução em 2017, quando foi registrada queda de 20% da participação infantil na População Economicamente Ativa (PEA). O trabalho infantil atinge pelo menos 2,4 milhões de meninos e meninas entre 5 e 17 anos, segundo a última PNAD do IBGE.

Segundo dados do Ministério da Mulher, da Família e do Direitos Humanos (MMFDH), em 2019, das mais de 159 mil denúncias de violações a direitos humanos recebidas pelo Disque 100, cerca de 86,8 mil tinham como vítimas crianças e adolescentes. Desse total, 4.245 eram de trabalho infantil.

Com objetivo de evitar um aumento dessa estatística em 2020 e perseguir a meta de erradicar o trabalho precoce até 2025, a campanha mundial faz um chamamento aos países para que incrementem políticas públicas de proteção visando assegurar os direitos fundamentais de crianças e adolescentes, inclusive o direito ao não trabalho⁸⁸.

A condição de trabalho infantil deve, pois, ser analisada no seio de uma sociedade desigual e contraditória onde, nem só as crianças são constrangidas ao trabalho precarizado, mas também seus pais por viverem em situação de vulnerabilidade social. Sendo assim, todos esses agentes, do menor ao maior, são vítimas de uma organização social (se é que podemos chamar isso de organização) em que o Estado, reconhecido legalmente na sua função protetiva, se mostra falho.

⁸⁸ Disponível em: <https://www.anasp.org.br>. Acesso em: 8 jun. 2020.

Ainda que as políticas públicas tenham avançado em direção à erradicação do trabalho infantil, por meio de tantos programas, campanhas e ações, a desigualdade ainda impera em relação ao acesso aos direitos no nosso país. Portanto, longe de acusarmos famílias pobres que são vítimas da má distribuição de renda, nós podemos prevenir e ajudar combater o trabalho precoce, mas, para as famílias em situação de vulnerabilidade resta alguma saída?

Quanto à diferença no que tange às agências masculina e feminina na comunidade, desde a infância, meninos e meninas realizam trabalhos diferentes, como tratamos anteriormente, pois, o trabalho doméstico tem sido destinado apenas às meninas, reproduzindo a prática na sociedade maior.

Essas experiências de mulheres negras grafadas na memória de suas infâncias precisam ganhar notoriedade para compor a realidade domiciliar dessas famílias, mostrando como elas se estruturam hoje, fazendo uma leitura interseccional de raça, gênero e classe.

Os dados apontaram que a incidência do trabalho infantil é maior nos grupos economicamente mais vulneráveis e que, o trabalho domiciliar realizado por crianças guarda forte relação com as práticas escravocratas e com as questões patriarcais que, uma vez naturalizadas é porta aberta para outras formas de violências.

Para Castilho (2008), o discurso sociológico e o antropológico suprimiu a vida domiciliar dos negros nos estudos gerais sobre as classes populares. Quando se faz alguma referência a ela é dentro do modelo patriarcal⁸⁹. Ela é deslocada dentro das classes populares, incapaz de produzir cultura e uma vida específica. Neste sentido, a autora diz que as famílias negras são representadas em contraste com as famílias brancas dentro de uma estrutura anômica que dicotomiza organização e desorganização.

Destarte, pensa-se a família negra na sua relação com a família branca sem guardar nenhuma individualidade. Há que se fazer, portanto, um recorte racial nesta análise.

Castilho (2008) se embasa em uma pesquisa realizada por Marcelim no Recôncavo Baiano, apontando que valores e práticas familiares se constroem de modo diferente dentro de uma mesma classe social, fundamentado em condições sócio-étnicas assentadas nas relações

⁸⁹ O patriarcado é um conceito pautado em uma configuração familiar onde o pai é o provedor econômico do grupo familiar e exerce poder sobre todos os membros, inclusive sobre a esposa. Na obra *Casa Grande e Senzala*, Gilberto Freyre aponta como no contexto da escravidão este poder era exercido pelo senhor de escravos e se espalhava para todo o seu domínio por meio do mando em seus escravos e em suas escravas, dominando e abusando até de seus corpos.

socioeconômicas e culturais da sociedade mais ampla. Desse modo, a hierarquia social mais a hierarquia racial moldam níveis da sociedade brasileira.

Conforme o raciocínio analítico de Castilho, o silêncio sobre as famílias negras no Brasil é proveniente do efeito produzido pelo mito da democracia racial, fundado na ideia da miscigenação como um fato acabado. Esse discurso, em um processo de universalização forçada, transforma a família negra em um discurso sobre as classes populares em geral como se pudesse tirar o negro de sua condição étnica ou como se a condição de classe esvaziasse a condição étnica de todo seu significado. Embora as condições econômicas sejam determinantes para o estudo de famílias, qualquer que seja a sociedade, elas não são suficientes.

Para a autora, nessa perspectiva, a família negra não é construída. Quando se faz alguma referência a ela, pensa-se apenas em sua relação com a família patriarcal, da qual ela tira a sua existência e sem a qual ela não guarda nenhuma individualidade. Deslocada ou confinada dentro das classes populares, é considerada incapaz de produzir uma cultura, um mundo simbólico; de produzir a vida de forma específica em um apriorismo que propõe a ausência da diversidade no seio de uma mesma classe popular. A autora conclui que os poucos estudos que há sobre famílias negras na contemporaneidade têm buscado compreender como ela se estrutura em comparação às famílias brancas, reproduzindo a dicotomia família organizada e desorganizada.

Essas discussões aparecem de forma mais densa no trabalho de Slennes (2011), cuja análise é pautada em estudos no campo histórico-demográfico. Estes apontam que as relações de dominação e exclusão, especialmente quando se trata de sistema de escravidão, não podem ser concebidas de forma aligeirada como aquela que parte de um olhar estrangeiro como o de Charles Ribeyrolles - um visitante ao Brasil em 1859 - ao afirmar que nas senzalas jamais viu uma flor porque lá não existem esperanças nem recordações.

As condições de vida das pessoas escravizadas vistas sob perspectivas desse tipo, deram origem à obra de Slennes *Na Senzala, Uma Flor: Esperanças e Recordações da Família Escrava - Brasil, Sudeste, Século XIX*. Essa visão, segundo Slennes, sofreu influência da historiografia norte-americana que, por sua vez, ligaram-na a tendências sociológicas no Brasil representadas por Roger Bastide, Florestan Fernandes e Caio Prado Júnior.

Slennes faz referência à famigerada abordagem de Freyre em *Casa Grande e Senzala*, para quem a senzala era um lugar de libertinagem dos escravos que envolvia também os senhores de escravo. No entanto, a família branca saiu ileso desse processo de degeneração moral, pois, longe da escravaria, sua família era organizada: pai, mãe e filhos. Enquanto os negros são apresentados como aqueles que não conseguiam formar suas famílias.

Florestan Fernandes é lembrado na obra de Slennes por trazer a dominação de classe e raça e o esforço dos senhores de tolher e solapar todas as formas de união e solidariedade entre os escravos, o que contribuiu, sobremaneira, para a desintegração, deixando os cativos sem normas familiares, anômicos. Ora, se algo está fora das normas ou dos padrões, de que padrões se está falando? Fernandes tomou como parâmetro o modelo patriarcal, do qual, tudo que dele foge é um desvio.

Slennes trouxe essas produções para combatê-las, pois a tese que defende no segundo capítulo da obra em referência prova a existência da família escrava, como também sua estabilidade ao longo do tempo.

A análise documental⁹⁰ que fez apontou a existência de uniões estáveis de uma parte de escravizados por mais de 10 anos. Período considerado longo por ele ao levar em conta a alta taxa de mortalidade desse segmento, bem como o número superior de homens em relação ao de mulheres, o que tem implicação direta na formação de famílias.

Com base nos dados pautados no censo de 1872, Slennes revela que 61,8% das mulheres cativas com mais de 15 anos eram casadas ou viúva nas regiões da grande lavoura em Campinas, sudeste paulista. As famílias não apenas se constituíam como também se mantiveram. A maioria se concentrava nos lugares onde havia “posses” médias ou grandes, acima de 10 ou de 50 escravos.

Slennes traz outros historiadores para o debate sobre a formação da família escrava para captar o sentido da formação e estabilidade dessas famílias. Para tanto, discorda de Manolo Florentino e José Roberto Góes que afirmam ser a família um dos pilares do sistema de escravidão, do domínio senhorial, uma espécie de “pacto de paz” entre senhores e escravos. O que faz lembrar a convivência racial harmônica.

Hebe Mattos também é acionada nesta análise pelo fato de afirmar que no casamento e na formação de laços familiares encontra-se uma forma de aproximação de alguns cativos com os homens livres, bem como as contendas que escravos travavam internamente. A resposta de Slennes é que, a curto prazo, a formação de famílias cativas poderia ser até favorável aos senhores. A longo prazo, porém, isso permitiria que fosse encontrada uma identidade em construção, própria dos escravos, o que contraria os interesses senhoriais, a partir da valorização das tradições africanas, sobretudo, a bantu.

⁹⁰ A pesquisa documental incidiu sob fontes primárias, como registro de batismos e casamentos, matrículas de escravos e inventários *post-mortem*.

Essas tradições se formavam a partir de linhagens familiares que tinham um ancestral comum. Isto não significa que estivessem diretamente subordinadas a um lugar de origem. O censo de 1872, apontou ainda, conforme a análise de Slennes, que a cidade de Campinas possuía a maior população de escravo do estado de São Paulo, aproximadamente 14.000.

Assim, o autor propõe uma compreensão da família escrava a partir da cultura e da vida material desses homens e mulheres que foram escravizados e, à época, essa população já se encontrava, em sua maioria, a três ou quatro gerações em relação aos que a antecederam, mantendo tradições oriundas do continente africano.

Nesse caminhar, Slennes percebe que, com o casamento, o casal conquistava um espaço separado na senzala, cuja arquitetura se aproximava dos padrões africanos de construir aldeias. Um fato curioso é que a ausência de janelas, apontada antes como instrumento de controle dos senhores, é concebido pelo autor como interpretação da cultura africana.

No interior das senzalas, o fogo doméstico permanente fizesse frio ou calor, que tanto intrigou curiosos e pesquisadores, ganhou, na compreensão do autor, novos significados, tendo como base os costumes africanos. Isto aponta a permanência do simbólico, da memória, da recordação negada por Ribeyrolles.

O fogo além de iluminar servia, na análise em apreço, para afastar insetos e, por esta razão, útil na preparação e conservação de alimentos sem a necessidade do sal (este era considerado uma ofensa às entidades cultuadas pelos africanos), aumentando a durabilidade da cobertura de colmo ou palha trançada, além da sua associação ao culto dos ancestrais e a continuidade do grupo.

A produção de significado é necessário, sobretudo, para desconstruir algumas ideias como, por exemplo, as revoltas dos cativos que não são meras reações contra a fome, algo instintivo e ligado à natureza apenas, mas resultado de uma reivindicação contra a opressão fundada em uma reflexão coerente de pessoas que foram submetidas ao cativeiro no sudeste do Brasil, bem como nas demais regiões.

Desse modo, é possível afirmar que a família negra não apenas foi construída entre os/as escravizados/as, como também constituída, inclusive, por meio do matrimônio religioso. O estudo documental sobre as famílias negras permitiu Slennes compreender também as práticas de solidariedade entre escravos/as, bem como à construção da identidade do grupo que se filia às tradições africanas.

Esses apontamentos sobre a cultura nas relações familiares são importantes, sobretudo, para compreender que na história não faltam exemplos de pessoas oprimidas que, a partir da

identificação de seus modos de vida com os de outros oprimidos, acabaram se fortalecendo em uma rede solidária, afinal, como argumentamos anteriormente, com respaldo em Foucault, onde há opressão, há resistência.

A historiadora Napoliana Pereira Santana (2012) corrobora com a pesquisa de Slenes ao utilizar o mesmo tipo de instrumental metodológico da pesquisa documental⁹¹ para atestar sobre a existência de famílias escravizadas unidas por laços matrimoniais na região do São Francisco, mais precisamente, no Oeste da Bahia, região onde está localizada também Bom Jesus da Lapa e Barrinha, *locus* da nossa pesquisa.

Santana (2012) também encontrou nos seus estudos uma rede de solidariedade construída por meio de compadrio, parentes e vizinhos.

A pesquisa dessa historiadora procurou analisar as relações familiares de escravizados/as da freguesia de Santo Antônio do Urubu de Cima⁹², região do sertão do São Francisco, no decorrer dos anos de 1840 a 1880, período que teve como marco a extinção do tráfico atlântico, seguido da intensificação do tráfico interprovincial e ampliação das lutas escravas pela liberdade. No contexto de tráfico entre as províncias, a autora buscou examinar os modos de organização da vida escrava, sobretudo os arranjos de sobrevivência familiar e pessoal forjados pelos/as escravizados/as no interior das propriedades pecuaristas.

Deste modo, pesquisou as participações desses/as cativos/as na economia local e regional e a formação de uma microeconomia escrava, fundamental na luta pelas suas sobrevivências e pela conquista da alforria.

A pesquisa testemunha a formação familiar entre escravizados/as como instituição estável como a realizada por Slenes. Destarte, encontramos em ambos estudos aproximações e distanciamentos. A distância é entre contextos - uma é realizada na região de plantation ou grande latifúndio e monocultura no Sudeste Paulista e a outra no interior de pequenas fazendas sertanejas no Oeste Baiano. Quanto às aproximações, o período é praticamente o mesmo e ambas pesquisas extrapolam o estudo das famílias negras, apontando para a constituição de

⁹¹ Exceto a pesquisa demográfica, foram analisados inventários, testamentos, registros paroquiais (casamentos e batizados), livros contábeis, processos cíveis e criminais, correspondências pessoais e livros de memorialistas e viajantes com intercruzamento das fontes.

⁹² Cf. www.paratinga.ba.gov.br. Acesso em: 1 jul. 2020. A Freguesia de Santo Antônio do Urubu de Cima é hoje a cidade de Paratinga, uma das fronteiras de Bom Jesus da Lapa. Suas terras já se estenderam onde hoje é Bom Jesus da Lapa, Macaúbas, Ibotirama, dentre outras 17 cidades do Oeste Baiano. Tem uma cultura rica que conserva casas de características barrocas e um potencial turístico muito grande, como águas termais e a Gruta da Lapinha que conserva pinturas rupestres.

comunidades que se caracterizam pela rede de solidariedade entre os/as cativos/as e também entre estes/as e homens/mulheres livres.

Por meio dos registros batismais, foi possível Santana (2012) afirmar que amizades se firmaram, bem como a emergência de uma rede de solidariedade entre as famílias escravizadas, libertos e livres pobres. Os laços construídos socialmente foram fundamentais para que os/as escravizados/as pudessem enfrentar as adversidades e ter uma melhor qualidade de vida, compartilhando dificuldades da vida sertaneja, sobretudo, diante dos poucos recursos materiais necessários às suas sobrevivências. Enfrentaram também as dificuldades econômicas local e regional, períodos de seca e a proliferação de epidemias. Com a intensificação do tráfico interprovincial, ampliaram-se as lutas de escravos/as para evitar que fossem arrancados/as daquele lugar e enviados/as para alguma província distante e desconhecida, desestruturando suas famílias.

Assim, o estudo reconstituiu algumas trajetórias de vida por meio dos manuscritos oitocentistas, cujo cruzamento de informações evidenciou lutas para evitar que membros de algumas famílias fossem vendidos ou traficados para outra província.

Os registros paroquiais disponíveis foram essenciais para a análise da vida familiar e social de escravos/as no estudo de Santana, o que possibilitou a autora tecer alguns dos significados do parentesco consanguíneo e simbólico para homens e mulheres como as intensas relações entre escravos, libertos e livres pobres, revelaram. Uma vivência coletiva, muitas vezes, gestada nas fazendas e sítios.

A autora procurou, por meio do estudo, aproximar de experiências cotidianas de pessoas escravizadas e de negros/as e pardos/as libertos/as, moradores/as da Freguesia de Santo Antônio do Urubu de Cima. O foco central foi analisar os modos como as famílias escravas organizaram suas vidas em fazendas e sítios pecuaristas e forjaram arranjos de sobrevivência cotidiana.

Desse modo, apontou algumas especificidades das relações escravistas inscritas naquele lugar. Nesse intuito, foi observado o perfil da posse escrava que revelou o predomínio de número bastante modesto de escravo por proprietário. Em muitas situações, verificou que senhores e escravos/as dividiam os mesmos espaços de trabalho e moradia.

Nas grandes fazendas pecuaristas, analisadas pela historiadora em foco, havia um contingente bem maior de escravizados/as exercendo diferentes funções como: limpando campos e pastos; cultivando pequenas lavouras em policulturas; manufaturando produtos, como farinha, rapadura e aguardente; lidando com o gado (apartando, ferrando e tratando de

bicheiras); vaquejando e aboiando reses pelos caminhos sertanejos; pescando nas águas do rio São Francisco, dentre outros serviços.

Nessa realidade, encontraram-se histórias de mulheres que se desdobravam com os afazeres domésticos e com os serviços das roças. Cuidavam ainda, de tecer, fiar e costurar roupas para seus senhores, familiares e para a vizinhança. Ao analisar os registros paroquiais e os inventários, Santana (2012) observou que os/as escravos/as dessa região estavam fortemente ligados/as por laços de parentesco. Tratou-se de famílias formadas no interior das propriedades sertanejas. Muitas delas conseguiram manter estabilidade considerável em suas relações, convivendo lado a lado por até três gerações.

A pesquisa constatou que esses arranjos familiares foram fundamentais na organização das sobrevivências escravas. Foi no desempenho de seus serviços que as famílias forjaram espaços de autonomia e mobilidade além de formarem uma microeconomia e garantiram participação na economia local e regional. Desse modo, não foi difícil deparar nas fontes documentais com escravos/as transitando por diferentes propriedades, arraiais e Vila da Freguesia do Urubu, realizando trocas monetárias, ajuntando o pecúlio e adquirindo a carta de alforria.

Houve também momentos de grandes alegrias, como os registros encontrados sobre trajetórias de escravos/as pela conquista da carta de alforria. A pesquisa apontou que a vida social e material dos/as moradores/as da Freguesia do Urubu de Cima foi marcada pela importância da posse escrava, da propriedade fundiária e do gado como elementos constitutivos da riqueza regional, conferindo a um pequeno grupo de fazendeiros maior inserção econômica na região, atrelada ao prestígio social e ao poder político. Do outro lado da hierarquia social, outros/as sertanejos/as remediaram suas vidas com poucos bens, denotando uma sociedade calcada na concentração de riquezas e desigualdades sociais.

Outra pesquisa realizada na região Oeste da Bahia é da historiadora Gabriela Amorim Nogueira (2011) sobre famílias e comunidade de escravos e forros no “Certam de Cima do Sam Francisco”, cuja análise se dá no período 1730-1790. O *locus* da pesquisa de Nogueira são as fazendas setecentistas dos Guedes de Brito (Freguesia do Urubu)⁹³, o mesmo local da pesquisa de Santana, divergindo apenas o período.

⁹³ O local de pesquisa é Bom Jesus da Lapa que no Setecentos era apenas uma fazenda. O desbravamento desse território começou pelas bandeiras organizadas pelo Mestre de Campo Antônio Guedes de Brito, proprietário da sesmaria da casa da Ponte. Cf. no site oficial: www.bomjesusdalapa.ba.gov.br. Acesso em: 1 jul. 2020.

A pesquisa de Nogueira aponta para um índice, consideravelmente alto de uniões legitimadas entre escravos e escravas. A análise tomou uma amostra documental de 300 filhos/as e encontrou o quantitativo de 116 filhos/as considerados/as legítimos/as, ou seja, os pais daquelas crianças confirmaram a constituição familiar por meio do sacramento do matrimônio.

Os 25 filhos/as, presumivelmente, legítimos/as foram os que tiveram em suas atas batismais registrados os nomes do pai e da mãe. Os/as filhos/as apresentados/as como “naturais” como são identificados nas atas dos seus batismos perfizeram o total de 108 filhos/as batizados/as. Estes tinham apenas o nome das mães no registro. Outras 51 crianças tiveram em seus registros apenas o nome da mãe, não sendo especificados como naturais. Esses dados demonstraram taxas de legitimidade e ilegitimidade equivalentes com leve destaque para filhos/as legítimos/as, portanto, contrariam os baixos índices de legitimidade localizados para outras regiões baianas.

A autora observou que, desde o período Setecentos, escravos/as e forros do “Certam de Cima” do São Francisco já se organizavam em comunidades. Interessante notar que faziam parte dessas comunidades não apenas os/as escravos/as de uma mesma propriedade, mas também mulheres e homens libertos, pobres (e até mesmo ricos) e escravos/as de outras propriedades. Um exemplo disso é a comunidade de pessoas escravizadas formada na fazenda Rio das Rãs. Dos 300 assentos de batismo, contabilizaram-se o total de dez batizados de crianças escravas, todas pertencentes ao coronel Francisco Teixeira de Araújo. Esses batizados foram realizados entre os anos de 1846 e 1860.

O estabelecimento de compadrio pelos escravos do referido senhor evidencia a extensão da rede social na qual essa comunidade escrava estava envolvida. A pesquisa de Santana (2012) revelou que escravos/as de diferentes fazendas se relacionavam constantemente e, ainda, transitavam de uma propriedade para outra, para participar de cerimônias e festejos religiosos.

Na análise dessa autora, as fontes documentais revelaram escravos/as que se deslocaram de distância considerável para participar do ritual cristão do batizado, como, por exemplo, o caso do escravo Francisco, da fazenda Batalha, que foi até a Igreja Matriz localizada na Vila do Urubu para apadrinhar o pequeno Ângelo, filho de um casal livre, Hilário Pinto e Eduarda Maria e também a Hiduviges, filha da escrava Maximiniana, pertencentes ao senhor Porfírio Simões da Cunha.

Conforme esse estudo, muitas cerimônias foram realizadas coletivamente: escravos batizaram seus filhos ao lado de livres pobres e ricos, cujas datas das cerimônias parecem ter

sido definidas pela Igreja em consonância com os seus fiéis, pois havia certa sequência dos lugares onde se realizavam os ritos sacramentais, dentro de uma lógica de proximidade dos lugares – fazendas, sítios e arraiais. As fontes revelaram ainda que a maioria dos/as escravos/as optou por pessoas livres no momento de batizar os seus filhos.

As pessoas livres, em sua maioria, foram descritos como pardos. Muitos deles viviam como agregados nas fazendas pecuaristas e conviviam dia a dia com escravos, compartilhando dificuldades e arranjos de sobrevivência. Além disso, a maioria dos/as escravos/as procurava conferir o batizado de seus filhos àqueles de condição jurídica e social superior a sua, visando conseguir barganhas e proteção nos momentos de tensão.

Como nas duas últimas pesquisas descritas acima, as relações sociais são solidificadas pela amizade entre as pessoas em Barrinha que encontram no compadrio e na vizinhança uma rede de solidariedade. Nessas pesquisas, a questão da infância é focada mais nos nascimentos e batismos de onde se podem apreender os registros. O trabalho infantil não aparece nas análises feitas por Santana (2012) e Nogueira (2011) por conta do recorte de cada estudo. Para a presente pesquisa, o trabalho precoce é importante como registro da agência das mulheres de Barrinha desde a tenra idade.

Uma retrospectiva histórica a partir do século XIX - sobre as pressões britânicas para “abolir” a escravidão é relevante, considerando também que o Brasil já contava com um movimento abolicionista que se manifestou por meio da imprensa escrita para defender a extinção da escravatura - ajuda a compreender a situação do povo negro hoje. Em decorrência do abolicionismo e da pressão externa, foi sancionada a Lei Eusébio de Queirós⁹⁴, que alterou a legislação brasileira sobre a escravidão, estabelecendo medidas para a repressão do tráfico de africanos/as no Império. Conforme essa lei, toda criança nascida de mãe escrava, a partir de 28 de setembro de 1871, seria livre. A limitação da lei reside no fato de que a criança, à época chamada de ingênuo, pelo fato de não ser capaz de compreender as mazelas da escravidão, ficaria sob a tutela do proprietário de sua mãe.

Por ser livre, a criança não exerceria mais nenhum tipo de atividade, pelo menos, até os 8 anos de idade. A partir daí se apossasse ao proprietário, poderia manter a criança junto à mãe até os 21 anos, tendo a prestação de serviços como contrapartida da alimentação e abrigo. Caso contrário, ela passaria à tutela do Estado em troca de indenização.

⁹⁴ Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LIM/LIM581.htm. Acesso em: 12 dez. 2020.

Pelas análises históricas, sabe-se que essa Lei de 1850 não surtiu efeitos imediatos, dando margem ao tráfico ilegal e, em um segundo momento, ao tráfico interno de escravos/as, como aponta o estudo realizado por Santana (2012).

Com o acirramento da fiscalização, os grandes agricultores começaram a buscar trabalhadores/as assalariados/as, principalmente, em países da Europa (Itália, Alemanha, por exemplo), quando aumentou muito a entrada de imigrantes deste continente no Brasil.

Para Moreira (2012)⁹⁵, na prática, menos de um por cento das crianças foi entregue à tutela estatal, o que pode ser compreendido como a permanência da condição de escravas, mas também como uma conquista das escravas, já que a retirada das crianças poderia significar mais um motivo de descontentamento e insubordinação. Para a autora, em um momento em que se discutia a condição da criança nascida de mãe escrava, discutia-se também a infância.

O discurso sobre a infância atribuía a cada criança o seu devido lugar: para as pobres, desvalidas, expostas ou ingênuas, caberiam as colônias orfanológicas, asilos e companhias de aprendizes marinheiros para evitar que se tornassem vadias. Para as herdeiras da República, que abria passagem no final do século, os Jardins de Infância e um futuro fulgurante e feliz.

A autora, ao analisar a obra *A Infância do Brasil*, de José Aguiar, inspirada num processo criminal acontecido em Uberaba, Minas Gerais, em 1881, aborda que esse registro testemunha a hesitação em torno da abolição e do protecionismo com o qual as instituições do Estado têm tratado as elites.

Eis a história: Uma ingênuo, chamada Alexandrina, denuncia o filho da proprietária de sua mãe por maus tratos, pois teria sido vítima de agressão por não ter conseguido limpar adequadamente o pátio da casa. Por outro lado, a senhora alega que a menina teria roubado dinheiro. O chefe da polícia registra que a menina teria “7 para 8 anos”, o que não permite saber com exatidão sua idade. Se ela tivesse menos de 8 anos, ela não deveria trabalhar. Neste caso, desqualifica-se a criança por ser criança, mas também por ser oriunda da escravidão.

Esse fato é emblemático para pensarmos o tratamento que tem tido a criança negra ao longo dos séculos, desde a escravidão, bem como por trazer à baila questões atinentes ao patriarcado, ao gênero, às fases da vida, à raça e à classe social.

⁹⁵ Claudia Regina Baukat Silveira Moreira traz os autos analisados em SOUZA, Julio César de; OLIVEIRA, Renata S. B. de; DANTAS, Sandra Mara. Cenas de uma vida ingênuo: escravidão e infância em Uberaba (1871-1888). **Revista de História da UEG**, Morrinhos, Goiás, v. 1, n. 1, p. 87-102, jan./jun. 2012. Cf. www.ainfanciadobrasil.com.br/seculo-xix-infancia-e-escravidao. Acesso em: 1 jul. 2020.

5.3 Continuidades e descontinuidades nas agências femininas na dinâmica geracional

A voz de minha bisavó ecoou criança nos porões do navio. Ecoou lamentos de uma infância perdida. A voz de minha avó ecoou obediência aos brancos donos de tudo. A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias debaixo das trouxas roupas sujas dos brancos pelo caminho empoeirado rumo à favela. A minha voz ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome. A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes recolhe em si as vozes mudas caladas engasgadas nas gargantas. A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato. O ontem – o hoje – o agora. Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância o eco da vida liberdade. (EVARISTO, 2005)⁹⁶.

Bisavó-avó-a-voz-que-ecoou-e-ecoou. O excerto acima traz a ressonância polifônica de vozes de mulheres sobre uma tradição de trabalho na família dentro das condições de existência feminino-negra. O que encontramos neste estudo apresenta algumas aproximações, uma vez que nas enunciações das mulheres ecoam permanências e mudanças nas suas agências em relação às suas mães e avós.

A complexidade da dinâmica das relações sociais marcadas por raça, classe e gênero - desenvolvida a partir da institucionalização da escravidão movida em um contexto transnacional/transatlântico, ancorou por aqui em um terreno preparado nos moldes patriarcais e capitalistas - sobreviveu aos tempos. A partir dessa perspectiva relacional que vem operando há muito tempo na vida de mulheres negras, enfatizamos que, no âmbito deste estudo, os dois segmentos de sujeitas são também afetados no seio da família e da sociedade por tal interseccionalidade.

As reflexões acionadas pela análise sobre família a partir de um feixe de relação (gênero, raça) são estabelecidas dentro das gerações envolvendo o cuidado. Sendo assim, são relevantes para tecer discussões sobre a agência das mulheres da primeira geração que são, a um tempo, mães e avós e avós-mãe, as quais formam famílias estendidas como se refere Collins (2019)⁹⁷.

O envelhecer, como destaca Ferreira *et al.* (2010), é um fenômeno do processo da vida, assim como a infância, a adolescência e a maturidade, e é marcado por mudanças biopsicossociais específicas, associadas à passagem do tempo. No entanto, este fenômeno varia

⁹⁶ Disponível também em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/>. Acesso em: 4 maio 2019.

⁹⁷ CF. Silva (2010). A presença de famílias estendidas são comuns na região, como se pode conferir no estudo de Valdélino Silva realizado sobre quilombos na região Oeste da Bahia com o título *Rio das Rãs e Mangal: Feitiçaria e Poder em Territórios Quilombolas do Médio São Francisco*. Rio das Rãs, por exemplo, tem uma organização da estrutura familiar formado por núcleos de moradia onde a construção das residências se dá em torno da do chefe da parentela.

de um indivíduo para outro, podendo ser determinado geneticamente e ser influenciado pelo estilo de vida, pelas características do meio ambiente e pela situação nutricional de cada um/a. Ferreira *et al.* (2010) encontra uma diversidade nas representações e significados atribuídos ao envelhecimento.

A autora destaca que, atualmente, percebem-se, por um lado, imagens de velhos que procuram manter o controle sobre seus corpos e uma relativa juventude, ativos e dispostos a realizar sonhos e satisfazer seus desejos; e, por outro, imagens de velhos pobres, doentes, solitários, assexuados e abandonados à sua sorte. Desse modo, coexistem diferentes imagens de velhos na sociedade contemporânea.

Conforme dizem Silva e Correa (2014), na atualidade, a maior presença dos/as avós no ambiente familiar é uma tendência que acompanha o processo de envelhecimento da população. Para as autoras, uma das principais características desse fenômeno, no Brasil (que acompanha o movimento mundial), gira em torno do eixo socioeconômico que, por sua vez, conduz à possibilidade de um prolongamento da vida e um maior convívio entre diferentes gerações.

Em relação às mulheres mais novas, as idades não podem ser vistas de um modo individualizado, atrela-se ao conceito de geração (não aquele elaborado por Karl Mannheim, mas trata-se de geração familiar). Elas também estão sujeitas às contingências socioculturais como as outras, seus corpos também carregam os efeitos biológicos e espaço-temporal. Sofrem mudanças e, nesse vir-a-ser, elas, como suas mães, envelhecerão e daqui a um tempo tomarão parte da geração que hoje é de suas genitoras. Os dois grupos etários formam uma geração familiar.

Quanto ao critério de pertencer a uma geração familiar, Attias-Donfut (1988) informa que, uma vez que se refere à família, o critério de pertencimento geracional não pode ser dado pela idade ou pela participação no mundo do trabalho, mas pela posição genealógica que não lhe corresponde necessariamente. Ainda que o autor lembre, com propriedade, que essas posições genealógicas não correspondam a um critério de idade, no caso das avós e dos avôs, o que está no imaginário das pessoas e nas relações familiares é a ideia de serem velhos e os outros são caracterizados como os mais novos. Neste sentido, a classificação é relacional, pois ser velho ou ser novo exige um parâmetro de comparação que é sempre o outro.

De acordo com Britto da Motta (2011, p. 87), “na dimensão da família, geração refere-se principalmente à filiação, guardando um sentido classificatório, hierárquico, em relação a posições nesta”. Deduz que, além de incluir as posições geracionais na família, alcança a própria organização social mais ampla, em um sentido hoje retomado de contrato social fundador (de

que é exemplo a solidariedade entre as gerações) para justificar certas formas de proteção social e a escassez de obrigações do Estado para com os velhos. O elo desta solidariedade é o cuidado presente nas gerações estudadas.

Além do cuidado presente nas gerações familiares, o desemprego e a aposentadoria são assuntos que afetam diretamente os dois segmentos de mulheres sujeitas do estudo. O desemprego por fazer parte da população economicamente ativa na comunidade, a aposentadoria por se integrar à população considerada inativa. É assim que muitos órgãos, como o IBGE, classificam as idades dos sujeitos, cujo critério é o seu potencial de contribuir economicamente ou não com o trabalho.

Destarte, emprego e desemprego são situações que estão sempre trocando de lugares na vida das mulheres negras quilombolas. Além disso, notamos que elas apelam à flexibilidade para mudar de ocupação laboral, como mostrou a colaboradora Laura, conforme abordamos em seção anterior neste estudo. Nessa alternância, a vida segue em busca de uma ancoragem segura. Além do que, as políticas traçadas no âmbito da previdência social, hodiernamente, apresentam um cenário de muitas incertezas sobre quem vai conseguir se aposentar e, se o conseguir, sob quais condições isso se dará.

Boff (1999) denuncia o descuido da sociedade com as pessoas que estão desempregadas e aposentadas, expondo a vulnerabilidade das políticas protecionistas no país. O cuidado é definido por este autor como um fenômeno essencial para a sobrevivência humana. Segundo o observado em campo, o cuidado é parte integrante de toda agência feminina no quilombo. Porém, as mulheres apresentam níveis de envolvimento diferenciados sobre esta questão.

A literatura específica, analisada sob a ótica feminista, aponta como o cuidado ou o *care*, foi considerado não como competência, mas atrelado à natureza feminina e, conseqüentemente, associado ao instinto (HIRATA, 2014).

Dona Ambrosina aponta como isto vem operando na prática em sua família desde a geração anterior a sua:

A minha mãe era uma mulher muito trabalhadeira em casa, cuidava muito da família. O trabalho dela era tecer, era costurar, era bordar e ela passava isso pra gente. Até hoje sou assim. A gente trabalhava mais ela, ajudando cuidar dos filhos. Meu pai não deixava a gente trabalhar na roça porque não tinha precisão. Sua mãe precisa de você. É sua mãe. Eu dou conta [dizia o pai]. Por causa disso a gente não era aquela pessoa que trabalhava na roça. (Entrevista, 23 mar. 2019).

O cuidado como assimilação natural passava de mãe para filha em relação às crianças menores. Além do mais, a fala de Ambrosina sugere que o pai cuidava delas de um modo diferente: poupando-as do trabalho pesado na roça. Nota-se que nessa família há uma divisão rígida de papéis na agência feminina e masculina. Os trabalhos domésticos desenvolvidos por mulheres, como esta colaboradora, sempre beneficiaram suas próprias famílias. Entretanto, no contexto da exploração capitalista, destacamos que homens e mulheres, por trabalharem para os outros, literalmente, não trabalham para si, pois não ficam com o produto de seu trabalho.

Dona Ambrosina rememora o pai provedor como um elogio por livrá-las do trabalho árduo da roça. O que pode ser interpretado como cuidado também. Dessa maneira, a divisão sexual do trabalho tem sido uma forma de sobrevivência observada em outras famílias em comunidades quilombolas na região, como apontam os estudos de Valdério Silva (2010). Na pesquisa desse autor, a agência feminina fica circunscrita à casa e a do homem se irradia para fora do espaço doméstico, para a roça, por exemplo.

No quilombo de Barrinha, o cuidado se dá sob diversas dimensões, como os trabalhos de que se ocupam as mulheres ao cuidar da casa; dos filhos; dos filhos da/o filha/o, que são os/as netos/as; cuidar da educação em qualquer configuração que esta tenha - formal ou não formal. Passemos então, a partir de agora, a apresentar, aos pares, mãe e filha, sobre como percebem as mudanças transgeracionais nas suas agências.

Dona Silvia e Joana, mãe e filha, cada uma, a seu modo, falaram de mudança na agência feminina. Para dona Silvia:

Mudou nada não. Mulher trabalha feito homem como sempre fez. É ni roça, é na pescaria. Eu mesmo, tudo quanto foi trabalho de roça eu já fiz, já pesquei muito. Hoje é que eu não guento mais nada. Mas aqui mesmo não tem serviço assim... Minhas menina eu ensinei o que pude ensinar. Perguntava: tem alguma coisa que eu posso fazer por vocês? Ensinar fazer um bolo? Ensinei L [nome da filha] fazer doce. Mandava ela fazer. Ela falou: “mãe, a senhora me ensinou uma vez sozinha”, e eu ensinei mesmo...eu vou saber? Sabe. Tenta. Ninguém nasceu sabendo e hoje ela faz mió que eu. Levanta as três horas da manhã pra fazer as coisa. Tudo que eu sabia eu ensinei pra minhas filha. Mas nenhuma tem futuro. É tudo zuretada feito eu, mas fiz tudo por elas pra não sofrer, igual eu sofri. Nenhuma sofreu como eu e, com fé em Deus, não vai sofrer. Não tem nenhuma que tem futuro que - se Deus o livre eu adoecer - não tem uma que pode me ajudar, pra levar pra fora. Nenhuma. Ninguém tem dinheiro. Mas já falei – é velhice, se eu adoecer é velhice. Não tem que sair comigo, não. É da idade. (Entrevista, 23 abr. 2019)

Para Joana:

O que mudou foi as condição de trabalho. Hoje todo mundo tem seu fogão a gás, antes era a lenha. Antes do governo Lula nós não tinha fogão a gás, nem geladeira, tinha energia, não tinha casa. Tinha água, mas não tinha encanada. Eu, por exemplo, morei debaixo da ponte com meu filho... minha mãe foi contemplada com um lote no Projeto Formoso A. A gente já morava aqui, mas condições pra trabalhar nós não tinha. A água era um absurdo, tinha que pagar gente pra trabalhar... quem não tinha condição de comer podia manter? Eles entregava o lote plantado. (Entrevista, 27 mar. 2019)

De uma geração para outra, isto é, de mãe para filha, percebe-se que a principal mudança está na conjuntura social, com mais investimentos em políticas públicas e/ou de governo que permitiram condições de vida mais confortáveis para a geração da filha. As duas mulheres compartilham situações de contingências que são comuns, todavia, com condições favorecedoras à mais jovem (filha).

Para a mãe, dona Silvia, mulher continua trabalhando como homem, o que nos remonta à análise de Davis (2016) sobre os trabalhos realizados pela mulher negra desde a escravidão. A sua fala aponta também uma educação doméstica como cuidado para evitar que as filhas sofram como ela sofreu, o que, segundo sua fala sugere, não foi possível. Não vê nas filhas perspectiva de futuro, ideia que para ela está atrelada às condições econômicas.

A filha Joana, por sua vez, aponta mudanças, as quais foram favorecidas pelo acesso à água encanada e à luz em casa e, em decorrência disso, poder contar com um aparato tecnológico dos eletrodomésticos que facilita suas atividades no âmbito doméstico.

Há que se considerar um ponto interessante na fala de Joana sobre a migração para o Projeto Formoso A, cuja volta fez com que a família dela fosse parar embaixo da ponte, o que fica compreensível no transcorrer da sua entrevista.

Joana chama a atenção para um outro ponto: foi a mãe, não o pai, a ser contemplada com um lote. Ainda assim, ele, arbitrariamente, vendeu a terra. Registra-se aí também uma mudança social nos dispositivos de gênero, haja vista que há pouco tempo a mulher não tinha direito à propriedade da terra.

Para Monteiro (2013), as mulheres foram e são duplamente excluídas do direito à terra. Tanto pela expropriação do trabalho, quanto pelas relações assimétricas de gênero inerentes à reprodução social dos camponeses. Até os anos 2000, as mulheres foram as deserdadas do Programa de Reforma Agrária no Brasil⁹⁸.

O acesso à terra para mulheres potencializa a ampliação do seu poder de decisão dentro e fora da família e pode servir tanto para enfraquecer a opressão masculina, quanto para buscar

⁹⁸ Cf. Portaria 981 e Instrução Normativa do INCRA n.º 38/2007¹⁰⁶.

uma maior equidade de gênero no campo. No caso em foco, o homem, por ter tido o poder de fazer o que bem entendesse com a terra, vendendo-a sem o consentimento da esposa, mostra que a terra é propriedade do homem, ainda que simbolicamente. Outra questão que emerge da fala de Joana diz respeito à necessidade de uma política fundiária adequada que dê condições financeiras para a pessoa manter a terra, poder pagar despesas de água e custos com trabalhadores/as, fazendo valer a finalidade social da propriedade: produzir.

O fato do lote já vir plantado não dirime a responsabilidade dos/as contemplados/as com a terra, pois precisa cuidar da manutenção (o que faz lembrar o sistema de sesmaria na história fundiária brasileira, cuja distribuição de terra se dava de acordo com o poder aquisitivo do donatário), condição *sine qua non* para continuar produzindo, pois o sujeito precisa arcar com os custos de insumos, produtos e trabalhadores/as.

Quando foi vendido o lote, todos/as voltaram para Bom Jesus da Lapa. O pai, com os R\$ 7.000,00 da venda do imóvel, comprou uma casa no bairro João Paulo II. Sua mãe já possuía uma casa na Barrinha, que se encontrava ocupada pela família de sua irmã. A mãe não se adaptou ao novo bairro e voltou para Barrinha, mas ficou inviável a coabitação de três famílias e, em decorrência disso, Joana foi morar embaixo da ponte.

Ao continuar falando sobre a sua vida, inevitavelmente, Joana traz todo sofrimento que marca também a vida da mãe, apontando toda a trama da sua história até chegar aos dias de hoje.

Já fui muito escravizada assim, já trabalhei muito pros outros. Já trabalhei pros outros por prato de comida pra dá pra meus filho, trabalhei e trabalho se for preciso! Não tá dando peixe não... - vem arrumar minha casa [se acaso alguém dissesse isso]. Vou. Já sofri muito, pai mesmo só andava no mundo, trabalhava em Brasília, passava quatro anos. Nós acostumamos falar que pai ajudou construir Brasília (risos). Ficava um ano e mandava dinheiro na conta do fazendeiro [...]. Ele mandava carta avisando. Mãe pegava a lancha, ia de carona porque não tinha ponte... chegava lá e falava com ele. Ele falava que não podia tirar porque não tinha um mês. Ela voltava chorando. Passava no mercado e pegava um monte de osso de boi e chegava com o osso pra ferventar e ela, coitada, com o dinheiro na conta... Quando passava assim um tempo... ah, você vem daqui um mês. Eu tirei tanto lá [falava o fazendeiro sobre a quantia em dinheiro retirada] porque foi a passagem que eu gastei. A casa dele era em cima da Caixa Econômica, mulher. Quando Lula entrou, todo pobre podia ter uma conta na Caixa. Já trabalhei na fazenda. Lá eu tinha 8 anos... a gente ganhava um kg de arroz, um kg de feijão, farinha e uma lata de óleo. Vinha um caminhão pra gente ir mudar cebola. Saía três da manhã. Era eu e minha irmã. Tinha dia que a farofa azedava e nós comia cenoura, tomate... porque era eu e ela. Nós ganhava só mantimento, dinheiro não. Sei que a gente já sofreu muito desde pequena. A vida toda nessa luta. A gente não trabalha agora porque as coisas melhoraram pra gente e a gente não

precisa fazer serviço pros outros. Hoje melhorou muito. Eu tava falando pra R [nome de uma amiga], na romaria retrasada eu tive prejuízo, não tinha experiência. Falei com ela, ó R, se eu ganhasse dinheiro, ia levar meus filho na rua pra comer hambúrguer. Pensa uma coisa bonita que acho é um hambúrguer. Arrumamos todo mundo e fomos pra rua. A gente enjoa de peixe, fui comer hambúrguer. Comi ano passado [em 2018]. (Entrevista, 27 mar. 2019).

Na narrativa, ao falar sobre ser escravizada, ela aponta uma forma de trabalho precarizada a que foi submetida desde que era pequena, cujo pagamento era os mantimentos que recebia. O pai estava sempre fora (trabalhava como carpinteiro) e o dinheiro demorava a chegar porque a mãe não tinha uma conta corrente. Por isso, precisava ajudar a mãe, trabalhando.

À época, sua mãe passava humilhações, tanto ao pedir carona nas embarcações para ir para o outro lado da cidade, atrás do dinheiro que o pai enviava, quanto na dependência do fazendeiro que fazia com que o recurso demorasse um pouco na conta-poupança para que, como correntista, pudesse levar vantagem na tramitação. Na volta, sem o dinheiro que esperava receber, ela passava pelo mercado e trazia o refugo do boi para cozinhar e alimentar a família, submetendo-se novamente à humilhação de pedir carona ao condutor da lancha.

Hoje, Joana diz não trabalhar mais para os outros porque, segundo ela, não precisa. Constata-se que a conjuntura político-social mudou a partir do governo Lula que implantou mudanças. As mudanças que, aligeiramente parecem individuais, são coletivas. Ela age e interage em um contexto social. O resultado do seu trabalho é para ela e a família e, quando este rende lucro, é para comer fora, para o usufruto com os filhos.

Os estudos de Marques (2001) apontam que, no imaginário de algumas famílias analisadas por ele, a mãe é aquela que cuida da casa e o pai provedor dos recursos necessários à sobrevivência da família, se há ausência nesse sentido, as tarefas se deslocam de uma figura para outra.

No caso em apreço, esse deslocamento recaí sobre as crianças que iam trabalhar na roça assumindo essa lacuna deixada pelo genitor. A fala de Joana deixa isso muito claro: “*Já sofri muito, pai mesmo só andava no mundo, trabalhava em Brasília, passava quatro anos*”. Ela era constrangida a trabalhar em decorrência das dificuldades que a ausência paterna provocara, pois, mesmo enviando dinheiro, era difícil chegar às mãos da genitora.

Mãe e filha, duas histórias transgeracionais que se complementam, duas agências de luta e sofrimento para sobreviver. O que mudou, segundo a filha, é que hoje as coisas melhoraram

para elas e não precisam mais fazer serviço para os outros. A mãe disse ensinar tudo para as filhas para que não precisassem passar pelos mesmos desafios que ela passou para sobreviver. Conforme sua fala, as filhas são todas trabalhadeiras, ainda assim, nenhuma tem “futuro”. Dentro do contexto da enunciação, pode-se deduzir que isto se explica pelo fato de não possuírem recursos financeiros. Por exemplo, em uma eventualidade, se alguém, ou no caso ela mesma, precisar de algum socorro às pressas, ela afirma não ter com quem contar na família.

Dona Silvia, a mãe, disse com relação às mudanças, que as mulheres continuam trabalhando pesado na roça e na pescaria como homem. Não há, portanto, mudança. Da casa para roça ou para a pescaria - esse era o seu percurso cotidiano.

A vida dessas mulheres quilombolas é de transitar de um espaço para outro, entre o privado-casa e o público-fora de casa. Essas idas e vindas se aproximam da realidade de mulheres quilombolas na Paraíba analisadas nos estudos de Monteiro (2013), onde se dissolve a rigidez da marcação de espaços para mulheres no trabalho.

Para a filha de dona Silvia, as coisas mudaram graças à sensibilidade de um governo popular. Ao falar sobre sua experiência, lembra que antes havia luz elétrica, mas ela não tinha casa, nem eletrodoméstico como geladeira. As coisas começaram a mudar na sua vida a partir da década de 2000, com a vigência do governo a que ela se referiu. Antes, pelo fato de se encontrar sem teto, morou embaixo da ponte com o filho mais velho, e em consequência das condições adversas que enfrentou na ocasião da volta do Projeto Formoso A, as condições de vulnerabilidade socioeconômica a que foi submetida a constrangeram dar o filho para outra família criar.

Ao falar sobre a conquista da casa, Joana relatou o quanto já foi beneficiada com o Programa Bolsa Família, graças a ele, hoje mantém a filha na faculdade. Esse dinheiro atualmente está reduzido à R\$ 201,00 (duzentos e um reais) por conta de alguns critérios do benefício, mas ainda dá para pagar o aluguel da filha. Foi também com o dinheiro do Bolsa Família que pagou o lote que comprou, parceladamente. Nas suas palavras: *“Hoje em dia todo agricultor tem Bolsa Família”* (Entrevista, 27 mar. 2019).

A pesquisa realizada por Tatyane Marques (2019), identificou o Programa Bolsa Família como um suporte importante para as jovens da roça se manterem na universidade.

Nas condições das famílias das jovens da roça, que sobrevivem da agricultura familiar, a renda mensal do Programa Bolsa Família é um suporte importante para o acesso e, especialmente, para permanência. Digo isso porque, das 17 entrevistadas, 11 delas têm mães que recebem esse recurso. Com exceção de

Leidjane, cuja mãe faleceu quando ainda cursava o ensino médio, só não é beneficiária desse programa, a mãe por adoção de Marilene – que é professora aposentada – e as famílias de outras 4 jovens cujos pais e mães já estão aposentados/as como trabalhadores e trabalhadoras rurais. (MARQUES, 2019, p. 277).

Para a autora, desde a inscrição no vestibular, o pagamento dos carros para deslocamento até os locais de provas e, ainda no final do curso, as jovens da roça têm, nesse benefício o apoio necessário para a entrada e permanência na universidade.

Apesar dos baixos valores, essa renda ajudou a custear o deslocamento e outros gastos da permanência, o que confirma a importância desse programa para as jovens universitárias da roça e, de modo destacado, para famílias de baixa renda, afirma a autora.

Esses fatos apontam que as condições conjunturais implicam a vida das mulheres. Em Barrinha, são as gerações mais novas que usufruem mais desses programas de transferência de renda, figurando como importante para a realização de seus sonhos.

Joana lembra os tempos mais difíceis:

Dei um filho, tive que dar... foi quando encontrei “Uilson”⁹⁹... fui contemplada com o Bolsa Família e comprei a casinha de barro com o dinheiro do Bolsa Família. Ganhei a casa, mas a casa não cabia no lote... Alan¹⁰⁰ tinha três meses em 2004. 2003 vim prá cá com ele [apontando para o marido] ... recebia 705,00 (setecentos e cinco reais), mas pense numa casa que não tinha nem água para beber. Ele chorava [falando do filho que à época era recém-nascido], eu tocava água, chorava com fome... porque o dinheiro tava pagando a casa. Em 2009 ganhei a casa que não era nem nesse lote, Alan é de 2003... Êmile¹⁰¹ tinha três anos. Pescava, saía nas lagoas, as lagoas acabou tudo, tinha a lagoa das Cabra, Redondim, Olaria... acabou tudo, os fazendeiro desmatou tudo [revelou o nome do principal responsável pelo desmatamento]. No 2.º mandato de Lula, continuou com a casa, mas o terreno que nós tinha não cabia a casa. Aí eu ganhei o 1.º Seguro Pesca e fiquei pagando a prestação conforme o Bolsa Família. Se eu pudesse, eu não mexia na minha casa, amo minha casa. Eu sou muito grata. Aqui parecia uma favelinha [...]. Não tinha banheiro. Hoje tem duas fossas, geladeira... só de lembrar que tive que dar meu filho. Dei [...] pra uma mulher que mora em São Félix. Sou mãe de seis filhos, mais é bom que já parei. (Entrevista, 27 mar. 2019, grifo nosso)

O contexto de vida dessa colaboradora aponta para uma realidade de privação de recursos materiais que a obrigou a dar seu filho para adoção, essa fala é muito recorrente por

⁹⁹ Nome fictício.

¹⁰⁰ Nome fictício.

¹⁰¹ Nome fictício.

parte dela. Sua mãe também foi adotada. E a revolta desta vai na direção oposta ao sentimento da mãe. Para Joana, foi inevitável dar o filho e, ainda assim, sente-se culpada.

Já sua mãe, sente que foi jogada fora pela própria mãe. Ela não sabe os motivos que levaram sua genitora a abrir mão da guarda de todos os filhos, cedendo-os para terceiros criarem. Por não ter conhecido a mãe biológica, ignora esta parte de sua história. O que sabe é apenas o nome dela que consta na certidão de nascimento no campo específico. A outra mãe, a de criação, a expulsou de casa e ela virou, nas suas palavras, “*cria de rua*”.

Assim, como a adoção marca a vida das sujeitas - dona Silvia e Joana - tem marcado a vida de uma outra mulher da comunidade que, não sendo uma colaboradora direta contribuiu, por meio das observações em campo para compreender a recorrência do fenômeno. A mulher em referência não se conforma por ser a única da família a ter sido adotada.

Nas minhas andanças pela comunidade, eu me deparei defronte a uma casa com um entra-e-sai de gente e as mocinhas toda hora olhavam na porta parecendo esperar alguém chegar. Perguntei se precisavam de ajuda. Um menino pré-adolescente estava com cólicas fortes na barriga e eles esperavam a mãe que vinha de moto do outro lado da cidade. Perguntei se tinham acionado o SAMU, mas eles disseram que sem a mãe não podiam fazer nada.

Quando a mãe chegou, ao invés de acalmar o filho, foi brigando com ele e começou a se lamentar da própria sorte. Disse que a sua família a entregou para adoção e questionava porque apenas ela da família teve essa sina. Ela, no momento em que foi chamada para socorrer o filho, estava passando roupa para a família que a adotou, sugerindo que, mesmo depois de casada, continuou sendo empregada doméstica daquele núcleo familiar. Só interrompeu o trabalho porque seu filho estava passando mal.

Se Joana parece não se perdoar por ter sido obrigada a doar o filho para outra família, neste último caso, a filha doada parece não perdoar seus genitores por ter tido tal destino. Verificamos nesses casos que a doação de crianças deixou marcas e lacunas profundas na vida das envolvidas com o fenômeno.

Em relação à gratidão, Joana, na última parte da sua fala, revela seu contentamento com a casa, com a vida. Provavelmente, isso se dê em decorrência de olhar para trás e, ao recuperar seu percurso, aflora a consciência de onde veio, por onde passou, as dificuldades cotidianas enfrentadas, a exemplo da angústia de passar por uma situação extrema de ter que substituir água por alimento quando o filho chorava de fome. Por esta razão, ela diz que se pudesse nem mexia na casa (na época da entrevista estava em reforma por apresentar rachadura em toda

estrutura). Como disse “*amo minha casa, sou muito grata*”, denotando que está satisfeita pelo fato de ter uma casa.

Ao falar da casa, ela descreve também o contexto social anterior “*aqui parecia uma favelinha, não tinha banheiro* (referindo-se a todas as casas), *hoje aqui tem dois banheiros* (referindo-se à sua própria casa)”. Sua fala corrobora a da colaboradora que traremos adiante sobre a mudança que acontece no trabalho doméstico em termos de facilidade. Uma coisa permanece inalterada: o trabalho doméstico continua sendo responsabilidade da mulher. Além do mais, há que se considerar também o custo das supostas “facilidades”.

Para Dolores:

O que mudou no trabalho da mulher é que a gente agora não pega mais lenha, nem água no rio, tem luz e geladeira. Agora é mais fácil. Eu só cuido da casa, planto canteiro – cebola, pimentão - e não preciso pegar água no rio pra molhar. Minhas filha tão tudo casadas e tudo é dona de casa. (Entrevista, 4 abr. 2019)

O que muda é só a forma de trabalhar, as filhas continuam sendo “donas de casa”, auxiliadas por facilidades, as quais aparecem na fala do esposo de Larissa, genro de dona Dolores, mas no sentido das benfeitorias proporcionadas pelos serviços públicos, conquistas que ele chama de mordomia:

No tempo antigo, tempo de minha mãe, minha sogra, não tinha essas mordomias que temos hoje, porque antigamente não tinha água encanada, enchia a bacia de prato e ia pro rio lavar. Pegar água pra dentro de casa. Pra tomar banho, tinha que se deslocar até o rio. Era mais dificultoso pros mais antigos. (Nota de campo, 18 ago. 2019)

Este homem reconhece as dificuldades para outras gerações. É relevante considerar o discurso masculino que, costumeiramente, é de alguém que não vai buscar água no rio, nem auxilia a esposa em outros trabalhos domésticos, fazendo parecer que as condições de trabalho da mulher hoje são ideais.

Os móveis e eletrodomésticos, que são os mais comuns nas casas observadas são geladeira, fogão, tanquinho de lavar roupa, televisão, rádio, ferro elétrico e aparelho de som que auxiliam as mulheres de Barrinha nos seus trabalhos e alguns deles não precisam estar diretamente ligados à execução de tarefas doméstica. Por exemplo, rádio ou aparelho de som são formas de amenizar o trabalho em casa e não atrapalham por não interferirem no labor, no

sentido do ouvinte não precisar parar em um lugar para ver o que se passa, como na televisão. Enquanto se ouve música trabalhando, elas se entretêm e se divertem.

Esta constatação no contexto pesquisado aponta que as utilidades domésticas que têm mudado mais diretamente a vida das mulheres foram: o ferro elétrico substituindo o ferro à brasa representou um avanço. A geladeira, que inclusive é invenção feminina (Florence Parpart), garante, com o armazenamento e conservação dos alimentos, menor desperdício e mais higienização às cozinhas e aos hábitos alimentares; o fogão à gás tem poupado as mulheres quilombolas de extrair e cortar lenha para abastecer seus fogões movidos por este combustível.

Sobre o fogão à gás, pensemos no transtorno que era em épocas de chuva, quando não existia um excedente de lenha dentro de casa, já que este trabalho era realizado a cada dia. Assim, a tecnologia tem poupado a mulher da execução de serviços fatigantes e demorados. São apenas alguns exemplos de tecnologias que há nas casas observadas no quilombo, cujo acesso a esses bens tem garantido mais tempo livre e menor esforço no trabalho braçal.

As mulheres quilombolas estão inseridas em um contexto de políticas de transferência de renda propostas pela gestão de recentes governos populares no Brasil, como abordado por elas, em que foi possível a aquisição dessas ferramentas (eletrodomésticos) que representam facilidades no cotidiano, pelo fato de poderem contar com uma renda fixa. Além disso, considerando o baixo poder de compra das mulheres quilombolas, o comércio local, facilitando o acesso delas a estes bens, tem oferecido condições de pagamento em muitas prestações.

Associado a essas aquisições, todas as mulheres sujeitas deste estudo, têm telefone móvel e, para as mais novas, este meio de comunicação tem a tecnologia *smartphone*. Por meio desses aparelhos e da internet, elas acessam outras ferramentas e aplicativos.

As tecnologias mudam não só o comportamento das mulheres mais novas, mas também a forma de interagir com os/as outros/as, moldadas pelo ambiente social no qual estão inseridas e também pelas necessidades cotidianas.

O uso desses aparelhos tem poupado as mulheres de alguns gastos com transportes e também, quando se mobilizam para viajar para representar a comunidade em algum evento não precisam ir aos lugares para contatos pessoais, nessas articulações elas telefonam ou passam mensagem por meio do *WhatsApp*. Isto reduz o custo de uma passagem como observei em campo.

As tecnologias têm facilitado até a vida da pesquisadora que, enquanto fazia os contatos, Joice sugeriu que se fizesse um grupo no *WhatsApp* e, assim, a comunicação que se fazia em

termos de uma para uma pessoa, passou a ser de uma para muitas e de muitas para muitas, ou seja, envolvia a todas ao mesmo tempo.

Algumas mulheres quilombolas por terem acesso a dois mundos ou mais, o de sua própria casa e o da casa da patroa e também o de outros âmbitos da vida social, pelo fato de serem empregadas domésticas ou diaristas, por exemplo, pensam na possibilidade de uma vida com mais conforto. Afinal, o trabalho doméstico em dois ou três lugares é, deveras, desgastante.

Para a empregada doméstica, a vida na casa da patroa representa uma invocação ao consumo, cotidianamente. Limpando, arrumando e observando o consumo cotidiano na casa da patroa, algumas dessas empregadas começam a sonhar com uma vida mais confortável e nesse processo seu próprio padrão estético pode ser modificado. Na casa dos patrões, a empregada entra em contato com o que vem a ser para ela uma boa vida material (BRITES, 2000, p. 177).

Enquanto consumidoras, seu poder de compra é pequeno, mas as possibilidades de ampliarem as formas de consumir - com a oferta de crediários - para que possam satisfazer as necessidades domésticas, é um fato. As propagandas veiculadas pela televisão e rádio e por carros de som nas ruas são tentações que afetam tanto um público mais abrangente, quanto um mais específico, como as mulheres das classes populares que atuam como domésticas.

Ainda assim, as mulheres que vivem de um salário mínimo ou menos precisam colocar tudo na ponta do lápis, ou seja, calcular bem para terem acesso a essas facilidades.

As publicidades evocam a imagem da mulher centrada nas necessidades do lar: aí o trabalho vira afeto; a oferta de um instrumento de trabalho como presente representa o reconhecimento de uma necessidade interna, portanto, é também afeto. Quer para a mãe que trabalha só em sua casa como também para aquela que trabalha fora, os comerciais mostram que lavadoras, fornos de micro-ondas, secadoras, fazem uma mãe se sentir especial. (SILVA, 1998, p. 36).

As tecnologias, os eletrodomésticos são apresentados sob novos padrões de necessidades de consumo e emprestam uma importante chave para compreender como as relações de gênero são afetadas pela propaganda e pela influência dos meios de comunicação de massa, tentando enquadrar a mulher no papel que a evoca como alguém especial.

Essas propagandas afetam a realidade de algumas mulheres de Barrinha. O que se pode observar em uma conversa de duas mulheres, sujeitas da pesquisa da geração mais nova, é que o sonho de consumo delas era a aquisição de uma máquina de lavar, pois na propaganda elas foram informadas que as roupas saem praticamente secas. Uma delas disse ter confirmado isso, pois na casa da patroa, uma simples centrifugação faz com que a roupa saia praticamente seca.

Esta ainda brincou dizendo que queria uma máquina que fizesse o serviço do ferro elétrico sozinha, pois odiava passar roupa (Nota de campo, 20 ago. 2018).

Para Larissa, filha de dona Dolores, no entanto, não é este o canal de mudanças. As mudanças que identifica se referem à valorização da mulher:

Mudou muitas coisas porque antigamente a mulher não tinha valor que nem hoje tem. Antigamente não dava muito valor. A mulher ficava só em casa cuidando dos filhos e cuidando das coisas em casa. A mulher não tinha muita liberdade de trabalhar, de fazer o que quer, antigamente ela não tinha os direitos que tem hoje. (Entrevista, 18 ago. 2019)

Ela não acessou as mudanças das quais fala na sua vida pessoal e o ideal, segundo ela, ainda está por vir na comunidade:

Aqui na comunidade não tem muita oportunidade [...] aqui não tem um posto de saúde, aqui não tem uma escola boa para as crianças estudar. Você tem que levantar muito cedo, pois até... que nem meu menino acorda 5h18 pra ir pra escola. Entre 5h a 5h30 a Van passa, passa muito cedo. Eu queria mesmo que se pudesse, dar mais oportunidade pras mulheres daqui. Se pudesse abrir uma escola maior, um posto de saúde pras mulheres trabalhar, eu tenho certeza que ia dar muita oportunidade pras mães. Você vê hoje em dia como é que tá lá o rio, não dá pra tirar o sustento. Que nem hoje em dia muita gente vive é da pesca. (Entrevista, 18 ago. 2019)

Esta mulher, em um sentido prático, expõe a falta de oportunidade pessoal, sugerindo que as mudanças na agência feminina estão intimamente ligadas às demandas da comunidade por uma escola maior e um posto de saúde. A escola local desponta, nesse sentido, como garantia de qualidade de vida, uma vez que se sentiria mais confortável se não tivesse acordar de madrugada para mandar seus filhos no transporte escolar, bem como fonte de emprego para as mulheres, pois uma escola maior empregaria mais gente e absorveria mão de obra local.

Nota-se que não depende apenas de esforço pessoal para arrumar emprego, mas do poder público. Além do mais, o rio como fonte de renda e de sobrevivência é atacado pelo assoreamento e poluição que prejudica uma das principais atividades da comunidade, a pescaria. As supostas transformações que as mulheres tiveram no trabalho em casa, não possibilitaram mudanças substanciais em suas vidas. Este é um fato a ser considerado. Além disso, é preciso que os serviços essenciais na comunidade como saúde e educação sejam ampliados, quem sabe assim, as mulheres teriam mais oportunidades.

Se para Larissa as mudanças ainda estão por vir por estarem no plano do idealizado, para a mãe dela as mudanças já chegaram, uma delas é a libertação do trabalho pesado que, sem água

encanada e sem luz elétrica, tornava a vida da dona de casa mais fatigante. Por ora, mãe e filha ainda se ocupam com os trabalhos relativos aos cuidados.

Na fala de outra colaboradora, dona Dandara, percebe-se que a situação se repete na sua família:

Minha mãe trabalhava cuidando da casa e na roça também, porque meu pai era lavrador. Minha filha hoje é dona de casa, nunca trabalhou na roça, mas desde pequena cuidava dos irmãozinho dela porque não tinha com quem deixar. Quando [eu] saía pra trabalhar já deixava a comida cozida. Pedia pros vizinho - passa o oi neles aí. Mudou? Não sei. (Entrevista, 28 mar. 2019)

Para sua filha Joice,

Minha vó era muito de cuidar da casa e na roça ajudava meu avô. No tempo de minha mãe não tinha marido, mais difícil ainda porque ela fazia os dois papéis. Ela cuidava de casa, da gente. Ela era muito zelosa com a gente. Colocava a gente na escola, trabalhava fora também. Acordava muito cedo e ia trabalhar. Deixava as funções pra gente, instrução para gente cuidar. Eu já pequenina com essa responsabilidade de gente grande. Ela tinha que arrumar dinheiro, botar coisa dentro de casa. E aí tem essa mudança. Tô com meu esposo, cuidado da casa, ele trabalha fora. Agora assim, elas não tinha vez, tempo de vó, ela tinha que fazer. A mulher era sujeita. Esposo falava, comandava, esposa obedecia. A mulher tem autonomia, tá sendo ouvida mais, se expressa mais. Tá mudando, a mulher ocupou um espaço. (Entrevista, Joice, 23 mar. 2019)

Reconhecendo que Joice faz o trabalho doméstico e o marido é o provedor da casa; a avó trabalhava em casa e na roça e a mãe dela fazia sozinha os trabalhos que seriam dos dois por ser ela a chefe de família, vale repetir o questionamento de Dandara: Mudou? O que mudou foram os contextos e as personagens, pois, o trabalho com o cuidado dos filhos e da casa atravessa as três gerações de mulheres, sugerindo que o fluxo da transmissão geracional não foi interrompido na agência dessas mulheres.

Considera-se que o trabalho das suas antecessoras era duplo, pois elas ainda trabalhavam fora. Joice aponta que o cuidado atravessou duas gerações de mulheres e aportou na dela e que, mesmo com muita luta, não conseguiu ainda se livrar dele.

Nesta família, percebe-se que na primeira e na segunda geração as formas de trabalho feminino e o nível de sujeição permaneceram inalteradas: a avó cuidava da casa e ajudava o esposo na roça. A submissão fica evidente na expressão “*elas não tinha vez, tempo de vó, ela tinha que fazer. A mulher era sujeita. Esposo falava, comandava, esposa obedecia*”. Ao tempo

que aponta uma mudança na geração atual: “A mulher [de hoje] tem autonomia, tá sendo ouvida mais, se expressa mais. Tá mudando, a mulher ocupou um espaço”.

Aqui, a autonomia feminina pode ser entendida de forma ampla, no sentido das mulheres ocuparem espaços de poder na comunidade, serem consultadas e, conseqüentemente, ouvidas na tomada decisões que afetam o coletivo por meio das reuniões da Associação que é a instância política interna do grupo. E no sentido restrito, pode-se pensar que no fato de poder falar e conseguir ter audiência também dentro de casa, com os filhos e marido, como sugere sua fala em outro momento.

É, portanto, a autonomia, o elemento que define as mulheres como agentes. Observamos, no entanto, que há na comunidade uma variação no nível de autonomia de uma mulher para outra e isto depende da geração, pois a maioria que diz ser mais livre para as questões políticas e para o direcionamento de sua vida pessoal e de sua família como trabalhar fora, por exemplo, pertence ao segmento de mulheres mais novas.

Dona Ambrosina vê diferença na agência das mulheres e na atitude delas:

As mulheres de hoje se dispõe a tudo, e é o melhor que elas faz. Ninguém espera por ninguém no tempo de hoje. No meu... - seu pai vai lhe dar um vestido. Depois... o marido trabalha, ele lhe dá uma sandália, né? Me dá um par de brinco, uma pulseira. E não as vaidades de hoje. Hoje a mulher quer viver, trabalhar por conta própria, ela precisa de tudo. Se elas quer andar bem vestida, bem calçada, né? Ela quer sua vaidade, seu charme. Isso aí tá profetizado: com o tempo as mulheres que ia mandar. Difícil era mulher presidente, já teve. Falo: menina, acho uma oportunidade ali vai. Não é filho e ser dona de casa que empata não, vai. Tudo na vida passa, tenta fazer e vê o que vai acontecer. A gente vive é arriscando a vida mesmo. (Entrevista, 20 mar. 2019)

A fala sugere que a mulher de antigamente era muito submissa. Do homem, o provedor de tudo, a mulher esperava ser vestida, ganhar a sandália e os adornos para enfeitar o corpo, como brinco. A mulher de hoje, porém, conquistou autonomia, quer trabalhar para seu próprio sustento.

Uma explicação metafísica aparece também na fala, como uma predestinação, uma profecia: as mulheres iriam mandar, sendo o cume desse propósito uma mulher na Presidência da República no Brasil.

No plano macro da política essa é uma das exceções, conforme aponta a análise de Simões e Matos (2012) e Araújo (2012), pois permanece a baixa participação da mulher na política formal, faltando-lhes acesso a uma representação maior neste âmbito.

Para Simões e Matos (2012), a institucionalização das demandas das mulheres e do feminismo por intermédio da elaboração, implantação e monitoramento efetivo das políticas

públicas para este segmento social; assim como criação de novos mecanismos e órgãos executivos de gestão de tais políticas no âmbito federal, estadual e municipal, entre outras, fazem parte da chamada quarta onda do feminismo¹⁰².

Deduz-se também da fala acima de dona Ambrosina que antes, no contexto de vida dos sujeitos dessa comunidade, o patriarcado cumpria muito bem sua função. Quando solteira essa colaboradora era controlada e mantida pelo pai, depois que se casou foi, igualmente, controlada e mantida pelo marido. Desta forma, passou da tutela do pai para a do marido.

A colaboradora se mostra uma entusiasta em relação à agência feminina hoje e diz incentivar as filhas a ultrapassarem os condicionantes sociais e as barreiras constituídas pelos filhos e pelo trabalho doméstico, o que se confere em parte do seu relato: *“não é filho e ser dona de casa que empata não, vai”*.

O incentivo é um mecanismo da educação doméstica de dona Ambrosina para que as filhas tenham uma vida diferente da dela. Quando diz que filho e trabalho doméstico não podem empatar, de fato, o trabalho com o cuidado demanda tempo de quem o realiza, sendo, portanto, um impedimento para a mulher ter outras ocupações. O trabalho intermitente, de meio período, encontrado em campo, a exemplo do realizado por sua filha, Maria Felipa, se dá, justamente, em razão da absorção do tempo que das ocupações domésticas.

O cuidado é parte da agência feminina na comunidade, inclusive para Maria Felipa, para quem a ajuda da mãe para criar os seus filhos é indispensável. A sua mãe, dona Ambrosina olha os netos pequenos com a ajuda dos irmãos maiores quando ela se ausenta de casa para trabalhar.

É evidente a solidariedade que emerge da rede de parentela, neste caso, a ajuda é facilitada pela proximidade entre a sua casa e a de sua genitora. Essa rede que se manifesta no fenômeno de circulação de crianças nas casas de parentes e vizinhos que foi identificada também no Rio Grande do Sul por Fonseca (2017, p. 537) que afirma que, “se as crianças não tivessem passado a ser responsabilidade de todo o grupo de parentesco, se não tivessem elas circulado facilmente entre vários adultos, é difícil imaginar como essa população teria se reproduzido”.

Em outro trabalho, Fonseca (2002) afirma que a circulação de crianças era um fato considerado normal por volta da década de 1960. Devido às mudanças sociais, esta prática veio à tona na dinâmica familiar no século XXI. Dentre as causas desse fenômeno cita: pais que

¹⁰² Esta divisão do movimento feminista tem sido questionada e contestada por muitas teóricas feministas.

trabalham fora, o divórcio, entre outros fatores. Esse fato se dava também em função dos pais não poderem cuidar sozinhos, precisando, principalmente, de avós, vizinhos e outros parentes, para garantir a sobrevivência delas.

No caso desta mulher que aqui na pesquisa recebe ajuda da mãe, a família é chefiada por ela, pois criou os filhos sem o auxílio dos pais, uma vez que são frutos de mais de um relacionamento. Apenas o pai do filho mais novo contribui com R\$ 100,00.

A fala de Maria Felipa sinaliza mudança da geração da mãe para a dela. Lembrando que as ocupações da mãe ficavam circunscritas às atividades domésticas, enquanto as suas apontam uma multiplicidade de agência, além disso, há que se considerar a politização das mulheres de uma geração para outra:

Eu admiro demais as mulheres daqui que são mais guerreiras, topam qualquer serviço. Mulher trabalha em casa, na roça, o que achar. O que mudou? Aqui em casa, eu cuido da casa, sou também diarista, tô no Sindicato e na Associação. Quem defende tudo dentro de casa tem que ser a gente mesmo. Eu que sou o homem e a mulher, tudo é eu. Sou pescadora, por morar na beira do rio e sou lavradora, lavradora não, agricultora mesmo... Mudança... mulher...minha mãe mesmo era aquela mulher Amélia. Aquela que sempre viveu pra família dela. Meu pai, aquele que botava tudo dentro de casa. Ela nunca trabalhou em casa de família. Tudo que a gente aprendeu a fazer de trabalho na roça ou fora de casa não foi com ele, nem com minha mãe, foi com a necessidade, com a vida. Ele não deixava a gente trabalhar na roça. Eu já ponho tudo dentro de casa [o pai dizia]. Ele sempre mexeu com roça, nunca botou filha mulher pra trabalhar. Ele falava homem trabalha na roça, mulher trabalha em casa. Mãe falou que a gente tinha que trabalhar em casa, viver pro marido. Não que ela falava isso, mas ensinava pela vivência. Vivia pro marido e filhos. Nós aprendemos com a vida que tinha que trabalhar fora, não dentro de casa... pra defender um creme de cabelo... Mãe era uma pessoa que bordava, tecia, umas aprendi com ela, outras não. Não aprendi tecer, fiar. Naquele tempo as mulheres só casava se fizesse o enxoval completo. Mulher só ia morar em outra casa se tivesse casada. Minha mãe quando a gente chegava na casa dela, casa de chão, tudo impecável, ela varria ficava tudo durinho o chão. A louça era ariadinha, brilhava, os alumínio dava pra você passar batom, parecia um espelho. Eu não ligo pra casa assim, a gente não dá conta, quem trabalha fora não dá conta. Aquela força de vontade que ela tinha de levantar, 3h, 4 h da manhã pra fazer o café... Meu pai... 7h da manhã já tinha tomado café pra trabalhar. A questão do trabalho de tecer, fiar, lavar roupa, louça, fazer comida, cuidar dos filhos e ainda catar feijão na roça, tudo que ela fazia... nem na minha família nem nas família de hoje aí você vê. Hoje eu faço esses trabalho voluntário da Associação, correndo atrás das coisas pro coletivo... ajuda mãe também nas coisa da religião. (Entrevista, 20 mar. 2019)

A mãe de Maria Felipa ensinou, pelo exemplo, e ela assimilou isso, entretanto, entendeu que deveria fazer diferente. Saiu do trabalho doméstico, que como podemos verificar no depoimento

dela era inerente à geração da mãe, envolvendo cuidar da casa, fiar e tecer, bem como sair do âmbito doméstico para catar feijão na roça. Cuidar destas tarefas com zelo igual ao da mãe não é prioridade sua, isto fica claro; foi trabalhar fora para o seu próprio sustento e do grupo familiar, além de trabalhar nas questões que envolvem tomadas de decisões importantes para o coletivo, como o trabalho político, bem como o religioso que ela faz, assessorando a mãe.

Mãe e filha, supostamente, se distanciaram quanto ao trabalho do cuidado - que mesmo sendo realizado pela filha que reconhece não ter a mesma dedicação que a sua genitora, mesmo porque isso demanda tempo e ela trabalha fora. A mudança que, deveras acontece, se dá em termos de atitude por não querer seguir a vida da mãe como modelo.

A fala de dona Ambrosina, sua mãe, corrobora esta mudança quando anuncia a ruptura em relação às mulheres atuais: “*as mulheres de hoje são diferente do meu tempo, a gente concordava com tudo*”.

Infere-se desse relato que o nível de dependência das mulheres varia muito de uma geração para outra e isso sugere ser condicionado pela mudança na educação que essa mãe diz dar para suas filhas, que as incentiva a se arrisquem, vencerem as barreiras formadas pelo trabalho doméstico. Entretanto, a fala da filha sugere não perceber o incentivo na mãe, pelo contrário, ela ensinou pelo exemplo, “*pela vivência dela*” como disse Maria Felipa, a mulher tinha que ser submissa ao marido e viver para a família e para os filhos.

Oportunamente, Collins (2019) lembra que o sucesso das mulheres está associado à capacidade delas se libertarem do trabalho doméstico, cuja análise é pautada na constatação do aumento de mulheres negras no mercado de trabalho nos Estados Unidos, deixando as atividades domésticas para serem realizadas pelas imigrantes.

Outra colaboradora, Dona Julia, conta um pouco da sua trajetória para mostrar o que mudou em relação à sua agência para a de suas filhas:

Eu trabalhei de babá quando tinha uns 16 anos. Quando casei trabalhava na roça ajudando marido, mas ele também me ajudava e ajuda até hoje em casa. O café da manhã quem faz é ele que sempre acorda mais cedo. Se precisar fazer cuscuz ele faz. Mas minhas filha hoje não trabalha na roça, vai pra lancha, trabalha em barraca, as menina trabalha no bar aqui. O serviço hoje delas é mais leve... uma é professora lá na Ilha. (Entrevista, 4 abr. 2019)

Para Laura, sua filha, o que mudou foi um certo distanciamento das mulheres em relação aos trabalhos que envolvem o cuidado, como podemos conferir na sua fala:

Minha mãe sempre foi dona de casa... quando era mais jovem foi babá dos filhos dos fazendeiros daqui e depois ficou como dona de casa. Acho que da família quem puxou mais esse lado dela é só uma irmã minha aí que tem aquele zelo com a casa. Eu mesmo... essa parte assim de ser dona de casa mesmo, não. (Entrevista, 4 abr. 2019)

A emergência da vida contemporânea fez com que as mulheres de Barrinha abraçassem novas oportunidades de trabalho, sem se importarem se trata de ser “trabalho de homem ou de mulher” e nem se distanciarem das tarefas domésticas, a exemplo de Maria Felipa e Laura, ainda que não se atentem para o fato de que o cuidado seja inerente à vida delas. A primeira é mãe de seis filhos e a segunda adotou uma sobrinha, mas, elas mesmas admitem que não são como suas genitoras. Sendo assim, o trabalho do cuidado que parece ceder lugar para o trabalho fora de casa, são conciliados pelas duas.

Outras ainda, como o caso de Joice e Larissa, o trabalho do cuidado é a única agência delas, isso não significa que é pouco o que elas realizam dentro de casa, pois têm que arcar com toda responsabilidade de lavar roupa, louça, de limpar casa, varrer quintal, arrumar as crianças para irem à escola, acompanhá-las, orientar as tarefas escolares e cuidar de marido.

Joana, porém, sugere na sua fala saber conciliar trabalhos domésticos com os serviços exigidos pelos clientes na barraca e ainda em dias de folga, ela se dedica à pescaria. A diferença entre esta agente e as demais é que esta diz contar com a ajuda do marido em tudo que realiza. Eles combinam de forma que algumas atividades são feitas de forma compartilhada e outras não, mas eles se revezam. Destaca-se, porém, que a casa é responsabilidade dela.

Além do cuidado de mãe que alimenta, higieniza os filhos, orienta e os conduz à escola, há o cuidado das avós. Por serem mais velhas e experientes, as avós são sempre solicitadas pelas filhas a participarem do cuidado com os netos.

Silvia é avó e mãe ao mesmo tempo, pois adotou um neto que vive com ela até hoje. Já foi mãe de criação de um outro neto que tinha necessidades especiais e era muito ligado ao avô. Quando este morreu deixou o neto muito desolado e ele acabou vindo a óbito também alguns meses depois. Essa avó, além de cuidar no sentido de garantir a sobrevivência dos netos tem a função de provedora para as filhas até hoje. Uma delas recebe uma quantia em dinheiro da mãe todo mês para o aluguel. Assim, ela complementa o orçamento doméstico dos filhos desempregados ou precariamente empregados, como diz Brito da Mota (2001).

Dona Ambrosina estabelece uma relação mais pendular com os netos que moram ao lado de sua casa e por isso vão e voltam para sua casa constantemente. Esta também tem uma

filha solteira que tem três filhos e todos, em um total de quatro pessoas, contando com a filha e os netos, vivem na casa da avó que se tornou também mãe de criação.

Já Dona Julia é outra avó que é corresponsável pelo cuidado com os/as netos/as pequenos/as que vivem espalhados/as dentro de casa e também no espaçoso quintal.

As avós, como as mais experientes, são muitas vezes mais capacitadas para o exercício de “autoridade e afeto” como diz Lins de Barros (1987). Além de darem assistência, como garantia de apoio aos netos e, conseqüentemente, às filhas, hoje as avós se tornam cada vez mais necessárias. Para a autora, elas são mães substitutas dos netos que, por suas filhas serem mais novas, ainda trabalham [fora].

A transmissão de bens simbólicos às gerações seguintes situa a família como o lugar dessa passagem, fazendo de cada descendente o alvo e ao mesmo tempo o veículo da preservação dos valores familiares. Em torno dessa ideia de transmissão de valores está presente a noção de um tempo que se repete, de um tempo cíclico. Para essas pessoas, preocupadas em marcar seu lugar social e sua identidade pela inserção na grande família, o tempo do ciclo dessa grande família é a referência temporal. (LINS DE BARROS, 1987, p. 36).

Desse modo, Fonseca (2002) lembra que a simbiose entre avó e netos obedece aos imperativos do ciclo doméstico. O cuidado emerge dos mais experientes e de uma “rede de parentela” como diz Fonseca (2002, 2017). Este é um processo que, nos casos analisados no quilombo, dá garantia de apoio para filhas e netos.

Os arranjos de cuidados de crianças na comunidade pelas avós substituíram os cuidados maternos individualizados, a chamada maternagem. O cuidado atrelado à circulação de crianças de uma casa para outra se dá, em um contexto de constrangimento de situações da vida, pelo fato das mães precisarem trabalhar fora e as avós, figuras mais próximas, são acionadas para assumirem o cuidado dos netos.

Neste sentido, o cuidar expõe o fenômeno de circulação de crianças nas casas de parentes e vizinhos, já analisado anteriormente, sob os estudos de Fonseca (2017). Sem o cuidado é difícil pensar como esses sujeitos teriam sobrevivido.

O lugar geracional que as avós exercem na maternagem com os netos, se dá em decorrência de múltiplas vulnerabilidades que ocorrem às mães, sobretudo a econômica. As trocas intergeracionais observadas respondem às exigências da reprodução social do grupo familiar no quilombo e se dão, portanto, em função das mães não terem condições de cuidar sozinhas, principalmente, por não terem condições econômicas para pagar alguém para ficar com os filhos.

Esta “super-visão”, não raro envolvem, além de avós, vizinhos, outros parentes ou mesmo conhecidos para garantir a sobrevivência delas. Lembrando que dona Dandara solicitava sempre a ajuda das vizinhas para ajudar a filha pequena a olhar os irmãozinhos quando ela saía para trabalhar, pedindo para passarem o olho nas crianças.

Esta colaboração é muito recorrente nas comunidades quilombolas, como aparece no estudo de Silva (2020), cuja consideração e amizade construídas pelas pessoas da comunidade atualizam a noção de “família estendida”, para além dos laços de consanguinidade. Este suposto parentesco revela de forma mais contundente a relação dos moradores com o território.

Entre os diversos estudos em comunidades situadas em territórios negros, as análises de Molet (2018), apontam mulheres que tecem redes de solidariedade no Rio Grande do Sul em meio ao parentesco e às práticas culturais.

A participação das avós na vida dos netos se destaca numa relação de afetividade e de socialização, não só na transmissão de bens simbólicos no ato da socialização, mas também de contribuição financeira para a reprodução social do grupo. Para Machado (2009, p. 4):

A centralidade da socialização primária no espaço familiar se destaca entre os laços de família, gênero e gerações e, desse modo, a idéia [sic] de um circuito do cuidado sinaliza relações de troca de bens materiais e simbólicos através das práticas da maternagem e da transmissão de legados por parte das avós que cuidam de netos e da casa. Esse lugar evidencia sua participação na socialização infantil e na gestão doméstica das redes sociais, bem como, alimenta as relações de alianças, disputas e reciprocidades entre as gerações, além do pertencimento ao universo doméstico dos pobres urbanos.

Essa noção de família reporta-se a uma rede de proteção, tanto de forma descendente como ascendente. No primeiro caso, os mais velhos – avós e mães - cuidam dos mais novos e, no segundo caso, espera-se também que os filhos, os mais novos nesta relação, cuidem, futuramente, dos pais na velhice. Destarte, os casos de abandono, maus tratos e incesto são considerados desvios.

Para Szymanski (2007), as trocas afetivas na família imprimem marcas significativas nos sujeitos e estas se projetam por longo tempo, afetando as novas famílias em formação.

A configuração de família que apresentamos, da qual a figura dos avós é central, sendo por isso chamada de família estendida, tem se constituído como base da vida comunitária; é o esteio social e a primeira agência socializadora do indivíduo. Este depende de cuidados especiais até mais ou menos 12 anos de idade. Porém, é recorrente ouvir pai e mãe dizerem que

filho/a não cresce para eles. Isto se dá pelo fato de que esta parte de nós sempre inspira cuidado, pois o amor é um sentimento que está muito ligado ao medo da perda.

A fala de dona Ambrosina aponta para esta construção que mistura cuidado, educação, orientação e carinho:

Eu tenho uma família muito grande. Eu dou carinho e tudo. Eu consigo demandar com minhas filhas e elas concorda. Meu marido não é de demandar com ninguém. Eu não, minha língua não cansa... Essa aqui mesmo me dá um trabalho [aponta para o lado da cozinha onde se encontra sua filha que tem três filhos e mora com ela]. E eu não desprezo. Faço pedido ela. Dou abraço nela, dou parabéns. Pra ser uma mãe que aceita meus filho do jeito que eles é. Não é nem do jeito que eu quero. Viajo, ela fica dentro de casa. Falo com ela como fala com criança: cuida da casa, dos filhos. Falo com eles todo dia: você nunca vai crescer pra mim. Tô aqui de mandona com eles, chego em Goiana, demando com meus filhos, sempre dando conselho. Eu tenho 14 filhos. Criei tudo na maior tranquilidade. Meu marido muito trabalhou, plantava roça, criava cabra, ovelha. (Entrevista, 20 mar. 2019, grifo nosso)

Antes de aprofundar a análise sobre esse processo de educação descrito, careço esclarecer o que significa a expressão de dona Ambrosina: “*criei tudo na maior tranquilidade*”. Ela fala isto no sentido de ter fartura em casa e poder criar os filhos, tranquilamente, comendo raízes e frutas.

O “demandar” como manifestação de um poder de mando sobre os filhos, de um pedido de obediência ou uma orientação qualquer, bem como o “carinho”, o “abraço”, o “parabéns” como forma de dar o apoio necessário são modos de dizer: eu estou aqui do seu lado, constituindo elementos da educação que é agenciada por dona Ambrosina para mais de uma dezena de filhos. Interessante é que, mesmo sendo essa filha, em referência no relato, mãe de três filhos que vivem em coabitação com seus pais, para sua genitora, ainda que essa lhe dê responsabilidade em relação a confiar a casa a ela, esta nunca vai crescer para ela, no sentido de lhe inspirar cuidado como criança.

Maria Felipa descreve uma situação cotidiana que transcorre depois que ela sai de casa para trabalhar, deixando os filhos e a filha para cuidar do bebê com o suporte da mãe:

Meus menino cuida do pequeno com a ajuda de mãe. Só Neném [referindo-se a filha pré-adolescente] que dá o leite, ele ainda toma leite... ela levanta, faz a mamadeira, ela cuida com a ajuda de mãe, graças a Deus. Ela me ajuda a cuidar dos meus filhos, não só de um. Mas eu deixo na responsabilidade deles. O mais velho, principalmente. Acaba sobrando mais pra ela pelo fato de ser mulher... joga tudo pra menina, aquele machismo que a mulher é que tem que fazer, deixa a responsa pra ela pelo fato de ser mulher. Existe mesmo. Mulher tá dentro de casa vai fazer comida... O meu mais velho fala: mãe, bota ela [...] pra fazer isso. Eu digo: não, você é mais velho, você tem que ensinar ela fazer

pra ela ver que você tá fazendo. Como ele é mais velho deixa tudo pra ela.
(Entrevista, 20 mar. 2019, grifo nosso).

Ao discorrer sobre a situação que vive todo dia, cabe informar que Maria Felipa orienta seus filhos dentro de uma educação não sexista. O constrangimento em ter que deixar os filhos é acompanhado de uma suposta confiança em saber que os filhos têm todos os recursos para, ao lado de sua mãe, resolver os problemas em casa quando ela sai para o trabalho, orientando-os para a divisão das tarefas domésticas, deixando de ser ela, como a genitora, receptáculo de toda responsabilidade, ou seja, aquela que resolve tudo. Entretanto, reconhece que ainda a responsabilidade recai mais sobre a menina.

Eis uma mudança proveniente da educação doméstica desde a mais tenra idade. O fato do filho mais velho se revestir de autoridade paterna, uma vez que a mãe não tem esposo, ele busca assumir esse papel ao tentar coagir a mãe a orientar a filha para os trabalhos domésticos. Ela o adverte, fazendo do conflito um princípio educativo. A mãe denota ter poder de mando sobre os filhos, lutando para educar todos para fazer um trabalho conjunto, em que o mais velho tem que ensinar pelo exemplo: *“não, você é o mais velho, você tem que ensinar ela fazer pra ela ver que você tá fazendo”*. Há aí um esforço de ruptura na divisão do trabalho nos dispositivos de gênero.

A educação nas diferentes formas que aparece na comunidade é, pois, um dos elementos de permanência na agência feminina que perpassa gerações. O cuidado atrelado à educação que a mulher endereça aos homens depende da família. Este é um dos elementos que sinaliza uma mudança pontual e pode também ser considerada como instrumento de transformação, uma vez que é necessária para que os homens assumam o trabalho doméstico, segundo Laura: *“Eu conheço uns dois que cobrem a falta da mulher dentro de casa. Agora, outros não. Depende da educação que tiveram. Tem uns que são machistas”*.

A educação como dimensão importante do cuidado é um momento específico de socialização quando se transmite aos filhos valores necessários para a formação da subjetividade do sujeito, bem como para a reprodução do grupo familiar, oportunizando-os uma formação de consciência sobre si mesmo, orientando-os a participar de forma a intervir na realidade, seja para fazer tarefas em casa quando a mãe está ausente, seja em colaboração com ela e com os irmãos.

Neste sentido, a fala de Joice revela uma educação que intervém no presente, delegando responsabilidades com o trabalho em casa para o filho que sonha ser juiz:

Ele fala: eu quero ser juiz, então, tem que aprender a fazer as coisas... você vai morar numa república, né?... que os jovens juntam numa moradia? Tem que aprender, já tô te preparando pro mundo aí fora. Porque pra ser juiz você tem que estudar muito, mãe. A minha mãe, ela teve oito. Fez tudo pra gente, que fosse assim na administração e no estudo. Ela teve a preocupação de acompanhar, ir nas reuniões. O que ela pode fazer, matricular, ela foi presente, ela fez. Ainda mais que era difícil porque ela trabalhava na roça e tudo. (Entrevista, 23 mar. 2019)

Oliveira (2005) aponta que as gerações futuras são afetadas pela postura e atitude das gerações anteriores; aprendem com elas e podem ou não repetir o seu modelo. É assim que as agências familiares se convertem em transmissoras de ideologias e/ou de valores.

Joice aponta que tem o mesmo trabalho com a educação dos filhos, seguindo a trilha de sua mãe, dona Dandara. Uma ressalva sobre esta relação mãe e filha. Esta mãe trabalhou fora para sustentar o grupo familiar, lutando para não deixar faltar nada dentro de casa e deixava esta filha a cuidar dos irmãos menores, ainda assim, não descuidou da educação escolar de todos eles, inclusive de Joice.

No caso de Joice, ela projeta o filho para um futuro possível, onde vislumbra sua saída para o mundo e, caso precise morar numa república, o que certamente necessitará, vai ter que dividir as tarefas domésticas com os outros convivas.

Ainda em relação às mudanças, são recorrentes as falas que as sinalizam em relação à terceira geração de mulheres no trabalho doméstico. Conforme disse Laura: “*Minha mãe sempre foi dona de casa. Acho que da família quem puxou mais esse lado dela é só minha irmã mais velha que tem aquele zelo com a casa. Eu mesmo... essa parte assim de ser dona de casa mesmo não*”. O que essa fala aponta é um certo distanciamento no modo da mulher da geração atual de lidar com o trabalho doméstico, um zelo que neste caso não foi erradicado de todo, permanece no modo de sua irmã lidar com a casa.

Esse aparente distanciamento do trabalho doméstico pode-se notar na fala de Maria Felipa, pois ao chegar em casa ela vai ter de se haver com ele:

Na correria da Associação, do dia a dia, todo dia eu levanto cedo e não levanto assiiim... fazendo o café, deixo tudo pra eles fazer. Eu levanto e vou pro serviço. Acho que o trabalho em casa... eu levanto e deixo tudo por conta dos menino, deixo tudo pra galerinha, mas a galerinha é muito parada. Mas a casa quando eu chegar é que vou fazer. Qualquer um dos três faz. Qualquer um que se disponibilizar. Meus menino cuida do pequeno com a ajuda de mãe. (Entrevista, 20 mar. 2019)

A colaboradora parece se revestir de uma pretensa desatenção com a prole, mas isso denota também confiança na capacidade dos filhos de resolverem os problemas em casa, com o suporte da avó deles.

Um fato digno de nota é que dona Dandara, cujo auxílio do Bolsa Família era sua condição de sobrevivência antes de trabalhar fora e à medida que os filhos foram crescendo, o recurso foi rareando, ela, a exemplo de Joana, também conseguiu fazer proeza com o dinheiro da carteira de pesca:

Antes de entrar no bar era o Bolsa Família, recebia R\$ 400,00 e pouco, aí os menino foi crescendo e foi diminuindo. Hoje ganho R\$ 201,00. Aí, como fui tirar agora, por causa da pesca tirei R\$ 100,00. Aí tava fazendo a carteira da pesca e compramos essa casa aqui. Com o dinheiro da pesca meu e de meu filho. (Entrevista, 28 mar. 2019)

A habilidade dessas mulheres com a economia doméstica mostra um saber que multiplica os recursos que nem elas mesmas conseguem explicar como fizeram para comprar um imóvel com recursos tão restritos.

Em meio à fragilidade das estruturas sociais, dos poucos recursos, parecem milagre as estratégias de sobrevivência dessas mulheres e de suas famílias com o dinheiro de programas de transferência de renda. Como se dá a elasticidade dos recursos oriundos do Seguro Pesca e do Bolsa Família para comprarem lote e até mesmo casa, garantindo uma vida digna sob um teto?

Além dos trabalhos domésticos, o cuidado como ação política nos apresenta na sua singularidade. Fazemos uma ressalva: a política abarca também as questões domésticas que exigem, cada vez mais uma valorização e reconhecimento públicos do trabalho que é feito no interior do lar, mas há que se levar em conta que esta conotação se dá em decorrência de suas especificidades.

A agência feminina abarca, portanto, o cuidado como ação política, alcançando o terreno coletivo no trabalho realizado na Associação quilombola, onde as demandas da comunidade emergem e passam pelas questões consultivas e deliberativas na tomada de decisões importantes para o grupo.

O trabalho desenvolvido na Associação torna-se, portanto, uma extensão do cuidado feminino. As mulheres mais novas têm uma participação mais plena em relação às mais velhas, uma vez que estas não se candidatam a cargos eletivos mesmo sendo assíduas às reuniões e atentas às questões demandadas pelo grupo. Perguntei para dona Silvia porque as mulheres mais

velhas não participam da diretoria da Associação, ela respondeu que *“isso é dos mais jovem que tão com a cabeça boa”* (Entrevista, 23 abr. 2019). Com esta resposta ela, aparentemente, ignora a sabedoria que os anos de experiência lhe trouxeram.

Há uma ressonância na fala de Maria Felipa em relação à participação das mulheres mais velhas na Associação: *“Elas falam que os mais novo tem mais ideia”* (Nota de campo, 18 maio 2019).

A responsabilidade por essa agência política tem sido das mulheres de ambas as gerações e começou a partir da necessidade de se articularem para criar uma Associação para, a partir desse aparato jurídico, lutar pela terra e se afirmarem como comunidade quilombola.

Encontramos também na pesquisa realizada por Monteiro (2013), o protagonismo cotidiano de luta de mulheres quilombolas que estão presentes nos cargos eletivos nas Associações como presidentes, perfazendo um total de 71% em 12 comunidades pesquisadas, distribuídas no Agreste paraibano e na região de Borborema. De acordo com a autora, elas não são apenas presidente, são lideranças de fato. Existe uma clara liderança feminina em grande parte das comunidades que mostram como essas mulheres ocupam cargos de poder e decisão nos territórios em que atuam.

Para Lima (2015), no contexto das memórias produzidas pela sua pesquisa na Ilha de Marambaia, numa comunidade quilombola de Capoeira, município de Macaíba, RN, as práticas e os discursos sobre a primazia da mulher na luta e na proteção dos interesses comunitários e, conseqüentemente, na posse da terra se materializam e se reafirmam em memórias femininas e masculinas.

O Brasil está repleto de comunidades quilombolas lideradas por mulheres como as descritas acima. Esta recorrência do fenômeno chamou atenção de pesquisadores como Reis (2018), a ponto de desenvolver um estudo sobre o cuidado como potência em duas comunidades: Aldeia e Toca de Santa Cruz, Estado de Santa Catarina.

A autora identifica o cuidado como ‘o cuidado para dentro’, expressão que significa que todo trabalho é realizado por mulheres envolvendo a lida doméstica e a comunitária. Esta última evidencia a figura das lideranças que para a autora, liderar é muito mais que ter um cargo eletivo na comunidade, pois o campo informa que ser liderança se constrói muito antes disso. “Ser liderança tem a ver com atitude que as pessoas tomam em relação à comunidade, estando ou não na direção” (REIS, 2018, p. 152).

Em decorrência disso, a autora encontra dados que atestam que há na comunidade três tipos de liderança: a sociocultural que é relativa às pessoas mais velhas da comunidade que

conquistaram respeito pelo lugar social que ocupam e, por isso são ouvidas e tem, portanto, influência na comunidade; liderança religiosa e; liderança política. Esta última é como a que estamos tratando neste momento que tem relação com tomada de decisões importantes para a comunidade no âmbito da Associação.

Sobre o fazer das mulheres da comunidade de Barrinha na sua instância política, elas se reúnem mensalmente na Associação para discutir as questões de interesse do grupo, por exemplo: contratar um projetista para ver como a comunidade pode acessar uma linha de crédito; para participar de uma reunião do Conselho Regional das Comunidades Remanescentes de Quilombo (CRQ) de Bom Jesus da Lapa; para comunicar aos associados que o dinheiro da construção das casas está disponível, mas a terra não está liberada e, diante disso, discutir com os/as associados/as que ações devem ser tomadas e como o fará, quem o fará, o que o grupo precisa votar, deliberar e decidir; fazer uma reunião com o Ministério Público para defender a comunidade contra a intervenção da prefeitura que quer fazer obras na comunidade sem realizar nenhuma audiência pública. Estes e outros assuntos fazem parte da pauta da comunidade. Nessas reuniões tudo é registrado em ata.

Há também as reuniões extraordinárias que ocorrem quando há uma demanda mais urgente, como uma viagem para uma reunião onde a comunidade precisa ser representada.

As reivindicações de 2012 pela posse da terra mostram um retrato 3x4 do que ocorre em algumas reuniões – pois não tiveram as adesões de todos. Isso mostra que nem sempre há coesão do grupo. É ilusão pensar em um coletivo uno e harmônico. Eles divergem quanto ao papel da Associação na comunidade. Dona Silvia, por exemplo, nutre uma visão muito particular de gerenciamento da Associação:

A Associação deve ser como a que participei lá no Projeto. Uma mulher ficava incomodada pra ganhar neném todo mundo ajudava com alimento, com roupa. Eu ajuntava com as outra e fazia tudo pra ajudar, quando chegava minha vez, era a mesma coisa todo mundo ajudava. Eu tô até com uma dívida com a Associação, não sei se dou conta de pagar. (Entrevista, 23 abr. 2019)

Por seu turno, dona Julia também fala da necessidade da Associação ser mais preventiva na sua funcionalidade e exercer mais fiscalização e ter uma participação de homens, principalmente os mais velhos: *“Aqui a Associação tem mais mulher. Homem mesmo não tem paciência, homem é chato. Dos casados mesmo só os novos que participam. Os homem aqui quase não participam da Associação não”*.

Além da pouca participação masculina nas questões político-coletivas da comunidade, ela falou de Presidente que passou pela Associação e não prestou conta e que falta uma política de fiscalização efetiva dos associados.

Como se vê, as mulheres mais velhas têm uma opinião formada em relação aos sentidos e usos da Associação, bem como o papel dos sócios, homens, que precisam ser mais comprometidos com a causa coletiva. Para ambas sujeitas, a filiação apenas não basta, é preciso participar.

A questão de “gênero” permite trazer à tona problemas enfrentados pelas mulheres na experiência cotidiana e na vivência das ações políticas no âmbito da comunidade como dimensão do cuidado, possibilitando o direcionamento de um novo olhar para as necessidades de cada um/a, como traz dona Silvia e, da coletividade, como pensa dona Julia. A perspectiva geracional dá pistas da pluralidade de pontos de vista e particularidades de ação.

O que se vê é uma participação mais ativa das mulheres mais novas, como dissemos, tanto na condição de associadas como na da equipe gestora. A ausência de homens, principalmente, dos mais velhos é muito sentida pela evasão às reuniões. Esta lacuna merece um estudo à parte, para que eles possam se manifestar e ser ouvidos, trazendo a compreensão do porquê a participação deles é tímida desde o começo do processo de luta por reconhecimento de suas terras, dando visibilidade na luta apenas às agências femininas. Não se sabe ainda o que eles pensam sobre a participação mais efetiva das mulheres na gestão pública (associação) e privada (casa).

Portanto, além do cuidado doméstico que se mostrou como uma permanência transgeracional, as análises em relação às demais agências femininas em Barrinha, traz à baila o resgate do papel da mulher na gestão do trabalho coletivo.

Tanto no estudo de Reis (2018), quanto no caso aqui em apreço, ser liderança tem a ver com o cuidado de alguma maneira.

A vida das mulheres em Barrinha ainda que restrita aos apelos da sobrevivência do grupo familiar não se apresenta sem perspectiva. O sonho delas em conquistar a terra alimenta a luta. Maria Felipa pensa na terra para ampliar o espaço para a construção de casa (Nota de campo, 12 mar. 2019). Isto resolveria em um primeiro momento o problema de coabitação e a reterritorialização de parentes que precisaram sair do quilombo para morar em outro lugar. Esta colaboradora em um outro momento falou do sonho de ter terra para plantar mandioca, fazer uma casa de farinha, um círculo produtivo que envolve a coletividade no plantio e colheita de mandioca para fabricação de farinha e beiju.

Joana falou que “*aqui na comunidade não tem ainda uma mandala e seria tão bom*” (Nota de campo, 16 mar. 2019). Busquei saber do que se tratava. Mandala é um sistema integrado de produção auto-sustentável, comum na agricultura familiar e os lugares que adotaram esta prática tiveram bons resultados.

Reconhecemos o trabalho doméstico como o cuidado por excelência por ser o responsável direto pela reprodução do grupo familiar, sendo esta agência a mais comum entre as mulheres quilombolas. Esta agência envolve tudo que é necessário ao funcionamento do lar - arrumação da casa, lavar, passar, entre outras. Estas atividades foram reatualizadas na vida das mulheres mais novas com a ajuda dos eletrodomésticos sem, contudo, libertá-las desse *que fazer*.

Pela sua natureza enfadonha, o trabalho realizado em casa acontece, sendo questionado, principalmente, pelas mulheres mais novas, tendo nos mecanismos de resistência - o deixar sem fazer, o negociar ou mesmo o distanciamento - um apelo à responsabilidade de outros membros da família.

Em outros casos, as mulheres mais novas abrem fronteiras em sua agência, buscando outros trabalhos considerados masculinos (“outros” porque um trabalho masculino que se tornou comum entre mulheres mais velhas foi o trabalho duro na roça), ainda assim, não conseguem se desvencilhar do trabalho doméstico. Portanto, as mulheres quilombolas se desdobram em suas agências, pois atuam no espaço doméstico, transitando da casa para outros espaços simbolicamente representados pelo masculino, flexibilizando, deste modo, uma divisão sexual dos espaços e do trabalho sem padrões rígidos de separação.

As mulheres imersas no seu cotidiano familiar e comunitário conquistaram benefícios a partir de suas agências, apesar de terem a vida condicionada pela articulação de gênero, raça, classe social e pelo lugar de pertencimento. A vida pode ser condicionada, mas não determinada, porque a luta feminina na comunidade tem dado o tônus de algumas mudanças. Isto é percebido na postura e no discurso das mulheres. Deduz-se que isto se dê em decorrência do papel da família como agência socializadora por oportunizar importantes espaços nos quais as filhas conseguiram conhecimentos importantes, na escola, na circulação desses sujeitos entre diversas pessoas em tempos e lugares diferentes.

Com o suporte familiar, ampliaram-se os processos de socialização das mulheres, os quais não transcorreram de forma linear, visto a multiplicidade de processos, por meio dos quais, o sujeito constrói a consciência de si e isso se expressa em discursos e atitudes. Dentre esses espaços podemos citar: reuniões da Associação, encontros com outros quilombolas,

romaria quilombola, audiência com o poder público, interação com outras pessoas no trabalho, no lazer, no curso de capacitação para juristas leigas que contemplou duas mulheres, cursos de artesanato, de pedreiro, de armador de ferragens, além da interação com seus grupos de idade no lazer, na escola e no trabalho.

Outro exemplo são as experiências que as mulheres compartilham como empregadas domésticas na sua relação com a patroa, seu modo de ser e sua vida conjugal. Possivelmente, esta interação contribui para pensar questões de seu contexto de vida.

Além disso, há que se considerar que a extensão da socialização dos sujeitos é basilar para os capacitarem na produção de novos discursos e vislumbrar uma outra realidade. Nesse sentido, a presença da televisão e das redes sociais na vida dos sujeitos tem contribuído para a mudança de mentalidade e tem ajudado a resolver problemas práticos da vida.

Desse modo, muitos dos acontecimentos políticos ocorridos no Brasil onde há a participação de quilombolas da região, como o movimento pela aprovação da constitucionalidade do Decreto 4.887/2003¹⁰³, em que as mulheres de Barrinha tiveram uma representação em Brasília, a articulação dos sujeitos para a viagem foi facilitada pelas redes sociais.

De acordo com Pereira (2011), os movimentos sociais têm sido favorecidos pelo surgimento de novas formas de ativismo, perpassadas por infra-estruturas tecnológicas que determinam e são determinadas pelas próprias práticas. O autor analisa como a internet pode favorecer a criação e o aperfeiçoamento de novos repertórios de ação dos movimentos sociais contemporâneos, através do desenvolvimento de novos processos constitutivos, organizativos e de mobilização.

Em suma, se no âmbito doméstico, a socialização atualiza nas mulheres o papel do cuidado, em outros espaços ela aprende questionar a naturalização das relações que hierarquizam gênero e raça, e outras matrizes de opressão.

Desta forma, elas me informaram sobre os sentidos construídos sobre igualdade de gênero, igualdade racial, cujo acesso ao Estatuto da Igualdade Racial¹⁰⁴ foi fundamental para

¹⁰³ Este assunto foi discutido na seção “Bom Jesus da Lapa não é só romaria: um olhar sobre a presença dos quilombos”.

¹⁰⁴ O Parágrafo único do Estatuto da Igualdade Racial, inciso II, aponta a relação da ameaça sofrida por Joana com o referido documento, no qual constitui desigualdade racial: toda situação injustificada de diferenciação de acesso e fruição de bens, serviços e oportunidades, nas esferas pública e privada, em virtude de raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica. Disponível em https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/igualdade-etnicoracial/Estatuto_Igualdade_Racial_.pdf. Acesso em: 6 maio 2021.

Joana superar as dificuldades no momento de montar um negócio na beira do rio; autonomia, bem como a premência da comunidade ampliar seus espaços e ter a conquista definitiva da terra. As múltiplas influências ocorridas na família e nos diversos campos de socialização justificam rupturas no pensamento, no discurso e na ação das mulheres.

As permanências, entretanto, precisam ser revistas pelas mulheres, perscrutando as que ainda são passíveis de ser mantidas.

6 À GUIA DE CONCLUSÃO

No contexto macro, muitas mudanças ocorreram no período que vai do século XVII ao século XXI potencializadas pela ação dos movimentos sociais, de modo especial, dos movimentos feministas, chamando a atenção para a realidade das experiências femininas em um mundo machista, patriarcal e racista.

No contexto local, o processo histórico - captado sob a ótica das mulheres de Barrinha e pelo exercício da observação em situação de pesquisa - tem apontado mudanças na realidade das agências femininas, afetando de modo singular a vida de cada uma, mas também dentro desse mesmo processo, pudemos registrar algumas permanências.

As agências das mulheres de Barrinha na atualidade apontam para a entrada em domínios sociais onde adquiriram estatutos públicos em espaços que anteriormente eram definidos como masculinos. As mulheres das duas gerações participam da Associação desde sua criação, como extensão do cuidado. Por esta perspectiva, não se pode falar de mudança

transgeracional. O que se observa, entretanto, é a diferença no grau de participação entre elas. Pode-se ver o protagonismo das mulheres mais novas nas ações coletivas encampadas por meio da Associação, bem como uma participação mais efetiva em cargos eletivos desta instância política, perfazendo 99%. Em relação ao total de sócios, todas as mulheres ultrapassam os 70%.

Quando as mulheres negras realizam trabalhos pesados há uma tendência à naturalização, pois isto tem sido atribuído a elas desde tempos da escravidão. O trabalho na roça, por exemplo, não sendo reconhecido como trabalho de mulher, muitas sujeitas disseram que “ajudava” o marido nesse tipo de serviço, não assumindo que fazia o trabalho como o homem faz. Além da lida de mulheres na roça, na pescaria, algumas se apresentaram disponíveis para trabalhar na construção civil como pedreiras ou como armadoras de ferragens. A suposta disponibilidade é que não se observou em campo, nem se capturou nas suas falas que elas já tivessem tido oportunidade de trabalharem nestes serviços, tendo apenas capacitação para isto. Esse atributo de força, além de reforçar o mito da mulher forte, tem destituído a mulher negra de feminilidade ao igualá-las aos homens, qualidade reservada apenas às mulheres brancas.

Aliado a isso, está o trabalho doméstico, principalmente, o cuidado, sob o comando feminino. Quanto a esse aspecto, reiteramos que o trabalho reprodutivo e a educação dos filhos atravessaram todas as gerações, aportando na vida das mulheres mais novas, sendo portanto, uma comum incumbência a todas as agentes pesquisadas, inclusive a maternagem das avós.

Registramos a presença significativa de mulheres no papel de mães, parentes, vizinhas e avós cuidando em todo o processo de desenvolvimento infantil até a vida adulta dos sujeitos, como sendo fulcral para a reprodução do grupo.

Em contrapartida, presenciamos nesta realidade que os homens se envolvem muito pouco com a criação e educação dos/as filhos/as, principalmente quando isso implica em fazer mais do que ajudar, reivindicando uma divisão igualitária das atividades domésticas, como o cuidado dos filhos, com a casa e como o preparo do alimento da família. Reconhece-se aqui que ajudar, no quilombo ou em um contexto maior é distinto de “chegar junto”, de ser participativo.

Além disso, ou em consequência disso, a análise capturou na agência feminina a dupla jornada de trabalho, tanto em mulheres mais novas, quanto em algumas mulheres mais velhas.

Outra continuidade diz respeito ao trabalho de mulheres que, ao avançarem as fronteiras de suas agências tradicionais, realizam trabalhos pesados considerados como masculinos. Quando isso diz respeito a mulheres negras há uma tendência à naturalização, pois sempre pegaram no pesado desde tempos remotos. O trabalho na roça, por exemplo, não sendo

reconhecido como trabalho de mulher, muitas sujeitas disseram que “ajudava” o marido nesse tipo de serviço, não assumindo que fazia o trabalho como o homem faz.

Além da lida de mulheres na roça, na pescaria, algumas se apresentam disponíveis para trabalhar na construção civil como pedreiras ou como armadoras de ferragens. A suposta disponibilidade é que não se observou em campo, nem se capturou nas suas falas que elas já tivessem tido oportunidade de trabalhar nestes serviços, tendo apenas capacitação para isto.

Ressalva-se que desde a escravidão, o trabalho pesado tem destituído a mulher negra de feminilidade ao igualá-las aos homens, atributo apenas de mulheres brancas.

As mudanças que pontuaremos a seguir ocorreram nas agências femininas ao longo das gerações familiares analisadas e não se deram de forma homogênea, uma vez que nesse processo há adesão, mas há também resistência de alguns sujeitos, a saber:

- Liberdade para trabalhar fora. Observamos uma variação no nível de autonomia de uma agente para outra de modo que se vê uma preponderância na geração mais nova de mulheres, considerando que são elas que fazem parte do que chamam população economicamente ativa. Em contrapartida, os registros de subalternidade feminina se encontram no segmento de mulheres mais velhas, no entanto, não são todas.
- Mudanças relacionadas às lutas por equidade racial e de gênero, como podem ser conferidas nas falas de algumas sujeitas na seção 4.1, a partir de uma formação da consciência sobre os direitos. O discurso das mulheres reverberou numa construção de consciência em relação à necessidade de lutar para transformar sua condição refletida na imagem que fazem de si como mulher, negra e quilombola.
- A educação não formal que ocorre, sobretudo, em casa tem sido sempre praticada por mulheres, o que não incide em mudança. Entretanto, a descontinuidade registrada neste âmbito se dá no modo como isto ocorre no interior das famílias em que as mulheres mais novas, por meio de uma maior conscientização, orientam seus filhos em relação à divisão do trabalho doméstico entre meninos e meninas, pois a chamada divisão sexual do trabalho ainda não alcançou, no contexto de estudo, esta lida em casa, sendo a mulher o seu principal ou único agente. A esperança de uma ruptura efetiva se encontra nesta educação não sexista.

As mudanças registradas ocorreram, sobretudo, no nível da mentalidade das mulheres, cuja forma de percepção foi fulcral para que pudessem se sentir sujeitos políticos e de direito.

A investigação se norteou no sentido de entender como as mulheres de Barrinha constroem suas relações de gênero no que tange às suas agências, considerando as continuidades

e descontinuidades ao longo de duas gerações. Sendo assim, expusemos as percepções de mulheres de diferentes gerações da mesma família acerca das mudanças e permanências nas suas agências dentro dos dispositivos de gênero e raça.

Foram entrevistadas cinco famílias e nessas, mães e filhas. Ainda assim, foi possível obtermos informações sobre até três gerações.

Nossa hipótese inicial consistiu na observação de que a intersecção entre raça, classe e gênero estabelece uma condição de vulnerabilidade e, conseqüentemente, de enfrentamento que norteia localmente a agência das mulheres negras quilombolas, conduzindo-as a tentar romper com o cerco patriarcal e abraçar novas formas de trabalho, que, parcialmente se diferencia da geração anterior (em parte porque algumas mulheres da geração mais antiga nesta pesquisa abraçaram trabalho pesado, conhecido como trabalho de homem, como o labor na roça), como estratégia de sobrevivência pessoal e de seu grupo familiar.

As suspeitas se confirmaram, sobretudo, porque as mulheres, além de serem donas de casa, trabalham fora em barraca, em bar, se habilitaram como armadora de ferragens, pedreiras, condutora de embarcação, bem como estão nas atividades de pescaria, sendo esta a principal responsável por unir ambos os sexos que, em alguns casos constitui um negócio em família, pois esta atividade tem lançado ao rio homens e mulheres da mesma família, conjuntamente, em busca de recurso para viver.

A interseccionalidade, sendo pois, a teoria que embasa a pesquisa, diz respeito aos marcadores da opressão feminina que não admitem, nessa relação, hierarquização de raça, gênero e geração nas análises da vida de mulheres negras.

Esta noção puxa uma outra que permite pensar que onde há opressão há reação. Como diria Foucault (2008), onde há exercícios de poder há resistência. Aliás, para este autor, se não houver brechas para ações de resistência não se pode falar que há poder. Esta relação de força não pode ser vista em termos reducionistas de causa e efeito, ação e reação. São elementos que precisam ser problematizados a partir da possibilidade de sua efetividade nas relações de poder.

Um exemplo de resistência, embora haja um deslocamento espacial que precisa ser considerado, é o que se refere ao pensamento feminista negro norte-americano, de onde emerge uma polifonia de mulheres que contam suas histórias a partir de uma perspectiva específica que forma o pensamento negro feminista (COLLINS, 2019).

Não ocorre no contexto observado passividade das mulheres em relação às forças de dominação que tentam moldar suas identidades. As mulheres resistem a uma *alter* identidade, uma vez que o poder público tenta defini-las, dizendo quem são elas e qual é a localização

dessas agentes como quilombolas. Para o poder municipal, o quilombo se resume ao espaço onde se encontra localizado o povo de baixo, tentando demarcar o território verticalmente.

A desigualdade promovida por marcadores de raça e gênero é inerente às relações dos sujeitos observados, mas isto não significa, necessariamente, que as mulheres ficaram caladas. Sendo assim, a resistência está para a opressão.

As formas de resistir aparecem de variada forma: na educação que Maria Felipa e Joice dão para seus filhos, chamando-os à responsabilidade dentro de casa com os trabalhos; nos conflitos e negociações que esta última mulher citada tem com seu companheiro, reivindicando mais divisão do trabalho doméstico; no enfrentamento do preconceito em relação às agências femininas no que tange ao alargamento das fronteiras de trabalho onde mulheres exercem trabalhos pesados.

Não cabe aqui, portanto, focar apenas em opressão, palavra que vem à reboque quando se trata de interseccionalidade, pois, as mulheres enquanto agentes sociais são capazes de transformar a realidade ao exercer ações conscientes sobre ela. A presença de autonomia e de negociações daquelas mulheres em seus ambientes domésticos constituem modos importantes de resistência que o campo informou.

Vale a ressalva sobre o que aponta Oliveira (2005) sobre a influência de gerações anteriores a afetar as gerações futuras que podem tanto aprender com elas, como podem fazer diferente ou não. Destarte, o que se observou é que nos núcleos familiares, as agências femininas são transmissoras de valores, mas também são capazes de romper a tradição criando o novo, como consta de alguns registros.

Ponderamos que muitas rupturas são sinalizadas a partir da agência educativa das mulheres que buscam na educação não sexista mecanismos de resistência.

Outra forma de resistir utilizada por algumas mulheres tem sido aquela de deixar os trabalhos de casa sem fazer, para alguém fazer, mesmo que mais tarde elas mesmas façam, forçando uma atitude que chame os homens à responsabilidade.

É interessante neste ponto conclusivo repensar a noção de liberdade e ação das agentes dentro de um contexto histórico-social-capitalista. O recorte de classe é necessário para pensar que isso reverbera numa autonomia bastante restrita, considerando a vulnerabilidade de homens e mulheres negros/as. A autonomia de mulheres e de homens em relação à opção de trabalho é restrita em virtude de que em uma realidade diferente, se pudessem, realmente, escolher em que trabalhar, é pouco provável que as mulheres, por exemplo, podendo escolher, abraçassem trabalhos considerados pesados ou mesmo escolhessem trabalhar em casas alheias.

Portanto, agência e opressão não são assim tão inconciliáveis. Eles coexistem e/ou se alternam na experiência dessas mulheres, a saber: A coexistência entre ambas se dá no sentido de, em meio aos marcadores de opressão - raça, gênero e geração - elas conseguem ter autonomia em algum nível, reagindo de forma a protagonizar suas histórias à medida que buscam romper com certos condicionantes em casa e fora dela.

A alternância entre opressão e agência na vida das mulheres se dá no sentido de, ora se veem reclusas nas suas individualidades nos dispositivos de gênero, ora se veem como agentes no âmbito político e coletivo dentro da comunidade, denotando poder de mando, decisão e liderança fora de casa.

Porém, o estar atrelada em casa por conta dos trabalhos domésticos não se tem constituído como submissão, pois muitas mulheres têm poder sobre terceiros¹⁰⁵, quer seja se impondo ou mesmo negociando com filhos e marido, quer seja discutindo, orientando e se orientando no coletivo sobre as novas rotas que deve tomar o barco comunitário.

É necessário observar que na célula do ambiente doméstico, no contexto da pesquisa, as coisas, aqui e ali, vão mudando aos poucos, a depender da família. Percebemos nas negociações que ocorrem no âmbito de algumas famílias, uma forma de mudança que se traduz em diálogos e não raro acaba mesmo em mal-estar dentro de casa no compartilhamento de tarefas domésticas.

Pontuamos, porém, que algumas mudanças nem sempre são positivas, a exemplo da ruptura da fronteira que constrói trabalho de homem e trabalho de mulher. O avanço dessas mulheres, na verdade é um retrocesso, pois elas acabam trabalhando muito mais.

A agência feminina tendo uma diversidade de atuação na comunidade quilombola de Barrinha dentro do estudo de duas ou três gerações, constitui a espinha dorsal da política na comunidade, hodiernamente, e também sustentáculo da família no passado e, principalmente, no presente das gerações investigadas.

No plano macro da sociedade, Nascimento (1976) revela que a mulher negra, elemento no qual mais se cristaliza a estrutura de dominação, tanto por ser negra quanto por ser mulher, se vê ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A ‘herança

¹⁰⁵ Cf. Relação de Gênero, Educação e Autonomia: um estudo etnográfico com mulheres de Sítio Lajes e sítio Pedra

Branca em Corrente-PE, de autoria de Iolanda Cardoso de Santana e de Emanuel Magno A de Oliveira. V Reunião Equatorial de Antropologia (REA) -, XIV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE). Grupo de Trabalho: 18 – Etnografia, Gênero e Práticas Educativas.

escravocrata' como diz, sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, a grosso modo, não muda muito.

Ressalva-se, porém, que isto se aplica às mulheres das primeiras gerações que retratam mais o modelo tradicional das agências femininas conforme a ideologia patriarcal dominante, e também às novas gerações de mulheres que, mesmo tentando romper com alguns condicionantes, são recrutadas para trabalhos e/ou empregos domésticos. Este é referente ao sistema de assalariamento em casa dos outros e aquele é o que é realizado dentro da própria casa, sem a menor remuneração. As mulheres sujeitas do estudo, portanto, na sua maioria trabalham fora e ainda que não estejam nestas condições de ocupação, apresentam-se sempre disponíveis para tal agência.

Acresce-se ao exposto que, na hierarquia de trabalho, a mulher negra quilombola está em desvantagem, devido tanto à defasagem da educação escolar recebida, principalmente em relação à geração mais velha por ter tido pouco ou nenhum acesso, quanto pelo fato de ser mulher de raça negra, sugerindo que o que se sobrepõe, neste caso, é o mecanismo atual de manutenção de privilégios por parte do grupo social dominante.

Em suma, suas múltiplas formas de agência - individual e coletiva - estão intimamente ligadas ao aspecto ontológico de cada uma, sugerindo que vida e trabalho, sendo uma coisa só, comportam um sentido peculiar na própria descrição iconográfica, cujas imagens femininas se delinearão de forma complexa com marcadores de raça e gênero no interior das gerações familiares e fora delas.

Sem mais delongas, a discussão fica em aberto, sujeita a ser corroborada ou refutada por estudos posteriores, em parte ou integralmente, uma vez que toda pesquisa é parcial e local, refletindo experiências específicas de sujeitos historicamente situados, com possibilidades de encontrarem aproximações em outro território para além da polarização homem-mulher.

Espero que este trabalho seja útil para quem se interessa por contextos específicos como este. Que seja útil, sobretudo, para dar visibilidade às experiências de vida das mulheres de Barrinha, suas demandas e seus jeitos de agir no mundo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. **Linguagem e identidade etnicorracial no Quilombo de Araçá-Cariacá**. 2010. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.
- AMOSSY, Ruth. **Imagens de si no discurso: a construção do *ethos***. São Paulo: Contexto, 2008.
- ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. Estudo de caso: seu potencial na educação. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 49, p. 51-54, maio 1984. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/index.php/cp/article/view/1427/1425>. Acesso em: 13 mar. 2019.
- ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. **Estudo de caso em pesquisa e avaliação educacional**. Brasília: Líber Livro Editora, 2005.
- ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith. Usos e abusos do estudo de caso. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 129, p. 637-651, set./dez. 2006. ISSN 1980-5314. DOI 10.1590/S010015742006000300007. Disponível em: <http://publicacoes.fcc.org.br/index.php/cp/article/view/391>. Acesso em: 13 mar. 2019.
- ARAÚJO, Paulo Magalhães. Perfil político e participação política da mulher no Brasil: uma análise de dados empíricos. *In*: SOUZA, Márcio Ferreira (org.). **Desigualdades de gênero no Brasil: novas ideias e práticas antigas**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2010. p. 71-88.
- ARAÚJO, Jurandir de Almeida. Educação, desigualdade e diversidade: os grupos menos favorecidos frente ao sistema escolar brasileiro. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 4, n. 8, p. 114-125, jul./out. 2012. ISSN 2177-2770. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/255>. Acesso em: 18 mar. 2020.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine. Conscience de génération et g n se de l' historicit . *In*: ATTIAS-DONFUT, Claudine. **Sociologie des générations**. Paris: PUF, 1988. p.187-206.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, ano 3, p. 458-463, 2.º semestre, 1995. ISSN 1806-9584. DOI 10.1590/%25x <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462>. Acesso em: 15 mar. 2019.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar:  tica do humano compaixão pela terra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A partilha da vida**. São Paulo: Geic, Cabral, 1995.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradu o de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edi es 70, 2016. (Obra original publicada em 1977).

BASU, Kaushik; TZANNATOS, Zafiris. The global child labor problem: what do we know and what can we do? **The World Bank Economic Review**, v. 17, n. 2, p. 147- 173, 2003.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.
Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm#adct>.
Acesso em: 12 jul. 2017.

BRASIL. Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 21 nov. 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola**. Brasília: MEC/CEB, 2012.

BRASIL. Decreto nº 8.479, de 6 de julho de 2015. Regulamenta o disposto na Medida Provisória nº 680, de 6 de julho de 2015, que institui o Programa de Proteção ao Emprego. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 7 jul. 2015.

BRASIL. Lei Complementar nº 150, de 1º de junho de 2015. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico; altera as Leis nº 8.212, de 24 de julho de 1991, nº 8.213, de 24 de julho de 1991, e nº 11.196, de 21 de novembro de 2005; revoga o inciso I do art. 3º da Lei nº 8.009, de 29 de março de 1990, o art. 36 da Lei nº 8.213, de 24 de julho de 1991, a Lei nº 5.859, de 11 de dezembro de 1972, e o inciso VII do art. 12 da Lei nº 9.250, de 26 de dezembro 1995; e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 2 jun. 2015.

BRITES, Jurema. **Afeto, desigualdade e rebeldia**: bastidores do serviço doméstico. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

BUTLER, Judith. Cambio del sujeto: la política de la resignificación radical de Judith Butler. *In*: CASALE, Roland; CHIACHIO, Cecília (org.). **Máscaras del deseo**: una lectura del deseo en Judith Butler. Buenos Aires: Catálogos, 2009. p. 65-111.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, set./dez. 2014. ISSN 0104-026X. DOI 10.1590/%25x. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36757>. Acesso em: 13 mar. 2019.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003. ISSN 1806-9592. DOI 10.1590/S0103-40142003000300008, Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2019.

CASTILHO, Suely Dulce. **Culturas, família e educação na comunidade negra rural Mata-Cavalo-MT**. 2008. Tese (Doutorado em Educação-Currículo) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

- CELIBERTI, Lilian. Jovens feministas. Feministas jovens. *In*: PAPA, Fernanda de Carvalho; SOUZA, Raquel. (org.). **Jovens feministas presentes**. São Paulo: Unifem/Friedrich Ebert Stiftung/Ação Educativa, 2009. p. 150-155.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Black Feminist Thought**. New York and London: Routledge, 2000.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CORREIA, Mariza. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. **Etnográfica**, Lisboa, v. IV, n. 2, p. 233-265, 2000. ISSN 0873-6561. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_233-266.pdf. Acesso em: 23 maio 2020.
- COSTA, Ana Alice Alcântara. O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política. **Revista Labrys**: estudos feministas, Brasília, jan./jul. 2005.
- COUTO, Jorge. A gente da terra. **Camões**: Revista de Letras e Culturas Lusófonas, Instituto Camões, n. 8, p. 8-22, jan./mar. 2000.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. ISSN 1806-9584. DOI 10.1590/S0104-026X2002000100011. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2019.
- CUSTÓDIO, André Viana; CABRAL, Maria Elisa Leal. Trabalho Infantil na Agricultura Familiar: uma violação de direitos humanos perpetuada no meio rural. **Revista Jurídica em Pauta**, Bagé-RS, v. 1, n. 2, p. 3-15, 2019. ISSN: 2596-3384. Disponível em: revista.urcamp.tche.br/index.php/revistajuridicaurcamp/article/view/3121. Acesso em: 11 mar. 2019.
- DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELGADO, Richard; STEFANIC, Jean. **Critical race theory**: an introduction. New York: New York University Press, 2001.
- DOS ANJOS, Rafael Sanzio Araújo. Territórios étnicos: o espaço dos quilombos no Brasil. *In*: SANTOS, Renato Emerson dos. **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais**. O negro na geografia do Brasil. 2. ed. Belo Horizonte: Gutemberg, 2009. (Coleção Cultura Negra e Identidade).
- DUTRA, Nivaldo Osvaldo. **História**: do Rio das Rãs à Mangal: comunidades quilombolas do baixo médio São Francisco. 2013. Disponível em: www.anpuhsp.org.br. Acesso em: 18 dez. 2013.
- EVARISTO, Conceição. **Gênero e etnia**: uma escre(vivência) de dupla face. João Pessoa: Ideia/Editora universitária, 2005.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2.º sem. 2009. ISSN 2358. DOI 10.5752/P.2358-3428. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365>. Acesso em: 6 jun. 2020.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. *In*: PEREIRA, Edimilson de Almeida (org.). **Um tigre na floresta de signos**: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. p. 132-142.

FERREIRA, Maria Raquel Dias Sales. **Mulheres quilombolas e culturas do escrito**: voz e letra na comunidade quilombola do Mato do Tição/MG. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

FERNANDES, Florestan. *In*: IANNI, Otávio (org.). **A sociedade escravista no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Ática, 2008.

FIABANI, Adelmir. Mato, palhoça e pilão: **o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532- 2004)**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, Sílvia. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.

FERREIRA, Olívia Galvão Lucena. Significados atribuídos ao envelhecimento: idoso, velho e idoso ativo. **Psico-USF**, Bragança Paulista, v. 15, n. 3, p. 357-364, set./dez. 2010. ISSN 1413-8271. DOI 10.1590/S1413-82712010000300009. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/psuf/v15n3/v15n3a09.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2019.

FONSECA, Cláudia. Mãe é uma só?: reflexões em torno de alguns casos brasileiros. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 49-68, 2002. ISSN 1678-5177. DOI 10.1590/S0103-65642002000200005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/53501/57501>. Acesso em: 18 mar. 2020.

FONSECA, Cláudia. Ser mulher, mãe e pobre. *In*: DEL PRIORE, Mary. **História das mulheres no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

FREIRE, Paulo. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. *In*: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Pesquisa participante**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

FURNO, Juliane da costa. **O trabalho das mulheres: entre a produção e a reprodução social.** Campinas, SP, 2015. p. 1-9.

GATTI, Bernardete Angelina. **A construção da pesquisa em educação no Brasil.** Brasília: Plano, 2002. (Série Pesquisa em Educação, v. 1).

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GONÇALVES, Carmen Regina Teixeira. **Ser quilombola, mulher e negra: a agência do Coletivo de Mulheres Empodere Se do Quilombo de Pinhões.** 2019. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje,** Brasília, Anpocs, n. 2, p. 223-244, 1984.

GROSGUÉL, Ramón. **Descolonizando los paradigmas de la economía-política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global.** Texto digitado, apresentado ao Curso Fábrica de Ideais do CEAO-UFBA, 31 jul. a 18 ago. 2006, p. 1.

HIRATA, Helena. O universo do trabalho e da cidadania das mulheres: um olhar do feminismo e do sindicalismo. *In:* COSTA, Ana Alice *et al.* **Reconfiguração das relações de gênero no trabalho.** São Paulo: CUT, Brasil, 2004. p. 13-20.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas,** Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. ISSN 1806-9584. DOI 10.1590/%25x. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>. Acesso em: 13 mar. 2019.

HOOKS, Bell. Alisando nossos cabelos. **Revista Gazeta de Cuba,** União de escritores y Artista de Cuba, jan./fev. 2005. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nossocabelo-por-bell-hooks/>. Acesso em: 17 abr. 2019.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política,** Brasília, n. 16, p. 193-210, jan./abr. 2015. ISSN 2178-4884. DOI 10.1590/0103335220151608. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n16/0103-3352-rbcpol-1600193.pdf>. Acesso em: 17 abr. 2019.

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. *In:* HIRATA, Helena *et al.* (org.). **Dicionário crítico do feminismo.** São Paulo: Unesp, 2009. p. 67-75.

LADSON-BILLINGS, Glória. Discursos racializados e epistemologia étnicas. *In:* DENZIN, Norman Kent; LINCOLN, Yvonna Sessions (org.). **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens.** Tradução de Sandra Regina Netz. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 259-279.

LIMA, Ivanildo Antônio de. **“Aqui é o lugar que toda mulher trabalha”:** uma etnografia sobre o trabalho feminino na comunidade quilombola de Capoeira-Macaíba-RN. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2015.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. **Autoridade e afeto**: avós, filhos e netos na família brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

MACHADO, Bárbara Araújo. Escre(vivência): a trajetória de Conceição Evaristo. **Revista História Oral**, v. 17, n.1, p. 243-265, 2014. ISSN 2358-1654. DOI 10.51880. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/343>. Acesso em: 17 abr. 2019.

MACHADO, Selma Suely Lopes. Bens do cuidado e redes sociais: o lugar das avós. **Conexão Social**, Belém, fev. 2009.

MACÊDO, Dinalva de Jesus Santana. **O currículo escolar e a construção da identidade étnico-racial da criança e do adolescente quilombola**: um olhar reflexivo sobre a autoestima. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) - Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2008.

MACÊDO, Dinalva de Jesus Santana. **Educação em Comunidades Quilombolas do Território de Identidade do Velho Chico/BA**: indagações acerca do diálogo entre as escolas e as comunidades locais. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) - Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2015.

MOLET, Cláudia Daiane Garcia. **Parentescos, solidariedades e práticas culturais**: estratégias de manutenção de um campesinato no litoral negro do Rio Grande do Sul (do século XIX ao tempo presente). 2018. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, Lisboa, v. 23, n. 1, p. 134-175, mar. 2019. ISSN 0873-6561. DOI 10.4000/etnografica.6431. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6431>. Acesso em: 23 maio 2020.

MARIANO, Silvana Aparecida. Percepções das beneficiárias do Programa Bolsa Família/Brasil sobre desigualdades, titularidade feminina do benefício, maternidade e cuidados. *In*: CONGRESO LATINOAMERICA DE CIENCIA POLÍTICA, 6., 2012, Quito/Equador. **Anais [...]**. Quito/Equador: ALACIP, 2012.

MARIANO, Silvana Aparecida; CARLOTO, Cássia Maria. Aspectos diferenciais da inserção de mulheres negras no Programa Bolsa Família. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 28, n. 2, p. 393-417, maio/ago. 2013. ISSN 0102-6992. DOI 10.1590/S0102-69922013000200011. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v28n2/v28n2a11.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2020.

MARQUES, Tatyane Gomes. **Um pé na roça - outro na universidade**: experiências de acesso e permanência de jovens mulheres da roça na Universidade do Estado da Bahia (UNEB). 2019. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

MARQUES, Walter Ernesto Ude. Trabalho infantil e contexto sociofamiliar: considerações acerca dos resultados de um estudo relativo às infâncias (pre)ocupadas. **Trabalho & Educação**, Belo Horizonte, v. 8, n. 8, p. 112-131, jan./jun. 2001. ISSN 1516-9537.

Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/trabedu/article/view/9187/6608>. Acesso em: 16 fev. 2020.

MATOS, Marlise. Mulheres e política: da cidadania inacabada das mulheres no Brasil a um projeto de desenvolvimento brasileiro sustentado. *In*: Ministério das Relações Exteriores (org.). **Autonomia econômica e empoderamento da mulher**: textos acadêmicos. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011. v. 1, p. 103-121.

MONTEIRO, Karoline dos Santos. **As mulheres quilombolas na Paraíba**: terra, trabalho e território. 2013. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

MOTTA, Alda Britto da. Envelhecimento e relações entre gerações. *In*: LONGHI, Marcia. ALMEIDA, Maria da Conceição Lafayette de. **Etapas da vida jovens e idosos na contemporaneidade**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2011. p. 81-104.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. 3. ed. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções recentes. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 42, p. 201-248, jan./jun. 2014. ISSN 01048333. DOI 10.1590/0104-8333201400420201. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n42/0104-8333-cpa-42-00201.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2019.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil hoje**. São Paulo: Global, 2006. (Coleção para Entender).

NASCIMENTO, Maria Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. **Jornal última hora**, Rio de Janeiro, domingo, 25 jul. 1976.

NOGUEIRA, Gabriela Amorim. **“Viver por si”, viver pelos seus**: famílias e comunidade de escravos e forros no “Certam de Cima do Sam Francisco” (1730-1790). 2011. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) - Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas, *Campus V*, Santo Antônio de Jesus, 2011.

OLIVEIRA, Zuleica Lopes Cavalcanti. A provisão da família: redefinição ou manutenção dos papéis?. *In*: ARAÚJO, Clara Maria de Oliveira; SCALON, Maria Celi Ramos da Cruz (org.). **Gênero, família e trabalho no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005. p. 123-147.

PEIXOTO, Clarice *et al.* Avós e netos na França e no Brasil: a individualização das transmissões afetivas e materiais. *In*: PEIXOTO, Clarice *et al.* **Família e individualização**. Rio de Janeiro: FGV, 2000. p. 95-111.

PEREIRA, Marcus Abílio. Internet e mobilização política: os movimentos sociais na era digital. *In*: ENCONTRO DA COMPOLÍTICA, 4., 2011, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher?. *In*: ALGRANTI, Leila Mezan (org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002. v. 48, p. 7-42.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, v. 11, n. 2, p. 263-274, jul./dez. 2008. ISSN 1415-8566. DOI 10.5216/sec.v11i2.5247. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fcs/article/view/5247/4295>. Acesso em: 17 abr. 2019.

PISTICELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. *In*: ALMEIDA, Heloisa Buarque de; SZWAKO, José Eduardo. **Diferenças, igualdade**. São Paulo, Berlendis & Vertecchia, 2009. p. 118-146.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. 23 ed. Brasília: Brasiliense/Pallotti, 1997.

QUINTANA, Mario. **Poesia completa**. Organizado por Tânia Franco Carvalhal. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

RATTS, Alex. A voz que vem do interior: intelectualidade negra e quilombo. *In*: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; SILVÉRIO, Valter Roberto (org.) **De Preto a afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre relações étnicos raciais no Brasil**. São Carlos: EdUFSCar, 2003. p. 89-108.

RATTS, Alex. **Eu sou a Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. 2. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo e Instituto Kuanza, 2007.

REIS, Sônia Maria Alves de Oliveira. **Mulheres camponesas e culturas do escrito: trajetórias de lideranças comunitárias construídas nas CEBS**. 2014. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

REIS, Nathália Dothling. **O cuidado como potência: entre o público e o privado e as lideranças de mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

RIBEIRO, Carolina Silva; OLIVEIRA, Gilca Garcia de. Poder político e propriedade da terra no território do Velho Chico, Bahia. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 17, p. 179-207, maio/ago. 2015. ISSN 2178-4884. DOI 10.1590/0103-335220151707. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n17/0103-3352-rbcpol-17-00179.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2019.

SAFFIOTI, Heleieth. **Emprego doméstico e capitalismo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SANTANA, Napoliana Pereira. **Família e microeconomia escrava no sertão do São Francisco (Urubu-BA, 1840-1880)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) - Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas, *Campus V*, Santo Antônio de Jesus, 2012.

SANTOS, Cleidison da Silva. *et al.* Terras quilombolas: um abismo entre os certificados e os títulos. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**, ano 4, v. 11, p. 121147, jul. 2019. ISSN 2448-0959. Disponível em: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br>. Acesso em: 15 mar. 2019.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995. ISSN 2175-6236. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>. Acesso em: 13 mar. 2019.

SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 11-30, 2005. ISSN 1806-9584. DOI 10.1590/S0104-026X2005000100002. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2005000100002/7778>. Acesso em: 13 mar. 2019.

SILVA, Camila Cuencas Funari Mendes e; CORREA, Mariele Rodrigues. Trocas simbólicas entre gerações: avós, netos e a literatura infantil. **Pensando Famílias**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 124-137, jun. 2014. ISSN 1679-494X. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/penf/v18n1/v18n1a11.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2020.

SILVA, Gilvânia Maria da. **Educação como processo de luta política**: a experiência de “educação diferenciada” do Território Quilombola de Conceição das Criolas. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

SILVA, Jesiel Souza; FERRAZ, José Maria Gusman. Questão fundiária: a terra como necessidade social e econômica para reprodução quilombola. **GeoTextos**, Salvador, v. 8, n. 1, p. 73-96, jul. 2012. ISSN 1984-5537. DOI 10.9771/1984-5537geo.v8i1.5517. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/5517>. Acesso em: 14 mar. 2019.

SILVA, Valdélcio Santos. **Do Mucambo do Pau Preto à Rio das Rãs**: liberdade e escravidão na construção de um quilombo contemporâneo. 1998. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1998.

SILVA, Valdélcio Santos. **Rio das Rãs e Mangal**: feitiçaria e poder em territórios quilombolas do Médio São Francisco. 2010. Tese (Doutorado em estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

SILVA, Kleide Iraci Marques. **A construção da identidade quilombola na percepção dos jovens de Araçá/Cariacá, Bom Jesus da Lapa-Bahia**. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) - Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Educação, *Campus I*, Salvador, 2014.

SILVEIRA, Luciana. **Guia passo a passo**: prevenção e erradicação do trabalho infantil na cidade de São Paulo. São Paulo: Associação Cidade Escola Aprendiz, 2019.

SILVA, Paula Cristina. “**Aqui é tudo uma família só**”: maternidade e práticas culturais de um grupo de mulheres em uma comunidade quilombola no Alto do Jequitinhonha. 2020. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor**: esperanças e recordações da família escrava. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2011.

SIMÕES, Solange; MATOS, Marlise. Ideias modernas e comportamentos tradicionais: a persistência das desigualdades de gênero no Brasil. *In*: SOUZA, Márcio Ferreira de (org.). **Desigualdade de gênero no Brasil**: novas ideias e práticas antigas. Belo Horizonte, Traços finos, 2012.

SIMÕES, Solange. “Women’s paid na unpaid labor in Brazil: inequalitu between and among gender”. Trabalho apresentado na 2008 annual meeting of the american Sociological association, tematic session Gender and Work: global, local, and transnational. **Perspectives**, Boston, Aug. 2008.

SOUZA, Júlio César de; OLIVEIRA, Renata S. B. de; DANTAS, Sandra Mara. Cenas de uma vida ingênua: escravidão e infância em Uberaba (1871-1888). **Revista de História da UEG**, Morrinhos, Goiás, v. 1, n. 1, p. 87-102, jan./jun. 2012. ISSN 2316-4379. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/601>. Acesso em: 1 jul. 2020.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

SZYMANSKI, Heloisa. Ser criança: um momento do ser humano. *In*: ACOSTA, Ana Rojas; VITALE, Maria Amália Faller (org.). **Família, redes, laços e políticas públicas**. São Paulo: Cortez, 2007.

VILAR, Caroline Coelho. A luta pela sobrevivência: o desafio de ser mulher negra no Brasil. **Revista Movimento**, Porto Alegre, jan. 2018. Disponível em: <https://movimentorevista.com.br/2018/01/o-desafio-de-ser-mulher-negra-no-brasil-racismofeminismo-escravidao>. Acesso em: 25 maio 2019.

YIN, Robert K. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. 4. ed. Porto Alegre: Bookman, 2010.

APÊNDICES

APÊNDICE A - Carta de Anuência para Autorização de Pesquisa

Ilma Sr^a Helena Pedra dos Santos

Digníssima Presidente da Associação Quilombola da Barrinha,

Solicitamos a autorização desta ASSOCIAÇÃO para a realização da pesquisa intitulada GÊNERO, QUILOMBO, GERAÇÃO E RAÇA: INTERFACES DO COTIAIDANO DE MULHERES QUILOMBOLAS DE BARRINHA-BOM JESUS DA LAPA (BA), que tem como pesquisadora responsável a Profa. Carmem Lúcia Eiterer. Esse trabalho está ligado ao Programa de Pós-Graduação – Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais – FAE/UFMG.

A pesquisa pretende compreender como as mulheres quilombolas de Barrinha atuam no cotidiano do quilombo, considerando as mudanças de uma geração para a outra. Para tanto, necessitamos participar e acompanhar atividades realizadas por essas mulheres no espaço da comunidade e realizar entrevistas.

Caso um grupo de mulheres decida participar, cada uma delas vai passar por algumas conversas e entrevistas que, se nos for permitido, serão gravadas e, posteriormente, transcritas integralmente. Fica garantido o acesso ao material transcrito e o direito ao veto de parte ou de toda a transcrição a qualquer momento da pesquisa. O material coletado nas entrevistas será especificamente relatos da vida de cada uma, principalmente sobre a sua relação com o dia a dia na comunidade. Sobre o resultado da entrevista, será devolvido a cada uma das participantes e à comunidade na forma de relato para que possa confirmar, completar ou mesmo anular trechos que preferam alterar.

Pedimos a autorização para que o nome desta instituição conste no relatório final, bem como futuras publicações em eventos e periódicos científicos, caso assim o queiram. O motivo que nos leva a fazer este estudo é o desejo de contribuir na promoção de debates acerca das vivências das mulheres.

Ressaltamos que os nomes e dados pessoais coletados serão mantidos em absoluto sigilo de acordo com a Resolução nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde (CNS/MS), que trata da pesquisa envolvendo Seres Humanos. Salientamos ainda que tais dados serão utilizados somente para realização deste estudo e que a identidade, nome, e dados pessoais das participantes serão preservados.

Durante todo o período da pesquisa, qualquer membro da comunidade poderá tirar suas dúvidas ligando para os telefones (71)993696262 ou (31)87070934. Se assim julgar necessário, o Comitê de Ética em Pesquisa da UFMG também pode ser contatado pelo endereço eletrônico coep@prpq.ufmg.br ou pelo telefone 31 3409-4592.

Na certeza de contarmos com a colaboração e empenho desta Associação, agradecemos antecipadamente a atenção, ficando à disposição para quaisquer esclarecimentos adicionais que se fizerem necessários.

Bom Jesus da Lapa, _____ de _____ de _____.

Pesquisadora Responsável pelo Projeto

() Concordamos com a solicitação () Não concordamos com a solicitação

Helena Pedra dos Santos

Presidente da Associação Quilombola da Barrinha

APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Obs. Há também a gravação deste texto em gravador portátil como alternativa de registro para as mulheres que não dominarem a escrita ou sentirem-se intimidadas com o documento.

Recebemos este convite que se destina à duas gerações de mulheres (filha e mãe) e cônjuges, moradoras/es da comunidade para participarem, voluntariamente, ou seja, sem remuneração, da pesquisa: **GÊNERO, QUILOMBO, GERAÇÃO E RAÇA: INTERFACE DO COTIDIANO DE MULHERES QUILOMBOLAS DE BARRINHA-BOM JESUS DA LAPA (BA)**, que tem como pesquisadora responsável Carmem Lúcia Eiterer. Esse trabalho está ligado ao Programa de Pós-Graduação – Conhecimento e Inclusão Social, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais – FAE/UFMG

Esta pesquisa pretende compreender como as mulheres quilombolas de Barrinha atuam no trabalho cotidiano do quilombo, considerando as mudanças de uma geração para a outra. O motivo que nos leva a fazer este estudo é poder contribuir na promoção de debates acerca das vivências das mulheres quilombolas.

Temos consciência que vamos passar por algumas conversas e entrevistas. As entrevistas, se eu permitir, serão gravadas e, posteriormente, transcritas integralmente. Fica garantido o acesso ao material transcrito e o direito ao veto de parte ou de toda a transcrição a qualquer momento da pesquisa. O material coletado será especificamente de relatos do dia a dia da vida de cada uma, principalmente sobre a sua relação com a comunidade. Os locais e horários para os encontros serão combinados, respeitando a disponibilidade e preferência da participante. Sobre o resultado, será devolvido a cada uma das participantes e à comunidade na forma de relato para completarem, modificarem ou anularem qualquer trecho.

Ficou esclarecido que o uso do material coletado será destinado, exclusivamente, para a realização desta pesquisa e que a identidade, nome, e dados pessoais das participantes serão preservados.

Pode acontecer algum desconforto durante a realização das entrevistas como a alteração da rotina do entrevistado, por conta do tempo de duração previsto para o envolvimento do voluntário com a pesquisa ou alguma situação em que a pessoa entrevistada pode se sentir constrangida. Nestes casos, as participantes têm o direito de se recusarem a responder as perguntas, de interromper a entrevista ou excluir trechos da gravação se desejar. Se houver riscos de qualquer tipo, a pessoa entrevistada pode deixar de participar da pesquisa em qualquer momento sem qualquer prejuízo, conforme Resolução 510/2016.

Linha reservada às rubricas

Se há possibilidade de riscos e desconfortos ainda que mínimos devemos evitá-los ou buscar procedimentos para minimizá-los como deixar a critério do entrevistado a hora e local para a entrevista, ter o cuidado para as perguntas não fugirem dos objetivos da pesquisa e preservar o sigilo de informações que não podem ser publicizadas.

Durante todo o período da pesquisa, qualquer membro da comunidade poderá tirar suas dúvidas ligando para os telefones (71)993696262 e/ou (31)87070934. Estamos disponíveis para qualquer esclarecimento.

Se assim julgar necessário, o Comitê de Ética em Pesquisa da UFMG também pode ser contatado pelo endereço eletrônico coep@prpq.ufmg.br ou pelo telefone 31 3409-4592. Os participantes têm, também, o direito de retirar seu consentimento em qualquer fase, sem que isso lhe acarrete quaisquer tipos de prejuízo a sua vida pessoal ou profissional. Os dados que serão fornecidos pelas participantes serão confidenciais e serão divulgados apenas na tese, em congressos ou publicações ligadas à pesquisa, não havendo divulgação de nenhum dado que possa lhe identificar.

Se os participantes tiverem algum gasto pela sua participação nessa pesquisa, ele será assumido pela pesquisadora e reembolsado. Se a participante sofrer algum dano comprovadamente decorrente desta pesquisa será indenizada.

Este TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO segue em duas vias e cada participante receberá uma. Este documento tem espaço destinado à manifestação do COEP (Conselho de Ética em Pesquisa), o qual poderá ser contatado a qualquer momento em caso de dúvidas éticas.

Pesquisadora Responsável: Prof. Dra Carmem Lúcia Eiterer/ Orientadora
eiterercarmem@gmail.com 31.3409.6194

Pesquisadora Co-responsável: Kleide Iraci Marques Silva – email:
kleideiracimarques@hotmail.com

Fone 71-993696262

Dados do Comitê de Ética em Pesquisa – COEP/UFMG

Endereço: Av. Antônio Carlos, 6627, Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005. Campus Pampulha, Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP.: 31270-901Telefax: (31) 3409-4592 e-mail:
coep@prpq.ufmg.br

Linha reservada às rubricas

Diante dos esclarecimentos prestados e da garantia de que pode-se retirar o consentimento a qualquer momento, sem qualquer penalidade, e que os dados de identificação e outros pessoais não relacionados à pesquisa serão tratados de forma confidencial, aceitamos a ocorrência da investigação intitulada **Gênero, Quilombo, Geração e Raça: Interfaces do cotidiano de mulheres quilombolas de Barrinha-Bom Jesus da Lapa (BA)**.

Local e Data

Assinatura da colaboradora 1

Assinatura da colaboradora 2

Assinatura do cônjuge da colaboradora 1

Como pesquisador responsável pelo estudo, **Gênero, Quilombo, Geração e Raça: Interfaces do cotidiano de mulheres quilombolas de Barrinha-Bom Jesus da Lapa (BA)**, declaro que assumo a inteira responsabilidade de cumprir fielmente os procedimentos metodológicos e direitos que foram esclarecidos e assegurados ao participante desse estudo, assim como manter sigilo e confidencialidade sobre a identidade do mesmo.

Local e Data

Assinatura

Assinatura

APÊNDICE C – Parecer sobre o projeto de pesquisa

PARECER SOBRE O PROJETO DE PESQUISA

Título: Gênero, quilombo, geração e raça: interfaces do cotidiano de mulheres quilombolas de Barrinha, Bom Jesus da Lapa – BA

Aluno (a): Kleide Iraci Marques Silva

Curso: Doutorado em Educação

Orientador (a): Carmem Lúcia Eiterer

Parecerista: Shirley Aparecida de Miranda

Histórico:

O problema de pesquisa elaborado pela doutoranda refere-se às relações de gênero produzidas por mulheres quilombolas. Considerando a perspectiva da singularidade das comunidades quilombolas no Brasil e a “importância que os contextos específicos conquistaram na atualidade”, o projeto de pesquisa se volta para as práticas de mulheres do quilombo de Barreirinha estabelecendo dois recortes etários, um demarcado por mulheres de 30 a 35 anos e outro composto por “mulheres mais velhas”, as mães das mulheres eleitas no primeiro corte.

Com base nesses dois seguimentos etários compostos por um total de seis mulheres, a doutoranda pretende investigar “o significado que as mulheres quilombolas atribuem ao ser mulher, negra e ao seu pertencimento a uma comunidade quilombola.

Conforme justifica a doutoranda, as pesquisas sobre quilombo não se detiveram sobre a intersecção de um conjunto de categorias que, em sua hipótese, podem expressar mais amplamente a construção das relações de gênero.

Mérito:

De modo geral, o projeto apresenta estrutura adequada ao objetivo de pesquisa proposto. O problema indicado é relevante sobretudo num contexto em que tentativas de cerceamento de compreensão sobre as identidades de gênero se insinuam. Em relação ao fenômeno dos quilombos no Brasil e aos quilombos de Bom Jesus da Lapa em particular, Kleide Silva demonstra um acervo de conhecimentos promissor, que considera os efeitos do apagamento histórico produzido pela nomeação criminalizadora – lugar de “negros fugidos” – e a reconfiguração recente que, a partir das lutas sociais, engendrou o reconhecimento jurídico como grupos participantes da formação da nação brasileira. Entretanto, chamo atenção para necessidade de que no decorrer de seu estudo bibliográfico a doutoranda retome a noção de território, cuja complexidade exige que não se restrinja ao conceito de “lugar”. Ainda que o enfoque recaia sobre “as relações sociais que se desenvolvem” em determinado espaço, no caso dos quilombos é imprescindível considerar deslocamentos (inclusive a diáspora) e os processos constantes de reterritorialização. Também é oportuno distinguir a territorialidade quilombola da composição estruturada na gestão de políticas públicas que, no caso da Bahia, produziu 27 territórios de desenvolvimento, um dos quais, o Território do Velho Chico no qual se localiza o quilombo de Barrinha.

A elaboração do objeto de estudo – as relações de gênero no quilombo de Barrinha – a doutoranda apresenta um levantamento prévio consistente sob a perspectiva da interseccionalidade, com base nas autoras estadunidenses que formularam a noção e nas autoras brasileiras que contextualizaram as dinâmicas de aplicação conceitual. Com efeito, a emergência do conceito de interseccionalidade a partir das análises do feminismo negro tem permitido “capturar as consequências estruturais e dinâmicas dos eixos de subordinação” (p. 16). A forma como a orientanda articula os elementos gênero, raça, quilombo e geração é promissora na compreensão da agência, ou performance das mulheres quilombolas.

Contudo, para seguir a estratégia teórica que anuncia, a doutoranda deve considerar que as mulheres quilombolas produzem e são produzidas por relações de gênero. Ou seja, as mulheres não produzem “suas relações de gênero”. Gênero é elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças hierárquicas que distinguem os sexos. Vale lembrar a clássica definição de Joan Scott (1996) segundo a qual gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado. Sendo assim, as práticas das mulheres quilombolas seriam ponto de partida para compreender a agência, ou performance que desempenham em meio a relações sociais (generificadas). A própria doutoranda anuncia essa perspectiva ao

sinalizar seu interesse pelas práticas que as mulheres quilombolas estabelecem com as outras mulheres, com os homens e consigo mesmas (p. 25).

Observo ainda que a doutoranda estende as indagações sobre as relações de gênero aos homens, esposos das mulheres definidas como alvo da pesquisa. Essa estratégia, embora possa enriquecer a investigação sobre relações de gênero, deixa transparecer uma compreensão baseada no campo da heteronormatividade. As mulheres pesquisadas são definidas a partir de um lugar social demarcado: mães, filhas e esposas. A doutoranda sinaliza seu objetivo de investigar as modificações e permanências produzidas nessa estrutura de papéis sociais. Portanto, será importante aproximar-se de estudos que identificam a ação política das mulheres quilombolas, bem como, conceitualmente, dos desdobramentos do feminismo negro ancorados pelo feminismo decolonial.

Voto:

Diante do exposto, considero que a doutoranda Kleide Iraci Marques Silva cumpriu todas as exigências dessa etapa e, SMJ, sou pela aprovação sem reformulações do seu projeto de doutorado.

Belo Horizonte, 27 de novembro de 2017.

Assinatura do professor parecerista: _____

APÊNDICE D – Roteiro de entrevista com mulheres da geração mais nova

ROTEIRO DE ENTREVISTA COM MULHERES DA GERAÇÃO MAIS NOVA

Este roteiro semiestruturado faz parte do trabalho da doutoranda Kleide Iraci Marques Silva, “GÊNERO, QUILOMBO, GERAÇÃO E RAÇA: interfaces do cotidiano de mulheres quilombolas de Barrinha, Bom Jesus da Lapa-BA” desenvolvido na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) sob a orientação da Profa. Dra. Carmem Lúcia Eiterer.

Norteadas pelos objetivos da pesquisa, este encontro busca-se primeiro conhecer as mulheres a partir de duas questões básicas, a saber: (Fazer os cumprimentos e deixar a pessoa à vontade para conversar, bem como perguntar se pode gravar).

1 Gostaria que você falasse um pouco sobre você. (Nome; idade; origem; estado civil; se tem filhos; como se declara em relação à cor; religião. Falar sobre os pais; número de irmãos).

1.1 Como você se reconhece, ou seja, fale um pouco mais sobre as condições de ser mulher negra quilombola. (Nesta questão serão explorados aspectos sobre gênero, raça

e identidade. Relação com a família; relação com o grupo de amigos/as; religião; trabalho; ocupação do tempo livre. Deixar falar livremente sem interrupção).

2 Conte-me um pouco o que você faz na vida, seu trabalho. O que gosta de fazer?

2.1 Estudos mostram que as mulheres têm feito trabalhos diferente em relação aos trabalhos dos homens. Como é que isso acontece aqui? Por favor, detalhe um pouco para mim.

3 Você pode me falar o que você faz aqui, e o que sua mãe faz ou fazia? (deixar falar livremente sem interrupção).

Se a resposta não contemplar a diferença entre os trabalhos delas e de suas mães, perguntar de forma mais direta:

3.1 O que você acha que mudou nos trabalhos de vocês em relação ao que a mãe de vocês fazia? (Deixar falar livremente sem interrupção).

Se a narrativa não contemplar as negociações que o casal faz em relação aos trabalhos, perguntar:

4 Quando você sai para trabalhar fora ou ter que participar de reunião da associação por exemplo, como é que você e seu esposo se combinam em relação a essas questões?

(Fazer os agradecimentos, verificar a gravação junto com a colaboradora, pedir desculpas por ter que ocupar o tempo da pessoa e se despedir).

APÊNDICE E – Roteiro de entrevista com mulheres da geração mais velha

ROTEIRO DE ENTREVISTA COM MULHERES DA GERAÇÃO MAIS VELHA

Este roteiro semiestruturado faz parte do trabalho da doutoranda Kleide Iraci Marques Silva, “GÊNERO, QUILOMBO, GERAÇÃO E RAÇA: interfaces do cotidiano de mulheres quilombolas de Barrinha, Bom Jesus da Lapa – BA” desenvolvido na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) sob a orientação da Profa. Dra. Carmem Lúcia Eiterer.

Norteadas pelos objetivos da pesquisa, este encontro busca-se primeiro conhecer as mulheres a partir de duas questões básicas, a saber: (Fazer os cumprimentos e deixar a pessoa à vontade para conversar, bem como perguntar se pode fazer gravações).

1 Gostaria que você falasse um pouco sobre você. (Nome; idade; origem; estado civil; se tem filhos; como se declara em relação à cor; religião. Falar sobre os pais; número de irmãos).

- 1.1 Como você se reconhece, ou seja, fale um pouco mais sobre as condições de ser mulher negra quilombola. (Nesta questão serão explorados aspectos sobre gênero, raça e identidade. Relação com a família; relação com o grupo de amigos/as; religião; trabalho; ocupação do tempo livre. Deixar falar livremente sem interrupção).
- 2 Conte-me um pouco o que você faz na vida, seu trabalho. O que gosta de fazer?
- 2.1 Estudos mostram que as mulheres têm feito trabalhos diferente em relação aos trabalhos dos homens. Como é que isso acontece aqui? Por favor, detalhe um pouco para mim.
- 3 Você pode me falar o que você faz aqui, e o que sua mãe fazia e o que suas filhas fazem hoje? (Deixar falar livremente sem interrupção).
- Se a resposta não contemplar a diferença entre os trabalhos delas em relação ao que suas mães faziam e o que as filhas fazem hoje, perguntar de forma mais direta:
- 3.1 O que você acha que mudou nos trabalhos de vocês em relação ao que a mãe de vocês fazia e o que suas filhas fazem hoje? (Deixar falar livremente sem interrupção).
- Se a narrativa não contemplar as negociações que o casal faz ou fazia em relação aos trabalhos realizados pela mulher (considerar que a pessoas pode estar aposentada e pode dizer que não faz mais nada), perguntar:
- 4 Quando você sai para trabalhar ou caso você tenha que participar de reunião da associação por exemplo, como é que você e seu esposo se combinam em relação a essas questões? (Fazer os agradecimentos, verificar a gravação junto com a colaboradora, pedir desculpas por ter que ocupar o tempo da pessoa e se despedir).

ANEXOS

ANEXO A – Certidão de auto-reconhecimento



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n.º 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidades de Barrinha**, localizada no município de Bom Jesus da Lapa, Estado da Bahia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 006, Registro n.º 676, fl. 186, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, São **REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS**.

Declarante(s):

Processo nº 01420.001456/2006-11

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **11 de julho de 2006**.

O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF – Brasil
Fone: (0 XX 61) 3424-0106(0 XX 61) 3424-0137 – Fax: (0 XX 61) 3326-0242
E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br <http://www.palmares.gov.br>

AUTENTICA
Autentico, para os devidos efeitos, a presente fotocópia que é reprodução fiel do documento original que me foi apresentado
(Decreto nº 83936, de 06.09.1973)

BSB 18,105712010
ASS: [Assinatura]
MAT 0456823