

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
NÍVEL MESTRADO**

LUCILENE GUIMARÃES ATHAIDE

**“EU ERA UMA MULHER QUE NÃO SABIA NADA”
TRABALHO DOMÉSTICO E REDES DE CUIDADO NO QUILOMBO DO
PAREDÃO BAIXO / TAQUARA-RS**

SÃO LEOPOLDO

2021

LUCILENE GUIMARÃES ATHAIDE

“EU ERA UMA MULHER QUE NÃO SABIA NADA”

**Trabalho doméstico e redes de cuidado no Quilombo do Paredão Baixo /
Taquara-RS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientador(a): Prof.^a. Dr.^a. Miriam Steffen Vieira (UNISINOS)

Coorientador (a): Prof.^a. Dr.^a. Margarete Fagundes Nunes (FEEVALE)

São Leopoldo

2021

A865e Athaide, Lucilene Guimarães.

“Eu era uma mulher que não sabia nada” Trabalho doméstico e redes de cuidado no Quilombo do Paredão Baixo / Taquara-RS / Lucilene Guimarães Athaide. – 2021.

111 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2021.

“Orientador(a): Prof.^a. Dr.^a. Miriam Steffen Vieira

Coorientador (a): Prof.^a. Dr.^a. Margarete Fagundes Nunes.”

1. Trabalho doméstico. 2. Mulheres negras. 3. Quilombo. I.
Título.

CDU 316.3

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

LUCILENE GUIMARÃES ATHAIDE

“EU ERA UMA MULHER QUE NÃO SABIA NADA”

**Trabalho doméstico e redes de cuidado no Quilombo do Paredão Baixo /
Taquara-RS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovado em 23 de fevereiro de 2021

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dr.^a. Laura Cecília López – UNISINOS

Prof.^a. Dr.^a. Magna Lima Magalhães – UNIVERSIDADE FEEVALE

Prof.^a. Dr.^a. Margarete Fagundes Nunes – UNIVERSIDADE FEEVALE
COORIENTADOR (A)

Prof.^a. Dr.^a. Miriam Steffen Vieira – UNISINOS
ORIENTADOR(A)

AGRADECIMENTOS À CAPES

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

À Maria Anália da Silva, Maria Luiza Ilária da Silva, Maria Hortência Eufrázia e Júlia Correa Guimarães Athaide.

AGRADECIMENTOS

Essa escrita me ensinou a honrar ainda mais as mulheres: aquelas que gestam a potência do mundo e que nutrem os sentidos do meu universo. Assim, estes agradecimentos são atravessados por corpos femininos, não por acaso. Minha gratidão me leva às duas figuras-chaves que se relacionam com a proposta que me trouxe até aqui: Oxum e Nanã.

Oxum, que simboliza as minhas mais jovens, parceiras de luta e de afetos durante a escrita desta dissertação. E Nanã, que representa as mais velhas, portadoras de sabedoria ancestral e que contribuem para as epistemologias cujo meu trabalho enquanto pesquisadora é fruto.

Saudando as que vieram antes, através do barro que forma os nossos corpos, agradeço à minha mãe, Dona Tuti: que me ensinou que o amor tem diferentes maneiras de ser expressado. Trabalhar tanto para me alimentar e permitir que eu estudasse foram as maiores provas de amor que poderia me dar, além da minha vida, gerada em seu ventre. Nosso jeito de amar tem poucas palavras, mas muitas ações. Ações tão nossas que eu jamais esquecerei. É uma honra ser filha desta mulher aqui no Ayê.

Agradeço também à minha avó, Anália, que preparou o chão que caminho hoje. A frase “nós somos o sonho de nossas ancestrais” tem um sentido gigantesco agora, quando me deparo com a finalização desta etapa acadêmica. Vó Naia iniciou os meus passos, me deu caminho e me guiou. Foi presença iluminada de forma espiritual durante todo este trajeto de pesquisa. Sei que do Orum ela vibra comigo neste momento. Saluba!

Saudando as mais novas, reflexo deste abebé e de meu axé de conhecimento, agradeço:

Às minhas irmãs de sangue e de alma, Luciana, Juliana, Patrícia e Andressa, pela parceria, afetos e cuidados comigo. Em especial, Juliana, que em sua maternidade, reconfigurou o meu entendimento de ancestralidade: o fruto do seu ventre, um pequeno Xangô, me ensinou que o tempo é incontrolável e que tudo tem seu momento certo para acontecer, independente de nossas vontades.

Às minhas parceiras de pesquisa dentro da Universidade, Camila, Susane, Milena e Jéssica: pelos desafios e enfrentamentos. Tenho a plena certeza de que a

encruzilhada de Exu nos colocou no lugar em que deveríamos estar, no tempo em que precisávamos experienciar juntas. E que experiência!

Às minhas colegas jornalistas que não deixaram que eu desistisse um só dia da busca pelo conhecimento: Marina e Renata. A primeira, que diariamente me mostra a importância de batalhar pela ciência em um país que vive tempos tão sombrios, demarcando meu espaço enquanto intelectual; e a segunda, que me provocou a adentrar neste caminho de uma investigação comprometida, balizada pela Universidade. Em uma Era de negacionismos e retrocessos, é muito bom me inspirar nestas mulheres cientistas.

À Luíza, Indiara e Profana, minhas amigas de caminhada e de desabafos. Luíza cuja generosidade é marca registrada nestes mais de dez anos de amizade e, Indiara e Profana, que entraram em minha trajetória pela força do axé que nos move na gira da vida.

À Lúcia, pela companhia e carinho durante as nossas andanças etnográficas.

À Thaís, pela parceria de anos na busca por um mundo mais justo à população negra brasileira.

Às minhas orientadoras, Professora Miriam e Professora Margarete, pela paciência, conselhos, escuta e disponibilidade de adentrarem nesta investigação comigo. Assim como Professora Laura e Professora Magna pelo aceite de participarem das bancas de qualificação e de defesa deste trabalho. Agradeço também à CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unisinos, pela possibilidade de realização deste estudo. Ora Ye Ye Ô!

Às mulheres do Paredão Baixo, que brindaram a minha vida com tanto ensinamento nestes dois anos de convivência. A minha gratidão por cada encontro é enorme. Das mais velhas, às mais novas: esta nossa história foi escrita a partir de muita cumplicidade. Deixo no Paredão um pouco do que eu era, mas levo comigo a experiência de uma transformação profunda.

Às demais tias, amigas, primas que estiveram acreditando neste trabalho e acompanhando de longe, em um período de distanciamentos físicos e aproximações de alma. E por fim, agradeço às mulheres negras trabalhadoras domésticas que movem o Brasil. Mulheres que são a força, que são os pés e os braços desta engrenagem tão desigual.

Sou tataraneta de escravizada, bisneta e neta de quilombola, filha de trabalhadora doméstica. Eu sou jornalista, pesquisadora, mulher preta, cria do

Atlântico tumbeiro, sou fruto do axé. E eu só sou, porque antes de tudo, nós somos.
Laroyê!

“A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou (Beatriz Nascimento, documentário Orí, 1989).

RESUMO

O presente estudo busca apresentar de forma crítica as narrativas das trabalhadoras domésticas que vivem no quilombo do Paredão Baixo, território situado no município de Taquara, interior do estado do Rio Grande do Sul. A constituição dessa comunidade rural remonta há cerca de 130 anos de existência. As mulheres e homens que na atualidade vivem no quilombo, em sua maioria, são descendentes diretos de uma população, outrora escravizada, que formou a árvore genealógica do território. Refletindo em como as funções domésticas, já exercidas por mulheres negras escravizadas passou para a transição de trabalho doméstico remunerado, a pesquisa busca a partir das vivências das moradoras do Quilombo do Paredão Baixo, discutir a relação dessas com este mercado de trabalho e o de cuidado. O problema que norteia essa pesquisa de caráter etnográfico é qual o sentido e o lugar que o trabalho doméstico e de cuidado ocupa na vida destas mulheres e na comunidade em que estão inseridas. A investigação leva em consideração a bibliografia sobre a temática já produzida em diferentes campos, tais como a história e as ciências sociais, assim como as narrativas das interlocutoras em uma análise sobre o trabalho doméstico através do olhar delas. Persegue-se os objetivos de identificar a experiência do trabalho nas narrativas de mulheres do quilombo e nas relações e pertencimento a este coletivo. Apresentar as memórias e trajetórias se faz necessário na medida em que contribui para reflexões acerca dos processos coloniais que ainda marcam a sociedade brasileira com enfoque no trabalho doméstico, atravessado por gênero e raça.

Palavras-chave: Trabalho doméstico. Mulheres negras. Quilombo.

ABSTRACT

The present study critically depicts the narratives of the domestic workers, who live in Quilombo do Paredão Baixo, located in Taquara, in the countryside of Rio Grande do Sul. The formation of this rural community dates back to around 130 years of existence. Most women and men, who currently live at the Quilombo are descendants of an enslaved population, which made the family tree of the territory. The research depicts the experience of the inhabitants of the Quilombo do Paredão Baixo and discusses their relationships to the work market and as a caregiver and reflects how the domestic labor, which had already been done by enslaved women has changed to paid domestic work. The main topic of this ethnical research is to understand the boundaries of being a domestic worker and a caregiver and how this takes place in the life of each of these women and the community they are part of. The research analyzes the biography, previously produced, in different fields, such as history and social science, as well as the interlocutors' narratives in an analysis of the domestic labor through their eyes. The objectives of identifying the work experience are pursued in the narratives of Women from Quilombo and the relationships and belongings to this group. It is highly important to present the memory and the path walked through, as far as it contributes to the thinking on colonial process, which is still active in our society with a focus on domestic labor passing through gender and race.

Keywords: Domestic workers. Black women. Quilombo.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - ERS-020, rodovia de acesso ao Quilombo do Paredão Baixo. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020.....	54
Fotografia 2 - Vegetação no quilombo. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020.....	56
Fotografia 3 - Prédios históricos no Centro da cidade. Fonte: Prefeitura Municipal de Taquara, 2020	57
Fotografia 4 - As famílias estão distribuídas no território que se caracteriza como um quilombo rural. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020.	61
Fotografia 5 - Área central do Paredão: capela onde ocorrem reuniões. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020	62
Fotografia 6 - Vó Anita exercendo a cura através de ervas. Fonte: Reprodução / YouTube / RBSTV, 2021	64
Fotografia 7 - Plantação em quintal na comunidade do Paredão Baixo. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020	66
Fotografia 8 - Estrada principal do Quilombo do Paredão Baixo. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020	67
Fotografia 9 - Alimentos recebidos no galpão central do Quilombo do Paredão Baixo. Fonte: Lucilene Athaide, 2020	79
Fotografia 10 - Estrada por onde as moradoras se deslocam a pé para esperar o transporte público até o trabalho. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020.....	80
Fotografia 11 - No quilombo do Paredão, as famílias se dividem e se ajudam na criação de animais. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020	86
Fotografia 12 - Interlocutora de 24 anos nunca teve a carteira assinada. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020	92
Fotografia 13 - Animais são criados nas propriedades das mulheres do quilombo. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020.....	93
Fotografia 14 - Lucilene Athaide no Quilombo do Paredão Baixo durante o processo de construção da pesquisa. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020	101

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Localização do Quilombo do Paredão Baixo	55
Mapa 2 - Área de abrangência do quilombo	60

LISTA DE SIGLAS

ANPUH	Associação Nacional dos Professores Universitários de História
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
CADÚNICO	Cadastro Único do Governo Federal
CLT	Consolidação das Leis do Trabalho
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CRAS	Centro de Referência em Assistência Social
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
FENATRAD	Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
ITTC	Instituto Terra, Trabalho e Cidadania
MPF	Ministério Público Federal
MPT	Ministério Público do Trabalho
PNAD CONTÍNUA	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua
RBSTV	Rede Brasil Sul de Televisão
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
UNISINOS	Universidade do Vale do Rio dos Sinos

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 DIÁSPORA AFRICANA: A ESCRAVIZAÇÃO DA MULHER NEGRA	22
2.1 “Procura-se preta sadia, sem cria e de boa conduta”: o trabalho das amas de leite e escravizadas de ganho	28
2.2 Os nossos corpos carregam as dores da história: um olhar decolonial sobre a mulher negra no pós-emancipação	32
3 OS QUILOMBOS BRASILEIROS.....	41
3.1. A inserção em campo, etnografia enquanto percurso metodológico e as aproximações para a pesquisa	47
3.2. Um quilombo em terras de colonização germânica: o Paredão.....	53
4 O TRABALHO DOMÉSTICO REMUNERADO E A PANDEMIA DE COVID-19 ...	70
4.1. As mulheres do Paredão: interlocutoras da pesquisa.....	74
<i>4.1.1. As dimensões financeiras do trabalho doméstico na vida de Luísa</i>	<i>75</i>
<i>4.1.2. O eterno cuidado não remunerado que atravessa a história de Tereza</i>	<i>84</i>
<i>4.1.3. Os aspectos geracionais da faxina para Dandara</i>	<i>89</i>
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A COLONIALIDADE, O GÊNERO E A RAÇA	97
REFERÊNCIAS.....	102
APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO	111

1 INTRODUÇÃO

Talvez uma das palavras que melhor possa definir o sentimento durante o processo da escravização dos corpos negros durante a diáspora africana seja a conceituação do termo *Banzo*. Recentemente, Nei Lopes (2003), ao criar o Novo Dicionário Banto no Brasil trouxe novamente à tona a conceituação da terminologia, já abordada em obras de outros estudiosos do campo da semântica, da História (SILVA e SILVA, 2018; MBEMBE, 2016) e até mesmo da psicologia (KANANOJA, 2018). Segundo Lopes (2003), a palavra banzo tem origem em duas vertentes basicamente: na língua Quicongo, *mbanzu*: pensamento, lembrança; e no Quimbundo, *mbonzo*: saudade, paixão, mágoa. Na visão do autor, o banzo pode ser entendido a partir de uma nostalgia mortal que acometia negros africanos escravizados no Brasil. Já nos dicionários oficiais de língua portuguesa, o banzo é definido como saudade da África, ou como forma de adjetivação de pessoa triste, pensativa, atônita, pasmada, melancólica.

Este termo atualmente é ressignificado pelos movimentos negros como uma forma de repensar as trajetórias e reafirmar a luta de quem veio antes de nós. Banzo é a saudade daqueles que não conhecemos, mas que nos fortalecem diariamente desde o amanhecer até a hora em que nosso corpo precisa descansar. Banzo está presente em nossa ancestralidade. É falando sobre banzo e sobre a necessidade de ressignificar os processos dolorosos de outrora, como aponta Nascimento (2018), que quero começar a introdução desta dissertação de mestrado, levando em consideração justamente o seu sentido a partir do que remete à memória e à saudade, reescrito a partir de meu olhar.

Sinto, o banzo, longe de ser uma melancolia, a presença de um pensamento e de uma lembrança, que se ancoram naqueles que iniciaram esta minha caminhada. Lembrança que firma as bases das palavras para esta escrita. Filha de mãe negra, trabalhadora doméstica, neta de quilombola e descendente direta de mulheres negras, outrora escravizadas, meu orí - a parte mais essencial do meu ser e meu sopro de vida nesta Terra - carrega memórias atravessadas por um passado não muito distante. Um passado que não conheci, mas que de certa forma, segue me acompanhando. Um tempo que retira de minha árvore genealógica o nome de meus antepassados. Um passado me liga ao Quilombo do Paredão Baixo, território onde a presente pesquisa se desenvolve.

Quando ingressei no mestrado em Ciências Sociais na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, no Rio Grande do Sul, eu já sabia que minha ancestralidade me levaria ao Paredão Baixo. Aliás, esta investigação é marcada justamente pela subjetividade da escrivência proposta por Conceição Evaristo (2008). Como diz a autora, escrevemos sobre o que vivemos através de uma reflexão sobre o que somos. Foi no Quilombo do Paredão Baixo que meus avós maternos deram início aos meus passos. Estes passos, que segundo Jurema Werneck (2006, 2010), vêm mesmo de longe. Avós que não conheci e que por isso, são tão caros às memórias que tenho sobre a família. É o nosso banzo. Sem tristeza, mas com saudade.

O desejo e o interesse de trabalhar em (e com) comunidades tradicionais quilombolas é uma perspectiva que me acompanha enquanto pesquisadora há algum tempo. Entendendo o quilombo como um espaço de resistência para além de uma concepção que coloca estes territórios apenas em uma categoria de insurreição social passada (CARNEIRO, 1958; GOMES, 2015; NASCIMENTO, 2018) e refletindo sobre estes locais enquanto territórios de pertencimento, adentrei neste trabalho de transcrever academicamente as narrativas de mulheres quilombolas.

O projeto inicial, originado a partir de algumas reportagens que desenvolvi enquanto jornalista¹ na cidade de Novo Hamburgo, no Rio Grande do Sul, pretendia investigar a relação entre as políticas públicas e os territórios tradicionais quilombolas em um estudo de caso a ser desenvolvido na Comunidade do Paredão Baixo localizado na cidade de Taquara, interior do Estado. Contudo, ao conhecer este território, conversar com seus moradores e mergulhar em suas histórias, primordialmente no universo feminino, fui instigada a entender de que forma as mulheres do Paredão significam e ressignificam as suas relações a partir de eixos que elas têm em comum: o trabalho doméstico remunerado e as relações de cuidado. Estas minhas incursões na comunidade, o meu andar e ver (SILVA, 2009), a minha observação (MAGNANI, 2009) dos processos que ali ocorrem, mas também o meu estranhamento (VELHO, 1978), resultaram nesta dissertação de mestrado.

Em relação ao campo de investigação, são poucos os trabalhos localizados que buscam analisar sobre o prisma da empiria acadêmica este espaço (OLIVEIRA; 2018, RAMOS e SMANIOTTO, 2014). Sabe-se que o quilombo se formou logo no primeiro momento do pós-abolição, em um local que fica no limite entre os atuais

¹Leia em: < https://www.jornalnh.com.br/_conteudo/2018/05/noticias/regiao/2265549-o-ultimo-dos-quilombolas.html >. Acesso em: 28 de dez.de 2020.

municípios de Taquara e Gravataí. Os primeiros moradores eram homens e mulheres negros recém libertos que, receosos com a possível recaptura por parte de fazendeiros da região, estabeleceram a encosta de uma íngreme parede de pedra para se protegerem: o chamado Paredão. Hoje, as cerca de 64 famílias que vivem no quilombo são em sua maioria descendentes diretos destas primeiras pessoas que se abrigaram na região.

Refletindo em como as funções domésticas, já exercidas por mulheres negras escravizadas (GRAHAM, 1992), passou para a transição de trabalho doméstico remunerado, a pesquisa busca a partir das vivências das moradoras do Quilombo do Paredão Baixo, discutir a relação das mesmas com este mercado de trabalho e o de cuidado. O problema que norteia essa pesquisa é qual o sentido e o lugar que o trabalho doméstico e de cuidado ocupa na vida destas mulheres e na comunidade em que estão inseridas. Busquei investigar a maneira como as interlocutoras se relacionam com o exercício da função. Levo em consideração a bibliografia sobre a temática já produzida em diferentes campos, tais como a história e as ciências sociais. Mas também as narrativas das mesmas. Faço uma análise sobre o trabalho doméstico através do olhar de mulheres negras que residem nesta comunidade e exercem a função, perseguindo os objetivos de identificar a experiência do trabalho nas narrativas de mulheres do quilombo e nas relações de pertencimento a este coletivo, além de identificar as conexões com dimensões de colonialidade que estão na origem deste trabalho exercido pelas interlocutoras. A dissertação de caráter etnográfico focaliza em três aspectos a partir das narrativas sobre o trabalho doméstico: o geracional, o financeiro e a rede de cuidados comunitários que se estabelecem entre elas. Mesmo tendo obtido a autorização, optei por preservar o nome das parceiras desta escrita.

Desde que conheci o Paredão pessoalmente, promovi com seus moradores muitos encontros. Tivemos várias oportunidades de estarmos juntos, tais como celebrações religiosas, festividades, visitas rápidas, prosas demoradas, momentos de inquietação. Pontuo também que pandemia da Covid-19 que atravessou todo o ano de 2020, foi sinônimo de medo e apreensão para mim, mas também reorientou a forma como a investigação seguiu. O contato pelo celular em algumas ocasiões, como chamadas de vídeo através do aplicativo WhatsApp e ligações deram o contorno às dificuldades apresentadas devido ao receio de contágio da doença que assusta o mundo neste início de século XXI.

Mesmo com o desafio sanitário, que certamente atingiu um grande contingente de pesquisadores no Brasil e no mundo, a investigação esteve marcada de acontecimentos que nem caberiam em um único trabalho. Histórias que não esquecerei e que modificaram a minha vida enquanto intelectual, mas também enquanto mulher negra. Durante o tempo em que passei em contato com a comunidade nasceu Marina. Menina de olhos curiosos, ávida pelo seio da mãe e que veio ao mundo em um parto difícil. A mais jovem moradora do quilombo e que tem a mesma idade desta dissertação: 24 meses / 2 anos. Foi durante o tempo que passei no quilombo que perdemos Tia Elvira, mulher centenária, a mais velha da comunidade. Ela deixou por aqui um gosto de saudade de tanta história boa que contou nesta vida, mas também a certeza de que tantas outras proezas havia ainda para nos contar. O quilombo me apresentou um mundo e definiu os caminhos desta pesquisa. Quem trabalha com etnografia sabe o quanto o campo de investigação fala, e comigo não foi diferente, o campo falou.

A escolha por fazer a pesquisa que apresenta as narrativas sobre o trabalho doméstico remunerado e de cuidado por mulheres negras que vivem em uma comunidade quilombola abrange vários aspectos. Surge da percepção de que este é um assunto com muitas possibilidades interpretativas. Percepção apontada em campo, mas que também surge das leituras propostas ao longo dos dois anos de curso. Esta literatura foi o ponto de partida que me permitiu trilhar o caminho cujo este trabalho é o produto final.

Sobre o trabalho doméstico remunerado, a jornalista Flávia Oliveira (2020) aponta que a abolição não livrou as mulheres negras, descendentes diretas de escravizadas, da precariedade social. Pelo contrário, as heranças do colonialismo determinaram os espaços que estavam destinados a elas e a seus corpos socialmente. As instituições sociais no pós-emancipação criaram novas formas de manter uma estrutura que ainda bebe na fonte de um Brasil colonial. A dita modernidade se ancora na colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e cotidianamente demarca os espaços destinados na sociedade às pessoas, acentuando as suas diferenças como uma forma de manutenção dos papéis sociais propostos. María Lugones (2014) nos instiga a pensar de que forma esta dita modernidade colonial criou as categorias sociais da forma como conhecemos hoje e a maneira como o homem branco ocidental se utilizou das mesmas para manter seu sistema de opressão sobre os corpos - principalmente os corpos negros e femininos.

A prática é visível no trabalho doméstico remunerado: ainda são as mulheres negras a maior parte das pessoas que exercem a função no Brasil. Cerca de 4 milhões de pessoas, segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA (2019).

Tudo isso fica ainda mais latente se considerarmos a sociabilidade e vivências em um quilombo rural, onde as formas de exclusão ainda estão muito marcadas. Habitações precárias, ausência de água encanada e saneamento, problemas em relação à acessibilidade na principal estrada que leva ao território são algumas das dificuldades relatadas pelas interlocutoras, minhas parceiras nesta pesquisa. Todas estas problemáticas acompanharam o processo da escrita desta etnografia. São vidas marcadas por estas questões, sendo impossível dissociar a entrevistada que está à minha frente, da mulher que precisa caminhar sozinha até a caixa d'água antes do anoitecer para ter como cozinhar o jantar dos filhos, por exemplo.

Também é importante salientar que as ciências sociais já vêm evidenciando o círculo de marginalização que se formou no pós-emancipação para a população negra brasileira nos permitindo entender de que forma a sociedade colonial de outrora marca o tempo presente. Como concluiu Florestan Fernandes (2007), o abolicionismo não conduziu os sujeitos brancos a uma política de reparação e amparo ao negro no Brasil. Assim, aspectos destas condições, ligadas à subalternidade ainda são visíveis no mercado de trabalho, por exemplo. Não por acaso, ainda são as mulheres negras que ocupam os postos mais baixos dentro da hierarquia social. A quase totalidade (92,6%) da população brasileira feminina de 14 anos ou mais, que representa mais de 80 milhões de pessoas, realiza afazeres domésticos e cuidados de pessoas, em uma média de 21 horas semanais, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua) realizada em 2018. Estes dados são corroborados pelas narrativas apresentadas pelas mulheres negras da comunidade investigada.

Estas mesmas interlocutoras também apontam a informalidade no mercado de trabalho como um dos principais desafios de suas vidas atualmente. Sabe-se que estas condições de trabalho foram agravadas pela pandemia da Covid-19 em todo o país. No caso das quilombolas do Paredão, o ofício de *faxineiras*, assim como se autodenominam, em lares do Vale do Paranhana não é exercida com regularidade. Também, na grande maioria dos casos, segundo as interlocutoras, não há a

efetivação do vínculo empregatício através da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT).

Apesar de ter ouvido muitas interlocutoras, e as narrativas da maioria delas compõem esta dissertação, selecionei três trajetórias para realizar as entrevistas em profundidade. Estas três trabalhadoras são de faixas etárias diferentes e apesar de uma configuração de vida muito similar, possuem singularidades entre si, como o número de filhos, estado civil, escolaridade, regularidade no mercado de trabalho, remuneração, entre outros. A pesquisa foi realizada nos anos de 2019 e 2020 e contou com a etnografia como percurso metodológico (MAGNANI, 2009; PEIRANO, 2014; SILVA et.al., 2009), através do uso do diário de campo, observação participante (VELHO, 1978), entrevistas abertas não-diretivas (SALEM, 1980; WEBER, 2009) e conversas informais que priorizaram os relatos das trajetórias sociais.

Desenvolver esta escuta e articulação em uma comunidade quilombola apresenta dois aspectos. De um lado, as interpretações que emergem de um território-corpo e de corpos-territórios (CABNAL, 2018; NASCIMENTO, 2018) que estiveram sempre à margem da sociedade em diferentes contextos de exploração. São os locais que entraram para a história conhecidos por seu caráter de subversão à ordem, “os negros fugidos” (CARNEIRO, 1958, FREYRE, 2006; MOURA, 1987). O Brasil ainda busca maneiras de inserir comunidades remanescentes de quilombo em um caminho de cidadania plena e garantia de direitos. Do outro lado, existe a necessidade urgente de divulgar os discursos legítimos destas mulheres negras sobre as suas redes de apoio e de cuidado, formadas justamente em lugares onde o poder público não conseguiu consolidar políticas eficientes. Desta maneira, para além de trabalhadoras domésticas, ouve-se a voz de mães, vizinhas, amigas, filhas que articulam entre si dinâmicas sociais próprias para dar conta de suas demandas diárias.

Ao pensar no ofício, que é o tema central deste estudo, deixo aqui em evidência uma percepção que penso ser de extrema compreensão para o ponto de partida: apesar de todas as problemáticas que envolvem o trabalho doméstico remunerado no Brasil, é necessário também compreender que a função é uma alternativa de autonomia econômica para muitas mulheres. Assim, poder exercê-lo com dignidade é um direito.

Entender a articulação destas mulheres com o trabalho que exercem através de seus relatos se torna relevante na medida em que retoma a pertinente discussão sobre população negra, com ênfase no gênero, e a histórica relação com a ocupação dos postos de servidão. Desta forma, pensamos além das possíveis opressões vividas por esta classe: sugiro uma relação entre o tempo vivido e as memórias que estas trabalhadoras mantêm com o serviço doméstico remunerado e o trabalho de cuidado. Sobre esta relação, Cornélia Eckert e Ana Carvalho da Rocha (2015, p.16) sinalizam que ao longo da história o trabalho e, conseqüentemente, as relações oriundas deste, não cessaram de transformar-se. Assim, as imagens do mundo do trabalho que povoam as memórias, corpos, afetos e práticas tendem a se transformar junto com o tempo. A memória, como sugerem as autoras, pode ser entendida como um domínio sobre o tempo, uma luta contra o esquecimento e que contribuem para um entendimento ainda mais amplo sobre as sociedades passadas. E é por considerar a memória que retomo o que a intelectual quilombola Selma Dealdina (2020, p.14) disse recentemente ao lançar seu livro de narrativas, “se esta história é nossa, então deixa que a gente conta”. Cada vez mais, as mulheres negras contarão as suas próprias histórias. E este trabalho é um caminho de escuta para estas tantas vozes.

Dito isso, além desta introdução, a dissertação está dividida da seguinte maneira: primeiramente proponho uma retomada teórica da historiografia, apresentando elementos que tangem o universo feminino no período da escravização em território brasileiro, a partir da interlocução de duas categorias importantes para pensar o trabalho doméstico nos moldes coloniais: a ama de leite e a escravizada de ganho. Nesta primeira parte também apresento os aspectos da desigualdade brasileira balizada a partir da raça e gênero através de uma discussão sobre os processos da colonialidade (capítulo II). Na sequência, traço um panorama da formação dos quilombos no Brasil, através de conceituações teóricas, regimentais e normativas, fundamentada em importantes autores sobre a temática tais como Beatriz Nascimento (2018), Clóvis Moura (1987) e Flávio Gomes (2015). Também apresento a comunidade onde a pesquisa em campo foi desenvolvida, o Quilombo do Paredão Baixo, contextualizando o município e região onde está inserido, e também considerando como se deu a inserção em campo para a investigação (capítulo III).

Seguindo, proponho um olhar ao universo do trabalho doméstico e de cuidado, discutindo com a bibliografia consultada, mas já apresentando as narrativas das interlocutoras desta pesquisa. Discuto também as dificuldades desta área de atuação no ano de 2020 e as implicações trazidas pela pandemia no novo coronavírus. Doença que desvelou questões importantes para a categoria profissional e deixou as problemáticas ainda mais em evidência (capítulo IV).

Por fim, apresento considerações sobre o tema abordado e as reflexões possíveis a partir do diálogo entre a bibliografia e as entrevistas com as interlocutoras (V).

Apresentar as narrativas das mulheres do Quilombo do Paredão Baixo contribui para os estudos que tangem a interseccionalidade, a decolonialidade e as relações implicadas nas reflexões sobre o trabalho exercido por mulheres negras. Este é um assunto que certamente não se esgota aqui, mas acredito que este trabalho, por sua vez, apresenta aspectos importantes para seguirmos pensando nas condições sociais atravessadas por gênero e raça na sociedade brasileira.

2 DIÁSPORA AFRICANA: A ESCRAVIZAÇÃO DA MULHER NEGRA

“- Aqui está a fujona, disse Cândido Neves. -- É ela mesma. --Meu senhor! -- Anda, entra... Arminda caiu no corredor. Ali mesmo o senhor da escrava abriu a carteira e tirou os cem mil-réis de gratificação. Cândido Neves guardou as duas notas de cinquenta mil réis, enquanto o senhor novamente dizia à escrava que entrasse. No chão, onde jazia, levada do medo e da dor, e após algum tempo de luta a escrava abortou. O fruto de algum tempo entrou sem vida neste mundo, entre os gemidos da mãe e os gestos de desespero do dono (Trecho do conto Pai contra mãe – Machado de Assis, 1906).”

A historiografia brasileira – mas também a literatura, as ciências sociais e a produção audiovisual - são férteis no que tange ao período escravocrata. A cada ano, aumenta no cenário acadêmico o leque de estudos que se preocupam em abordar novas perspectivas sobre o assunto nas mais diferentes áreas. São trabalhos que focam, além da escravização, nos processos que se desenrolaram a partir do fim oficial do período em questão. Apesar da crescente publicação de livros, ensaios e artigos sobre escravização e mesmo com a produção de teses e dissertações, ainda há lacunas de discussão que ganham novos contornos, principalmente se considerarmos o olhar histórico sobre o pós-emancipação. Consequência disso, por exemplo, é a criação no ano de 2013 do Grupo de Trabalho Pós-abolição e pós emancipação da Associação Nacional de História (ANPUH)². O grupo se dedica exclusivamente à história das sociedades no pós-emancipação do mundo Atlântico e realiza encontros entre pesquisadores para produção de conhecimento sobre este campo de estudo. Terreno importante para pesquisas da área, mas que também colabora com as ciências sociais, através da interdisciplinaridade.

Neste trabalho, entende-se o pós-emancipação como um estudo dos processos, trajetórias e destino dos ex-escravizados e seus descendentes ao fim da abolição legal da escravização (GOMES e DOMINGUES, 2014). Para a historiadora Fernanda Oliveira (2018), neste campo de estudos se discute os problemas que se colocam à população negra brasileira a partir do 13 de maio de 1888, mas também se discute as organizações, sociabilidades e outros aspectos sócio-políticos ligados ao negro no Brasil.

² Para saber mais sobre este GT da ANPUH, consultar < <https://anpuh.org.br/index.php/grupos-de-trabalho/atividades/item/300-gt-emancipacoes-e-pos-abolicao> >. Acesso em: 8 de jan.de 2021.

Segundo Luís Cláudio Symanski (2018), se ampliaram a diversidade de contextos estudados. São estudos sobre os quilombos, habitações urbanas, guetos, e unidades rurais do período pós-emancipação:

Temáticas até então pouco exploradas começaram a entrar em pauta, como racismo e ideologias racistas, escolhas de consumo, práticas culinárias e dieta, crenças e práticas culturais relacionadas a culturas africanas específicas, expressões materiais da espiritualidade afro-americana, redes sociais e identidades étnicas, tradições mortuárias, cuidados com a saúde, dinâmicas de gênero e processos de criouliização, sincretismo e etnogênese (SYMANSKI, 2018, p.186-187).

Desta forma, aprendendo com o que vêm sendo discutido e debatido e, longe de tentar dar conta de todos os aspectos históricos e sociais da temática da escravização negra, o que nos traz até este primeiro capítulo é traçar um breve panorama sobre a diáspora africana em terras brasileiras e sua visão a partir da perspectiva da vida de mulheres negras escravizadas. Aliás, se faz necessário entender que montar um estado da arte sobre a escravização e diáspora negra transatlântica dentro do campo das sociais, em particular da antropologia, é uma tarefa complexa em razão de todo o material disponível e também dos novos escritos presentes também fora do mundo acadêmico. A política de ações afirmativas nas universidades brasileiras, assinada em 2012, e que contribuiu para um maior ingresso de estudantes negros nos bancos acadêmicos, também deu impulso a uma onda de questionamentos da história que vem sendo contada sobre a diáspora. Sendo assim, felizmente, o protagonismo de pesquisadores negros desvela contextos novos e decoloniais, enriquecendo o debate e fortalecendo a já importante e extensa produção sobre o assunto.

Apontar a escravização, a partir de um enfoque no feminino nos permite lançar as bases para entender de que forma as descendentes diretas de mulheres outrora escravizadas atualmente passam a ocupar os postos de trabalho doméstico remunerado e a exercer de forma contínua o trabalho de cuidado 133 anos após a assinatura da Lei Áurea.

Contudo, antes de seguir neste contexto de fundamentação teórica sobre a escravização, algumas conceituações se tornam necessárias e imprescindíveis para dar um ponto de partida na questão. É o caso da etimologia. *Escravo* em português; *esclave*, em francês; *schivo*, em italiano; *sklave* em alemão; ou *slave*, em inglês, são todas palavras derivadas do latim *slavus*. Esta última nomenclatura, por sua vez,

era utilizada para designar os escravos, nome genérico dos habitantes da região dos Bálcãs, no leste europeu (GOMES, 2019). Nesta pesquisa, opto pelo termo escravizado (a) devido a uma questão de esclarecimento semântico que faz sentido a partir de uma história repensada e ressignificada.

Ao analisar os percursos discursivos, Elizabeth La Taille e Adriano dos Santos (2012, p.7) apontam que na atualidade, a utilização que tem sido feita do vocábulo escravizado indica ter como propósito “resgatar o contexto e a relação histórico-social referente ao período escravocrata, evocando ressonâncias semânticas do pressuposto de responsabilização e de opressão pelo processo de escravidão.” Além disso, de acordo com o proposto por Laurentino Gomes (2019, p.31), o verbo *escravizar*, denotaria uma “condição temporária, produzida pela violência que tornou a pessoa cativa, sem que essa fosse sua identidade ou vocação original”. Nesta mesma discussão, a lalorixá Makota Valdina³, uma das líderes mais importantes do Candomblé brasileiro, afirmava que: “Não sou descendente de escravos. Eu descendo de seres humanos que foram escravizados”. Assim, em diálogo com a bibliografia, compreendo que o termo escravo sugere uma naturalização da situação, uma acomodação passiva, que não corresponde com a realidade. Voltando à La Taille e Santos (2012, p.8), “a responsabilização sobre a condição de cativo desliza da parte que exerce o poder e escraviza outrem, para a parte que, oprimida, passa a ser vista como natural e espontaneamente dominada e inferiorizada”. A língua, mais especificamente a língua portuguesa, que foi imposta ao povo negro no processo de dominação, está repleta de termos coloniais que precisam ser repensados, como forma de quebrar estigmas construídos por séculos. Se a língua é viva, podemos e devemos, buscar mecanismos de desconstruí-la no objetivo de buscar uma sociedade que não silencia as outras narrativas. Isso também faz parte da decolonialidade.

O período de escravização dos africanos e de seus descendentes que nasceram no território da então colônia de Portugal, durou cerca de 400 anos, segundo alguns historiadores que se debruçam sobre a temática (MOURA, 1987; GOMES, 2015; LAURENTINO GOMES, 2019; GOMES e SCHWARCZ, 2018). Todavia, o número exato de africanos escravizados que desembarcaram no Brasil ainda não está definitivamente esclarecido. Além das deficiências em estatísticas –

³ Para saber mais sobre a vida e a filosofia da lalorixá Makota Valdina acesse: <<https://www.futura.org.br/makota-valdina-quem-foi/>>. Acesso em: 8 de dez. de 2020.

ocasionadas por diferentes fatores, como extravio e falta de manutenção de documentos -, o ilegal tráfico transatlântico nas últimas décadas da escravização se muniu de estratégias muito bem elaboradas para fugir à lei. Isso contribuiu para a existência de uma lacuna de dados. Contudo, estudos surgem recorrentemente com novos números buscando trazer luz à temática e assim apontar novos caminhos de análise deste passado.

Como explica Jorge Euzébio Assumpção (2015), a tomada de Ceuta, em 1415, importante porto comercial africano, serviu como espécie de marco ao início das conquistas, bem como do tráfico negreiro transatlântico. Adentrando a rica costa africana, os portugueses estabeleceram contato com as populações nativas do território e iniciaram as suas atividades mercantis. Ainda segundo Assumpção (2015), os primeiros escravizados trazidos ao Brasil teriam vindo do Congo no ano de 1532, importante região negra habitada por milhões de pessoas e que teria tido o seu primeiro contato com Portugal em 1482.

De acordo com Laurentino Gomes (2019), o território brasileiro, o último a abolir a escravização negra, recebeu sozinho quase cinco milhões de africanos cativos, o que corresponde a 40% do total de 12,5 milhões embarcados para a América. Com isso, os descendentes desta população formam a base étnica da sociedade nacional, sendo que atualmente o Brasil é o segundo país de maior população negra ou de origem africana do mundo, “ficando atrás somente da Nigéria, nação localizada em território africano” (GOMES, 2019, p.25).

Os escravizados que compunham a sociedade colonial vinham de todas as partes de África. Os africanos que aqui desembarcaram, vivos, após a extenuante jornada de cruzar o Atlântico em navios negreiros - ou tumbeiros, tinham como destino os mais diferentes rincões do Brasil. Com o passar dos anos, atuando nas mais diversas frentes: as charqueadas no Sul, o café, o algodão e o açúcar no Sudeste, a cana-de-açúcar e o cacau no Nordeste. Antes deles, mas também de forma simultânea, indígenas, habitantes do território de Pindorama ou Terra das Palmeiras (GONZALEZ, 1983; KRENAK, 2015; MOONEN, 1983), foram os primeiros a serem escravizados pelos europeus que haviam ocupado o território por volta do ano de 1500. A forte presença negra pode ser vista em imagens da época, como por exemplo nos trabalhos do pintor Jean-Baptiste Debret, em sua estadia no Brasil entre 1816 e 1831.

Como dito anteriormente, objetivo aqui não é o de realizar uma análise histórica, mas situar alguns elementos analíticos que fazem sentido na construção desta pesquisa, especificamente. É o caso da condição das mulheres negras escravizadas. No contexto de estudos modernos da escravização, a figura da mulher tem aparecido com mais frequência, mas antes, este tema já tinha relevância a partir de diferentes abordagens. Como denota a estudiosa Isabel Cristina dos Reis (2018, p.236), as pesquisas sobre a formação da família escravizada no Brasil colonial e imperial “foram paulatinamente ganhando corpo na produção historiográfica brasileira a partir da segunda metade dos anos 1970”. Nestes estudos sobre a família, o papel da mulher sempre emerge.

Pensar a experiência a partir do gênero se torna relevante na medida em que entendemos a mulher como base deste processo, sendo que os filhos destas mulheres já nasciam em situação de cativo. As mulheres ao mesmo tempo que experimentavam relações complexas de intimidade com os senhores, também eram punidas com o rigor da ira dos mesmos. Elas criavam estratégias de liberdade, elas estavam nas senzalas, mas também nas diferentes formas de associativismo, tais quais as chamadas irmandades (MAGALHÃES, 2017; REGINALDO, 2011). Elas estavam nas ruas com o tabuleiro na cabeça (TELLES, 2011), mas também chefiavam quilombos (NASCIMENTO, 2018). Elas eram o alvo dos estupros e também as amas de leite que saciavam a fome dos pequenos "sinhozinhos" (ARIZA, 2018; REIS, 2018). Eram elas que mantinham a fé nos orixás trazida de África viva (BERNARDO, 2019; NASCIMENTO, 2018).

Com a assinatura da Lei Eusébio de Queirós no ano de 1850, que proibiu a entrada de africanos na colônia, mulheres em idade reprodutiva tiveram seus corpos ainda mais violados, em uma tentativa de manter o sistema escravocrata em terras brasileiras. Na História, estas mulheres aparecem dos mais diferentes modos. Não por acaso, Gonzalez (1983) vai incorporar as categorias de mucama e da mãe preta para analisar como funciona engenhosamente o racismo brasileiro na modernidade.

A mucama, que vive da experiência da servidão e a mãe preta, aquela que é quase da família (sem nunca ter sido). Proposta semelhante à apresentada por Patricia Hill Collins (2016), quando explana os sentidos formados no cruzamento entre raça e etnia na constituição da identidade estadunidense. Sendo assim, estas realidades não foram exclusividade do Brasil.

Nos Estados Unidos a discussão sobre gênero durante a escravização também existe de uma forma latente. A maior parte das obras que remontam o período em território estadunidense trazem como personagens principais as famosas *plantations* e o trabalho das algodoceiras no sul do país. Como aponta Davis (2016):

As mulheres negras sempre trabalharam mais fora do que suas irmãs brancas. O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. (DAVIS, 2016, p. 17).

Muito antes de Davis, no ano de 1851, a ex-escravizada Sojourner Truth em seu célebre discurso proferido durante uma convenção em Ohio narra as mazelas sofridas durante escravização em sua condição de mulher:

Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, *apud* RIBEIRO, 2019, p. 22).

Entender a presença feminina no cenário de cativo escravocrata nos auxilia justamente a pensar na complexidade do período, uma vez que seria um grande equívoco pensar a escravização a partir de uma dicotomia senhor (a) x escravizado (a). Mais que isso, é sair de uma perspectiva universalizante e generalista sobre estas relações. É a existência das mulheres neste contexto que descortina as diferentes funções exercidas no Brasil colonial. Como aponta Flávio Gomes (2015), são forras, amas de leite, criadas. Mas também quitandeiras, escravizadas de ganho, escravizadas de eito (trabalhadoras dos engenhos), prostitutas, locatárias, entre outras.

Neste contexto, algumas figuras emergem no sentido da compreensão que se faz necessária a esta pesquisa, são elas: as amas de leite e as escravizadas de ganho. No caso da ama de leite, existe um estereótipo ficcional que sempre coloca esta mulher em um espaço de benevolência extrema, lembramos aqui o pensamento de Gonzalez (1983) sobre o predomínio deste imaginário da “mãe preta” na sociedade brasileira: “a branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve *prá* parir os filhos do senhor. Não

exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a ‘mãe preta’ é a mãe” (GONZALEZ, 1983, p.235).

Este é um imaginário que atravessa os tempos. A boa e velha Tia Nastácia (LOBATO, 2002), passiva e satisfeita ao tratamento recebido em seu cotidiano. Lembrando que a literatura denota uma maneira de contar a História baseada no contexto em que se insere. O mais importante neste sentido é a compreensão de que apesar desta figura caricata da mulher negra prestativa, benevolente e amorosa, no “âmbito das vivências cotidianas, a ocupação de ama de leite impactou de maneira singular as experiências da maternidade e as formas de exploração dos corpos dessas mulheres (GOMES; SCHWARCZ, 2018, p.101)”.

Esta exploração passa longe do ideal romântico tal qual vemos em filmes e novelas que retratam a época. É o que Winnie Bueno (2019), a partir do pensamento de Patricia Hill Collins, vai apontar como parte de uma estratégia de imagens de controle: a figuração da mulher negra a partir de estereótipos, na maioria das vezes, racistas.

2.1 “Procura-se preta sadia, sem cria e de boa conduta”: o trabalho das amas de leite e escravizadas de ganho

O trabalho das chamadas amas de leite pode ter seus sentidos construídos e analisados de diversas maneiras a partir da bibliografia existente sobre a questão (REIS, 2018; TELLES et. al., 2018). No Brasil, esta função ficou conhecida justamente pela ação das escravizadas negras que foram imbuídas da tarefa de amamentar os bebês das famílias brancas. Carolina Barbieri e Márcia Thereza Couto (2012) apontam que no Código de Hamurabi, conjunto de leis babilônicas, já existe registro da primeira regulamentação, em forma de lei, sobre a atividade das amas. Também existem indícios da presença das amas de leite na Grécia e Roma Antiga, assim como na Bíblia.

De acordo com Lorena Féres Telles (2018), mulheres em situação de vulnerabilidade social já desempenhavam este papel de amas de leite na Europa. Desta forma, subentende-se que o modelo foi transportado para as colônias das Américas, encontrando nas escravizadas africanas possibilidade de continuidade da função. Nota-se que esta relação foi normalizada durante muitos anos e foi se resignificando ao longo do tempo. Fontes primárias utilizadas em pesquisas

historiográficas, tais como anúncios em jornais, remontam esta realidade (BONOW RODRIGUES, 2017). Não era raro no Brasil oitocentista a busca por uma preta “sadia, sem cria e de boa conduta” (BONOW RODRIGUES, 2017, p.189).

O aleitamento de bebês brancos pelas cativas da casa foi uma prática comum a quase todas as sociedades escravistas do Atlântico. De acordo com Telles (2018), a ideia de uma suposta fragilidade das mães brancas e, conseqüentemente, de seu leite, diante do mito da abundância de leite entre as mulheres negras, foi um dos fatores que contribuíram para a prática. Todavia, é relevante a reflexão de que as amas de leite representaram a forma como o corpo da mulher negra afrodiáspórica foi controlado e colonizado. Afinal, para ser ama de leite, a mulher teria que ser lactante. Ou seja: não raro, mães negras eram separadas de seus filhos, ainda bebês, ou impedidas de amamentar estes para alimentar os pequenos e futuros senhores. Crianças brancas que desde a mais tenra idade já eram donas do corpo de outro ser humano, fazendo deste a sua propriedade. Como recorre Telles (2018) ao explicar este tipo de relação:

Pensar além do estereótipo da benevolência: A condição de gênero das cativas domésticas, em particular amas de leite e mucamas designadas "escravas de portas adentro", as expôs a práticas específicas de dominação e violência, envolvendo ataques sexuais, formas de vigilância e, para as amas de leite, restrições ao exercício da maternidade. (TELLES, 2018, p.102)

No Brasil oitocentista, a compra e aluguel de corpos negros com a finalidade da amamentação era legitimada (BONOW RODRIGUES, 2017; TELLES, 2013). Não por acaso, as Santas Casas, por exemplo, recorriam a anúncios de jornais para conseguir uma ama que cuidasse dos bebês deixados nas rodas dos expostos (ou dos enjeitados). Assim como as célebres instituições, as famílias também buscavam por estes serviços. A procura por uma mulher negra que servisse de ama iniciava-se já na gestação da mulher branca com poder aquisitivo para tal aluguel. E não esporadicamente, a mesma ama servia a mais de uma família. Seu período de lactação era aproveitado como fonte de renda (GOMES, 2018).

Essa mesma dimensão é verificada por Marta Bonow Rodrigues (2017), ao dizer que o corpo biológico destas mulheres escravizadas, mas também forras, é visto como um instrumento de trabalho. É o corpo biológico que irá determinar as relações delas com o mundo. Sobre os corpos das escravizadas negras, o

entendimento é de um corpo violado justamente na intenção de um propósito colonialista. O excesso de trabalho, uma alimentação deficitária e doenças não tratadas durante a gestação faziam com que mulheres escravizadas tivessem partos extremamente difíceis, que não raro as levava ao óbito. Cabe salientar que a dominação do corpo biológico da mulher escravizada foi um dos pilares da manutenção da escravização, principalmente com a chegada das leis abolicionistas. Como reflete Giselle dos Anjos Santos (2019), um ventre que nunca foi livre, em referência à lei de 1871. O argumento era de que os nascidos a partir da data de assinatura da Lei do Ventre Livre (ou Lei Rio Branco) estariam libertos. Contudo, o que se viu foi uma liberdade condicionada (ARIZA, 2018): os filhos menores ficariam em poder e sob a autoridade dos senhores de suas mães, que teriam que criá-los até a idade de 8 anos completos. Já depois desta idade, o senhor da mãe teria a opção ou de receber do Estado uma indenização ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 anos completos.

Todavia, é neste mesmo contexto de exploração e objetificação dos corpos, que a historiografia relata casos de estratégias criadas por mulheres para garantir uma próxima geração fora do trabalho cativo. A compra de alforrias foi uma prática presente na sociedade colonial, principalmente nos últimos anos da escravidão. Estratégia essa muitas vezes formulada pelas escravizadas de ganho (ou ganhadeiras).

Esta prestação de serviços é problematizada em diferentes estudos (DIAS, 1985; GOMES; SCHWARCZ, 2018; TELLES, 2011). As investigações têm ressaltado a importância de pensar a cultura urbana do passado como um alicerce de uma atual conjuntura: afinal, quem sempre esteve exposto às ruas contrastando com a figura da mulher branca protegida no seio de seu lar? Beatriz Nascimento (2018) aponta essa dinâmica de reconstruir o pensamento sobre mulheres negras quando disserta sobre a mulher racializada e o amor, apontando que mulheres não-racializadas sempre foram colocadas em um lugar sagrado e de proteção. Apesar do sexismo e do machismo ser um atravessamento para ambas, colocando muitas vezes a mulher branca numa posição de subjugação ao patriarcado. Ainda assim, ganhar as ruas foi uma tarefa oferecida às negras, que estavam fora do estereótipo de fragilidade feminina.

É interessante entender as dinâmicas das relações sociais neste período colonial. As figuras das vendedoras de rua, da negra de tabuleiro na cabeça, muitas

vezes estavam ligadas aos projetos femininos de emancipação. Este projeto consistia em acumular pequenas economias que permitiam um dia a compra de cartas de alforrias. Ou seja, estar na rua também era um projeto político. Contudo, cabe salientar que não se deve ter apenas uma visão romantizada da escravizada de ganho, pois, apesar de existir estratégias de liberdade neste ofício, a figura seguia cativa em muitos dos casos e não raro, sujeita a humilhações e agruras da escravização. Mas, a mesma função, era também exercida por mulheres libertas e empobrecidas.

Sobre as negras de tabuleiro, são diferentes formas de rememoração na atualidade, estando presentes em estudos que abrangem a historiografia nacional, como protagonistas, ou tendo suas histórias contadas como pano de fundo de outros contextos históricos. O comércio efervescente nas cidades com a aproximação do século XIX permitiu que as negras pudessem exercer diferentes funções fora das zonas rurais e principalmente dos engenhos. Quitandeiras, lavadeiras e ambulantes, estas mulheres foram retratadas em pinturas, histórias e estão presentes em antigos anúncios de jornais do período.

Grande parte dos estudos sobre as escravizadas de ganho se concentra no Rio de Janeiro oitocentista. Local de trocas e circulação constante de mercadorias e pessoas, primeiramente a capital da colônia e depois, sede do império português, a partir de 1808 (GOMES, 2018). Grande parte dos senhores viviam do trabalho das escravizadas como vendedoras ambulantes, por exemplo. Não raro essas mulheres eram alugadas para prestar o mesmo serviço a outras pessoas. Como conduz o sociólogo Adalberto Cardoso (2008), a escravidão do século XIX foi diversa, sobretudo de 1850 em diante, quando o preço dos escravizados aumentou, devido à dificuldade de importação. “Isso tornou irracional o uso predatório que dele se fazia nos séculos anteriores” (CARDOSO, 2008, p.74).

Utilizadas como mão-de-obra sem remuneração nas lavouras, com seus corpos violados para manutenção do regime escravista e alugadas como mercadorias nos centros das grandes cidades. As mulheres negras, que na atualidade estão na base da pirâmide social brasileira, atravessaram o fim do século XIX e todo o século XX buscando uma colocação na sociedade que as conferisse um estado de dignidade. Seus saberes não foram legitimados, assim como suas possibilidades de ascensão social foram ocultadas ao longo dos anos.

Sendo assim, tem-se uma sociedade que se nutriu durante um período de longa duração de corpos negros nas dinâmicas sociais da escravização. A experiência negra no Brasil foi uma experiência corporificada – tanto para a mão de obra, como para o uso ventre ou para amamentação. É o corpo colonial (FANON, 2008, *apud*, LÓPEZ, 2015, p.304). O trabalho doméstico permanece nestes corpos ainda intimamente ligado aos aspectos do “servir”. A consolidação do capitalismo industrial no Brasil, longe de desfazer, acentuou as desigualdades sociais e sobretudo, raciais. Os relatos sobre o trabalho doméstico remunerado, não por acaso apresentam dimensões da colonialidade, esta continuação da sociedade de outrora. Oportunamente, o próximo capítulo remonta um olhar com análise decolonial ao espaço oferecido a essas mulheres com a abolição.

2.2 Os nossos corpos carregam as dores da história: um olhar decolonial sobre a mulher negra no pós-emancipação

O Brasil foi o último país do Ocidente a abolir oficialmente e institucionalmente o trabalho escravizado de pessoas negras (GOMES, 2018). Mais de um século após a assinatura da Lei Áurea, histórias de quem vive ainda em condições desumanas vêm à tona, escancarando a face de um país com amarras coloniais. Não nos moldes de outrora, mas através de novas interpretações e reconfigurações sociais, ano a ano o Brasil mostra à população a dificuldade cotidiana de ser mulher negra em uma sociedade marcada por todos os atravessamentos do machismo, do sexismo e do racismo.

O negro brasileiro logo no pós-abolição foi colocado em um mundo social organizado apenas para uma parcela da população, a dos sujeitos não-racializados - considerando raça como uma invenção do colonialismo (MUNANGA, 2004). E se atentarmos à intersecção de opressões (AKOTIRENE, 2020), é perceptível que a situação das mulheres negras é ainda mais difícil.

Em dezembro de 2020, uma mulher negra foi localizada vivendo com uma família no interior de Minas Gerais pelo Ministério Público do Trabalho (MPT) em situação de cativo. Ela dizia atuar como trabalhadora doméstica, mas estava em condições “análogas à escravidão” – conceito jurídico empregado em casos como este -, sendo impedida inclusive de deixar a residência e também sem receber

remuneração pelos seus serviços⁴. Este caso em específico corrobora com a visão de Abdias do Nascimento (2016) que afirma que as feridas da discriminação racial podem ser vistas nitidamente na sociedade brasileira, deixando à margem os corpos negros e contribuindo para a manutenção de uma eterna posição de subalternidade.

A mulher negra, por sua vez, atravessada por diferentes marcadores da diferença e distintas formas de opressão (AKOTIRENE, 2020; GONZALEZ, 1983), acaba se tornando alvo fácil desta discriminação. Para Abdias do Nascimento (2016):

Atirando os africanos e seus descendentes para fora da sociedade, a abolição exonerou de responsabilidades os senhores, o Estado, e a Igreja. Tudo cessou, extinguiu-se todo o humanismo, qualquer gesto de solidariedade ou de justiça social: o africano e seus descendentes que sobrevivessem como pudessem (NASCIMENTO, 2016, p. 79).

Assim como Nascimento, Djamila Ribeiro (2019) vai seguir nesta mesma linha de pensar o pós-emancipação a partir de uma realidade perversa à população negra. Para a autora, quando estudamos a história do Brasil, vemos como diferentes dispositivos legais foram estabelecidos durante e após a escravidão para “a manutenção da mentalidade ‘casa-grande e senzala’ no país em que, nas senzalas e nos quartos de empregada a cor foi e é negra” (RIBEIRO, 2019, p.11).

O pós-emancipação apresentou à população negra brasileira, e aqui entende-se a raça enquanto conceito social e não biologizante (SANTOS, 1983; MUNANGA, 2004), uma experiência de exclusão. Como introduz Munanga (2004, p.52), “os conceitos de negro e de branco têm um fundamento etno-semântico, político e ideológico, mas não um conteúdo biológico”. Concluindo a partir de Beatriz Nascimento (2007), o “ser negro” no Brasil é uma produção que começa na travessia do Atlântico, é uma produção do tráfico humano. Desta forma, tornar-se negro no Brasil é também uma questão política. A afirmação étnica da população baseada no tom de pele torna-se assim um processo importante em uma nação onde a negação dos traços negróides constitui uma das formas estratégicas para fugir do racismo, que se dá primordialmente a partir do fenótipo. Como aponta Neusa Santos Souza (1983), o negro “viu-se obrigado a tomar o branco como modelo de identidade, ao estruturar e levar a cabo a estratégia de ascensão social”

⁴ Para saber mais recomenda-se a leitura da reportagem do jornal Folha de São Paulo. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/12/mulher-negra-e-resgatada-em-casa-de-familia-em-mg-em-condicoes-analogas-a-escravidao.shtml>>. Acesso em: 30 de dez.de 2020.

(p.19). Já para Cida Bento (2002, p.25), no Brasil, o “branqueamento é frequentemente considerado como um problema do negro que, descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais”.

No pós-emancipação, a condição social do negro brasileiro e, em especial da mulher negra, foi marcada por uma espécie de campo de batalhas para a garantia de direitos. Contudo, esta luta sempre foi marcada pelo racismo estrutural que pode ser entendido como uma forma sistemática de discriminação nas instituições e espaços sociais e que encontra na ideia de raça o seu fundamento (ALMEIDA, 2019), sendo naturalizado no tecido social.

Para ilustrar, entre o início do século XX e nos anos de 1950 a discriminação direta em empregos era uma prática comum. “Em geral, os anúncios procurando empregados se publicavam com a explícita advertência: ‘não se aceitam pessoas de cor’ (NASCIMENTO, 2016, p. 97). Depois deste período, a discriminação racial começa a ser mais velada no país, principalmente quando se trata de posições de trabalho. O quesito “boa aparência” passa a assombrar as mulheres negras que buscam por uma colocação. Como opina Abdias do Nascimento (2016, p.97), “basta substituir ‘boa aparência’ por ‘branco’ para se obter a verdadeira significação do eufemismo”.

Apesar dos avanços, garantidos a partir de atuações dos movimentos sociais negros, as condições atuais oferecidas à população negras nas primeiras décadas do século XXI segue desigual em relação aos brancos - aqui também contextualizados enquanto conceitos sociológicos e não biológicos (BENTO, 2002).

De acordo com levantamento da plataforma Gênero e Número⁵, as doutoras negras são menos de 3% das docentes nos cursos de pós-graduação. Segundo pesquisa do Instituto Terra, Trabalho e Cidadania – ITTC⁶, 68% das mulheres em situação de cárcere no Brasil são negras e 50% delas têm entre 18 e 29 anos. Já a possibilidade de uma mulher negra ser afetada pelo desemprego é 50% maior do que a média geral da sociedade (IPEA, 2018).

Estes números evidenciam que o chamado “mito da democracia racial” (CARNEIRO, 1995; GONZALEZ, 1983) atua em um Brasil que se diz inclusivo, mas

⁵ Para ler mais acesse: <<http://www.generonumero.media/menos-de-3-entre-docentes-doutoras-negras-desafiam-racismo-na-academia/>>. Acesso em: 8 de jan. de 2021.

⁶ Para saber sobre encarceramento feminino acesse:<<http://mulheresempresao.org.br/>>. Acesso em 8 de jan. de 2021.

que não consegue incluir. “O estupro colonial da mulher negra pelo homem branco no passado e a miscigenação daí decorrente criaram as bases para a fundação do mito da cordialidade e democracia racial brasileira (CARNEIRO, 1995, p.545)”.

A ideia de um país com oportunidades iguais para todos é quebrada pelos movimentos negros oriundos da sociedade civil organizada que surgiram nos mais diferentes momentos da história nacional. Estes grupos reivindicam políticas e acessos igualitários ao que tange a sociedade. Cabe ressaltar que a construção das políticas públicas que foram desenvolvidas nos últimos anos não são um resultado do trabalho único de determinado movimento, mas sim, um reflexo da articulação conjunta de uma série de atores que não necessariamente estão ocupando os mesmos espaços, mas que são certamente protagonistas dessas lutas.

Luciana Tatagiba, Rebecca Abers e Marcelo Silva (2018), dizem que os movimentos sociais estão inseridos em relações de interdependência com os diversos atores e instituições com quem interagem e que disso resultam políticas que na maioria das vezes refletem e beneficiam nas demandas que estes grupos representam. Desta forma, terreiros, escolas de samba, intelectuais e uma gama de grupos contribuíram para o cenário que se tem hoje para a população negra brasileira: de avanços, certamente, mas de muitos desafios. Estes últimos, principalmente no que diz respeito ao mercado de trabalho, à qualificação profissional e ao ensino.

Na medida em que a sociedade passa a questionar o mito da democracia racial propagado sobre o Brasil, a literatura acadêmica que trata sobre a condição de vida das mulheres negras também segue o fluxo de problematizar os espaços destinados a estas. São questionamentos que atravessam a discussão sobre o acesso à saúde, à educação, às condições dignas de moradia e ao mercado de trabalho. As intelectuais negras da diáspora e os autores que propõem um olhar decolonial sobre a questão trazem tensionamentos que nos permitem repensar a estrutura que foi ofertada com a assinatura da lei de 13 de maio de 1888.

Quando Lélia González (1983, p.225) aponta que “o lixo vai falar”, por exemplo, a autora está questionando justamente o papel em uma sociedade que tenta promover a dominação a partir do estereótipo de que o negro precisa conviver em uma condição de miserabilidade, sendo que não teria capacidade para mudar sua condição e tampouco falar sobre a mesma. A potência da voz, a fala, é uma das ferramentas para romper o cativeiro social, então é necessário pensar sobre quem

sempre teve a voz legitimada socialmente. Não por acaso, ensinar a língua portuguesa foi uma das táticas de dominação empregada no Brasil escravista (GOMES, 2018) em detrimento às linguagens ancestrais trazidas de África.

Pensando neste espaço de subalternidade promovido pela sociedade ocidental sobre os corpos negros, Gonzalez (1983) entende que existe uma espécie de tríade determinante que mantém principalmente as mulheres negras em lugares inferiorizados e de servidão “eterna”, seria a construção do imaginário que coloca a mulher negra como “mulata, doméstica e mãe preta”. Nas palavras de Gonzalez (1983, p.230), “o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas”.

Nota-se que Gonzalez traz duas figuras ilustrativas quando trata da questão da população brasileira: o lixo e o burro. O lixo, algo que não tem serventia, que já possuiu certa utilidade, mas que foi descartado. E o burro, animal usado para denominar a falta de intelecto e a inteligência. São figuras importantes para a reflexão de como a modernidade brasileira entende o negro.

Já Sueli Carneiro (1995) nos lembra que existe uma falsa percepção da ascensão do negro, quando na verdade este grupo permanece vinculado a possibilidades restritas de poder e de mobilidade social, justamente porque o poder é uma categoria socialmente construída. Para Carneiro (1995):

Qualquer poder que o homem negro exerça ele o faz por delegação do branco de plantão que pode destitui-lo a qualquer tempo. Por isso é consentida a mobilidade individual de alguns negros ao mesmo tempo que é controlada e reprimida a mobilidade coletiva, posto que o negro em processo de ascensão individual está fragilizado e sob o controle do poder do branco. E uma das garantias exigidas pelo poder branco a este negro (para que ele não caia) é a sua lealdade (CARNEIRO, 1995, p.547-548).

Portanto, o homem branco, enquanto categoria social produzida pelo Ocidente (BENTO, 2002), permite que alguns negros participem do poder preferencialmente naqueles lugares que lhe convém. Neste sentido, a compreensão de Sueli Carneiro precisa ser entendida através do cruzamento entre gênero também. Pois se o homem negro exerce um poder restrito, a mulher negra pouco experimenta até o mesmo o espaço de restrição. Neste diálogo, podemos acionar o pensamento de Carla Akotirene (2020) que traz a interseccionalidade como um instrumento teórico-metodológico de compreensão dos marcadores da diferença. A autora nos direciona para a necessidade de se pensar o cruzamento entre gênero, raça e classe ao analisar as relações sociais entre homens e mulheres negros,

evidenciando que as opressões não são as mesmas. O mesmo se dá quando se trata de mulheres brancas e negras e o mercado de trabalho, por exemplo. Como a Akotirene ilustra, na velhice, as mulheres brancas, mesmo que de classes mais baixas, têm garantidas a seguridade social, pois estas tiveram empregos formais ao longo da vida, ao contrário das mulheres negras que nunca estiveram asseguradas em seus direitos mais legítimos (AKOTIRENE, 2020, p.26).

Se faz importante a compreensão que todas estas opressões protagonizadas por corpos negros femininos recaem nos mais diferentes segmentos sociais e não somente no mercado de trabalho. A saúde da população negra muito recentemente ganhou forma como um campo teórico-conceitual (WERNECK, 2006), para exemplificar. A quase ausência da discussão teórica em anos anteriores reflete fatores que estão fora dos muros acadêmicos: a população negra tem menos acesso a serviços de saúde de uma forma geral. Não por acaso, no ano de 2001, o Ministério da Saúde brasileiro criou o *Manual de doenças mais importantes, por razões étnicas, na população brasileira afrodescendente*⁷. Publicação que entre outros aspectos traz questões importantes silenciadas pela área médica que ainda perpetua o racismo sistêmico institucional, em muitos casos. Sendo assim, podemos observar este apagamento das demandas negras nos mais diferentes terrenos sociais. Apagamento que, inclusive, se nega a pensar o conhecimento produzido pelos grupos étnicos de uma forma geral.

Esses silenciamentos, deslegitimação e apagamento dos conhecimentos podem ser explicados à luz das teorias decoloniais. Sobre a decolonialidade, Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016; p.21), apontam que se trata de uma restituição da fala e da produção teórica de sujeitos que até então foram vistos como “destituídos da condição de fala e da habilidade de produção de teorias e projetos políticos”. O conceito pode ser entendido como uma contraposição à colonialidade, sendo este último “o entendimento de que o término das administrações coloniais e a emergência dos Estados-nação não significam o fim da dominação colonial” (SANTOS, 2018, p.4). Cabe ressaltar que a colonialidade é um conceito diferente do colonialismo, ainda que tenha tido suas bases fundantes neste último. Aníbal Quijano (2005) é da opinião de que a colonialidade está intimamente ligada a uma estrutura de dominação e de exploração, que se mantém após o fim do colonialismo

⁷ Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/doencas_etnicas.pdf>. Acesso em: 05 de jan. de 2021.

enquanto estatuto jurídico de poder e dominação de um povo. Para o autor, a colonialidade é mais profunda e mais duradoura que o próprio colonialismo.

Para Grosfoguel (2016) o branco ocidental se auto enxerga como a própria personificação do que é a intelectualidade. Para o autor, a colonialidade se acentuou de tal forma que ainda vivemos baseados na concepção e visão dos cinco países que moldaram o conhecimento no sistema-mundo ocidental: França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália. Esta perspectiva eurocêntrica foi formulada justamente sem um diálogo verdadeiro e ético com o chamado Sul Global. Sendo assim, a ciência ainda é validada a partir de um olhar ocidentalizado e epistemicida, que apaga as contribuições de determinados grupos para a construção das teorias científicas. As ciências sociais e a história não estão excluídas deste processo.

Segundo esta linha, é importante pensar no olhar patriarcal, sexista, e sobretudo, racista que a colonialidade carrega. Lugones (2014) apresenta uma crítica a este olhar introduzido a partir da construção da sociedade colonial, que apontava africanos e povos originários como espécies não-humanas e, portanto, não consideradas aptas pelos europeus para a produção do conhecimento. Diz a autora, que “o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados” (LUGONES, 2014, p.941).

Para a mulher originária, que carrega uma cosmovisão baseada em ricas epistemologias e saberes tradicionais diversos, este processo foi ainda mais brutal. Estes sujeitos tiveram a sua concepção enquanto sábias reduzidas. Desta forma, se faz urgente um repensar sobre a “colonialidade de gênero” e uma “descolonização do feminismo”, como aponta Lugones. Ao refletir sobre o espaço que ficou restrito durante e após os processos coloniais, Lorena Cabnal (2018) nos instiga a pensar que a condição que se apresenta hoje aos descendentes dos povos originários, que podemos localizar no prisma indígena e afro-brasileiro, é de um empobrecimento em vários sentidos: “digo que não sou pobre. Sou empobrecida, e isso é diferente” (CABNAL, 2018, p.28.) Como propõe a autora, cosmogonias e epistemologias outras foram apagadas em detrimento de uma teoria branca.

Neste nosso local de fala atravessado pela colonização da América, continente que para Cabnal (2018) pode ser entendido como Abya Yala e para González (1983) como América, os nossos corpos carregam as dores da História.

Mas se faz necessário romper com estas marcas coloniais na construção de um projeto emancipatório que dê conta das demandas singulares da população. Uma vez que, ainda se questiona o saber vindo de mulheres descendentes e pertencentes a comunidades tradicionais.

Contudo, se o “Estado-Nação Colonial é incapaz de resolver os graves problemas que correspondem aos direitos humanos (CABNAL, 2018, p. 26)”, é cada vez mais urgente voltar o olhar para o que está sendo produzido e fomentado pelas mulheres da diáspora, ao sul do sistema-mundo. Os povos ancestrais, povos indígenas e afrodescendentes, constroem saberes de acordo com o que sentem e a partir do que experienciam, por isso essas vozes são tão importantes na fundamentação de uma sociedade mais justa. E isso não ocorre por acaso. Para Jurema Werneck (2010):

As mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultantes de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos (WERNECK, 2010, p.10).

Sendo assim, o espaço de enunciação destas mulheres parte de um protagonismo feminino ancestral que a sociedade ocidental ainda nega. Cabnal (2018, p.37) aponta, por exemplo, que o pensamento indígena não constrói categorias como método científico para validar o pensamento na lógica positivista. “O indígena carrega uma relação de cosmossentir – cosmopensante”. Baseada na relação de trocas construídas fora de uma dicotomia feminino x masculino, mas sim, plural. Onde o lugar de denúncia parte do território-corpo.

Os povos negros também partem deste local. A ancestralidade negra é protagonizada pelo feminino, mas partir de um olhar plural. A prova disso são os chamados *Itans*, a narrativa de mitos sobre a orixalidade, onde a concepção sobre masculino, feminino, humano e natureza é fluída. Oyá é búfalo, é borboleta e é mulher, ou melhor, representa o feminino. Oxumarê é serpente e arco-íris. Oxum é água doce, é mulher, é mãe.

Todas estas relações, que partem de uma análise decolonial sobre o mundo, podem ser localizadas nas inter-relações existentes entre os povos tradicionais e o território. A mesma sociedade branca, patriarcal e sexista, baseada em concepções da modernidade colonial, que nega um lugar ao negro em determinadas posições -

como mencionado no início deste capítulo -, ainda não conseguiu estabelecer uma resolução definitiva à causa quilombola. Justamente porque está presa em limites estabelecidos que determinam como deve funcionar a vida nas cidades brasileiras. O Ocidente não se deteve a pensar de forma decolonial sobre a experiência do território aos descendentes da diáspora e isso segue marcando o tempo presente da sociedade. A discussão sempre recai no aspecto da conquista da terra, do direito jurídico ao território, ou na questão de quem é e de quem não é quilombola, por exemplo. Este último grupo, considerado um dos muitos povos “tradicionais” do Brasil. É sobre os quilombos, o contexto de suas formações, as normativas políticas e as problemáticas que debato no próximo capítulo.

3 OS QUILOMBOS BRASILEIROS

“Então, Seu Zé, levante e cante comigo este refrão: o que queremos é titulação. O que queremos é titulação. Titula, titula, meu irmão nosso pedaço de chão. Titula, titula meu irmão nosso pedaço de chão.”

(Povo negro - poema de Ana Cleide da Cruz Vasconcelos, 2020. Moradora do Quilombo Arapemã, no Pará).

A intelectual brasileira Beatriz Nascimento (2018) em seus ensaios, tratados e estudos sobre a sociedade afrodiáspórica transatlântica, apontava que o mundo ocidental procurou transmitir sobre África a ideia de um continente cuja história começa com a chegada dos europeus. Sendo assim, pouco se fala do quilombo na perspectiva de Nascimento, que percebia nesta configuração de vida e sociedade uma origem marcadamente africana. Beatriz Nascimento (2018, p.74) entendia quilombo enquanto uma “instituição africana” que se reconfigurou através dos tempos, encontrando no Brasil um espaço para a continuidade destes saberes e modos de viver ancestrais. É importante entender a perspectiva da autora, a partir de um viés de ressignificação. A origem marcadamente africana, torna-se afro-brasileira nestes grupos, trazendo outro caráter com o decorrer dos anos a partir das trocas estabelecidas neste território.

Na atualidade, a modernidade busca encontrar respostas para identificar uma conceituação de quilombo. Principalmente se considerarmos a necessidade constante de regulamentação territorial. Desta forma, conceituar o quilombo, demarcar e achar uma maneira de definir este território nos moldes da colonialidade se torna uma tarefa nada fácil. Na academia, vamos encontrar as mais variadas interpretações para a questão quilombola brasileira. Muitos destes autores são citados ao longo deste trabalho como Abdias do Nascimento (2016), Clóvis Moura (1987), Kabengele Munanga (1995, 1996), entre outros. Fora da academia, movimentos negros vêm trazendo à tona o potencial de resistência e afirmação que estas comunidades carregam. Compactuo, particularmente, com a perspectiva da intelectual quilombola Vercilene Dias (2019):

Apesar de tantas generalizações e conceituações do nome Quilombo, nenhum dos conceitos foi elaborado por pessoas que viviam no Quilombo, ou seja, por um quilombola. Apesar de todos os autores tentarem defender a formação dos quilombos, nenhum se deu ao trabalho de perguntar para os próprios protagonistas da história o que significa um quilombo. Assim, ao mesmo tempo que lhes dão visibilidade, negam-lhes o direito de contar suas próprias histórias e construir seus próprios conceitos. (DIAS, 2019, p.24).

No contexto de formação destes territórios, através da bibliografia consultada, pode-se inferir que em praticamente todo o território nacional os quilombos estiveram presentes, ao longo do período escravocrata e também no pós-abolição. Como diz Clóvis Moura (1987, p.31), “onde quer que a escravidão tivesse se instalado, os quilombos eram uma constante”. Objetivo neste capítulo é trazer algumas conceituações teóricas e regimentais para seguir adiante na contextualização da comunidade onde se desenvolveu a pesquisa.

A concepção sobre a etnicidade e territorialidade é importante de ser compreendida antes de abordar maiores aspectos sobre as comunidades quilombolas. Segundo um levantamento realizado pelo Ministério Público Federal (MPF) e divulgado em outubro de 2019 pela imprensa⁸, cerca de 650 mil famílias se declaram 'povos tradicionais' no Brasil. Seriam eles basicamente: indígenas, quilombolas (abordados neste trabalho), pescadores artesanais, extrativistas, ribeirinhos, ciganos e pessoas pertencentes a comunidades de terreiro de matriz africana (batuque, umbanda, candomblé, nação, entre outros).

Destaca-se o fato de que um decreto do governo federal do ano de 2007 instituiu o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, que aponta estes grupos como:

[...] culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

O Estado brasileiro reconhece 29 categorias de povos tradicionais no território. Mas estão inseridos nas políticas mais reconhecidas pela União e federações basicamente sete destes grupos. Desta forma, nas políticas específicas, ainda não estariam incluídos, por exemplo, as quebradeiras de coco babaçu, os apanhadores de flores sempre vivas, as raizeiras e os andirobeiros. O Brasil tem atualmente contabilizados cerca de 1.290 processos de comunidades quilombolas em aberto, segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - Incra -, órgão responsável pela titulação das terras. De acordo com Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), quase 3.000 territórios estão certificados pela Fundação Cultural Palmares, mas apenas 154

⁸ Para saber mais sobre o levantamento do MPF, acesse: < <https://g1.globo.com/natureza/desafio-natureza/noticia/2019/10/29/650-mil-familias-se-declaram-povos-tradicionais-no-brasil-conheca-os-kalungas-do-maior-quilombo-do-pais.ghtml> >. Acesso em: 26 de jan. de 2021.

títulos foram emitidos pelo Incra. Desde janeiro de 2019, com o início do mandato do presidente Jair Bolsonaro, o Incra está vinculado ao Ministério da Agricultura.

Ainda segundo o MPF (2019), a Bahia, o Maranhão e o Pará são os estados onde mais se encontram comunidades tradicionais quilombolas no Brasil. Os extrativistas também têm seu maior percentual representados nestes três estados. Destaca-se o fato de que o reconhecimento desses povos nem sempre foi um assunto pautado com frequência pela mídia no país ou no centro das grandes discussões sócio-políticas. A necessidade pelo reconhecimento é um dos resultados da industrialização desenfreada e da especulação imobiliária que acaba conseqüentemente ameaçando estes espaços tradicionais. Com isso, cada vez mais se tornam necessárias políticas de afirmação destas pessoas e de suas identidades como uma forma de resistência, principalmente no que tange à ocupação de seus territórios.

Normativamente, o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição reconheceu os direitos territoriais aos grupos chamados “remanescentes de quilombo”. No entanto, para os demais povos tradicionais a legislação brasileira passou a estabelecer regras e regulamentações somente nos últimos 20 anos, ou seja, o reconhecimento jurídico dos povos tradicionais é um fato recente em nossa história.

O Decreto 4.887, assinado pelo então presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva em 20 de novembro de 2003, bem como a Instrução Normativa n. 16 de 24 de março de 2004, regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o artigo 68 da Constituição.

Etimologicamente existem algumas definições para o nome desta formação territorial sócio-política. O dicionário Aurélio Buarque de Holanda Ferreira diz em um dos seus verbetes que a palavra *Quilombo* vem da língua quimbundo e significa *união* (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, 1986 apud NASCIMENTO, 2018, p.68). Munanga (1995, 1996) por sua vez aponta que quilombo é uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram escravizados. Munanga (1995, 1996) reconhece em suas pesquisas o caráter do quilombo africano vinculado à guerra. Assim:

A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como coguerreiros num regime de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. (MUNANGA, 2001, p. 27).

O professor José Carlos dos Anjos (2019) aponta que a existência destes territórios tradicionais remete às lembranças de que:

O pesadelo da escravidão está aí, está logo ali, na porta escancarada de nosso cotidiano, como nosso insistente passado, persistente no presente maldito de nossas sensibilidades fora de lugar. A libertação que a princesa poderia nos ter concedido não aconteceu [...] (DOS ANJOS, 2019, p. 513-514).

Atualmente, pensando a partir da decolonialidade, podemos entender o quilombo além da relação ao processo de fuga de escravizados durante o período escravocrata, apesar desta ser uma das concepções mais comuns utilizadas para definir esta configuração territorial e o grupo étnico (CARNEIRO, 1947; FREYRE, 2006). Quilombo é uma nova ordem social. É uma das muitas formas de resistência negra que existiram.

Do ponto de vista teórico, estes territórios apresentam uma genealogia que resulta em diferentes possibilidades interpretativas, apesar da Constituição apontar que estes grupos são oriundos de uma ancestralidade negra em comum (SALAINI, 2012). O decreto 4887/2003 diz que é possível entender quilombos como grupos étnico-raciais reunidos segundo critérios de auto atribuição, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. A História, contudo, aponta que essa não é uma territorialidade única e exclusivamente brasileira.

De acordo com Angela Davis, (2016), entre os anos de 1642 e 1864, comunidades formadas por escravizados fugitivos e seus descendentes eram encontradas em todas as partes do Sul estadunidense:

Eram paraísos para fugitivos, servindo como ponto de partida para expedições para saquear as fazendas próximas e às vezes, era delas, que surgiam líderes de rebeliões organizadas. Em muitos casos a resistência envolvia ações mais sutis do que revoltas, fugas e sabotagens. Incluía, por exemplo, aprender a ler e a escrever de forma clandestina, bem como a transmissão desse conhecimento aos demais (DAVIS, 2016, p.34).

Além do Brasil e Estados Unidos, nas Américas também se desenvolveram comunidades negras que receberam as mais diferentes nomeações, como *cumbes*

na Venezuela ou *palenques* na Colômbia. De acordo com Flávio Gomes (2015), no Caribe inglês e no sul dos Estados Unidos foram denominados *maroons*. No Caribe espanhol, em locais como Cuba e Porto Rico, o fenômeno se chamava *cimaronaje*. Vale ressaltar que no Brasil, estas territorialidades podem receber ainda outros nomes, como *mocambos* ou *terras de pretos*, por exemplo (MOURA, 1987, p.12). É de 1575 o primeiro registro de um mocambo, formado no atual estado da Bahia (GOMES, 2015, p.12).

Beatriz Nascimento (2018) remonta a ideia de pertencimento, nos instigando a pensar que existe quilombo se em paralelo existir também pessoas que se autodenominam enquanto quilombolas. Logo, podemos pensar em uma ressignificação do termo quilombo, sem descartar o caráter de comunidade tradicional, mas também levando em consideração outras especificidades e singularidades, como a partilha de um território, tendo origem no período escravocrata ou não. A autora defendia a ideia do quilombo como um sistema social alternativo ao modelo vigente. “Foi transportado para a América um tipo de vida que era africano (NASCIMENTO, 2018, p.33)”, mas que comportou no Brasil indígenas, por exemplo. Como hipótese, Nascimento (2018) sustentou a existência de um *continuum histórico* na ocupação de algumas áreas: no período colonial foram quilombos, porém no período pós-emancipação tornaram-se favelas ou comunidades rurais negras.

Para Flávio Gomes (2015), os quilombos não fazem parte de um passado imóvel. O autor segue a mesma linha interpretativa de Beatriz Nascimento (2018), refletindo na continuação através de novas configurações. É o que Munanga (1995, 1996, p. 60) vai se referir como “quilombo amadurecido” que se transformou em “uma instituição transcendental que recebeu contribuições de diversas culturas: *Lunda, Imbangala, Mbundu, Kongo, Wovimbundu*, etc”. Já o conceito de quilombismo, cunhado pelo intelectual Abdias do Nascimento (2016), aponta para a resistência dos povos negros da diáspora nos mais diferentes movimentos. “Quilombismo é também uma metáfora para se referir tanto aos quilombos stricto sensu como às organizações permitidas e toleradas na sociedade nacional, tais como: irmandades, confrarias, escolas de samba, terreiros, organizações políticas negras etc. (BERNARDINO-COSTA, 2015, p.154)”.

Nesse sentido, Maria Tárrega e Donizete Franco (2013) entendem que o conceito de comunidade quilombola é difícil de ser elaborado, mas é essencialmente

importante para o seu reconhecimento como sujeito e também para a efetivação das políticas às mesmas.

Retornando à Munanga (1995,1996), o quilombo brasileiro seria uma oposição à estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra ordem política: revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e se estabeleceram em locais não-povoados, geralmente de difícil acesso. O Quilombo de Palmares entrou para a História justamente a partir de seu caráter de subversão à ordem, a maior manifestação de rebeldia da América Latina, segundo Clóvis Moura (1987). Tanto que o nome do líder Zumbi é utilizado como um marco da resistência negra até hoje. Na possível data de sua morte atualmente é celebrado no país o Dia da Consciência Negra. Ainda assim, Beatriz Nascimento (2018) não corrobora com a afirmação de que a fuga era espontânea, simplificada ou que significava a incapacidade de lutar. Para a autora, a fuga era uma espécie de reorganização e contestação daquilo que estava estabelecido. Fuga na concepção de Nascimento (2018) era parte de uma estratégia de reformulação social. Assim, podemos dizer que o quilombismo é resultado da urgência desta população em resgatar sua liberdade e dignidade.

Apesar da ressignificação a partir dos estudos sobre quilombos no Brasil, é necessário simultaneamente pensar quilombos urbanos e novas formas de reconfiguração destes territórios em meio às metrópoles brasileiras. De acordo com a Frente Quilombola do Rio Grande do Sul, somente em Porto Alegre, capital gaúcha, são oito comunidades urbanas. Elas convivem com as mais diferentes problemáticas e tensionamentos, incluindo principalmente a especulação imobiliária. Recentemente ganhou notoriedade a ameaça constante de desocupação do Quilombo da Família Lemos, localizado na Avenida Padre Cacique, nas proximidades do Estádio Beira-Rio (CASAGRANDE, 2019).

Contudo, essa não é uma realidade apenas de Porto Alegre, nos últimos anos, os quilombolas em todo o território nacional, organizados em associações, reivindicam e buscam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem com o livre exercício de suas práticas, crenças e valores e cultura de um modo geral. Como no Brasil o processo de titulação definitiva demora para ocorrer, a situação dos povos quilombolas fica ainda mais difícil, sem amparos legais.

Segundo a Conaq, até o dia 9 de janeiro de 2021, eram 175 mortes de quilombola em decorrência da Covid-19 no território brasileiro, sendo que este

número pode ser muito maior: dados da transmissão da doença em territórios quilombolas são subnotificados, pois muitas secretarias municipais deixam de informar quando a transmissão da doença e a morte ocorre entre pessoas quilombolas, segundo a Conaq⁹. Também em muitos casos não há este quesito nos formulários de atendimento dos serviços de saúde.

O ano de 2020 foi atravessado por esta pandemia e, conseqüentemente, diferentes comunidades de todo o país, rurais e urbanas, sofreram com os efeitos da doença devastadora. Desenvolvi a pesquisa com as trabalhadoras domésticas do quilombo do Paredão em meio a este cenário de incertezas. No próximo tópico, narro como se deu a inserção em campo e apresento o local onde a investigação foi desenvolvida.

3.1. A inserção em campo, etnografia enquanto percurso metodológico e as aproximações para a pesquisa

*Um dia vamos fazer uma festa. Uma festa para toda a parentagem. Até os de Porto Alegre vão vir. Isso aqui tudo é um quilombo. É tudo quilombola.
(José Luiz Hilário, líder comunitário do Paredão Baixo, durante conversa em setembro de 2019)*

Sempre gostei de observar a Dona Tuti. Mais do que isso, sempre gostei de questioná-la, de perguntar. Cheguei na casa da minha mãe num final de semana desses qualquer. Final de semana quando o coronavírus ainda não se propagava pelo país. Já tinha iniciado o mestrado, mas ainda não havia conhecido o quilombo do Paredão nesta ocasião. Minha mãe, a Tuti, de 67 anos, não sabe o que é uma dissertação de mestrado. Para simplificar digo então que é um longo trabalho que estou escrevendo e que leva em torno de dois anos para finalizar, falo da temática e do meu interesse nas histórias da família. Ela não entende muito bem a explicação, mas seguimos falando. Inquieta, não tem muita paciência para as coisas que não compreende. Personalidade típica dos filhos de Ogum.

Com aquele seu tradicional lencinho na cabeça e as mãozinhas pretas agitadas sai andando pela cozinha de alvenaria e respondendo ao que eu pergunto enquanto prepara o café do meu irmão caçula que em breve vai sair para trabalhar. Ela passa horas naquele espaço. A cozinha, o local onde nasceu esta dissertação.

⁹ Para saber mais sobre a Covid-19 nos quilombos, acesse: <http://conaq.org.br/noticias/covid-19-boletim-epidemiologico-da-conaq/>. Acesso em: 26 de jan. de 2021.

De vez em quando a mãe interrompe o nosso assunto e sai do cômodo em que estamos, é porque ela guarda alguns mantimentos num outro quartinho que fica perto da sala. Volta com uma latinha de açúcar na mão, mancando, devido a um machucado que tem na perna esquerda. Me pergunta:

- *Lene, do que nós estávamos falando mesmo?*

- *Sobre a vó, mãe. De quando a vó veio pra cá [Novo Hamburgo / RS].*

Daí segue falando da minha avó, Maria Anália da Silva. Vó Naia, para mim e para meus irmãos. Tia Naia, para alguns moradores mais velhos do quilombo, como fiquei sabendo mais tarde.

Minha mãe, Dona Tuti, vai esquentando a água do café e narrando que ela própria não nasceu no Paredão, mas que esteve lá quando menina, possivelmente no dia de finados. Mas não lembra com exatidão. Fala que visitou um cemitério. Segue fazendo o café, reclamando que eu faço muitas perguntas e dizendo:

- *Era pobreza, né, Lene. Minha mãe não quis ficar lá. Teu vô também não.*

Mas eu não sou do Paredão, eu nasci aqui mesmo. Darcy Vargas, o hospital.

Enquanto vai saindo o cheiro de café fumegante pela casa, mais pessoas entram na cozinha. A casa da minha mãe é pequena, mas está sempre cheia, ainda mais na hora em que o café é servido. Ela e o pai tiveram oito filhos. Família que hoje se soma com genros, noras e netos. Quando chegam mais pessoas, o nosso assunto é interrompido novamente. Aliás, a mãe já trava outra conversa, que eu já nem sei mais qual é. Porque ela é assim, gosta de emendar uma prosa na outra. E eu aprendi nestes nossos 30 anos de convivência a esperar os momentos certos de puxar o papo com ela.

Outras vezes ao longo do meu trajeto acadêmico retomamos a mesma conversa. Não é um discurso linear, tem lacunas. Às vezes essas lacunas se abrem e descubro mais elementos, outras vezes a mãe se fecha e não diz mais nada. Estas conversas com a minha mãe furam as barreiras do tempo-presente e me levam para os redutos de sua memória afetiva. Para Terezinha Bernardo (2019):

[...] um dos elementos fundantes da etnicidade é a memória coletiva. Dessa forma a identidade étnica não aponta para o passado, pois a memória movimenta-se de acordo com o seu tempo reversível. Mais precisamente, a reversibilidade da memória se traduz pela chamada do presente, ida ao passado, retorno ao presente. Assim, se a memória coletiva é viva, a etnicidade também o é, pois se encontra em constante movimentação (BERNARDO, 2019, p.17).

Foi assim, nestas conversas na cozinha em meio ao cheiro da comida, o que também constitui a minha memória afetiva, que fiquei sabendo que a vó saiu do Paredão ainda muito jovem, com o marido e mais duas filhas. Sobre este fluxo migratório, Ana Carvalho da Rocha e Cornélia Eckert (2015, p.3), apontam que justamente o deslocamento dos grupos entre as "províncias" e "territórios" de significação nas cidades é uma das questões cruciais para se compreender o fenômeno da memória coletiva e, por consequência, da estética urbana das modernas sociedades urbano-industriais.

A minha avó teve mais seis gestações quando estava vivendo na região de São Leopoldo, numa dessas nasceu minha mãe. Fiquei sabendo que o vô, Jardelino Luiz da Silva, também quilombola, conseguiu um emprego na fábrica de armas Amadeo Rossi. O primeiro membro da família a ter carteira assinada. E também que eles voltavam à comunidade apenas em duas ocasiões: para casamentos ou realmente para colocar flores nos túmulos no Dia de Finados. Esta última data, muito reverenciada pela família. *Dia dos Mortos*, como diz minha mãe até hoje.

Estas informações foram essenciais para o estabelecimento dos meus primeiros contatos com os moradores da comunidade, uma vez que havia um grau de parentesco ainda disponível e de certa forma recente para iniciar as primeiras conversas. Vó Naia e a minha mãe me deram o caminho ao Paredão.

Fui adentrar nesse território pela primeira vez em meados do ano de 2019, apesar de já ter tido contato estabelecido com dois moradores do local em 2017, para uma reportagem ao jornal onde trabalho como repórter¹⁰. A construção do conteúdo jornalístico lançou as bases para construção deste projeto, pois foi ali que informei sobre as minhas raízes familiares a estes dois moradores do quilombo, o que facilitou a interação nos primeiros encontros presenciais dentro da comunidade.

Gilberto Velho (1978, p.132) diz que a realidade é observada através de determinado ponto de vista, mesmo parecendo familiar e que o conhecimento de situações e indivíduos é construído a partir de um sistema de interações cultural e historicamente definidos onde estamos inseridos. Desta forma, por mais que eu já

¹⁰ Disponível em: < <https://jornalnh.com.br/2017/11/noticias/regiao/2202059-tradicoes-em-familia-os-silvas-os-santos-e-os-mendoncas.html> >. Acesso em: 26 de jan. de 2021.

tivesse buscado informações sobre este território, seja em diálogos com familiares, leituras prévias e trabalhos jornalísticos, meu ingresso no território foi uma experiência totalmente nova.

Ressalto que a chegada no quilombo não foi um processo fácil. Trata-se de um local que não permite o ingresso por transporte de aplicativo, pois apenas uma das estradas possui nome: a Estrada Fazenda Fialho. O carro particular é uma das únicas formas para este encontro, ou a incursão a pé, que é o modo como se deslocam os seus moradores. Contudo, para quem ainda não conhece a região, uma primeira visita sozinha (a) se torna bastante trabalhosa.

Foi por isso que busquei auxílio em um primeiro momento junto ao poder público do município onde a comunidade está inserida, mas a minha demanda não foi atendida. Como meu objetivo inicial era pesquisar políticas públicas no Quilombo do Paredão Baixo, tentei uma parceria com o Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) da cidade de Taquara para conhecer melhor o local durante as visitas periódicas das assistentes sociais. Os responsáveis pelo órgão ao saber de meu interesse no assunto e, ao me identificar enquanto jornalista, além de pesquisadora, não contribuíram com essa possível aproximação. Foram e-mails e telefonemas que jamais me foram retornados. A situação perdurou durante praticamente todo o primeiro semestre de 2019, meu primeiro ano de mestrado. Na época, eu havia perdido o contato telefônico com as pessoas que moravam no Paredão e com quem eu já tinha estabelecido um diálogo na reportagem, o que acabou inviabilizando a visita nos primeiros meses daquele ano.

Em agosto de 2019, conheci por intermédio de uma colega jornalista, uma pesquisadora que desenvolvia então sua tese de doutoramento a partir da investigação da oralidade negra através de cantigas na região do Vale do Paranhana. Durante uma conversa, Lúcia Jacinta Backes, da Universidade Feevale, instituição situada em Novo Hamburgo, me sugeriu que fôssemos juntas ao quilombo. Como ela possuía então mais conhecimento sobre a região, em uma manhã de quinta-feira, no mês de setembro, nos deslocamos em seu carro ao Paredão.

Ao chegarmos, o líder comunitário me reconheceu em virtude daquele contato primeiro estabelecido em 2017 para a construção da reportagem. Travamos um diálogo amigável, fui apresentada a outras pessoas do quilombo que são familiares biológicos de minha mãe e perguntei se nós duas, Lúcia e eu, poderíamos visitar a comunidade com mais frequência. Como tivemos resposta afirmativa, passamos a frequentar o quilombo, iniciando o nosso trabalho de andar, ver e escrever (SILVA, 2009; OLIVEIRA, 2000).

Destaco que desde que a proposta da pesquisa foi apresentada à comunidade fui muito acolhida, principalmente pelas mulheres do local. Inclusive, no momento em que o problema de pesquisa mudou, a partir da minha aproximação com as interlocutoras, a relação com elas seguiu a mesma, sem grandes questionamentos sobre o trabalho que seria desenvolvido. Hélio Silva (2009, p.177) diz que o modo como o etnógrafo é acolhido terá sempre correspondências com a imagem que o intruso projeta. Neste sentido, considero que as informações que passei às interlocutoras sobre os meus antepassados em comum foram fundamentais neste envolvimento. No ano de 2020, nossas relações se estreitaram ainda mais. Além das visitas que ocorreram com cautela, devido à pandemia, nos falamos por telefone, trocamos mensagens via aplicativo WhatsApp e me senti cada vez mais próxima do local que me propus a investigar.

Para o desenvolvimento da pesquisa, em um primeiro momento, quando iniciei meu processo de investigação, passei pelo chamado plano teórico- intelectual, descrito por Roberto Da Matta (1978). Nesta fase eu possuía sobre o assunto o conhecimento teórico através de intelectuais que se debruçaram sobre a questão quilombola no país. Ou seja, um vasto material de conceituações teóricas, normativas e regimentais sobre o cenário das comunidades tradicionais. Tais como livros, artigos, a Constituição Federal, entre outros.

Lendo Da Matta (1978), também identifico que passei pela fase do chamado período prático, onde me fiz vários questionamentos sobre este momento pré-campo. Antes das primeiras visitas, confesso que havia em mim a ansiedade em saber como seria recebida, a interrogação sobre a forma mais adequada em estabelecer uma relação com os interlocutores, entre outros aspectos. Considerando principalmente a relação familiar e o receio de me apropriar de vivências que não eram minhas.

É justamente este receio que me faz dialogar epistemologicamente com Gilberto Velho (1978), nesta observação repleta de estranhamentos. Eu possuía anteriormente um conhecimento sobre comunidades tradicionais, e possuía informações sobre esta comunidade em específico, mas foi justamente a interação em campo que me mostrou a realidade da minha investigação. Minhas leituras e a base teórica que formulei serviram mesmo como uma espécie de mapa, um guia. Mas a relação de estranheza surgiu nas primeiras visitas à comunidade quilombola. Inclusive as minhas interpretações sobre quilombos e trabalho doméstico foram confrontadas a partir da ida a campo. Neste ambiente noto que as vivências e processos são bem diferentes daqueles apresentados nos livros, apesar da possibilidade de algumas conexões com aquilo que já era conhecido para mim.

Minha pesquisa está baseada na abordagem antropológica, com o uso de técnicas da observação participante, conversas informais, utilização do diário de campo e entrevistas (SALEM, 1981; WEBER, 2009). Pontuo que no caso desta investigação o olhar e o ouvir (OLIVEIRA, 2000) se completaram. Como já dito, estive em campo em um primeiro momento buscando estudar políticas públicas em territórios tradicionais. Meu ponto de partida era este. Ao chegar em campo, ainda tinha esse intuito. Contudo, foi ao ouvir os seus moradores, em especial as mulheres, que o estudo mudou de problema. Mudança que foi uma construção, fruto do diálogo e da interação com os sujeitos da pesquisa. Para Eckert e Rocha (2008), a interação é a condição da pesquisa etnográfica.

Não se trata de um encontro fortuito, mas de uma relação que se prolonga no fluxo do tempo e na pluralidade dos espaços sociais vividos cotidianamente por pessoas no contexto urbano, no mundo rural, nas terras indígenas, nos territórios quilombolas, enfim, nas casas, nas ruas, na roça, etc, que abrangem o mundo público e o mundo privado da sociedade em geral (Eckert e Rocha, 2008, p.3).

A questão da relação das mulheres da comunidade com o trabalho doméstico transformou-se em uma interrogação. Foi a partir de novas idas ao território que percebi que meu foco da pesquisa havia se transformado. Justamente porque o campo me trouxe este desafio de ver além daquilo que o meu olhar estava disposto a enxergar em um primeiro momento.

Contribuindo para o pensar sobre esta mudança de foco adquirida a partir de um olhar etnográfico, José Guilherme Magnani (2009) aponta esta metodologia

aplicada como sendo “um olhar de perto e de dentro”, comum a quem se propõe a trabalhar com observação participante e diário de campo, como é o caso. Isso porque, segundo o autor:

[...] é possível postular, de uma maneira sintética, que a etnografia, é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim, tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente (MAGNANI, 2009, p.135).

Esta mudança só foi possível através da escuta das interlocutoras. Mesmo compreendendo a vida no quilombo um pouco mais de perto, foram as vozes destas mulheres que me impulsionaram na pesquisa.

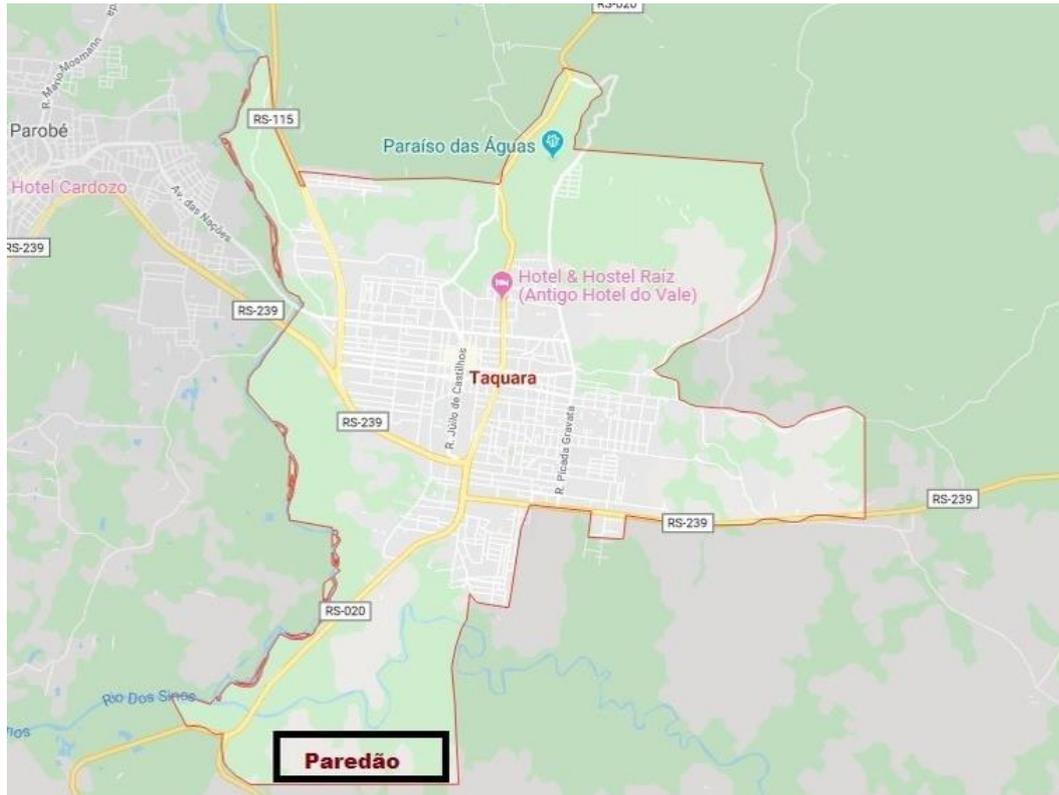
3.2. Um quilombo em terras de colonização germânica: o Paredão

O chamado Quilombo do Paredão Baixo está em pleno processo de reconhecimento junto ao Incra desde o ano de 2007. Como já citado, foi este o local onde os meus avós maternos nasceram, se conheceram e constituíram família. Contudo, eles não foram os únicos a viver no território: mais famílias compõem a história de formação do Paredão. O quilombo está localizado na cidade de Taquara no limite com a cidade de Gravataí, ambas situadas na região metropolitana de Porto Alegre. Seu acesso hoje se dá principalmente pela rodovia ERS-020, que interliga ambas as cidades. O Paredão Baixo está inserido na zona rural do município e a distância do centro urbano de Taquara muitas vezes é um empecilho para algumas ações dos moradores da comunidade que precisam se deslocar em busca de atendimento médico, trabalho, entre outras demandas.



Fotografia 1- ERS-020, rodovia de acesso ao Quilombo do Paredão Baixo. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020.

O município de Taquara, por sua vez, está localizado no chamado Vale do Paranhana e fica a 72 quilômetros da capital Porto Alegre. Área banhada pelo Rio Paranhana e pelo Rio Rolante, afluentes do Rio dos Sinos e que abrange outros cinco municípios gaúchos. São eles: Igrejinha, Parobé, Riozinho, Rolante, Taquara e Três Coroas. O município está inserido ainda na Bacia Hidrográfica do Rio dos Sinos, que integra 32 municípios da região.



Mapa 1 - Localização do Quilombo do Paredão Baixo. Fonte: Google Maps, 2019

Taquara tem uma população aproximada de 54.643 pessoas, de acordo com o Censo de 2010 elaborado do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Sua topografia é acidentada e constituída de uma extensa zona rural, composta principalmente por sítios e propriedades particulares. Taquara pertence ao Bioma Mata Atlântica, segundo o IBGE. Na área do quilombo predomina vegetação rasteira, fragmentos de terras cobertas por mata nativa, pastagens naturais e lavouras temporárias.



Fotografia 2 - Vegetação no quilombo. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020

A formação histórica e étnica da região do Vale do Paranhana, assim como nas regiões próximas, contou com a imigração de pessoas vindas da Europa ainda no século XVII. Ubiratã Freitas (2016) diz que entre 1861 e 1887 havia um grande contingente de negros cativos, forros e livres, e seus remanescentes nesta região. A qual ficou conhecida como Colônia do Mundo Novo. O autor evidencia que durante este período, a maioria dos escravizados trabalhava na roça, e que uma parcela menor atuava no comércio da cidade. Para Freitas (2016), é importante estabelecer uma relação entre as raízes africanas e afro-brasileiras na sociedade taquarense, verificando que a presença do negro está ligada ao trabalho e à formação dessa comunidade, assim como:

[...] a importância do negro cativo e liberto que foi inserido na colonização germânica implantada na Fazenda do Mundo Novo, pois esse buscou estrategicamente seus ideais na tentativa de ultrapassar as barreiras do preconceito racial e as dificuldades de sobreviver no pós-abolição da escravidão no atual município de Taquara, no Estado do Rio Grande do Sul (FREITAS, 2016, p. 6).

De acordo com um levantamento produzido pela Prefeitura de Taquara, não são conhecidos os nomes dos primeiros moradores do município. Sabe-se, contudo, que aproximadamente a totalidade do território municipal pertencia a uma antiga sesmaria, concedida em 1814, a Antônio Borges de Almeida Leães, adquirida, posteriormente, em 1845, pela sociedade de Tristão José Monteiro e Jorge Eggers. No ano de 1846, Jorge Eggers vendeu a Tristão José Monteiro, não só a parte que lhe correspondia na sociedade, como terras adjacentes, que havia comprado de André Manique.

Neste mesmo ano, chegava o primeiro grupo de colonos alemães, dentre os quais: W. Ludwig Lahm, Krumenauer, Johan Fischer, F. Ritte, Kaspar Schimer, dois irmãos Klein, e um imigrante italiano de nome L. Raymundo. Ainda segundo levantamento do município, a ideia da colonização deve-se a Tristão José Monteiro. Em 1849, por iniciativa do Sr. Guilherme Lahm, foi construída, na vila, a primeira casa de alvenaria.



Fotografia 3 - Prédios históricos no Centro da cidade. Fonte: Prefeitura Municipal de Taquara, 2020

Os templos religiosos do município foram inaugurados em 1874 e 1884, respectivamente, por crentes evangélicos e católicos. Por designação do Bispo Dom

Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão chegou na região, em 27 de maio de 1882, o padre Francisco Trappe, criando a freguesia, sob o nome de Senhor Bom Jesus de Taquara do Mundo Novo. Em divisão territorial oficializada no ano de 1988, o município é constituído de sete distritos principais: Taquara, Entrepelado, Fazenda Fialho, Padilha, Pega Fogo, Rio da Ilha e Santa Cruz da Concórdia. O Quilombo do Paredão pertence ao distrito de Fazenda Fialho.

Se retornarmos a ideia de que onde houve a escravização, houve formas de resistência (MOURA, 1987), perceberemos que no Sul, estas formações também foram muito comuns. Moreira (2016), a partir de análise documental mostra que no atual Estado do Rio Grande do Sul haviam insurreições e fugas:

Movimentação coletiva e fuga logo tomavam uma roupagem mais séria nos documentos das autoridades, traduzindo-se como sedições e insurreições. Isso se explica pelo medo que existia sobre este tipo de movimento grupal, mas também da consciência que tinham os senhores de escravos que eram ações complementares (MOREIRA, 2016, p.3).

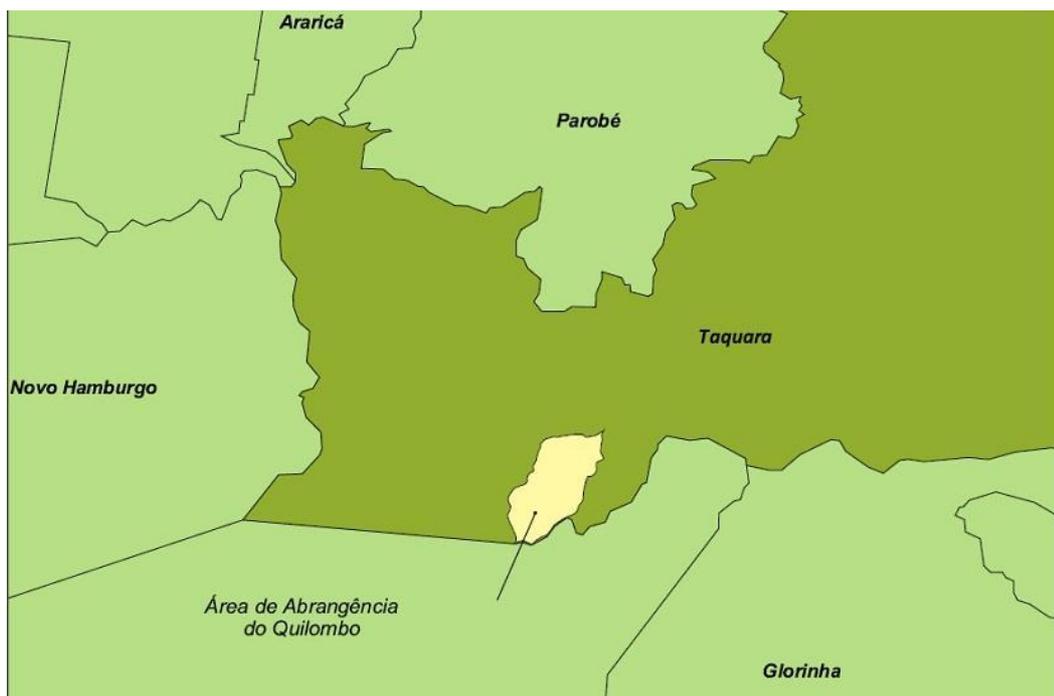
Sendo assim, estes grupos negros organizados formaram suas próprias comunidades. Mesmo no pós-emancipação, quando a constituição dos territórios deixa de ser um resultado exclusivo da fuga, as comunidades negras seguiram organizadas nos mais diferentes contextos: terreiros, clubes sociais, entre outros. Segundo o Incra, atualmente existem 94 comunidades remanescentes de quilombos no Rio Grande do Sul com processos em abertos. Incluindo formações nas cidades da região metropolitana, como é o caso da Comunidade Chácara das Rosas, localizada em Canoas, mas também no litoral, como a Comunidade do Limoeiro, em Palmares do Sul / Quintão. O Paredão Baixo faz parte deste contingente e aguarda a titulação definitiva junto ao órgão. O número de comunidades existentes, contudo, pode ser muito maior.

Dos trabalhos acadêmicos que se propõem à análise do Quilombo do Paredão em específico, nota-se a predominância de pesquisas que se preocupam em tentar perceber estes sujeitos quilombolas através da construção de sua identidade étnica e territorial e, também, levando em consideração a formação histórica do local, abordando como viés a presença negra na região. Estes estudos, sem dúvida, se fazem necessários para a compreensão de como o quilombo é visto pela sociedade onde está inserido e como seus moradores se reconhecem como tal.

Como Daiane Oliveira (2018) pontua, a localização do Paredão nos mostra que além do chamado Vale do Paranhana, esta população está estrategicamente localizada em uma rota que abrange cidades importantes economicamente nos dias atuais. Vale ressaltar que Taquara fica no interior do Estado do Rio Grande do Sul, em uma região caracterizada por forte imigração alemã. Desta forma, o Paredão está inserido em uma região de colonização teuto-germânica, cuja cultura negra ainda vive diferentes tensionamentos.

Já o estudo de Andréia Ramos e Elaine Smaniotto (2014) mostra este quilombo formou-se logo após a abolição da escravatura, ocorrida no ano de 1888, quando os negros que pertenciam à antiga Fazenda Fialho, cujo proprietário era Manuel Fialho de Vargas, foram libertos. Eles procuravam um ambiente seguro para se esconder, com receio de serem recapturados pelos capatazes da fazenda. Na fuga, abrigaram-se num local íngreme, perto de uma parede de pedra, por isso o nome: Paredão. Atualmente a área ainda é cercada por pedreiras.

[...]o que se conta é que essa região foi aos poucos sendo habitada por descendentes de escravos negros, e que aos poucos foi se tornando uma comunidade. As habitações feitas de modo bastante rústico de barro e capim, em meio ao mato denso, rodeado por animais silvestres de diversos tipos. Colhia-se frutos da região, mas também, já havia uma incipiente lavoura de milho e feijão, capaz de auxiliar no sustento destas famílias que gradativamente vinha aumentando. [...] (MACHADO, 2008 apud RAMOS; SMANIOTTO, 2014, p.221).



Mapa 2 - Área de abrangência do quilombo. Fonte: Prefeitura Municipal de Taquara, 2020

De acordo com relatório antropológico emitido ao Inca, a área totalizava 570,62 hectares no ano de 2007, compreendendo duas localidades que são identificadas como Paredão e Paredão Baixo. As famílias estão distribuídas no território que se caracteriza como um quilombo rural. Os grupos familiares que compõem este quilombo têm em comum os sobrenomes Eufrásio, Rosa e Hilário. Também há variações destes sobrenomes, adquiridas ao passar dos anos com mudanças nas grafias. Como exemplo, cito o nome de minha bisavó, Maria Hortência Eufrázia (grafia do sobrenome escrita com Z e a letra A no final). São poucos os moradores do quilombo com quem conversei que não apresentam um destes três sobrenomes na atualidade. Verificamos assim que foram poucas pessoas “de fora” que migraram para a comunidade.



*Fotografia 4 - As famílias estão distribuídas no território que se caracteriza como um quilombo rural.
Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020.*

Conforme verificado junto ao poder público, a maioria das famílias do Quilombo do Paredão atualmente está inscrita no Cadastro Único de programas do Governo Federal (Cadúnico), ferramenta importante para a manutenção das políticas públicas. Nas proximidades do quilombo há uma escola, frequentada pelas crianças da comunidade, e também uma associação de moradores, cujas reuniões ocorrem em um galpão localizado na região central do território. Neste mesmo galpão ocorrem as celebrações como almoços comunitários e a distribuição das doações tais como roupas e alimentos, que chegam aos moradores. As festividades religiosas ocorrem na capela, também localizada na área central. Ressalto que tanto o galpão, quanto a capela, estão situados perto de um grande eucalipto. Logo, as decisões importantes da comunidade são tomadas sob uma grande árvore.



Fotografia 5 - Área central do Paredão: capela onde ocorrem reuniões. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020

Sobre as festividades, de forma quase que unânime os moradores apontam que a mais importante delas é a Festa de São Benedito, realizada no segundo final de semana do mês de fevereiro e que mobiliza todas as famílias da comunidade.

Em sua maioria, os moradores do Paredão se afirmam enquanto católicos, e a devoção em São Benedito corrobora com isso. Ressalta-se que a imagem de São Benedito é de um santo de pele escura, o que logo me remete à representatividade negra.

A cada segundo sábado do mês, um padre de paróquias de distritos da região, como de Santa Cruz da Concórdia, comparece à capela que existe no Paredão e celebra a missa. A cerimônia é feita nos moldes tradicionais, com comunhão e leitura do Evangelho. Também é oferecido uma caixa aos fiéis onde se colocam as contribuições espontâneas em dinheiro. O recurso é revertido em melhorias na capela da comunidade.

Tive a oportunidade de participar de uma destas missas onde constatei que é uma ocasião onde o quilombo se reúne contando inclusive com a participação de pessoas que possuem um grau de parentesco com os moradores, mas que já não

residem no território. Estas pessoas retornam ao local justamente para a confraternização religiosa, o que torna este um dia bastante especial.

Contudo cabe ressaltar que apesar da forte ligação com o catolicismo, a figura mais importante desta comunidade é uma benzedeira já falecida: Vó Anita. Seus ritos, de acordo com narrativas da própria comunidade, misturavam elementos das crenças afro-brasileira ao catolicismo. Sobre isso:

Às práticas tradicionais empregadas pelas benzedeadas e benzedores quilombolas, na promoção da cura e proteção, alia-se uma religiosidade sincrética pelas influências culturais das matrizes africanas, católicas e indígenas, produto dos contextos históricos específicos que marcam o povo brasileiro. O sincretismo religioso atribuído às mulheres e aos homens benzedores quilombolas, não se dá na mesma medida para todas e todos, mas as primeiras observações do campo revelaram que maioria delas e deles se declara pertencente à religião católica, embora suas práticas, as imagens dos santos canonizados ou não, além das representações de outras divindades mantidas em seus âmbitos domésticos, demonstrem a convivência pacífica entre elementos de proveniências religiosas diversas (MENDES; CAVAS, 2018, p.4).

Esta antepassada foi uma espécie de matriarca do Paredão Baixo. Parteira, tinha fama de curar os males do corpo e da alma através de chás e rezas. Onde aprendeu o ofício? Não se sabe. Fato é que em todas as casas da localidade em que adentrei durante estes dois anos de pesquisa, alguém tinha sempre uma história para contar sobre a boa velhinha. Ela, inclusive, já foi entrevistada em um programa de televisão¹¹ cujo tema era misticismo e histórias extraordinárias. Dizer que morava perto ou que conheceu a benzedeira é motivo de orgulho aos moradores do quilombo até os dias de hoje.

Percebo através das narrativas contadas que Vó Anita apresentava uma agenda muito parecida com as mulheres que vivem no local hoje: apesar de não ter sido uma representante formal do território, possuía em suas mãos as dinâmicas para a sobrevivência. Dinâmicas de organização, afeto e cuidados. Jurema Werneck (2010) ilustra esta condição feminina protagonista quando trata sobre as chamadas lalodês:

Trata-se originalmente, de um título designativo da liderança feminina que, segundo registros historiográficos precários, existiu nas cidades iorubas pré-coloniais. lalodê indicava a representante das mulheres nos organismos de

¹¹ Programa Histórias Extraordinárias, da RBSTV foi veiculado no ano de 2015, mas segue disponível no YouTube em: < <https://www.youtube.com/watch?v=fBIPt5QRBWU> >. Acesso em: 27 de jan. de 2021.

decisão pública coletiva. Algumas fontes assinalam que o termo ialodê nomeava também a associação pública a que diferentes mulheres se vinculavam (WERNECK, 2010, p.13).



Fotografia 6 - Vó Anita exercendo a cura através de ervas. Fonte: Reprodução / YouTube / RBSTV, 2021

O Paredão é representado por um líder comunitário, responsável pelas questões mais burocráticas. Em dias de missa e reuniões, é ele quem abre a capela e organiza a cerimônia. Este senhor, Seu José Luís Hilário, mora há alguns metros do local onde ocorrem as celebrações e costuma passar entre as residências convocando as pessoas e lembrando-as dos dias de festividades. As crianças e os mais jovens também participam.

Apesar da organização, a sociedade apresenta inúmeros conflitos, principalmente no que tange aos aspectos da vida cotidiana. Pagamento da conta de luz cuja energia elétrica é compartilhada, uso da caixa d'água comunitária, entre outras questões. O conflito, a divergência e as tensões, mostram que o quilombo não é um local idílico, de irmandade fraterna e inquestionável. Aliás, essa é uma visão por vezes simplista dos repertórios de atuação destes sujeitos. Para Georg Simmel (1983):

Assim como o universo precisa de “amor e ódio”, isto é, de forças de atração e de forças de repulsão, para que tenha uma forma qualquer, assim também a sociedade, para alcançar uma determinada configuração, precisa de quantidades proporcionais de harmonia e desarmonia, de associação e competição, de tendências favoráveis e desfavoráveis. Mas essas discordâncias não são meras deficiências sociológicas ou exemplos negativos. Sociedades definidas, verdadeiras, não resultam apenas das forças positivas [...] (SIMMEL, 1983, p.124)

Este estigma de irmandade extrema eu carregava comigo quando ingressei na investigação. Acreditando que dentro deste território não encontraria nenhuma espécie de conflito. Um olhar bastante equivocado que foi sendo quebrado conforme fui ficando mais próxima dos interlocutores. Muitas vezes ouvi das moradoras que elas não participariam das reuniões da associação de moradores porque “*lá só dá briga*”.

Entrando no contexto regimental, o Quilombo do Paredão Baixo, como já mencionado, é uma das comunidades do Brasil que busca a titulação definitiva do território. Tanto a comunidade do Paredão quanto a do Macaco Branco, localizada no município de Portão, no Vale do Sinos, têm processos em aberto no Incra. Ambas tiveram os seus relatórios antropológicos (uma das peças necessárias ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID) concluídos, e aguardam a elaboração das demais peças para o RTIDs.

Hoje, de acordo com dados previamente solicitados junto ao Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), o Quilombo do Paredão conta com 161 beneficiários cadastrados junto ao órgão, sendo 84 mulheres e 77 homens, destes, 45 jovens, 44 crianças, 54 adultos e 18 idosos. Este número não representa o total de moradores da comunidade, que de acordo com o líder comunitário, pode ser de em torno de 200 pessoas. Os números do CRAS são importantes pois evidenciam que muitas destas pessoas necessitam de alguma assistência governamental para a subsistência. O cadastro é obrigatório para o recebimento de benefícios como o Bolsa Família¹², por exemplo. As conversas com as interlocutoras evidenciaram esta realidade. A maioria das mulheres com filhos recebe o Bolsa Família e o utiliza para complementar a renda vinda através do trabalho doméstico remunerado.

Além disso, a plantação e a criação de animais são comuns e garantem a alimentação dentro do território. Além de trocarem insumos entre as famílias, tais

¹² Para saber mais sobre o Programa Bolsa Família: < <https://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-familia/Paginas/default.aspx> >. Acesso em: 27 de jan. de 2021.

como couve, repolho, feijão e carne de animais abatidos na própria comunidade, os moradores do Paredão também vendem alguns excedentes de suas hortas particulares. Quem coordena a venda e a distribuição de sementes na comunidade é a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER).



Fotografia 7 - Plantação em quintal na comunidade do Paredão Baixo. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020

Em meus diálogos com as moradoras e com seus parentes que vivem em outras cidades, percebi que houve um fluxo migratório no Paredão entre os anos 50 e 60 do século XX, quando muitos habitantes saíram deste local e estabeleceram residência fora do quilombo. Este período remonta a época da industrialização no Vale do Sinos e a efervescência do mercado de trabalho nesta região em específico, fomentado pelo advento da indústria coureiro-calçadista na chamada Capital Nacional do Calçado, a cidade de Novo Hamburgo (NUNES et al., 2013). Além desta cidade, atualmente é possível encontrar ex-moradores do Paredão e seus descendentes em locais como o bairro Bom Jesus, em Porto Alegre, nas cidades de São Leopoldo e Gravataí, entre outros municípios da região metropolitana.

Dentre os desafios apontados na atualidade por quem vive na comunidade está a ausência de água encanada, saneamento básico, transporte público com ponto de embarque mais perto das residências e principalmente, calçamento de asfalto na rua central, a Estrada Fazenda Fialho.

Em dias de chuva, é difícil se deslocar a pé pela comunidade devido ao barro que se forma no caminho. Com isso, crianças deixam até mesmo de ir à escola quando chove, pois, o trajeto se torna bastante difícil.



Fotografia 8 - Estrada principal do Quilombo do Paredão Baixo. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020

Nas campanhas das eleições municipais de 2020 candidatos ao Legislativo e Executivo de Taquara estiveram visitando a comunidade. De acordo com os moradores, estas pessoas ofereceram ajuda às demandas mais urgentes do Paredão. Os moradores da comunidade com quem tive maior contato me contaram que têm título de eleitor e exercem o direito ao voto em domicílios eleitorais das proximidades.

Contudo, mesmo perante a um cenário de dificuldade, nos moradores mais antigos do Paredão, de quem também me aproximei durante as visitas, está viva a oralidade daqueles que os antecederam. Aqueles que contavam nas rodas de

conversa sobre a época em que os negros eram “*pegos igual cachorro*” e que para fugir do açoite que marcava a pele se escondiam em tocas formadas nos espaços ocios das árvores ou em buracos formados no chão. Sobre estas histórias, podemos refletir que “a vida e o corpo são também constituídos pelas memórias e as narrativas, elas inscrevem o sentido do que é vivido simultaneamente nos corpos e nas palavras” (Fassin, 2012, *apud*, LÓPEZ, 2015, p.306).

Estas memórias compõem a vida dos antepassados destas pessoas e nos auxiliam a compreender também a importância histórica e de resistência do quilombo dentro da região em que está inserido.

Sobre a memória, para Michel Pollak (1989) o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo, por isso que estas narrativas são tão caras e necessárias para o ponto de partida de investigação nesta comunidade. Entendo que a investigação não pode se dar isolada de seu contexto histórico, uma vez que:

O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro (POLLAK, 1989, p.3).

Em relação a este passado, a então moradora mais velha da comunidade, Tia Elvira, falecida em novembro de 2020, dizia que viveu em uma época muito difícil. A senhora que tinha 105 anos, segundo seus familiares, costumava contar que seus pais foram escravizados. Dizia ela que eles eram felizes no espaço de confraternização do quilombo, onde havia música, festa e divisão de alimentos entre as famílias. A história dos antepassados é contada e valorizada ainda na atualidade. Os mais novos crescem ouvindo estas narrativas.

O Quilombo do Paredão Baixo apresenta uma afirmação étnica muito grande. Não é raro as mulheres se denominarem enquanto “quilombolas” em nossas conversas informais, assim como brigarem por seus direitos junto ao poder público, quando necessário. Certa vez uma das moradoras me disse sobre o acesso à educação superior: “*A gente que é quilombola precisa saber destas coisas, para buscar os nossos direitos*”.

Aliás, a dinâmica das mulheres está presente em toda a vida social do quilombo. É corriqueiro ver a movimentação delas na divisão dos alimentos que

recebem, a mobilização para a instalação de melhor infraestrutura no território, assim como as ações estratégicas para o melhor andamento da vida na comunidade. Apesar do representante oficial da comunidade ser um homem, o protagonismo feminino é muito ativo. São as mulheres do Paredão que fazem o espaço se desenvolver, balizadas por suas experiências e projetos.

De uma forma geral, noto que os moradores dessa comunidade – e sobretudo as mulheres - foram muito acolhedores para a minha interlocução no campo. Quando a pandemia de Covid-19 passou a avançar pelo Brasil, em abril de 2020, minhas relações neste espaço já estavam estabelecidas de tal forma que, mesmo os diálogos por telefone, foram aceitos de uma forma bastante natural. De abril a setembro não compareci presencialmente na comunidade. Mas esta ausência já estava prevista no projeto inicial da dissertação.

No mês de setembro, justamente, o Brasil teve uma leve queda na curva de contágio da doença, o que possibilitou retomarmos as visitas, sempre com os devidos cuidados: como o uso de máscara, álcool em gel e encontros somente a céu aberto, sem toques, tais como aperto de mão ou abraços.

As visitas na comunidade também só foram retomadas em comum acordo com as interlocutoras. Elas apontaram que não viam problemas em seguirmos em diálogo presencial. Ressalto que durante este período o Quilombo do Paredão Baixo não registrou nenhum caso do novo coronavírus, de acordo com o informado pelo líder comunitário.

4 O TRABALHO DOMÉSTICO REMUNERADO E A PANDEMIA DE COVID-19

O trabalho doméstico não é uma questão nova na academia, apesar dos diferentes aspectos a serem explorados ainda. Há 32 anos, Sandra Lauderdale Graham (1992) já apontava em seus escritos a relação que se dava entre patrões e domésticos no período colonial, por exemplo. Mais recentemente outros estudiosos da historiografia têm se debruçado a dissertar sobre a situação dos trabalhadores domésticos no Brasil. É o que aponta Flavia Fernandes de Souza (2015):

Em geral, trata-se de apresentações de pesquisas desenvolvidas por estudantes de pós-graduação – alguns atualmente já formados –, em nível de mestrado e de doutorado. Contudo, a própria existência de uma nova geração de historiadores dedicando-se a uma temática que há pouco tempo não se constituía como um objeto de estudos no campo da História já é em si um elemento que desperta interesse (SOUZA, 2015, p. 278).

Se a temática ganha corpo dentro da academia, a mídia, enquanto formadora de opinião, não fica ausente deste contexto. São novelas, filmes, e outros produtos audiovisuais que buscam discutir a relação patroas e empregadas. O filme estadunidense *The Help* (2011), traduzido para o português como *Histórias Cruzadas*, a novela *Cheias de Charme* (2012), da Rede Globo, e o filme *Que Horas Ela Volta?* (2015), são exemplos de conteúdos que trouxeram a perspectiva do trabalho doméstico remunerado em forma de narrativa multimídia.

Todos estes produtos, mas também as produções acadêmicas sobre o assunto, abordam este universo em uma perspectiva que prioriza o feminino e suas dimensões. Como explica Bernardino-Costa (2007), isso acontece porque os sujeitos compartilham o espaço doméstico que são sempre representados a partir de uma lógica patriarcal ocidentalizada, onde é a tarefa da mulher zelar por este ambiente em comum. Davis (2016) traz esta mesma inquietação ao analisar que o trabalho doméstico sempre é enviado ao espaço dito do feminino:

A nova consciência associada ao movimento de mulheres contemporâneo encorajou um número crescente de mulheres a reivindicar que seus companheiros ofereçam algum auxílio nesse trabalho penoso. Muitos homens já começaram a colaborar com suas parceiras em casa, alguns deles até devotando o mesmo tempo que elas aos afazeres domésticos. Mas quantos desses homens se libertaram da concepção de que as tarefas domésticas são “trabalho de mulher”? Quantos deles não caracterizariam

suas atividades de limpeza da casa como uma “ajuda” às suas companheiras? (Davis, 2016, p. 225).

No Brasil, a função acompanha os movimentos do tempo. Em 1872, o Censo registrou que mais da metade das 24 mil mulheres cativas eram ocupadas em serviços domésticos (TELLES, 2018, p.104). Já de acordo como Censo de 1920, “o setor doméstico ao abranger os mais variados tipos de empregados, inclusive a cozinheira e a ama de leite, apresenta a taxa de 80,31% ocupados pelo feminino, enquanto somente 19,69% são ocupados pelo masculino”. (FERREIRA FIALHO, 1993, *apud*, TERESINHA BERNARDO, 2019, p.97).

Ainda pensando em um contexto brasileiro, apesar de existir uma legislação, promulgada no ano de 2015 nem todas as pessoas que exercem estas funções de cuidado mantêm um vínculo empregatício de forma constante com os seus contratantes. Assim, em momentos de crise, como foi o caso da pandemia de Covid-19, a informalidade tende a se acentuar, gerando dificuldades financeiras a estes grupos. De acordo com a Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas (FENATRAD), instituição fundada em 1997, a categoria foi uma das mais atingidas pela crise: cerca de 1,5 milhões de empregos foram perdidos somente no ano de 2020.

Outra dimensão que caracteriza o trabalho doméstico no Brasil é o seu aspecto geracional. É comum observar diferentes gerações de uma mesma família que exercem exatamente a mesma função. Não raro, trabalham para os mesmos empregadores ou para a mesma família destes últimos. Afirmação corroborada pela intelectual Preta-Rara (2019) quando aponta em seu livro de narrativas que este mesmo ofício foi compartilhado por sua avó, por sua mãe e por outras antepassadas.

Estes aspectos nos remetem ao passado colonial do Brasil, do período anterior à assinatura da Lei Áurea, quando jovens meninas negras escravizadas dividiam o espaço de trabalho com suas mães e avós. A continuidade das funções como trabalhadoras domésticas ganha novos contornos com as mudanças que o Brasil passa após a aproximação do período republicano. Graham (1992) diz que:

A partir da década de 1860, o trabalho doméstico foi se tornando cada vez menos território de escravos. Mulheres livres, brasileiras ou imigrantes, e escravas forras associavam-se às escravas restantes para suprir a demanda de criadas, de tal forma que, já em 1872, pode-se calcular em

cerca de dois terços as mulheres livres no serviço doméstico do Rio de Janeiro (GRAHAM, 1992, p.21)

Mesmo com as configurações dos novos tempos os aspectos deste trabalho não perdem a sua ligação com uma ideia de subalternidade e por isso, ligado às classes mais baixas da sociedade. “Em locais que apresentam em sua história períodos de escravidão africana, essa profissão carrega heranças desse passado e agrupa discriminações de gênero, classe, raça, etnia ou ‘cor’” (BONOW RODRIGUES, 2015, p.187).

Não por acaso, a maioria das trabalhadoras domésticas no Brasil são mulheres negras: um contingente de 3,9 milhões de pessoas, que corresponde, portanto, por 63% do total de trabalhadoras (IPEA, 2019).

A relevância do trabalho doméstico e de cuidados exercidos de forma remunerada evidencia, no caso brasileiro, a intersecção de três características de nossa sociedade: i) as heranças escravocratas de um passado muito recente no qual cabia à população negra o lugar da servidão, e às mulheres negras também a servidão no espaço da casa, ainda que não somente; ii) nossa formação enquanto uma sociedade tradicionalmente patriarcal; e iii) a expressiva desigualdade de renda que permite que trabalhadores assalariados contratem e remunerem com seus salários outros trabalhadores (IPEA, 2019, p.8).

Como consequência do racismo estrutural, apontado por Almeida (2018), nota-se que a informalidade também atinge principalmente às mulheres racializadas. De acordo com o IPEA (2019, p.36), as profissionais brancas recebem mais que as negras em todas as regiões do país.

O trabalho doméstico no Brasil aponta questões sociais ainda não resolvidas e coloca os sujeitos que exercem este ofício em uma posição de fragilidade frente a diferentes cenários. Condições precárias de trabalho ainda são verificadas pelo país afora, expondo a situação que não foi resolvida com a legislação vigente (DANTAS, 2016). Desta forma, a pandemia de 2020 trouxe aspectos importantes para repensar a questão.

O vírus que causa a Sars-CoV-2, no Brasil chamada de Covid-19, é transmitido principalmente por meio de gotículas geradas quando uma pessoa infectada tosse, espirra ou exala. A doença, que teve seu epicentro diagnosticado na província de Wuhan, na China, atingiu praticamente a todas as nações do mundo e passou no dia 11 de março de 2020 ao estágio de *pandemia*, o maior nível de classificação de risco de contágio aplicado pela Organização Mundial da Saúde

(OMS). Em 20 de janeiro de 2021 o Brasil já ultrapassava a marca dos 200 mil mortos pela doença¹³.

Um levantamento realizado pela University of Chicago, nos Estados Unidos, e divulgada pela imprensa brasileira¹⁴ mostrou como as pessoas negras correm mais riscos de contrair a Covid-19 do que as pessoas brancas. De acordo os dados coletados no levantamento, a maioria dos negros trabalha em serviços considerados essenciais, como motoristas de ônibus, zeladores, funcionários públicos de saneamento básico, seguranças, entre outros. Por isso, eles continuaram trabalhando normalmente durante a pandemia e acabaram ficando mais expostos ao novo vírus. Não por acaso, a primeira morte pela Covid-19 no Rio de Janeiro foi de uma trabalhadora doméstica diarista, contaminada por sua empregadora que testou positivo pela doença após voltar de uma viagem à Itália.

Já uma pesquisa realizada pelo Instituto Locomotiva¹⁵ em meados de abril de 2020 apontou que durante a pandemia, 39% dos empregadores de diaristas dispensaram os serviços sem manter a remuneração das trabalhadoras e 13% dos empregadores de domésticas formalizadas suspenderam o contrato. Estes dados mostram que ao menos 4 em cada 10 famílias no Brasil dispensaram as trabalhadoras domésticas por causa da pandemia do coronavírus, mas sem manter os pagamentos. Há, contudo, uma grande parcela desta categoria precisou continuar trabalhando normalmente.

Os desdobramentos desta atuação diária vão para além do risco de contaminação, recaindo também sobre a área dos recursos financeiros. Como não poderia deixar de ser em um ano atípico, como o de 2020, os atravessamentos trazidos pela pandemia de Covid-19 também foram vistos no cenário da academia. Esta dissertação de mestrado foi marcada pela Covid-19, e alguns aspectos deste contexto aparecerem o diálogo com as entrevistadas. A preocupação com o auxílio distribuído pelo governo, as conversas que precisaram ser mantidas por telefone em alguns momentos para manter o distanciamento, entre outras questões.

¹³ Fonte: Ministério da Saúde

¹⁴ Disponível em: < <https://www.uol.com.br/vivabem/noticias/redacao/2020/07/09/negros-tem-maior-risco-de-contrair-covid-19-afirmam-pesquisas.htm> >. Acesso em 27 de jan. de 2021.

¹⁵ Disponível em: < <https://g1.globo.com/economia/noticia/2020/04/22/39-dos-patroes-dispensaram-diaristas-sem-pagamento-durante-pandemia-aponta-pesquisa.ghml> >. Acesso em 27 de jan. de 2021.

Apresento na sequência as narrativas destas mulheres em relação ao trabalho doméstico remunerado e ao trabalho de cuidado desenvolvido na comunidade do Paredão Baixo fazendo a inter-relação as dimensões propostas.

4.1. As mulheres do Paredão: interlocutoras da pesquisa

A maioria das mulheres da comunidade quilombola Paredão Baixo exercem ou já exerceram a função de trabalhadora doméstica em algum momento da vida. Há aquelas que nunca trabalharam em outro ofício. Há outras que são trabalhadoras domésticas em paralelo com outros empregos, como nas fábricas de calçado da região do Vale do Paranhana, por exemplo. E também há aquelas que são filhas, netas e/ou mães de trabalhadoras domésticas. Descubro que este trabalho é uma constante nestas vidas após conversar com elas pelas ruas de chão batido, tomar café em suas casas e até mesmo brincar com seus filhos por entre as plantações de couve e feijão. Não há moradora nascida no Paredão que não tenha uma história atravessada pelo trabalho doméstico para contar.

Percebo que as mais jovens da comunidade consideram o emprego doméstico remunerado muito melhor do que as funções exercidas pelas mais velhas e antepassadas que somente trabalhavam “na lida”, isto é, na árdua tarefa do corte de cana-de-açúcar para alambiques da região. Houve um tempo, que o trabalho de servir em casas de família não era sequer oferecido a estas. Então, a saída encontrada para conseguir recursos era justamente dividir as funções do campo com os homens. Nas andanças pelo território, os diálogos me apontam que sempre quando elas tratam do trabalho doméstico, a fala vem acompanhada de um tom praticamente compensatório: é difícil, é puxado, “mas” é melhor do que ficar desempregada ou é melhor do que atuar nas funções pesadas, como no tratamento de bois e vacas, outro ofício comum no quilombo. É melhor também do que ficar “trancada” nas fábricas de calçado, como elas já me disseram outras vezes.

A observação participante (VELHO, 1978) também me permitiu atentar ao diálogo entre as mulheres, o ponto de vista delas, mas também suas articulações e percepções sobre o mundo do trabalho. A análise que segue é fruto de meu diário de campo, utilizado durante todo o percurso dentro da comunidade, mas também das entrevistas abertas realizadas no contexto desta investigação. Durante as conversas informais, mantidas nas visitas ao Paredão, e mais recentemente, durante

os diálogos por telefone – em virtude do avanço da pandemia de Covid-19 no Brasil – tive a oportunidade de entender o universo destas mulheres em relação ao trabalho doméstico e de cuidado.

Assim, a dissertação focaliza em três aspectos a partir das narrativas sobre o exercício da função: o aspecto geracional, o aspecto financeiro e a rede de cuidados comunitários e apoio que se estabelecem entre elas. Estas dimensões surgiram, ou melhor, se sobressaíram, a partir de minha interação com o campo.

Ressalto que apesar de ter adentrado em profundidade no diálogo com três interlocutoras, as falas de muitas outras mulheres quilombolas da comunidade cruzam esta pesquisa. Todas elas contribuíram para um entendimento mais complexo do que me propus a investigar. As três interlocutoras relataram suas histórias atravessadas pelo espaço onde elas estão situadas, a partir de seu lugar de fala (RIBEIRO, 2017). As entrevistas foram transcritas através das ferramentas de áudio do Google Drive para manter as palavras tais quais foram ditas. Outras conversas precisaram ser gravadas com celular.

Procurei estabelecer acordos com estas mulheres das mais diferentes formas para a construção desta escrita. Ao me apresentar enquanto pesquisadora deixei-as cientes da intenção de gravar as conversas que tivemos, assim como me foi autorizado o registro em imagens das ruas, hortas e animais do quilombo. Para preservar as identidades das parceiras da pesquisa, utilizo nomes fictícios neste estudo. Escolhi para tal finalidade as seguintes nomeações: Luísa (em referência à Luísa Mahin), Tereza (em referência à Tereza de Benguela) e Dandara (em referência à Dandara de Palmares). Três mulheres negras da diáspora que compõem o passado de resistência quilombola do Brasil e que são homenageadas nas vozes que interagiram comigo nos últimos dois anos.

4.1.1. As dimensões financeiras do trabalho doméstico na vida de Luísa

A interlocutora tem 35 anos, é uma mulher negra, magra, alta. No cabelo notam-se uns poucos fiozinhos brancos. Ela tem uma fala pausada. É receptiva a conversas de uma forma geral. Gosta de falar sobre a sua vida, apesar de apresentar momentos de timidez, onde baixa os olhos e sorri só com o canto da boca. São seus momentos de silêncio que fui aprendendo a entender. Quando ela se cala, também comunica. Como defende Mariza Peirano (2014):

Se o trabalho de campo se faz pelo diálogo vivido que, depois, é revelado por meio da escrita, é necessário ultrapassar o senso comum ocidental que acredita que a linguagem é basicamente referencial. Que ela apenas “diz” e “descreve”, com base na relação entre uma palavra e uma coisa. Ao contrário, palavras fazem coisas, trazem consequências, realizam tarefas, comunicam e produzem resultados. E palavras não são o único meio de comunicação: silêncios comunicam (PEIRANO, 2014, p.386).

Luísa narra que tem dez filhos. O primeiro nasceu quando ela ainda era uma adolescente. Hoje, com 19 anos, ele já constituiu sua própria família. *“Ele tem uma casinha aqui no Quilombo”* (LUÍSA, 2019), disse referindo-se ao primogênito.

Em todas as conversas ela sempre fala muito dos filhos. Conta que em dias em que faz faxina *“nas casas de família”* - quatro vezes na semana mais precisamente - precisa contar com o auxílio de uma vizinha - para *“reparar”* as crianças - que são muitas. Somados, os filhos dela e da vizinha chegam a um total de 11 crianças, todas com menos de 15 anos de idade.

Esta é a mesma vizinha que dá de mamar a sua menina mais nova de vez em quando, que cuidou de seus filhos menores quando ela estava no hospital em trabalho de parto e que também ajuda a recolher a roupa do varal nos dias de temporais repentinos. Esta é uma das dinâmicas de cuidado criada por elas, onde os horários e dias de expediente da faxina são combinados na medida em que os filhos de ambas não fiquem sem um adulto por perto. A mesma estratégia é percebida em outras residências.

O cuidado compartilhado de crianças é uma prática conhecida por comunidades tradicionais. É a lógica do cuidado praticado nas redes de matrifocalidade, nos lares chefiados por mulheres, mas também encontrados em outros espaços, como nos terreiros, por exemplo. São locais onde todos são como filhos dos mais velhos, independente da relação consanguínea. Teresinha Bernardo (2019, p.27) fala desta dimensão de parentesco fora das linhas biológicas, quando analisa as relações no Terreiro Ilê Mariolaje, em Salvador, onde não se faz uma distinção do “parente de sangue” do “parente de santo”. Assim, a família de santo e família de sangue se confundem”, e a relação só compreendida a partir da observação participante e interação profunda no espaço.

Sobre esta formação de cuidados compartilhados, ressalta-se que as cativas que fizeram a travessia Atlântica seguiram esta formação em solo brasileiro e isso se torna importante na medida em que ressignifica o próprio conceito ocidental de

“família”: Como ressalta criticamente Isabel Reis, sobre os estudos que focalizam na estrutura familiar de escravizados (2018) de uma forma equivocada:

É justamente por conta da predominância da matrifocalidade, ou seja, do grupo doméstico centrado na figura da mãe e dos filhos, com o pai em geral ausente, da família escrava, que “recorrentemente se insistia na negação da existência de uma estrutura familiar entre os cativos” (REIS, 2018, p.238).

A história de Luísa com o trabalho doméstico começa quando ela tinha cerca de 11 anos de idade. *“De 11 para 12, mas não me lembro bem. A mãe me empregava para fora, nas casas de família”* (LUÍSA, 2020). A mesma função também foi exercida por suas irmãs biológicas que desde muito jovem se empregaram no mesmo ofício. O ofício iniciado ainda na infância é uma constante que acompanha a vida delas. Assim como a gravidez na adolescência, como certa vez me disse uma moradora da comunidade: *“meu primeiro filho foi o meu presente de aniversário de 15 anos”* (MORADORA DO PAREDÃO, 2020).

No caso de Luísa, a identidade de seu pai é ausente em sua documentação. Seu registro geral conta apenas com o nome da mãe. O fato por si só evidencia uma criação centrada na figura matrifocal: mulher negra e quilombola que nasceu e viveu na mesma comunidade, também trabalhadora doméstica e das empreitadas no campo, falecida aos 50 anos de idade. Vítima de um acidente vascular cerebral, conhecido popularmente como *“derrame”*, conforme me conta Luísa.

A ausência do nome pai nos documentos não denota uma ausência física completa, informação corroborada pela narrativa da interlocutora que afirma apenas não ter tido um contato mais próximo com o pai biológico, já que este tinha outra família. Sendo assim, sua mãe precisou *“se virar”* para criar os seus 9 filhos. Depois deste primeiro relacionamento, a mãe de Luísa conheceu outro companheiro e teve mais dois filhos. A mãe, apesar do trabalho constante, nunca teve um vínculo empregatício formalizado por lei.

A narrativa aponta em diversos momentos as dificuldades financeiras da família desde a infância da interlocutora, mas também desvela aspectos importantes do trabalho de cuidado, este, não remunerado, exercido entre as mulheres da comunidade. É um cuidado que atravessa as gerações. No quilombo, as moradoras estão sempre em volta de atividades mais coletivas, em relação aos filhos,

principalmente, sobrando pouco ou nenhum tempo para as suas demandas individuais.

O IPEA (2019) levanta que as atividades relacionadas ao cuidado são percebidas ainda como responsabilidades femininas exclusivas, e por isso impõem limites importantes à inserção das mulheres nos mais variados campos da vida social. Das mais de 6,2 milhões de pessoas empregadas como trabalhadores domésticos, 4,5 milhões (94,1%) são mulheres. No Brasil, o trabalho doméstico remunerado para os homens não responde nem por 1% dos ocupados (IPEA, 2019, p.11).

Em todo o planeta, diariamente as mulheres e meninas dedicam 12,5 bilhões de horas ao trabalho de cuidado sem receber por isso, de acordo estudo *Tempo de Cuidar*, lançado pela Organização Não-Governamental Oxfam Brasil. Sobre o trabalho de cuidado, Esquivel (2011) diz justamente que:

Una dificultad adicional desde una perspectiva de género es también que el cuidado sigue asociándose a lo femenino, sus connotaciones más “suaves” que “trabajo no remunerado” o “trabajo doméstico”, categorías definidas por oposición al trabajo remunerado o al trabajo de mercado. Es (o puede ser) más digerible para oídos conservadores, que sostienen discursos maternalistas o esencialistas respecto del lugar de las mujeres (ESQUIVEL, 2011, p.10).

Luísa costuma sentar-se na soleira da porta de sua casa de madeira. Foi ali que eu a conheci e onde travamos a maior parte de nossos diálogos. Um dia falávamos da doação de alimentos recém entregues à família. Aliás, o quilombo costuma receber doações de mantimentos e roupas de vários grupos organizados da região.



Fotografia 9 - Alimentos recebidos no galpão central do Quilombo do Paredão Baixo. Fonte: Lucilene Athaide, 2020

Assim, discorrendo sobre preços de alimentos, a interlocutora me conta sobre os recursos financeiros, recebidos quinzenalmente em troca das funções domésticas exercidas nas residências de um casal residente no município de Taquara. “Eles [os patrões] são muito bons pra mim” (LUÍSA, 2020).

Neste domicílio ela atua há pelo menos 10 anos, semanalmente. Seus contratantes possuem um pequeno sítio e uma chácara, ela atua em ambas as propriedades. Ao citar a bondade dos contratantes, ela lembra que a patroa costuma lhe buscar em casa. A relação sobre as patroas e trabalhadoras domésticas com ênfase no afeto é tema recorrente na bibliografia sobre a temática. Sendo assim, é comum localizarmos perspectivas teóricas que se dedicam a pensar o espaço doméstico em um contexto de análise do feminino, com questões que envolvem a relação de obediência e servidão (GRAHAM, 1988; XAVIER, FARIAS e GOMES, 2012) ou afeto (BRITES, 2000; KOFES, 2001, 2007; HILL COLLINS, 2016). Atualmente também ganham espaço pesquisas que contemplam raça como marcador para o exercício da função em uma perspectiva decolonial (BERNARDINO-COSTA, 2015; CRUZ, 2016; PRETA-RARA, 2019).

Ao considerar que os empregadores são “bons”, Luísa destaca o fato de que a patroa faz o seu transporte nos dias de faxina. Conta com orgulho apontando à entrada do pátio: “Eles vêm aqui na frente me buscar” (LUÍSA, 2020).

Evidencia-se que o fato da empregadora adentrar o quilombo de carro - um veículo ligado ao poder aquisitivo - para buscar a trabalhadora é sinônimo de status à mulher em interlocução. Este mesmo orgulho da condição perante a outras mulheres que realizam o mesmo ofício, mas que precisam se deslocar de transporte público, é percebida na fala de outras interlocutoras que contam a mesma narrativa:

“A patroa dela é muito boa. Pensa! Ela até vem aqui buscar [para o trabalho]”, me disse uma moradora das proximidades.

Nesta relação de status ligada ao transporte tenho outra percepção: de que o Quilombo do Paredão Baixo é um espaço completamente dissociável do espaço de trabalho. Assim, a patroa que vai até o quilombo rompe com a postura que é esperada dela, adentra um universo que não é seu e, ao fazer isso, faz por vontade própria: para buscar em casa a faxineira. Logo, para as moradoras da comunidade, isso tem um grande significado. É a bondade que elas enxergam frente a outros contratantes que não fazem isso. Sendo que é natural outras trabalhadoras domésticas caminharem quilômetros até a estrada onde passa o ônibus para se deslocarem ao trabalho. Em dias letivos, o ônibus escolar faz este trajeto, o que também foi afetado durante a pandemia: sem aulas na escola que fica dentro da comunidade, elas ficaram sem o ônibus gratuito que leva até a rodovia.



Fotografia 10 - Estrada por onde as moradoras se deslocam a pé para esperar o transporte público até o trabalho. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020

Ao mesmo tempo em que se mostra satisfeita com o trabalho exercido na casa dos patrões, evidenciado quando ela diz que atua há anos no mesmo local sem intenção de sair, e mesmo apresentando estar ciente de um certo privilégio em relação às vizinhas devido ao transporte, Luísa também demonstra uma constante preocupação com seus recursos financeiros.

Em todos os nossos encontros o assunto “dinheiro” apareceu. Por isso, acredito que uma das dimensões desta análise não poderia deixar de cotejar a questão financeira que abarca trabalho doméstico.

Neste contexto da vida da interlocutora, percebo que é uma conta que não fecha e que faz com que ela precise encontrar alternativas para suprir as necessidades mês a mês. Sua carteira não foi assinada, ela não conseguiu ter a sua função regida pela Consolidação das Leis do Trabalho (CLT). Em um de nossos encontros, esta mesma interlocutora apresenta apreensão extrema com os rendimentos do grupo familiar, afinal, há incerteza sobre o pagamento do chamado Auxílio Emergencial - distribuído pelo governo federal brasileiro durante o ano de 2020 em razão da pandemia de Covid-19¹⁶.

“*Este mês eu não recebi ainda*”, reclama contrariada. Sabia ela naquela ocasião que se não recebesse nos próximos dias precisaria ir ao banco, para entender o que havia acontecido. Como as instituições bancárias ficam muito longe do quilombo, esta saída simbolizaria gasto com passagem de ônibus até o Centro de Taquara. Logo sua contrariedade e momento de irritação tinham um teor legítimo e compreensível.

Sobre o auxílio emergencial, na realidade em que ela vive, este valor é essencial para a compra de itens básicos para a sobrevivência. Por isso que no dia em que recebeu a quantia de R\$ 1.200, Luísa estava transparecendo muita alegria. Aliás, cabe ressaltar que as políticas públicas de transferência de renda estão presentes em quase todas as residências do Paredão. A principal delas é o programa Bolsa Família, valor pago mensalmente. Como já citado anteriormente, a maioria das famílias do Paredão está inscrita no Cadastro Único de programas do Governo Federal (CadÚnico).

¹⁶ Para saber mais sobre o auxílio emergencial, acesse: < <https://auxilio.caixa.gov.br/#/inicio> >. Acesso em: 26 de jan.de 2021.

Estes programas sociais são oferecidos justamente porque o salário da trabalhadora não dá conta de preencher todas as demandas de sua família, assim como ocorre em muitos lares pelo Brasil. Em 2018, de acordo com o IBGE, o salário médio mensal era de 2,1 salários mínimos no município de Taquara. No Paredão, as mulheres recebem uma média de 70 a 100 reais por faxina. Se considerarmos as faxinas semanais, algumas vivem com recursos de cerca de 400 reais ao mês.

Luísa é mãe solo, ela faz o que é possível dentro de sua profissão para conseguir mais rendimentos. Não raro ela se desafia em outras atividades que podem garantir algum lucro: como a roçada em outros sítios nas proximidades do quilombo.

“Limpo vidro, limpo o chão, limpo o forro, tiro o pó e faço tudo. É melhor do que ficar em casa” (LUÍSA, 2020).

Contudo, quando chega em casa após o serviço, o seu trabalho doméstico, desta vez não remunerado, segue. Ela diz que não tem um companheiro para dividir as demandas, apenas os filhos que desde cedo sabem a importância de contribuir nas tarefas da casa.

“A gente chega cansada. Mas tem uma louça ‘pra’ lavar, um pão ‘pra’ fazer. Ainda mais com criança, né!” (LUÍSA, 2020).

Recordo-me que quando nos conhecemos, ela recém havia dado à luz uma menina. A criança nasceu em um parto difícil, em um hospital público na região central do município, mas como a própria Luísa diz sobre a sua décima gestação: *“Parto é assim mesmo, mas Deus ajudou”* (LUÍSA, 2020). Neste dia de nossa primeira interlocução, mesmo com um bebê tão pequeno nos braços, a mulher já falava sobre o retorno ao trabalho e sobre as necessidades da família que não podiam esperar a sua pronta recuperação durante o puerpério.

Por não ter seu ofício regido via CLT, ela não fez a chamada licença-maternidade: trabalhou até poucos dias antes do nascimento do bebê e voltou à rotina alguns dias depois de sua alta médica.

Semanas antes deste nosso encontro, estive em sua casa, falando com as crianças que estavam aos cuidados da vizinha, enquanto a mãe se recuperava no hospital. Um jovem, de 16 anos, foi o responsável por cuidar da casa e dos irmãos menores, com o auxílio das vizinhas mais próximas. É neste jovem que Luísa deposita algumas de suas esperanças de um bom futuro à família.

Ela sempre conta com orgulho que o filho estuda, que está no Ensino Médio e que é *“um bom guri”*. Certo dia questionei se ela achava o fato de o filho estudar algo importante para o futuro da comunidade e da família:

“Eu gosto que eles estudam, para conseguir uma colocação melhor. Um emprego num mercado, num computador. Não precisar mais se matar tanto.” (LUÍSA, 2019).

Também já perguntei à Luísa se não havia desejo da parte dela de trabalhar em outra função algum dia, como é o caso das fábricas de calçado da região, trabalho exercido por algumas mulheres da comunidade. Ao que ela me disse:

“Firma nunca foi minha área. Trabalhar trancada. Não pode sair. ‘Pra’ quem tem criança é ruim” (LUÍSA, 2020).

A partir destes fatos narrados por Luísa, ressalta-se a importância de debater a informalidade recorrente neste meio de trabalho, uma vez que apesar da legislação de 2015 e que ficou conhecida nacionalmente como PEC das Domésticas (DANTAS, 2016), existem grupos destas trabalhadoras que seguem às margens dos direitos e garantias previstas em lei. Apesar da importância da legislação, 73,2% dos trabalhadores domésticos no Brasil atuam sem carteira de trabalho assinada, de acordo com o IPEA (2019). Ou seja, a legislação básica ainda não atingiu a todas as pessoas que exercem a função. Além do mais, sem uma creche nas proximidades, as mães acabam recorrendo a empregos mais flexíveis, que possibilitem as saídas repentinas em caso de alguma emergência com os pequenos. A questão da ausência de creches e escolas de educação infantil nas proximidades é tratada pela maioria das mães com quem dialoguei. Uma delas me disse:

“Se tivesse uma creche perto, seria bom ‘pra’ deixar as crianças. Aí a gente poderia ir trabalhar mais longe, ganhar mais” (MORADORA DO PAREDÃO, 2020).

Para Luísa, não existe outra forma de exercer a função: *“é levantar, trabalhar e correr atrás”*. Em sua fala e no seu olhar, noto que ela aposta em dias melhores. Ela não se enxerga fora do trabalho doméstico remunerado, como deixou marcado em nossa última conversa por telefone:

“Í, gurria! Destas coisas de faxina, eu só tenho história boa. Até quando Deus me der saúde, eu vou tocando” (LUÍSA, 2021).

4.1.2. O eterno cuidado não remunerado que atravessa a história de Tereza

Mãozinhas miúdas, olhar distante e voz serena. A figura de uma griô (PACHECO e SAMPAIO, 2015), portadora de muita sabedoria. Com vergonha de falar em um primeiro momento, mas depois de um tempo, uma verdadeira enciclopédia de histórias. Assim é a segunda interlocutora desta pesquisa, Tereza.

Sentou-se numa cadeira de madeira em seu quintal. Um quintal grande, com pomar e galinhas circundando a conversa. No pomar, laranjas amarelinhas despontam entre o verde da copa das árvores. As galinhas brigam entre si por um naco de pão que rola na areia. Os cabelos dela, lisos e grisalhos, quase tocam os ombros de pele escura. O cabelo é uma herança da avó e da mãe, “bugres” que viveram na comunidade há muito tempo atrás.

“Naquele tempo se dizia bugre, mas é assim.... Como que vou dizer? Uma índia, né?!” (TEREZA, 2020)

Sobre isso, podemos voltar ao entendimento de que comunidades quilombolas não foram um espaço exclusivo de pessoas negras, principalmente as formadas no pós-emancipação.

Elas são a continuidade de um processo mais longo da história da escravidão e das primeiras décadas da pós-emancipação, época em que inúmeras comunidades de fugitivos da escravidão (e também índios e desertores militares), e depois aquelas com a migração dos libertos, se formaram (GOMES, 2015, p.7).

Em um de nossos encontros, a interlocutora está acompanhada de uma amiga, também moradora da comunidade, o que a deixa tímida para falar de si e narrar as suas memórias e histórias. As duas tomavam um chimarrão no momento em que cheguei. Esta prática é comum nas tardes do quilombo, a roda de chimarrão entre as mulheres mais velhas. As jovens geralmente estão trabalhando fora neste horário. Uma criança nos rodeia, bisneta de Tereza: menina de cabelos encaracolados e olhos castanho. Curiosa para desvendar o universo da visitante, no caso, eu. A senhora que narra a sua vida tem 75 anos. *“Eu moro desde que me conheço por gente aqui no quilombo”*, (TEREZA, 2020).

Começa a falar sobre uma mais velha, Vó Anita. Benzedeira e parteira já falecida, responsável por trazer ao mundo muitas gerações de crianças no Paredão Baixo. Dizer que morava ao lado da casa de Vó Anita é para ela motivo de orgulho,

uma vez que esta teria sido uma das pessoas mais importantes da comunidade, uma líder, evidenciando mais uma vez o caráter matrifocal do lugar.

“Quando ia ganhar nenê, já se acudia a chamar a Vó Anita. E ninguém morreu por Vó Anita cortar o umbigo, ninguém mesmo” (TEREZA, 2020).

Noto que a narrativa dela se esmiúça a partir de figuras femininas: é a ilustre parteira centenária (vizinha de porta, amiga e conselheira espiritual), é a sua mãe (trabalhadora doméstica e mulher “da lida”), é a sua irmã biológica (que morreu na cadeira da hemodiálise em um hospital público).

A interlocutora apresenta em suas falas muitos aspectos de um trabalho que não é remunerado: o trabalho de cuidado. Temática que vêm aparecendo nas mais diferentes áreas da academia (ESQUIEVEL, 2011; GUIMARÃES e HIRATA, 2014). Em todas as passagens de sua fala, Tereza carrega um sentimento de obrigação e de responsabilidade com outras pessoas. Em alguns momentos de seus relatos orais, ela explana que poderia ter feito muito mais em determinadas situações vividas. É o que acontece quando ela fala sobre a morte de sua mãe:

“Naquela época eu era uma mulher que não conhecia nada. Não sabia nada. Só em casa com os filhos. Eu estava casada com meu falecido marido. E eu não tinha liberdade pra ir em lugar nenhum. Sempre carregava os filhos nas empreitadas [...] Se fosse hoje a minha mãe não tinha morrido, eu teria corrido” (TEREZA, 2020).

Em vários momentos ao falar sobre a relação com o marido já falecido ela retoma a afirmação:

“Eu era uma mulher que não sabia nada, não tinha liberdade, era só trabalhar” (TEREZA, 2020).

O trabalho a que ela se refere era executado em duas frentes: de um lado, os dias em que fazia faxina de forma esporádica fora da comunidade nas casas de família, e de outro, a criação de animais dentro do quilombo para a subsistência do grupo familiar.



*Fotografia 11- No quilombo do Paredão, as famílias se dividem e se ajudam na criação de animais.
Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020*

Assim como Dona Tereza, dá indícios de seu relacionamento com o falecido marido, a relação conflituosa com os respectivos companheiros mais de uma vez aparece nas falas das moradoras do Paredão Baixo durante as conversas informais que mantivemos. Observo que quando estão entre mulheres, este assunto vem à tona com maior facilidade. Principalmente aos sábados, quando elas se reúnem na casa de alguma das vizinhas para tomar chimarrão.

Para exemplificar esta questão: uma delas me contou que vive recentemente um novo relacionamento afetivo-amoroso com um homem que não é o pai biológico dos seus 7 filhos. Recordo-me que a moradora me disse que *“agora sim estava vivendo um casamento de verdade”*, depois de anos de vida conjugal com o companheiro anterior. Em sua narrativa, ela apresentava estar mais feliz agora com este *“casamento de verdade”*, mesmo sem explicitar sobre qual dimensão estava falando. A relação com os homens, muitas vezes me foi retratada por elas devido aos atravessamentos ligados ao consumo excessivo de bebida alcoólica por parte destes companheiros. Percebo que muitas mulheres da comunidade já se tornaram viúvas também.

Voltando à narrativa familiar de Tereza, a interlocutora afirma que não sabe quantos netos tem, pois “*são muitos*”. Ela também costuma exaltar qualidades de outras mulheres com frequência em nossas conversas. Fala de sua mãe, “uma guerreira”, mas também da falecida irmã, “*que era muito boa*”. Quando aponta as qualidades da mãe, a fala sempre vem acompanhada das questões ligadas ao mundo do trabalho:

“A mãe era guerreira. Trabalhava pra fora, em empreitada. Quando tinha negócio de faxina ela trabalhava também. Quando não tinha faxina, ela limpava o campo. Nós éramos criança e íamos juntos” (TEREZA, 2020).

A dimensão sobre ir junto para o local de trabalho da mãe ainda na infância aparece com frequência nas falas das mulheres. É a mesma história repetida por todas as interlocutoras desta pesquisa, por exemplo. As três rememoram o trabalho doméstico como uma função viva em suas rotinas ainda crianças.

Tereza têm inúmeras memórias sobre o trabalho para narrar. Tal qual sua mãe, as empreitadas também faziam parte de seu cotidiano. Conta ela que certo dia, na juventude, trabalhando arduamente com outros moradores do quilombo em uma grande área de corte de cana, recebeu dos capatazes da fazenda água suja para beber. Como ela mesmo reflete, fez o que muitos de seus companheiros de trabalho não fariam, desafiou os superiores exigindo água limpa para saciar a sede:

“Eu gritei que aquela água, ele [capataz] que desse aos bichos. Só porque nós somos ‘nêgos’? No outro dia, trouxe uma água bem limpinha” (TEREZA, 2020).

Podemos recorrer à Beatriz Nascimento (2018) para entender o contexto em que passou este diálogo entre a interlocutora e o capataz, pois, segundo a autora:

A mulher negra na sua luta diária durante e após a escravidão no Brasil, foi contemplada como mão-de-obra, na maioria das vezes não qualificada. Num país em que só nas últimas décadas desse século, o trabalho passou a ter o significado dignificante, o que não acontecia antes, devido ao estigma da escravatura, reproduz-se na mulher negra “um destino histórico”. É ela quem desempenha, em sua maioria, os serviços domésticos, os serviços em empresas públicas e privadas recompensadas por baixíssimas remunerações. São de fato empregos onde as relações de trabalho evocam as mesmas da escravocracia (NASCIMENTO, 2018, p.128).

Já sobre as narrativas contadas em relação ao mundo do trabalho, Eckert e Rocha (2015) sinalizam que os jogos da memória desenham formas para viver a

vida na cidade, delimitada aqui como um espaço construído no cruzamento entre o tempo das lembranças e o tempo do mundo. Para as autoras:

É pela memória que a lembrança carrega consigo a representação do tempo, pois é no tempo que todo o corpo coletivo se apoia para perpetuar-se como quantidade contínua. A consciência coletiva humana procura a manutenção de si através do fluxo de consciência das imagens do passado; assim, enquanto o grupo não muda sensivelmente, o tempo que sua memória abrange pode se alongar (ECKERT; ROCHA, 2015, p.37).

Seguindo em sua narrativa, a interlocutora diz que é fruto de uma união de onde nasceram 12 filhos. Seus pais e avós são todos do quilombo. Os antepassados fazem parte dos troncos genealógicos dos primeiros moradores. O pai trabalhava vendendo carvão e *“saía de casa de madrugada para trabalhar”*. Assim, os filhos mais velhos aprenderam a cuidar dos mais novos, outra prática comum na comunidade. Tereza se tornou um pouco mãe de todo mundo. Talvez seja por isso, que de forma recorrente apareça em seu diálogo o lamento profundo pelos irmãos que já faleceram:

“Metade já morreu da cachaça. Aquela época eles bebiam muito. Todos morreram atirados na cachaça” (TEREZA, 2020).

Numa dessas ocasiões de prosa, o assunto recaiu novamente sobre as relações familiares da interlocutora. Foi um momento de grande emoção, principalmente quando Tereza conta sobre uma das irmãs que morreu. Neste dia, ela chorou. Não foi um choro qualquer: foi um pranto baixinho, tímido. Neste dia ela não me olhou nos olhos, atenta à minha figura como sempre fazia. Apenas limpou o rosto com a palma da mão calejada, e persistiu em suas lembranças:

“Eu tenho irmã, mas eu digo pra todo mundo, a irmã que eu amava era aquela ali, que morreu na hemodiálise”. (TEREZA, 2020).

Esta irmã era uma espécie de ajudante, confidente e amiga. Era a familiar com quem Tereza estabelecia os maiores laços de afeto. A velha aliança de cumplicidade selada entre mulheres negras de sua geração. Aliás, sobre cada um dos 11 irmãos a mesma interlocutora tem algum relato para contar. Vão desde histórias cômicas e engraçadas, como a do dia em que ela viu uma cobra pela primeira vez no meio do mato, até os relatos de preocupação, como quando fala que um dos irmãos não sabia guardar o dinheiro do salário e gastava tudo com bebida.

Esta mesma mulher que diz não ter dado conta de cuidar adequadamente da família de origem quando mais jovem em virtude de sua relação conjugal e

dedicação integral ao mundo do trabalho, pois “*não conhecia nada*”, é a mesma que acena para todos que passam em frente ao portão de sua casa. De cada vizinho ela tem uma história, de ajuda, de empréstimo ou de prosa. É também a mesma mulher que ralha com a bisneta que se aproxima, pois, a menina “*não nos deixa conversar*”. E é a mesma que tem uma porção de netos “*emprestados*”.

Durante o tempo de uma de nossas conversas, várias crianças e adolescentes cruzaram a estradinha de chão levantando a mão a essa avó de todos. A intimidade que ela tem com toda a comunidade é gigante, tal qual a intimidade que ela mantém com o rádio que fica ligado quase 24 horas na casa. Um poder de se emocionar e narrar mesmo as histórias tristes enquanto o som estridente do ritmo, conhecido popularmente no Sul como *bailão*, interrompe as nossas vozes.

Aos 75 anos, ela não vai mais aos bailes para acompanhar as irmãs mais novas, também não vai à casa das vizinhas rezar o terço. Mas segue plantando a sua couve verde e distribuindo aos que passam, perguntando se as crianças não vão colocar um calçado e pedindo que o vizinho feche a casa logo: “*porque vem chuva e pode molhar tudo aí dentro*”. São dimensões de um cuidado com o outro que nunca termina. Não é a responsável por cortar o cordão umbilical de ninguém, como Vó Anita fazia, mas depois que ingressam no mundo, as crianças do Paredão passam a ser uma responsabilidade dela também, através de uma extensa família que foge da configuração nuclear.

Tereza não sabe quantos netos tem, mas os netos – biológicos ou não - certamente sabem que ela é simplesmente a “*vó*”. Eu própria, me senti neta em vários momentos de nossos encontros. Como denota, mais uma vez Beatriz Nascimento (2018, p.128): “Essa família, grosso modo, não obedece aos padrões patriarcais, muito menos aos padrões modernos de constituição nuclear. São da família todos aqueles - filhos, maridos, parentes.”

4.1.3. Os aspectos geracionais da faxina para Dandara

Dandara foi fazer faxina. Levou junto a filha com então 10 meses de idade, assim como a irmã mais nova, que está sob sua tutela desde a morte precoce da mãe de ambas. Saiu cedo de casa neste dia. Os filhos ficaram sob os cuidados de uma vizinha. Dandara atualmente tem 24 anos, tem a pele escura. É uma mulher alta, de mãos fortes. A voz rouca e firme.

Iniciamos os nossos diálogos em setembro de 2019. Tivemos uma grande afinidade logo nas primeiras conversas. Ela gosta de falar, é espontânea e tem um riso fácil. Quando me apresentei enquanto pesquisadora, ela ficou movida pela curiosidade de saber mais sobre o que eu estava investigando. Me acolheu desde o primeiro instante.

A casa, toda de madeira, não tem saneamento. É preciso buscar água na caixa d'água que fica no centro da comunidade para preparar as refeições diárias e fazer a higiene pessoal. Em um quintal frontal, uma horta se abre em uma grande variedade de chás para todos os males do corpo, além da plantação de feijão que cresce vertiginosamente. A cada ida à comunidade noto diferença no tamanho das folhas escuras que brotam da terra. O ofício de plantar e colher é uma herança da mãe. “*A senhora gosta de feijão?*”, me perguntou certa vez. Quando eu afirmei positivamente, ela adentrou em um dos cômodos da casa e voltou com uma garrafa de plástico cheia dos grãos. “*Faça um bom uso*”, me disse ao entregar o presente.

Algum tempo após o nosso primeiro encontro, depois de muitas conversas, sempre posicionadas na porta de sua casa – eu do lado de fora nos primeiros momentos -, explanei a ela que gostaria de conversar sobre o trabalho doméstico remunerado, sobre sua função enquanto faxineira. A ideia foi abraçada pela interlocutora de imediato, foi o momento em que me dei conta que a pesquisa era um pouco dela também.

Com as outras mulheres, o tema mercado de trabalho surgiu tímido e acanhado. Então noto que é um assunto que Dandara particularmente se sente confortável de falar comigo. Mesmo quando a prosa caía no campo dos salários e rendimentos. Como ela mesmo diz sempre:

“*Fazer faxina é bom, porque não tem enrolação para pagar*” (DANDARA, 2019).

Dandara faz a faxina completa na casa da patroa em sextas-feiras: lava e passa roupas, limpa móveis e janelas, varre o pátio. Ela exerce este trabalho há pelo menos um ano na propriedade de uma idosa na cidade de Taquara. Contudo, sua relação com a função não começou recentemente.

Pelo que me conta, ela também foi uma criança que acompanhava a mãe no trabalho doméstico na casa dos contratantes. Ajudava a mãe nas rotinas todas, lavar vidro, limpar o chão, entre outras. Até que com 14 anos fez sua primeira faxina sozinha, sem a presença de um adulto. A mesma profissão era compartilhada por sua mãe e tias maternas mais velhas, todas já falecidas. A maioria morreu muito jovem, sem ter forças

físicas para seguir na função. Partos difíceis, problemas com alcoolismo, doenças renais, como foi me relatando neste percurso.

Sobre a mãe, esta interlocutora contou-me que sua progenitora esperava um filho quando descobriu um problema renal. Agredida constantemente pelo companheiro, teve um aborto e veio a óbito aos 38 anos. Uma de suas filhas era uma criança ainda pequena na época do ocorrido e passou a viver com Dandara, que além da guarda oficial desta menina, de 11 anos, tem mais dois filhos, totalizando três crianças na casa. Com o companheiro, mantém uma relação sem coabitação na mesma residência: *“Ele lá e eu cá”*, como me disse tantas e tantas vezes. Quando precisa falar da mãe, as frases são curtas, pontuais. Não insisto.

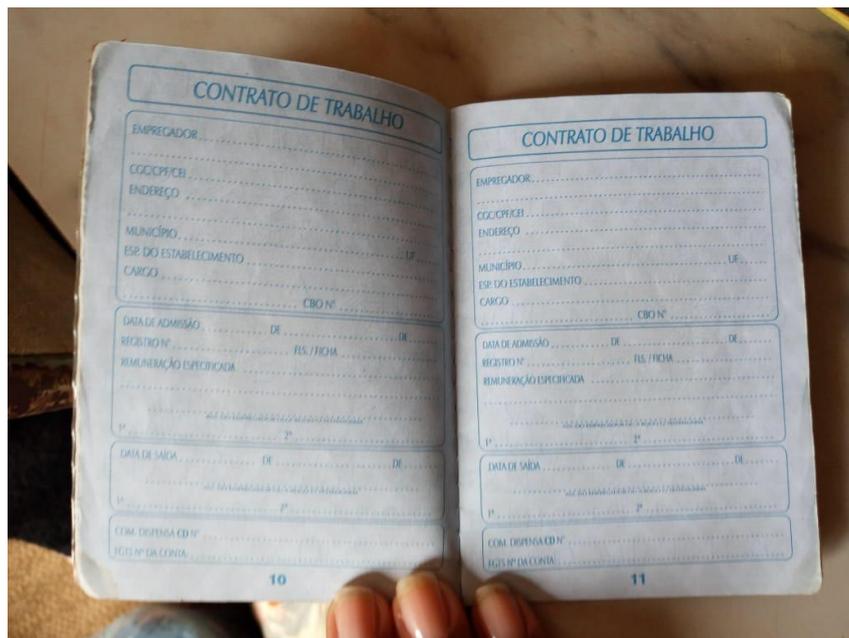
“Ela apanhava muito [do companheiro, seu padrasto], perdeu um filho. Os rins não estavam bons. Ela não aguentou” (DANDARA, 2019).

Um levantamento do Atlas da Violência do IPEA (2019) apontou que no ano de 2016, 60% das mulheres que relataram casos de violência no Brasil eram negras. O relatório produzido no ano seguinte apontou que:

Embora o número de homicídios femininos tenha apresentado redução de 8,4% entre 2017 e 2018, se verificarmos o cenário da última década, veremos que a situação melhorou apenas para as mulheres não negras, acentuando-se ainda mais a desigualdade racial. Se, entre 2017 e 2018, houve uma queda de 12,3% nos homicídios de mulheres não negras, entre as mulheres negras essa redução foi de 7,2%. Analisando-se o período entre 2008 e 2018, essa diferença fica ainda mais evidente: enquanto a taxa de homicídios de mulheres não negras caiu 11,7%, a taxa entre as mulheres negras aumentou 12,4% (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2020, p. 37).

Dandara me contou ainda que o trabalho doméstico existe há muito tempo em sua família. Sua avó paterna também atuava enquanto trabalhadora doméstica. Hoje, aos 75 anos, após ter sofrido um acidente vascular cerebral (AVC), essa senhora encontra-se acamada, mas não teve o amparo da seguridade social. Dandara assim como a avó, por enquanto não teve a carteira de trabalho assinada. Em uma conversa, ela mostrou-me o documento, cujas folhas permanecem em branco.

“Eu gostaria de ter essa oportunidade. Um dia, né. Quem sabe [sobre assinar a carteira]. Nunca assinei, mas sempre trabalhei” (DANDARA, 2020).



Fotografia 12 - Interlocutora de 24 anos nunca teve a carteira assinada. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020

De acordo com o IPEA (2019), mais do que existir, a informalidade no trabalho doméstico é uma constante que persiste ao longo dos anos: em 2018, apenas 28,6% das trabalhadoras domésticas estavam protegidas socialmente através das garantias legais. Estes patamares no Brasil nunca foram elevados, girando sempre em torno de 30%. Isso significa que cerca de 70% das trabalhadoras domésticas atuam sem amparo da legislação.

A necessidade de trabalhar cedo para ajudar a família privou Dandara de seguir estudando. Ela chegou ao 2º ano do Ensino Médio, mas não conseguiu concluir os estudos. Logo veio a gravidez do primeiro filho, o que, segundo ela, dificultou ainda mais as coisas. Dandara narra as dificuldades que fizeram com que ela entrasse ao trabalho doméstico ainda muito cedo e que permanecesse na função até os dias de hoje:

“Eles [o governo] dão com uma mão e tiram com a outra, a comida é uma fortuna. A boia. Remédio é caro. Paracetamol. Gasta a base de 100 reais na farmácia. A farmácia 24 horas do governo nem dá todos os remédios. Remédio de vermes, estas coisas, tenho que comprar. Tudo é na base do comprar, sabe?!” (DANDARA, 2020).

Assim, ela encontrou no trabalho doméstico uma alternativa para suprir as necessidades de seu grupo familiar. Dandara diz não se adaptar nos empregos nas fábricas da região devido à falta de flexibilidade em razão dos horários. Assim como

Luísa, não quer trabalhar “*trancada*”. Neste cenário, ela dribla a vida para fazer as contas fecharem. Cria animais, mas também faz trabalho em sítios e propriedades assim como sua mãe e avós. É a chamada “*lida*”.



Fotografia 13 - Animais são criados nas propriedades das mulheres do quilombo. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020

A *lida* é conhecida do quilombo: as mais velhas desta comunidade, atuavam no corte de cana-de-açúcar nas terras pertencentes ao dono de um alambique que produzia cachaça na região, tal qual narrado na passagem de Dona Tereza. De acordo com os moradores mais antigos, é daí que os problemas com alcoolismo¹⁷ no Paredão surgiram, através do trabalho cotidiano no alambique. Já as mulheres mais jovens, exercem quando preciso a função de caseiras em sítios localizados nas

¹⁷ O alcoolismo é definido pela 10ª edição da Classificação Internacional de Doenças (CID-10), da Organização Mundial da Saúde (OMS), como um conjunto de fenômenos comportamentais, cognitivos e fisiológicos que se desenvolvem após o uso repetido de álcool. O uso nocivo de álcool é um fator causal para mais de 200 doenças e lesões. Para saber mais, acesse: < https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5649:folha-informativa-alcool&Itemid=1093 >. Acesso em: 18 de jan. de 2021.

redondezas para complementar a renda. Funções que exigem a limpeza dos terrenos, tratos com animais, entre outras atividades.

No ano de 2009, o IBGE categorizou as diferentes funções que estão inseridas dentro do trabalho doméstico. São elas, faxineira, diarista, babá, cozinheira, lavadeira, passadeira, arrumadeira, acompanhante de idoso acompanhante de enfermo, acompanhante de criança à escola, e a pessoa que trabalha prestando serviço doméstico remunerado em dinheiro ou em benefícios, em uma ou mais unidades domiciliares. Este último é o mais predominante no quilombo do Paredão Baixo.

Quando nos conhecemos, Dandara estava sem um trabalho fixo, motivo de inquietação para ela.

“Agora estou parada, elas [as contratantes] só chamam de vez em quando. Estou sem nenhuma fixa. Elas deixam a casa ficar ‘no último’ [muito suja] e daí chamam a gente para limpar. Porque daí pagam uma vez só” (DANDARA, 2020).

A situação mudou no decorrer dos meses, quando ela passou a exercer a função de uma forma contínua. Recebendo o pagamento por mês, cerca de 400 reais, somados à renda do Programa Bolsa Família. A patroa, uma mulher branca, com cerca de 70 anos, não mora na cidade, mas tem uma grande propriedade em Taquara. Segundo a interlocutora, trata-se de uma pessoa benevolente, que a impulsiona a estudar. Sobre a contratante, Dandara diz que:

“Ela não é uma pessoa ruim, ela é gente boa, sabe?! Se eu falar que é ruim, é mentira.” (DANDARA, 2020).

Dandara conta ainda que não há grandes questões para resolver sobre seu trabalho: *“Me deixam até trabalhar sem máscara [medida adotada para coibir o contágio pelo novo coronavírus]”* (DANDARA, 2020).

Contudo, ela reconhece que não vive nas condições ideais para o exercício da função. Dandara reclama das janelas cujos vidros precisam ser limpos semanalmente, mas que são muito altas. Ela sabe do risco de uma possível queda, uma vez que trabalha sem equipamentos de proteção individual (EPI). Também diz que se sente insegura de ficar muitas vezes sozinha com os filhos em uma grande propriedade: *“Nunca me aconteceu nada, mas vai saber...”* (DANDARA, 2020).

Sobre as altas janelas da propriedade, outra figura importante da narrativa também tem histórias a relatar sobre a mesma estrutura: a irmã de Dandara, de 11 anos de idade, em seu tempo livre, quando não está estudando e nem cuidando da pequena sobrinha, também ajuda na faxina, caso necessário. Sua narrativa tem um ar de aventura.

É um desafio subir na escada para ela que diz gostar de fazer a faxina porque ganha um “dinheirinho” para ajudar a irmã mais velha, com quem vive.

“Não tenho medo, é só alguém segurar a escada ‘pra’ mim. Eu subo, limpo tudo. Já ganhei 100 pila” (IRMÃ DE DANDARA, 2020).

É uma história que se repete: Dandara iniciou no trabalho doméstico justamente por acompanhar a mãe. Hoje, a irmã que observa seu trabalho dá os primeiros passos na função. A narrativa da menina, me lembra um diálogo que tive com outra moradora da comunidade, há um tempo atrás. Esta mulher, saiu do quilombo também com 11 anos para trabalhar. Ficou vivendo em Porto Alegre durante anos, conseguindo folga para ver a mãe em um único domingo por mês. Ela me relatou que não sabia fazer o serviço pesado da casa, por ser ainda uma criança, mas que então cuidava dos filhos dos contratantes, também pequenos. Quando cresceu um pouco mais e entrou na adolescência, passou a fazer outros trabalhos na residência, como lavar e passar a roupa. Neste dia, essa vizinha, que tem cerca de 80 anos, me disse:

“Minha vida foi sem graça, nem tenho muito o que contar. Eu não tive este negócio de infância” (VIZINHA DE DANDARA, 2020).

A presença de meninas no trabalho doméstico desvela questões importantes para a reflexão sobre os atravessamentos de gênero neste ofício:

A iniciação de meninas no trabalho doméstico ocorre como uma preparação para realização dessas tarefas em sua futura casa. Nesse sentido, as habilidades desenvolvidas na execução desse tipo de serviço não são reconhecidas como dignas de valor, já que existe certa naturalização dessas atividades como femininas em contraponto à ideia de que são competências adquiridas (RODRIGUEZ CAL, 2016, p.31).

Retornando à narrativa de Dandara, sobre o futuro, ela, que teve o passado atravessado pelo trabalho doméstico planeja um dia acabar o Ensino Médio e ser assistente social. Diz que se identifica com a profissão. Esta identificação é perceptível na forma como ela que relaciona com a comunidade. Atualmente, mesmo sem estar representando a associação de moradores oficialmente, fica responsável indiretamente por resolver os mais diversos conflitos no Paredão e tenta, a seu modo garantir o bem-estar de todos.

“É que os ‘nêgos’ não se entendem, eles são nervosos, já são de sangue ruim. Então eu falo com um, falo com outro. Mas tudo para melhorar a vida” (DANDARA, 2020).

Segundo Dandara, a maternidade e as tarefas em seu atual emprego ainda não a permitem se dedicar aos estudos, ela diz que lhe falta tempo. Além do mais, a escola mais próxima para cursar os anos finais do Ensino Médio através da Educação de Jovens e Adultos (EJA) fica muito longe do quilombo, quase na área central do município. Sendo assim, ela diz que espera as crianças crescerem para mudar o rumo de sua vida.

“Bom de ter filho é que logo crescem e ajudam a gente. Aí eu vou estudar né. Largar as faxinas. Trabalhar menos. Essas coisas” (DANDARA, 2020).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A COLONIALIDADE, O GÊNERO E A RAÇA

Esta pesquisa teve como problemática norteadora entender qual o sentido e qual o lugar que o trabalho doméstico e de cuidado ocupa na vida das mulheres que nasceram na comunidade do Paredão Baixo. A partir da investigação de como as interlocutoras se relacionam com o exercício da função, noto que elas vivenciam uma espécie de círculo da servidão, seguindo em funções muito parecidas, quando não as mesmas, exercidas por suas mães e avós. É uma narrativa que anda em círculos, independente da interlocutora que a conte, respeitando a individualidade de cada uma dessas histórias.

Levo em consideração nesta constatação as narrativas destas mulheres sobre o trabalho e as redes de apoio formadas dentro do próprio quilombo. Neste contexto, é interessante observar também como as dimensões geracional, financeira e de cuidado, se entrecruzam nas falas de todas elas. Os mesmos aspectos destas três dimensões são perceptíveis nos diferentes diálogos. Entre estes, deixo em evidência o aspecto geracional do trabalho doméstico como centralizador, considerando sua interrelação com a infância das entrevistadas: a maioria delas conheceu o trabalho ainda criança, iniciadas por suas mães. As três interlocutoras foram meninas que acompanharam as suas mais velhas nestas funções e que hoje seguem no mesmo ofício, repassando-o às mais novas, inclusive.

É a partir da infância das interlocutoras que se descortinam outras construções: a preocupação constante com o financeiro, assim como o zelo e o cuidado com a comunidade em que estão inseridas. Um cuidado atravessado por gênero, já que as figuras masculinas pouco aparecem neste contexto. Sobre o financeiro, não há como negar o atravessamento da colonialidade: são as mulheres negras que estão mais expostas às agruras decorrentes do capitalismo moderno ocidental.

Outro aspecto que considero relevante na finalização desta etapa da pesquisa, entendendo seu potencial de diálogos futuros na academia, é o modo como as interlocutoras constroem um entendimento da benevolência dos patrões. Percebo que apesar de elas compreenderem as problemáticas que atravessam a função, como por exemplo, a falta de um vínculo legal com os contratantes e a falta de EPIs para o exercício da profissão, elas apontam constantemente a existência de

uma relação sem conflitos aparentes com os patrões, estes adjetivados constantemente enquanto “bons”.

Além do mais, a flexibilidade e a liberdade, que elas atribuem ao trabalho doméstico, se comparado às fábricas da região do Vale do Paranhana, permite a elas a segurança de poder levar os filhos ao local onde o ofício se desenvolve ou sair às pressas, caso necessário. Aqui, notamos outra dimensão do cuidado: o trabalho, na visão destas mulheres, precisa acompanhar as singularidades e subjetividades de suas vidas. Sem acesso a creches próximas de casa, ter um trabalho com horários flexíveis contribui muito para a criação dos filhos. Aqui, podemos traçar um paralelo com a ausência do poder público municipal na vida destas pessoas: a falta de creches e a ausência de ônibus nas proximidades são questões que envolvem a arena da formulação das políticas públicas e que se sobressaem nestas narrativas. Assim, diversas vezes ao longo deste percurso acadêmico me questionei se a construção de uma creche próxima à comunidade, ou o oferecimento de transporte público de qualidade e a criação de uma escola para a Educação de Jovens e Adultos (EJA) não seriam alternativas para que estas mesmas mulheres pudessem alcançar outras funções no mundo do trabalho. As problemáticas apresentadas me provocam a pensar que o trabalho doméstico na maioria dos casos não foi uma opção a elas, mas sim “o que sobrou” às quilombolas devido às condições sociais em que vivem.

Dentre as interlocuções que podemos fazer ainda a partir da investigação é de que as mais velhas da comunidade pararam de exercer esta função devido aos seus problemas de saúde, contudo, não tiveram uma velhice amparada por aposentadoria, seguindo em outras atividades dentro do quilombo, quando conseguiam. Se as interlocutoras seguirem com dificuldade para formalizar a relação de trabalho, como relataram, esta mesma história tende a se repetir. Assim, podemos entender que este corpo colonial segue marcando o compasso da história, pois quando ele não serve mais para o ofício, é descartado para sofrer as problemáticas de saúde muitas vezes decorrentes da própria profissão. Este mesmo corpo que “localiza-se em um terreno social conflitivo, já que é um símbolo explorado nas relações de poder para classificar e hierarquizar diferenças entre grupos” (LÓPEZ, 2015, p.15). O corpo da mulher negra segue usado a serviço de um projeto de sociedade que não dá conta de incluir.

Neste contexto, compreendo o trabalho doméstico como algo que persiste ao tempo. A memória e a experiência coletiva das mulheres sobre o ofício corroboram com esta ideia de uma duração (ECKERT; ROCHA, 2015). Nas entrevistas foi possível notar os deslocamentos temporais e as diferenças narradas, apesar das problemáticas seguirem semelhantes: bisavós escravizadas, mães e avós domésticas, e as filhas na atualidade marcando o mesmo destino de um eterno servir.

Dentre os objetivos propostos ao alinhar a investigação, consigo identificar as relações de pertencimento deste coletivo à luz do trabalho: as crianças são cuidadas por todas, amamentadas por diferentes mães, e se agrupam em uma grande família que gira em torno dos dias em que as faxinas precisam ser realizadas. Existe então uma família extensa e prolongada, cujo cuidado é compartilhado. Ser filho ou neto biológico faz pouco sentido onde todos são cuidados por todas. E aqui, localizo este último “todas” em uma semântica feminina e plural para demarcar que este é um espaço coletivo, onde os homens pouco se envolvem, ou estão ausentes, deixando às mulheres o protagonismo da criação.

Para finalizar, identifico as dimensões de colonialidade que estão na origem deste trabalho exercido pelas interlocutoras. Assim como suas antepassadas, estas mulheres não tiveram a oportunidade de estudar e/ou concluir seus estudos, encontrando no trabalho doméstico uma forma de angariar recursos para a subsistência. A partir da bibliografia consultada, compreendo que o projeto da colonialidade moderna não acompanha as demandas dos grupos familiares que sempre estiveram às margens. A falta de acesso à saúde, à creche para as crianças, ao saneamento básico e à conclusão dos estudos formais são problemáticas já conhecidas da população negra há muito tempo e que estão presentes na vida das interlocutoras desta pesquisa. Desta forma, mesmo que optassem por mudar de ofício, as questões que as atravessam são tantas, que o trabalho doméstico remunerado é como uma âncora para as suas vivências cotidianas. Trabalho que elas já conhecem e que é mais palpável para a configuração da vida que elas levam. Para Jurema Werneck (2010):

As mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultantes de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão,

expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos (WERNECK, 2010, p.10)

Assim, entendo que abolição não instaurou mecanismos eficientes para superar a continuidade dos processos coloniais, citados no início desta dissertação, ofertando então à mulher negra um espaço sempre vinculado à subalternidade, ao servir, ao cuidar. Contudo, destas mesmas mulheres negras emergem saberes e projetos emancipatórios de sobrevivência. Estratégias criadas por elas e que garantem o bem-viver no território onde estão inseridas. E está aí o nosso giro decolonial: reconhecer as práticas destas mulheres como legítimas e fundamentais para a nossa compreensão enquanto sociedade. Ao passo que são produtos deste sistema excludente, elas também operam em uma chave de reconfiguração, mostrando que seus projetos coletivos dão sim conta de resolver as mais variadas situações que a modernidade criou.

No Quilombo do Paredão estas estratégias estão visíveis: pelas trocas de insumos entre as moradoras, pelos cuidados compartilhados, pelos conflitos resolvidos, pela divisão dos alimentos que chegam através das doações. Sendo assim, a reflexão que pontuo é sobre quais são as condições oferecidas no pós-emancipação aos sujeitos negros aliado ao marcador de gênero. É a intersecção das opressões que não se sobrepõem, mas se complementam.

Compreendo esta dissertação como um texto político, cercado pelas subjetividades que me constituem enquanto mulher preta e remanescente de uma família quilombola, mas também pela necessidade de se ouvir as vozes negras que são a base do Brasil. Assim, espero que as questões que envolvem o trabalho doméstico não se esgotem neste estudo, mas que cada vez possamos trazer à academia as discussões sobre como a colonialidade destinou espaços para as mulheres negras filhas da diáspora africana.

Novamente destaco que dentro do meu entendimento, o trabalho doméstico remunerado não deve ser deslegitimado ou superado, mas sim compreendido em todas as suas dimensões a partir de gênero, raça e classe. Uma vez que as mulheres negras são a maior parcela neste ofício, se faz necessária a discussão sobre o mundo que ainda só enxerga estes corpos a partir dos aspectos subalternos, sem oferecer educação e um leque de outros direitos. Não por acaso, a intelectual Preta Rara (2019) vai nos conduzir a reflexão de que a senzala moderna pode ser sim entendida como o chamado quartinho da empregada. Sendo assim,

retorno na reflexão de Dealdina (2020), presente na introdução deste trabalho. Diz a intelectual que “se esta história é nossa, então deixa que a gente conta”. Eu agradeço às mulheres do Paredão por me deixarem contar a nossa história. E acredito, que cada vez mais estas narrativas serão ouvidas aos brados, mas pela porta da frente da casa grande e não mais como sons abafados em um quartinho.



Fotografia 14 - Lucilene Athaide no Quilombo do Paredão Baixo durante o processo de construção da pesquisa. Fonte: Acervo Lucilene Athaide, 2020

REFERÊNCIAS

- ABERS, Rebecca Neaera; SILVA, Marcelo Kunrath; TATAGIBA, Luciana. **Movimentos sociais e políticas públicas: repensando atores e oportunidades políticas.** Lua Nova: Revista de Cultura e Política. São Paulo: CEDEC, n. 105, p.15-46, set./dez. 2018.
- AKOTIRENE. Carla. **Interseccionalidade.** São Paulo: Polén, 2020.
- ALMEIDA, Silvio de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento; 2018.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. **Brasil: uma nação contra as suas minorias.** Revista de Psicanálise da SPPA, v.26, n.3, p. 507-522, dez./2019.
- ARIZA, Marília B. A. **Crianças / Ventre livre.** In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- ASSIS, Machado de. **Pai contra mãe (1906).** In: ASSIS, Machado de. Obra completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.
- ASSUMPÇÃO, Jorge Euzébio. **Caminhos da História: da África aos Afrodescendentes do Brasil Meridional.** In: PINHEIRO, Adevanir (Org.). África e afrodescendentes no sul do Brasil: história, religião e educação. São Leopoldo: Casa Leiria, 2015.
- BARBIERI, C. L.A.; COUTO, M. T. **As amas de leite e a regulamentação biomédica do aleitamento cruzado: contribuições da socio-antropologia e da história.** Caderno de História e Ciência, São Paulo, v.8, n.1, p. 61-76, 2012.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e branquitude no Brasil.** In: Psicologia social do racismo – estudos. BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (Orgs.). Sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BERNARDINO - COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra.** Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, 2016.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. **Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil: teorias da descolonização e saberes subalternos.** Tese de doutorado em Sociologia. Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães; lembranças de Olga de Alaketu.** 1ª edição. São Paulo: Editora Arole Cultural, 2019.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm > Acesso em: 15 de agosto de 2019.
- _____. **DECRETO N. 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. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 15 de agosto de 2019.

_____. **DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.** Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm >. Acesso em: 21 de novembro de 2019.

_____. **Lei Complementar nº150 de 1º de junho de 2015. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico e dá outras providências.** Diário Oficial da União. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LCP/Lcp150.htm >. Acesso em: 23 de dez. de 2020.

BUENO, Winnie. **Imagens de controle: um conceito do pensamento de Patricia Hill Collins.** Porto Alegre: Zouk, 2019.

CABNAL, Lorena. **Defender o território-terra e não defender o território corpo das mulheres é uma incoerência política.** In: MOURA, Iara; PRAÇA, Marina (Org.). Outras economias: alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul – Pacs, 2018.

CARDOSO, Adalberto. **Escravidão e sociabilidade capitalista: um ensaio sobre inércia social.** Revista Novos Estudos – CEBRAP, n.80 São Paulo, 2008.

CARNEIRO, Sueli. **Gênero, raça e ascensão social.** Revista Estudos Feministas, n. 2, p. 544-552, 1995.

CARNEIRO, Edison de Souza. **O quilombo dos Palmares.** Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1958.

CASAGRANDE, Elisa Algayer. **Aquilombe-se: Memória, inclusão e territorialidade em Porto Alegre.** Dissertação de mestrado em Diversidade Cultural e Inclusão Social. Universidade Feevale, Novo Hamburgo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro.** Tradução de Juliana de Castro Galvão. Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016.

DA MATTA, Roberto. **O ofício do etnógrafo. Ou como ter anthropological blues.** Relativizando. São Paulo: Rocco, 1978.

DANTAS, Luísa Maria Silva. **As domésticas vão acabar? Narrativas biográficas e o trabalho como duração e intersecção por meio de uma etnografia multi-situada: Belém/PA, Porto Alegre/RS e Salvador/BA.** Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

DEALDINA, Selma. **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Nas fímbrias da escravidão urbana: negras de tabuleiro e ganho**. Revista Estudos Econômicos, 15, Número especial, 1985.

DIAS, Vercilene Francisco. **Terra versus território: uma análise jurídica dos conflitos agrários internos na Comunidade Quilombola Kalunga de Goiás. Dissertação de Mestrado**. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografias do trabalho, narrativas do tempo**. Porto Alegre: Editora Marcavisual, 2015.

_____. **Etnografia: saberes e práticas**. In: PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos (Orgs.). Ciências Humanas: pesquisa e método. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

ESQUIVEL, Valeria. **La economía del cuidado em América Latina: poniendo a los cuidados en el centro de la agenda**. In: Série Atando Cabos e Deshaciendo Nudos. Centro Regional de America Latina y el Caribe del PNUD, El Salvador, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória**. In: Releitura, Belo Horizonte, n. 23, 2008.

FERNANDES, Florestan. **O Negro no mundo dos brancos**. 2ª edição. São Paulo: Global, 2007.

FREITAS, Ubiratã Ferreira. **História, pós-abolição e cotidiano; o negro livre na sociedade branca no município de Taquara (1888-1920)**. Apresentado em XIII Encontro Estadual de História ANPUH. Santa Cruz do Sul, 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. São Paulo: Global, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flávio; DOMINGUES, Petrônio (Orgs.). **Políticas da raça: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil**. São Paulo: Selo Negros Edições, 2014.

GOMES, Laurentino. **Escravidão – Vol. 1: Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**. Rio de Janeiro: Editora Globo Livros, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. **Proteção e obediência, criadas e seus patrões no Rio de Janeiro 1860 – 1910**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GROSGOUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI**. Revista Sociedade e Estado, v.31, n.1, jan. /abril 2016.

GUIMARÃES, Nádia Araújo; HIRATA, Helena. **Apresentação: controvérsias desafiadoras**. Revista Tempo Social, v. 26, n. 1, jun. 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua - PNAD Contínua**. Disponível em: < <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/24266-mulheres-dedicam-mais-horas-aos-afazeres-domesticos-e-cuidado-de-pessoas-mesmo-em-situacoes-ocupacionais-iguais-a-dos-homens> > Acesso em: 28 de mar. de 2020.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). **Instrução Normativa n. 57, de 20 de outubro de 2009**. Disponível em: < http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/in_57_2009_quilombolas.pdf > Acesso em: 22 de dez. de 2020.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Atlas da Violência 2019**. Disponível em: < <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019> >. Acesso em: 27 de jan. de 2021.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Atlas da Violência 2020**. Disponível em: < <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020> >. Acesso em: 27 de jan. de 2021.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Mercado de Trabalho: conjuntura e análise**. Disponível em: < https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/mercadodetrabalho/181031_bmt_65.pdf >. Acesso em: 26 de jan. de 2021.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Os Desafios do Passado no Trabalho Doméstico do Século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD Contínua**. Disponível em <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35231&Itemid=44>. Acesso em: 28 de dez. de 2020.

KANANOJA, Kalle. **As raízes africanas de uma doença brasileira: o banzo em angola nos séculos XVII e XVIII**. Revista Ponta de Lança, São Cristóvão, v.12, n. 23, jul. / dez. de 2018.

KRENAK, Ailton. In: COHN, Sérgio (Org.). **Coleção Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

LOBATO, Monteiro. **Histórias de Tia Nastácia**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LÓPEZ, Laura Cecilia. **O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas**. Revista Horizontes Antropológicos, n. 43, p. 301-330, jan./jun. 2015.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial**. Revista Estudo Feministas, vol. 22, n. 3, 2014, p. 935

MAGALHÃES, Magna Lima. **Associativismo negro no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Trajetos Editorial, 2017.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Etnografia como prática e experiência**. Revista Horizontes Antropológicos, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Revista Artes & Ensaios, v. 32, 2016, p. 123-151.

MENDES, Dulce Santoro; CAVAS, Claudio São Thiago. **Benedeiras e benzedeiros quilombolas - construindo identidades culturais**. Revista Interações, v.19, n.1, jan./mar., 2018.

MOONEN, Francisco. **Pindorama conquistada repensando a questão indígena no Brasil**. João Pessoa: Editora Alternativa, 1983.

MOREIRA, Paulo Staudt. **Saquear a povoação, roubar as mulheres e se reunir com os castelhanos: seduções, boatos e insurreições escravas no Rio Grande do Sul na segunda metade dos oitocentos**. In: Revista de História Regional. Ponta Grossa, n.21, 2016, p.34-61.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Ática, 1987.

MUNANGA, Kabengele. **A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil: entrevista de Kabengele Munanga**. Revista Estudos Avançados, v. 18 (50), São Paulo, 2004.

_____. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista da USP, n. 28, p.56-63, dezembro / fevereiro, 95 / 96.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 4ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

_____. **Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso.** In: RATTZ, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.* São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/ Instituto Kuanza, 2007.

NUNES, Margarete Fagundes; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; MAGALHÃES, Magna Lima; KUHN JUNIOR, Norberto. **“Era um hino de fábrica apitando”: a memória do trabalho negro na cidade de Novo Hamburgo (RS)**, Brasil. *Revista Etnográfica* [Online], v. 17 (2), p.269-291, 2013. Disponível em: < <http://journals.openedition.org/etnografica/3122> >. Acesso em: 23 de jan. de 2021.

OLIVEIRA, Daiane. **Ocupação e resistência Paredão: uma comunidade remanescente de quilombo em zona de colonização europeia.** Dissertação de Mestrado. Universidade Feevale, Novo Hamburgo, 2018.

OLIVEIRA, Flávia. In: DEALDINA, Selma (Org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas.** São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever.** In: *O trabalho do antropólogo.* São Paulo, Unesp, 2000.

OXFAM BRASIL. **Tempo de cuidar: trabalho de cuidado não remunerado e mal pago e a crise global da desigualdade.** Disponível em < https://rdstation-static.s3.amazonaws.com/cms/files/115321/1579272776200120_Tempo_de_Cuidar_P_T-BR_sumario_executivo.pdf >. Acesso em 20 de fevereiro de 2020.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método.* *Revista Horizontes Antropológicos*, página 378, ano 20, n.42, Porto Alegre, jul.- dez., 2014.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio.** *Revista Estudos Históricos*, v. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.* LANDER, Edgardo (Org). Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005.

RAMOS, Andrea Regina; SMANIOTTO, Elaine. **Quilombos e quilombolas: a trajetória de resistência e luta na comunidade remanescente do Paredão Baixo em Taquara / RS.** *Universo Acadêmico*, Taquara, v.7, n.1, jan./dez.2014.

RARA, Preta. **Eu, empregada doméstica: a senzala moderna é o quartinho da empregada.** Belo Horizonte: Editora Letramento, 2019.

REIS, Isabel Cristina dos. **Família escrava.** In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos.* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista.** São Paulo: Alameda, 2011.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala.** São Paulo: Polén Livros, 2019.

RODRIGUEZ CAL, Danila Gentil. **Comunicação e trabalho infantil doméstico política, poder, resistências.** Salvador: EDUFBA, 2016.

RODRIGUES, Marta Bonow. **Amas de leite: dos anúncios de jornais do Século XIX em Pelotas/RS à atualidade - relações de trabalho e afeto no cuidado com crianças**. Tessituras, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 185-204, jan./jun. 2017.

SALAINI, Cristian. **A "janela" do relatório técnico: variabilidade, criatividade e reconhecimento social em contextos de perícia antropológica**. Tese de doutorado em Antropologia Social. Programa de pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SALEM, Tania. **Velho e o novo: um estudo de papéis e conflitos familiares**. Petrópolis: Vozes, 1980.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SAMPAIO, Adriana Cardoso; PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulheres grãos quilombolas: um estudo inicial sobre identidade de gênero e identidade étnica**. Revista *Pontos de Interrogação*, v. 5, n. 2, jul./dez. 2015.

SANTOS, Vívian Matias dos. **Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência**. Revista *Psicologia e Sociedade*, v.30, 2018.

SILVA, Hélio R. S. **A situação etnográfica: andar e ver**. Horizontes Antropológicos, v. 32, p. 171-188, 2009.

SILVA, Marcos da Silva e. **O banzo, um conceito existencial: um afroperspectivismo filosófico do existir-negro**. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia, v.17, n.1, p.48-60, 2018.

SIMMEL, Georg. **A natureza sociológica do conflito**. In: MORAES FILHO, Evaristo (Org.), Simmel. São Paulo: Ática, 1983.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes do negro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOUZA, Flavia Fernandes de. **Trabalho doméstico: considerações sobre um tema recente de estudos na História Social do Trabalho no Brasil**. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL MUNDOS DO TRABALHO, Anais. Salvador: Uneb, 2015.

SYMANSKI, Luís Cláudio. **Cultura material/ arqueologia da escravidão**. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

TAILLE, Elizabeth. SANTOS, Adriano dos. **Sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade**. III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade (III SIDIS) Dilemas e desafios na contemporaneidade, campinas, São Paulo, 2012. disponível em: <

https://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT_DE_LA_TAILLE_ELIZABETH.pdf. > Acesso em: 22 de jan. de 2021.

TÁRREGA, Maria; FRANCO, Donizete. **A reafirmação das comunidades quilombolas em constituições contemporâneas**. 2013. Disponível em: < <https://sites.google.com/a/criticadodireito.com.br/todas-as-edicoes/numero-3-volume-54/areefirmacao-das-comunidades-quilombolas-em-constituicoes-contemporaneas> >. Acesso em: 20 de jan. de 2021.

Taquara (RS). In: ENCICLOPÉDIA dos municípios brasileiros. Rio de Janeiro: IBGE, 1959. v. 34. p. 336-341. Disponível em: < http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv27295_34.pdf >. Acesso em: 10 de jan. 2021.

TELLES, Lorena Feres da Silva. **Libertas entre sobrados: contratos de trabalho doméstico em São Paulo na derrocada da escravidão**. Dissertação de mestrado em História. Programa de pós-graduação em História Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

_____. **Amas de leite**. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

VASCONCELOS, Ana Cleide da Cruz. **Povo Negro**. In: DEALDINA, Selma. Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

VELHO, Gilberto. **Observando o familiar**. In: NUNES, E. de O. (Org.). A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 36-47.

XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2012.

WEBER, Florence. **A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo?** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 157-170, jul./dez. 2009.

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo**. Revista da ABPN, v.1, n.1, p. 8-17. Brasília, 2010.

WERNECK, Jurema. MENDONÇA, Maísa. WHITE, Evelyn C. (Orgs). **O livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2006.

LINKS – REFERÊNCIAS DIGITAIS

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS (CONAQ). Disponível em: < <http://conaq.org.br/> >. Acesso em: 26 de jan. de 2021.

FEDERAÇÃO NACIONAL DAS TRABALHADORAS DOMÉSTICAS (FENATRAD). Disponível em: < <https://fenatrad.org.br/> >. Acesso em: 26 de jan. de 2021.

FRENTE QUILOMBOLA DO RIO GRANDE DO SUL. Disponível em: < <https://www.facebook.com/FrenteQuilombolaRs/> >. Acesso em: 26 de jan. de 2021.

OLIVEIRA, Fernanda. CULTNE DOC / **Histórias do Pós-Abolição (2018).** Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=Y_5B0ah593o >. Acesso em: 13 de jan. de 2021.

PREFEITURA MUNICIPAL DE TAQUARA. Disponível em < <http://www.taquara.rs.gov.br/> >. Acesso em: 23 de dezembro de 2020.

SANTOS, Giselle dos Anjos. **A Lei do Ventre Livre e a histórica subordinação dos corpos das mulheres negras no Brasil (2019).** Disponível em: < <https://ceert.org.br/noticias/genero-mulher/25762/a-lei-do-ventre-livre-e-a-historica-subordinacao-dos-corpos-das-mulheres-negras-no-brasil> >. Acesso em: 22 de jan. de 2021.

MÍDIAS AUDIOVISUAIS

CHEIAS DE CHARME (2012). Telenovela, 143 capítulos. Produzida por Rede Globo de Televisão e dirigida por Carlos Araújo, Brasil.

ORÍ (1989). Documentário, 1 hora e 33 minutos, dirigido por Raquel Gerber, Brasil.

QUE HORAS ELA VOLTA (2015), Drama/Comédia · 1 hora e 54 minutos, dirigida por Anna Muylaert, Brasil.

THE HELP (2011), tradução para o português: Histórias Cruzadas. Drama / Romance, 2 horas e 27 minutos, dirigido por Tate Taylor, Estados Unidos.

APÊNDICE A - TERMO DE CONSENTIMENTO

Eu _____, RG _____, declaro que participei como entrevistado (a) da Dissertação de Mestrado de Lucilene Guimarães Athaide, aluna do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos de São Leopoldo (UNISINOS), sob orientação da Professora Doutora Miriam Steffen Vieira e coorientação da Professora Doutora Margarete Fagundes Nunes. O nome da pesquisa é **“EU ERA UMA MULHER QUE NÃO SABIA NADA - Trabalho doméstico e redes de cuidado no Quilombo do Paredão Baixo / Taquara-RS”**. O objetivo geral foi discutir a relação das mulheres negras que residem no Quilombo do Paredão Baixo com o trabalho doméstico remunerado exercido pelas mesmas. Todos os dados a meu respeito serão sigilosos, guardados em local seguro para garantir minha privacidade. Ficou claro, que todos os resultados obtidos através desta pesquisa somente serão utilizados para fins científicos (trabalhos em congressos, artigos, entre outros), e serão mantidos no anonimato minha identidade e a de qualquer outra pessoa que vier a ser mencionada por mim no momento da entrevista. Minha participação é livre e espontânea vontade, assim como, em caso de desconforto posso interromper e/ou me retirar do estudo. Estou ciente que os riscos na participação são mínimos e restringem-se apenas as reflexões acerca da temática do estudo.

Declaro que recebi uma via do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, estou de acordo com todos os dados acima esclarecidos e declaro que permito que a pesquisadora grave minha voz para a realização da pesquisa. Concordo em participar da pesquisa e, portanto, assino este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido de livre e espontânea vontade.

Assinatura

Contato:

Lucilene Guimarães Athaide – Telefone: (51) 995713165 – e-mail: lucilenequimaraes@hotmail.com. Departamento das Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Campus Universitário – São Leopoldo – Rio Grande do Sul - RS - Brasil – CEP: 93022-750.