

2º CICLO
ESTUDOS AFRICANOS

Artífices de laços e nós: narrativas orais de mulheres negras brasileiras

Gessica Correia Borges

M

2020



Gessica Correia Borges

Artífices de laços e nós: narrativas orais de mulheres negras brasileiras

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Africanos, orientada pela Professora Doutora Maria de Lurdes Sampaio e coorientada pela Professora Doutora Alice Duarte.

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2020

*À Dona Rute,
que continuamente me dá à luz.*

Sumário

Declaração de Honra	IV
Agradecimentos	V
Resumo	VI
Abstract	VII
Índice de Figuras	VIII
Índice de Tabelas	IX
Lista de Abreviaturas e Siglas	X
Introdução	1
Capítulo I – Das multissubalternidades às mil formas de ser mulher brasileira	9
1.1. Brasil: multiplicidades e fissuras	9
1.2. Memórias e identidades: agentes de pertencimento	28
Capítulo II – História Oral: um espaço de reelaboração	34
2.1. Marco teórico e o caráter multiforme da HO	34
2.2. As etapas do percurso investigativo	41
Capítulo III – Transmissão em ato: o <i>corpus</i> e as narrativas	47
3.1. A genealogia da pesquisa	47
3.2. Breve apresentação das colaboradoras	49
3.2.1. Raimunda Correia, a Tia Mundinha	49
3.2.2. Elza Correia, a Tia Nem	52
3.3. Vidas revestidas: as narrativas transcritas	54
3.3.1. Raimunda: cosendo histórias e retalhos	54
3.3.2. Elza: cozinhando sonhos e sabores	65
Capítulo IV – Retomar diálogos: análise e interpretação das narrativas	84
4.1. Raimunda: a arte de tecer e de suturar	84
4.1.1. Memórias de uma roça perpétua	94
4.1.2. Religiosidade fluída	97
4.1.3. As facetas e pelejas da educação	102

4.1.4. Novos arranjos de si em São Paulo	104
4.2. Elza: dona de um lar chamado independência	111
4.2.1. Quando finda a infância	115
4.2.2. “Casas de Família”: uma vida no quarto ao fundo	119
4.2.3. Mulher arretada: resistir para existir	128
4.2.4. O merecido descanso também é luta	137
4.2.5. Da migração forçada à nova territorialização: a casa própria	139
4.2.6. Atenta ao mundo, família ao redor	144
Considerações Finais	150
Bibliografia Seleccionada	156

Declaração de Honra

Declaro que a presente dissertação *Artífices de laços e nós: narrativas orais de mulheres negras brasileiras* é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, 25 de Setembro de 2020

Gessica Correia Borges

Agradecimentos

Não tenho a pretensão de lembrar e conseguir honrar todas as pessoas que fizeram parte desta minha jornada, por isso serei breve e começo dizendo um “obrigada” geral e carinhoso a todos e todas que, nos últimos anos, me presentearam com uma palavra de incentivo, de carinho e, quando preciso, de advertência. Aos que suportaram a minha ausência, ou presença minguada; aos que souberam ler meus olhares, gestos, silêncios, discursos, e permanecem ansiosos para continuar lendo.

Agradeço imensamente às professoras Maria de Lurdes Sampaio e Alice Duarte, pelas preciosas reflexões, indagações, direções, e também pela paciência. Vocês me orientaram e inspiraram para além deste trabalho, e agora fazem parte da minha memória e história. Agradeço também à Universidade do Porto e ao corpo docente do Mestrado em Estudos Africanos, pelas aulas que me encheram a alma, quebraram paradigmas, e fizeram valer a travessia do Oceano Atlântico.

À minha família, pelas demonstrações de orgulho que me estimulam, risos fáceis e suporte sólido. Mãe Rute, que enquanto presente em corpo me deu os exemplos necessários para que eu me tornasse uma mulher atenta e forte. E cuja alma nunca me abandona. Mano Gilson, Pai Jorge, Mãe Nilza, Beta, Drika, Kadu, Dark, primos, primas, sogro e sogra, tios e tias, amigas e amigos: vocês foram meu alimento diário. Tia Nem e Tia Mundinha, obrigada por abrirem para mim não só um pedaço das suas vidas, mas toda uma perspectiva de mundo.

Um muitíssimo obrigada ao meu parceiro extraordinário, Rodrigo, Rod, que há seis anos apoia, acompanha e vive comigo uma movimentação constante rumo ao desconhecido, e que nos últimos três foi o abrigo essencial para este trabalho. Obrigada por ter insistido na adoção do Panda, esse gato maravilhoso, recarga infinita da minha energia e fonte de um amor novo e aconchegante.

Ao Caio, obrigada pelo espaço terapêutico de cura e de liberdade.

Por fim, um agradecimento devoto a todas as mulheres que cruzaram o meu caminho na última década e participaram da reconstrução da minha identidade, autoestima, e lugar(es) no mundo. Sem vocês, não haveria nem começo, nem meio, e sabemos todas que, juntas, não há fim.

Resumo

O Brasil é visto mundialmente como um país plural, multicultural e diverso. No entanto, os legados do passado colonial promovem a invisibilidade social, política, econômica e cultural de uma parcela da população, suprimindo-a ou deformando-a perante a História. Mesmo sendo um país formado majoritariamente por pessoas negras, existe uma clara marginalização deste grupo, cujas vozes não são ouvidas, as memórias não são conservadas e as existências não são consideradas nas suas pluralidades. Considerando esse cenário, esta dissertação tem o objetivo de refletir sobre os eixos teóricos da memória, da identidade e da resistência a partir da recolha, tratamento e análise de narrativas orais de vida de duas mulheres brasileiras, negras e nordestinas. Para realização da investigação, optou-se pelo método da História Oral, com recurso a entrevistas qualitativas semiestruturadas. As entrevistas foram gravadas no Brasil, no Estado de São Paulo, posteriormente transcritas e *transcriadas*, ou seja, convertidas num texto original apresentado na íntegra no trabalho. A análise interpretativa das narrativas buscou articular-se e salientar aos eixos teóricos delineados, com o apoio dos conceitos como a interseccionalidade, a memória coletiva e formas de resistência. As vozes das colaboradoras demonstraram que o poder da fala é uma ferramenta essencial de autorrepresentação, nomeadamente no caso de pessoas que não tiveram (ou a quem foram negadas) a oportunidade de educação formal e expressão escrita. Da mesma forma, as narrativas apresentadas representam o olhar da periferia colocado no centro de debates socialmente importantes no Brasil. Através das suas histórias de vida, estas mulheres reconstróem para si mesmas representações complexas, fugindo da habitual estereotipia e heterogeneidade conferida ao seu grupo. Por fim, delineiam-se, através das suas histórias, dinâmicas de resistência múltiplas que contribuem para o traçar de trajetórias de pessoas comuns, mas, ao mesmo tempo, irremediavelmente *sui generis*.

Palavras-chave: Mulheres Negras. História Oral de Vida. Interseccionalidade. Memória. Identidade. Resistência.

Abstract

Brazil is seen worldwide as a plural, multicultural and diverse country. However, the colonial past's legacies promote social, political, economical and cultural invisibility for a portion of the population, suppressing or deforming it towards history. Although being a country predominantly formed by black people, there is a clear marginalization of this group which does not have their voices heard, their memories are not preserved, and their sheer existence isn't considered in their pluralities. Considering this scenario, this dissertation has the objective of reflecting on the theoretical axis of memory, identity and resistance through the gathering, treatment, and analysis of the oral narratives of two Brazilian women, black and northeastern. To execute the investigation, it was chosen the Oral History method, with qualitative semi structured interviews. The interviews were recorded in Brazil, in São Paulo, and later transcribed and *transcreated*, that is, converted into an original text presented in its entirety in this paper. The interpretative analysis of the narratives aims to articulate and highlight the delineated theoretical axis, with the support from concepts like intersectionality, collective memory, and forms of resistance. The collaborator's voices demonstrated that the power of speech is an essential tool of self-representation, namely in the case of people that did not have (or that were denied of) the opportunity of a formal education and written expression. In the same vein, the narratives represent the suburbs's viewpoint at the center of socially important debates in Brazil. Through their life stories, these women construct their own complex representations of themselves, escaping from the habitual stereotype and heterogeneity bestowed upon their group. In the end, they map, through their stories, dynamics of multiple resistances that contribute to delineation of the trajectories of common people, while, at the same time, hopelessly *sui generis*.

Keywords: Black Women. Oral History of Life. Intersectionality. Memory. Identity. Resistance.

Índice de Figuras

Figura 1 - Mapa do Brasil com o Nordeste e o Semiárido	11
Figura 2 - Península do Ribeirão Cocaia e Represa Billings	13
Figura 3 - Esquema gráfico das etapas do projeto em HO	42
Figura 4 - Organograma com genealogia da família Correia da Silva (Linha Materna)	49
Figura 5 - Foto de Raimunda sentada em uma marquise de sua casa	51
Figura 6 - Foto de Elza na cozinha de sua casa	53
Figura 7 - Concentração da população negra por subprefeituras em SP	91
Figura 8 - Mapa das “casas de família” em que Elza trabalhou	123

Índice de Tabelas

Tabela 1 - Datas e duração das entrevistas	43
Tabela 2 - Resumo da trajetória profissional de Elza	124

Lista de Abreviaturas e Siglas

CGEE	Centro de Gestão e Estudos Estratégicos
HO	História Oral
HOV	História Oral de Vida
HOT	História Oral Temática
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
MAF	Mestrado em Estudos Africanos
SP	São Paulo

*A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.
A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade.*

Vozes-Mulheres, Conceição Evaristo

Introdução

Durante boa parte da minha infância e adolescência nos anos 1990, convivi com uma dúvida. Os questionários socioeconômicos e étnico-culturais, geralmente aplicados antes das provas na escola, davam-me opções para assinalar na categoria “raça”: branca, parda, preta, amarela (oriental), vermelha (indígena) e “prefiro não declarar”. Filha de mãe negra, de pele escura, e pai de origens indígenas, pele marrom clara, olhos puxados e cabelo liso, eu era o perfeito exemplo da miscigenação racial brasileira. Uma balbúrdia identitária. Clara demais para assinalar “preta” e escura demais para assinalar “branca”, optava pelo “parda”, com um vergonhoso alívio: afinal, mesmo sem qualquer educação formal ou familiar sobre consciência racial, eu sabia que ser preta era um estigma.

Pouco mais de um século depois da libertação de pessoas negras escravizadas no Brasil entendi que, quando sentia vergonha de assumir minha mãe perante os colegas na escola, eu não era livre: havia internalizado a escravidão. E isso, enquanto ainda estava em plena formação do meu sujeito cognoscente, com apenas onze anos de idade. Foi esse tipo de inquietação e violência, depois de cerca de uma década de angústia advinda dos questionários e do sentimento de deslocamento, que me levou à candidatura ao Mestrado em Estudos Africanos (MAF) como parte de uma trajetória pessoal de busca por respostas no que diz respeito às significâncias dos traços “afro” em identidades, memórias e culturas de pessoas negras brasileiras. Vinte anos se passaram até que a raiz crespa do meu cabelo me levasse ponderar os nós (imaginados ou não) que tinha com raízes africanas, trazidas ao Brasil pelas embarcações portuguesas há cinco séculos. Mas, afinal, que África era essa que ornamentava turbantes e identidades de pessoas negras “afrodescendentes”? E quais significados carregam as palavras “afrodescendentes”, “afrobrasileiro”, “afroamericano”?

Assim pondera o professor e sociolinguista Dante Lucchesi (2009), em *O português afro-brasileiro*, sobre a grafia de “afro-brasileiros”, de acordo com o novo acordo ortográfico, em que o termo “afro” é tratado como prefixo. Reflete, com isso, de maneira subliminar a tendência de situar o “afro” como elemento distinguido (e, eu diria, adventício) do ser brasileiro. Este termo passou a ser utilizado institucionalmente no Brasil no início do século XXI como uma forma “politicamente correta” de visualizar grupos de pessoas negras, evitando a matização de tais grupos e também o uso dos termos “preto” e “negro” no sentido pejorativo. Na minha opinião, no entanto, o termo “afrodescendente” contribui para camuflar

a dificuldade de lidar com o passado e presente africano do Brasil, na medida em que impõe uma rigidez em algumas identidades nacionais e impossibilita um debate mais amplo e complexo acerca das mesmas.

É sabido que o Brasil é um país plural. Sob muitos aspetos, a visão global desta nação de mais de 210 milhões de habitantes engloba uma grande diversidade de pessoas, culturas e estruturas sociais. Nascido da fusão de três linhagens singulares (indígena, europeia e africana) e, para muitos efeitos, dissemelhantes, a potencialidade de multiplicidades nacionais apresenta-se em um caráter dúbio: afinal, o que fez dos brasileiros a amálgama de criaturas, crenças e costumes que lhes é característica? Quais são os frutos da miscelânea construída em mais de cinco séculos de História?

Por ter uma licenciatura voltada para o campo da Comunicação Social, especialmente em publicidade, interessava-me compreender as construções imagéticas apresentadas a nós, pessoas negras brasileiras, através dos meios de comunicação. Foi nesse limiar de ideias que desenhei, em meados de 2018, um projeto de pesquisa que alinhava a minha formação acadêmica e profissional com a trajetória de mestranda.

Inicialmente, pretendia investigar as possíveis imagens e estereótipos sociais, culturais, religiosas e étnicas relacionadas com o continente africano, focando-me no conteúdo digital de um site brasileiro representativo no quesito da “imprensa negra” contemporânea brasileira, ou seja, recheado de pautas “afro-brasileiras”: combate ao racismo, valorização da cultura negra em geral e assuntos voltados à ancestralidade africana do Brasil. Com o crescimento de interação cultural e trocas simbólicas entre indivíduos de diferentes perfis e constituições coletivas, comunicacionais e espaciais, especialmente através da internet, interessava-me compreender as implicações sociais e, talvez, comportamentais, destas formas de exposição da tal “África” na vida de parte da população. O triângulo estava formado: miscelânea identitária/ideia de África na comunicação/cognição e comportamento. Seria uma ego-investigação – na linha da Ego-história – traçada por Pierre Nora (1989)? Por outras palavras, e glosando o sentido de Ego-história: desde o início concebi um trabalho no qual as pretensões científicas clássicas de historiadores como a neutralidade, a objetividade e a imparcialidade são inevitavelmente confrontadas com as subjetividades e as vidas dos próprios pesquisadores.

Contudo, minhas reflexões posteriores e outras experiências levaram-me a outro patamar. Antes de efetivamente começar a ter aulas no MAF, eu nutria uma grande

expectativa em relação às cadeiras de Literaturas Africanas. Saber ler e escrever era um trunfo no meu núcleo familiar, composto em geral por pessoas semianalfabetas. Então, desde muito pequena criei um vínculo vital com a *escrita*. Essa matéria foi, por um lado o meu principal combustível de intelectualidade, por outro uma tecnologia de sobrevivência (mesmo profissional e financeira). Ulteriormente e de forma surpreendente, percebi que minha expectativa correspondia à realidade: as aulas de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa ministradas pelos docentes Francisco Topa e Maria de Lurdes Sampaio, cativaram-me com facilidade e, de repente, me vi reconectada com o fascínio infante por contadores de estórias, por narrativas e suas possibilidades polissêmicas.

Posteriormente, ao refletir sobre meu real objetivo e a ideia do primeiro projeto de pesquisa, que se movimentava em direção à comunicação social, cheguei à conclusão de que o que realmente me interessava eram as pessoas, com suas histórias de vida, suas vozes e suas autorrepresentações sociais e pessoais. As pessoas como produtos dos meios sociais e ambientais, como indivíduos, como comunidades e com suas infinitas possibilidades e identidades. Como *icebergs* que escondem um universo sob a linha visível do oceano. Percebi que um dos caminhos possíveis a percorrer na busca acadêmica pelo entendimento da sociedade brasileira é a *escuta*: das histórias de seus personagens, dos espaços, das culturas, dos povos, das políticas, dos arranjos econômicos e das organizações. No entanto, a *escuta* praticada nos espaços acadêmicos e instituições públicas frequentemente contradiz a qualidade plural e heterogênea das humanidades, tornando algumas vozes audíveis em detrimento de outras, silenciadas.

Ao passo que a sociedade brasileira evolui por relações de poder estruturantes, é possível perceber desequilíbrios nas identidades que compõem esta nação. Ou seja, o país tão conhecido pelas multiplicidades mostra-se, na verdade, o país das desigualdades. O Brasil está entre os dez países mais desiguais do mundo, o que acarreta uma série de colisões sociais, políticas e econômicas.

Nesse contexto, torna-se urgente equilibrar a sinfonia que compõe a sociedade brasileira, incluindo vozes que há muito são marginalizadas. Sem margem para dúvidas, a população negra é parte do grupo de pessoas que pouco é considerado em suas falas, a despeito do samba, do *axé music* e da capoeira – todos, heranças africanas. Sofrem com o genocídio físico e epistêmico que reflete uma desumanização geral de suas existências. Se fizermos o recorte de gênero, falando especificamente de mulheres negras, de classe (pobres)

e de regionalismo (nordeste *versus* sudeste, interior *versus* capital) a situação torna-se ainda mais emblemática: estas mulheres são especialmente marcadas em suas vivências por um entrecruzar e sobrepor de violências que resultam em uma exposição hegemônica e estereotipada sobre suas próprias existências. Fala-se pouco delas, mas quando têm elas a chance de se expressarem?

É certo que dizer “mulheres negras” é já uma generalização. Há, atualmente, na sociedade brasileira intelectuais negras que ganham destaque em publicações acadêmicas, literárias e jornalísticas, tornando-se sujeitos e narradoras de suas próprias histórias e lutas, invertendo a lógica patriarcal e racista há muito dominante nos campos acadêmicos e nas mídias brasileiras. Nomes como Sueli Carneiro, Conceição Evaristo e Djamila Ribeiro figuram com suas produções artísticas e acadêmicas entre os nomes de destaque da intelectualidade brasileira contemporânea.

Na busca pela resposta (e me afastando da primeira ideia de projeto para dissertação) delineei aos poucos esta pesquisa, na qual a escuta das narrativas de mulheres negras brasileiras poderia tornar viável a análise dos legados do passado e da memória em suas afirmações como sujeitos individuais. E, em consequência, expor o papel destes mesmos legados na compreensão das realidades sociais brasileiras. Havia em mim uma expectativa de que esta trajetória pudesse fazer emergir traços africanos, legados culturais que seriam intrínsecos à experiência de qualquer vida “negra” no Brasil. Afinal, foi este o ponto de partida que me encaminhou até ao Mestrado em Estudos Africanos (MEA).

Me deparei, então, com o primeiro desafio: que pessoas poderiam colaborar com o meu anseio acadêmico e sob que eixos teóricos? Já tinha em mente as questões das identidades (de raça, especialmente, mas também de gênero e classe) e também tinha afeição pela arte da narração (literária ou não). Além disso, havia construído um senso de compromisso em trabalhar com núcleos (conceituais e físicos) sistematicamente negligenciados ou tipificados pela Academia, no Brasil e no mundo. Em pouco tempo liguei os pontos e concluí que tinha, em minha própria família, sujeitos elegíveis para a jornada investigativa. Evoquei naturalmente as tardes vividas em volta da mesa da cozinha de minha avó materna, quando a prosa, a comida e a memória corriam soltas e despojadas como se nada pretendessemos, senão o prazer da convivência. Minhas duas tias maternas, com quem agora conto como *colaboradoras*, eram protagonistas de histórias que me impressionavam desde criança, quer por qualquer coisa de encantatório que vinha das suas falas e das suas

vozes, quer pelas viagens que relatavam do sertão baiano à capital paulistana, sempre regadas a superações. Sob a perspectiva social e política da minha geração, eram *mulheres negras e nordestinas* fantásticas, com mais de meio século de experiências, muitas estórias para contar e um talento grande para narrar, que em mim evocavam os *griots* da tradição africana. Por estarem pouco expostas à cultura (da) escrita (e terem de se expressar muito mais verbalmente), ou por carregarem dentro de si essa herança da tradição oral africana?

Agregar a minha experiência de vida pessoal e as narrativas das minhas duas tias à trajetória acadêmica neste ponto já me parecia, então, incontornável. Acreditava que aquelas conversas informais à roda da mesa não significavam apenas um enriquecimento das minhas reflexões identitárias; estas duas narradoras da família e as suas narrativas podiam ser – tinham de ser – o núcleo central da minha investigação. Como viria a descobrir, muitos pontos tinham ainda de ser amadurecidos e ponderados.

Para o grupo de mulheres a ser trabalhado, a *fala* parece ser uma ferramenta essencial de autorrepresentação, pois elas não tiveram (ou lhes foi negada) a oportunidade de educação formal e de expressão escrita. Sabendo que há uma estreita ligação fenomenológica entre memória e o sentimento de identidade, e que os meios de preservação da memória deste grupo foram sistematicamente reduzidos, proibidos e silenciados, focar academicamente a experiência de mulheres negras afigurou-se-me como um trabalho importante que permitiria problematizar e questionar os modelos hegemônicos de representação de pessoas negras na cultura brasileira; contribuir para a preservação e manutenção da memória (cerceada) de pessoas minorizadas e construir novas representações desta parcela da população historicamente marginalizada e violentada, mas que através da cultura e da identidade ainda resiste.

Considerando tais pontos, duas questões de base norteiam este trabalho: i) qual a relevância da *fala* (da oralidade, da voz) e da memória para a existência e resistências dessas pessoas?; ii) de que modo a memória condiciona as suas identidades? Desta forma, buscou-se como objetivo geral analisar as narrativas de duas mulheres negras brasileiras nascidas no nordeste do Brasil na década de 1950. Em face deste, os objetivos específicos buscaram dar protagonismo às histórias e vozes destas duas mulheres *semianalfabetizadas*; compreender de que forma o *falar* marca as formas de elas existirem e resistirem; estabelecer a relação da memória com a identidade; e contribuir para a compreensão dos processos de resistência destas mulheres.

Mesmo sendo o Brasil um país múltiplo (como dito anteriormente) e sua população majoritariamente negra, há um apagamento evidente de mulheres negras em diversas frentes sociais, políticas e acadêmicas, daí a relevância social do estudo. Desse modo, vislumbro neste projeto a oportunidade de questionar esses modelos marginalizantes e trabalhar representações individuais em vez das habituais construções grupais, procurando evitar estereótipos e caminhar no sentido da rehumanização através de suas narrativas.

O trabalho é ancorado na História Oral (a partir daqui abreviada como HO), enquanto disciplina e metodologia. A HO é trabalhada como um conjunto de procedimentos que “nasceu e se desenvolveu extremamente vinculada a problemática dos estudos das identidades” (Meihy, 2002, p. 69) e, justamente, parece abarcar o tipo de investigação que me dispus a fazer. Entre estes procedimentos, estão: *i*) o pré-projeto, etapa em que são determinados os objetivos da recolha das narrativas, a delimitação/explanação das noções teóricas em que a dissertação se centraliza (identidade, memória e resistência) e elaboração de um guião-base para as entrevistas; *ii*) a realização das entrevistas em si; e *iii*) o trabalho pós-entrevistas que envolve transcrições e negociações com as colaboradoras, o processo de transcrição e, também, análises das narrativas em torno dos eixos previamente estabelecidos.

Em relação aos desafios da pesquisa, entendo que, primeiro, há o iminente risco de distração do percurso, em virtude do trabalho com narrativas de vida, que fazem revelar uma imensidão sedutora de temáticas (em número maior do que o tempo para realização da dissertação permitiria dar conta). Segundo, há a complexidade do processo de equilibrar ciência e sujeito, conceitos que em geral são tidos como antagônicos, mas, também, aparentemente inseparáveis. Terceiro, e não menos importante, há a natureza flexível e aberta do processo investigativo qualitativo, que obriga a cruzar princípios teóricos com material empírico em um processo constante de negociação e de *vaivém*. A mobilização e seleção das noções teóricas centrais também se apresentou difícil pois, esta dissertação implicou temáticas que já me interessavam há muito tempo, logo havia muitos autores e ideias a explorar. Em resumo, a investigação, quer na fase da pesquisa quer na escrita, pediu um difícil e contínuo exercício de contenção e de segmentações.

Assumo que o exercício de construção de conhecimento não é apenas acadêmico e intelectual, mas também um problema cívico e moral. Por isso, a escolha do tema toca-me pessoalmente, mas também, acredito, incorpora práticas sociais e historiográficas necessárias

ao tempo em que vivemos. A epistemologia positivista de produção de conhecimento, pautada por uma separação total e absoluta entre sujeito e objeto de estudo, não é uma postura útil para este trabalho. Ao contrário, adotou-se uma perspectiva construtivista. Invoco Pierre Nora (1989) em seu famoso *Ensaio de Ego-História*, quando pondera sobre as relações investigativas:

Ninguém ignora que um interesse confessado e elucidado oferece um abrigo mais seguro dos vagos projetos de objetividade. A explicação e a análise do investimento existencial, em vez de afastarem uma investigação serena, tornam-se o instrumento e a alavanca da compreensão. (Nora, 1989, pp. 9-10)

Reconheço o dever de estudar o meu tema com um rigor que transcenda a paixão e, se por um lado compreendo que seria igualmente positivista pretender que as entrevistas falassem por si sem a mediação do investigador, por outro aprendi com o percurso que a HO é capaz de recolher dados interdisciplinares e complexos que permitem uma interpretação qualitativa de diversos processos histórico-sociais. A subjetividade das histórias em análise é, neste sentido, o cerne do trabalho, sendo representativa das experiências humanas ao mesmo tempo que amplia socialmente a produção de conhecimentos históricos. (Amado; Ferreira; 1996, pp. 15-25).

Quanto à estrutura, o trabalho está dividido em quatro capítulos. O Capítulo I começa por fazer uma espécie de “viagem” aos fatores que levam à produção de desigualdades no Brasil – especialmente regionais, de gênero e raciais. Segue-se uma apresentação do conceito de interseccionalidade, que se revelou ser nuclear para o travejamento teórico do trabalho, e importante ferramenta para pensar as múltiplas formas de opressão e articular a existência de sujeitos subalternos na sua complexidade. Reflete-se sobre como as identidades podem ser elásticas, fluídas e aplicadas a práticas de resistência várias, o que também será um contributo para a rehumanização de sujeitos socialmente tidos como marginalizados. Ainda no Capítulo I reflete-se acerca da memória e suas configurações e interações, individual, social e coletiva, e, também, as ligações entre memória e identidade. As considerações aspiram esclarecer como nós, humanos, nos relacionamos com a memória, o caráter social, fluído e frequentemente (re)construído do que lembramos e a relevância das nossas lembranças para nos perpetuarmos a nós como grupo cultural, com nossas identidades, ainda que múltiplas em constante transformação.

No Capítulo II, apresento a HO como uma disciplina e metodologia, fazendo uma breve retrospectiva do seu estatuto na Academia, das suas possibilidades, entendimentos e

discussões mais habituais. Justifico-a como uma prática historiográfica pertinente ao trabalho, articulando suas especificidades aos princípios da pesquisa, nomeadamente a valorização dos sujeitos marginalizados em suas vozes e vivências múltiplas. Também, neste capítulo detalho as etapas do percurso investigativo, esclarecendo e exemplificando os procedimentos utilizados na realização da dissertação, do delinear do projeto à análise das narrativas.

No Capítulo III, encontram-se as narrativas, essência do trabalho. Começo por fazer considerações sobre as colaboradoras de modo a situá-las na pesquisa, desde a sua eleição – e os motivos para tal – à apresentação e identificação formal das colaboradoras. Também exponho e reflito acerca da situação das entrevistas, de forma a clarificar as circunstâncias e especificidades dessa etapa metodológica e permitir a concepção das narrativas de vida com mais clareza. Em seguida, são apresentados os principais frutos das entrevistas realizadas: as narrativas transcritas, primeiro de Raimunda Correia, depois da sua irmã, Elza Correia. À exceção das colaboradoras e demais membros da família, todos os nomes são fictícios, de forma a manter o sigilo sobre a identidade das outras pessoas que aparecem em suas histórias de vida. Através do processo de transcrição elaborei dois textos-síntese das narrativas a partir do material gravado em trabalho de campo, que contém as histórias de vida das tias, organizadas, pensadas e recriadas segundo as práticas metodológicas elegidas, também explicadas neste mesmo capítulo.

No Capítulo IV, procedo à análise das narrativas, apresentadas em separado, com títulos subtemáticos a nortear a leitura. É nesta parte final que se desenvolvem as reflexões acerca das experiências narradas, suas conexões sociais/coletivas e possibilidades subjetivas.

Por fim, destaco que ao fazer um resumo da minha trajetória até o início desta pesquisa, percebo que o barco da negritude brasileira me transportou simbolicamente às Áfricas, fez uma paragem em Portugal e moveu-me mais uma vez em direção a paisagens, lugares e experiências brasílicas. As três pontas se conectam pelos fios da memória e das identidades, de formas complexas. Vivencio a transnacionalidade à flor da pele, já não mais em busca de terras firmes e enraizadas, mas através da compreensão, da profundidade e da diversidade do ser humano.

Capítulo I – Das multissubalternidades às mil formas de ser mulher brasileira

1.1. Brasil: multiplicidades e fissuras

Há pelo menos sete décadas, as mulheres vêm lutando e adquirindo espaço no meio acadêmico em busca de novas representações de si mesmas e suas cosmovisões. Tal esforço se relaciona com o *corpus* desta pesquisa e também com o meu papel como pesquisadora. Este capítulo dedica-se a refletir sobre os diversos tipos de opressão que afetam mulheres brasileiras, especialmente as não-brancas¹, e a importância da teoria interseccional para pensar tais formas de opressão. Para isso, tomo como ponto de partida as escassezes nordestinas e suas consequências na construção de abismos sociais no Brasil para, depois, correlacionar tal fato ao racismo estrutural vigente no país. A seguir, reflito sobre como o pensamento interseccional pode ser útil para matizar subalternidades, tornando possível compreendê-las em suas diversas frentes, inclusive como via para práticas de resistência. Assim, seria possível desenlaçar novas abstrações para essas mulheres múltiplas, fluidas, elásticas, valoradas em suas subjetividades e entendidas pelo prisma valioso da humanidade.

O Brasil está entre os dez países mais desiguais do mundo, segundo a *Pesquisa Desigualdade Mundial 2018*, coordenada, entre outros nomes, pelo economista francês Thomas Piketty. Enquanto a renda dos mais pobres cai, a dos mais ricos aumenta; 1% dos brasileiros recebe 33 vezes mais do que metade da população mais pobre; e 40% de toda a renda do país está concentrada em apenas 10% da população (IBGE, 2018). A discrepância permeia todas as esferas sociais, favorecendo ou dificultando o acesso de determinados grupos à saúde, habitação, trabalho, educação, saneamento básico, participação social e política.

A região Nordeste do país, por exemplo, sofre até hoje um forte preconceito regional em relação aos estados do Sudeste e Sul do país, sendo historicamente marcada, como um todo, pelos piores dados estatísticos em relação à miséria, alfabetização e infraestruturas. Isso, porque a economia nordestina deixou de ter força na primeira metade do século XIX,

¹ Sabendo que há numerosas particularidades nos discursos de pensamento social brasileiro que fazem distinções de categorias étnicas diversas como negros, brancos, indígenas, pardos, amarelos e outras, para o fim desta discussão, “não-brancos(as)” serve aqui como categoria genérica agrupando, por oposição, populações que historicamente sofrem maior exclusão e subjuogo no contexto brasileiro.

quando produtos como o açúcar e o algodão, outrora responsáveis por 50% das exportações brasileiras, deram lugar ao café, que em meados de 1900 se tornava o principal produto de exportação nacional, produzido principalmente em São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro (Bernardes, 2007).

Outros fatores contribuíram para a decadência econômica e, ao mesmo tempo, simbólica, do Nordeste. Como a segunda revolução industrial, que fez aumentar o fluxo de mercadorias, capitais e trabalhadores por todo o mundo, atraindo para o Sudeste brasileiro a modernização e um capital humano mais “avançado” com a migração em massa de europeus (italianos, portugueses, espanhóis, alemães) e japoneses, vindos de países onde, em geral, as taxas de alfabetização eram muito maiores do que no Brasil. Tais imigrantes foram decisivos para a expansão da economia brasileira e a consolidação da potência econômica sudestina, então cada vez mais distante e, sob muitos aspectos, privilegiada, em relação às outras regiões do país (Bernardes, 2007).

Em seu artigo *Distribuição da renda no Brasil: Dados mais Exatos e novas Descobertas*, a economista americana Louise Fox (1982), uma das pioneiras a analisar dados socioeconômicos dos censos brasileiros do final do século XX, afirma que a pobreza no Nordeste rural em meados de 1970 era duas vezes maior que a do resto do país. De fato, “os domicílios localizados no Nordeste rural têm 4,3 mais chances de se encontrarem em estado de pobreza que os domicílios localizados no Sudeste urbano” (Fox, 1982, p. 74).

Entre as escassezes nordestinas, destaca-se a falta de água que marca a vida dos regionais e é tema constante de expressões culturais nordestinas como a música, a literatura, as crenças e a religiosidade. De Rachel de Queiroz a Graciliano Ramos, de Luiz Gonzaga à literatura de cordel e até às novelas da TV, as frequentes estiagens aparecem intrínsecas à história nordestina. Dados do estudo *Secas no Brasil: política e gestão proactivas*, realizado pelo Centro de Gestão e Estudos Estratégicos (CGEE), em 2016, ilustram geograficamente e estatisticamente as regiões mais afetadas. O Semiárido, ou Sertão, é uma sub-região com quase 1 milhão de km², onde vivem, atualmente, cerca de 22,6 milhões de pessoas. Atravessa oito estados do Nordeste (do Ceará à Bahia) e ainda penetra pelo norte de Minas Gerais (CGEE, 2015). Ali foi delimitado o chamado Polígono das Secas, que normalmente sofre mais com os déficits hídricos.

Figura 1

Mapa do Brasil com o Nordeste e o Semiárido. Em azul, indicação do Estado de Santo Estevão



Nota: Retirada de Fundação Cearense de Meteorologia e Recursos Hídricos - FUNCEME, Fortaleza, Ceará, Brasil, 2015. Com base em IBGE, 2007; MMA, 2007.

Para citar apenas uma das consequências de tal cenário árido, muitas vezes sem saneamento básico e com atendimento médico quase inexistente para a população pobre, em meados da década de 1970 as taxas de mortalidade infantil do Nordeste eram as mais altas entre as regiões brasileiras, aproximando-se de 15 a cada 1000 crianças nascidas, sendo a maioria das mortes causada por doenças infecciosas e parasitárias (Araújo, 1973). Sem assistência médica adequada, era comum o sofrimento duplo das mulheres da região: dar a luz a crianças em condições precárias de higiene e saúde e lidar com o luto dos bebês que não conseguiam sobreviver.

Desamparadas por fracas políticas públicas de educação, saúde e alimentação, e sedentas por uma vida mais digna, a partir da década de 1950, legiões de nordestinos migraram para o Sudeste. Julgados por baixo em termos de prestígio social, encontravam sustento em profissões que, em geral, exigiam pouca qualificação (também são do Nordeste

as maiores taxas de analfabetismo do país²). Este êxodo rural foi especialmente motivado por fatores como a evolução do agronegócio e a concentração de terras nas mãos de latifundiários, a mecanização das atividades agrárias, a falta de infraestruturas básicas de sobrevivência e a seca.

O processo de industrialização no Sudeste e no Sul provocou, no início da década de 1950, a migração intensiva de população nordestina em busca de trabalho na indústria e no comércio nas cidades que começavam a prosperar, principalmente na região metropolitana de São Paulo. Em razão da falta de planejamento em todas as regiões envolvidas, essa concentração populacional não foi acompanhada de melhorias na educação, saúde, saneamento básico e habitação nas áreas que receberam esse contingente de nordestinos. Também não ocorreu nas áreas de origem desses imigrantes políticas públicas eficientes para fixar essa população de maneira equilibrada e com garantias sociais. Os empreendedores necessitavam de mão-de-obra barata, e os nordestinos buscavam essas ocupações. (Silva, 2018, s/p)

Os homens eram trabalhadores braçais e as mulheres destinadas a empregos domésticos. Começa a ganhar força no Sudeste uma estrutura social que reflete mais formas de opressão, na qual nordestinos se caracterizam como mão de obra barata, explorada a favor do elitismo e do desenvolvimento urbano da cidade. O reflexo disso pode ser notado, inclusive, na arquitetura e nas formas de moradia da cidade: centros urbanos concentram as moradias dos mais ricos e os trabalhadores rurais (em sua maioria, nordestinos e negros) aos poucos são marginalizados e empurrados para as periferias da cidade.

O bairro onde moram as colaboradoras deste projeto, por exemplo, chama-se Lago Azul, pertencente ao distrito do Grajaú, no extremo sul da capital paulista. São 92 km² de área, segundo os dados mais recentes da Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados (SEADE, 2014), com 372.467 habitantes, o que o torna o bairro mais populoso da cidade de São Paulo. Em 2018, o *Mapa da Desigualdade*, elaborado pela Rede Nossa São Paulo, classificou o Grajaú entre os três piores distritos para viver em São Paulo, segundo critérios como saúde, segurança, transporte, educação e outros. Lago Azul é rodeado pela Represa Billings, um reservatório de água criado em 1927 que corta boa parte do extremo sul da

² Segundo o *Mapa do Analfabetismo no Brasil*, divulgado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, mais de 40% da população era analfabeta nos anos 1960-1970. Apesar dos números não serem tão distantes no quesito gênero, a classe ainda faz toda diferença: “enquanto a taxa de analfabetismo nos domicílios cujo rendimento é superior a dez salários mínimos é de apenas 1,4%, naqueles cujo rendimento é inferior a um salário mínimo é de quase 29%” (INEP, 2000, p. 11). No Nordeste, essa situação é mais dramática: a taxa de analfabetismo das famílias mais pobres é 20 vezes maior que aquela das famílias mais ricas. Os dados da *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: Educação*, divulgados pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), mostram que entre negros e pardos o analfabetismo é duas vezes mais frequente do que entre os brancos, uma disparidade que fica ainda maior entre pessoas com mais de 60 anos de idade (IBGE, 2017).

cidade. Considerável parcela da terra que cerca a represa é classificada como Área de Proteção e Recuperação de Mananciais – APRM³.

Com o crescimento populacional em alta e poucas opções de habitação acessíveis, pessoas – em sua maioria, pobres e negras – passaram a comprar lotes de terra nessas áreas e a construir casas em terrenos irregulares. Apenas um reflexo da falta de planejamento urbano da cidade, ou seja, esta acaba por condicionar a ocupação dessas áreas ao relegar aos menos favorecidos as regiões mais afastadas do centro e com menos infraestrutura.

Figura 2

Península do Ribeirão Cocaia e Represa Billings



Nota: A Represa abrange vários bairros, entre eles: Grajaú, Parque Residencial Cocaia, Parque Recanto Cocaia, Lago Azul e Cantinho do Céu. Retirada de Silva, F. L. (2016).

Focalizando na problemática das mulheres nordestinas, é pertinente uma breve nota sobre a origem escravocrata do trabalho doméstico no Brasil. Há um consenso geral na Academia brasileira de que o trabalho doméstico é herança do período colonial, cujas marcas são visíveis até hoje. No artigo “*Como se fosse da família*”: *A perpetuação da exploração disfarçada de vínculo afetivo*, as comunicólogas Wendy Hazin e Paula Reis (2016) debruçam-se sobre a problemática do emprego doméstico a partir da análise do minidocumentário “*Como se fosse da família*”:

Tornou-se comum no Brasil colonial as famílias senhoriais possuírem uma quantidade de escravas dentro da casa-grande realizando os serviços domésticos. Ter essas escravas era

³ As APRMs foram criadas pelas Leis Estaduais n. 898 e n. 1172, de meados da década de 1970, pela qual foram estabelecidas as diretrizes e as normas para proteção e recuperação da qualidade ambiental das bacias hidrográficas da região, ou seja, pensando na gestão de recursos hídricos da cidade. (Silva, F. L, 2016)

sinônimo de riqueza e poder para a família. As mucamas geralmente eram aquelas escravas que faziam as atividades domésticas, cuidavam da senhora e a acompanhava em passeios. As amas de leite ou também chamadas de “mãe preta” eram aquelas escravas que tinham concebido um filho há pouco tempo, mas eram utilizadas para amamentar e cuidar do filho dos senhores. Na teoria, após a abolição esses serviços de exploração deveriam ter acabado. Entretanto, as famílias ricas permaneceram com a necessidade de ter pessoas lhes servindo. (p. 10)

A permanência da lógica segregacionista na construção de imóveis imita a estrutura colonial de casa-grande e senzala e apresenta-se como uma forte influência do passado colonial na forma como se ocupam os espaços. O *quartinho* e *banheiro da empregada* “surge como uma solução para separar empregados e patrões que permaneceram vivendo juntos após a abolição, em 1888. Com o crescimento das cidades e a verticalização urbana, as novas soluções de moradia mantiveram soluções arquitetônicas que perpetuam tal separação” (Quiroga, 2017). Até hoje, o *quartinho* é fator de valorização dos imóveis para a classe média e alta no mercado imobiliário brasileiro, assim como outros elementos arquitetônicos segregacionistas, a exemplo do elevador de serviço e da entrada dos fundos (separada) em casas e apartamentos, geralmente ligados diretamente à cozinha. Especialmente após a industrialização brasileira, ocorrida nas décadas de 1960 e 1970⁴, o contingente populacional aumentou exponencialmente, e um dos resultados disso foi a verticalização de São Paulo – o irromper de uma servidão compacta que se refletia numa arquitetura de exclusão, consolidada em subtrabalhos e ambientes hierarquizados (Rocha, 2017).

No desdobramento de tais asfixias sociais sofridas pela parcela populacional em estudo, recuo, novamente, ao século XIX para considerar outro fator: o racismo científico. Este, consistia em teorias que buscavam provar a superioridade da raça branca. No Brasil, tais teorias facilitaram a ascensão social dos imigrantes europeus e seus descendentes do final do século XIX, enquanto as populações não-brancas lutavam para superar os efeitos de sua recém “alforria” e para encontrar seu lugar na sociedade, extremamente estratificada, do Brasil da época. O povo nordestino, majoritariamente formado por pessoas excluídas do que era considerada a “raças superior”, decaiu, por sua vez, ainda mais na visão da elite brasileira.

⁴ A industrialização brasileira foi impulsionada pelo investimento público em infraestruturas, em plena época de ditadura, quando a taxa de crescimento econômico ficou em torno de 10%, com picos de 14%, o que ganhou destaque graças aos bons índices de crescimento obtidos pelo Produto Interno Bruto (PIB) da época. O que era “milagre econômico” para uns, no entanto, não se fez positivo para outros, o período também foi marcado pela alta concentração de renda e por restrições de aumento do salário mínimo, o que prejudicou, ainda mais, os mais pobres. (Macarini, 2000)

A propósito de elucidar a temática racial em debate e suas formas de marginalização, recorro ao jurista brasileiro e doutor em Filosofia Sílvio Luiz de Almeida, que pondera em seu livro *O que é racismo estrutural* (2018) sobre o conceito de racismo como ente estruturador das relações sociais. Ao contrário do que pensavam alguns historiadores e ao subscrever outros pensadores brasileiros, como Abdias do Nascimento (1978), Sueli Carneiro (2011) e Lélia Gonzalez (1982), S. Almeida (2018) articula a questão do racismo no Brasil não apenas como algo remanescente da escravidão e fadado ao desaparecimento, uma vez distanciado de tal experiência histórica, e nem como subproduto de problemas sociais maiores, como por exemplo a luta de classes, mas sim como um fator indispensável para refletir sobre as desigualdades nacionais brasileiras.

S. Almeida (2018) apresenta uma importante distinção entre os termos “preconceito”, “racismo” e “discriminação”. O *preconceito racial* “é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias” (p. 25). *Racismo* “é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender ao grupo racial ao qual pertençam” (p. 25). A *discriminação* consiste em dar tratamento diferenciado em razão da raça ou etnia.

Na mesma linha, o autor também apresenta três concepções de racismo: o individualista, o institucional e o estrutural. O primeiro, segundo Almeida (2018), é uma deficiência patológica, na qual preconceitos individuais ou coletivos de grupos isolados são tidos como ponto de partida de “irracionalidades”, ou seja, atos isolados e contingentes de discriminação. O segundo, o racismo institucional, diz respeito aos conflitos raciais que são parte das instituições hegemônicas que impõem seus interesses políticos e econômicos com base na raça e normalizam estes atos através do poder e da dominação. Já o racismo estrutural, segundo o raciocínio do autor em questão, é conceituado como a “normalidade” com que o racismo se apresenta nas relações sociais, políticas, jurídicas e econômicas, o que resultaria na permanência e na reprodução de desigualdades raciais. Ou seja, é possível concluir, de forma sintética, que as pessoas e as instituições são racistas porque a sociedade é estruturalmente racista, como regra e não como exceção (Almeida, 2018). A seguinte reflexão do jurista reforça esta ideia:

O racismo – que se materializa como discriminação racial – é definido pelo seu caráter *sistêmico*. Não se trata, portanto, de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um *processo* em que as condições de subalternidade e de privilégio se distribuem entre grupos raciais, se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas. (p. 27)

Por tanto, o racismo é um componente orgânico da sociedade – no caso a brasileira, mas este não é exclusivo dessa – assim, as formas como a sociedade e as relações humanas são organizadas, são percebidas sob um parâmetro de “normalidade”, quando, na verdade, são racistas. Trata-se de um tipo de racismo sofisticado que não tem mais como foco a destruição de culturas e dos corpos identificados com “minorias”, mas sim a sua domesticação, ao determinar qual o seu valor e significado (Almeida, 2018).

Para citar apenas alguns índices que se relacionam com esta argumentação, tem-se que pessoas negras são: as menos alfabetizadas do país; são 70% da população que vive em situação de extrema pobreza; 75% da população carcerária; menos de 25% da representação política; e 71,5% das pessoas assassinadas pelas mãos do Estado, através de instrumentos como a repressão policial (IPEA, 2017). Em seu livro *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil* (2011), Sueli Carneiro, um dos nomes de referência da intelectualidade negra brasileira, dedica um capítulo a refletir sobre o grau de divisão social no Brasil, chegando a falar em dois Brasis. Citando dados da ONU, expõe:

A desigualdade no Brasil é tão intensa que se o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) levasse em conta apenas os dados da população branca, o país ocuparia a 48ª posição, a mesma da Costa Rica no ranking de 174 países elaborado pela Organização das Nações Unidas (ONU). Isso significa que, se brancos e negros tivessem as mesmas condições de vida, o país subiria 26 degraus na lista da ONU - hoje está em 74ª lugar. Em contrapartida, analisando apenas as informações sobre renda, educação e esperança de vida ao nascer dos negros e mestiços, o IDH nacional despencaria para a 108ª posição, igualando o Brasil à Argélia no relatório anual da ONU. (p.58)

Como se pode perceber, as populações não-brancas brasileiras, conscientes ou não das condições políticas de suas “raças”, são inevitavelmente atravessadas pelas violências do racismo estrutural que marcam suas condições financeiras, políticas e sociais. Podem, inclusive, reproduzir tais violências, uma vez que são parte da estrutura de uma sociedade racista. É perceptível, também, que vigora a persistência de práticas discriminatórias que impactam identidades, especialmente relacionadas com as heranças indígenas e africanas.

Com as cisões provocadas pelas tensões raciais, entrelaçam-se ainda as opressões de classe e região, já citadas, e, também, de gênero, o que resulta em uma evidente marginalização epistêmica de personagens não-brancas, femininas e pobres. As estatísticas

sobre violências físicas e psicológicas que afetam as mulheres brasileiras refletem uma nação patriarcal, machista e sexista, que permanece punindo, de variadas formas, as “transgressões” aos papéis tradicionais de gênero. Ou seja, em certa medida, ainda se acredita que as mulheres estão destinadas a procriar, desempenhar todas as tarefas domésticas, cuidar da família e submeter-se aos desejos, anseios e expectativas daqueles do sexo masculino.

No entanto, estima-se que uma em cada quatro crianças brasileiras não tem o nome paterno no registro de nascimento, sendo que o número de famílias monoparentais femininas aumentou nos últimos 20 anos, alcançando 11,6 milhões em 2017 e, por conseguinte, a taxa de pobreza é maior entre essas famílias compostas por mulheres sem cônjuge e com filhos. E, em São Paulo, a probabilidade de tal cenário acontecer entre mulheres pobres e periféricas é duas vezes maior do que em relação às que vivem no centro expandido da cidade (IPEA, 2017). Poderia parecer um dado animador dizer que os lares brasileiros chefiados por mulheres passaram de 23% para 40% entre 1995 e 2015, mas esta é uma realidade que, por um lado, espelhará a maior emancipação feminina e chegada ao mercado de trabalho, mas, por outro, revela a jornada cada vez mais solitária traçada pelas mesmas mulheres, responsáveis pela gestão familiar onde os personagens masculinos estão ausentes.

Em especial, mulheres negras e indígenas estão na base da estrutura social brasileira, sendo as parcelas mais afetadas por diversas formas de violência. Estas são pouco representadas na vida política, com apenas 10% dos cargos públicos do Congresso Nacional⁵, também são as principais vítimas das taxas crescentes de feminicídio do país (enquanto o mesmo índice diminui em relação a mulheres brancas⁶). Enfim, mulheres negras e indígenas vivem sob uma invisibilidade generalizada no que diz respeito a seus direitos como humanas e cidadãs. Quando são expostas pela literatura, mídia e Academia, ainda é sob um modelo hegemônico e estereotipado que colabora para a criação e manutenção de opressões a esta população. Como então trabalhar identidades sem fixar tais vivências humanas em rótulos rasos?

⁵ O Congresso Nacional do Brasil é o órgão institucional responsável pelas funções legislativas do país. É composto pelo Senado Federal e a Câmara dos Deputados. Formado por 594 pessoas que representam os interesses dos estados do país, e do povo, são eles que deliberam todas as decisões (leis, direitos e deveres, orçamentos, etc.) que dizem respeito aos cidadãos brasileiros.

⁶ É o que demonstra o relatório “Dados Sobre o Feminicídio no Brasil”, criado e divulgado pela Artigo 19, organização não-governamental criada em Londres em 1987 e atuante no Brasil desde 2007. Pode ser consultado, na íntegra, através de <https://artigo19.org/wp-content/blogs.dir/24/files/2018/03/Dados-Sobre-Femic%C3%ADdio-no-Brasil-.pdf>.

Considerando tal contexto, onde há múltiplos sistemas de opressão, uma das possibilidades para pensar as identidades no Brasil é através de ferramentas teóricas que consigam abarcar a multiplicidades dos próprios sujeitos, suas vivências e seus *locais de fala*. O lugar de fala das mulheres pode ser definido como o lugar social que faz com que elas vivenciem gênero de maneiras diferentes, sob estruturas diferentes, ainda que coabitando uma mesma sociedade. O conceito de lugar/local de fala é pertinente no debate plural sobre identidades, pois leva em consideração a experiência pessoal dos sujeitos, permitindo um entrecruzar mais complexo e profundo de categorias (Ribeiro, 2017).

Assim, mulheres brancas, pobres e sudestinas vivenciam a experiência do trabalho doméstico em São Paulo diferentemente de mulheres negras, pobres e nordestinas, apesar de compartilharem obstáculos de gênero e classe. A mesma lógica pode ser aplicada a uma infinidade de experiências, como as questões ligadas a identidades de gênero, orientação sexual, deficiências e outras. Ao levarmos em conta os lugares de fala das pessoas, trabalhamos na direção da legitimação de suas experiências, bem como aumentamos as possibilidades de dar protagonismo às suas histórias, em vez de optar por mediações de grupos privilegiados. Na busca de as compreender a partir de onde as pessoas falam, o que falam, como falam e para quem falam é possível identificar os lugares sociais marcados pelas mais variadas estruturas de poder. Em resumo, categorias universalistas de classe, gênero e raça precisam ser trabalhadas de forma interseccionada para que possam resultar em uma leitura teórico-crítica profunda.

É neste âmbito que, em 1989, em um contexto de avaliação de casos jurídicos de questões de discriminação racial e sexual, a pensadora negra norteamericana Kimberlé Williams Crenshaw cunhou o termo “interseccionalidade”, em um ensaio acadêmico intitulado *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. Hoje a noção é largamente utilizada nas ciências humanas como ferramenta crítico-política e teórica que ajuda a entender a experiência múltipla dos indivíduos. A autora definiu interseccionalidade como sendo uma forma de “articular a interação do racismo e do patriarcado em geral (...) para descrever a localização das mulheres não-brancas, tanto dentro de sistemas de subordinação sobrepostos quanto nas margens do feminismo e do antirracismo” (Crenshaw, 1991, p. 1265).

A teoria interseccional entende que as identidades, especialmente de “minorias”, devem ser vistas como sobrepostas e/ou interseccionadas, relacionando-se com sistemas e estruturas diferentes de opressão, dominação e discriminação. É uma proposta teórica que, surgida da necessidade de analisar a realidade social de mulheres negras, observa a intersecção ou entrecruzamento de categorias como raça, gênero, classe, geração, naturalidade, orientação sexual e outras. K. Crenshaw (1989) defende que as mulheres são submetidas e diversos tipos de opressão, que nunca funcionam de forma isolada, mas sim interseccionadas. Desta perspectiva, racismo, capitalismo e cis-hétero-patriarcado são formas de opressão estruturalmente inseparáveis.

Segundo o raciocínio interseccional, pensar as formas de opressão conjuntamente permite explicá-las de modo mais complexo, concedendo atenção às especificidades que envolvem as posições desiguais e as injustiças que acometem os sujeitos em sociedade. Em seu estudo sobre violência contra mulheres, em especial mulheres não-brancas, intitulado *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, Crenshaw (1991) sintetiza tal ideia:

Onde os sistemas de raça, gênero e dominação de classe convergem, como ocorre nas experiências de mulheres não-brancas, as estratégias de intervenção baseadas unicamente nas experiências das mulheres que não compartilham a mesma classe ou raça de fundo serão de ajuda limitada para as mulheres que por causa de raça e classe enfrentam obstáculos diferentes. (p. 1243)

Ao relacionar a teoria com a realidade prática desta dissertação, formulo um exemplo: uma mulher mais velha, negra, nordestina, pobre e deficiente está suscetível a tipos de violência simbólica e física que só poderão ser compreendidas em profundidade se forem analisadas de forma entrecruzada, já que olhar para tais opressões de forma isolada dificilmente seria suficiente para perceber as problemáticas sociais, históricas, raciais e de gênero que originam tais violências. Por ocasião da apresentação de sua conferência *A Urgência da Interseccionalidade no TEDWoman 2016*, K. Crenshaw reforça a importância da criação de padrões para tornar visíveis certos grupos minorizados:

Há muitos anos, eu comecei a usar o termo "interseccionalidade" para lidar com o fato de que muitos de nossos problemas de justiça social, como racismo e sexismo, frequentemente se sobrepõem, criando múltiplos níveis de injustiça social. [...] Descobri que mulheres afro-americanas, como outras mulheres de cor, como outros povos marginalizados mundo afora, enfrentavam todo tipo de dilemas e desafios como consequência da interseccionalidade, intersecções de raça, gênero, heterossexismo, transfobia, xenofobia, discriminação pela condição física, todas essas dinâmicas sociais se unem e criam desafios bastante únicos. Do mesmo modo como a interseccionalidade aumentou nossa consciência sobre a forma como

as mulheres negras vivem suas vidas, também expõe as trágicas circunstâncias sob as quais tais mulheres morrem. (Crenshaw, 2016, 4:45)

O debate acerca da interseccionalidade também levanta polêmicas. Como se tornou muito popular, extrapolando o campo jurídico para o qual foi inicialmente criado, atualmente é também tema de controvérsia no campo do ativismo. Em reação, o conservadorismo alega que o conceito acaba por causar uma setorização de pautas, de rotulação e hierarquização de identidades em prol de uma atitude vitimizadora e até mesmo provocar uma inversão de opressões, onde alegam que a visão interseccional dá pouco ou nenhum valor à opinião e fala de grupos socialmente menos prejudicados, no extremo: homens cisgêneros brancos. A própria Kimberly Crenshaw já se pronunciou em entrevista sobre a polêmica, argumentando que essas afirmações são um reforço à verdade fundamental da teoria: de acordo com suas identidades individuais entrecruzadas, os indivíduos veem, entendem e compreendem opressões de formas diferentes.

Não há nada de novo nisso. Sempre houve pessoas, desde o início do movimento pelos direitos civis, que denunciaram a criação de direitos à igualdade com o argumento de que isso lhes tira algo. (...) A interseccionalidade não é um esforço para criar o mundo em uma imagem invertida do que é agora. Pelo contrário, o objetivo é abrir espaço para mais práticas de advocacia e de reparação, para criar um sistema mais igualitário. (Crenshaw, 2019)

Neste sentido, a interseccionalidade relaciona-se profundamente com o pensamento já exposto do jurista S. Almeida (2018). Apesar desse não ter se preocupado tanto com questões de identidade e de representação quanto em debater as profundas questões estruturais e sistêmicas que promovem discriminações e desigualdades.

Influenciada pela teórica norteamericana supracitada e outras pensadoras latinoamericanas como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Mirian Cristina dos Santos, em seu livro *O que é lugar de fala?* (2017), a filósofa Djamila Ribeiro, destaca a importância de fazer um debate amplo sobre identidades em contextos sociais criados por uma lógica colonial, como é o caso do Brasil. Ela chama a atenção para a urgência de se pensar de forma interseccional a respeito das identidades, as quais se cruzam: umas silenciadas e desautorizadas, outras fortalecidas. D. Ribeiro refere exemplos de feministas negras, como bell hooks, que são pejorativamente rotuladas como “identitárias”, afirmando que historicamente “mulheres negras foram construídas ligadas ao corpo e não ao pensar, em um conceito racista” (Ribeiro, 2017, p. 30).

A filósofa brasileira invoca, também, a teórica e artista portuguesa Grada Kilomba que afirma que mulheres negras estão em uma posição crítica teoricamente. Afinal, quando

se fala de racismo, o sujeito é o homem negro; quando se fala de gênero, o sujeito é a mulher branca; e quando se fala de classe, não há espaço para a “raça”. Narrativas limitantes que, na prática, apenas mantêm mulheres negras invisíveis em debates políticos e acadêmicos (Ribeiro, 2017). Nomear mulheres negras, nesse sentido, é expor a realidade, aprofundando o debate e combatendo a invisibilidade epistêmica e social sofrida por tal grupo.

Um bom exemplo de tal estigma é o fato de a visão generalizada da mulher negra no Brasil estar associada ao trabalho como empregada doméstica, cozinheira, costureira, passadeira. Mulheres que são duras, que têm seus corpos como força de trabalho em vez de suas mentes. Uma falácia que as desumaniza e, ao mesmo tempo, demonstra a importância de uma sensibilidade analítica que articule raça, classe e gênero juntos, afinal, uma visão aprofundada sobre as mulheres, o que implica em recortes identitários (raça, etnia, classe, entre outros). Um exemplo didático das diferenças de visões sobre as mulheres e como a teoria interseccional poderia trazer isto à tona, está presente no ensaio *Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma Perspectiva de Gênero*, de S. Carneiro (2011):

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. (...) Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. (...) Portanto, para nós se impõe uma perspectiva feminista na qual o gênero seja uma variável teórica, mas como afirmam Linda Alcoff e Elizabeth Potter, que não “pode ser separada de outros eixos de opressão” e que não “é possível em uma única análise”. Se o feminismo deve liberar as mulheres, deve enfrentar virtualmente todas as formas de opressão. (p. 2)

Ao mesmo tempo que é importante para o processo de mitigação das desigualdades, pensar interseccionalmente é um esforço de legitimação de vozes subalternizadas. Estas devem ser ouvidas de um lugar que aceite a sua complexidade heterogênea e não, como habitualmente é feito, de um lugar binário marcado pela branquitude. O fato de serem representadas a partir de outras identidades de poder, ou seja, da visão de identidades hegemônicas, nos leva a refletir sobre o regime de autorização discursiva e sobre as discussões acerca da subalternidade das quais a teórica indiana Gayatri Chakravorty Spivak é um nome incontornável. No seu famoso ensaio *Can the Subaltern Speak?* (2010) e em obras

posteriores como autora ou como organizadora – como, por exemplo, *Selected Subaltern Studies: Deconstructing Historiography* (Guha & Spivak, 1988).

G. Spivak (2010) considera que o sujeito subalterno é o que está situado nas “camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos do estrato social dominante” (p. 12). A teórica reflete sobre a condição da mulher subalterna, especialmente a negra, que segundo sua análise “não pode falar, e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir” (p. 15). Também afirma que o intelectualismo ocidental julga poder falar ou “dar voz” ao subalterno, quando na verdade continua atuando como cúmplice do imperialismo, dado que permanece reproduzindo-o em sua intelectualidade, projetando estruturas de poder e opressão.

Ao negar qualquer essencialismo ao sujeito da história pela afirmação de que não existe uma história única, verdadeira, nem mesmo um sujeito que seja neutro, livre de interferências sociais, políticas e econômicas, G. Spivak (2010) opõe-se à ideia dos sujeitos livres e autônomos e afirma que todos são produtos de seu meio, do seu tempo, do seu espaço. Usando um dos pilares do capitalismo global, o trabalho, a autora faz notar a discrepância das vozes que são ouvidas, ou mesmo que tentam fazer-se ouvir, ou seja, que falam. O sujeito subalterno de G. Spivak (2010) não está representado nas teorias sociais que explicam as realidades mundiais, especialmente a realidade europeia. A questão da representação, aliás, é uma das chaves para responder à pergunta que dá nome ao famoso ensaio da autora: *Pode o subalterno falar?* (1988). Silenciado a todo o momento e tendo seus discursos alterados em uma constante violência epistêmica, na visão de G. Spivak (2010), o sujeito subalterno só pode falar se o fizer através da sua própria língua, cultura e elementos explicativos.

A ideia de subalternidade e a sua utilidade para a análise dos interesses econômicos, políticos e sociais já foi amplamente debatida no campo científico por nomes como Edward Said (2007; 2011) e Stuart Hall (2006). E, até Frantz Fanon (1968) na sua abordagem psicopedagógica nos dá um contexto importante para entender o funcionamento das estruturas sociais. O esforço que realizo aqui é, a partir da noção de subalternidade, propor a sofisticação de ideias no que diz respeito às identidades dos sujeitos subalternos e suas vozes plurais. Partindo da premissa de que as identidades subalternas também são elásticas, ou seja, moldam-se em diferentes contextos, também se pode supor que suas vozes podem ser

versáteis e complexas, que podem ser lidas segundo contextos específicos. Inclusive, as vozes subalternas podem ser, interpretadas através do silêncio a que se remetem.

Em seu artigo, *O Esvaziamento da Noção de Subalternidade, a Sobrevalorização da Fala e os Silêncios como Resistência*, a pesquisadora em estudos pós-coloniais Raquel Lima (2019) elabora um contraponto acerca da “agência subalterna”, afirmando que esta vem sendo esvaziada à medida que se coloca “protagonistas de grupos sociais lidos como subalternos em enquadramentos tokenistas que naturalmente banalizam os limites pressupostos da sua condição subalterna” (p. 2).

Seguindo tal raciocínio, há, hoje, nos estudos sociais especialmente os feministas, uma constante afirmação de subalternidades rígidas ou falsas, que não consideram em suas análises as reais imobilidades ou as suas insuficiências políticas, e que também evitam o exercício de reposicionamento e autorreflexão de seus locais de fala. Ou seja, segundo a autora, enquanto procuram por diálogo tais movimentos tornam rígidas as subalternidades, tratando-as sob lentes universalistas ou essencialistas, impedindo que se formem nuances capazes de interseccionar as experiências humanas, no caso, femininas. R. Lima usa como exemplo o movimento *#metoo*⁷ e a sua incapacidade de aliança com mulheres cujos casos de assédio e violência sexual não podem ser resolvidos mediaticamente. Seguindo a mesma linha, ao pensar possibilidades de diálogo com sujeitos subalternos, pode-se considerar que não há apenas uma forma de se fazer ouvir. Logo, ao invés de tratar as vozes subalternas em constante troca com as narrativas dominantes é possível enxergá-las também através de silêncios, rupturas, hiatos.

Sobre o silêncio, Roi Wagner (2012) demonstra vários casos de estudo em seu artigo, *Silence as Resistance before the Subject, or Could the Subaltern Remain Silent?* no qual fica explícita a força inerente a este, as condições de possibilidade como resistência e a sua relação com a questão da representatividade. Segundo este autor, o silêncio não é necessariamente uma reação que se opõe à expressão de um posicionamento político, mas é uma forma de posicionamento político por si só. Quando é tido como resistência, o silêncio

⁷ Movimento fundado em 2006 pela ativista Tarana Burke com o propósito de aumentar a consciencialização sobre assédios e agressões sexuais, especialmente aquelas sofridas por jovens afroamericanas. Mais tarde, em 2017, a frase “*me too*” foi apropriada e popularizada através da rede social Twitter para alertar acerca da prevalência generalizada dos mesmos tipos de violência sexual, especialmente em locais de trabalho. O movimento tomou proporções mundiais quando famosas atrizes de Hollywood passaram a usar a expressão para denunciar experiências de assédio vivenciadas em *sets* de gravações, em particular envolvendo o produtor de cinema Harvey Weinstein. (Almeida, 2019)

é relativo face às forças de opressão, mas ainda assim pode representar um espaço de subversão que minimiza o sofrimento dos seus “interlocutores” (Wagner, 2012). O que responderia à questão colocada por G. Spivak, onde a subalterna por vezes não pode falar, mas por outras não quer falar tendo em conta os mediadores do seu discurso, já que a interpretação do silêncio é activa (depende de quem o descreve) e a sua representação também é activa (depende de quem o assume) (Lima, 2019).

Quando uma mulher negra se pronuncia, e outra mulher negra escuta, há uma diversificação dos lugares de fala tradicionais da elaboração do conhecimento. Esta dinâmica responderia, em algum nível, à necessidade desta parcela da população de ser ouvida sem que a sua voz seja mediada por outro grupo que, como pondera G. Spivak (2010), pode se colocar em posição de reivindicar algo em nome dos outros, com a crença, ou ilusão, de que pode falar por eles. Naturalmente, a representação do outro não será integral. G. Spivak alerta para o fato de que em toda a subalternidade há heterogeneidade e as escolhas acabam sendo arbitrárias, de modo que focalizar algumas experiências femininas negras brasileiras não ambiciona ser a representação do todo por um. O esforço acadêmico, no entanto, está comprometido em estabelecer representações mais aderentes às suas experiências e imagens, em lugar da contínua e exclusiva exploração habitualmente feita pelos grupos sociais majoritários da academia (Mathias, 2014).

Em seu ensaio *Vivendo de Amor*, a teórica feminista norte-americana bell hooks (2000) alega que “depoimentos de escravos revelam que sua sobrevivência estava muitas vezes determinada por sua capacidade de reprimir as emoções”, e ainda que “reprimir os sentimentos como estratégia de sobrevivência continuou a ser um aspeto da vida dos negros, mesmo depois da escravidão. (...) esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerado como sinal de uma personalidade forte” (p. 58). A propósito, o estereótipo da *Strong Black Woman*⁸ continua a ser um dos assuntos mais debatidos nas teorias de gênero quando se trata da saúde mental de mulheres negras. Neste sentido, articular a sua fala e/ou silêncio com a finalidade de manter a ordem social, proteger-se e até mesmo sobreviver, também é uma questão de resistência. Aliás, em sintonia com b. hooks e K. Crenshaw, outras teóricas feministas negras interseccionais, como por exemplo Patricia Hill Collins (2016),

⁸ “Mulher negra forte”, em tradução livre. Trata a imagem da mulher negra como sendo uma fortaleza inabalável, heroica, dotada de uma força excepcional para lidar com adversidades e conquistar objetivos pessoais, familiares, comunitários.

sustentam uma visão onde a posição de subalternidade pode ser, inclusive, um meio criativo onde a marginalidade seria benéfica por permitir uma vivência na fronteira com grupos de poder. Ao estar meio fora e meio dentro de certas estruturas de poder, uma visão diferente, mais ampla e adaptável, surgiria, possibilitando um uso inovador, engenhoso, da marginalidade. Resgato mais uma reflexão de D. Ribeiro (2017) que sintetiza como seria possível, e preciso, aprender a tirar proveito deste lugar de *outsider*, pois esse espaço pode proporcionar, no caso específico, às mulheres negras, um ponto de vista especial por conseguirem olhar a sociedade através de um espectro mais amplo.

Não à toa, ao pensar conceitos como interseccionalidade e perspectivas revolucionárias, essas mulheres se propuseram a pensar novas formas de sociabilidade e não somente as opressões estruturais de modo isolado. Seria como dizer que a mulher negra está em um não lugar, mas mais além: consegue observar o quanto esse não lugar pode ser doloroso e igualmente atenta no que pode ser um lugar de potência (Ribeiro, 2017, p. 47)

Essa também seria uma forma de existir e resistir: estar à margem pode ser uma forma de sensibilização destas pessoas para padrões que podem ser dificilmente vislumbrados pelos *insiders* sociológicos estabelecidos. Munidas da capacidade de circular entre lugares psicológicos e sociológicos diferentes dos comuns, as mulheres negras encontram “saídas” criativas para os vários possíveis obstáculos trazidos pela sua situação de marginalidade.

Ainda no âmbito das possíveis resistências, o antropólogo e cientista político americano James Scott (2013), em seu livro *A Dominação e a Arte da Resistência*, oferece uma reflexão em que aponta os “discursos ocultos” como uma “forma cotidiana de resistência”. Os discursos ocultos são séries de atitudes, pensamentos e emoções que acontecem fora do palco (*offstage*), ou seja, “para além da observação direta dos detentores do poder” (Scott, 2013, p. 4). Entre tais atitudes encontram-se a dissimulação, a condescendência, a simulação e realizar uma tarefa com pouco empenho ou vontade. Segundo esta abordagem, resistir à dominação é uma arte diária difusa e fragmentada, onde as interações cotidianas entre “dominantes” e “dominados” são ambíguas.

A análise de J. Scott (2013) permite compreender a subalternidade para além da sua visão hegemônica, como conformismo ou passividade. Até mesmo a noção de “falsa consciência” de Karl Marx, segundo a qual a ausência de ação denota a não compreensão da situação vivida e se torna demasiado simplista segundo a lógica do autor americano. Além disso, J. Scott afirma que em relações sociais entrepostas por poder, dificilmente a verdade é dita, pois em termos de comportamento, os indivíduos orientam-se de acordo com a posição

dos interlocutores com quem se relacionam. Portanto, se sofrem repetidamente com a repressão de sentimentos que não podem expor, é através do discurso oculto que as emoções podem ser liberadas e compartilhadas, sendo, inclusive, motivo de orgulho (Scott, 2013, p. 38).

Este raciocínio de J. Scott pode ser relacionado a ideia de identidades flexíveis e possíveis caminhos para a reumanização dos sujeitos subalternos. Formatos de resistência elásticos e articulados de acordo com situações específicas acontecem porque assim, também, são as pessoas. Mas que pessoas têm o direito, seja social, político, a serem vistas como plurais? Oportunamente sobre o tema, invoco o pensamento de G. Kilomba (2016) expresso no texto-performance *Descolonizando o Conhecimento*:

Há esta anedota: uma mulher Negra diz que ela é uma mulher Negra, uma mulher branca diz que ela é uma mulher, um homem branco diz que é uma pessoa. Branquitude, como outras identidades no poder, permanecem sem nome. É um centro ausente, uma identidade que se coloca no centro de tudo, mas tal centralidade não é reconhecida como relevante, porque é apresentada como sinônimo de humano. (Kilomba, 2016, s/p)

O acesso ao estatuto de humanidade é historicamente negado a pessoas negras, mulheres ou homens. Assim fundamenta o teórico indiano Homi K. Bhabha (1998) e adiciona: de alusões a primatas até à suposta força braçal inigualável e à resistência maior à dor, por muito tempo foi (e ainda é para alguns grupos, no contexto brasileiro) necessário um resgate e a afirmação da identidade através da ideia de “raça” (negra, indígena e asiática, sobretudo). Ser *apenas humano* é uma atribuição social não acessível da mesma forma para toda as identidades e, sendo a questão racial estruturante no Brasil, recentemente deu-se início a um esforço intelectual e político para visualizar negros e negras brasileiras através do prisma da humanidade: complexa, diversa, fluída e híbrida.

As reflexões de Bhabha acerca das culturas híbridas pós-coloniais oferece uma boa ferramenta teórico-crítica para pensar de forma mais complexa acerca das identidades na contemporaneidade. Segundo o pensamento do autor, atualmente, a autorrepresentação não diz respeito à necessária revisão histórica para consolidar a nação em (re)construção, como se deu nos anos 1960 e 1970 em vários países africanos, mas às novas formas de “afiliação e solidariedade” (Bhabha, 1998, p. 17) que surgem para enfrentar os desafios, limites e fracassos das representações democráticas, simbólicas e políticas. Recusa-se a homogeneização das culturas e mesmo a construção de uma identidade unitária ou “raiz”, dando espaço a novos e múltiplos lugares de enunciação, pelo simples fato de que as nações

pós-coloniais, do Norte ao Sul, estão se tornando irremediavelmente heterogêneas, seja pelo fenômeno das migrações, seja através das trocas culturais incentivadas pelos meios de comunicação.

Da mesma forma reflete o escritor libanês Amin Maalouf em seu livro *Identidades Assassinas* (2009), que define a identidade como uma construção constituída de diversas pertencas modificáveis através do tempo. Para A. Maalouf (2009), somos um conjunto de pertencas fundidas umas às outras, e não sobrepostas:

A identidade não se compartimenta, nem se reparte em metades, nem em terços, nem se delimita em margens fechadas. Não tenho várias identidades, tenho apenas uma, feita de todos os elementos que a moldaram, segundo uma “dosagem” particular que nunca é a mesma de pessoa para pessoa (p. 2).

Mesmo rejeitando o uso da palavra “identidades” no plural, o seu pensamento reforça a ideia de que nos constituímos cada vez mais em termos globais, em constante intersecção, interação e enriquecimento. O fenômeno da migração, da interação entre pessoas com diferentes origens e *backgrounds* e mesmo o atual acesso mais democrático à informação ao mesmo tempo que promove conflitos constantes de identidade e enriquece-a. A. Maalouf, a partir da sua própria experiência de migrante árabe na França, promove uma discussão sobre todos termos um “estado de espírito de migrantes” ou de minoritários, pois às vezes não nos reconhecemos no espaço em que vivemos, e alimentamos uma sensação de nostalgia própria da alma humana sobre o que se passou em algum momento do passado. O autor salienta que reduzir pessoas a uma pertença profunda, a uma “essência” que nunca se altera, é altamente perigoso nos dias atuais, frequentemente levando pessoas a “cometer crimes em nome de sua identidade” (Maalouf, 2009, p. 10). Sustentando ideias que vão na contramão dos estereótipos e dos juízos frios de valor sobre grupos e culturas, A. Maalouf (2009) alerta para a importância de medir as palavras. Por exemplo, ao nos referimos “aos judeus”, “aos ingleses”, “aos africanos” e afins, corremos o risco de aprisionar pessoas diferentes em um mesmo rótulo. Neste sentido, as palavras não são ingênuas e contribuem para a perpetuação de preconceitos.

Sem abandonar a práxis anticolonialista de procurar compreender as desigualdades promovidas pelos sistemas de opressão continuamente aprimorados no último século (sexismo, capitalismo, racismo, patriarcado, etc.), pode-se caminhar em simultâneo para uma sofisticação psicológica, econômica, social e política do entendimento dos sujeitos subalternos. Por exemplo, através do aumento das suas possibilidades narrativas pelas quais

se pode libertar a diversidade própria do caráter humano. Seguindo esse raciocínio, interessa a esta pesquisa uma abordagem epistêmica que focalize as nuances humanas do discurso em todas as suas potencialidades: há inúmeras formas de ser uma mulher negra brasileira e estas formas são atingidas por opressões sistemáticas dentro da lógica colonial, capitalista e patriarcal, mas tais formas não são detidas em si por tais subalternidades. Tais violências são, ocasionalmente, a origem de experiências potentes de vida, de formas de resistir diversas. Há de se prestar muita atenção e agir com solidariedade para com o discurso da vida, das experiências, e até do silêncio de tais mulheres, procurando enxergá-las para além da ideia de *sobrevivência*.

1.2. Memórias e identidades: agentes de pertencimento

A memória é uma forma de articular instâncias coletivas de sociabilidade. Através dela, as pessoas se apropriam do conhecimento e da história, construindo-os e reconstruindo-os. Intelectuais, historiadores, jornalistas e profissionais de diversas áreas têm se debruçado sobre a memória e as disputas que decorrem de olhar o passado a partir do presente. Especialmente a partir do século XVI, várias nações passaram a elaborar relatos a respeito de suas origens, as chamadas memórias oficiais deram origem a monumentos, símbolos, personagens e outros elementos fundadores de uma comunidade nacional. Mas foi a partir de acontecimentos como o Holocausto que os estudos sobre memória se intensificaram e ramificaram através dos estudos de autores como Maurice Halbwachs (2013), Jacques Le Goff (1996), Paul Connerton (1993) ou Pierre Nora (1993).

Devido ao fato de a memória estar sempre vulnerável às mudanças culturais e políticas do presente, com um olhar seletivo variável de acordo com os grupos que a disputam, ela precisa ser entendida como tendo várias versões, contraditórias e até antagônicas. Nesse aspeto, o poder da narrativa é de extrema importância para a formação de memórias, pois essas estão marcadas socialmente, ou seja, o que lembramos individualmente sempre se conecta com o que a sociedade em que vivemos se lembra.

Para elucidar tal fato, podemos recorrer ao conceito de “quadros sociais”, cunhado pelo sociólogo francês Maurice Halbwachs (2013) e elucidado em seu livro *A Memória Coletiva*, onde os “quadros sociais” são conceptualizados como marcos da memória que carregam representações da sociedade, suas necessidades, valores e moral. E individualmente, só se pode lembrar quando se recupera a posição dos acontecimentos do

passado através da memória coletiva. O sociólogo explica que nenhuma lembrança existe detida de forma isolada por um grupo social, afinal, ninguém “é” sozinho. Sendo assim, as “nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós” (Halbwachs, 2013, p. 26). No sentido inverso, para trabalhar a reconstrução da memória, alguma contextualização social é indispensável, pois esta não é uma repetição linear de acontecimentos e vivências, estando sempre envolta em um conjunto de relações sociais, numa comunidade que constrói coletivamente o seu passado. Neste seguimento, a “memória coletiva” é o processo de reconstruir o passado vivido e experimentado por um grupo social. Rememorar não é, então, um exercício apenas individual pois inclui lembranças dos grupos aos quais se pertence.

M. Halbwachs (2013) categoriza a memória como sendo interna (autobiográfica) e social (histórica). A história, no entanto, não é formada por acontecimentos cronológicos, e sim por “tudo o que faz com que um período se distinga dos outros, do qual os livros e as narrativas em geral nos apresentam apenas um quadro muito esquemático e incompleto” (Halbwachs, 2013, p. 79). Importa, então, fazer notar que assim como ao costurar a lembrança para reconstruir o passado se obtém uma imagem já bastante alterada, também a história construída sobre a memória social e coletiva sofre interrupções, silêncios, zonas de sombra e de “não-ditos”. O exercício de representar a memória, especialmente coletiva, atrela imagens e fatos do passado a crenças e necessidades do presente, como reflete M. Pollak (1989): “numa permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido” (p. 9). A memória ressignifica uma corrente contínua de pensamentos “antigos” que sempre se esforça para aderir ao que é atual, no entanto, não de forma artificial, pois “não se guarda nada do passado, senão o que está vivo” (Silva, 2016, p. 251).

O historiador e sociólogo austríaco Michael Pollak (1989) afirma no artigo *Memória, Esquecimento, Silêncio* que a memória também integra tentativas “mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais”, como a escola, igrejas, aldeias, famílias, nações etc. (p. 9). Nesse sentido, a memória é social na medida em que faz parte de um campo maior que a constrói, transforma e faz internalizar o que deve ser lembrado e é, também, individual e subjetiva na medida em que o sujeito que lembra produz uma ficção de si mesmo e da sua realidade, de forma geral a partir da influência de um grupo, de uma comunidade. As reminiscências construídas pelas

subjetividades humanas procuram dar um sentido ao passado e também ao presente, podendo variar de acordo com a respectiva identidade. Por isso, pode-se dizer que identidade e memória estão estreitamente ligadas. Sendo a memória algo que também pode ser herdado, como reflete M. Pollak (1992, p. 5) pode-se afirmar que memória e identidade se ligam fenomenologicamente, afinal, individual ou coletivamente, ela constitui a identidade, sendo muito importante para que uma pessoa ou um grupo sintam-se contínuo, coerente, no decorrer da vida. Logo, exercício de lembrar é intrínseco ao de se refazer como pessoa, pois:

(...) ao narrar uma história, identificamos o que pensamos que éramos no passado, quem pensamos que somos no presente e o que gostaríamos de ser (...) nossa identidade molda nossas reminiscências; quem acreditamos que somos no momento e o que queremos ser afetam o que julgamos ter sido. (Thomson, 1997, p. 57)

Assim, quem narra reconstrói o seu ser social a todo o instante, cabendo ao interlocutor interpretar as nuances de tal reconstrução. Ademais, o historiador oral Alistair Thomson (1997) reitera que, ao lembrar, uma pessoa pode fazer diversas composições acerca do seu passado, seja construindo-o de acordo com a alteridade do interlocutor, com o que seria mais ajustável à memória social, ou mesmo considerando um passado com o qual seria mais fácil conviver. Um exemplo concreto seria a suavização de um trauma ao relebrá-lo, ou mesmo a narração de uma experiência a partir de uma perspectiva em que a dor e os resquícios psicológicos não-resolvidos se tornam mascarados por uma suposta superação.

Um dos aspectos mais sutis ao trabalhar com memória, de fato, é procurar compreender os significados ocultos em silêncios, fragmentos e espaçamentos que podem revelar experiências e sentimentos desajustados às normas comuns ou mesmo à própria identidade presente de quem narra. Assim como as identidades são fragmentadas, ajustáveis e fluídas, as memórias narradas também podem ser e comumente são reavaliadas de acordo com contextos externos. Ao se abandonar, em estudos de memória, a ambição de recuperar uma história estática e isolada, abrem-se possibilidades para se entender as naturezas das memórias individuais e coletivas através da pluralidade das subjetividades presentes. Ao refletir sobre os mecanismos de expressão da memória, da vivência, do tempo e das identidades em seu livro *História Oral - Memória, Tempo, Identidades*, a historiadora brasileira Lucília Delgado (2003) pondera:

A identificação metafórica da memória com o oceano (profundo e imenso) relaciona-se ao fato de ser a memória inseparável da vivência da temporalidade, do passar e escoar do tempo, tornando os homens seres percíveis enquanto indivíduos, mas possivelmente perenes enquanto comunidade histórica. Em outras palavras, a memória atualiza e presentifica o

passado, uma vez que é retenção, mesmo que inconsciente ou encoberta da experiência vivida e dos sentimentos preservados. (p. 13)

Apesar de tempo, memória, espaço e história caminharem juntos e o olhar de cada um de nós, como humanos, sobre o tempo e através dele carregar uma marca de historicidade, neste trabalho a intenção de focar narrativas ditas subalternas não tem o propósito de reescrever a história, nem de a contestar, como pode dar a entender o termo “contra-memória”. Afinal, sendo a memória reconstruída no presente e uma conjugação do lembrar e imaginar, não pode haver a pretensão de encontrar uma verdade histórica nas narrativas, mas sim o mergulho e a interpretação de subjetividades, possivelmente capazes de se somarem à epistemologia do presente.

Posto isso, deve-se destacar, novamente, que reminiscências do passado são poderosos instrumentos para manter vivas identidades, culturas, origens e tradições que podem ter sido mais ou menos negligenciadas ou transfiguradas por uma ideologia hegemônica, que também se serve da memória comum. Porque (re)lembrar ultrapassa o tempo de vida de uma só pessoa, uma das possibilidades mais poderosas da memória é ser um antídoto ao esquecimento. Quando ouvimos ou lemos memórias, tornamo-nos um repositório do *outro*, que passa a ser parte de nós, alimentando um fluxo que pode ser perpetuado através de infinitos meios: a arte, a literatura, a oralidade, e até mesmo os valores.

Ainda como contributo ao debate da memória como fluido identitário, considero pertinente a consideração do historiador brasileiro Emmanuel Araújo (2004) em *Negras memórias, o imaginário luso-afro-brasileiro e a herança da escravidão*, onde clama para que não nos darmos “ao luxo de esquecer, perder de vista a nossa memória, por mais pequenina ou insignificante que seja, pois nossa memória será sempre uma forma de costurar nossa história” (p. 244). O apelo de E. Araújo (2004) dirige-se diretamente aos que comungam a sua experiência afro-brasileira, cuja memória foi sistematicamente negligenciada, apagada e invisibilizada com o passar dos anos, resultando num afastamento gradual da cultura africana no Brasil. No entanto, o que salta em sua reflexão é a importância da invocação da memória coletiva a favor de se fazer resistir histórias, culturas e identidades através do tempo, especialmente aquelas que possam ter sido consideradas “subterrâneas”, para usar os termos de M. Pollak (1989) aquelas pertencentes aos excluídos, marginalizados e das minorias que são trazidas à tona por instrumentos como a História Oral ou a Micro-história.

Em concreto, a Micro-história é um campo da historiografia que tem em Carlo Ginzburg e Giovanni Levi os nomes de referência. A Micro-história propõe o rompimento da abordagem tradicional da história ao analisar e refletir sobre aspectos de microcontextos e/ou personagens anônimos, marginalizados. E, ao fazê-lo, contribui para a compreensão dos fenômenos e dinâmicas sociais entre o macro e o micro, o que é considerado “célebre” e o “anônimo”, o individual e o coletivo. Ao reduzir a escala de observação do “macro”, para o “micro”, também é possível perceber as múltiplas estratégias sociais implementadas pelos diferentes atores em função da sua posição e dos seus respectivos recursos individuais, familiares, de grupo etc. (Levi, 1992).

Em *Sobre a Micro-história*, 1992, G. Levi traça um perfil geral da “prática historiográfica” enfatizando aspectos importantes do seu exercício como o fazer, o experimentar (tentativas) e o detalhar (micro). O autor chama à prática da “descrição realista do comportamento humano” (p. 136) que tenta resgatar a semiautonomia⁹ dos sujeitos, incluindo as suas contradições e inconsistências. A Micro-história não estuda indivíduos, mas *a partir* deles, como faz C. Ginzburg em *O Queijo e os Vermes* (2006). No qual, Menocchio, o protagonista, não é representativo – estatisticamente – da sociedade em que vive, mas um marcador das alterações, organizações e sentidos profundos que nela coexistem. Assim como nós, todos, atores sociais. Diante disso, um caso particular pode ser articulado com o “macro”, o estrutural, as totalidades, e, ao mesmo tempo, interpretar os micro sinais significativos, ou seja, “ler as entrelinhas” ao captar a complexidade das realidades sociais e dos papéis dos sujeitos como agentes históricos. Em outras palavras, ao reduzir a escala de observação, a Micro-história permite captar e analisar as incongruências que vão além da causa e efeito dos fatos sociais, criando um ponto de vista único na grande escala ao olhar para o espaço social de cada indivíduo de forma específica e particular.

Na sequência do que foi exposto, é de se notar que grupos marginalizados, incluindo o grupo que as colaboradoras desta pesquisa pertencem, encontram na fala (em detrimento da escrita) uma das principais ferramentas de construção de saber. Ou seja, lembranças

⁹ O método da Micro-história, na interpretação de Giovanni Levi (1992), assume os sujeitos como sendo parcialmente livres. Apesar de uma realidade normativa e das limitações impostas por um sistema opressivo, Levi (1992, p. 136) acredita em um “homem” (ser humano) que não é totalmente moldado e limitado por uma estrutura maior (social ou política, por exemplo), mas que, quando vista de perto, tem certa autonomia capaz de ser revelada, por exemplo, nas contradições inerentes da vida, nas pluralidades e ambiguidades do mundo simbólico.

tornam-se histórias, parafraseando L. Delgado (2003), “lastros de pertencimento e sociabilidade” próprios da narração espontânea e atualmente mitigada pela cultura visual e velocidade de informações que tende a diluir os substratos da vida e fazer perder suas referências.

Nesse contexto, a História Oral, há anos na vanguarda do fazer acadêmico brasileiro, também vem ao resgate da necessidade de incorporar nas ciências humanas estas figuras – até então periféricas – que também são parte do saber. De fato, um dos fatores que diferencia a História Oral da Micro-história é o caráter de recolha de dados, enquanto a primeira o faz através do testemunho vivo, com a captação do que se pode chamar genericamente de depoimentos em áudio e/ou vídeo, a segunda poderá fazê-lo através de registros escritos (como cartas, matérias de jornal, livros), objetos pessoais, entre outros elementos.

Pollak (1992) afirma que a HO é uma das possibilidades de reincorporar nas ciências humanas uma escrita subjetiva, depois de um período estruturalista. Isto no sentido de trazer para o discurso científico, outrora tão rígido e reducionista, uma multiplicidade polifônica própria da realidade. Conclui o sociólogo austríaco: “Temos uma possibilidade, não de objetividade, mas de objetivação, que leva em conta a pluralidade das realidades e dos atos” (p. 11).

Dito isso, à valorização da experiência nas narrativas deste trabalho interessa, dentre os conceitos de memória, ordenar e reler comportamentos, mentalidades e valores; estabelecer nexos entre as experiências vividas e o presente; e manifestar identidades – não unívocas, mas plurais, múltiplas e sempre atualizadas (Delgado, 2003, p.17). Os processos sociais podem ser pensados em vários níveis, como resultado de uma multiplicidade de experiências e táticas coletivas e individuais. Ponderar e estudar a memória do corpus desta pesquisa é colocá-las no coração dos processos, contribuindo para uma análise que dê conta - ou pelo menos se aproxime - da complexidade e transmutações do mundo social em que vivemos.

Capítulo II – História Oral: um espaço de reelaboração

2.1. Marco teórico e o caráter multiforme da HO

A História Oral surgiu no contexto pós Segunda Guerra Mundial (1939-1945), da necessidade de indivíduos e de comunidades registrarem traumas de guerra, horrores do Holocausto, dramas familiares e vivências de vária natureza. Desse imperativo de lutar contra o esquecimento emergiu uma produção textual abundante e diversificada que, regra geral, se apresenta aos leitores em forma de memórias, de autobiografias, de testemunhos, de entrevistas e de todo um corpus narrativo que se singulariza pela marca do indivíduo, da subjetividade e da proximidade com a história contemporânea.

Devido aos processos ditatoriais instalados em grande parte da América-Latina nas décadas de 1960 e 1970, a entrada da HO no Brasil foi bastante tardia. Sendo expressão característica de sociedades democráticas, onde o direito de falar é tido como intrínseco à produção de conhecimento, foi apenas em 1978 que surgiram os primeiros escritos brasileiros que utilizaram a expressão “História Oral” (Meihy & Lang, 2004. p. 11). No entanto, ainda foi preciso esperar pela década de 1990 para se verificar uma publicação regular de estudos no âmbito do que se convencionou designar como “História Oral”. Porém, apesar de recente, reconhece-se o Brasil na vanguarda deste campo no plano internacional, com investigadores de grande reputação como é o caso de José Carlos Sebe Bom Meihy, cujos trabalhos norteiam a presente dissertação.

Depois de muitos debates sobre o estatuto da HO, depois de polêmicas generalizadas com a historiografia tradicional, que a acusa de subjetivismo e de não cientificidade, a HO já conquistou direitos de cidadania dentro dos meios universitários. Sem necessidade de recapitulação destes debates, impõe-se uma reflexão sobre alguns aspetos da HO, retomando questões que continuam a ser equacionadas: estamos perante uma disciplina, uma metodologia, ou uma simples ferramenta? A existência ou não de uma disciplina de HO continua a ser a questão mais polémica, pois levanta grandes discussões sobre a relação entre história e memória e sobre os princípios epistemológicos de uma História alicerçada no depoimento do indivíduo e não em matéria documental, escrita. Mas, ao longo do séc. XX, o desafio à pretensão de objetividade absoluta da História oficial – provindo de diversos lugares, desde as conhecidas teorias de Hayden White à emergência da Micro-história, entre

outros fatores¹⁰ – contribuíram para que a HO se constituísse como disciplina autónoma. A ideia de HO como ferramenta, ou seja, como um mero meio para chegar a um fim, tem vindo a perder terreno, pela valorização de um modo de pesquisa que não dispensa métodos e competências específicas não dominados por qualquer estudioso.

A resposta consensual em relação à HO consiste no seu entendimento como uma metodologia de pesquisa extremamente produtiva e rica, utilizada por estudiosos em várias áreas (desde a antropologia à sociologia), que elegem a entrevista como forma de produção de um conhecimento particular, diferente do obtido pela historiografia tradicional, na medida em que os entrevistados são parte ativa e constitutiva do objeto de estudo. O fazer da HO não dispensa um processo contínuo de diálogo com os entrevistados (inclusive na fase pós-entrevista), tampouco dispensa a participação ativa, reflexiva e subjetiva do investigador, dado que este não se pode furtar ao envolvimento na construção da versão ou versões da narrativa.

Quando se fala em HO, um dos erros de conceitualização mais comuns é a ideia de que se trata apenas do uso de entrevistas, depoimentos, gravações. O que não é verdade, pois a HO não se esgota nos diálogos efetuados. Pode-se dizer que a HO é um processo, organizado em um projeto de pesquisa, onde o registro das experiências visa formular o entendimento de alguma situação acerca de vivências sociais de indivíduos. A entrevista pode servir como subsídio para outros documentos, mas o foco da HO são as narrativas, que centralizam as atenções. Pode-se, assim, dizer que se está perante um conjunto de procedimentos, não um ato único, que demanda um projeto, com um grupo de pessoas vivas que, através de entrevistas gravadas, fornecem uma série de fontes orais passíveis de análise, sempre cumprindo um papel social.

Não restam dúvidas, no entanto, de que os produtos das entrevistas em HO devem sempre resultar em documentos de base material escrita, que poderão constituir-se em acervo documental passível de ser estudado por investigadores diversos. No livro *História Oral: como fazer e como pensar* (2018), C. Meihy e F. Holanda consideram ser recomendável pensar na HO como tendo significado em si mesma. Ou seja, as entrevistas podem funcionar como discurso independente, passíveis de formulação para revelar novas visões do mundo,

¹⁰ Sobre Hayden White e o seu entendimento da História como narrativa e interpretação, cf. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Sobre Micro-História, cf. ensaio de José d'Assunção Barros, (2007), Sobre a Feitura da Micro-História, *Opsis*, 7 (9), 167-184.

aspectos e subjetividades alternativos às habituais fontes documentais escritas. Inclusive, fá-lo ao valorizar narrativas habitualmente marginalizadas.

Ainda que muitas vezes a produção de entrevistas seja usada como alternativa para preencher vazios de documentos convencionais ou lacunas de informações e até para complementar outros documentos, é importante ressaltar que se pode, de maneira positiva, assumi-la isoladamente e propor análises das narrativas para a verificação de aspectos não revelados, subjetivos, alternativos aos documentos escritos. (Meihy & Holanda, 2018, p. 24)

Indo na contramão da ala acadêmica mais conservadora, que consideraria a HO como um “estudo de caso” dentro do circuito da “grande história”, a presente Dissertação advoga a favor do impacto das narrativas na compreensão da complexidade dos contextos sociais e no caráter empoderador dos sujeitos que narram e que assumem o protagonismo de suas histórias. Existe diversidade no “fazer” da HO. O seu “estatuto” (como ferramenta, técnica, método, disciplina ou forma de saber) pouco era discutido em termos de definição teórica e perdia-se na prática. Porém, dado o atual alcance da HO dentro e fora das Universidades, criou-se uma disputa intensa sobre o direito de a praticar e, ainda que o debate esteja sempre em aprimoramento, é importante referir alguns critérios de enquadramento.

Para esta pesquisa, parti da ideia de HO como metodologia de trabalho, mas também como disciplina. Isto é, como metodologia, a HO serve para estabelecer e ordenar procedimentos, suscitar questões e refletir sobre elas, não necessariamente resolvendo-as. A metodologia indica caminhos específicos para a obtenção de efeitos esperados em função das questões e/ou hipóteses norteadoras. Já com estatuto de disciplina autônoma, a HO afirma-se como um núcleo de investigação que (re)pensa a relação entre sujeito e objeto de estudo, que tem o presente como perspectiva temporal das narrativas e se preocupa com um caráter público-político que ultrapassa os muros da Academia, chegando à realidade de pessoas comuns e anônimas. Ou seja, é um recurso atual e inovador (devido ao uso de tecnologias eletrônicas), coerente com os fundamentos acadêmicos e posicionado como um novo campo de estudos. Um campo libertário, político e social, que ajuda no resgate de grupos e de situações não presentes em documentos convencionais ou, de alguma maneira, negligenciados ou silenciados por estes. De fato, segundo C. Meihy e F. Holanda (2018), um dos motivos da crescente aceitação da HO se dá exatamente “na quebra de sentido prático e utilitário das ciências humanas em geral” pois através dela “pretende-se apurar novos alcances, sociais e políticos” (p. 77). Nesse sentido, a estatura disciplinar da HO impõe uma função social e pública e tem como veia importante o fato de tratar casos pouco considerados

pela oficialidade das demais disciplinas. Não caindo no simplismo de rotular as disciplinas tradicionais e a prática intelectual como alienação, há de fato uma corrente de oralistas que vem trabalhando com HO de forma gradual, equilibrada e bem constituída no sentido de tornar um lócus permanente de práticas de transformação social e argumentação política.

O historiador Alessandro Portelli (1997), um dos primeiros investigadores da área, em seu ensaio *O que faz a história oral diferente* reflete a respeito das singularidades deste campo de estudo, levantando pontos importantes ao debate. A. Portelli (1997) afirma que “a primeira coisa que torna a História Oral diferente é aquela que nos conta menos sobre *eventos* que sobre *significados*” (p.31, grifo da autora). A HO revela o modo como se constituem os documentos e contribui para a humanização das percepções. Na perspectiva do autor, a subjetividade de quem conta é um elemento único e precioso que nenhuma outra fonte tem. Quando narra um evento, por exemplo, a pessoa que conta diz não só o que fez, mas o que queria fazer, o que pensou que estava fazendo e o que, no momento presente, pensa que fez. Dito de outra forma, há um grande empenho no vínculo da experiência vivida-contada, de forma que o fato narrado é tanto parte da história como o fato realmente ocorrido. A subjetividade é então um precioso elemento extraído das fontes, sendo, muitas vezes, revelador da relação de *quem* relata com *o que* relata, e frequentemente, da relação de uma história singular com a própria história social.

Portanto, não há intenção em comprometer reflexões limitando-as ao determinismo quantitativo, pois a preocupação fundamental não são as informações obtidas *em si*, mas a forma da sua constituição. O que se revela é a importância da construção dos fatos, o discurso, a experiência vivida como ela é contada. O testemunho oral depende da invocação da pesquisa para existir como recurso acadêmico e social, sempre em estrita relação com o que os entrevistadores determinam em termos de questões, diálogos e relações sociais. O resultado final do trabalho com fontes orais é produto de ambos os intervenientes no processo, de quem narra e de quem entrevista. Assim reflete A. Portelli (1997):

Muito mais do que documentos escritos, que frequentemente carregam a aura impessoal das instituições que os editaram – mesmo se, naturalmente, compostos por indivíduos, de quem sabemos pouco ou nada – as fontes orais envolvem o relato inteiro em sua própria subjetividade. Junto à primeira pessoa do entrevistado se situa a primeira pessoa do historiador, sem o qual não haveria entrevista. (...) O historiador é, algumas vezes, uma parte da fonte. (p. 37-38)

Em suma, há o reconhecimento de que a narrativa resulta de uma interação social. Aliás, o conceito de “colaboradores”, estabelecido pelos estudos pioneiros de José Carlos S.

B. Meihy no âmbito da HO, propõe a reconfiguração do papel do entrevistado, não mais como informante, ator social ou “objeto” de pesquisa, mas sim a pessoa voluntariamente influente na pesquisa, sem a qual não haveria viabilização. A fala é mediada, construída e autorizada pelos dois sujeitos, que assumem a coautoria do trabalho, sem, no entanto, pretender criar a ilusão de que não há absolutamente nenhuma relação de poder.

Outro aspeto importante da HO é que se trata de uma pesquisa de natureza inconclusa, um trabalho imperfeito e não totalmente esgotado, assim como a memória das fontes. Posto isto, reconhece-se que as fontes orais não são objetivas, mas como bem alega A. Portelli (1997): “isto naturalmente se aplica a qualquer fonte, embora a sacralidade da escrita sempre nos leve a esquecer isso” (p. 35). Ainda sobre a questão da credibilidade e fiabilidade das fontes orais, o historiador assegura:

Fontes orais são aceitáveis, mas com credibilidade *diferente*. A importância do testemunho oral pode se situar não em sua aderência ao fato, mas de preferência em seu afastamento dele, como imaginação, simbolismo e desejo de emergir. Por isso, não há “falsas” fontes orais. Uma vez que tenhamos checado sua credibilidade factual com todos os critérios estabelecidos do criticismo filológico e verificação factual, que são requeridos por todos os tipos de fontes em qualquer circunstância, a diversidade da história oral consiste no fato de que afirmativas “erradas” são ainda psicologicamente “corretas”, e que esta verdade pode ser igualmente tão importante quanto registros factuais confiáveis. (Portelli, 1997, p. 32)

Ao estudar, analisar e articular o “eu” de quem narra, com seus vínculos subjetivos, também se trabalha o ser social, na medida em que todos nós também somos, existimos e atuamos a partir de outras pessoas. Estudiosos como E. Bosi (1994) e M. Pollak (1992) reforçam, inclusive, a ideia de que se olharmos pelo prisma de que os sujeitos históricos são os que fazem a História, então através de suas experiências, qualquer grupo social e, em escala aproximada, qualquer pessoa, valida a representação no âmbito da HO. Como já observado, uma das peculiaridades da HO está em, habitualmente, estudar fontes orais de classes não hegemônicas, essas que são tratadas como menos importantes pelas classes dominantes, usualmente detentoras de registros escritos mais abundantes.

Por meio da história oral, por exemplo, movimentos de minorias culturais e discriminadas – principalmente mulheres, índios, homossexuais, negros, desempregados, pessoas com necessidades especiais, além de migrantes, imigrantes e exilados – têm encontrado espaço para validar suas experiências, dando sentido social aos lances vividos sob diferentes circunstâncias. (Meihy e Holanda, 2018, p.28)

Há, assim, que assinalar o caráter provocador da HO ao valorizar os lugares ocupados pelos envolvidos na pesquisa, bem como a possibilidade de interpretações plurais acerca das narrativas. Ouvir e tornar públicas estas vozes (no caso concreto desta pesquisa, vozes negras,

femininas, nordestinas, pobres), há muito negligenciadas, é uma forma de abrir uma janela para o passado através de novas perspectivas. Sem descartar a importância das fontes documentais, é muito importante o caráter inovador da fonte oral para compreender as relações políticas, econômicas e sociais em um país como o Brasil, onde a memória social é deliberadamente manipulada a favor de grupos dominantes (especialmente ricos, homens, e pessoas brancas), em detrimento de grupos dominados (pobres, mulheres, não-brancos).

A HO surge, então, como uma possibilidade de ampliar a visão sobre a sociedade brasileira, trabalhando intimidades e subjetividades, que tornam relativa a generalização, e valorizando situações com múltiplos exemplos de vivência coletiva, logo, impossíveis de serem reduzidas a meras relações internas. As memórias resgatadas são articuladas em termos comunitários e, inevitavelmente, articuladas sob pressupostos de construções de identidades comuns (Meihy & Holanda, 2018). Como já sugerido, no entanto, em HO o que é “grupala”, “social”, “coletivo” não diz respeito à simples soma de particulares, individuais. O suscitar de memórias coletivas nas narrativas faz da HO, neste sentido, uma disciplina sempre de cariz social.

A metodologia da HO não é rígida nem fechada, há diversas modalidades e modos de fazer possíveis, com perspectivas já aplicadas no Brasil, decorrentes dos estudos de autores como Oscar Lewis (1979), Paul Thompson (1992), Ecléa Bosi (1994), Michael Pollak (1989), entre outros. Considerando que a proposta deste trabalho se norteia pelos estudos levados a cabo por J. Meihy e seus colaboradores do Núcleo de História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO-USP), importa destacar as três principais categorias de HO, segundo J. Meihy (2005): *i*) História oral de vida (HOV); *ii*) História oral temática (HOT); *iii*) tradição oral (TO). Essas três categorias não são exclusivas, visto que cada uma das designações aponta apenas o tipo *dominante* de HO, sem descartar a presença dos outros tipos. Como o nome bem sugere, a história oral temática privilegia o estudo de um tema específico ou matricial, que pode conduzir a subtemas articulados com o núcleo temático. Aqui os aspectos subjetivos são mais limitados, ainda que não anulados, e quem entrevista tem um papel mais atuante no estimular os colaboradores na apresentação de argumentos sobre o(s) assunto(s) abordado(s). A existência de um *questionário* é requisitada e isso diferencia a HOT da HOV. Segundo Meihy e Holanda (2018, p. 39), o projeto em HOT prevê a existência de uma hipótese forte, testada continuamente, com o recorte do tema explicitado de maneira que conste nas perguntas feitas ao(s) colaborador(es). Por sua vez, a tradição oral foca-se nas

práticas sociais de comunidades específicas e suas cadeias de transmissão. Próxima da etnografia, busca detalhar mitos, rituais, visões do mundo e o cotidiano de uma comunidade em particular.

Quanto à História Oral de Vida, é nela que este trabalho melhor se enquadra. Trata-se da narrativa da experiência da vida de uma ou mais pessoas. Utilizando em geral biografias e depoimentos pessoais, a HOV define-se como uma:

(...) metodologia que recobre narrativas e relatos — sobre um fenômeno, um acontecimento, ou um período de tempo — colhidos por meio de estudo documental, depoimentos e entrevistas (gravadas em áudio e/ou vídeo), as quais podem ser trabalhadas por diversos procedimentos e técnicas. (Silva e Barros, 2010, p. 69)

Não obstante o foco na narrativa, os silêncios, os esquecimentos, as reiterações e a linguagem não-verbal também são dados de análise neste tipo de pesquisa, por isso, um caderno de campo se mostra relevante para registro do que não é dito em palavras. A trajetória de uma pessoa relatada através da HOV é significativa para compreender períodos de tempo, práticas culturais e/ou históricas. A análise também implica um esforço de interações entre percursos individuais e coletivos. O método da HOV, nesse sentido, também é uma opção metodológica, a de fazer uma pesquisa ética e interativa, pois a própria tessitura do trabalho possui um caráter de produção partilhada de conhecimento. A opção inclui redimensionar a relação de poder entre pesquisadores e entrevistados, aproximando-se ao máximo da horizontalidade. E, nesse sentido, pode-se dizer que, a HOV apresentada neste trabalho, não pode deixar de se cruzar ou interseccionar, como adiante se verá, com a HOT.

Ainda a respeito da justificação da HOV ser dominante nesta pesquisa, outros dois fatores são relevantes para a escolha: primeiro, a intenção de favorecer a expressão de pessoas e grupos usualmente invisibilizados pela História oficial (na Academia e no espaço público), permitindo, assim, a construção de novas perspectivas sobre questões sociais generalizadas; segundo, favorecer a promoção da apropriação das histórias narradas pelas colaboradoras, como forma de tomada de consciência das suas lutas e, por consequência, favorecer uma maior conexão entre indivíduos com identidades coletivas mobilizadoras de espaços sociais e coletivos marginalizados. Em outras palavras, um sujeito, mais consciente de si, tende a tornar-se também, através da consciencialização das suas próprias palavras e da concretização da pesquisa, parte de um todo maior que também é valorizado.

Voltando à HO em geral, importa compreender que ela está baseada na interlocução que se estabelece com quem narra, criando uma relação dialogada de cooperação que Meihu

(2005) propõe como uma reconfiguração do papel dos entrevistados. Esses não são mais olhados como informantes, atores sociais ou “objetos” de pesquisa, mas sim como as pessoas voluntariamente influentes na pesquisa, sem as quais não haveria viabilização. A fala é mediada, construída e autorizada pelos indivíduos, que assumem a co-autoria do trabalho, e por isso, pode-se adotar o termo *colaborador(a)*, em vez de entrevistado(a) ou informante. No entanto, não deve haver a ilusão de que não há absolutamente nenhuma relação de poder durante o processo. Afinal, como já elucidado, quem narra sempre o faz *para e através de* um outro que é o investigador. Com esta pesquisa pretende-se, também, a valorização e divulgação do campo de estudo da HO ainda pouco utilizado, considerando o contexto português. A cada aplicação da HO, com suas forças e limitações, com a sua metodologia particular, está-se a contribuir para o seu estatuto, podendo servir de referência para caminhos a traçar por outros cientistas.

O procedimento habitual em HOV é trabalhar com “entrevistas livres”, ou seja, sem qualquer tipo de estruturação temática prévia, ou sequer perguntas. Neste caso, o intuito de realizar uma reflexão aprofundada sobre três eixos temáticos nucleares e frequentes na abordagem de histórias de vidas – identidade, memória e resistência – levou a que esboçasse uma listagem de tópicos que esperava que fossem abordados/contemplados nas narrativas das duas mulheres selecionadas para a minha pesquisa. Durante o processo interativo criado, esses tópicos deram lugar a outros e ampliaram-se. Sobre os procedimentos seguidos no percurso da investigação se tratará de forma mais desenvolvida na seção seguinte, onde descrevo de forma mais detalhada a HOV como um processo epistemológico construtivista, explicitando a minha experiência como pesquisadora, entrevistadora e sobrinha.

2.2. As etapas do percurso investigativo

Como qualquer investigação científica, uma dissertação com base em HO tem as suas especificidades. Após apresentar o escopo teórico que serve de base a esta Dissertação no Capítulo I e, no primeiro ponto deste Capítulo II, debater as potencialidades e particularidades de HO, no presente subcapítulo procuro pormenorizar o processo de recolha, análise e interpretação das narrativas.

O uso da pesquisa documental, frequente no campo das ciências humanas e sociais, justificou-se para localizar temporal e sociologicamente as narrativas, proporcionando uma visão expandida das circunstâncias que envolvem as histórias narradas. Sendo a HO o

fundamental suporte metodológico da dissertação, o processo da sua operacionalização em termos práticos deve ser explicitado. Em termos gerais, a concretização de uma pesquisa de HO abrange três etapas: o pré-entrevistas, as entrevistas e o pós-entrevistas, como ilustrado na Figura 3 abaixo:

Figura 3

Esquema gráfico das etapas do projeto em HO



Na etapa das pré-entrevistas procedi à organização de tudo o que antecede as gravações, ou seja, marcação de datas, escolha do local das entrevistas, apresentação às colaboradoras do objetivo da pesquisa e recolha da sua autorização prévia. Por uma questão logística, dado que eu me encontrava no Porto, Portugal, e as colaboradoras, minhas tias, em São Paulo, no Brasil, todos estes arranjos foram feitos de forma digital, via *Whatsapp* e ligações telefônicas. Nessa fase, em que o vínculo entre os intervenientes se inicia, é normalmente, o momento em que são reunidas informações e contactos para que seja possível manter um diálogo fluente com os colaboradores. No caso presente, considerando a relação de avunculato existente, já havia a intimidade familiar, conhecimento de parte de suas trajetórias de vida, portanto esse foi um quesito no qual tive alguma vantagem. Da parte das colaboradoras não notei nenhum tipo de desconforto ou receio ao projeto proposto, visto que pareciam habituadas com a contação de histórias à família. A escolha do *local da entrevista* é de extrema importância para que a coleta de dados seja também “aberto ao aconchego, à confiança e ao respeito” (Meihy, 2005, p. 55). Isto posto, acordamos que as entrevistas seriam feitas na casa onde moram, no cômodo de sua preferência. Como já foi referido, a HO

exclui a utilização de qualquer questionário que conduziria a uma entrevista mais estruturada. Adotou-se um procedimento análogo ao das entrevistas semiestruturadas, cuja grande abertura exige apenas um guião-base onde alguns tópicos foram pré-definidos: infância, família, afetos, roça, vida em São Paulo, educação, religião, questões de gênero/classe/raça, profissões e cultura nordestina (festividades, música, lendas e tradições). Dessa forma, pude instigá-las a narrar em torno dos alvos propostos, sempre que a conversa esmorecia. Sem a formulação de perguntas rígidas, os relatos de vida das colaboradoras puderam fluir com mais espontaneidade, fazendo surgir elementos (relevantes ou não) que eu desconhecia. A ausência de uma estrutura rígida de perguntas também ajudou a evitar a tendência para a confirmação de molduras e referências prévias por parte de quem entrevista (Portelli, 1997).

Depois, na etapa da entrevista propriamente dita, começa-se por testar os equipamentos, registrar os dados de identificação (nome, local, data) e deixar as narrativas ocorrerem. Nessa fase, também se mostra útil um caderno de campo, onde podem (e devem) ser registradas observações acerca da entrevista e impossíveis de serem captadas em áudio. Apesar de ser uma fase interativa, as intervenções de quem entrevista devem ser mínimas. E assim o fiz, buscando deixar o maior espaço possível para a expressão das colaboradoras em suas situações pessoais, sentimentos e desejos. Foram realizadas duas rondas de entrevistas com cada uma das colaboradoras: a primeira, mais longa, e a segunda ronda com intervalo de alguns dias, depois de uma primeira audição do material gravado e de ser possível voltar à conversa para fazer perguntas complementares e confirmar dados. Como mostra a Tabela 1 abaixo:

Tabela 1

Datas e duração das entrevistas

Colaboradora	Data da 1. ^a Entrevista	Duração da 1. ^a Entrevista	Data da 2. ^a Entrevista	Duração da 2. ^a Entrevista
Raimunda	22/02/2019	02h20min	25/02/2019	00h40min
Elza	06/03/2019	02h50min	21/03/2019	00h47min

Em seguida, a etapa de pós-entrevista compreende o processo de tratamento do conteúdo oral para escrito, seguido da análise das narrativas. Didaticamente, este processo

pode ser dividido em três fases (etapas): *i*) Transcrição; *ii*) Textualização; *iii*) Transcrição. A fase da transcrição é um processo moroso, exaustivo e rigoroso, durante o qual se transpõe o falado para a forma escrita, ainda na sua forma bruta, com os vícios de linguagem próprios da oralidade (repetições, marcas de incerteza, humor, sons) e as intervenções do entrevistador. É, em resumo, um registro fidedigno e exato que reproduz exatamente o que foi dito durante a entrevista. A fase da *textualização*, por sua vez, consiste na “limpeza” do texto antes transcrito, prescindindo das repetições e hesitações próprias da oralidade, mas que podem dificultar a retenção dos sentidos explícitos e implícitos da voz dos colaboradores. Aqui as intervenções do entrevistador são retiradas ou adaptadas a favor de um texto mais liso e compreensível. Por fim, faz-se a *transcrição*, fase na qual há uma recriação do conteúdo da entrevista, na busca pela tradução do sentido atribuído às coisas pelo colaborador, dos significados e sensações que foram ditas expressamente ou apenas percebidas pelo entrevistador. É o momento em que quem entrevista também se coloca no escrito, criando um encontro de experiências, com a elaboração de um texto-síntese do sentido interpretado pelo pesquisador para além da narrativa proferida.

Para a elaboração da presente Dissertação, a *transcrição* das entrevistas foi orientada pela intenção de que o novo texto produzido fosse capaz de transmitir o que “quis ser dito”, fazendo um esforço consciente para respeitar os sentidos das narrativas das colaboradoras e garantir a sua função social. Isso, não só para facilitar a compreensão do leitor, mas para assegurar a força política das histórias de vida compartilhadas. Em vez de recortar partes da narrativa bruta, destituí-la de sua complexidade e de seu contexto maior, a intenção foi criar um texto original capaz de exprimir a dimensão pessoal e social da protagonista da história, dos seus sentidos, e com o qual cada colaboradora se identificasse.

É na etapa da transcrição que se transformam as relações entre oralidade e escrita. Há a busca de um entendimento mais sofisticado sobre o que foi dito, encarando a fala como forma de agir, como enunciações intencionais. O texto transcrito busca captar o domínio simbólico da narrativa feita em colaboração, ou seja, procura significar a experiência, a forma de organização mental, os pensamentos e as possíveis mentiras, tudo que é fluido, mutável e, portanto, não exatamente o relato sobre o que *realmente* aconteceu, mas sim como os acontecimentos são construídos no presente. C. Meihy (1991) sintetiza a postura metodológica que se assume na transcrição:

O fazer do novo texto permite que se pense a entrevista como algo ficcional e, sem constrangimento, se aceita esta condição no lugar de uma cientificidade que seria mais postiça. Com isso valoriza-se a narrativa enquanto um elemento comunicativo preñado de sugestões. (p.31)

Na transcrição produzida das narrativas não há a intenção de comprovar fatos, veracidades e nem mesmo acrescentar informações à documentação já existente. O objetivo é dar a conhecer as vivências de minhas colaboradoras e traduzir em um novo texto o momento narrativo com um todo, não só as palavras ditas. Considerando que, ao transpor as narrativas orais para a forma escrita, de certa forma, “congela[-se] a realidade” (Meihs, 2018, p. 26) e muda-se a dinâmica original do momento da entrevista, a humanização das percepções é fundamental para a materialização de análises.

Dessa forma, foram feitas de forma metódica a marcação e remarcação de assuntos, trechos, falas e expressões que eram indispensáveis ao conjunto da narrativa e que evidenciavam a forma de pensar e as experiências mais relevantes na trajetória de vida das colaboradoras. Com o espírito da história organizado de ligeiramente em ordem cronológica, a escrita do texto transcrito pôde correr de forma mais fluida. Enquanto se escrevia, foi-se incorporando à narrativa, expressões, ênfases e atmosferas percebidas no momento da entrevista e anotadas no caderno de campo. Nessa última fase é importante assegurar a continuidade do vínculo entre entrevistador e colaboradores, de forma a manter o caráter cooperativo do projeto, ou seja, proceder à confirmação e/ou retificação do conteúdo transcrito por parte das colaboradoras. Como afirma C. Meihs (2018): “Em História Oral, o reconhecimento do texto precedido pela conferência e pela autorização determina se o colaborador se identificou ou não com o resultado. É essa a grande prova de qualidade do texto final” (p. 139). Sem isso, todo o caráter colaborativo do projeto fica comprometido. No caso presente, ao retornar o texto transcrito às colaboradoras em forma de leitura, o *feedback* foi positivo e entusiasmado. Ambas demonstraram gratidão e alegria ao verem suas falas transformadas “*em uma história bonita*” (Tia Mundinha). De forma inocente, pediram que, se originasse um livro, iam querer autografar.

Na última etapa do projeto, a interpretação das narrativas teve como objetivo compreender como as experiências são lembradas, recontadas e significadas através das subjetividades das narradoras. Por outro lado, também se procurou entender como a história de vida destas pessoas comuns são moldadas e, paralelamente, tidas como exemplos de processos sociais expandidos, históricos. A dimensão social das narrativas foi-se

estabelecendo à medida em que se cruzavam entre si e com o contexto social, político e econômico, que foi cenário para as histórias de vida das colaboradoras. Foram sublinhados os tópicos da identidade modesta, do interior do Brasil vs. a cidade, de questões de gênero, classe e raça, das memórias de infância, do trabalho, dos sonhos e das relações familiares, pois foram categorias que se destacaram nas narrativas através da reiteração e, também, forneceram material substancial para a reflexão dos aspectos ligados a identidade, memória e resistência.

Capítulo III – Transmissão em ato: o *corpus* e as narrativas

3.1. A genealogia da pesquisa

Como já dito na Introdução, ao refletir sobre a razão de ser desta dissertação que chegou-se à conclusão de que encontraria em duas pessoas da minha família o possível *corpus*, ou as pessoas, cujas narrativas de vida se prestariam a um estudo sobre identidades e memória, já determinadas como eixos da investigação. O tópico da resistência surgiu do interesse pela compreensão dos processos de superação e crescimento pessoal e social destas duas pessoas – mulheres negras, pobres, nordestinas, com pouca educação formal e cujas vidas foram marcadas por uma série de opressões – interessava-me, portanto, depreender esses processos e como estes se deram em um determinado contexto, em um Brasil tão hostil a pessoas do seu grupo. Neste aspeto, a questão da história de família também exerce um papel importante, pois quando falamos de memória familiar, falamos também em conexões entre gerações, transmissão de saberes, habilidades e histórias que se conservam através do testemunho. As mesmas reflexões identitárias que me levaram ao mestrado de Estudos Africanos reverberaram no exercício da narração como um lugar onde eu, indivíduo e entrevistadora, me (re)elaboro através das histórias de minha família, experimentando e significando histórias de vida de pessoas que são simultaneamente minhas colaboradoras e minhas tias.

Através destas histórias é possível compreender as trajetórias sociais familiares e também individuais das colaboradoras. Ou seja, recorrendo à analogia do holograma do sociólogo mexicano Jorge A. Gonzalez (1995), ao trabalharmos com história de família nos deparamos com uma característica muito singular: cada parte contém informação do todo. Assim, as duas mulheres entrevistadas, como indivíduos, oferecem informações de si mesmas e, também, de mim, como parte do grupo familiar. Ao eleger dois elementos da minha família como alvos de estudo revelo, neste trabalho, a minha motivação para compreender a mim mesma a partir de uma perspectiva sociológica. Por outro lado, a escolha de narrativas de mulheres não é somente uma articulação narcísica e/ou política no que tange a questões de gênero. Há, também, um recobrar de raízes, já que as colaboradoras são mais velhas, detêm um arsenal maior e mais diversificado de memórias, são excelentes *narradoras* e, por fim, representam uma linhagem feminina importante no que diz respeito à trajetória recente (últimas quatro gerações) da família Correia da Silva. Tal fato é reforçado pela forma

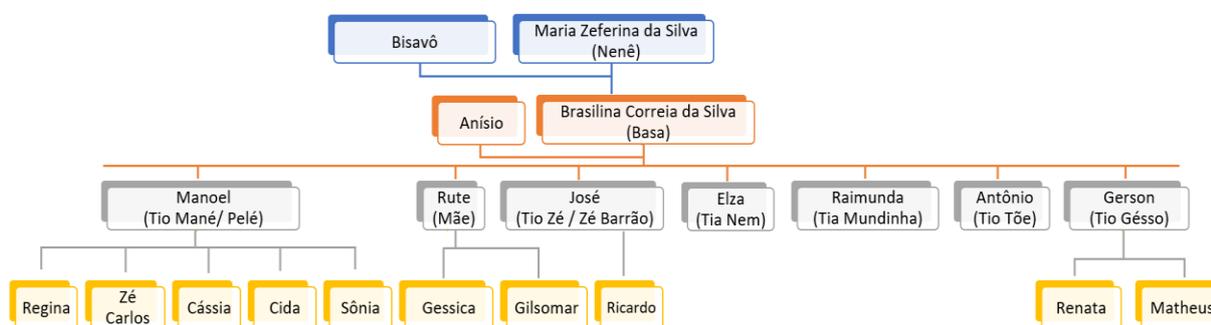
de tratamento por que são conhecidos os descendentes da minha bisavó materna: sempre pelo nome das respectivas mães.

No campo da História Oral, há uma ideia geral de que em entrevistas feitas com pessoas mais maduras, como é o caso, se intensifica uma genuinidade. Estas, ao discorrerem sobre o passado, tendem a não se sentirem “ameaçadas” por determinados valores e obrigações sociais. A psicóloga brasileira Ecléa Bosi (1994) em *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, um prestigiado estudo sobre a história social e política do trabalho no Brasil através da memória de idosos, vai mesmo mais longe, ao afirmar que a “conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda, repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados, é semelhante a uma obra de arte”. (p. 82). E. Bosi (1994) também pondera que, embora “lembrar” seja usualmente uma obrigação social imposta aos “velhos”, nem todas as sociedades esperam, permitem ou desejam que eles cumpram essa função. Dessa perspectiva, a escolha do *corpus* é também um esforço de valorização de memórias mais maturadas.

As duas “tias”, como são carinhosamente chamadas pela família toda, são parte de uma família extensa, de sete irmãos: três mulheres e quatro homens. Do mais velho para o mais novo, são eles: Manoel Correia da Silva (Tio Pelé/Mané, já falecido), Rute Correia Borges (minha mãe, já falecida), José Correia da Silva (Tio Zé), Elza Correia da Silva (Tia Nem), Raimunda Correia da Silva (Tia Mundinha), Antônio Correia da Silva (Tio Tõe) e Gerson Correia da Silva (Tio Gêssô). Uma breve retrospectiva genealógica (com recurso a um organograma) desde os meus bisavós maternos até a minha geração pode ajudar na compreensão das narrativas (Figura 4). É notável a consciência de ambas as “tias” como interlocutoras com a filha da terceira irmã, ausente em corpo, mas presente nas narrativas, nas memórias selecionadas, nos comentários durante as entrevistas. Pois, Tia Nem e Tia Mundinha sabem que estão colaborando com uma sobrinha que tem interesse em reavivar e registrar histórias diversas, apesar de terem consciência do seu papel para a elaboração de um trabalho acadêmico, essas não o compreendem completamente. Sabem, também, que a sobrinha/pesquisadora nutre uma relação afetiva com a história da família e um passado que, a cada frase dita, se torna presente.

Figura 4

Organograma com genealogia da família Correia da Silva (Linha Materna)



As histórias das colaboradoras refletem a si mesmas, a família Correia da Silva, a mim, e ao mundo, tempo e espaço em que vivemos. A complexa vida no campo e na cidade, as relações de trabalho, as relações raciais e de classe, a educação, a família e outros temas aparecem em suas experiências de vida, que são, como já exposto e justificado, simultaneamente individuais, coletivas, sociais e políticas.

3.2. Breve apresentação das colaboradoras

3.2.1. Raimunda Correia, a Tia Mundinha

Raimunda Correia da Silva (Figura 5), apelidada Mundinha, nasceu a 05 de abril de 1950, no interior do Estado da Bahia, em uma cidade chamada Santo Estevão localizada à beira do Rio Paraguaçu e a aproximadamente 150 km da capital, Salvador. Criou-se na roça, onde permaneceu até 1994, quando, aos 44 anos, migrou para São Paulo na companhia da mãe, Brasilina (Basa), fugindo de um período de seca e procurando melhores condições de vida. Na infância e em boa parte da vida adulta, ocupou-se especialmente do trabalho no campo, colhendo e plantando alimentos no quintal de casa. Já instalada em São Paulo, passou a trabalhar com costura, sempre em casa. Também foi a principal cuidadora da mãe e matriarca da família, quando essa foi envelhecendo. Estudou por períodos irregulares em diversas escolas locais até aproximadamente ao terceiro ano do Ensino Básico, o suficiente para aprender a ler e escrever um pouco.

Tia Mundinha é uma comunicadora nata, articuladora dos acontecimentos familiares, e a pessoa reconhecida por ser a “que tudo sabe” sobre o que se passa na família. A despeito de sua limitação física, provocada por uma paralisia infantil sofrida quando tinha cinco anos

de idade, demonstra uma força ímpar em superar dificuldades inerentes à deficiência, encara com uma consciência profunda e plural a sua história e é muito bem-humorada.

A primeira vez que lhe disse a minha intenção de a entrevistar para um trabalho “da Faculdade”, ela achou que poderia aparecer na TV. Esclareci que seria importante para mim se ela aceitasse me contar sua história de vida, deixando os detalhes para mais tarde. Dias antes de eu embarcar para o Brasil, em fevereiro de 2019, recebi dela uma mensagem em áudio em tom animado, dizendo que partiria para uma visita à Bahia, quatro dias após a minha chegada. Ou seja, meu plano de poder ouvir e registrar as suas narrativas pelo mês inteiro da minha estadia, reduziu-se, de repente, a apenas quatro dias. Por esse motivo prático, Tia Mundinha foi “eleita” para a minha primeira rodada de entrevistas. Também porque, conhecendo-a de antemão, achei que, por ser a mais falante das irmãs, poderia abrir portas narrativas não previstas pelo guião-base semiestruturado definido, que poderiam ser úteis para as entrevistas seguintes. É o que Meihy (2005) chama de ponto zero, ou seja, é vantajoso começar pela pessoa que tem um conhecimento mais amplo sobre o grupo ou temática a ser trabalhada e pode orientar o andamento das entrevistas. Mas o previsto não foi exatamente o que aconteceu.

No dia seguinte à minha chegada ao Brasil, fui visitar Tia Mundinha e Tia Nem, esperando já introduzir a atmosfera da entrevista. Na mesma casa moram apenas as duas, tendo como visitantes habituais Gerson, o irmão que vive no mesmo bairro em uma casa logo em frente, e seu filho Matheus, idem. Também o namorado de Nem, conhecido por Ju, que frequenta a casa, em média, três vezes por semana. Averigui a disponibilidade de entrevistar Mundinha no dia seguinte e ela aceitou de pronto. Quando regresssei à casa, ela estava, como de costume, na varanda, à sua máquina de costura. Expliquei o objetivo do projeto, tomando cuidado para não soar acadêmica demais. Esclareci que poderia falar o quanto quisesse, sem “resposta errada”, que eu iria gravar e depois analisar de acordo com o que estava me propondo fazer. Sua resposta foi um simples: “Tá bom, minha filha, liga o troço aí e pergunta o que você quiser”. O “troço aí” era o gravador, que posicionei perto dela e coloquei, também, um microfone de lapela em sua blusa, ligado ao meu celular. Com toda a parte tecnológica preparada, começamos a conversar.

Figura 5

Foto de Raimunda sentada em uma marquise de sua casa



De início, ela preferiu voltar sua atenção totalmente para a conversa, sem costurar enquanto falávamos. Foi assim por pouco mais de uma hora. Em um segundo momento, depois de uma pausa para o almoço, voltamos a conversar, mas desta vez ela optou por costurar ao mesmo tempo que falava, já mais à vontade – e menos alerta – a toda situação. Estar em seu habitat natural permitiu que se sentisse descontraída, e aliviou, um pouco, a pressão da entrevista. Após pouco mais de duas horas de conversa, a fluidez e iniciativa de Mundinha em “costurar” a sua narrativa foi diminuindo. Neste ponto, identifiquei e respeitei o seu cansaço cognitivo, optando por encerrar a entrevista naquele dia. Neste primeiro dia, gravamos por pouco mais de duas horas. Boa parte desse tempo estivemos sozinhas, pois Tia Nem havia saído às compras. Houve algumas interrupções por causa da chuva torrencial de verão em São Paulo e para almoçarmos na companhia do seu irmão, Gerson. Ademais, Tia Mundinha dominou a conversa comportando-se, de forma geral, como eu estava acostumada em nossas conversas informais em volta da mesa: simultaneamente relaxada e entusiasmada.

Uma segunda entrevista foi realizada dois dias depois, quando eu já havia escutado o áudio referente ao primeiro encontro e feito alguns apontamentos. Assim, foi possível um

aprofundamento dos tópicos anteriormente narrados, com novos fatos e explicações. Teve cerca de 40 minutos de duração e ocorreu na sala da casa, em um intervalo de suas tarefas cotidianas. De modo geral, na contramão das minhas expectativas de que se fosse expandir e “desviar” para muitos assuntos, Tia Mundinha não se perdeu no labirinto das suas memórias e associações e foi ao encontro das questões nucleares do guião-base que eu esboçara. O que, acredito, não afetou desfavoravelmente a sua espontaneidade e capacidade oral de trazer sensações diversas e pontos de vista complexos à experiência das entrevistas.

3.2.2. Elza Correia, a Tia Nem

Elza Correia da Silva, apelidada Nem, nasceu também em Santo Estevão, interior da Bahia, a 10 de outubro de 1953. Na primeira infância, trabalhou junto com os irmãos e a mãe na roça, plantando e colhendo alimentos usados para consumo próprio e para troca ou venda por outros alimentos e objetos de subsistência. Educação formal teve pouca, até cerca do 3º ano do Ensino Básico, segundo seu relato. Lê e escreve com algumas dificuldades, limitando-se a alguns nomes pessoais. No ano de 1965, aos onze anos, foi levada para São Paulo pelo irmão mais velho, Manoel, com o encargo de cuidar do sobrinho recém-nascido e órfão de mãe. Mesmo depois de o sobrinho ter ficado a cargo dos avós maternos, Elza – depois de um breve período de meses na Bahia – voltou para São Paulo, dessa vez para cuidar das duas sobrinhas, também filhas do mesmo irmão mais velho, que acabara de se casar novamente.

Com poucos meses na nova cidade, ainda com 12 anos, deu início à atividade que a sustentou subsistencialmente por quase 50 anos, até que se aposentasse, o trabalho em “casas de família”. Tia Nem é o elemento principal de aglutinação da família Correia da Silva e a desbravadora das terras paulistanas para boa parte da família, onde, durante as décadas de 1990 e 2000 assentaram-se. No começo, contrariada com a vinda para São Paulo, teve que adaptar-se à vida na cidade grande, onde foi traçando a sua trajetória como empregada doméstica, trabalhando e vivendo em “casas de família” durante quase 50 anos. Trabalhou em cinco casas, inicialmente em serviços gerais como limpeza e organização até que, no último emprego, onde ficou por quase 30 anos, trabalhou especialmente como cozinheira da família. Sempre procurou conciliar trabalho e família. Em 2015, aposentou-se passando a viver, como ela mesma diz, “numa boa”, usufruindo dos frutos de sua luta.

Apesar de também não compreender exatamente a razão por que eu queria ouvir sua história de vida, se dispôs a contá-la com entusiasmo. A sua primeira entrevista ocorreu

pouco mais de uma semana após a partida de Mundinha para a Bahia, na cozinha de sua casa. Chovia muito, o que dificultava a qualidade do áudio, obrigando o ajuste do volume do microfone e a ocorrência de pausas técnicas para verificar a qualidade da gravação. Mesmo com tais pausas, Tia Nem não perdia o fio da memória continuando a sua fala com a mesma empolgação, uma demonstração de conforto, possivelmente prazer, em narrar. Falou à vontade por pouco mais de duas horas, sem demonstrar qualquer sinal de cansaço ou desânimo. Veio de mim a sugestão de que continuássemos a conversa noutro dia, pois aproximava-se a hora do jantar e ela tinha de preparar a refeição.

Figura 6

Foto de Elza na cozinha de sua casa



Na segunda entrevista, realizada 15 dias após a primeira, também no seu espaço mais confortável – a cozinha da casa – falamos por pouco menos de uma hora. Já tendo escutado o primeiro áudio e feito anotações, o meu objetivo era aprofundar questões que foram apenas pinceladas da primeira vez, nomeadamente o tema das relações familiares após sua aposentadoria. Para minha surpresa, a energia de Tia Nem em contar a sua história superou a de Tia Mundinha, que eu julgava que seria a mais expansiva. De fato, Mundinha é muito

descontraída e com muito sentido de humor; porém, Nem demonstrou uma capacidade comunicativa extraordinária: de quem estava, com gosto, contando a sua história. As perguntas ou temáticas diretivas quase não foram necessárias, pois ela deu conta de costurar sua história desde a infância ao momento atual, à situação de aposentada, com riqueza de detalhes.

3.3. Vidas revestidas: as narrativas transcriadas

3.3.1. Raimunda: cosendo histórias e retalhos

“Cada deficiente é diferente um do outro, mas também cada um sabe da sua vida. A pessoa tem que saber se fazer.”

Quando eu era pequena morávamos todos em uma casa de sete cômodos. Os filhos e mamãe. Quando pai saiu de casa, Gesso tinha sete anos de idade. Mamãe pegou ele na cama com outra e não quis mais. A gente vivia da roça, plantava milho, feijão, mandioca, batata, abóbora, tudo no quintal de casa. A família morava perto, mais ou menos 30, 40 metros um do outro. A de pai era mais distante, mas a de mãe era próxima. A casa era dividida em três quartos, duas salas, uma cozinha, e não tinha lavadeira nesse tempo, nem banheiro, o banheiro era o mato. Casa de terra, de chão batido. Para cozinhar, tudo na lenha. Não tinha energia... Era candeeiro a gás, como este que eu tenho aqui de enfeite na parede. A água era apanhada na fonte, botada no pote, bebíamos no caneco e cozinávamos. Para tomar banho também era com balde. Ferro era desses que tinha que botar a lenha no fogo e fazer brasa para esquentar e passar na roupa. Essas coisas assim, difíceis. Mas naquela época não era difícil, era apenas o rito do local. Quem visse de fora podia achar complicado, mas para nós, não.

A gente nascia e se criava dessa forma. Tudo em casa. Com parteiras, não tinha médico. Imagina, a minha mãe teve 12 filhos, restaram sete. Quando era a hora da criança nascer a parteira já ficava atenta, com a antena ligada. Lembro que a da região chamava-se Maria Élinha. A mulher sentia a dor e o homem saía montado no cavalo para buscar ajuda. Trazia a parteira na garupa do cavalo, passando pelo mato, pelas lagoas, por sapo, tudo. Existia uma doença, chamavam de Mal de Sete Dias, que atacava as crianças. Se depois de sete dias a criança não apresentasse a doença, estava livre. E na época não havia médico nenhum, se a criança nascesse com algum problema, a gente velava até morrer. Teve uma

menina que velamos por mais de dois meses! Lá em cima de uma mesa, deitada. Depois que as coisas foram ficando mais civilizadas, mais estabelecidas, aí começaram a levar as mulheres para o médico, na cidade. Foi aí que se descobriu que não havia mal de sete e nem de 21 dias! Quem trazia a doença era a parteira. Por causa da falta de higiene. Aquelas unhas imundas! E as tesouras enferrujadas, sujas. Infecionava o umbigo das crianças. Tinha mulheres que esperavam três, quatro, cinco dias para ganhar nenê. E a parteira ali apertando a barriga, jogando água quente, fazendo chá de folha. Quantas mulheres não morreram de parto?! E quantas crianças! No interior era difícil. Morreram muitas.

Quando a mulher ganhava criança, tinha que ficar de resguardo, mais de uma semana sem tomar banho. Aí, os filhos mais velhos tomavam conta dos menores. Foi assim que a gente foi aprendendo a fazer as coisas de casa. Mexer na roça, varrer o terreiro, buscar feixe de lenha, essas coisas. A filha mais crescidinha, ao meio dia, cozinhava o feijão para o almoço. A comida era só essa: feijão, farinha e uma carniinha. Ou então cuscuz, pisado no pilão. Lá no interior era assim que fazíamos com a carne: vinha fresca direto do boi, carne e o osso junto, botava para cozinhar, pegava a mucissa¹¹, retalhava, botava sal e colocava para secar no sol. Para conservar, porque não tinha geladeira. De manhã era café com farinha, ninguém sabia o que era pão e bolacha. O pai ia para a cidade no sábado; trazia rapadura, carne, café, sabão, açúcar, toucinho e, pronto, a gente se virava com aquilo. Só fazendeirão que tinha gado e leite, a gente, pobre, não podia chegar junto. Às vezes, os fazendeiros adotavam os meninos pequenos para ser empregado. Desde pequenininho. O que criou meu pai chamava Ramiro. Aquela pessoa que tinha um monte de filho dava um ou outro para os fazendeiros a troco de nada, para manter e mandar neles desde criança.

De manhã ficávamos na roça, cedinho, desde as seis. Quando batia 11 horas ou 11 e meia a gente largava tudo, vinha em casa tomar banho, vestir a roupinha que tinha, pegava o livro e o caderninho e ia para a escola. Íamos andando, saíamos de casa meio dia e pouco para entrar uma hora. Era da uma às cinco a escola. Eu estudei na Boiadeira, Lagoa Pequena, Formigueiro e Nova Vista. Estudei até o terceiro ano.... Aliás, nós todos. Mas ninguém aprendeu direito. Para Rute e Nem as coisas não entravam na cabeça, os melhores na leitura eram eu, o Gésso, o Zé e o Mané. Quando chegava da escola, às vezes ia descansar e às vezes

¹¹ Gíria nordestina para designar carne sem gordura e sem nervos.

raspar mandioca, amarrar rima de fumo¹² que batia no teto. Tudo coisa do interior. Vendíamos o fumo para pesar arroba, assim dava para comprar carne, farinha, uma roupa, aquela sandália de couro que fedia mais do que bosta!

Aí, com cinco anos de idade, mãe estava grávida de Nem, eu peguei uma doença chamada tosse convulsa. É uma tosse que você vai como daqui noutra bairro tossindo. Sem parar! Lembro que era uma sexta-feira. Eu estava dormindo e de repente comecei a tossir. Mãe disse que quando parei ela achou que eu tinha pegado no sono, mas na verdade eu caí no chão, desmaiada. Estava quente na cama e caí no chão frio, ou seja, peguei o ar do vento. É assim que falam no interior, “o ar do vento, passou a moléstia”. Aí pronto, paralisou tudo aqui da espinha, da coluna para baixo. Quando ela me pegou já estava com as pernas moles como mingau. Tentaram me tratar com remédio do interior, folha de mato, benzedadeiras, escalda com uma coisa, com outra; nada resolveu. Fiquei mais de um ano só sentada no chão. Minha irmã Nem começou a andar e eu arrastando no chão. E não tinha médico para pobre. Uma consulta era caríssima, não existia assistência, prefeitura, nada! Tudo era na base do dinheiro. E de onde íamos tirar dinheiro, se comíamos a pulso? As pessoas depois disseram que tinha sido desleixo dos meus pais, que se tivessem procurado um médico de imediato eu voltaria ao normal, mas nessa altura já tinham se passado dez anos do acontecido. Inclusive, uma vizinha minha da época teve o mesmo problema que eu, mas como a família dela tinha dinheiro, eram conhecidos, levaram para capital, Salvador, e hoje ela anda perfeita. Só um pouquinho do calcanhar que não encosta no chão. Mas aos poucos fui recuperando e consegui começar a andar de pé, mesmo com muletas.

Nos anos de 1980 vim para São Paulo pela primeira vez para me consultar com os melhores médicos do Hospital das Clínicas. Minha irmã Rute que conseguiu para mim. Eles disseram que podiam tentar operações cirúrgicas, mas não havia garantia nenhuma de sucesso: eu tanto poderia sair andando, como de cadeira de rodas. Aí, pensei na minha mãe na Bahia e falei para os meninos, meus irmãos: “Imagina se eu fico na cadeira de rodas, no interior, como vai ser com mamãe? Vai complicar”. Então, como já estava há mais de 20 anos naquela situação, não quis arriscar. Hoje, graças a Deus, não sinto que me impediu de muita coisa. Mesmo no interior eu dava meu jeito de andar, sempre de havaianas, o pé todo atravessado, caminhava mais de uma hora e meia para ir à escola. Depois, Géssio descobriu

¹² Pilha de tabaco, também conhecido como “fumo de rolo” ou “fumo crioulo”,

umas botas ortopédicas que facilitaram muito minha vida. Com elas sou capaz de fazer tudo, costuro, lavo, passo, cozinho, faço faxina.

Meus irmãos foram vindo para São Paulo, primeiro Mané, depois Nem, Rute e Tõe, depois Zé e, por último, Géssó. Meu pai já tinha saído de casa e eu fiquei com mamãe. Mas lá todo mundo era unido, um ajudava o outro. Hoje é que custa ter ajuda. Eu não conheço São Paulo porque os meninos aqui não gostam de ficar carregando ninguém para lá e para cá. Às vezes quero ir ali na casa dos meninos de Roque, na rua de baixo, e Matheus, meu sobrinho, não me leva. E eu também não forço ninguém, não posso fazer nada. Se não quer, não quer. Vou vivendo a vida devagar. Minha avó materna era mãe solteira, Maria Zeferina da Silva, mas a gente chamava ela de Nenê. A de pai era Mucinha. Não conheci meus avôs homens e nem os bisavôs. Diz que já eram falecidos e todos escuros. Negros, bem morenões, era o que a avó falava. O pai da minha mãe chamava Curdulino. Era claro, por isso mãe saiu clara assim. Mas lá no interior era todo mundo da mesma origem. Casavam-se entre parentes, primo com primo, a gente até se perdia porque é todo mundo da família. Havia muita mulher solteira, por isso ficavam trocando de marido. Era normal isso na minha época. E os homens também, às vezes tinham várias mulheres ao mesmo tempo. Ou tinha um compromisso com a nêga, com filhos e tudo, mas aí arrumava uma noiva de verdade, largava a nêga e casava com a noiva. Era assim que o povo fazia, essa safadeza. Por isso tem muito filho na rua, sem pai, por aí.

O povo gostava de gandaia, de festa, bagunça. O que não faltava era festa na minha juventude. Muita reza, para os santos: São Cosme, Nossa Senhora, Santo Antônio. Cada um festejava o santo que era apegado. E, aí, faziam festonas na região, matavam galinha, bode, preparavam caruru, ia todo mundo junto comemorar. No mês de janeiro era época de Reis. De roubar rei nas casas. Mais ou menos 60, 70 pessoas, batiam na porta de alguém e começavam a cantar: “Dia seis de janeiro, Jesus Cristo levantou...”, de repente invadiam tudo! Com sanfona, tambor, pandeiro, comida, era uma bagunça danada. Todo mundo se divertia até o dia seguinte. E era tanta criança! Muita mesmo. Parecia creche. Às vezes a mulher paria dois filhos em um só ano. Atualmente não tem mais festança assim. As pessoas se espalharam, os novos migraram para São Paulo, todo mundo ficou velho, a malandragem tomou conta do Nordeste. Mas era mesmo muito festa. Tudo coisa de santo. Ninguém comemorava coisas assim como aniversário. E também ninguém ia à igreja. O povo se reunia uns nas casas dos outros para receber os rezadores. Eram as pessoas que faziam a reza que a

gente aprendia: o catecismo, praticar oração. O costume que a gente tinha de dar bênção aos pais de manhã e à noite, rezar para dormir e dizer o Pai Nosso hoje não tem mais.

Em pensar que nessa época nem tinha rádio! Mas a gente se divertia mesmo assim. A gente só recebia as notícias da cidade por carta, demorava um mês ou dois para chegar. E só tinha um posto do correio no centro de Santo Estevão. A fila do povo procurando carta chegava a dar voltas de tão grande. E também só tinha um banco, que só os grandes usavam, porque pobre também mandava dinheiro dentro de carta. Quando chegou o primeiro rádio lá, foi através de um rapaz que trabalhava na DNER fazendo estrada, no asfalto. A gente ouvia a voz cantar e saía correndo: “Fulano ligou o rádio!”. Depois, Mané levou um rádio pra gente, aí ouvíamos os artistas, muito forró. Só passava um noticiário, chamado A Voz do Brasil, mas não escutávamos muito. Era preciso economizar porque o rádio gastava muita pilha.

Uma forma da gente se divertir também era bater papo, contar histórias. Porque, nas festas, quem podia pagava um sanfoneiro e quem não podia dava outro jeito. Então, a gente fazia fogueira de madeira e ficava em volta, tomando café e comendo bolo de puba¹³. Os mais velhos, como tio Hermano, contavam umas histórias bravas, de Mula-Sem-Cabeça, de Lobisomem. Dizia ele que anteriormente o padre tinha uma mulher, hoje em dia é que não pode ter, mas antes ele ficava sete anos com aquela mulher e ela virava a Mula-Sem-Cabeça. Dizem que ela andava com uma penca de chocalho, fazendo balangodango¹⁴. Se você estivesse andando pela estrada e ouvisse o barulho tinha que se esconder no mato e a mula passava balançando o chocalho, mas só se via o corpo, nada de cabeça na frente. Também contavam das pessoas que sabiam rezar um livro que chamava Capa Preta. Um livro com orações fortes, capaz de fazer qualquer um se transformar em qualquer coisa, inclusive em lobisomem. O tio contava que em dias de lua cheia, às sextas-feiras, rezavam palavras do livro perto de um cavalo branco. O cavalo espojava, espojava e, de repente, levantava-se já como lobisomem, andando de quatro e com os cabelos armados. Se a pessoa não fosse forte e boa de luta, ele poderia matar qualquer um.

Eu mesma já vi coisa assim. Um dia íamos à casa de minha avó com mãe, éramos pequenos, noite de lua bonita. Logo depois da nossa casa, apareceu uma porca com uma canga, presa com um gancho atravessado. Ela balançava e batia de um canto a outro. E nós,

¹³ Receita tradicional nordestina, bolo feito de massa de mandioca.

¹⁴ Expressão derivada do verbo “balangar”. Uma variante linguística regional (centro-oeste e nordeste do Brasil) que significa o mesmo que “balançar”.

crianças, naquela alegria com a cena: “Aêê! Uuuu! Iêêê!”. E mãe vinha atrás. Ela sabia de tudo, mas não falou para a gente não tomar medo. A gente fazendo festa com a porca e de repente ela desapareceu. Não vimos para que lado, se foi para frente ou para trás. Quando chegamos em casa, perguntamos à mãe o que houve com a porca e ela disse: “Ali não foi porca nenhuma, foi livusia!”. Fantasma. Tinha muito disso lá. Assustava os cavalos, mas ninguém conseguia ver.

Meu tio Hermano, irmão de mãe, contava para nós as histórias dele com livusia. Eram muitas, coisas bravas! Hoje não se fala muito disso, mas na época dos antigos era direto. Lá naquela época misturavam tudo. Fantasma, com reza, com tudo. Candomblé com a Católica, era uma bagunça. Tem pessoas que tem santo, era assim que falávamos. Aí iam nos terreiros, baixava o caboclo e a pessoa trabalhava naquilo. Dizem que isso de espíritos baixar nas pessoas vem das ocas dos paus. Paus grossos que eram furados, na época que havia grandes matas, e os espíritos ficavam ali. E, como deixou de haver essas matas grandes, então os espíritos se abrigam nas pessoas. Muitas pessoas têm isso, na minha família são vários. Dizem que “têm o calundu”. Mas atualmente são poucos os pais de santo e mães de santo. Muitos morreram. Eles são bons para descobrir coisas. Eu sempre fui católica, essa religião não deixo por nada, mas já assisti muito o Candomblé. Às vezes, as pessoas têm algo estranho com elas, um médico não descobre, mas o pai de santo descobre.

Uma vez botaram uma bruxaria em mim. Uma prima minha. Havia duas salas na minha casa em Santo Estevão, uma na frente e outra no fundo. Uma era a varanda e outra chamávamos sala de santo, onde a gente colocava os quadros dos santos que éramos apegados. Minha máquina de costura ficava na sala de santos. Mãe ia para a roça trabalhar e eu ficava em casa sozinha, limpava a casa, fazia o almoço e o resto do tempo costurava. Então, teve essa época que eu simplesmente não conseguia chegar na sala de costura. Antes de andar até lá eu dava meia volta e ia dormir, com a mesa cheia de costura pra fazer. E depois minha voz sumiu, só tinha voz até umas duas horas da tarde. Fui ao médico, fiz gargarejo com o remédio como ele mandou, mas não adiantou em nada. Então uma amiga me disse que o meu problema não era coisa de médico, eu precisava buscar outra solução. Mesmo desacreditada, fui na casa de mãe de santo, contei tudo o que estava acontecendo, sobre a rouquidão e a soneira à tarde que eu não costumava ter. Então a mulher bateu os búzios, aqueles de maré, jogou em uma toalha branca. Esse tipo de pessoa sabe ler o que está errado ou não através disso. Pois a mãe de santo me contou: “É minha filha, ela foi em sete

casas de santo para lhe derrubar, para esse homem que é seu amigo ser seu marido, seu amante”. Eu fiquei pasma. Não queria caso com esse meu amigo, afinal ele era casado. Então, ela me mandou comprar arroz, farinha, ovo, sabonete e outras coisas, para conseguir desmanchar a bruxaria. Eu comprei, misturei tudo e joguei nas águas, como ela me disse para fazer. Lembro até que ela me mostrou o rosto da minha prima, bem visível, numa bacia de pedra que eles têm. Pedi para ela desmanchar o trabalho sem que eu perdesse o amigo, e ela fez. Eu nunca mais falei com essa prima minha, mas sou amiga do homem até hoje. Esse tipo de coisa pode acontecer com qualquer um. É tudo feito nessas casas de bruxaria. Os mesmos pais de santo que fazem o mal, fazem o bem. Eles vivem disso, é o trabalho deles. Mas eu só fui nessa mãe de santo uma vez. Só mesmo quando senti essas coisas estranhas e a minha amiga alertou. Também não sou muito de ir à missa aqui, apesar de que tenho muita fé. Faço questão só de ir na missa do Dia das Mães. Insisto aos meninos para me levarem e eles levam. Na última, ganhei flores também e fiquei feliz da vida. Minha mãe que ia sempre, todo domingo. E, como ela era a mais velha do bairro, as pessoas mimavam, davam flores, ela amava. Engraçado que, depois que ela chegou em São Paulo, é que inventou essa prática de benzer, lá na Bahia não fazia isso. Tinham muitas benzedoiras boas lá, mas mamãe não era. A irmã dela, sim, tia Marcela. E, então, em São Paulo mãe começou a fazer isso também, vinha fila de gente aqui no portão para ela benzer. Depois que ela morreu, sobrou uma só benzedeira aqui na região, lá no final do Cocaia. Mas acho que a velha se entregou, bebia muito. De repente sumiu, como andorinha.

Em 1994, me mudei com mamãe para São Paulo, por causa de uma seca brava que teve na Bahia. Mãe não aguentava mais ter que buscar água longe e eu tinha que andar muito para ir lavar roupa no rio com a trouxa pesada na cabeça. Água custava muito caro, tínhamos de comprar pra beber, pra tomar banho, tudo. Não tinha condições. Então, a Nem estava construindo esta casa, viemos antes mesmo de estar pronta. Viemos de São Geraldo, só tinha essas duas opções de ônibus: São Geraldo ou Nacional. Inicialmente, era apenas para passar a crise da seca, mas as coisas lá no interior foram ficando piores e nós tivemos que morar aqui de vez. Foi muito difícil acostumar. Até hoje não acostumei. Mas a minha família toda está em São Paulo, os mais próximos, o que eu faria lá? Para voltar à Bahia eu teria que ter alguém responsável por mim. Todas as pessoas lá estão mais velhas além disso, há muita violência. É como diz o ditado: “A cabeça levanta sem o chapéu, mas o chapéu não levanta sem a cabeça”. Por isso vou ficando por aqui mesmo. Volto lá mais ou menos de dois em

dois anos. Fico um, dois meses ou mais. É uma delícia, um lugar que eu me sinto muito bem. Vou na casa de todo mundo, os meninos me levam para o rio, fico tranquila e sossegada.

Assim que chegamos em São Paulo, mamãe ficava aí no quintal capinando e eu pegando na faxina. Lavava, passava e cozinhava para todos. Antes morava muita gente aqui, eram seis pessoas só em um quarto. Minha irmã Rute ainda morava lá no Rio Bonito, outro irmão, Tõe, casou e foi morar com a esposa. Aí, Zé ficou sozinho, o único homem solteiro, e como ele é meio largado, Nem colocou aqui para dentro. Então ficavam Zé, Vando, Taiada, Bia, Dal e Bel. Um monte de primo, os meninos do meu tio Roque, todos vieram da Bahia porque lá não tinha emprego. Chegava a hora de trabalhar tinha de vir para a cidade, nenhum jovem gosta de trabalhar de roça. Então, dia de sexta-feira era para lavar roupa, cheguei a lavar nove calças jeans na mão, porque não tinha máquina. Trabalhei bastante. À tarde, eu pegava na cozinha e fazia uns dois quilos de arroz mais dois quilos de carne ou dois frangos inteiros. O suficiente para todo mundo jantar e ainda levar marmitta para o trabalho no dia seguinte. A comida daqui era diferente da que a gente comia na Bahia, lá não tinha arroz, macarrão. Mas feijão e farinha tinha à vontade. Mininico¹⁵ de porco, que delícia que era. Mas baiano é baiano, acostuma com tudo. O tempero aqui é diferente, mas a gente coloca uma farinha e tempera. Não deixo de sentir falta da comida baiana que, para mim, é comida sagrada.

E o bairro quando chegamos era pura terra e mato, não tinha asfalto. Poucas casas, sem telefone, sem um mercado, farmácia, nada por perto. Tudo tinha que ser comprado em Santo Amaro. Então, Nem vinha quarta-feira em casa do trabalho e trazia metade das compras. No sábado, trazia a outra metade. Era difícil. Depois as pessoas foram comprando mais lotes, vários da família vieram morar aqui e hoje em dia está esse povoado. Lembro que, muito tempo depois da mudança, apareceu um orelhão lá em cima na avenida principal. Tinha que usar ficha e o aparelho estava sempre quebrado. Depois, o bairro foi ganhando valor e apareceu outro orelhão, logo ali abaixo na rua. Era uma fila arretada para usar! Um dia, liguei para a Nem no serviço e quem atendeu foi Dona Tereza. Ela perguntou onde eu estava e eu: “Onde estou? Na rua, debaixo de chuva! Preciso falar com a minha irmã!”. Nem pressionava ela, dizendo que eu tinha dificuldade, que precisava de um telefone em casa.

¹⁵ Prato inspirado na cozinha árabe, trazido pelos imigrantes que chegaram à cidade de Ilhéus, na Bahia, para as lavouras de cacau no fim do século XVIII. Consiste em trouxinhas (víceras) de carneiro, com recheio de carne de porco e uma seleção de temperos.

Porque, nessa época, era muito caro ter uma linha em casa, as pessoas esperavam anos para conseguir. Mas Dona Tereza arranhou uma e o rapaz instalou a central aqui em casa. Além da central, tinha mais dez ramais nas casas dos vizinhos. Então, eu é que tinha o controle das ligações, aprendi até a mexer com impressora! Porque no final do mês tinha de dar o relatório para o rapaz, das ligações a serem cobradas. Mas acabou dando muita confusão, vinha ligação de tudo quanto é canto do país, Ceará, Salvador, Rio de Janeiro, eu tinha que transferir, e ainda as pessoas não pagavam. Tudo era comigo, reclamavam comigo. Um dia enfezei e mandei arrancar tudo. Não quis mais saber. Trabalhei quase dois anos como telefonista, era difícil. E, hoje, o telefone está aí, passa o dia inteiro sem tocar. Depois de um tempo peguei de costurar também, na Bahia já fazia, mas tinha dado uma parada. Aprendi sozinha, olhava alguém que sabia cortar e ia testando. Da primeira vez que peguei em uma máquina de costura quebrei sete agulhas, me lembro como hoje. Não tinha experiência. Rute chegou a fazer curso de costura e tudo, mas eu não. Ela teve um noivo na Bahia e costurava para a família dele, mas depois que veio para São Paulo esqueceu tudo. A memória da gente é assim mesmo: vai e volta. Pois eu ia observando as pessoas e aprendendo. Cada uma das irmãs tem talento para uma coisa: eu na costura, Nem na cozinha e Rute era boa na faxina. Mamãe também mexia um pouco com roupa, não era costureira profissional, mas sempre foi curiosa. As pessoas davam roupa usada pra gente, ela sentava, desmanchava tudo e fazia uns vestidinhos para vestir dia de domingo ou em feriados. Ela fazia remendo com pano de tudo quanto é cor e estampa, tudo na mão. Hoje em dia virou moda andar com roupa rasgada e remendada. Eu adoro costurar, passo um tempo bom.

Nunca quis namorar nem casar. Achei muitas propostas, lá na Bahia e aqui, mas foi a coisa que eu mais pedi a Deus que me segurasse, para eu não me envolver com homem. Não desfazendo deles, afinal somos todas filhas de homens, mas se eles se aproveitam de quem é totalmente saudável, com certeza seria pior com uma deficiente pobre. Ainda mais porque não posso ter filhos, não teria condições de carregar um na barriga com esse peso. Lembro de uma menina da minha terra, também deficiente dependente da cadeira de rodas, mas muito linda, branca, cabelo bom, bem bonita mesmo! Um rapaz a engravidou e logo depois foi embora. E ela, sem condições de criar o bebê, resolveu abortar. É como diz a história: “Se espelhe no espelho dos outros que o seu tá de frente”. Homens não são bestas. Por mais que as pessoas dissessem que havia mulheres em piores condições que a minha com filhos, eu sempre pensei que, sim, cada deficiente é diferente um do outro, mas também cada um sabe

da sua vida. A pessoa tem que saber se fazer. A mim não abusam, não, só se me amarrarem. E meu pai sempre foi muito severo com isso de namoro. Era bravo! A nossa casa era sempre cheia de homens que ele administrava nos pastos. Vários dormiam lá, misturados com a gente e nunca tivemos caso com nenhum. Não podíamos nem falar em namorar! Ele não gostava nem que dançássemos, dizia que era a tentação. Quando chegava época de festa uma cobria a outra, para ele não saber que a gente ia para a noite se divertir. Sempre para ir em algum lugar pedíamos autorização à mamãe, ela queria que pedíssemos a ele, mas no final acabava falando por nós. E ele respondia, bem sério: “É tu que está pedindo, não é, Basa? Não as meninas”. E ela: “Sim, mas deixa elas se divertirem”. E caíamos no mundo. Para ele falar com a gente não existia a frase “por favor”. Era “vem aqui” e pronto.

Eu sempre fui ruim na matemática, mas sabia escrever um pouco, então o ajudava a fazer listas, escrevendo o nome dos homens que trabalhavam com ele e o valor que cada um tinha de receber no final da semana. Ele fazia as contas do pagamento tudo de cabeça, não precisava de calculadora, não sabia ler, mas na matemática era o primeiro. Mãe também não sabia ler, não. E eu só aprendi o ABC porque o método de ensino na minha época era diferente. As professoras não deixavam a gente ver as letras em carreira, todas enfileiradas, como é hoje. Tínhamos que ditar uma por uma. Revelava o A e o B ficava escondido, depois se acertássemos ela revelava o B e assim por diante. Se a gente não acertasse o abecedário inteiro, podia ficar até uma semana na mesma lição, me lembro como hoje, era um livrinho marrom bem pequeno que a gente tinha. Minha primeira professora chamava-se Dona Neli, às vezes as aulas eram na casa dela também. E então, na escola tinham uns gogos na nossa sala, a gente tirava muito sarro deles, coitados, porque não conseguiam ler na sequência. “Vai ler, gogo! Vai, seu nego!”. Eles eram pretos e como a gente tinha a cor mais clara, zuávamos com eles por causa disso também. Era uma gritaria, uma bagunça danada, Dona Neli ficava doida, mandava a gente para a palmatória. Batia meia dúzia de vezes na mão da gente com aquele pedaço de madeira grossa, a mão ficava até no calo. Outra hora dava o castigo do milho, fazia um monte no chão com caroços de milho e a gente tinha que ficar lá de joelhos por um tempo. Hoje em dia que não existe mais isso, é mal-visto um professor bater em aluno. A Maria de Santinha, mãe do Jeriomar, meu primo, estudava com a gente, aquela mulher brigava com uma menina preta todo dia na saída da escola, era briga de rolar no chão mesmo. A família dela tinha mais poder e ela mais a irmã, Zezé, andavam sempre bem arrumadas, bem bonitinhas. Já essa menina que apanhava era pobre, negra e gostava de vestir

curto. Ninguém na época vestia roupa curta, era uma afronta. Então, elas brigavam sempre, mas não as brigas que fazem hoje, era só uns tapinhas. Hoje é mais grave, agressão mesmo.

A família de Maria de Santinha era descendente de ciganos. Ela sempre foi branca, de cabelo bom, cabelo cacheado, a mãe dela chamava Santinha, daí ela era conhecida assim, Maria de Santinha. Porque antigamente era tudo pelo nome da mãe, vinha na frente, um nome sagrado. Quem não soubesse o meu nome também chamava Mundinha de Basa. Mas então, esse povo cigano tem os cabelos longos, sempre pela cintura, não vestem roupa comum, são sempre uns vestidos até o pé, cheios de babado¹⁶. Na época era tudo roubado, eles saíam roubando as coisas do povoado. Eram andarilhos, dormiam em barracas por um tempo em cada lugar, tinham uma mandiga especial para pegar as coisas, atrair as galinhas. Os bichos iam com eles sem dar um piu. Quando a gente via, pronto, já tinha sumido. A nossa salvação é que os ciganos não andavam à noite, apenas de dia. Mas tínhamos muito medo, ninguém nunca gostou dos ciganos. Uma vez mamãe saiu para caçar lenha no quintal e eu fiquei em casa, sozinha, ela disse para eu fechar tudo e ficar dentro de casa, que se os ciganos passassem pedindo água ou alguma coisa não era para eu abrir. Eu facilitei e eles roubaram uma galinha. Gritei mamãe e ela saiu atrás deles correndo, pois eles xingaram ela de tudo quando é nome: “Égua, puta descarada, velha desgraçada, a gente não roubou, sua miserenta!”. Eram assim, xingavam todo mundo, sempre muito bravos. O povo lá da roça vivia com medo. Mas não há o que fazer, se Deus deixou eles no mundo, temos que ter paciência. Ainda com essas coisas eu achava a roça muito melhor.

Para quem nasceu e se criou no interior, para se adaptar na cidade é difícil. Aqui envelhecemos mais rápido porque ficamos presos, não nos divertimos como deveria ser. Além do ar que não é sadio, há muita poluição, adoce. Mas apesar disso não me sinto sozinha. Queria que eu casasse, ainda mais depois que mãe morreu, para ter um companheiro na velhice. Mas não, sou de classe pobre, não quero. E tenho muitos irmãos, meus sobrinhos, eles me acompanham. Me sinto bem, graças a Deus.

¹⁶ Tira de tecido franzido ou pregueado usada como enfeite.

3.3.2. Elza: cozinhando sonhos e sabores

“Eu sempre fiz o melhor para a minha família”

Considero que tive uma infância boa, mesmo sendo pobre. A gente podia estudar na casa de amiga, brincava na roça, na escola, se divertia. E também trabalhava, trabalhava muito. Com seis, sete anos, já capinávamos na roça, cada um com a sua tarefa, de acordo com o tamanho, que se media pelo cabo da enxada. Os filhos menores tinham um, dois cabos, os maiores cinco ou seis. Plantávamos milho, feijão, mandioca, fumo, abóbora, banana, laranja, manga, pinha, cana... Tudo isso tinha de fartura na roça. Lembro que na época de melancia a gente sentava no meio do mato, pegava uma melancia, quebrava no joelho e chupava até não querer mais lá na roça, que delícia! Tinha tudo quanto é fruta lá, era muito gostoso o tempo de antigamente. Só não tínhamos carne. Dia de sábado, pai ou mãe ia para a cidade fazer feira, aí dava para comer carne fresca sábado e domingo, retalhava-se a sobra e colocava no sol para secar, comia um pedacinho segunda, outro terça e quarta, na quinta não tinha mais, a mistura era um ovo, uma galinha. Éramos sete filhos, pai não tinha condições de comprar carne sempre, e perto do mês de abril começava uma seca terrível, o feijão sumia do pasto, tínhamos que comer uma tal farinha de inhame. A seca piorou quando começaram a desmatar muitas matas, ficava só o matinho e passavam asfalto em tudo quanto é lugar. Tínhamos de buscar água nas fontes com bangüê¹⁷, era uma caminhada de mais de 15 quilômetros com a água na cabeça. E ainda caçávamos lenha no mato para colocar no fogo e preparar comida. Era trabalho pesado. Quando faziam queimadas a gente se arranhava, as mãos ficavam pretas de carvão, Ave Maria! Meu pai trabalhava fora para sustentar a gente e nós na roça para ajudar. Ele era administrador, pegava um monte de gente e viajava pelas fazendas da região com eles, fazendo cerca, estocando pasto. Quando saía de casa ficavam eu, meus irmãos e mamãe na roça.

Papai era analfabeto e achava que a gente não tinha que estudar; não gostava da ideia. Porque o povo de antigamente não conhecia São Paulo; o destino de todo mundo era nascer, casar e ficar lá na roça trabalhando de enxada. Não podia sair de casa, só se casasse. Mas aí,

¹⁷ Palavra de origem banto (do quimbundo mbanguê) usada na época colonial brasileira para designar engenhos de açúcar e propriedades rurais. Com o tempo, passou designar espécie de padiola tosca, feita de cipós trançados, na qual se carrega bagaço da cana ou outros materiais. (Mendonça, 2012). Também é título do homônimo romance brasileiro de José Lins do Rego, publicado em 1934, que descreve a atmosfera da vida privada em torno dos engenhos de açúcar do Nordeste brasileiro.

meu pai saía para as fazendas e mamãe dizia: “Tem que estudar, minha filha, porque eu não sei ler, mas ninguém sabe o dia de amanhã. Vocês têm que estudar”. Então a gente ia para a roça de manhã e lá tinha um matinho que se chamava 11 horas, quando a florzinha abria a gente sabia que era 11 horas, e, então, mamãe mandava a gente ir pra casa tomar banho e lavar o cabelo para ir à escola.

Eu tinha um só vestido e uma sandália feita de couro de pneu, que quando molhava tinha um cheiro horrível. Aí, tinha que usar, já lavar e pôr para secar no fumeiro em cima do fogão para usar de novo no dia seguinte. Roupas novas só fazíamos em tempo de festa, por exemplo, em setembro tinha reza para São Cosme e Damião, em junho São João. Aí a gente batia roça e vendia para comprar pano e fazia uma roupinha e calçado, usávamos muito vestidinho de chita e babado. Mas isso, só em festa de santo, não comemorávamos festas como o Natal. Para economizar a sandália, a gente andava descalço, naquele chão quente ou na lama, ia com a sandália na mão e só calçava quando chegava perto das casas, das festas ou da escola. Lá na Bahia, naquele tempo, a gente não tinha rádio, mas nos divertíamos mesmo assim, nas rezas e nas festas de santo. Não podia ir sozinha, para não arrumar namorado. Íamos acompanhados dos pais, passando de casa em casa, umas 15 casas numa só noite. Beber suco, licor, comer bolo. Era gostoso porque tinha muito parente, muitos amigos. Depois que o povo começou a vir para São Paulo apareceram uns rádios de pilha lá, caixas enormes de madeira! Aí, juntava homem, mulher, todo mundo, e dançávamos forró até seis horas da manhã. A vida anteriormente era assim, lembro que na época de festa de São Pedro a gente ia para a casa da minha avó, que era viúva, dançar forró, pescar no rio, era uma delícia lá, muito animado. E, também, quando nascia um filho novo era mandado para a casa da avó para desmamar, largar o peito da mãe.

Engraçado que eu tenho lembrança da minha avó, mas meus avôs não conheci. Nem as bisas e nem os bisos. Mas lembro das minhas tias e tios paternos, eram seis. Da parte da minha mãe eram quatro tios, três homens e uma mulher. Éramos muito bem tratados pela família, só tinha que obedecer e dar a bênção. Na Semana Santa visitávamos as madrinhas, a gente chegava na casa delas, ajoelhava, dava bênção e ganhava qualquer besteirinha... Um ovo, uma cumbuca de farinha, um frango, porque éramos todos pobres. Também lembro que na Semana Santa, tia Marcela, irmã de mãe, que era mãe solteira, não podia fazer certas coisas. Tradição dos antigos, alguém tinha que dar comida para ela, não podia tomar banho, varrer casa, pentear os cabelos. Tudo isso costume do tempo da minha mãe. A minha avó

Nenê, mãe da minha mãe, morava pertinho da gente, e ela protegia os netos, se meu pai visse algo errado podia reclamar, mas não bater, ela não deixava. A imagem que tenho dela é daquela saiona arrastando no chão que ela usava, blusa de manga comprida, igual todas as velhas de lá. Ninguém usava calcinha também. Quando ficava de chico amarravam um pano na cintura e pelo meio das pernas, depois lavava no rio aquele sangue todo, uma sujeirada. E os homens também não usavam cueca, andavam que nem aqueles africanos, tipo o Gilberto Gil, de saia. Faziam as roupas de saco de farinha de trigo, uns sacos pretos. O pessoal lavava, botava no corador, esperava secar e depois cortava e costurava tudo na mão. O povo era feliz e não sabia. Hoje em dia temos muita coisa, mas falta a união. Antigamente fazíamos tudo aos montes.

Daí, quando eu tinha onze anos a coisa mudou. Meu irmão mais velho, Mané, tinha duas crianças, Soninha e Cida. Já tinha ido para São Paulo trabalhar e voltou para pedir ao meu pai que desse uma das irmãs para ajudar a cuidar das crianças. E Zé Carlos, o terceiro filho dele, estava para nascer. Éramos três irmãs: eu, Rute e Mundinha. Pai disse assim: “Rute não vai porque já tem 20 anos, está ficando moça, não pode ir porque vai arrumar namorado e pegar barriga. Mundinha é malcriada, não obedece. Então vai Nem que é mais obediente, ainda é criança e não namora”. Eu não queria ir, achava que São Paulo era o fim do mundo, preferia ficar na roça caçando lenha, trabalhando de enxada, mas não tinha coragem de dizer nada, senão meu pai me batia. Não tive escolha, viajei com o meu irmão e nos primeiros dias, quando dava seis horas da tarde e o sol se punha vermelho, me dava umas tristezas, vontade de voltar para Bahia, eu chorava tanto! Mas não podia voltar. Então Zé Carlos nasceu e depois de sete dias a mãe dele morreu de complicações no parto e eu fiquei com a responsabilidade de cuidar da criança. Mas eu não sabia como fazer pois, na Bahia, as mulheres mais velhas não deixavam a gente participar do cuidado com bebês, para não querer ter um também. Tudo ficava a cargo das madrinhas e das parteiras, aquelas mulheres com as unhas cheias de terra, cortavam o umbigo das crianças com tesouras velhas e enferrujadas, dava infecção, muitas morriam. E então, Zé Carlos sem a mãe, chorando, vontade de mamar e eu sem saber de nada. Só dava banho, trocava a fralda e dava chá. Quando ele completou 14 dias de vida recebeu a visita do avô materno, Seu Coló. Quando Seu Coló viu o umbigo do bichinho, estava podre. Eu não sabia que tinha que fazer curativo! Seu Coló levou ele ao médico e, por pouco, Zé Carlos não morreu. Quase que eu matei a criança. A partir de então, Seu Coló ficou com Zé Carlos e eu acabei voltando para a Bahia, depois de oito meses em São Paulo.

Estava feliz da vida de volta à minha terra, mas a alegria durou pouco. Nessa mesma viagem que Mané fez me levando de volta, junto com Soninha e Cida, ele se engraçou com Regina, que estava visitando Mudinha, filha do padrinho de Tõe, meu outro irmão. Quando Regina viu Mané com as meninas pequenas no colo fez aquela vozinha fina dela: “Ai, que menininhas bonitinhas”, já de olho no viúvo. Aí não teve jeito, Mané gostou dela também e arrumaram logo o casamento deles. Eu tive que voltar para São Paulo, porque que nem disse o meu tio Défonso: “madrasta não é mãe”, eu tinha que vigiar as meninas caso não desse certo o casamento de Mané com Regina. Então, vim de novo para São Paulo, na época com uns doze anos e pouco.

Chegando em São Paulo a gente morou no Campo Belo, nessas casas de fundo que eles faziam antes para empregados. Tinha um quintalão na frente e no fundo dois cômodos, onde ficávamos nós cinco. Era assim que eles conseguiam manter os empregados perto das construções. Ficava eu cuidando da casa e das crianças com Regina enquanto Mané ia para a obra, mas logo ele quis que eu trabalhasse também. Dizia, daquele jeito secão dele: “Você já tem doze anos, é um mulherão, já pode trabalhar para se sustentar”. Eu realmente sempre fui forte, gordona. Regina, ele não deixava trabalhar e ela era preguiçosa mesmo. Mas eu arrumei lá uma vizinha e comecei a trabalhar em casa de família.

Uma coisa que guardo destes primeiros anos em São Paulo é a escola. Quando cheguei aqui estudei à noite em um colégio no bairro de Moema que se chamava Santo Estevão. Ia com umas vizinhas a pé, às vezes de bonde. Se a luz acabasse e a gente tivesse no bonde, ficávamos lá ilhadas no meio da linha do trem. Às vezes Mané ia me buscar de bicicleta, mas eu não gostava de vir embora com ele, pois ele vinha parando em todos os bares para beber cachaça e eu lá esperando. Preferia andar com as meninas e quando aprendi o caminho, andava sozinha. Estudei até a terceira série, mas depois tive que parar por causa do trabalho nas casas de família. Inclusive, já mais velha, quando trabalhava com Dona Tereza, queria voltar à escola, mas ela disse que não, que eu era cozinheira e não podia estudar, porque a escola era na hora de preparar o jantar. Eu queria ter ido mais à escola, várias empregadas do prédio onde eu trabalhava iam, mas ela não deixou. Eu fiquei com raiva, mas não podia largar o emprego. Ela era professora, disse que ia me ensinar em casa, comprou caderno e tudo, mas não tinha paciência comigo e eu não queria estudar em casa, queria estar na escola. Daí, ela me enchia o saco e, afinal, o tempo passou e eu não estudei

mais. E depois de velha tenho um sono danado, acabou o pique para aula, eu cochilo muito fácil.

Pois bem, eu comecei a trabalhar em casas de família aos doze anos e não parei mais. A primeira, era a vizinha do Campo Belo; depois fui trabalhar no Ibirapuera, fiquei seis anos; aí, mais pra frente, na Dona Jurema onde fiquei por oito anos no Brooklin; depois passei pela casa de uma baiana, mas só durei quatro meses; e, por último, a casa de Lola onde trabalhei mais de 30 anos. Quem costumava arrumar os empregos para mim era Rute, minha irmã. Anteriormente era fácil emprego em casa de família, quando a gente chegava, as patroas pediam empregadas domésticas: “Você não tem uma parente, uma irmã, uma conhecida para indicar?”. Principalmente a gente que vinha do Norte, eles gostavam muito porque a gente não tinha medo de trabalho pesado, já trabalhava de roça. Aí, Rute já estava por aqui, trabalhava na Dona Lara, que tinha uma amiga. Quando ela disse que eu cheguei, a mulher falou “Ah, traz pra mim pelo amor de Deus!”. Foi a minha primeira experiência longa em casa de família. Fiquei seis anos com ela, mas depois não aguentava mais, era uma casa enorme e eu fazia tudo, lavava, passava, cozinhava. O quintal dela era de paralelepípedos e eu tinha que esfregar tudo com palha de aço, andava com o joelho todo preto! Era terrível. Eu dormia a semana toda no meu quartinho, ia embora no sábado à tarde e voltava domingo à noite ou segunda de manhã. Aí, quando voltava ela exigia que eu entrasse direto no meu banheiro para tomar banho, passar álcool no sovaco e trocar de roupa, dizia que eu tinha um cheiro forte no sovaco e também não queria pegar pulga, tinha medo. E a minha comida era separada: um prato, uma colher, um copo, ficava lá debaixo da pia, só para mim. Ela fazia meu prato: um pouquinho de arroz, um pouquinho de carne e um meio pão. Se desse fome, de tarde tinha um cafezinho, ela cortava o pão, passava manteiga e me dava com café ou chá. À noite fazia meu prato de novo e eu tinha que lavar e botar separado. Aí, um dia ela tinha viajado pra praia, era Semana Santa; quando voltei da casa do meu irmão, meu quartinho estava vazio! Tinham roubado tudo! Eu fiquei doida, chorava tanto! Ela disse que compraria tudo de novo, mas eu não quis mais. Descobri que foi o guarda da rua que mandou um ladrão entrar lá e pegar minhas coisas, porque ele queria me namorar e eu não dava bola. Não aguentava mais ficar ali, fiquei nervosa e fui embora.

Rute me ajudou, de novo, a arrumar outra casa para trabalhar, fui ficar com Dona Jurema, ali no Brooklin. Ela tinha duas crianças, o menino mais velho, Vinícius, era o cão, e tinha só oito anos. Quando o pai e a mãe saíam de noite, ele pegava as cintas do pai e com o

lado da fivela batia em mim, me arranhava toda. O Márcio era bonzinho, mas o Vinícius era o capeta. E eu não podia bater nele, como que vou bater em filho de patrão? Se eu batesse o patrão não ia acreditar, quando eu dizia que apanhava, Dona Jurema falava: “Ele é nervoso, tem que ter paciência, não sei o quê, não sei o quê...”. Aí eu contei para a minha irmã e ela me arrumou outra patroa, também no Brooklin. Dessa vez fiquei pouco tempo, a mulher era uma baiana e eu tinha que comer dobradinha ¹⁸com jiló, repolho com dobradinha, mocotó¹⁹, sabe aquelas comidas horrorosas? Eu nunca gostei dessas comidas doidas. Agora eu gosto porque faço uma dobradinha bem-feita. Mas que nem ela fazia, aquela coisa preta empapada, aquelas comidas doidas do Norte, eu detestava. Eu tinha que cozinhar, lavar, passar.... Pelo serviço eu nunca tive medo, agora a comida não descia. E ela tinha uns negócios de macumba, levantava de manhã com o marido e enchia a casa daquela incensada, aquele cheiro forte. Ah, não dava certo para mim, aquilo me arrepiava! Fiquei quatro meses e falei para minha irmã: “Aquela casa cheia de macumba e esses negócios, não quero ficar”.

Então, nessa altura já tinha feito amizades e o Geraldo, porteiro do prédio onde eu trabalhava, disse que a Lola estava precisando de empregada. Era o mesmo prédio de Dona Jurema, só mudava o andar. Na época eu ganhava um salário mínimo, então Dona Lola me prometeu pagar um pouquinho mais. Eu aceitei, o dinheiro dava para tudo: mandar para mamãe na Bahia, fazer minha poupança e ainda ir à minha farra. Geraldo quis me alertar: “Mas lá tem uma velha preta feia que só pela cara da preta velha não pára empregada nenhuma”. Eu fui mesmo assim, quando cheguei na casa de Lola me deparei com a tal preta velha. Era dona Ana, mas a velha era feia mesmo! Nossa Senhora! Até tenho foto dela. Ela tinha ciúmes porque já estava de empregada na família há muito tempo, já vinha da mãe da Dona Tereza. Cuidou da mãe de Dona Tereza, cuidou de dona Tereza, cuidou das filhas de Dona Tereza; aí Lola casou e ela foi ficar com a Lola. Acabou que fiz dela minha melhor amiga, com toda a minha paciência... Todo mundo perguntava como eu aguentava o jeito dela, mas eu sabia como lidar. E, então, no começo do trabalho na casa de Lola morava ela, o marido, Seu Cid, a mãe, Dona Tereza, e a irmã, Carla. Eu tinha meu quartinho e meu

¹⁸ Prato tradicional português feito com bucho de animais, em especial do boi, cozido em pequenos pedaços com grande variedade de condimentos e acompanhamentos. Já foi tema de célebre poema de Fernando Pessoa, “Dobrada à moda do Porto” (1944).

¹⁹ Prato tradicional nordestino feito com patas de animais cozidas sem casco ou extremidades de bovinos. Há debate sobre as duas possíveis etimologias: uma tupi (indígena), *mo-cotig* ou *mocotó*, “que faz balançar ou oscilar” (Mendonça, 2012); e outra africana, do quimbundo *mukoto*, “pata de animal” (Dicionário Houaiss).

banheirinho, todas essas casas tem um quarto de empregada. A minha cama era alta, a cama em cima e o guarda-roupa em baixo, Lola comprou uma escadinha de três degraus para eu subir na cama, porque o quarto era pequeno, não cabia, então era tudo embutido e tinha uma comodazinha, uma prateleirinha com uma televisãozinha e tinha o meu som, mas eu usava mais o *walkman*. A rotina era assim: eu acordava, tomava banho, buscava o pão na padaria, fazia o café, preparava a bandeja com o café e os remédios, levava para Dona Tereza, Seu Cid e Lola, e Dona Carla. Porque lá o café era sempre na cama. Eles saíam para trabalhar e dava para eu fazer todo o serviço e ficar sossegada, ainda descansava. Às vezes, ia na cidade resolver minhas coisas. Eu já tinha aprendido alguma coisa sobre comida com a baiana, mas odiava aquelas coisas do Norte que ela preparava, passava fome, mas não comia aquilo. Aí, depois de um tempo arrumando a casa, lavando e passando, Lola disse “Você tem que cozinhar, porque só arrumar a casa é pouca coisa”. Foi assim que comecei na cozinha.

Dona Tereza tinha prazer em cozinhar, ela fazia curso chique com chefes de todo o mundo e depois ensinava às empregadas. No começo, Dona Ana cozinhava também, mas não igual a mim, fui aprendendo aos pouquinhos: frango à milanesa, frango à grega, camarão à milanesa, camarão à grega, um monte de coisa. Conheci muito tipo de comida e sobremesa; a patroa sabia e eu aprendi a fazer tudo. Ela voltava dos cursos de chefe com um monte de papel assim, jogava e falava: “se vira”, mas eu sabia ler pouco. Aí, às vezes, ela ficava na minha beira: “Põe isso. Cadê o papel? Cadê isso? Tem que ler”, e eu: “Mas Dona Tereza, eu não preciso ler, eu já sei, eu faço”. Brigar nós brigávamos muito; ela me chamava de mal-educada, dizia: “Vai ser mal-educada com a sua mãe”, e eu: “A minha mãe não está mexendo comigo, quem está enchendo meu saco é você, entendeu? Não sou malcriada. Sou empregada, mas não sou sua escrava”. Então quando ela lia para mim eu já procurava aprender tudo, praticava no final de semana e quando chegava na segunda-feira ela vinha me cobrar e eu já sabia fazer. Ou, às vezes, amanhecia o dia fazendo as coisas enquanto ela estava dormindo; quando ela acordava já estava tudo pronto, para ela não ficar me perturbando na cozinha.

Mas também com a cozinha eu fazia um bom trocado. A casa de Dona Tereza era sempre cheia, porque ela veio de uma família pobre, com 13 irmãos, iam todos comer lá várias vezes e eu dava conta de cozinhar para todo mundo. O bom é que, quando tinha festa de aniversário, Natal ou festa na empresa que elas trabalhavam, a escola de línguas, eu fazia comida para todos. Levava a semana toda cozinhando e congelando, para 100, 150 pessoas.

Às vezes reuniam-se uma velharada lá para jogar, gente que frequentava o Jockey Club, elas passavam a noite jogando e eu servindo bandejinha. Tinham umas pedrinhas no jogo, que valia dinheiro, aí elas iam colocando aquilo no bolso do meu avental e quando raiava o dia eu estava com um bom trocado. Trabalhava muito, mas também ganhava bastante.

Em época de Páscoa eu terminava a janta e varava a noite derretendo barras de chocolate. Antigamente era no banho maria, depois que apareceu o microondas, facilitou bastante. Todo mundo encomendava porque o meu ovo era o melhor, ainda mais o crocante, que levava castanha de amendoim, eu torrava, botava na panela o açúcar, depois botava a castanha, mexia, depois botava em cima da pia. Amarrava com um pano, picava com o um martelo e ficava aqueles chocolates crocantes. Todo mundo adorava o meu chocolate. Então um dizia: “me dá 50”; outro: “eu quero 40”; outro: “eu quero 100!”. Eu ganhava por fora, mas quando via que era pouco eu exigia da Dona Tereza que me desse mais e aí brigávamos. Ela me humilhava, tadinha, falava que eu era empregada, que eu era pão dura, que não sei o quê, mas eu não ligava, queria meu dinheiro. Quando chegava ocasião de Natal, era uns panelões enormes, fazia bobó de camarão, tudo sozinha. Eu virava a noite ali, o pé inchado igual uma bolota, a coluna travada, mas estava cozinhando. Batalhei bastante, mas valeu a pena. Foi uma vida corrida, não sofrida... Quer dizer, sofrida como qualquer pobre ou trabalhador que quer algo na vida. Mas não sou revoltada, não.

Eu considero que Lola, Dona Tereza e Carla eram pessoas boas. Do tempo que fiquei lá, Lola teve três maridos diferentes e todos foram bons comigo, não me davam trabalho. Apesar de eu ter muito serviço, elas colaboraram comigo, eu cozinhava, lavava e passava, mas sempre tinha alguém pra arrumar, como a Miralva, minha prima, que trabalhou 19 anos lá. Dona Tereza era a mais chata, mas as filhas sabiam disso, diziam que eu e ela éramos igual mãe e filha; tinha dia que ela dava tudo para você e outros ela fazia você chorar de raiva. Faxineiras passaram muitas por lá, ninguém aguentava a chatice da velha e aquele monte de gente. O povo dizia: “não sei como tu aguenta”, mas eu já tinha acostumado. Lola falava: “Elza, patrão é tudo a mesma coisa, só muda de endereço”. E é verdade. O meu raciocínio era: sou pobre, tenho que me virar. Precisava do serviço para me sustentar e ainda tinha responsabilidade com a minha mãe e Mundinha lá na Bahia. Com os meus irmãos eu não podia contar, eram todos mão de vaca. Quando o telefone tocava de manhã cedo no serviço eu já saía para atender com as pernas tremendo, era mamãe que estava doente, precisando de dinheiro ou outra coisa. Às vezes, eu pedia para elas, já tinha acabado o

pagamento ou eu tinha botado na poupança e elas diziam: “Não tem problema, Elza, toma aqui”. Eu mentia às vezes: “Não tenho dinheiro pra dar pra minha mãe”; elas soltavam dinheiro na minha mão e eu saía para depositar. A gente comia da mesma comida, com elas não tinha repartição, a gente foi criada para os patrões comerem primeiro e nós depois, mas elas eram do tipo que preferiam que a gente almoçasse antes, até. Quando compravam algo no fim de semana, sempre deixavam lá na segunda pra gente comer. Nisso eram muito boas, tratavam a gente bem, me davam cesta básica da escola de línguas, traziam para o prédio, para todo mundo. Uma vez, Bia foi para os Estados Unidos e me trouxe um *walkman*, ô que felicidade! Eu dormia com aquele troço no ouvido, escutando forró, sertanejo, Amado Batista, Carlos Alexandre, Jerry Adriani, Zeca Pagodinho, Eli Correa. Ave Maria! Era muito divertido.

Elas me ajudaram muito, não posso mentir. Mesmo chatas, me ajudaram. Ainda assim, eu acho que patrão é patrão, empregado é empregado. Dona Tereza falava: “Você não é empregada, você é da família”. Que família? Eu nunca achei isso. Família? Só enquanto eu trabalho aqui. Minha mãe, meus irmãos, esses são minha família. Respeito elas, gosto de viver bem, mas para mim não existe isso. Eu vejo muita velha pensando: “ah, trabalhei tantos anos com minha patroa, não posso deixar a patroa, ela é boa” e morrendo de trabalhar. Discordo! Você tem que fazer o serviço, o patrão tem que lhe pagar e lhe respeitar, como você tem que respeitar ele, mas nunca confundir. Eu trabalhava porque precisava, mas não deixava me explorarem. Quer dizer, alguma coisa eu deixava, mas não tanto assim, ser como escrava? Isso eu não aceitava, retrucava na hora. Isso é mania de rico, que pobre tem que ser escravo. Atualmente nem tanto, mas na minha época.... Nordestina e doméstica, era assim.

Eu botava minha família, meus irmãos, minha mãe, primeira coisa; botava minha família na frente. Mesmo que eu não dependesse deles, dos parentes, às vezes eu mentia, dizia que tinham me ajudado. Que nem quando chegou a hora de eu pensar na minha aposentadoria. Foi uma confusão. Pedi a elas para ver os comprovantes do pagamento do meu fundo de aposentadoria, Carla, que cuidava disso, prometia, dizia que ia procurar e nada. Fui ficando aflita, perguntava, mas também dei os meus pulos. Busquei o registro dos pagamentos e descobri que há 19 anos elas não pagavam o meu seguro! Quando mostrei à Carla o que tinha descoberto, ela me acusou de não confiar nela, ameaçou me demitir. Lola interveio e disse que iam me pagar. Então, todo mês, por vários anos, eu fiz questão de exigir meus comprovantes, ficava em pé na porta do escritório até ver Carla pagar o fundo e me dar

o papel. Quando estava tudo quitado, procurei uma advogada que me orientou a esperar mais um pouco, a fim de que eu recebesse um valor mensal maior. Fiquei mais dois anos trabalhando e aos 58 anos decidi parar de vez. Voltei na advogada e ela resolveu tudo em 19 dias, então acertei tudo com ela no banco e continuei trabalhando, quietinha, discreta.

Carla e Lola prometiam conversar com um contador sobre a minha aposentadoria, sem saber que eu já havia resolvido tudo. Um dia, Carla disse: “Você não tem direito à indenização por tempo de trabalho, mas como estive muitos anos com a gente vou te dar 20 mil reais de bonificação” Olhei para a cara dela com dó, ela não tinha nada, estava falida, ia me dar 20 mil de onde? Em janeiro de 2013 saí de férias, ela ficou me devendo, eu ia no banco não tinha pagamento, ligava, ela mentia, eu ia lá cobrar, ela sempre desviando. Pensei: vou correr atrás de umas coitadas? O que eu tive que tirar, eu tirei quando elas tinham, vou fazer confusão para quê? Quando voltei de férias anunciei que ia embora, a mulher ficou doida! Conteí que fazia dois meses que estava recebendo aposentadoria. Ela perguntou, assustada: “Como você aposentou?” Eu expliquei que tinha arranjado uma advogada e ela ficou desacreditada, disse que eu não poderia ir embora de vez, que tinha que ir lá pelo menos um ou dois dias na semana, pensei: até parece. Trabalhar de graça? Sei que não vão mais me pagar. Imagina, quem tinha cinco empregados, hoje só tem uma diarista, um dia da semana, sexta-feira. Estão falidas: Carla cozinha, Lola arruma a casa e tem um *home care* para Dona Tereza, assistência do convênio. Já está velhinha, quebrou a bacia, a coluna, vive na cama ou na cadeira de rodas, bem decadente. Cheguei a ir lá algumas vezes depois de aposentada; elas dizem que nunca mais comeram comida tão boa quanto a minha!

E foi assim, lutando, que eu consegui minhas coisas, cuidei da minha mãe, da minha família, comprei meu terreno, construí minha casa. Eu quase cheguei a casar... Quando era nova pensava em entrar na igreja de Nossa Senhora da Aparecida de manhã, de véu e grinalda, meu sonho era esse. Mas só me aparecia homens que queriam encostar em mim, preguiçosos, e também homens velhos e cachaceiros. Eu não gosto de quem bebe, mas não tem jeito; tenho sorte de homem velho e cachaceiro. Fui noiva por sete anos de um homem chamado Carlos, foi com ele que aprendi a fumar, ele era padeiro, um branquelo da perna torta. Eu não queria namorar, mas ele me cercou tanto até que consegui o que queria, mas era do tipo que não saía do buraco, fumava, bebia. Um dia, tomei consciência e vi que não teria futuro com ele. Porque eu sempre tive medo de casar e viver mal, ter que separar. E também de ter um filho sem estar casada, acho que isso seria um desastre para a minha

família. Sempre pensei que, com marido ou não, queria ter as minhas coisas, a minha casa. Então eu terminei o noivado com o Carlos e segui minha vida. na época já estava construindo a casa aqui.

Depois conheci o Ju, era o porteiro do prédio lá da Dona Tereza, ele já chegava para trabalhar cheirando a cachaça. Com o tempo fomos ficando amigos e dona Carla dizia: “Elza, Ju está de olho em tu!” Ela era doida que eu casasse, mandava eu levar comida para ele e às vezes ele subia para tomar café e ver televisão. As correspondências que era para jogar debaixo da porta ele tocava à campainha para entregar, na intenção de me paquerar. Um dia, ele me chamou pra sair: fomos jantar. De repente, puxou a cinta e me deu uma cintada, dizendo: “Eu gosto de você, estou falando sério! E você parece que não entende” e eu caí na risada! Imagina, um velho que veio lá do fim do Nordeste, de Pernambuco, queria me namorar e eu só dando fora. Mas ele não desistiu, uns dias vinha aqui em casa e ia embora, por causa de mãe, ficava com vergonha. Depois começou a dormir, aí pronto, virou bicho de pé. Já estamos há 19 anos juntos. Eu brigo que ele bebe, não gosto que beba, e é mole, também, não sai para canto nenhum e eu tenho vontade de sair. Às vezes, eu falo pra ele: “Estamos com quase 20 anos de namoro, vamos morar juntos ou não?” ele diz: “Deixa eu resolver minhas coisas”. Me pergunto o que tanto ele tem para resolver. Não quero morar com ele quando estiver velho a ponto de eu ter que trocar suas fraldas. Se tem uma coisa que eu tenho medo é de depender dos outros. Todo mundo fica velho, eu também, mas receio chegar ao ponto de querer fazer minhas coisas e não poder. Sempre fui independente. Nunca dei trabalho pra ninguém, nunca pedi, sempre batalhei. Minha cunhada, Regina, diz: “Comadre Nem veio pra cá com onze anos de idade, nunca deu dor de cabeça”. Com isso me sinto feliz, saber que não dou trabalho para as pessoas, pra família. E penso assim: gosto de todo mundo; pode ter o defeito que quiser, em primeiro lugar sempre vem a família.

Quando vim aqui pra São Paulo, meu irmão Mané estava em uma situação meio crítica, logo comecei a trabalhar e depois não passei mais necessidade. Sempre fiz o melhor para a minha família. Desde que comecei a trabalhar, depois que meu pai separou da minha mãe, sempre dividi o meu salário: um pouco pra mim e um pouco pra minha mãe; nunca deixei de mandar para ela. Os meninos eram todos mais novos, Tõe, Gésso, Zé, não trabalhavam. Eu trabalhava aqui; todo mês eu guardava; todo mês eu depositava; quando precisava de uma coisa a mais, me ligavam; eu mandava e quando não tinha pedia para tio

Défonso cobrir; depois mandava pagar a ele. Um bom tempo ficou só Mundinha e mamãe lá na Bahia e eu suprindo.

Sempre fui o muro da família, sou mesmo o murão: são três depois de mim e três antes, sou a quarta filha, a estaca. Todo problema na família eu tomei à frente. Foi assim para trazer mãe e Mundinha para São Paulo: Zé não tinha condição, Rute também não, Gésso e Tõe não queriam, Mané também não. Então fui e disse: “Eu tomo conta”. Na época, estava uma seca terrível na Bahia, minha irmã Mundinha infernizando a minha vida, acusava de eu estar tranquila em São Paulo enquanto ela sofria sozinha com os cuidados de mamãe lá na Bahia, não era verdade, a vida aqui não era fácil, mas mesmo assim ajeitei tudo para elas virem. As paredes desta casa já estavam de pé, só fiz um acabamento rápido na cozinha e no banheiro e trouxe Mundinha, mamãe, meu irmão Zé e meu primo Dal para morar aqui. Fui a primeira da família a construir uma casa aqui neste bairro. Antes era um sítio de um japonês: não tinha água, nem luz, nem asfalto, nem nada! Era um lamaçal, tudo mato de eucalipto. Meus irmãos zombavam de mim, diziam que eu ia morar no fim do mundo, que aqui não era lugar de gente, que tinha comprado uma fazenda. Mas quando eu visitei esse terreno pela primeira vez e vi a represa, pensei: é isso mesmo que eu quero, sossego, fico aqui sozinha mesmo. Acabou que depois todo mundo veio parar aqui: primeiro Gésso, depois Rute, depois Tõe, depois Cida, minha sobrinha, depois os filhos de Tio Défonso. Cada um foi construindo sua casinha aqui no bairro.

Antes de conseguir essa terra, no entanto, tinha ido visitar outros terrenos com minha irmã Rute e a comadre dela, Nilza. Um dia, saímos as três para caçar terreno lá no Jardim Herplin. Todo mundo morava de aluguel nessa época. Ouvimos dizer sobre terrenos e fomos lá procurar, uns morros, um matão, Mata de Jurema! Não tinha nem ponto de ônibus no lugar, era só um pau assim na terra. Não deu em nada. Então, depois, Gésso tinha um colega de trabalho na empresa Giroflex que estava vendendo um terreno, ele me indicou para o rapaz e eu tinha boas poupanças, no Bradesco e no Itaú. Gésso me trouxe para ver esse terreno aqui com o moço, era o terceiro dono. Ele queria me vender, mas estava com seis prestações atrasadas com o dono anterior, então propôs que eu pagasse as prestações para ele me passar o terreno e depois ele ia pagando para mim. Eu pensei: o quê? Se ele não pagou para o segundo dono vai pagar para mim? Falei para meu irmão: “Gésso, essa coisa não tá certa, não. Se esse cara não pagar?” Gésso falou: “Não, não tem problema, ele trabalha na firma comigo”. Eu só sei que, quando estávamos indo embora, pedi para Gesso me deixar no meio

do caminho, dei meia volta eu fui falar direto com o segundo dono, ele tinha ido para o centro da cidade; eu esperei. Quando ele chegou, negocie para pagar direto para ele e ele aceitou. Acho que na época era 40 cruzeiros, não sei. Estava uma confusão medonha com o salário mínimo, era um ou dois salários mínimos. Aí, marcamos de ir no dia seguinte no cartório. O cartório era em um prédio amarelo que pegou fogo no centro da cidade. Então, fomos os dois no cartório, puxei o terreno e falaram: “O terreno é normal, só é área de manancial, não tem escritura, mas se a senhora quiser comprar não tem problema. Pode ser que com o tempo saia escritura”. Pronto, saí com o moço, fomos na imobiliária, eu disse: “Vamos na imobiliária, nós fazemos tudo direitinho, depois passamos no banco e eu lhe dou o dinheiro”. Ele era um branquelo barrigudo, andamos muito juntos. Parei no banco Itaú, onde tinha a poupança mais gorda e descobri que não podia tirar esses 40 cruzeiros, porque era muito dinheiro e tinha que avisar antes. Eu pensei: e agora? mas o dono do terreno aceitou eu deixar reservado e pagar ele no dia seguinte. E foi isso, nos encontramos de novo, eu paguei ele e pronto, fiquei com o terreno. Aí, o colega do Gésso na Giroflex ficou bravo, ameaçou me processar, disse que eu tinha traído ele e não sei o quê. Mas o próprio dono do terreno me disse: “Não liga, não, dona Elza, eu vou devolver para ele o que me pagou e acabou, ele não vai fazer nada”. Ficou resolvido assim.

Depois de muito tempo pagando as prestações do terreno, Dona Tereza se ofereceu para falar com o advogado dela sobre eu ter Usucapião. Eu não entendi bem o que era, mas rico sempre tem seus trambiques, as patroas achavam que eu não tinha o dinheiro pra pagar o terreno, porque eu nunca revelei o meu fundo de poupança para elas. Pois eu sou aquela que pensa de noite na hora que estou indo dormir, com os olhos fechados, e no outro dia eu já estou com tudo resolvido na cabeça. Foi assim que um dia decidi quitar todas as prestações do terreno de uma só vez. Quando Dona Tereza tocou de novo no assunto do advogado, eu contei que já estava tudo quite. Ela ficou surpresa e questionou como tinha feito isso. Menti dizendo que pedi ajuda aos meus irmãos, mas a verdade é que eu tinha as minhas economias.

Para começar a colocar as paredes de pé, eu fui comprar blocos onde Judas perdeu as botas, mais de três horas de ônibus, bem depois de Parelheiros. Lembro que foi um dia que teve rebelião em uma cadeia ali na região de Santo Amaro, eu estava com todo o dinheiro no bolso e um rapaz me abordou dizendo que era presidiário, que tinha escapado, mas não queria me fazer mal, só queria uns trocados. Eu tremia de medo, mas por sorte tinha umas moedas separadas e dei para ele. Na época, não tinha bilhete eletrônico era tudo no dinheiro vivo. O

ônibus veio e eu segui meu caminho. Precisava de 100 cruzeiros para comprar os dois primeiros milheiros de bloco. Eu tinha uma casa na Bahia, que baiano sempre tem o sonho de voltar. Eu pensava que quando ficasse velha ia querer voltar pra lá. Mas quem cuidava da casa era Tio Défonso, alugava para os outros e sempre dava problema. Além disso, eu tinha uns garrotes²⁰ em sociedade com ele, mas era enganada, ele comia o meu dinheiro. Os meninos, meus irmãos, que me alertaram. Então, eu mandei vender tudo e investi na construção da minha casa. Mandei jogar aqui os blocos, um caminhão de areia e outro de pedra. Mamãe estava em São Paulo na casa do Mané e me ajudava a capinar nos meus dias de folga. Ela veio tratar dos dentes, estavam todos estragados e por isso ela vivia doente, magra e com dor de estômago. Rute que mandou buscar ela para levar ao dentista, fazer uma dentadura. Ela vinha para cá, campinávamos juntas, era um matão enorme, tinha cobra de duas cabeças e tudo.

Nesta época, ela ainda estava bem de saúde, uma velha fortuna. Mas depois, foi piorando, ela era muito nervosa. Na verdade, minha mãe morreu por causa do nervoso, por causa do meu pai. Porque no tempo que eu era pequena, meu pai tinha uma situação mais ou menos boa; de vez em quando tinha crise com as secas, mas a gente era pobre, porém não passava necessidade. Até que minha mãe pegou ele com outra mulher, ele saiu de casa, e acabou tudo. Tínhamos gado, ovelha, roça. Ele estava numa boa vida, enquanto Rute chegou a desmaiar de fome, passou muita fome, porque trabalhava na roça, não tinha o que comer. Existia uma folha que chamava bredo, nas trincheiras da fonte, ela fazia folha de bredo com abóbora, fazia um guisado lá e comia, sempre foi trabalhadora, trabalhava muito minha irmã, coitada. E ela nunca se cuidou, cuidava só dos outros. Meu tio Défonso ajudava a gente, mas também explorava muito. Rute trabalhava o dia todo na roça e ainda ia pisar milho na casa dele, pegar água, sem saber dizer não. Trabalhava, fumava, bebia, não se alimentava. Sempre foi muito aberta, coração mole. Passou muita necessidade, mas eu já não, porque estava aqui em São Paulo. Então, a casa que a gente tinha, meu pai empenhou no banco, a gente não sabia, o banco foi tomar a casa, que pai não tinha pagado. Aí, meu tio Défonso ajudou a gente, cobriu a dívida e fomos pagando para ele. Mas meu pai segurou a escritura e meu tio confiou nele.

²⁰ Boi ou vaca na faixa etária de um a três anos de idade.

Mais para frente, quando a mulher que ele arrumou deixou ele na rua, na miséria, ele ficou ameaçando minha mãe, dizendo que ia vender a casa e o terreno, que como eles não casaram no civil, só na igreja, a casa era dele, ela não tinha direito a nada. A gente tentava proteger mãe, para ela não ficar mal. Depois que veio para cá eu fiz convênio, começamos a tratar da saúde dela, melhorou bastante. Mas não teve jeito, ela ficou com problema de estado de nervo, ficou doente. No dia que descobriu que meu pai estava fazendo ameaças, foi o dia que ela teve o primeiro AVC. Quando ela ficava doente, não aceitava que ninguém acompanhasse ela no hospital, só eu. Eu me desdobrava toda para dar conta de ficar com ela e ainda tratar do serviço, porque ela se rebelava com enfermeiros, com todo mundo. Depois do AVC, ficou com a voz embaçada, braços e pescoço tortos, fizemos fisioterapia, ela melhorou graças a Deus, mas o médico disse que ela tinha que fazer uma ponte de safena²¹. Devido à idade, era melhor ir tratando com remédio, pois corria o risco de ela morrer na mesa da cirurgia. Sei que ela aturou 18 ou 20 anos, fazendo *check-up* regularmente. No último, a médica disse que o coração estava inchado, fraco, que ela podia ir embora a qualquer momento. Aí, no domingo antes de falecer, ela começou: não queria comer, sonhava com todos os parentes que tinham morrido, vovó, tia Marcela, todos. Me lembro perfeitamente. Na segunda-feira, levamos ela ao médico, já foi direto para a UTI, os enfermeiros tentando entreter a gente, mas já sabíamos. Na quarta, dez horas da manhã, o coraçãozinho parou e ela foi embora: 97 anos. Mas eu ainda acho que se ela não tivesse tido o AVC por causa do meu pai, estaria viva até hoje.

Já o meu pai morreu cedo, com 70 anos, se eu bem me lembro. Da última vez que nos vimos, eu estava passeando na Bahia e ele mandou me chamar. Meus irmãos todos tinham bronca dele e eu era a única que mandava dinheiro quando ele pedia, para fazer uns óculos, qualquer outra coisa. Eu fui vê-lo e ele estava com os olhos cozidos, assim, cinza, doente. Eu sabia que não ia demorar pra morrer. Chorava muito, dizendo que tinha criado os filhos todos. Eu rebati: “Olha, pai, criar você não criou; o senhor criou pela metade, mas nós nos criamos. Ficar só com dez anos, onze anos, não é estar criado”. Eu cheguei a achar que teria que arranjar alguém para cuidar dele lá, porque estava mesmo muito abatido. Mas, afinal, numa quinta-feira, mais ou menos um ano depois disso, ele deu uma disenteria e morreu.

²¹ Tipo de cirurgia cardíaca no qual um pedaço da veia safena da perna e colocado no coração, para transportar sangue desde a aorta até ao músculo cardíaco (também chamada bypass cardíaco)

Eu gosto de ajudar, de dar carinho, ajudo todo mundo sempre que posso; gosto de ver as pessoas felizes, me sinto bem assim. As pessoas dizem que meus irmãos são folgados, que eu não deveria ficar em pé de fogão, fazendo comida para ninguém agora que estou aposentada, mas eu não acho que eles dão trabalho, eu gosto de cozinhar, sempre trabalhei com isso, sempre fui assim, não tem problema. E gosto das coisas bem-feitas, para mim tudo tem que ser a perfeição. Evito trazer reclamação, prefiro fazer e ficar quieta, assim poupo confusão, digo isso porque cada um aqui gosta de uma coisa. Gesso e Zé são menos exigentes, mas Mundinha não gosta de carne branca; o Matheus, meu sobrinho, não gosta de carne cozida e nem peixe e se for bife tem que ser cortado em tirinha, pois inteiro ele não come; Zé Barrão chega bêbado, pega a marmita dele e vai embora. De vez em quando vou lá no quarto dele, pego a roupa, limpo, lavo. Se ele não quer trabalhar, não posso fazer nada. Não estico minha mão maior que minha cabeça e não tenho que reclamar muito da minha vida, não. Toda família tem uma pessoa assim, eu prefiro ver ele dentro de casa do que jogado num viaduto debaixo da ponte. É ruim ter família da gente sumida, sem notícia. Gosto da tradição, de ter a família unida, acho estranho que os jovens não são mais unidos como antigamente. Antes era muita gente em volta da mesa, aquelas festas enormes, Natal, dia de domingo, todo mundo junto. Eu vou vivendo pelo tempo; sou mais moderna, mas acho esquisito. Gosto de conversar com gente velha, dar atenção, aprecio coisas antigas, por isso guardo recordações, muitas fotos, discos, minhas fitas, meus quadros.

Uma coisa que eu gostaria de ter é companhia para passear em vários lugares. O povo é meio atrasado e só vai para a Bahia. Tem a casa da gente lá, mas a violência é grande, não se pode aproveitar muito a roça como antigamente. Eu quero conhecer novos lugares e não ficar na cidadezinha pequena igual Santo Estevão. Mas não tenho coragem de ir sozinha, preciso achar um grupo, como esses que fazem para viajar em navios, para me misturar e cair no mundo. Graças a Deus me dou bem com todo mundo, tenho muitas amizades, o povo da caminhada, das atividades que eu faço, da igreja, me sinto muito querida por todo mundo e também sei viver muito bem.

A minha casa é igual à guia de Nossa Senhora Aparecida: todo mundo que vem do Norte tem que benzer e eu recebo a todos com prazer. Escuto, respondo o que posso, não tenho inimigos. É igual quando era nova, também tinha um bocado de amigas, nós íamos pro Tiradentes, víamos o desfile do 7 de setembro no Ipiranga, passeávamos no Ibirapuera. Eu, a Preta, Marinalva, a Si, Naná, Maria, várias amigas. Também ia para salão dançar com os

meus irmãos, principalmente o Gésso e Tõe, com Zé Barrão não, que sempre achei ele muito bagunceiro. Hoje em dia ando mais com o pessoal da igreja católica aqui do bairro. Mas, engraçado, que percebo que o pessoal que era católico, que tinha a ver com santos, macumbeiros e candomblé, tornaram-se crentes. Evangélicos. No Nordeste era normal misturar as religiões, católico com macumbeiro. Atualmente não vejo muito isso, o pessoal está mais crente do que religioso.

Dizem que nós, nortistas, somos todos descendentes de índios, ou seja, a maioria já tem espíritos. São espíritos antigos, da época que havia muita mata, mata antiga, na Amazônia, que hoje não tem mais. Por mais que as pessoas não quisessem ter o espírito do candomblé, ele encaixava nelas e não havia jeito, a pessoa era obrigada a trabalhar com aquilo, senão ficava doente. É verdade, eu tive um primo que passou por isso. Minha tia Marcela mostrou ele para a lua, para Deus, quando nasceu, tradição dos antigos. Nesse momento, encaixou um espírito nele, ele se tornou uma pessoa muito agitada e por mais que as benzedeiros quisessem ajudá-lo, ele não pôde fugir da sina dele, que era ser pai de santo. Mas eu não acredito nisso de macumba, eu acredito em olho gordo, isso sim é a pior coisa. Eu mesma tenho muito olho gordo, muita inveja, em cima de mim, pelo fato de eu ser batalhadora, de ter as minhas coisas. Quando eu construí minha casa, o povo daqui ficou doido, diziam: “Como é que essa moça, sozinha, solteira, trabalhando em casas de família, conseguiu fazer uma mansão dessas?” Por isso, às vezes, vou no pai de santo, fim de ano ou meio do ano. Eu sinto uma moleza no corpo, um nervoso, uma revolta repentina, vou lá, eles benzem, tomo remédio, acabou. Na Bahia, sempre fui calma, muito amiga, e as pessoas falavam que eu era muito gorda, chamava atenção. E tinha as benzedeiros: Tia Marcela, dona Biza Preta... Quando a gente saía para festas, desfiles de escola, no outro dia eu estava mole, naquela soneira, passava o dia inteiro dormindo. Minha mãe ia atrás da benzedeira, ela vinha até mim, metia o ramo e logo eu ficava boa. Aqui, em São Paulo, continua a mesma coisa. Mas eu não gosto desse negócio de macumba.... Tem gente que cafifa²². Vai fazer mal para os outros, atrapalhar a vida dos outros. E os pais de santo fazem de tudo, o bom e o ruim. Eu tenho mais o costume de ir na igreja católica mesmo. Geralmente duas vezes na semana, sábado e segunda, que é dia da elegia de Maria. Tem missa aos domingos, mas não gosto

²² Cafife: palavra do quimbundo, cafife, sarampo, moléstia sem gravidade, mas que aborrece muito o doente. Por extensão passou a significar contrariedade, que traz desânimo completo.

porque tem que acordar cedo. Tenho amigas que são mais devotas, fazem romarias, um monte de coisa, mas eu não aguento ir; é em um ginásio e tenho que ficar o dia todo sentada no cimento; vem padres de tudo quanto é canto. Faço uma farofa de frango, dou para elas e digo: “Tome a farofa e reze por mim”. Elas amam a minha farofa. E eu acho que o importante é ter fé, eu me apego com o santo que acredito, acendo as minhas velhas, faço oração para Nossa Senhora Aparecida e pronto.

Minha vida, graças a Deus, melhorou muito. Esforço do meu trabalho e muita fé. Também acho que o pobre que soube se fazer na época de Lula e pensou no dia de amanhã, hoje está bem sossegado. Muitos compraram carro, fizeram casa. O problema de Lula é que os paulistas não aceitam os nortistas. Para eles nortistas tinham que ser: as mulheres domésticas e os homens peão de obra, acham que todo nortista é burro. E o Lula foi um nortista que veio pra cá de carroça, caminhão, pau de arara, pobre de Pernambuco, sempre batalhador. Fazendo greve, do lado dos pobres. Então o rico nunca aceitou o Lula; ele fez mais para os pobres do que para os ricos. Acharam que, colocando ele no poder, iam provar que ele era um nortista burro e acabar com a credibilidade dele. Mas não, porque no Nordeste era muita pobreza, quem conheceu, sabe. A gente viajava daqui: eu, minha mãe e minha irmã, levávamos 13, 15 sacolas de roupa, de sapato. A gente vestia o povo, porque era triste, muita fome, muita crise, não tinha emprego, não tinha estudo. Chegávamos lá, o povo agia como urubus em cima das sacolas. E, hoje, o Nordeste não está rico, mas estão bem iguais a nós. Todos têm sua casa, bem arrumada, às vezes, melhor que a minha, têm televisão de 50 polegadas. Aposentadoria não existia, as pessoas viviam da roça, da ajuda dos filhos ou não tinham nada em época de secas. Hoje, os pais do Nordeste, os velhos, não precisam mais dos filhos, porque todos têm sua aposentadoria. E há emprego, há água e luz. Mesmo em São Estevão, uma cidade pequena, hoje tem até fábrica de tênis, com mais de nove mil pessoas empregadas. Todos estudam, fazem faculdade. Não se vê cavalo e nem bicicleta nas ruas, as pessoas andam de carro ou moto. Passei por várias cidades há poucos anos: Santo Antônio de Jesus, Alagoas, Sergipe, não se vê crise. Isso tudo foi o Lula. E os ricos não aceitaram.

Quando a Dilma assumiu o poder, não deixaram ela trabalhar. E o Lula dizia: “Eu faço, mas deixo o povo roubar também”. É um besta! Na minha visão, o presidente é um só e a política precisa de outras coisas, como o Senado. O seu voto sozinho não conta, mais de mil pessoas precisam aprovar tudo. Apenas quem é puxa-saco de patrão fala mal de Lula, a classe pobre está com ele, porque ele realmente ajudou. No seu governo, aqui em São Paulo,

todo mundo trabalhava, não era salário grande, mas as pessoas tinham seus empregos. Infelizmente muitos pensaram que ia ser pra sempre, esbanjaram, e hoje estão com a vida atrapalhada.

Se não fosse o preconceito do rico com o pobre, com o nordestino, não tinham tirado o Lula. E também há o preconceito com o negro. A gente é vigiada, isso é racismo mesmo, não adianta, e não acaba nunca. Já para o rico, esse tipo de tratamento não existe. Às vezes eu vou na peixaria aqui perto de casa, com a roupa que visto no dia a dia. Enquanto o rapaz limpa e corta o peixe, eu ando pelo corredor com o carrinho, vendo outras coisas, e duas vezes eu vi um cara, acho que é alguma coisa do supermercado, talvez segurança, de repente ele chega na minha beira, puxando conversa, disfarçado, olhando de lá de cima. Deve pensar: “Quem é essa pobre doida, com essa roupa, com esse cabelo?” E eu disfarço também, converso, dou risada, pego o meu carrinho e vou me embora, mas já vi que sou perseguida. Já no trabalho, nunca sofri esse tipo de coisa, também nunca fiz nada errado, gosto das coisas sérias.

Mesmo com alguns problemas eu gosto de morar nesta região. Muitos que compraram terreno aqui no começo, venderam suas terras porque achavam que não ia melhorar. Mas agora querem voltar, porque melhorou bastante: tem esgoto, asfalto, tiraram os barracos que ficavam na beira da represa, construíram um parque para caminhada, é uma delícia. Todos gostam daqui, é um bairro familiar, não tem muita pobreza no Lago Azul, não se vê pessoas pedindo dinheiro, passando necessidade. Quase todo mundo que mora aqui é classe média. Há sempre gente com cabeça fraca, que faz besteira, mas, em geral, é como eu digo: é um bom lugar para viver, tem que saber conversar, saber viver.

Capítulo IV – Retomar diálogos: análise e interpretação das narrativas

4.1. Raimunda: a arte de tecer e de suturar

Raimunda é uma narradora à la Walter Benjamin em seu famoso ensaio “O Narrador” de 1936. Mistura potente de “marinheira comerciante” com “camponesa sedentária”, ela constrói suas “ações de experiência” com a segurança de quem sabe que sua história importa. A viagem de sua história foi longa, do interior baiano à metrópole paulistana e, depois, novamente à Bahia, de onde a sua identidade não se descola. Apesar das perguntas seguirem, mais ou menos, uma linha narrativa marcada pela cronologia dos fatos, considero Mundinha uma artesã que faz da sua história uma arte imperfeita, remendada, desencadeada, repetitiva, como é comum à dimensão humana quando acessa o passado através da memória.

Sendo a memória a principal intermediária do tecer de sua narrativa, encontro razão em refletir primeiro sobre essa temática, ainda que inevitavelmente ela seja intrínseca aos eixos de identidade e resistência e vice-versa. A memória na narrativa, embora pareça expressar experiências individuais, é constituída, também, de estruturas sociais que antecedem o indivíduo, pois como afirma Halbwachs (1990) todos “somos” a partir de nossas relações coletivas.

Quando começa a lembrar e contar da sua infância na roça, em Santo Estevão, na Bahia, Tia Mundinha diz: “*Nós* trabalhávamos de roça. Plantava as coisas do interior, era tudo do interior. Vendia para fazer o dinheiro, e se manter... Comer”. Essa experiência de um “nós” é constitutiva de sua identidade que, posteriormente, se reafirma em vários momentos da narrativa, o que ela chama “*ser do interior*” ou “*ser da roça*”. A forma como se refere constantemente à casa na Bahia, tratando aquele espaço interiorano ainda como sua casa, faz emergir o vínculo profundo da sua identidade com uma geografia específica, porque é nela que ela nasceu, se constituiu e ainda dialoga. É de lá, especialmente, que vêm os seus principais referenciais, sua cosmovisão. Ela revela: “sabe quando você vai para *um lugar que realmente gosta*? É assim quando eu vou à Bahia.”. Essas duas breves falas ilustram a relação afetiva que ela mantém com a sua terra natal. Afinal, é o lugar onde viveu por mais de quatro décadas, ou seja, a infância, adolescência e a maior parte da vida adulta.

Neste quesito da saudade, a história de Raimunda se entrelaça com as de cerca de 652 mil brasileiros que migraram para São Paulo na década de 1990, vindos da Bahia, o Estado de onde saiu a maioria dos migrantes nordestinos desta década (Censo, 200). São comuns os relatos de nordestinos migrantes que lembram o passado com saudosismo e admitem a dificuldade de adaptação ao modo de viver sudestino, e durante todo o seu relato, Tia Mundinha, ciente da interlocução com uma sudestina, classifica hábitos, costumes, atitudes do interior/roça/nordeste, ao mesmo tempo demonstrando orgulho de suas origens e situando a mim como uma alteridade na situação narrativa.

O candeeiro pendurado na parede de sua varanda aparenta ser uma representação material do complexo laço que mantém com o interior baiano. Uma peça antiga, preservada, um pedaço físico de memória do interior na cidade. Mas não é apenas um objeto saudosista, um adereço. Como sobrinha e frequentadora da casa, lembro dele aceso em uma época de constantes apagões²³ no bairro onde morávamos. É possível que, subjetivamente, ao escolher trazer o objeto na mala na viagem Bahia-São Paulo, Mundinha enxergava a importância do candeeiro como algo reutilizável, apostou que poderia ser aproveitável também na cidade.

Quando M. Halbwachs (1990) pondera sobre a conexão da memória com quadros sociais, reforça a importância de se levar em consideração que, ao reconstruir o passado, há de se avaliar a realidade social coletiva que podem ser pontos de referência para as lembranças. Nesse contexto, vejamos, por exemplo, a problemática da mortalidade infantil, presente de forma acentuada na memória de ambas as colaboradoras, que vivenciaram a experiência da perspectiva de crianças mas, também, e significativamente, de mulheres.

As altas taxas de mortalidade infantil do Nordeste e as condições de saneamento e atendimento médico precárias são lembradas por Mundinha quando diz: “A gente nascia e se criava desta forma, em casa. Com parteira, não tinha médico pra pobre. Lembro que a parteira da região se chamava Maria Élinha”. A memória de Mundinha invoca novamente o “nós” ao retratar uma cena de parto e tragédia:

Existia uma doença, chamavam de Mal de Sete Dias, que atacava as crianças. Se depois de sete dias a criança não apresentasse a doença, estava livre. E na época não havia médico nenhum, se a criança nascesse com algum problema, a gente velava até morrer. Teve uma menina que velamos por mais de dois meses! Lá, em cima de uma mesa, deitada. Depois que as coisas foram ficando mais *civilizadas*, mais estabelecidas, aí começaram a levar as

²³ Nos anos de 2001 e 2002, o Brasil viveu uma crise energética que afetou especialmente as regiões Sudeste e Centro-Oeste. O termo “Apagão” foi adotado como referência às interrupções ou falta de energia elétrica frequentes, e os brasileiros tiveram que racionar energia por quase um ano.

mulheres para o médico, na cidade. Foi aí que se descobriu que não havia mal de sete e nem de 21! Quem trazia a doença era a parteira. Por causa da falta de higiene. (...) Quantas mulheres não morreram de parto?! E quantas crianças! No interior era difícil. Morreram muitas.

Fica evidente a situação precária em que se vivia, atingindo mulheres e crianças, especialmente, de forma bárbara. O sofrimento prolongado, a tentativa de ajuda mútua entre as mulheres, apesar da falta de condições adequadas, e a imagem forte das crianças mortas “exalando” por dias em cima de uma mesa, imprime repulsa perante o panorama presente. Raimunda demonstra uma consciência firme de que o procedimento não era apropriado, higiênico, apesar de ser o humanamente possível. Sua fala indica que, no momento da experiência vivida, não havia consciência sobre as causas reais de tal sofrimento, mas fato é que o curso da vida acabou por desmistificar a crença do “Mal de Sete Dias”, projetando luz sobre o obscurantismo que arrebatava a vida daquelas famílias no interior baiano. De maneiras e em níveis diferentes, famílias pobres baianas, como outras nordestinas, encontravam-se isoladas do resto do país, sobrevivendo através da resiliência, inclusive comunicacional. Mundinha lembra:

A gente só recebia as notícias da cidade por carta; demorava um mês ou dois para chegar. E só tinha um posto do correio no centro de Santo Estevão. A fila do povo procurando carta chegava a dar voltas de tão grande. E também só tinha um banco, que só os grandes usavam, *porque pobre também mandava dinheiro dentro de carta*. Quando chegou o primeiro rádio lá foi através de um rapaz que trabalhava na DNER, fazendo estrada, no asfalto. A gente ouvia a voz cantar e saía correndo: «Fulano ligou o rádio!». Depois Mané levou um rádio p’ra gente, aí ouvíamos os artistas, muito forró...

Notam-se as barreiras de comunicação em sua experiência e, ao mesmo tempo, ela evoca a alegria genuína trazida pela novidade – rara – do rádio. O homem que tinha o valioso aparelho, era o que “trabalhava na estrada”, ou seja, estava mais próximo do caminho que levava à “civilização”. De forma sutil, aliás, percebe-se a força estatal que predominava nos serviços oferecidos à população de forma direta ou indireta²⁴, o que vai ao encontro da teoria de Halbwachs sobre a articulação das experiências individuais com as coletivas, neste caso, as dos nordestinos das décadas de 1950 e 1960. Mundinha também separa, em sua narrativa, “os grandes” (i.e. os ricos), dos pobres. Mas, ao fazê-lo, ressalta uma característica solidária entre os seus: o apoio financeiro através dos meios acessíveis a quem não tinha muito

²⁴ O Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER) foi uma grande autarquia federal brasileira, muito importante na época, e a Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos ou simplesmente Correios, é, desde o Brasil-Colônia até os tempos atuais, uma das principais empresas estatais do país.

dinheiro. Na memória dela, emerge a criatividade que fazia nascer e girar uma economia paralela e subterrânea para colmatar as faltas comuns à comunidade. Outra realidade coletiva da infância de Mundinha desponta quando ela narra o seu cotidiano, remetendo ao trabalho infanto-juvenil na roça²⁵:

De manhã *ficávamos* na roça, cedinho, desde as seis. Quando batia 11 horas ou 11 e meia a gente largava tudo, vinha em casa tomar banho, vestir a roupinha que tinha, pegava o livro e o caderninho e ia para a escola. (...) Quando chegava da escola, às vezes ia descansar, e às vezes raspar mandioca, amarrar rima de fumo, que batia no teto. *Tudo coisa do interior*. Vendíamos para pesar arroba, assim dava para comprar carne, farinha, uma roupa, aquela sandália de couro que fedia mais do que bosta!

Ao evocar a rotina na infância, Mundinha cita as horas como se fossem bem delimitadas, rígidas. Traços de uma práxis conservadora no que diz respeito aos costumes e criação imposta pelos adultos da família, que também aparece em vários momentos em seu relato. Havia hora para acordar, roçar, para ir à escola, para estar em casa, para dormir. Havia trabalho para cumprir. Ela diz “não tinha moleza com os antigos; eram muito rigorosos”. A natureza e seus ciclos (manhã, tarde, noite) marcam também a narrativa nas lembranças da roça. A vida era ritualizada segundo o tempo natural das coisas: acordar cedo com as galinhas e ir dormir quando a noite cai. É curioso notar que o início do dia às seis e a pausa no trabalho da roça às onze da manhã também aparecem na narrativa de sua irmã, Elza, solidificando uma lembrança compartilhada. Da mesma forma, a memória sensitiva do cheiro ruim da sandália surge nos dois relatos, quase como uma marca da infância nordestina onde este tipo de calçado era muito comum, produzido de forma artesanal nos sertões e praticamente um símbolo da indumentária da região Norte/Nordeste do país.

Uma das lembranças da infância, contada de forma mais detalhada e fluída, diz respeito ao episódio que condicionou o rumo de sua vida e que a palavra “tóscovosca” sintetiza. A forma interiorana de pronunciar a expressão “tosse convulsa” ganhou, em sua forma de contar, uma encenação em tom de brincadeira, a despeito da gravidade do problema. O passado, naquele momento, foi ressignificado pela sua trajetória de superação das dificuldades trazidas pela doença. Ela narra:

Com cinco anos de idade, mãe estava grávida de Nem, eu peguei uma doença chamada tosse convulsa. É uma tosse que você vai como daqui no Eliana tossindo. Sem parar! *Lembro que*

²⁵ A dinâmica do trabalho infanto-juvenil, habitualmente categorizado no Brasil como “ajuda” no dia a dia da família, foi uma realidade dos setores rurais nordestinos na década de 1960. Sobre este assunto, ler: Silva, S. (2014) *Infância, Trabalho e Ruralidade: O Trabalho Rural da Criança Almeidense nas Décadas de 1940 a 1960*.

era uma sexta-feira. Eu estava dormindo e de repente comecei a tossir. Mãe disse que, quando parei, ela achou que eu tinha pegado no sono, mas na verdade eu caí no chão, desmaiada. Estava quente na cama e caí no chão frio, ou seja, peguei o ar do vento. *É assim que falam no interior, «o ar do vento passou a molesta».* Aí pronto, paralisou tudo; aqui da espinha, da coluna para baixo. Quando ela me pegou já estava com as pernas moles como mingau.

Interessante notar como ela relembra a mãe grávida, tornando o fato um cenário importante para a história e é bem específica quanto ao dia em que tudo aconteceu (uma sexta-feira), o que demonstra a força desta lembrança e a significância para sua vida. Ao fazer a analogia de “pernas moles” como “mingau”, o tom é o de uma narradora que conscientemente conduz a sua fala com drama e humor ao mesmo tempo. A partir daquele dia, Raimunda passava a fazer parte do grupo de milhares de pessoas com deficiência motora no Brasil, um país capacitista²⁶. Apesar de experimentar coletivamente a dureza de uma deficiência motora, ela escolheu lidar com sua privação de forma muito consciente e orientada para uma existência criativa. Posteriormente diagnosticada com poliomielite espinhal, um tipo de paralisia infantil muito comum naquela época, Mundinha conta ter sido tratada “com remédio do interior” (chá de folhas, receita de benzedadeiras) por anos, até finalmente ter condições financeiras de ir ao médico: “Eu passei mais de um ano sem andar; só sentada no chão! Mãe teve a Nem, ela começou a andar e eu arrastando no chão; a perna molinha, prá prá prá prá, batendo uma na outra”. O tom é de inevitável ressentimento, mas também de compreensão do meio em que estava mergulhada e das desigualdades a que estava condenada. Ela percebe, cedo, o peso e consequências das condicionantes históricas nos indivíduos e nas diferentes classes sociais. Compara-se à filha de um importante político da cidade, que teve o mesmo problema, mas que foi mais afortunada: “como era gente de dinheiro, gente conhecida, levaram para Salvador e hoje ela anda, perfeita, só tem um calcanhar menor que o outro”. Recorda-se da fala dos médicos em consulta dez anos após o episódio: “Isso aqui foi desleixo dos seus pais, você poderia voltar a andar normalmente”. Não há em sua autoanálise, no entanto, uma constatação maniqueísta ou condenatória, sabia que a medicina convencional não era acessível (e, por vezes, nem tão confiável) para sua comunidade e não atribui culpa à família por não buscar, à época, soluções na “cidade grande”.

²⁶ Capacitismo é a concepção presente no social que lê as pessoas com deficiência como não iguais, menos aptas ou não capazes para gerir a próprias vidas. O termo vem do inglês, *ableism*, e traduz-se em crenças e práticas, inclusive institucionais, onde a deficiência é encarada como um estado mínimo do ser humano (Dias, 2013, p.2).

Por outro lado, o fato de ter ido a São Paulo pela primeira vez nos anos de 1980 para consultar médicos especialistas demonstra que ainda tinha esperança em reverter o seu quadro de saúde através da medicina “avançada”. Não resultou, porque uma cirurgia tanto poderia aumentar como diminuir de vez a sua mobilidade e Mundinha escolheu colocar o seu papel como filha e cuidadora à frente de sua saúde e possível maior autonomia locomotora. Neste ponto, é importante sublinhar como se interseccionam subalternidades na sua história de vida: ser pobre e nordestina, com pouco ou nenhum acesso a tratamento médico adequado, ser mulher, a única filha destinada a cuidar da mãe idosa (aquela que não partira para S. Paulo) e ser uma pessoa com deficiência, o que também condicionava toda a sua situação. Nessa época, em sua primeira visita a São Paulo, ela decide voltar à Bahia sem fazer o procedimento cirúrgico e expressa o que pensou: “Mãe ficou sozinha no interior, imagina se volto para lá de cadeira de roda? Vai complicar, né? Não quero operar, não”.

Outro ponto marcante da memória de Tia Mundinha, que se funde com a memória coletiva de outros milhares de nordestinos brasileiros, acontece quando narra motivo da sua mudança para São Paulo, em 1994. Na companhia da mãe, fugiu, segundo suas palavras, da “seca brava” que afetava sua região:

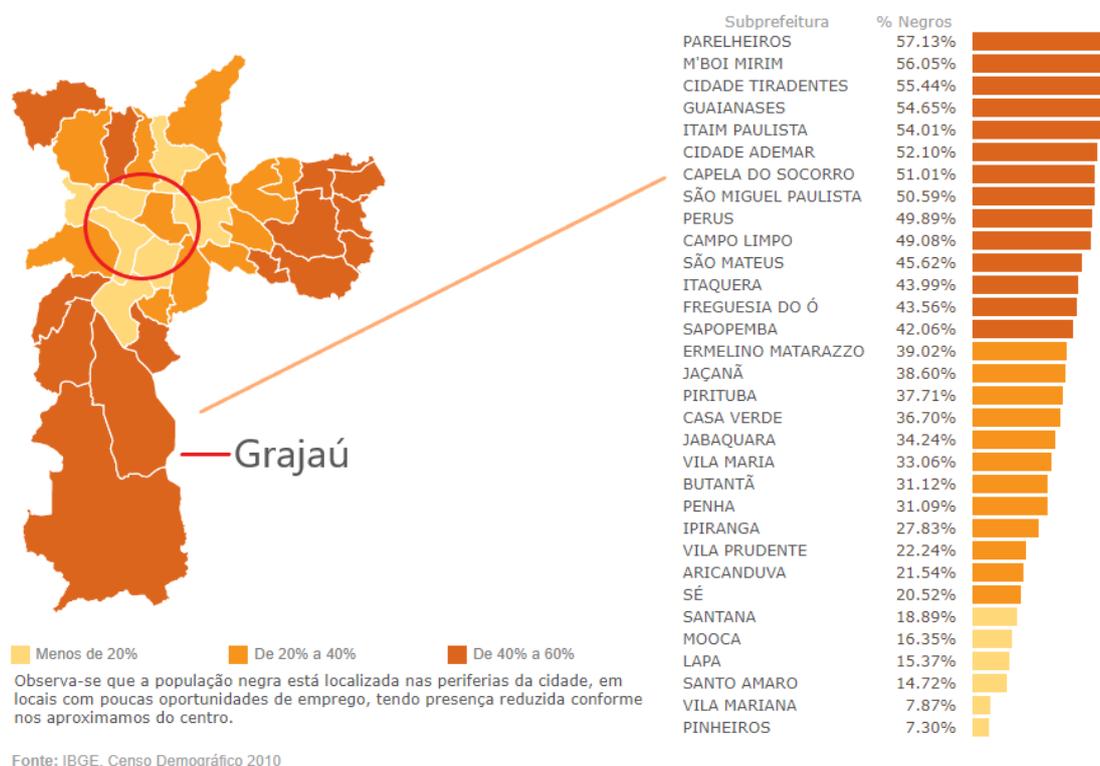
Mãe não aguentava mais ter que buscar água longe, e eu tinha que andar muito para ir lavar roupa no rio, com a trouxa pesada na cabeça. Água custava muito caro, tínhamos que comprar para beber, tomar banho, tudo. Não tinha condições. (...) Viemos de São Geraldo, só tinha essas duas opções de ônibus: São Geraldo ou Nacional. Inicialmente era apenas para passar a crise da seca, mas as coisas lá no interior foram ficando piores, e nós tivemos que morar aqui de vez.

Sobre as consequências da seca, ela refere, primeiro, as condições e sofrimento da mãe, que tinha de ir buscar água longe, e depois fala de si mesma. Essa lógica se repete em diversos momentos da entrevista: sempre as necessidades da mãe ou da família a sobrepõem-se às suas, demonstrando que uma das “missões” mais importantes de sua vida era cuidar da matriarca da família. Interessante notar como ela refere o nome da empresa de transporte público em que fez a viagem Bahia–São Paulo, de novo partilhando uma experiência frequente na fala de nordestinos: os trajetos de dois, três dias de estrada a bordo de um veículo verde-amarelo da Viação São Geraldo.

Os períodos de seca, que há décadas castigam o nordeste brasileiro, fizeram de Mundinha e sua mãe, Basa, mais duas migrantes em busca de uma vida melhor em São Paulo. Na linha do acontecido com outros da família, especialmente homens, que nas décadas anteriores também abandonaram o sertão para tentar uma vida na cidade: “Todos vieram da

Bahia porque lá não tinha emprego. Chegava a hora de trabalhar, tinham de vir para a cidade; nenhum jovem gosta de trabalhar de roça”. Segundo Tia Mundinha, era uma escolha incontornável, pois emerge o desejo de uma geração mais nova que não quer mais a vida da roça, pois a civilização e a industrialização chamam. Ela diz “lá não tinha emprego”, mas poderia dizer “o emprego que tinha lá, já não servia mais”. De forma espontânea, ao narrar as dificuldades ainda vividas pelos nordestinos em plena década de 1990, considerada a década de abertura da economia brasileira para o mundo, quando o país já se tinha consolidado em termos de industrialização, Tia Mundinha desconstrói as narrativas mitificadas do poder, do Estado, como, por exemplo, a ideia de que a situação estava a evoluir bem, a melhorar.

Seguindo a trajetória dos seis irmãos, Raimunda muda-se para São Paulo na década de 1990, para morar na casa que a irmã, Elza, estava construindo num bairro periférico, no extremo sul da cidade de São Paulo. Empurrados para as margens da cidade onde os lotes de terra eram mais baratos devido à grande distância do centro, ausência de qualquer infraestrutura e, muitas vezes, falta de documentação legal, muitas famílias fizeram o mesmo na década de 1980 e 1990, quando a região, hoje conhecida como Grajaú, se encheu de gente. Não por acaso, hoje o bairro figura entre os três mais populosos de São Paulo, sendo a maioria dos moradores negra. Na imagem abaixo (Figura 7), a área circulada em vermelho corresponde aos bairros centrais da cidade, e o Grajaú aparece indicado pela seta, sendo já pertencente à Subprefeitura Capela do Socorro, que abriga outros bairros.

Figura 7**Concentração da população negra por subprefeituras em SP**

Nota: Retirada de IBGE (2010).

Mais uma vez aparecem, nas memórias individuais de Mundinha, as carências coletivas de um bairro que acabava de se formar com famílias de baixa renda. A narrativa dela corrobora a experiência de outros moradores da região:

E o bairro quando chegamos era pura terra e mato, não tinha asfalto. Poucas casas, sem telefone, sem um mercado, farmácia, nada por perto. Era difícil. (...) Depois, as pessoas foram comprando mais lotes, vários da família vieram morar aqui, e hoje em dia está esse povoado.

Ela destaca os serviços essenciais que não existiam e percebe-se pelo seu depoimento que ela, a mãe e a irmã, estavam entre as primeiras pessoas a “povoar” a região, o que de certo modo dificultou a adaptação, uma vez que eram poucos os vizinhos, e as possibilidades de sociabilização, além da falta de infraestrutura já citadas. Outro momento em que podemos perceber a fusão da memória individual à coletiva surge quando Raimunda narra a sua

experiência com a escola, descrevendo os detalhes do método de ensino da época que “era diferente”:

Me lembro como hoje, era um livrinho marrom, bem pequeno, que a gente tinha. Com o ABC, as letras enfileiradas. Minha primeira professora chamava-se Dona Neli. *Às vezes as aulas eram na casa dela também.* (...) Ela mandava a gente para a palmatória. Batia meia dúzia de vezes na mão da gente com aquele pedaço de madeira grossa, a mão ficava até no calo. Outra hora dava o castigo do milho. Fazia um monte no chão com caroços de milho e a gente tinha que ficar lá de joelhos por um tempo. Hoje em dia, que não existe mais isso, é mal visto um professor bater em aluno.

Ela sorri enquanto lembra do livro e elogia o método da época, no qual as letras eram reveladas pouco a pouco, apenas se os alunos acertassem. Segundo Mundinha, este método foi o que possibilitou que ela soubesse ler um pouco. As aulas em ambiente particular na casa da professora é outra particularidade do interior pobre que ela divide com mais pessoas, a infraestrutura de ensino improvisada. Uma atmosfera comunitária e informal fazia parte do dia a dia escolar, dando à professora direitos sobre os corpos dos alunos, comportamentos hoje considerados “mal vistos”, como Raimunda destaca, consciente das diferenças entre o seu tempo e o tempo presente. “Castigos” como o da palmatória e o de ajoelhar em grãos de milho vinham em decorrência do comportamento agitado dos alunos, e ela julga como justo o tratamento. “A gente fazia uma zona danada!” – conta, entusiasmada e satírica ao mesmo tempo.

Como pode-se refletir e perceber, pela forma saudosa com que lida com o passado, a memória de Raimunda é, como M. Pollak (1989) pondera, uma de suas formas de *pertencer* e, às vezes, de reforçar fronteiras sociais com os contextos e grupos de pessoas que são parte da sua história. Quando lembra, Raimunda compõe o passado de acordo com o que acredita *ter sido* e também de acordo com o que considera importante na relação de alteridade comigo, sua sobrinha, que no momento compõe um trabalho universitário importante. O seu passado distante está mais presente do que o passado recente, o que nos dá uma pista do quão importante para a construção de sua identidade são as suas reminiscências.

Outras facetas da identidade de Raimunda apontam para práticas de resistência. Como sujeito subalterno, sua história de vida é atravessada por um interseccionar de opressões, faltas e negligências que surgem na infância e a acompanham até os dias atuais. Ao detalhar os hábitos de vida da família durante a infância, Mundinha destaca as faltas comunitárias que faziam parte dessa rotina, como saneamento básico, infraestrutura, água e luz:

A casa era dividida em três quartos, duas salas, uma cozinha, e não tinha lavanderia nesse tempo, nem banheiro; o banheiro era o mato. Casa de terra, de chão batido. Para cozinhar,

tudo na lenha. Não tinha energia... era candeeiro a gás, como este que eu tenho aqui de enfeite na parede. A água era apanhada na fonte, botada no pote, bebíamos no caneco e cozinhávamos. Para tomar banho também era com balde. Ferro era desses que tinha que botar a lenha no fogo e fazer brasa para esquentar e passar na roupa. Essas coisas assim, difíceis. *Mas naquela época não era difícil, era apenas o rito do local. Quem visse de fora podia achar complicado, mas para nós, não.*

É interessante notar como ela encara a situação da época, sem autocomplacência, com um certo tom de fatalismo, ao que parece, oriundo de um pragmatismo em relação às suas condições de vida. Quando ela diz “eram coisas difíceis”, mas logo em seguida complementa “mas para nós, não”, dois aspectos da sua narrativa emergem: primeiro, ela está consciente do olhar que a minha geração tem sobre o que acaba de descrever e, depois, ela evita ser lida através de lentes condescendentes, optando constantemente por destacar, em sua trajetória, a luta em vez da dor e as soluções em vez dos problemas. Tia Mundinha demonstra uma consciência social relevante, bem como do seu lugar como parte de uma comunidade, povo, grupo, que vivia da mesma forma e não necessariamente se sentia “esquecida” por isso. Era pobre, era assim, mas prosseguia, pois, como Nelson Rodrigues diria, “a vida é como ela é”²⁷. Depois ela usa as expressões “as coisas foram ficando mais civilizadas” e, assim, expõe a divisão entre, por um lado, interior e atraso, e por outro, progresso, a chegada das “modernidades” típicas da cidade que passaram a ser, em algum nível, acessíveis, como médicos, estradas, eletricidade. O “Mal de Sete Dias” passou a ser diagnosticado como “falta de higiene” e a espera tortuosa para dar à luz (e as mortes de mulheres por parto) aos poucos foram ficando para trás com a chegada da “civilização”, como ela diz.

Ao mesmo tempo, essa forma de viver foi decisiva para formar as identidades de Tia Mundinha enquanto crescia: “Quando a mulher ganhava criança, tinha que ficar de resguardo, mais de uma semana sem tomar banho. Aí, os filhos mais velhos tomavam conta dos menores, foi assim que a gente foi aprendendo a fazer as coisas de casa”. Interessante notar como a questão do banho surge em sua memória como algo marcante. É possível visualizar, enquanto ela fala, uma mulher no pós-parto, debilitada, sem poder se movimentar ou lavar por uma semana. O “banho” é citado outras vezes na narrativa da Mundinha, indicando uma significativa importância das questões de limpeza. Pelo que se percebe da forma como se refere a banhos e suas lembranças mais subjetivas, o ato de se lavar remete

²⁷ Dramaturgo brasileiro, Nelson Rodrigues escreveu entre 1950-1961 uma série de contos para jornal inspirados no cotidiano real de famílias cariocas.

ao alívio do calor do Nordeste. Ela não gosta de estar suada, suja. Mesmo durante a entrevista refere-se ao “calor do cão” que às vezes faz em São Paulo e que a faz tomar banho três a quatro vezes por dia. Também há uma ligação emocional com banho de rio e o que ela diz ser seu lugar predileto na Bahia, um rio próximo da casa onde ia lavar roupa e também se banhar.

A função de “cuidar dos menores” era atribuída aos filhos mais velhos, mas ela destaca que era a “filha mais crescidinha” que tratava de cozinhar para todos, numa referência clara a funções de gênero. Uma vez que não tinham refrigeração, a estratégia natural para a conservação da pouca carne que tinham era salgá-la e colocá-la sob o sol. Daí a célebre “carne de sol” nordestina. Ela descreve este hábito mais uma vez separando “nós” e “eles”: “A gente se virava com aquilo. Só fazendeirão que tinha gado e leite [tinha outros meios]; a gente, pobre, não podia chegar junto”. As compras feitas “na cidade” pelo pai aos sábados tinham que durar a semana inteira, e o “se virar” já denuncia o caráter racional que foi desenvolvendo para que os recursos que tinham dessem para alimentar a família de sete crianças e dois adultos.

Na falta de condições, uma das saídas encontradas pelos pais com muitos filhos era “dar” crianças “a troco de nada” para as casas dos fazendeiros, “mantendo e mandando neles desde criança”. Quando conta sobre tal prática, o tom de Mundinha é de resignação; o próprio pai foi criado assim por um fazendeiro chamado Ramiro. Aos olhos da minha geração, com consciência política aguçada, tal afirmação é automaticamente ligada ao período colonial e das crianças (filhos e filhas de pessoas escravizadas) que eram tomadas pelos Senhores e tratadas como criados, despersonalizadas e com seus destinos traçados para satisfazer, sobretudo, fins econômicos. No entanto, a voz de Mundinha não transmite mágoa, apenas fatalidade. Tal prática era apenas parte do leque de estratégias de sobrevivência tidas como necessárias pelas famílias nordestinas pobres como as dela.

4.1.1. Memórias de uma roça perpétua

A vida na roça também foi o palco de outros acontecimentos que marcam igualmente a sua história. Outra linha de vinculação destaca-se através das lendas e histórias fantásticas que permeiam o seu imaginário. Às vezes, Mundinha refere-se a elas como sendo “coisas dos antigos”, às vezes coloca-se dentro da história, afirmando ter visto, sentido e comprovado a existência de tais lendas.

Percebo, entretanto, que o crédito de “veracidade” atribuído às narrativas varia consoante as minhas reações: ora o apresenta como demasiado ficcional para valer sua ratificação, ora deixa transparecer que merece ser contado como mais do que ficção. A dinâmica é interessante: apesar de eu não dizer quase nada, não a interromper e deixar que a narrativa corra o mais fluída possível, Tia Mundinha negocia comigo, através de expressões do corpo, a sua performance. Ocasionalmente, quando se esquece de alguma palavra, diz em tom colaborativo “bota aí tal coisa”, consciente do que estamos fazendo. Suas formas de contar, tons, gestos, balanços de corpo, onomatopeias e emoções assumem uma habilidade fervorosa e ela costura a narrativa mais ininterrupta de toda a conversa, encadeando contos impulsionada, cogito, entre outras coisas, pelos meus olhos extasiados.

O traço de grande sociabilidade que permeia a sua identidade torna-se notório quando ela relembra as histórias folclóricas contadas “pelos antigos”. Também nas formas de lazer, a falta de dinheiro era suprida de maneira criativa: “Uma forma da gente se divertir também era bater papo, contar histórias. Porque nas festas, quem podia, pagava um sanfoneiro, e quem não podia dava outro jeito. Então a gente fazia fogueira de madeira e ficava em volta, tomando café e comendo bolo de puba”. Dessa forma, as manifestações culturais à volta de lendas e crenças religiosas ia passando oralmente da geração anterior para a seguinte, sob o clássico e milenar cenário de roda em volta de uma fogueira. Nessa mesma linha, quando ela diz “nessa época não tinha rádio, mas a gente se divertia *mesmo assim*”, sobressai o caráter consciente e inventivo de suas formas de se divertir. A ponte de racionalidade e resiliência também aparecem: “Depois Mané, meu irmão, levou um rádio pra gente, aí ouvíamos os artistas, muito forró. Só passava um noticiário, chamado A Voz do Brasil, mas não escutávamos muito. Era preciso economizar, porque o rádio gastava muita pilha”. Ou seja, mesmo em termos comunicacionais, era preciso “dar um jeito” para estar informado sobre as notícias/acontecimentos nacionais. A escolha, visivelmente, era mais recreativa (escutar forró) do que informativa e as razões podem ser supostas pela sua própria personalidade: alegre, divertida, até hoje ligada à música.

Mula-sem-cabeça, lobisomens e o “Livro da Capa Preta”, a livusia²⁸. Quando Raimunda leva a sua narrativa para o mundo do fantástico (e real, segundo sua crença na

²⁸ “Livusia” é uma palavra popular usada especialmente por brasileiros do nordeste do Brasil para designar fantasma, assombração. Pode ser uma deformação da palavra aleivosia.

narrativa), ela preserva a identidade e cultura de quem veio antes e toma para si o valor de saber tais contos. Diz com algum pesar: “Hoje não se fala muito disso, mas na época dos antigos era direto”. No que diz respeito à história da Mula-sem-cabeça, por exemplo, quando ela cita a figura do padre não-celibatário, o lê à luz da realidade atual, ciente do espaço-tempo em que estamos. Bem como reflete Halbwachs (1990):

A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada”. (p. 71)

Não se percebe, no entanto, uma crítica efetiva em relação à prática do padre, porém é curioso perceber o sincretismo das temáticas da religião no folclore brasileiro. A Mula-sem-cabeça é uma das lendas mais famosas do folclore nacional brasileiro, com várias versões conhecidas. No entanto, a que condena a mulher do padre (ou qualquer mulher que tentasse casar-se com um, apesar da norma do celibato) ao *status* de animal assustador é a que prevalece como mais popular. Valores cristãos inculcam na história uma moral religiosa que atravessa os tempos, especialmente através da oralidade, como faz a Mundinha ao contar de sua própria forma a lenda.

O “Livro da Capa Preta” que cita, é também conhecido como o Livro de São Cipriano, um grimório de herança moura que os portugueses levaram ao Brasil durante a colonização, mas que com o tempo passou a ser associado às religiões brasileiras de matriz africana, especialmente a Umbanda. Raimunda não o associa explicitamente a religião nenhuma, tratando-o apenas como “coisa braba”. Segundo a historiadora Inês Barreto (2018), um dos motivos para o livro aparecer atualmente ligado a Umbanda seria pela força de tais histórias em territórios nordestinos, onde é maior a incidência de religiões afro-brasileiras. E, também, o fato de o Livro aludir à conjuração de espíritos, à prática de feitiços, de simpatias e de outros rituais ocultos, alguns correlacionados com as práticas religiosas umbandistas e candomblecistas (Barreto, 2018).

Percebe-se, então, na narrativa de Mundinha fortes traços de uma identidade afro/nordestina que, enraizada historicamente, sobrevive ao tempo através da oralidade. Nessa mesma memória folclórica/cultural, afloram as suas experiências e subjetividades, a partir da lembrança da noite da porca-que-era-livusia realça a figura engenhosa da mãe, que já sabia que não se tratava de uma visão normal, mas sim de uma assombração. Há ali, além do sublinhar da linha materna na experiência (mãe, avó e tio materno são os mais constantes

na narrativa), quase uma reverência à anciã que é capaz de compreender de forma única a situação inusitada e proteger os filhos do medo.

Os outros “velhos da família” são lembrados com um saudosismo implícito na fala “hoje não tem mais nada disso”. Sentar-se e escutar a história dos mais velhos é, para ela, um bom hábito que se perdeu através das gerações. Ou através da ocidentalização? Uma possibilidade, se pensarmos na historicidade “afro” a que remonta à prática da transmissão oral de histórias. Ou talvez, até, pela supressão de hábitos de ruralidade com a evolução das mídias, a massificação de informações pelos meios digitais que, atualmente, tomam a rotina de diversas gerações. No fundo, Mundinha reconstrói o seu passado, apoiando-se na afetividade das tradições e, ao fazê-lo, apela para a valorização de si mesma como depositária de lendas, valores e tradições que intuitivamente conserva.

4.1.2. Religiosidade fluída

Aprofundando a temática da religião, tal tópico é evocado em forma de folclore e lendas, como já vimos, mas não só, uma rede complexa entrelaça o catolicismo com as principais práticas de diversão dela (festas de santos e rezas) e há, também, a presença constante do Candomblé e de Umbanda²⁹ nas vivências, não só da Raimunda, como da irmã, Elza, e de grande parte da população baiana. Do interior, sua memória e identidade não se desprendem e ao entrar em suas recordações de juventude, a coletividade mais uma vez se torna presente, quando cita as festas religiosas, os encontros em família preenchidos com culinária baiana, especialmente o caruru³⁰. Um trecho de canção é reproduzido “Dia seis de janeiro, Jesus Cristo levantou...”, referindo às festanças em comemoração do Dia de Reis. Expressões que ela repetidas vezes descreve como “coisa do interior”, “na época dos antigos”, “antigamente” marcam a sua narrativa numa oscilação entre o passado e o presente, revestindo o que “já foi” com certa nostalgia. Ela conta, alegre, como se divertia na época em que ainda morava na Bahia:

²⁹ O Candomblé foi criado no Brasil a partir da “importação” de diferentes cultos de origem africana, e a Umbanda é uma mistura de elementos das religiões indígenas, africanas e católica. Elas nasceram, portanto, como forma de resistência ao colonialismo e ao catolicismo, que impunha a escravidão como “única forma de salvar a alma dos negros”. Há um consenso geral entre historiadores do tema que tais religiões formaram espaços de cura e humanização de pessoas, especialmente africanas, historicamente desumanizadas pela escravidão. (Prandi, 1998)

³⁰ Prato típico da culinária baiana feito com refogado de quiabo (planta de origem africana) normalmente servido com pedaços de peixe, azeite de dendê e pimenta. É, também, uma comida ritualística do Candomblé.

O povo gostava de gandaia. De festa, bagunça. O que não faltava era festa na minha juventude. *Muita reza*, para os santos: São Cosme, Nossa Senhora, Santo Antônio. Cada um festejava o santo a que era apegado. E aí faziam festonas na região: matavam galinha, bode, preparavam caruru, ia todo mundo junto comemorar.

Raimunda diz “o povo gostava”, destacando um traço comunitário das práticas, e associa as atividades religiosas à festa, bagunça e comilança, o que revela uma forma de celebrar a religião que não é pautada pelo silêncio, discrição e disciplina. Outro fato interessante é que não havia o hábito de frequentar a igreja. Os processos de socialização eram centrais por ocasião das rezas ou casamentos, em geral, na casa das pessoas, onde cada um mantinha o seu próprio “altar” de imagens religiosas. Até aos dias de hoje, na casa onde Mundinha mora com a irmã, Elza, esse hábito permanece, há algumas prateleiras espalhadas pela sala, com figuras e esculturas de santos católicos. Não há sequer alusão a qualquer ida à igreja em suas narrativas, dando a entender que era um local distante da realidade diária da comunidade, frequentado apenas, como ela mesma diz, “quando ia batizar ou crismar”. Pode-se supor como razão para isso a questão da distância (não havia igrejas no povoado), a relação intrínseca da religiosidade com as festas (apropriadamente celebradas em casas particulares) e o senso de coletividade e reunião em família, pois moravam todos próximos uns dos outros. Celebrar a religiosidade era mais importante que celebrar o próprio nascimento: “ninguém comemorava aniversário”, ela afirma. E isso traz à tona a reflexão de que tendo as famílias, em geral, muitos filhos e os aniversários serem uma comemoração voltada para uma só pessoa, a questão financeira influenciaria este não-hábito, pois socializar em grandes grupos era mais barato e, aparentemente, bastante divertido.

De fato, a memória religiosa de Raimunda é alegre, sonora e de coletividade. O jeito como narra, entusiasmada, a invasão de casas para a comemoração do Dia de Reis nos meses de janeiro, ilumina seu rosto, faz balançar as suas mãos no ar e conjura uma cantiga que marcou sua juventude. Religião, para ela, é sinônimo de música, comida e comunhão. Sua vivência religiosa é complexa e entrelaça sagrado e profano, como em geral funciona a religiosidade popular. Para Halbwachs (1990) a memória religiosa, em especial, depende de três elementos: lugares, pessoas e acontecimentos. Em seu relato, Raimunda se detém de forma prolonga a descrever minuciosamente como eram organizadas as “roubadas de rei”. Rindo bastante, teatraliza conversas e gestos, confortável dentro da lembrança que a coloca como parte de um grupo, de vizinhos, de crentes em algo, de partilhas diversas.

A coletividade é algo que atrai Tia Mundinha, anima a sua identidade, produz um sentido de pertença importante para que ela se localize como sujeito no mundo. Quando tal âncora é modificada, neste caso, por circunstâncias histórico-sociais, é mal recebida em seu julgamento: “Atualmente não tem mais festança assim. As pessoas se espalharam, os novos migraram para São Paulo, todo mundo ficou velho, a malandragem tomou conta do Nordeste”. Se pudesse, Tia Mundinha imobilizaria tais momentos, os protegeria do tempo, dos avanços, da violência, do fenômeno da migração, assuntos que aborda com lucidez. Mas, ao evocar tais memórias de forma terna e generosa, ela já está a protegê-los e a perpetuá-los.

Neste ponto, faz-se pertinente notar a presença das religiões de matriz africana na vida de um indivíduo declaradamente católico como ela. Primeiro, há que notar que sua narrativa não diferencia a Umbanda do Candomblé. No entanto, ela utiliza mais o termo “candomblé” para se referir a essas dimensões de matriz africana. Há um evidente sincretismo entre tradições católicas, indígenas e africanas em sua experiência religiosa. Esta parte da entrevista reforça a ideia: “eu sempre fui católica, essa religião não deixo por nada, mas já assisti muito o Candomblé”. Ela chega a imitar o som do tambor comum nas sessões candomblecistas (“tiscarangandé disparagandú”) dizendo: “É bom, Géscá! É bom.”. Ao imitar “o som do candomblé”, Raimunda releva que, para ela, o traço mais marcante desta prática religiosa é a música ou, para usar o termo banto, a *macumba*, que de nome de instrumento de percussão se tornou, no Brasil, uma forma pejorativa de designar em geral as religiões afro-brasileiras. Apesar de reafirmar a sua crença no catolicismo, “*essa religião eu não largo por nada*”, Mundinha demonstra familiaridade com os rituais que cercam o Candomblé. É interessante a associação espontânea que faz entre a natureza, especialmente a da época em que os índios “dominavam”, com o ritual de incorporação, ou “baixar o santo”:

Dizem que isso de espíritos baixar nas pessoas vem das ocas dos paus. Paus grossos que eram furados, *na época que havia grandes matas*, e os espíritos ficavam ali. E como deixou de haver essas matas grandes, então os espíritos se abrigam nas pessoas. Muitas pessoas têm isso, na minha família são vários. Dizem que “tem o calundu”.

O desmatamento, ou a civilização, se assim a denominarmos, tem então uma estrita relação com a presença de espírito (calundu³¹) nas pessoas. Ao falar do Candomblé, nota-se que Mundinha está um tanto desconfortável, ou talvez receosa, em aprofundar o tema. Há

³¹ O termo calundu utilizado é uma palavra banto de acepções múltiplas que, entre outros significados, é “por um lado, amuo; por outro, “dança de par solto, de origem africana, acompanhada de canto, que teve seu esplendor no Brasil em fins do século XVIII e começos do século XIX” (Souza, 2002, p. 4).

uma certa ambivalência em sua narrativa. Ela trata o assunto como uma coisa do passado, pois hoje “muitas mães de santo e pais de santo morreram” e utiliza termos depreciativos como “bruxaria”. Inconscientemente, reproduz o cenário atual de intolerância que circunda as religiões de matriz africana no Brasil: em 2016, mais de 70% dos 1.014 casos documentados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa eram contra fiéis da Umbanda e do Candomblé (Puff, 2016).

Um dos fatores que catalisam tal perspectiva negativa é o racismo que, presente de forma estrutural na sociedade, reforça no imaginário popular imagens negativas em relação aos candomblecistas e umbandistas, e os trata como sujeitos, do mal, do diabo³². Apesar de perceptíveis preconceitos enraizados na fala de Mundinha, ela demonstra acreditar no poder sobrenatural dos pais e mães de santo como profissionais de cura, de proteção e para solucionar questões que a medicina tradicional não consegue resolver: “às vezes, as pessoas têm algo estranho com elas, *um médico não descobre, mas o pai de santo descobre*”. Há uma linha tênue entre a cura pela religiosidade e a medicina popular. Tudo é práxis. De modo repentino, ela se lembra de uma experiência marcante envolvendo a temática, de quando uma prima “botou uma bruxaria nela”, deixando-a incapaz de costurar, com um sono excessivo e só conseguindo falar “até umas duas horas da tarde”. Ela conta: “fui ao médico, fiz gargarejo com o remédio como ele mandou, mas não adiantou em nada! Então uma amiga me disse que o *meu problema não era coisa de médico*, eu precisava buscar outra solução”. A “outra solução” foi ir a uma casa de mãe de santo, onde descobriu que a tal prima lhe tinha feito uma “bruxaria” para juntá-la romanticamente com um homem já casado.

A começar pelo paralelo entre pai de santo e médico, a fé de Mundinha na eficácia do Candomblé está lá, posta. A medicina tradicional e popular e as práticas mágico-religiosas convivem na sua narrativa, sendo as segundas uma alternativa para situações enigmáticas. Não é possível distinguir o que é mais importante na sua memória nesta parte da narrativa, se é o caso de amor que nunca teve com o seu melhor amigo, a soneira e rouquidão que o médico não soube curar ou a traição de confiança da prima de quem ela não esperava tal atitude. Considerando que nunca teve um relacionamento amoroso que a família conhecesse, é curioso notar a importância que ela dá à amizade desse homem e a preocupação com o

³² Também, há o fato da crescente influência de religiões evangélicas e neopentecostais no país como um dos fatores que explicaria tal preconceito, pois tais religiões fazem associações negativas às práticas religiosas afro-brasileiras (Puff, 2016).

poder ser julgada como amante de uma pessoa casada. Pode-se vislumbrar traços de uma paixão ou de uma carência romântica nunca suprida. Tia Mundinha descreve com ternura as confidências que ela e o tal homem trocavam e o fato de ele sempre a auxiliar no transporte pela região baiana, sendo a locomoção algo que valoriza muito. Face aos sintomas que descreve – sono, moleza no corpo, falta de motivação para costurar – a medicina convencional poderia diagnosticar uma depressão, mas tendo em conta a sua personalidade rica, onde coexistem mundivisões múltiplas, estaríamos perante uma explicação simplista.

A narrativa tem outras tantas respostas e mistérios surpreendentes. Ela descreve detalhadamente o jogar de búzios, o pormenor da toalha branca, do rosto da prima estampado na bacia de pedra cheia de água. Não compete a nós julgar se viu ou não viu o rosto; para ela importa afirmar a certeza de que alguém a “tramou” para lhe fazer mal, que ela não estava em seu estado normal e que foi “curada”; que não conseguia chegar até a sua mesa de trabalho, mas a barreira invisível, a que chama bruxaria, foi retirada pela mãe de santo e, muito importante, a amizade com o tal moço permaneceu. Como permanece até hoje a forte lembrança, a sua capacidade de vivenciar uma espiritualidade complexa e diversificada.

Traço da sua identidade, a fé na “benzeção”, como ela chama, não morreu com a ida para São Paulo. Sua mãe, Basa, atraía fila de pessoas em busca de uma boa “benza”. Ela comenta o assunto do seguinte modo, sem juízos de valor:

Engraçado que depois que ela chegou em São Paulo é que inventou essa prática de benzer. Lá na Bahia não fazia isso. Tinham muitas benzedadeiras boas lá, mas mamãe não era. A irmã dela, sim, tia Marcela. E então em São Paulo mãe começou a fazer isso também, vinha fila de gente aqui no portão para ela benzer. Depois que ela morreu sobrou uma só benzedeira aqui na região, lá no final do Cocaia. Mas acho que a velha se entregou, bebia muito. De repente sumiu, como andorinha.

Nessa fala percebe-se que pelo menos duas gerações da família praticavam uma atividade com origem no sincretismo religioso. A práxis da benzeção mistura a crença no poder curativo das plantas, que tem origens indígenas e/ou populares, com movimentos e preces típicos da cultura cristã e também africana. Interessante a afirmação de que a mãe começou a exercer a prática de benzer depois da chegada em São Paulo, aparentemente como uma forma de manter o costume do interior baiano, sentindo-se, assim, mais próxima de casa ao mesmo tempo que fornecia apoio à comunidade, ela também estava desprovida, agora, dessa prática comum na região onde antes viviam. A constatação da “raridade” de benzedadeiras no lugar onde mora atualmente aparece de forma sutil, “sobrou só uma... que sumiu como andorinha”. Estas palavras talvez possam ser interpretadas como um

inconsciente sentimento de perda ou de definitiva substituição de traços culturais anteriores que, aos poucos, voaram para longe, junto com os mais velhos.

4.1.3. As facetas e pelejas da educação

Quando conta a sua experiência com a escola e o ensino, há muito espaço para pensar questões de identidades e de resistência. Sandálias havaianas nos pés torcidos, muita força nos braços e uma bengala improvisada com cabo de vassoura foram as tecnologias de perseverança que conduziram Mundinha a lugares pouco acessíveis para pessoas com sua condição: “eu ia pra escola andando, uma hora e 40, até à Lagoa Pequena! Enfiava a sandalhinha no pé, pegava a sacolinha de plástico ou um pano velho, botava um livrinho dentro, uma garrafinha de água e ia embora”.

A educação formal não era significativa na história da família, mas ela insistia em estudar, vários motivos aparecem em sua narrativa para justificar a sua perseverança, como os benefícios da socialização com outros colegas, o incentivo da mãe para que “tivessem uma vida melhor” e o próprio desejo de aprender e evoluir no aspecto educacional. Ela descreve com afeto os momentos de diversão na escola e lembra o desejo da mãe, que os filhos progredissem em termos educacionais e, por consequência, sociais e financeiros. Quando se compara com os irmãos, a frequência na escola ganha um status de competência: “estudei até o terceiro ano... Aliás, nós todos. Mas ninguém aprendeu direito. Para Rute e Nem as coisas não entravam na cabeça; *os melhores na leitura* eram eu, o Gésso, o Zé e Mané”. De fato, caminhar até à escola debaixo do sol nordestino com todas as dificuldades provocadas pela paralisia faz jus à sua generosa autoapreciação. Quando conta acerca da rotina da escola e dos colegas de classe, alguns trechos se destacam para o debate de identidades, preconceito e racismo estrutural:

E então na escola tinham uns gogos na nossa sala. A gente tirava muito sarro deles, coitados; porque não conseguiam ler na sequência. “Vai ler, gago! Vai, seu nego!”. Eles eram pretos, e como a gente tinha a cor mais clara, zuávamos com eles por causa disso também. Era uma gritaria, uma bagunça danada.

Para Raimunda, é apenas uma lembrança cômica da época de bagunça na escola, mas esta revela um traço estrutural do racismo brasileiro. Raimunda tem, visivelmente, uma pele escura. Contudo, nem isso, nem o fato de também ser portadora de uma deficiência, a impedia de fazer chacota dos colegas que eram ainda mais escuros e com uma outra deficiência. Outros trechos de sua fala reafirmam o estigma:

A Maria de Santinha, mãe do Jeriomar, meu primo, estudava com a gente. Aquela mulher brigava com uma menina preta todo dia na saída da escola. (...) A família dela tinha mais poder, e ela mais a irmã, Zezé, andavam sempre bem arrumadas, bem bonitinhas. Já essa menina que apanhava *era pobre, negra, e gostava de vestir curto*. Ninguém na época vestia roupa curta, era uma afronta.

Nessa fala, entrecruzam-se racismo, machismo e questões de classe social a propósito de uma mesma pessoa, sem intenção aparente. Para Tia Mundinha, era apenas a forma “natural” de funcionamento das coisas. “Maria de Santinha”, “branca, do cabelo bom, cabelo cacheado” e “de uma família de poder” representa um dos lados da estrutura social brasileira. E a menina pobre, preta e que gostava de vestir curto é o outro lado. Mundinha destaca os traços positivos de Maria Santinha, fazendo emergir um preconceito enraizado, o que, aliás, também transparece em relação à outra menina. Em simultâneo, é evidenciado o ato de “vestir curto”, que até os dias atuais pode ser olhado como justificativa ou um “problema” gerador de violência sobre as mulheres. O mesmo relato da época de escola suscita questões identitárias complexas que decorriam da mistura de crianças com descendências diversas:

A mãe dela chamava Santinha; daí ela era conhecida assim, Maria de Santinha. Porque antigamente, era tudo pelo nome da mãe, vinha na frente, *um nome sagrado*. Quem não soubesse o meu nome também chamava Mundinha de Basa. Mas então esse povo cigano têm os cabelos longos, sempre pela cintura. *Não vestem roupa comum*, são sempre uns vestidos até o pé, cheios de babado. Na época era tudo roubado, *eles saíam roubando as coisas do povoado*. *Eram andarilhos*, dormiam em barracas por um tempo em cada lugar. *E tinham uma mandiga especial para pegar as coisas*, atrair as galinhas. Os bichos iam com eles sem dar um piu. Quando a gente via, pronto, já tinha sumido. *A nossa salvação é que os ciganos não andavam à noite, apenas de dia. Mas tínhamos muito medo, ninguém nunca gostou dos ciganos*.

A começar, vale comentário sobre o “nome sagrado da mãe”, que é um pormenor interessante sobre a importância da linhagem feminina nas famílias com quem Mundinha tinha contato. A força do nome materno para Mundinha é uma “questão sagrada” e de fato representa sua história familiar, marcada por mulheres, mães, em posições de liderança, de força e de exemplo.

Quando fala sobre o “povo cigano”, emergem mais sinais de um racismo estrutural que faz Mundinha enxergar a ascendência de Maria de Santinha com olhos tomados de estereótipos. Ela trata o “povo cigano” marcando-os com signos e desvios vários: o vestir em roupas diferentes, o fato de serem andarilhos, roubarem e terem uma “mandinga especial” para “pegar” coisas, praticamente como uma questão genética, que passa de geração para geração. Mundinha conta, ainda, um episódio quando a sua mãe sofreu o roubo de uma galinha e acrescenta mais um traço que julga ser da “personalidade cigana”: xingadores e

bravos. A único motivo para “aceitar” os ciganos no mundo seria divino: “o povo lá da roça vivia com medo. Mas não há o que fazer, *se Deus deixou eles no mundo*, temos que ter paciência”. Sem notar, ela projeta sobre os ciganos o mesmo julgamento estereotipado que é praticado em relação ao seu grupo social, como pobre, nordestina, negra e deficiente. Uma lógica perversa e paradoxal que age sobre vários grupos subalternizados de qualquer sociedade: com ou sem consciência “étnica”, são condicionados à prática discriminatória sobre si mesmos pela história, educação, Estado.

4.1.4. Novos arranjos de si em São Paulo

À beira dos 40 anos de idade, Mundinha mudou-se para São Paulo com a mãe, fugindo, como já visto, de uma seca especialmente prolongada no Nordeste. Em São Paulo, teve de construir uma nova rotina em uma cidade “bem diferente” daquela a que estava acostumada, desde a culinária ao comportamento das pessoas. Conta: “quando cheguei a comida daqui era bem diferente de lá, onde não tínhamos arroz, macarrão. O tempero também é diferente, *mas baiano acostuma com tudo*, bota farinha e tempera”. Um traço de orgulho domina a sua fala quando o afirma, enfatizando a capacidade de adaptação dos baianos, a maioria dos migrantes na rota Nordeste - São Paulo, que é também a capacidade dela. Ela diz que “sente falta da comida baiana, que é comida sagrada”, de novo se colocando orgulhosamente como parte da identidade baiana, com a farinha (clássica da culinária regional nordestina) como o “tempero” indispensável à dieta de quem vem de lá. Interessante notar que, nesse ponto, a sua autoapreciação é positiva, além de muito bem-humorada. Os mesmos motivos que, popularmente, seriam formas de preconceito contra baianos, nesta fala de Mundinha são trunfos. Quando perguntada sobre como se sentiu ao migrar para São Paulo a afirmação soa fácil: “Nossa, foi difícil acostumar. Até hoje não acostumei.”, o que escancara o caráter nostálgico dela em relação à Bahia e sua identidade ligada ao universo rural, em detrimento do urbano.

Uma das maiores dificuldades de Mundinha acentuada com a mudança para São Paulo é, na verdade, depender de outras pessoas. Mulher entusiasmada e comunicativa, é uma contradição maldosa que suas conexões com o mundo e com as pessoas sofram interferência física. No alto dos seus 69 anos, ela compensa tal falta através do *smartphone*, que não sai de perto de si e passa o dia todo a apitar com notificações do aplicativo Whatsapp e Facebook. Atualmente, é através do pequeno aparelho que ela se liga à sua comunidade

remanescente na Bahia, de onde recebe notícias, áudios afetivos, vídeos engraçados e outros arquivos. Com pouca ou nenhuma ajuda, aprendeu a mexer no aparelho de forma autodidata, assim como o fez para aprender outras habilidades. Demonstra orgulho em saber juntar as letras no aplicativo e escrever frases inteiras para se comunicar com as primas baianas: uma conquista cognitiva e tecnológica importante diante da pouca educação formal que recebeu.

De fato, Tia Mundinha sempre atuou como uma das pessoas mais bem informadas da família. Cresci ouvindo seu apelido informal, dado pelos sobrinhos, a “Rede Globo” da família, em referência ao grande veículo de comunicação brasileiro. Era deveras sugestivo, pois ela estava sempre muito bem informada do que acontecia na família por entre a ponte São Paulo-Bahia: intrigas, namoros, mudanças, conquistas, perdas, os casamentos bem ou malsucedidos, as festas memoráveis, ou nem tanto, ela sabia de tudo.

Tal capacidade comunicativa compatibiliza-se com um dos ofícios que exerceu logo depois da chegada em São Paulo, de forma proativa e não-remunerada. No início da década de 1990, ter uma linha telefônica em casa era um luxo, e efetivo símbolo de status social, já que poucos podiam pagar o que chegava a custar doze vezes o valor de um salário mínimo da época (Fuoco, 2008). A maioria das pessoas usava o chamado orelhão, um telefone público que funcionava através de fichas de metal vendidas, geralmente, em bares e bancas de jornal.

Como já apontado, o bairro paulistano em que Raimunda mora desde que migrou para São Paulo experimentou os reflexos negativos da estratégia desenvolvimentista adotada no Brasil desde meados da década de 1950, ou seja, centros urbanos incapazes de absorver a ampla parcela da população oriunda das zonas rurais o que acentuou o fenômeno da marginalidade e empurrou as pessoas mais pobres (e negras) para as periferias. Um tipo de subalternidade urbanizada.

É por esse motivo que o único orelhão disponível para atender várias famílias da região do Grajaú, em São Paulo, estava a 2 km de Raimunda. Por andar com dificuldade e com auxílio da bengala, era custosa a comunicação com a irmã, Elza, que morava na casa das patroas em um bairro central da cidade. Esta situação prolongou-se até à época em que “o bairro foi ganhando valor e apareceu outro orelhão, logo ali embaixo na rua”, mas mesmo depois disso as suas dificuldades não desapareceram. Ela conta que certo dia teve que ligar para a irmã no trabalho debaixo de chuva e brinca com a pergunta da patroa atendendo o telefone: “Dona Tereza, a patroa dela, atendeu. Ela me chamava de Raimundinha.

«Raimundinha, tu tá onde?» eu digo «Onde é que eu tô, Dona Tereza? Na rua! Chovendo! Debaixo de chuva!»». Tal trecho denota uma relação mais complexa com a patroa da irmã. A forma de tratamento, *Raimundinha*, pode implicar em algum paternalismo vindo da patroa, que se dirige à irmã da empregada, sabendo de sua deficiência, suas limitações, com alguma autoridade. Ao mesmo tempo, tratá-la com o nome no diminutivo parece também uma tentativa de aproximação carinhosa face às barreiras simbólicas (sociais, raciais, físicas) que existe entre as duas. Aparentemente tocada pela dificuldade de Mundinha, Dona Tereza se propôs a resolver a situação com seu poder financeiro. Raimunda comenta: “nossa, se as patroas não ajudassem você não conseguia botar uma linha em casa, não. A linha era cara. Essa linha daqui foi puxada lá do bairro do Eliana!”. Depois constata: “e hoje o telefone está aí, passa o dia inteiro sem tocar”, o que também pode ser visto como uma forma de lamento, ou nostalgia, já que a cultura da comunicação atual é muito visual e escrita, e pouco acústica, com voz e som, como ela estava acostumada, até mesmo pela sua origem rural.

Quanto a sua relação com a comunicação, Mundinha conta que trabalhou como telefonista, informalmente, por dois anos. A central das ligações para dez casas do bairro era em sua casa e ela fala com orgulho: “tinha o controle das ligações, aprendi até a mexer com impressora!”. Mas as novas funções tinham diversas implicações e causaram muitos problemas de relacionamento com os vizinhos:

Acabou dando muita confusão, vinha ligação de tudo quanto é canto do país, Ceará, Salvador, Rio de Janeiro, eu tinha que transferir, e ainda as pessoas não pagavam. Tudo era comigo, reclamavam comigo. Um dia enfezei e mandei arrancar tudo. Não quis mais saber.

Aqui percebe-se algumas nuances, a determinação em aprender novos ofícios, lidar com tecnologia e a capacidade de gerir conflitos e estabelecer pontes, rompendo isolamentos de outras famílias que se encontravam também em situação de migração. Fica claro que muitas das ligações recebidas vinham do Nordeste.

De certa forma, para Raimunda, falar, trocar mensagens e, claro, contar histórias, é também uma tecnologia de resiliência diante de seu déficit físico. A curiosidade em conhecer novos lugares, pessoas e culturas é grande, mas diante das dificuldades prefere “não incomodar” quem teria condições de facilitar as suas jornadas exploratórias, como o sobrinho Matheus que, depois de perder precocemente a mãe em um acidente de carro, foi criado pelas duas tias, Elza e Raimunda, como filho. Queixa-se:

Não conheço São Paulo, mas quando vou à Bahia minto que conheço. Mas como vou visitar lugares se os meninos daqui não gostam de ficar carregando ninguém? Matheus está com

carro logo ali, eu peço para ele me levar na casa dos meninos, primos, e ele diz não. Não posso fazer nada, não vou forçar. A gente vai vivendo a vida devagar.

Há um misto de constrangimento e esperteza ao fingir conhecer a cidade onde vive há quase 25 anos, por um lado, sua personalidade curiosa e desbravadora pede que ela tenha vivência nos pontos principais da cidade grande por isso, ela adapta seu discurso ao que se imagina sendo, por outro lado, há a ponta de pesar de não poder se movimentar pela cidade por conta própria. Mesmo a possibilidade de voltar a viver na Bahia tem implicações com a sua dependência: “para voltar para lá eu tenho que ter uma pessoa responsável por mim”. Então opta, com uma decepção quase palpável na voz, pela autonomia: “a cabeça levanta sem o chapéu, mas o chapéu não levanta sem a cabeça. Então, é como está o negócio, acabei ficando por aqui mesmo”. Outra coisa que salta na sua fala é que se refere aos primos, sobrinhos e até irmãos como “os meninos”, de forma infantilizada, aqui, o seu papel como mulher que cuida e é responsável pelos afazeres domésticos se destaca. Mesmo que não tenha filhos próprios, ou quiçá por isso, Mundinha se propôs a cuidar de todos os homens da família que também migraram para São Paulo em busca de uma vida melhor. Sua fala não é uma queixa, quase o contrário, é a constatação orgulhosa de exercer a função doméstica em prol da família: “assim que chegamos em São Paulo mamãe ficava aí no quintal capinando e eu pegando na faxina. Lavava, passava e cozinhava para todos. Antes morava muita gente aqui, eram seis pessoas só em um quarto. Trabalhei bastante!”. Sem remuneração, vale constar.

Ainda, a propósito da sua assunção de muitas responsabilidades para com familiares e amigos, ela se lembra de forma carinhosa do apoio que recebia da sua comunidade quando morava na Bahia: “Lá todo mundo era unido, um ajudava o outro. Hoje é que custa ter ajuda”. Ao comparar o ontem, solidário, e o hoje, nem tanto, Tia Mundinha faz emergir a identidade de uma pessoa que associa o passado, a Bahia, a “sua terra”, ao sentido de comunidade, coletividade e o presente, São Paulo, sua vida atual, a uma individualidade inerente ao jeito urbano de viver, que pelo seu relato, se mistura à própria atitude das pessoas à sua volta.

As linhas de costura que faz dançar enquanto conversamos também contam uma história de resistência. Aprendeu a costurar observando a mãe, que não era costureira, mas “sempre foi curiosa”. Lembra com detalhes o início do ofício: “aprendi sozinha, olhava alguém que sabia cortar e ia testando. Da primeira vez que peguei em uma máquina de costura quebrei sete agulhas, me lembro como hoje”. Um fato que ficou para trás, com a experiência de mais de 20 anos. Mundinha conta que durante a sua infância, as roupas usadas eram

desmanchadas pela mãe com as quais ela “fazia uns vestidinhos para a gente vestir nos dias de domingo e nos feriados”. Ela zomba com a glamourização da pobreza, usual na atual geração de jovens brasileiros: “o povo antes remendava por necessidade, mas hoje em dia andar com roupa rasgada é moda, né?”. A criatividade e reciclagem da mãe traduzia-se em autossuficiência e um pouco mais de dignidade para os filhos e foi assim que ela pegou gosto pelo que hoje é a profissão que lhe garante um rendimento extra à aposentadoria por idade que conquistou ao completar 55 anos.

Em uma frase quase poética, ela cria um laço entre as três irmãs através de seus talentos domésticos: “cada uma das irmãs tem talento para uma coisa: eu na costura, Nem na cozinha e Rute era boa na faxina”, sem problematizar se aquelas tarefas não lhes teriam sido impostas pela classe social, cor e gênero: todas mulheres, todas pobres, todas negras, todas domésticas. Distraída e levemente comenta, enquanto as mãos trabalham com os panos: “eu adoro costurar, passo um tempo bom”. Ou seja, a atividade é uma mistura de profissão e lazer, é uma saída conveniente para quem se vê parcialmente presa aos limites da casa, precisa ocupar o tempo, dar vazão à personalidade agitada. Além disso, a questão material também conta. Várias vezes em conversas informais a vi reclamando do rendimento básico nacional: “eu que sou solteira e não tenho filho, tudo bem, mas como é que um pai de família vive com um salário mínimo?”. Portanto, a costura também lhe garante autonomia financeira, pois, apesar de ser aposentada, o valor da aposentadoria não a tirou da pobreza e não satisfaz as suas ambições, desejos de compra e vaidade. Ela demonstra empatia com “os pais de família”, mas a crítica social é generalizada.

Duas condições primordiais emergem em sua fala: a de classe e a de portadora de deficiência física. Mas o discurso, em sua noção foucaultiana³³, analisado de maneira interseccional, diz mais. Quando interrogada sobre porque não namorou nem casou, explica: “foi a coisa que eu mais pedi a Deus que me segurasse, para eu não me envolver com homem”. Como se realmente um relacionamento amoroso fosse uma condenação ou algo do tipo, mas, depois, suaviza explicando a sua posição de mulher consciente de si: “não desfazendo deles, afinal somos todas filhas de homens, mas *se eles se aproveitam de quem é totalmente saudável, com certeza seria pior com uma deficiente pobre*”. A começar pela

³³ Não só um amontoado de palavras e frases que pretendem um significado em si, mas uma espécie de sistema que estrutura o imaginário social, preenchido de poder e de controle (Ribeiro, 2017).

indicação de respeito aos homens pelo seu papel social biológico, Raimunda expressa uma visão complexa das relações homem-mulher, fugindo de dualismos, mas não esquecendo das subalternidades impostas ao sexo feminino. Sua experimentação das questões de gênero, no entanto, não pode ser objeto de generalização, pois é mulher de uma forma única no mundo e vive um entrecruzar de violências que se mostram essenciais à sua condição como sujeito. Ela se autodefine como “deficiente pobre” e compara-se com uma conterrânea “também deficiente, dependente da cadeira de rodas, *mas muito linda, branca, cabelo bom*, bem bonita mesmo” que, a despeito de sua aparência socialmente valorizada, sofreu abandono de um homem. O ideal de constituir uma família nuclear e da maternidade inevitavelmente lhe são cobrados em algum momento da vida, mas ela opta conscientemente por recusar tal padrão, lúcida das possibilidades de (mais) violência que pode evitar:

É como diz a história: “se espelhe no espelho dos outros que o seu tá de frente”. Homens não são bestas. Por mais que as pessoas dissessem que havia mulheres em piores condições que a minha com filhos, eu sempre pensei que, sim, *cada deficiente é diferente um do outro, mas também cada um sabe da sua vida*. A pessoa tem que saber se fazer. A mim não abusam, não, só se me amarrarem.

Verifica-se, assim, que é incontornável a intersecção entre gênero, classe, raça e deficiência neste trecho da fala de Tia Mundinha, porque, por mais que a palavra “negra” não apareça nas palavras que profere, a sua experiência a evidencia sutilmente, não só pelo paralelo que estabelece com a outra mulher, também deficiente, destacando seus traços físicos, mas pela forma como *escolhe* lidar com a situação, baseada em uma força emancipatória característica a chefes de lar, usualmente ainda mais preteridas pelo tom da pele. Mundinha está consciente de que não lhe cabe o papel da mulher frágil, a ser cuidada por um homem e precisa traçar o seu próprio caminho, “saber se fazer”. Porque ela é deficiente, sim, mas também é mulher, é pobre, é negra e está fora do padrão aceito. Em diversos aspectos, todas estas opressões a colocam em uma posição única, estas trabalham conjuntamente moldando o curso da sua vida.

Além do seu lugar de fala, Raimunda está cercada por exemplos masculinos ausentes, rasos e danosos. O pai saiu de casa quando o irmão mais novo, Gerson, tinha sete anos: “porque minha mãe pegou ele com outra na cama”. A frase é dita de forma contida e baixa, com uma vergonha latente. Enquanto conta o tempo pela idade do irmão mais novo, é possível perceber o senso de responsabilidade misturado à mágoa. O que se lembra do pai é o seu exercício prepotente de autoridade: “Para ele falar com a gente não existia a frase «por

favor»”. Era «vem aqui» e pronto” e que “não sabia nem fazer o próprio nome, mas na conta, na matemática, era o primeiro”. Com dificuldade, Mundinha cita o nome da avó paterna: “acho que era Mocinha, vamos botar Mocinha” diz, em tom colaborativo. O tio que deveria ocupar o lugar paterno na família (o irmão da mãe, o tio Delfonso) aparece na sua narrativa mais de forma cômica e os avôs paternos e maternos não chegou a conhecer. Os homens mais próximos dela, os irmãos, migraram logo que cresceram para São Paulo, em busca de emprego e condições melhores de vida. E, para completar, atualmente, ela é uma das responsáveis por cuidar do irmão Zé “que é meio largado” e tem problema com alcoolismo, e o sobrinho-filho que não oferece o amparo que ela julga merecer.

Em contraponto, as mulheres em suas narrativas aparecem fortes, profundas e constantes. Foi incumbida de cuidar da mãe por várias décadas, em parte devido à sua limitação física, afinal, era a filha que menos tinha condições para trabalhar fora de casa, e é da matriarca que emana parte da força identitária que molda a sua forma de ver o mundo. O trabalho da mãe na roça “era duro”. Quando questionada sobre como era a sua avó materna, Nenê, ela responde que esta ficava, frequentemente, com todos e “era da roça também (...) e mãe solteira”. Reforçando a identidade interiorana e de outra mulher que não teve a presença do homem na manutenção da vida familiar. A irmã mais nova, Elza, foi quem deu auxílio financeiro para a família enquanto viviam na roça, e a mais velha, Rute, foi a responsável por conseguir a consulta no grande hospital paulistano na década de 1980, quando Mundinha ainda considerava uma cirurgia para corrigir a sua deficiência. No fim das contas, ela é, realmente, Mundinha de Basa, o nome sagrado da mãe que “vem sempre na frente” e que ao mesmo tempo simboliza os exemplos femininos que lhe ensinaram a viver e a ser resiliente.

Há uma nostalgia constante em sua narrativa em relação ao rural e a tudo que ele representa, a culinária, a forma de viver, a atmosfera, o comportamento das pessoas e a liberdade, que ficou mais limitada com a vida em São Paulo. Ela explica que:

Achava a roça muito melhor. Para quem nasceu e se criou no interior, para se adaptar na cidade é difícil. Aqui envelhecemos mais rápido porque ficamos presos, não nos divertimos como deveria ser. Além do ar que não é sadio, há muita poluição, adocece.

Sua noção de vitalidade, diversão e longevidade está ligada à liberdade do interior, onde as barreiras de concreto não eram tantas e ela podia circular mais livremente, tinha mais ajuda e o verde da mata tornava o ar mais puro. Apesar dos pesares, algo mais importante que isso está em São Paulo e é valorizado por Raimunda:

Apesar disso não me sinto sozinha. *Queriam que eu casasse*, ainda mais depois que mãe morreu, para ter um companheiro na velhice. Mas não, *sou de classe pobre, não quero*. E tenho muitos irmãos, meus sobrinhos, eles me acompanham. Me sinto bem, graças a Deus.

“Queriam”, diz, remetendo à família e aos mais próximos, mas ao mesmo tempo apontando de forma despropositada à forma patriarcal da sociedade em que vive. A velhice, neste trecho, é sinônimo de uma possível solidão, de abandono, talvez, espelhada na experiência de sua mãe, de suas tias e de outras “mães solteiras”, que tiveram experiências amorosas negativas. As próprias irmãs também não tiveram boas experiências românticas. O termo “classe pobre” da sua fala, abriga as diversas Mundinhas que se apresentaram durante a entrevista. O quesito material é a martelada final que dita as experiências possíveis para ela, mas abaixo dele abrigam-se, cruzam-se e acumulam-se subalternidades. Generosa consigo mesma e comigo, entrevistadora e sobrinha, ela distingue quem partilhou com ela as experiências de vida, a casa, as dores e as conquistas – os irmãos – e a geração seguinte – a minha – que, em algum nível, enxerga o valor desta história.

4.2. Elza: dona de um lar chamado independência

Tia Nem é uma máquina narrativa, capaz de criar relatos consecutivos a partir de uma só palavra. Assim que começou a falar, o fez de forma rápida e criativa, sintetizando o que conversaríamos nas três horas seguintes: a infância na Bahia, a vinda para São Paulo, o trabalho como doméstica, a conquista da casa própria, a importância da família e seus valores mais importantes; tudo isto expresso de um só fôlego em palavras cheias de significado. Sem querer, a sua narrativa acaba por ser um pouco mais linear do que a da Tia Mundinha: o espaço da memória da roça é curto; da cidade, grande; da experiência, muito. Se fosse esta uma análise quantitativa, as palavras *trabalho* e *família* surgiriam destacadas como as grandes condensadoras da narrativa de Elza. É perceptível a relevância que essas duas temáticas têm em sua vida, sendo as âncoras de suas ações, motivações, escolhas e experimentações.

Percebe-se que o espaço da roça está intimamente associado ao tempo da infância, não se alargando à vida adulta, e logo sendo deixado para trás para dar lugar à vida e costumes citadinos. No entanto, Tia Nem é generosa na reconstrução da memória da roça: “Considero que tive uma infância boa, *mesmo sendo pobre*”. Pontuando o que ela considera a principal barreira que marcava a sua infância – a social – o seu relato muitas vezes é poético, afável. Elza pinta sua memória de infância de forma impressionista, com detalhes agradáveis, que

traz à narrativa imagens, sons e cheiros quase palpáveis. Percebe-se isso na presença da natureza em sua fala:

A gente podia estudar na casa de amiga; brincava na roça; na escola, se divertia. E também trabalhava, trabalhava muito. Plantávamos milho, feijão, mandioca, fumo, abóbora, banana, laranja, manga, pinha, cana... Tudo isso *tinha de fartura* na roça. Lembro que na época de melancia a *gente sentava no meio do mato*, pegava uma melancia, quebrava no joelho e chupava até não querer mais; lá na roça, que delícia! Tinha tudo quanto é fruta lá, *era muito gostoso o tempo de antigamente*.

A roça é trabalho, mas é também o espaço de brincadeira, de diversão, da sensação de frutas frescas e liberdade. Ela usa a palavra “fartura” com gosto e transmite uma atmosfera geral de leveza ao lembrar do campo. O tempo, lá, era o tempo da natureza: “Lá tinha um matinho que se chamava 11 horas. *Quando a florzinha abria, a gente sabia que era 11 horas*, e então mamãe mandava a gente ir pra casa tomar banho e lavar o cabelo para ir à escola” conta, compartilhando esta memória com a irmã e reafirmando a rotina de infância. Tia Nem constrói uma imagem positiva da região onde nasceu e cresceu, da cultura regional e do povo, contrariando o senso comum que vê esta região como um ninho de miséria e infelicidade. Conta que “era gostoso porque tinha muito parente, muitos amigos” e cita as épocas de festas, todas ligadas a festividades religiosas: “Lembro que na época da festa de São Pedro a gente ia para a casa da minha avó, que era viúva, dançar forró, pescar no rio. Era uma delícia lá, muito animado”.

A coletividade e a convivência em família trazem alegria à sua narrativa, e suas memórias mais saudosas carregam consigo uma atmosfera sensitiva: gostoso, delicioso, etc. Como quem se sente à vontade dentro da própria lembrança. Ao mesmo tempo, há um dualismo em sua narrativa: às reminiscências positivas, constantemente se juntam as faltas e limitações que assolavam a sua vida, da sua e outras famílias da região. Sua narrativa assume mais um traço da memória coletiva, a época das secas que pioraram “quando começaram a desmatar muito e colocar asfalto em tudo que é lugar”; a luta para buscar água a pé a quilômetros de distância de onde moravam; e o racionamento da carne, dividida em pedacinhos para que durasse de sábado até, pelo menos, ao meio da semana seguinte.

A apreciação que Nem faz de pobreza vai ao encontro do que a irmã, Mundinha, relata em parte da sua narrativa, alimentos como carne, arroz, macarrão e outros eram um luxo, sendo os alimentos que cultivavam em suas terras os principais à mesa. Tinham de enfrentar o problema eventual da seca e, depois, os problemas da “civilização”, que chegava asfaltando a mata e alterando o solo outrora fonte de renda e sobrevivência. Quando chovia, a natureza

era fértil e tinham fartura de frutas e alguns vegetais, mas os períodos de estiagem e a época desenvolvimentista que o país estava passando na década de 1950 acabaram por prejudicar a principal fonte de alimentação da família.

Outro ponto que marca a sua infância é a questão da educação, que também traz à tona traços muito fortes da identidade “do Norte”, como ela se refere ao Nordeste. Articula a sua história em vários momentos com a história/estória do povo nordestino, utilizando o pronome “nós” com o que, na maioria das vezes, se alinha com as características do grupo. Quando quer se distanciar do modo de viver dos interlocutores de sua história, opta por se demarcar e identificá-los como “o povo de antigamente”. O tom e o contexto tornam perceptíveis que esta é uma forma de sublinhar o que considera retrógrado, atrasado, limitado, aquém da sua atitude sagaz e adaptável. Quando questionada sobre a escola, Nem relata:

Papai era analfabeto e achava que a gente não tinha que estudar; não gostava da ideia. Porque o povo de antigamente não conhecia São Paulo; o destino de todo mundo era nascer, casar e ficar lá na roça trabalhando de enxada. Não podia sair de casa, só se casasse. Mas aí, meu pai saía para as fazendas e mamãe dizia: “tem que estudar, minha filha, porque eu não sei ler, mas ninguém sabe o dia de amanhã. Vocês têm que estudar”.

Fica nítida a correlação que existe na mente de Tia Nem entre o espaço urbano de São Paulo com o a ideia de evolução e progresso, não só econômico, mas também social e até intelectual; é como se São Paulo fosse o Ocidente do Brasil. Nesta breve fala, faz uma síntese do ciclo de vida do nordestino, mas igualmente e em particular, das mulheres da época. A autoridade patriarcal baseada na moralidade não compreendia a importância da educação para as crianças, e quando diz que o pai “era analfabeto” está sinalizando que este era o motivo dele ser antiquado como um todo. Nota-se que a palavra aqui não diz respeito apenas à ignorância em relação às competências de leitura e escrita, mas também a uma visão de mundo que se limita ao mundo rural. Mesmo as profissões evocam uma hierarquia patriarcal, o pai era administrador de fazendas, chefiava, organizava e viajava com os homens que trabalhavam nas lavouras; já a mãe era incumbida de cuidar da própria terra, da casa e dos filhos. Tal fato repercutiu-se com força na família que sofreu agravamento das suas condições de vida quando o pai saiu de casa, interferindo de forma decisiva no destino de todos eles. No mesmo contexto, a mãe incentivava o estudo das crianças. Havia nela, ao que parece, uma consciência do poder de mudança pela educação e um desejo subentendido de que os filhos pudessem construir um futuro diferente para si.

Enfrentando a autoridade do marido e o próprio papel que lhe foi atribuído pela sociedade como mulher pobre nordestina, Basa mandava os filhos à escola, proporcionando-lhes a oportunidade de sociabilização, educação e potencial (de maior) mobilidade socioeconômica. O motivo? É possível relacionar, talvez, com a própria história da avó materna que, apesar de pouco citada na narrativa, é lembrada como uma mãe de família monoparental, forte, ativa e altiva. É possível que Basa, vendo a própria mãe criar os filhos sozinha, tenha adquirido um senso de emancipação. Como já se pôde verificar no relato de Mundinha, é a linha materna que transfere, através de valores e atitudes, um espectro de resiliência a ambas as irmãs. A presença das mulheres aparece, assim como na vida de Mundinha, com uma força muito maior do que a dos homens. Quando questionada sobre as lembranças dos mais antigos da família, predominam as lembranças das avós, tias, madrinhas; lembranças que, em geral, se relacionam com festas, com cuidado, com costumes que designa como “tradição do tempo da *minha mãe*”:

Engraçado que eu tenho lembrança da minha avó, mas meus bisavôs não conheci. Nem as bisas e nem os bisos. Mas lembro das minhas tias e tios paternos, eram seis. Da parte da minha mãe eram quatro tios, três homens e uma mulher. Éramos muito bem tratados pela família, só tinha que obedecer e dar a benção. Se não pode, não pode. Na Semana Santa visitávamos as madrinhas: a gente chegava na casa delas, ajoelhava, dava benção, e ganhava qualquer besteirinha... Um ovo, uma cumbuca de farinha, um frango, porque éramos todos pobres. (...) A minha avó Nenê, mãe da minha mãe, morava pertinho da gente. E ela protegia os netos. Se meu pai visse algo errado podia reclamar, mas não bater. Ela não deixava.

Para as mulheres da minha geração, essas lembranças parecem imbuídas do sentimento e experiência da sororidade, no sentido amplo da colaboração que era necessária entre as mulheres naquela época. As palavras de Tia Nem, especialmente quando diz “ela protegia os netos”, remetem para o que aquelas mulheres de gerações diferentes – parteiras, avós, mães, tias, filhas – compartilhavam e que se assemelhava a uma *dororidade*³⁴. Contudo, não uma dor que paralisa, vitimizada, mas que é transformada em potência através da consciência de si, necessidade de avançar e capacidade de resistir. Quando a avó materna protege a neta da autoridade (e violência) paterna, ela resiste a toda uma estrutura opressiva e ensina, pelo exemplo, que Nem também pode fazê-lo.

³⁴ Cunhado pela professora Vilma Piedade, o conceito de *dororidade* propõe um diálogo com a palavra sororidade, atribuindo-lhe um recorte racial que tem como base a ideia de dor como fator que irmana mulheres negras: a dor do racismo estrutural que se reflete nas condições sociais, psicológicas e políticas sob as quais vive essa parte da população brasileira (Piedade, 2017).

O signo da sociabilidade é com frequência evocado como uma das definições de felicidade. É através da união, das pessoas, da família, que se dão as realizações pessoais consideradas mais importantes. Por ter crescido em uma família extensa e rodeada por uma cultura de coletividade (festas, rezas, comunhão entre membros da família), isso parece refletir-se na forma como Elza enxerga as relações com o outro. De modo geral, homens e mulheres tinham pouco (“para economizar a sandália, a gente andava descalço, naquele chão quente ou na lama”), mas tinham muitas soluções que eram alcançadas na base da criatividade, da colaboração e da superação. Contudo, sumariza ela, acentuando sua cosmovisão e uma certa relação nostálgica com o passado: “o povo era feliz e não sabia. Hoje em dia temos muita coisa, mas falta a união. Antigamente fazíamos tudo aos montes”.

4.2.1. Quando finda a infância

Ainda antes de findar a infância, aos 11 anos, Nem é recrutada pelo irmão mais velho, Manoel, primeiro migrante da família em São Paulo, para cuidar do sobrinho órfão recém-nascido. A decisão seguiu uma lógica, segundo sua percepção atual, previsível: das três irmãs, ela era a mais obediente, sem nenhuma limitação física e que ainda não estava na idade de casar (e engravidar). O papel maternal e da mulher cuidadora lhe foi imposto prematuramente, antes mesmo que ela tivesse a chance de aprender como exercê-lo. No relato, aborda de forma natural os papéis principais da mulher à época do ocorrido (ano de 1965) e o seu desespero por ser, demasiado cedo, convocada para tal:

Eu não queria ir, *achava que São Paulo era o fim do mundo*; preferia ficar na roça caçando lenha, *trabalhando* de enxada, mas não tinha coragem de dizer nada, senão meu pai me batia. *Não tive escolha*. Viajei com o meu irmão e *nos primeiros dias, quando dava seis horas da tarde e o sol se punha, vermelho, me dava umas tristezas*, vontade de voltar para Bahia, eu chorava tanto! Mas não podia voltar.

A sua visão de criança sobre a cidade de São Paulo aponta para uma atmosfera longínqua, de um lugar que, ao contrário do que nos faria pensar o imaginário sudestino de “civilização”, ela não tinha vontade de conhecer e inclusive considerava mau, até pior que “o trabalho de enxada”, como compara sutilmente. A imagem que constrói do sol – vermelho – se pondo em São Paulo e despertando a saudade da roça é uma das mais bonitas e nostálgicas da narrativa. Revela uma ligação imagética da sua memória com o rural, baseada na natureza, que, ao mesmo tempo, camufla a sua nova rotina na cidade, era ao fim do dia, quando as obrigações domésticas findavam junto com a luz do sol, que ela tinha espaço nos pensamentos para se lembrar e sentir falta da sua terra de origem.

Tia Nem conta como foram traumáticos e difíceis os primeiros dias como cuidadora do sobrinho órfão recém-nascido que “por pouco não matou”, pois não sabia que cuidados deveria ter com o bebê. Esclarece o contexto: “Eu fiquei com a responsabilidade de cuidar da criança, mas eu não sabia como fazer pois, na Bahia as mulheres mais velhas não deixavam a gente participar do cuidado com bebês, *para não querer ter um também*”. Ao lembrar dos cenários de parto na Bahia, partilha a memória de Mundinha e do “Mal de Sete Dias” e explicita como as mortes de mulheres e crianças tinham também outras justificações:

Na época chamavam de “Mal de Sete Dias”, mas era infecção mesmo. E não recorriam aos médicos na cidade de jeito nenhum, porque a ignorância não deixava. Para os homens, as mulheres só serviam para trabalhar e parir, ninguém mais podia ver, encostar nelas. Mas eles podiam ter quatro, cinco mulheres na rua.

A autoridade masculina é uma constante sobre o seu destino e, também, sobre o destino de suas conterrâneas, mesmo as questões de saúde (e sobrevivência) eram condicionadas às masculinidades predominantes. De fato, a temática da mortalidade infantil é muito forte nas vivências das duas irmãs, o que sem dúvida se congrega no medo que Elza tinha em ser responsável por um recém-nascido, quando ela própria ainda era uma criança. De alguma forma, o trauma da morte das mulheres da roça acompanhou-a em São Paulo através da cunhada falecida e, por pouco, não alcançou o próprio sobrinho.

É interessante notar que, diferente da irmã, Elza pontua de forma incisiva em seu discurso os preconceitos de gênero que presenciou e experienciou em sua vida. Às vezes, no meio de uma fala sobre uma temática que não necessariamente envolve questões de gênero, ela exemplifica as “ignorâncias” (palavra sua) que acometiam – ou ainda acometem – as mulheres: “as mulheres serviam para trabalhar e parir”; “antigamente se casava com um cara que nem conhecia, só via o rosto na hora de noivar”; “eu sempre tive medo de casar com um homem e viver mal”; “se eu tivesse um filho sem casar acho que seria um desastre para a minha família”; “eu também tinha medo, como o povo do Norte, de engravidar. Sentia que qualquer homem ia me pegar e me engravidar, e eu não queria”. Aponta o seu corpo avantajado, de quadris largos, como um dos motivos pelo qual era assediada pelos homens.

Há a consciencialização de opressões múltiplas e interseccionadas em sua fala, o machismo, questões de classe e o medo da pobreza, e o racismo, que aflora no seu relato. O medo da gravidez indesejada, em uma época (meados dos anos 1960) em que os anticoncepcionais ainda estavam sendo introduzidos no país e no mundo, tornava o controle

sobre o seu corpo uma atitude vital para manter a sua dignidade e a da família e, também, a independência frente às suas ambições pessoais e aos objetivos que começara a traçar.

O impacto de tal postura em sua vida amorosa é perceptível, Tia Nem sempre foi discreta em suas relações românticas, não teve filhos e diz não ter muita sorte no amor: “só me aparecia homens que queriam encostar em mim, preguiçosos. Eu não gosto de quem bebe, mas não tem jeito, *tenho sorte de homem velho e cachaceiro*”. Seu único noivado durou sete anos, e acabou pela falta de ambição do rapaz:

(...) ele era padeiro, um branquelo da perna torta. Eu não queria namorar, mas ele me cercou tanto até que conseguiu o que queria. Mas era do tipo que não saía do buraco, fumava, bebia. Um dia tomei consciência e vi que não teria futuro com ele.

Na época, tinha 28 anos e pensava em se casar: “*sonhava em casar na igreja de Nossa Senhora Aparecida; eu queria entrar lá de véu e grinalda*”. Decepcionada com o noivado, optou por terminá-lo e seguir o seu objetivo da casa própria, que na época estava em construção. Do ex-noivo herdou o hábito “do diabo do cigarro”, mas com esforço, há cinco anos, parou de fumar.

Interessante notar a apreciação que faz da sua má sorte em relacionamentos românticos: atraindo homens viciados, não compatíveis com a sua personalidade enérgica e motivada. Ela fala com repulsa do drama do álcool, espelhando inconscientemente o drama que assombra a sua família, já que dois dos seus irmãos mais velhos que morreram (Manoel e Rute) eram alcoólatras e o mais novo, Zé, também sofre – e a faz sofrer – com o vício. De fato, homens, pessoas negras, pobres e menos escolarizadas são os grupos onde há maior incidência de transtornos relacionados ao uso de álcool no Brasil³⁵. Ela desdenha do ex-noivo, “branquelo” e que tinha uma deficiência física – frágil – subjetivamente comparando-o consigo mesma, forte – cognitiva e fisicamente – ativa e negra. Uma mulher que tinha um sonho comum a tantas outras da sua geração: casar-se tradicionalmente, mas a sua “sorte” não permitiu. Aqui, a sua “sorte” pode ter várias interpretações: o fato de Elza ser muito dedicada ao trabalho e à família e dedicar pouca atenção à vida romântica (afinal os namorados que teve eram todos dentro do círculo social permitido pelo trabalho); o fato de poder ter sido preterida, como outras mulheres pobres e negras, por não estar dentro do padrão de beleza desejado socialmente; o fato de ser muito esperta e consciente para

³⁵ Segundo dados da Pesquisa Nacional de Saúde (PNS) de 2013 (Machado; Monteiro; Malta & Lana, 2017).

condicionar o seu destino a homens que pudessem prejudicar suas prioridades de vida: manter a família, ter uma casa, viver financeiramente confortável (dentro do que julga ser suficiente).

Há, inclusive, no Brasil, um debate sobre “a solidão da mulher negra” que refere o padrão histórico-cultural de mulheres que, entre outros fatores, não se estabelecem romanticamente como casadas, são mães de família monoparentais (a exemplo de gerações anteriores da família) e sofrem com uma iconografia de seus corpos representados como altamente sexuais (em detrimento da representação de boas donas de casa, “mães de família”). A intersecção entre gênero, raça e idade promove, sobre essas mulheres, um padrão de afetividade solitário e humilhante que resulta em sofrimento psicológico³⁶.

Uma vez alcançado um dos seus grandes objetivos de vida, a casa própria, Elza, à beira dos 40 anos de idade, se permitiu envolver romanticamente com o atual namorado, com quem vive uma relação de quase 20 anos. Eles não moram juntos, sendo o tempo de convívio limitados a dois ou três dias na semana, quando ele a visita e pernoita em sua casa. Gilvan, apelidado Ju, é porteiro do prédio onde trabalhava como doméstica. Conta que o conheceu com o incentivo da patroa, e que gosta da companhia dele, porém ainda não tem a relação que realmente deseja:

Dona Carla dizia: “Elza, Ju está de olho em tu!”. Ela era doida que eu casasse. Mandava eu levar comida para ele, e às vezes ele subia para tomar café e ver televisão. As correspondências que era para jogar debaixo da porta ele tocava a campainha para entregar, na intenção de me paquerar. (...) Já estamos há 19 anos juntos. Eu brigo que ele bebe, não gosto que beba, e é mole também, não sai para canto nenhum, e eu tenho vontade de sair. Às vezes eu falo pra ele: “estamos com quase 20 anos de namoro, vamos morar juntos ou não?”, ele diz: “deixa eu resolver minhas coisas”. Me pergunto o que tanto ele tem para resolver. Não quero morar com ele quando estiver velho a ponto de eu ter que trocar suas fraldas.

É curioso pensar que a patroa tinha o desejo de que a empregada casasse, tudo indica que a intimidade que construíram permitia tal expectativa. Mas, a qualidade, por assim dizer, dos pretendentes, não importava. Pensar que a Tia Nem conhece seu namorado no próprio prédio é pensar o prédio como um certo limitador dos espaços de sociabilidade dela, depois de tantos anos vivendo com a família para a qual trabalhava. Gilvan é mais um nordestino migrante em São Paulo e ele tem com Elza este não-lugar em comum, além de referências culturais e sociais (ambos pobres) que se alinham. Há, contudo, uma certa condescendência

³⁶ Sobre a solidão da mulher negra no contexto brasileiro, cf. Souza, C. A. d. S. (2008). *A solidão da Mulher Negra: Sua Subjetividade e seu Preterimento pelo Homem Negro na Cidade de São Paulo* [Dissertação de Mestrado] Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e Pacheco, A. C. L. (2013). *Mulher Negra: Afetividade e Solidão*. EDUFBA.

de Tia Nem ao narrar uma relação com alguém que não é o seu ideal de romance, que tem hábitos que a desgostam, traumatizam e que limita o seu espírito de aventura. Ainda que Tia Nem não tenha realizado o seu sonho de casamento tradicional, de alguma forma – ao aceitar o namorado em seu espaço, cuidar e cozinhar para ele e criticar seus hábitos autodestrutivos – ela cria sua própria atmosfera de casamento com os recursos que tem. Em troca, não fica sozinha e exerce o controle que preza em sua vida, das situações e pessoas em seu redor. Considerando como lembra com carinho e graça o início do namoro, e as interações entre os dois que pude presenciar enquanto a entrevistava, há, sem dúvida, ternura de um para com o outro. Ela parece enxergar na relação uma forma de amor que, parcialmente, preenche a sua necessidade de ser amada, ainda que só por “velhos” e “cachaceiros”, como ela mesma afirma.

4.2.2. “Casas de Família”: uma vida no quarto ao fundo

Para dar início às reflexões acerca da vivência de Elza em “casas de família”, cabe uma pergunta: compreendendo família como sendo qualquer estrutura relacional composta por indivíduos que possuem vínculos afetivos e/ou biológicos entre si, o que permite (ou impede) uma casa/lar ser entendida sob a expressão “casa de família”? Essa forma social de nomear o local de trabalho de empregadas domésticas no Brasil possibilita uma leitura subjetiva interessante sobre relações de poder³⁷. Há um respeito implícito, uma autoridade, uma casa que *é de família* não é qualquer casa, logo, o que são as outras? A herança desse tipo de subalternidade remonta ao Brasil-Colônia, assim como outras estruturas que fazem parte da vivência de Elza como empregada doméstica.

O primeiro contacto de Tia Nem com São Paulo foi duro, com responsabilidades excessivas para qualquer criança. Um ano depois da ida para São Paulo, ela retornou à Bahia, aliviada em estar novamente no habitat em que crescera. Porém, meses depois, teve que retornar ao sudeste do país, mais uma vez “escolhida” pela família para auxiliar na criação

³⁷ Família, sob o modelo apresentado pelo sociólogo Gilberto Freyre (1998), e um dos primeiros a representar o arranjo doméstico nacional, trata-se de uma estrutura patriarcal, extensa, com esposa, filhos (legítimos ou extraconjugais), dependentes, amigos, e trabalhadores escravos – todos submetidos à figura do chefe de família, com poder econômico e social e prerrogativas para dispor de suas propriedades como lhe coubesse. Ainda que este modelo não comporte a maioria das famílias brasileiras, permanece o estatuto de distinção que, estruturalmente é o que melhor corresponde, no imaginário social, à “casa de família” que por mais de três décadas foi o local de trabalho e morada de Elza.

das sobrinhas, desta vez por ocasião do novo casamento do irmão recém-viúvo, que ao levá-la de volta à Bahia “se engraçou” por Regina, a nova cunhada:

Eu tive que voltar para São Paulo, porque, que nem disse o meu tio Défonso: “madrasta não é mãe”; eu tinha que vigiar as meninas caso não desse certo o casamento de Manoel com Regina. Então vim de novo para São Paulo, na época com uns doze anos e pouco.

Como os seus pais estavam separados na ocasião, o tio materno de Elza assume o papel patriarcal necessário ao funcionamento tradicional da família. E ela, com apenas doze anos, fica, mais uma vez, impossibilitada de decidir por si mesma. Mas, desta vez, Elza volta à cidade grande para cuidar das sobrinhas e, impulsionada pelo irmão, passa a trabalhar fora de casa. Logo, passa a fazer parte da estatística de migrantes nordestinas que servem de mão de obra doméstica em uma São Paulo burguesa. Seu relato exprime a realidade de outras meninas e jovens que formavam pequenas redes de empregadas domésticas muitas vezes “encomendadas” pelas patroas:

Anteriormente era fácil emprego em casa de família. Quando a gente chegava, as patroas pediam empregadas domésticas: “você não tem uma parente, uma irmã, uma conhecida para indicar?”. Principalmente a gente que vinha do Norte, eles gostavam muito porque a gente não tinha medo de trabalho pesado, já trabalhava de roça. Aí Rute já estava por aqui, trabalhava na Dona Lara, que tinha uma amiga. Quando ela disse que eu cheguei, a mulher falou: “ah, traz pra mim pelo amor de Deus!”

A maioria das “mulheres do Norte” chegavam em São Paulo para viver a tempo integral na casa das patroas, “como se fossem da família”. Ela destaca a intenção das patroas em empregar quem já estava acostumada “com trabalho pesado”, como uma qualidade de si mesma e das outras mulheres que compõem o contexto. Ao mesmo tempo, não deixa de expor os abusos provenientes deste estereótipo de disposição e força, cargas de trabalho e horários excessivas, injúrias e abusos de poder. Tia Nem demonstra um alto nível de consciência dos malefícios e dos benefícios trazidos pela sua jornada como empregada doméstica.

A solução de moradia, clássica desta época e que ainda perpetua hoje, para admitir alguém “extra” nas tais “casas de família” eram os chamados *quartinhos* de empregada – cuja origem já debatemos – que seguem a lógica casa-grande e senzala. Tia Nem compõe na lembrança o quarto onde viveu por cerca de 30 anos na última casa onde trabalhou:

Eu tinha meu *quartinho* e meu banheiro. *Todas essas casas de família têm um quarto de empregada.* A minha cama era alta, a cama em cima e o guarda-roupa em baixo. Lola comprou uma escadinha de três degraus para eu subir na cama, porque o quarto era pequeno, não cabia. Então era tudo embutido, e tinha uma comodazinha, uma prateleirinha com uma televisãozinha. E tinha o meu som, mas eu usava mais o *walkman*.

Elza mudou-se para este *quartinho* em meados da década de 1980 e, embora não seja possível afirmar a data de construção do prédio, o vestígio colonial da construção está implícito nas palavras em diminutivo que usa para descrever o espaço: mini-cômodo, mini-conforto, mini-dignidade. Afirma que “todas” as casas o tinham, marcando a divisão entre as “casas de rico” e que os empregados ali viviam por causa do trabalho, e inconscientemente destaca a relevância – e dependência – das patroas e patrões em relação aos seus empregados, ao ponto de a própria construção dos imóveis incluir espaços de moradia para eles, ainda que rudimentares. Por mais que não compreenda, exatamente, a origem da “área” separada para funcionários, Elza identifica um padrão que compõe a memória coletiva da maioria das empregadas domésticas brasileiras.

Nota-se outro fator interessante sobre o início da sua trajetória como empregada doméstica, diversamente da cunhada, Regina, foi-lhe exigido pelo irmão que trabalhasse fora de casa ainda quando criança, uma das razões para isso era por ser “gordona e forte”. Ainda que se considere que o paternalismo implicado na relação homem-mulher não é o mesmo que recai sobre a relação de irmãos, chama à atenção o fato de sua estatura, *o seu corpo*, ser fator decisivo para que o irmão lhe impusesse o início do trabalho fora casa. É claro que o fator financeiro também parece ser uma variável (para uma família pobre, quanto mais renda entrar, melhor. Ou, no caso, ter uma boca a menos para alimentar). Nesse ponto, Elza sofre desígnio do patriarca por ser a mulher que precisa obedecer, a que é forte, gorda, de corpo sólido, inabalável. O debate sobre os estereótipos e exploração de corpos negros como símbolo de força “descomunal”³⁸ aqui se encaixam pois, a sua humanidade e condição de criança é deixada de lado pelo irmão, ainda que inconscientemente. A própria experiência do irmão como homem negro que, por isso, é considerado forte, da roça, projeta, em uma Elza de doze anos de idade a imagem da trabalhadora braçal, enquanto a sua esposa, Regina, branca, pequena, e, portanto, frágil, não é considerada da mesma forma.

Efetivamente, em alguns trechos da narrativa percebe-se uma Nem que veste capa de super-heroína: uma mulher determinada, independente e trabalhadora, capaz de

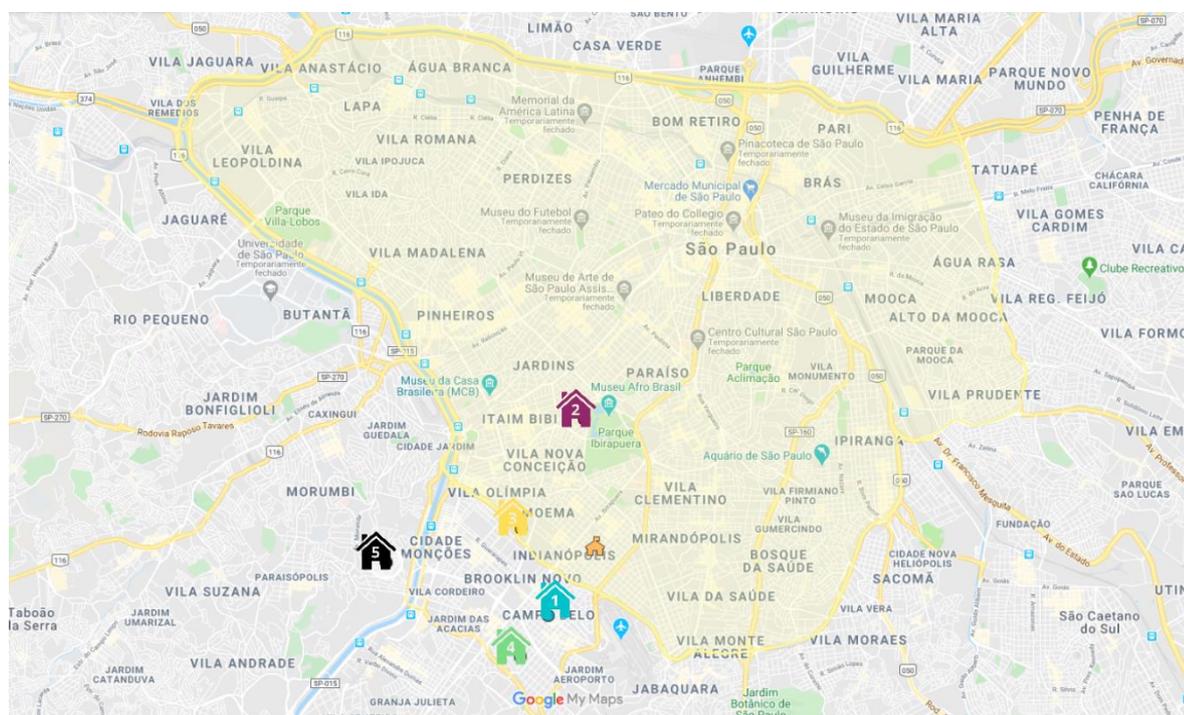
³⁸ Por um lado, a denominação “*strong black woman*” é uma estratégia política para superar as representações negativas de mulheres negras em um mundo “branco” e racista. Por outro, as aprisiona em uma imagem idealizada de identidade de força e poder que as impede de exteriorizar de feridas causadas pelo racismo estrutural. Instituída a ideia de força e da capacidade de sobreviver às adversidades de gênero e raça, torna-se mais difícil o debate acerca das múltiplas experiências femininas e negras, incluindo as privações, sacrifícios e invisibilidades que são necessários para tornar uma mulher forte.

autossacrifício e dedicação praticamente inabaláveis. Não ter medo do trabalho pesado, fator que ela julga importante para a alta demanda de pessoas do Norte pelas patroas paulistas, reforça a ideia de potência, que a própria colaboradora enxerga de forma positiva. No entanto, o trabalho narrado não deixa de ser exploração de mão de obra infantil, funcionando sob uma lógica compulsiva que aprisionava gerações de mulheres da mesma família (ou origem) em trabalhos subalternos. Assim, Elza trabalhou em cinco casas diferentes desde que chegou a São Paulo. Todas localizadas próximas do centro expandido da cidade, como mostra abaixo a Figura 8³⁹.

³⁹ O Centro Expandido da cidade de São Paulo é uma área da cidade localizada ao redor do centro histórico, e delimitada pelo chamado minianel viário. Esta região da cidade concentra a maior parte dos serviços, empregos e equipamentos culturais e de lazer da cidade, assim como a população de maior renda, salvo exceções.

Figura 8

Mapa das “casas de família” em que Elza trabalhou



LEGENDA DO MAPA:

-  Casa 1 (azul) - Vizinha Campo Belo
-  Casa 2 (roxo) - A Argentina
-  Casa 3 (amarelo) - Dona Jurema
-  Casa 4 (verde) - Aurora
-  Casa 5 (preto) - Tereza/Lola/Carla

Nota: A grande faixa em amarelo mostra o Centro Expandido de São Paulo; na parte inferior, representada pela casa, a primeira residência onde Nem morou ao chegar em SP, com o irmão, as sobrinhas e a cunhada, e as cinco casas onde foi empregada doméstica, representadas pontos coloridos.

Logo que chegou a São Paulo, Elza morou com o irmão, Manoel, a cunhada, Regina, e as duas sobrinhas pequenas, Cida e Sônia, nos fundos de uma casa localizada no Campo Belo. Manoel construiu a própria casa no extremo sul de São Paulo, em um bairro chamado

Parque Fernanda. Era lá que Elza passava alguns finais de semana, quando tinha folga do trabalho e não queria permanecer na casa das patroas. O trajeto Parque Fernanda - Região de Centro Expandido é de cerca de 15 quilômetros, percorridos de transporte público, no período de 1h30min a 2h. Da atual casa de Elza até seu último trabalho, o caminho era maior: 25 quilômetros, cuja viagem tomava quatro horas ou mais do seu tempo. Essa é uma das razões pela qual, mesmo depois de ter conquistado o seu lar, Tia Nem ainda dormia no trabalho, era demasiado cansativo e custoso fazer o trajeto diariamente. Ironicamente, morar na periferia a confinou por mais tempo a viver junto às patroas. Para uma leitura mais esclarecida sobre a trajetória de trabalho de Elza pelas casas em que passou, a Tabela 2 serve como um pequeno resumo:

Tabela 2

Resumo da trajetória profissional de Elza

	Casa 1	Casa 2	Casa 3	Casa 4	Casa 5
Nome das “patroas”	“Vizinha do Campo Belo”	“A Argentina”	Jurema	Aurora	Tereza / Lola / Carla
Anos/durações do trabalho	1965 (cerca de 1 ano)	1966 - 1973 (7 anos)	1974 - 1982 (8 anos)	1982 (4 meses)	1983 - 2013 (30 anos)
Idade de Elza	12 anos	13 aos 20 anos	20 aos 28 anos	28 anos	29 aos 59 anos
Local	Bairro Campo Belo	Bairro Ibirapuera	1º Bairro Brooklin 2º Bairro Vila Olímpia	Bairro Brooklin	Bairro Morumbi

Nota: Identificação das patroas, tempo aproximado de cada trabalho em anos, idade ao iniciar e ao sair de casa, localização das residências (bairros de São Paulo).

Tia Nem não diz muito sobre a primeira patroa, que morava no mesmo bairro onde ela vivia com o irmão, no Campo Belo. Na verdade, a sua memória desta época está mais ligada a uma passagem pela escola chamada “Santo Estevão”, que frequentava com vizinhas. Além de ser curioso se deparar, em São Paulo, com uma escola pública com o nome da sua

cidade de nascença, é admirável o esforço em continuar estudando, à noite, em uma escola a cerca de 3km de onde vivia, cujo trajeto era feito à pé. Ela se refere às colegas de escola como “as meninas”, de forma carinhosa, demonstrando que a vontade de estudar também tinha como razão suplementar conviver com outras garotas da sua idade. Como se fosse algo importante a destacar, ela cita o impasse com o irmão no trajeto de volta a casa depois das aulas:

Às vezes Mané ia me buscar de bicicleta, mas eu não gostava de vir embora com ele, pois ele vinha parando em todos os bares para beber cachaça, e eu lá esperando. Preferia andar com as meninas, e quando aprendi o caminho, andava sozinha.

A ferida do álcool mais uma vez é levantada em sua narrativa, e a cena é triste, apesar de ela contar com alguma naturalidade. Manoel, Mané, fazia parte do grupo de pessoas mais vulneráveis aos malefícios do álcool no Brasil: homens, pobres, pretos. Em decorrência do vício, aliás, faleceu em 2019. O comentário espontâneo que faz Tia Nem demonstra um trauma que, mais de 40 anos depois, ainda a perturba sob diferentes roupagens: a bebida alcoólica é símbolo de devastação e morte na família, e o aspeto que mais critica no atual namorado é também “o diabo da cachaça”.

O segundo emprego de Elza foi na região do Ibirapuera. Passou lá praticamente a sua adolescência inteira, e é da casa que lembra com maior repulsa: “fiquei seis anos com ela, mas depois *não aguentava mais*. Era uma casa enorme, *e eu fazia tudo*. Lavava, passava, cozinhava”. Um combinado de necessidade, ingenuidade e medo de um futuro incerto parecem ter sido as razões para Tia Nem ter permanecido na casa por anos, mesmo sendo explorada. Ela ainda era uma menina, recém-migrada, sem experiência e com responsabilidades para com a família. A forma como a patroa a tratava denota uma autoridade, ou mesmo prepotência, de quem sabe que está lidando com uma criança:

O quintal dela era de paralelepípedos e eu tinha que esfregar tudo com bombril, andava com o joelho todo preto! Era terrível. Eu dormia a semana toda *no meu quarto*, ia embora no sábado à tarde e voltava domingo à noite ou segunda de manhã. Aí quando voltava *ela exigia* que eu entrasse direto *no meu banheiro* para tomar banho, passar álcool no covão e trocar de roupa, *dizia que eu tinha um cheiro forte no covão e também não queria pegar pulga. Tinha medo*. E a minha comida era separada: um prato, uma colher, um copo, ficava lá debaixo da pia, só para mim. *Ela fazia meu prato*: um pouquinho de arroz, um pouquinho de carne e um meio pão. Se desse fome, de tarde tinha um cafezinho. *Ela cortava o pão, passava manteiga e me dava com café ou chá. À noite fazia meu prato de novo*, e eu tinha que lavar e botar separado.

A sua primeira experiência longa como empregada carrega as marcas já citadas do separatismo, exploração e racismo estrutural. Limpar-se com álcool, como se fosse um objeto

a ser esterilizado e ser animalizada como um corpo estranho ao espaço, que poderia carregar pulgas, tendo tudo separado para que o contacto com a vida da patroa fosse apenas o suficiente para ter o trabalho feito. A alimentação controlada – e preparada como se para uma criança – também ganha destaque na sua fala, fazendo emergir a importância do ato para a memória de Tia Nem. Chama a patroa de “chata”, sendo gentil, como se em algum nível os problemas que enfrentou fossem aceitáveis nessas relações de autoridade. Lembra-se do momento em que foi embora, quando o guarda da rua – ressentido com sua negação a um assédio, Tia Nem tinha 18 anos à época – roubou tudo que tinha em seu *quartinho*. Este fora o limite do trauma que este trabalho impunha na vida de Elza, ironicamente a preparando para os que viriam a seguir. Depois de ser vítima de violência social, urbana e sexual, ela demonstra em sua narrativa que saía dali sabendo mais sobre o comportamento que podia esperar de outros patrões, o comportamento que deveria ter, que tipo de serviços se disporia – ou não – a realizar e a que custo.

O trabalho e casa seguintes deve-os à irmã mais velha, Rute. Uma amiga de sua patroa, Dona Lara, precisava de empregada. Elza narra: “Eu contei para Rute, tua mãe, que queria sair de lá. Ela sempre trabalhava e conhecia todo mundo. Daí me falou da Dona Jurema, me arrumou para ela”. E, assim, Elza foi para a sua terceira experiência como empregada doméstica, onde viveria por mais oito anos. Conta que a família morou dois anos em uma casa, mudando-se por ocasião de um assalto. Assim, Elza acabou por ir parar perto da irmã, Rute, pois a nova casa dos patrões era no mesmo prédio onde ela trabalhava. Parecia um salto positivo em sua vida, afinal havia ali uma rede próxima de solidariedade, mas de novo a violência ressurge: “Jurema tinha duas crianças. O menino mais velho, Vinícius, era o cão, e tinha só oito anos. Quando o pai e a mãe saíam de noite, ele pegava as cintas do pai, e *com o lado da fivela batia em mim*, me arranhava toda”. Quando refere que o menino lhe batia “com o lado da fivela”, Elza reforça a questão da dor, recriando a sensação de ser açoitada com a parte do objeto com mais potencial para a magoar. A fala que se segue justifica a sua “passividade” perante a situação:

E eu não podia bater nele, *como que vou bater em filho de patrão? Se eu batesse o patrão não ia acreditar*. Quando eu dizia que apanhava, Dona Jurema falava: “ele é nervoso, *tem que ter paciência*, não sei o quê, não sei o quê...”. Aí eu contei para a minha irmã, e ela me arrumou outra patroa.

Nessa experiência, Elza cumpre o papel de um sujeito subalterno que, sob o poder do empregador, não se sente digna de reclamar contra as atitudes violentas do filho do patrão. E

quando o fez, seu sofrimento foi minimizado pela patroa com o frágil argumento de ser uma questão de temperamento da criança. Elza sabia que não tinha autoridade para educar o menino e nem uma voz com credibilidade frente à posição de superioridade dos patrões. Nesta fala, a sua consciência de classe já está mais estabelecida. Ainda assim, foram oito anos vivendo sob estas condições, que são as que ela destaca na lembrança, passando rapidamente à patroa seguinte. Possivelmente, a proximidade com a irmã teria influenciado a que se submetesse ao emprego por mais tempo.

A quarta mulher – sempre mulheres – para quem Elza trabalhou era sua conterrânea. Infelizmente, para ela, esse fator não foi uma vantagem, pelo contrário, foi o paladar baiano – que ela chama “comidas horrorosas” – e os costumes religiosos – que ela chama “macumba” – da patroa que a fizeram demitir-se do emprego depois de quatro meses de convivência. Nota-se, na forma como fala, um desejo de dissociação do que representavam os costumes da patroa: “eu nunca gostei dessas comidas doidas” e, depois, “ela tinha *uns negócios de macumba*. Levantava de manhã com o marido e enchia a casa daquela incensada, aquele cheiro forte. Aquilo me arrepiava!”. É como se “a baiana” fosse “baiana ao extremo”, uma imagem que Tia Nem não gosta muito. Nestas falas, emergem duas características que aparecem em outros momentos da entrevista, o seu paladar já mais cosmopolita, quiçá aculturado em mais de uma década de vida em São Paulo, e o lugar da “macumba” como uma religião que ela não gosta de se associar, apesar de sua fé ser visivelmente sincrética. O que interessa destacar da sua experiência com a quarta patroa é que já se percebem traços de aculturação no paladar e costumes de Elza, a ponto de ela renegar algumas particularidades nordestinas.

Novamente, é à irmã que Nem recorre para conseguir trocar de emprego. A lógica do trabalho compulsivo em “casas de família” se mostra real, na medida em que ela salta de uma casa para outra sem sequer considerar outro tipo de trabalho, mesmo tendo agora já algumas habilidades profissionais desenvolvidas. A rede patroas-empregadas permanecia firme e atuante no destino dessas mulheres do Norte. É o que se vê, por exemplo, quando ela conta como foi o início da relação de trabalho com a quinta e última tríade de patroas: Dona Tereza (a mãe), e suas respectivas filhas, Lola e Carla.

4.2.3. Mulher arretada: resistir para existir

De acordo com o relato de Nem, foi um amigo porteiro que lhe indicou para vaga que “pagava um pouco mais que um salário mínimo”. É interessante notar como ela lembra do alerta feito pelo amigo, de que o emprego era bom, mas lá vivia outra empregada: “*uma velha preta feia* que só pela cara da *preta velha* não para empregada nenhuma”. Conta, com graça que “foi mesmo assim”:

Quando cheguei na casa de Lola me deparei com a tal preta velha. Era Dona Ana, mas *a velha era feia mesmo!* Nossa Senhora. Até tenho foto dela. Ela tinha ciúmes porque já estava *de empregada na família há muito tempo*. (...) Acabou que fiz dela minha melhor amiga, com toda a minha paciência... Todo mundo perguntava como eu aguentava o jeito dela, *mas eu sabia como lidar*.

O exemplo de Dona Ana, atesta a jornada do emprego doméstico como sendo, para muitas mulheres – no Brasil, especialmente as negras⁴⁰ – a principal forma de sobreviver. A forma como o porteiro descreve Dona Ana, depois reafirmada por Tia Nem, exprime um imaginário coletivo nacional racista e idadista⁴¹. Na narrativa, a vida da tal senhora resume-se à linha do tempo na família das patroas, passando de geração em geração, da juventude à velhice, ao ponto de ter ciúme da chegada de uma “nova empregada” que pode ocupar o seu lugar; um exemplo nítido do trabalho doméstico como compulsório na vida de determinadas mulheres. Que oportunidades tinham elas de quebrar este ciclo? Em um trecho da narrativa, Tia Nem narra as dificuldades que teve relacionadas com a sua vontade de voltar a estudar:

Já mais velha, quando trabalhava com Dona Tereza, queria voltar à escola, mas ela disse que não. *Que eu era cozinheira* e não podia estudar, porque a escola era na hora de preparar o jantar. Eu queria ter ido mais à escola, *várias empregadas do prédio onde eu trabalhava iam, mas ela não deixou*. Eu fiquei com raiva, mas não podia largar o emprego. Ela era professora, disse que ia me ensinar em casa, comprou caderno e tudo, mas não tinha paciência comigo. E eu não queria estudar em casa, queria estar na escola. Daí ela me enchia o saco, e afinal o tempo passou e eu não estudei mais.

Importante ressaltar que, assim que chegou pela segunda vez em São Paulo, ainda no início da adolescência, Nem chegou a frequentar a escola à noite por um tempo, vencendo obstáculos como a distância, o medo de andar sozinha à noite em uma nova cidade e mesmo a adaptação a novos ambientes. No entanto, com o tempo, o trabalho acabou tomando conta de sua rotina e a necessidade de sobrevivência a impediu de continuar a educação formal.

⁴⁰ Segundo dados do IBGE (2017), cerca de 70% das trabalhadoras domésticas no Brasil são mulheres negras.

⁴¹ Discriminação com base na idade, agir de forma preconceituosa sobretudo em relação a pessoas idosas.

A intimidade com a culinária começou através de uma tentativa, por parte das patroas, de usufruir de uma mais-valia do trabalho de Elza, que era, *a priori*, manter a casa e roupas limpas e organizadas. No momento da contratação o trabalho na cozinha não foi acordado, mas Lola julgou ser pouco o serviço combinado e pediu mais. A exigência para que fizesse outra tarefa, para além da inicialmente combinada, acabou por incrementar suas habilidades, revelando um prazer até então desconhecido para Elza: cozinhar. Em dado momento, sua ocupação principal passou a ser a de cozinheira e acabou sendo motivo de impedimento para o regresso aos estudos. Quando narra a exigência de Dona Tereza em ter o jantar pronto em detrimento da sua educação, o tom de Elza é de desdém, como se debochasse da incapacidade da patroa em preparar uma única refeição do dia.

Dona Tereza foi incapaz de perceber que, para Nem, a escola era também a oportunidade de socializar com outras mulheres em situação parecida, fazer parte de um grupo, além de representar a independência intelectual e a possibilidade de “vencer na vida”, de alguma mobilidade social. Impedindo que Elza estudasse, simbolicamente, Dona Tereza representa a manutenção dos privilégios de classe e raça tão presentes nas estruturas sociais brasileiras, onde as oportunidades, muitas vezes, são negadas ou dificultadas face à permanência do poder nas mãos de poucos. A tentativa do ensino domiciliado, proposto por Dona Tereza em substituição da escola tradicional, não compreendia as necessidades didáticas de Tia Nem e, além disso, traduzia-se em algum constrangimento: sem poder ler as receitas que tinha de preparar, por vezes, Elza se via presa às instruções – e chateações – da patroa.

Em mais uma demonstração de resiliência, motivada pelo desejo de ser autossuficiente e boa profissional, Nem se dedicou a estudar as receitas culinárias em seu tempo livre, para que não precisasse lidar com “as chatices”, como ela chama, de Dona Tereza. Apesar de, por vezes, se autodescrever como “medrosa, presa em algumas coisas”. A escolha de Tia Nem de não procurar um novo emprego sempre que era coagida ou maltratada, mostra a racionalidade de uma mulher que se sabia responsável pela renda familiar, sabia como poderia realizar seus sonhos se mantendo onde estava e, também, sabia que era capaz de lidar com aquela família pelo tempo que fosse preciso para alcançar seus objetivos. Gabando-se do que se pode chamar de “inteligência emocional”, Elza se autoproclama concretamente pela primeira vez como uma mulher que, no alto dos seus 30 anos, já havia aprendido como lidar com “pessoas difíceis”. Várias vezes, ela usa a palavra

“paciência” como solução para as dificuldades que enfrentou. É uma característica que enxerga e preza em si mesma e tem orgulho que as pessoas a vejam desta forma, de ser capaz de se controlar, de contornar, de se manter calma apesar das adversidades.

A “casa de família” de Dona Tereza era, na maior parte do tempo, formada por ela, a “matriarca”, Lola, a filha do meio, e algum de seus esposos (Lola casou-se várias vezes durante o tempo que Tia Nem trabalhou lá). Eventualmente, Carla, a filha mais nova, também reside na mesma casa, daí a narrativa construir um cenário onde as três (Tereza, Lola e Carla) são, em conjunto, “as patroas” de Nem durante três décadas. Curiosamente, os esposos de Lola aparecem quase de forma diluída na narrativa, com pouca ou nenhuma interferência na forma como a casa era gerida. Elza os lembra como sendo ricos, todos, uns mais gentis que outros, mas em geral “que não davam problema”, ou seja, eram pouco exigentes. A linha feminina de liderança é, também, uma constante no trabalho de Nem e isso, de fato, parece ter impacto na sua forma de ser. Três décadas de relação conduzem a uma experiência de vida com uma grande variedade de temáticas na narrativa de Elza.

Como é natural nas relações humanas, a dinâmica patroa-empregada entre Tia Nem e Tereza, Lola e Carla é ambígua e complexa. Apesar de estarem presentes, a proximidade construída em décadas de interação, permite *nuances* diversos que não cabem somente sob os rótulos de abuso, classismo, racismo, paternalismo, usualmente impostos por esse tipo de vínculo. A começar pelo ofício de cozinheira, Tia Nem o desenvolveu com a própria patroa e tornou-o a sua especialidade, o seu ofício, que com o tempo, lhe dá poder de negociação da sua significância e profissionalismo frente às patroas, de administração do próprio tempo, de independência financeira. Ela conta como, apesar das dificuldades, foi desenvolvendo o gosto, a competência e astúcia na cozinha:

Dona Tereza tinha prazer em cozinhar, ela fazia *curso chique com chefes de todo o mundo* e depois ensinava as empregadas. No começo Dona Ana cozinhava também, *mas não igual a mim*. Fui aprendendo aos pouquinhos, frango à milanesa, frango à grega, camarão à milanesa, camarão à grega, um monte de coisa. Conheci muito tipo de comida e sobremesa, a patroa sabia e eu aprendi a fazer tudo. Ela voltava dos cursos de chefe com um monte de papel assim, jogava e falava “Se vira”, *mas eu sabia ler pouco*. Aí, às vezes, ela ficava na minha beira: “Põe isso. Cadê o papel? Cadê isso? Tem que ler”, e eu: “Mas Dona Tereza, *eu não preciso ler, eu já sei, eu faço*”. Brigávamos, e eu dizia “*Sou empregada, mas não sou sua escrava*”. Então quando ela lia para mim eu já procurava aprender tudo, praticava no final de semana e quando chegava na segunda-feira ela vinha me cobrar e eu já sabia fazer. Ou às vezes amanhecia o dia fazendo as coisas enquanto ela estava dormindo, quando ela acordava já estava tudo pronto, *para ela não ficar me perturbando na cozinha*.

Percebe-se que Tia Nem possui uma apreciação muito boa do seu trabalho. Não raro comenta que era “a melhor na cozinha”, “ninguém sabia fazer igual”. Apesar do comportamento da patroa, que ignorava a sua dificuldade para ler e prostrava-se a supervisionar o trabalho de forma que Nem considerava uma “perturbação”, ela dedicava-se a aprender e absorvia o profissionalismo que lhe era inacessível de outra forma. Em algum nível, considerava uma oportunidade poder aprender a profissão a partir de ensinamentos de “chefes internacionais” e “cursos chiques”.

Inteligente, fazia a sua gestão de tempo de forma a evitar conflito com as exigências da patroa e, ainda assim, demonstrar que sabia cozinhar bem. Não se sabe a que custo psicológico essas manobras sociais eram planejadas (ela reprimia muitas emoções?), mas, no presente, sua visão e avaliação é de orgulho: a Elza que sabia como gerenciar frustrações e era “esperta” frente às dificuldades. É sintomático que afirme o seu valor como assalariada: “sou empregada, não sua escrava”, procurando estabelecer os limites de um vínculo que era complexo, sim, mas na medida do possível não-exploratório. Ela se auto avalia como uma pessoa pobre “que precisava se virar” e isso poderia significar aguentar injustiças e outros tipos de problema que, na sua visão, eram comuns à “classe” dos patrões “O povo dizia: «não sei como tu aguentas», *mas eu já tinha acostumado*. Lola falava: «Elza, patrão é tudo a mesma coisa, só muda de endereço». E é verdade”. Vivendo dentro da casa diariamente, Elza tinha uma visão da família, dos costumes, da vida, que mais nenhuma pessoa tinha de fora, consciente disso, escolhia ficar. Mas, sempre com uma forte consciência de classe, da diferenciação de papéis e com suas prioridades na vida bem delimitadas:

Eu acho que patrão é patrão, empregado é empregado. Dona Tereza falava: “*você não é empregada, você é da família*”. Que família? Eu nunca achei isso. Família? Só enquanto eu trabalho aqui. Minha mãe, meus irmãos, esses são minha família. Respeito elas, gosto de viver bem, mas para mim não existe isso. Eu vejo muita velha pensando: “Ah, trabalhei tantos anos com minha patroa, não posso deixar a patroa, ela é boa” e morrendo de trabalhar. Discordo. Você tem que fazer o serviço, o patrão tem que lhe pagar e lhe respeitar, como você tem que respeitar ele, mas nunca confundir. Eu trabalhava porque precisava, mas não deixava me explorarem. Quer dizer, *alguma coisa eu deixava, mas não tanto assim, ser como escravo*? Isso eu não aceitava, retrucava na hora. *Isso é mania de rico, que pobre tem que ser escravo*. Atualmente nem tanto, mas na minha época.... Nordestina e doméstica, era assim. Eu botava minha família, meus irmãos, minha mãe, primeira coisa, botava minha família na frente.

Apesar da generalização na fala – “mania de rico” – Elza valoriza as patroas em diversos aspectos. No entanto, a sua autoconsciência tornou a jornada na última “casa de família” um polo de evolução, uma forma de garantir que os seus maiores objetivos na vida

fossem cumpridos. É muito comum entre empregadas domésticas brasileiras a experiência de patrões dizerem que são “quase da família”, por melhor que seja a intenção, não é capaz de dissimular as relações de poder, pois as empregadas permanecem ocupando lugares de subalternidade. O que Elza faz, consciente do seu lugar no mundo, é o uso criativo do seu lugar subalterno, tirando proveito da sua posição, meio *out* meio *in*, para manter seu emprego, sua renda, sua relação amistosa com as patroas e, por consequência, se aproximar dos seus objetivos pessoais. Afirma: “alguma coisa eu deixava me explorarem”, já com uma leitura de memória ressignificada pelo presente, como afirma Halbwachs (1990). Consciente que os tempos já não são os mesmos, reconhece que, no passado, o interseccionar de opressões – “nordestina e doméstica” – que atuavam sobre sua pessoa a colocavam em lugar de subalternidade pior do que o de hoje. Sem querer, refere a um imaginário colonial (ricos vs. escravos), cravado em sua mente como a principal linha divisória social do Brasil. Não é preciso referir que são brancos e negros, “a sua geração” não o faz com frequência, mas o contexto e discurso falam por si, escancarando estruturas de poder coloniais que ainda hoje permanecem atuantes nas relações sociais brasileiras.

Explorando a múltipla dinâmica de Elza como empregada e co-moradora da casa, muitas vezes ela parece estar ciente de que a sua posição podia ser de potência e de algum controle. Quando era requisitada para cozinhar para as amigas de Dona Tereza, fazia questão de cobrar da patroa um pagamento que considerava justo pelo trabalho adicional:

Eu ganhava por fora, mas quando via que era pouco eu exigia da Dona Tereza que me desse mais, e aí brigávamos. Ela me humilhava, *tadinha*, falava que eu era empregada, que eu era pão dura, que não sei o quê, mas eu não ligava, *queria meu dinheiro*.

Acha engraçada a tentativa da patroa de a humilhar, demonstrando inteligência emocional ao entender que não era uma motivação puramente pessoal e degradante, mas uma forma de Dona Tereza afirmar sua posição de poder e assegurar seus privilégios que, aos poucos, como se vê pela narrativa, foi se perdendo em falências financeiras. Em ocasiões especiais, como a Páscoa, Elza aproveitava a cozinha do trabalho para produzir ovos de chocolate para toda a família, para as amigas de Dona Tereza e para vender na escola de línguas que a patroa gerenciava. Mais uma vez, gaba-se da sua qualidade: “todo mundo encomendava porque o meu ovo era o melhor” e conta como as jornadas cansativas de trabalho compensaram:

Em época de Páscoa eu terminava a janta e varava a noite derretendo barras de chocolate. Antigamente era no banho maria, depois que apareceu o microondas, facilitou bastante. (...) Eu virava a noite ali, o pé inchado igual uma bolota, a coluna travada, mas estava cozinhando.

Batalhei bastante, mas valeu a pena. Foi uma vida corrida, não sofrida... Quer dizer, sofrida como qualquer pobre, ou trabalhador que quer algo na vida. Mas não sou revoltada, não.

Enquanto narra, Tia Nem está consciente da evolução da tecnologia e seus facilitadores. Com frequência descreve o processo de preparação de uma comida em detalhes, passo a passo, reforçando a sua habilidade como cozinheira e a forma de pensar no processo de criação dos pratos. Se orgulha do seu feito com os chocolates e faz o balanço no final: trabalhava bastante, mas compensava, porque ganhava um “bom dinheiro”. Interessante notar como ela valoriza, ao mesmo tempo, o coletivo e o individual de si, é pobre, e sofre, *luta*, como “qualquer pobre” que tem alguma ambição; mas não é *revoltada*, uma palavra que para ela tem conotação negativa, que remonta a uma rebeldia a qual ela não gosta de se associar. Afinal, como já disse em outros momentos, é paciente, calma. Racionalizando suas experiências, Elza evita colocar-se na posição de vítima, frisando que a sua trajetória não a fez uma pessoa rancorosa com a vida. Ela gosta de afirmar que é feliz, que a jornada valeu a pena, e que tem controle emocional sobre as suas angústias.

Ao que tudo indica, Dona Tereza, Lola e Carla faziam parte de uma família paulistana de classe média, com franquias de empresas, imóveis e carros próprios e um patamar de vida que permitiu, em dado momento da trajetória de Nem na casa, que lhe pagassem a ela, cozinheira, a uma babá dedicada apenas a cuidar da filha de Lola e a uma outra moça, responsável pela limpeza e organização geral. É curioso notar, no entanto, que a apreciação que Elza faz da família não condiz com a materialidade do cenário. Ou, pelo menos, a sua visão do que seria uma família (ou pessoas) de classe média. Em dado momento, chega a referir-se às patroas como “bem pobrezinhas mesmo”. Fazendo juízo de valor, atribui à “extrema bondade” de Lola o fato de sofrer golpes financeiros dos funcionários, e não conseguir extrair dinheiro de seus três maridos ricos: ela própria não seria tão ingênua.

Sua narrativa aborda detalhes de como o trio foi descendo na escala social: as intrigas no trabalho, os casamentos mal-sucedidos de Lola, as heranças e espólios de gerações anteriores que foram se subtraindo até à geração atual. A situação econômica da casa foi ficando delicada depois de mais de 25 anos de convivência, o que se refletiu no seu pagamento mensal (que passou a ser irregular) e na sua aposentadoria. Antes de a situação financeira ruir por completo, no entanto, Elza criou as suas estratégias, além do trabalho complementar em épocas sazonais, para conseguir manter suas responsabilidades com a família e realizar o sonho da casa própria. É nesta parte que a relação dela com as patroas

ganha uma profundidade interessante, ora ela se compadece das três mulheres, tratando-as como “coitadas”, ora reconhece a participação delas em suas realizações, ora age com esperteza, construindo um jogo sentimental onde, aparentemente, sempre saía ganhando. O trecho abaixo sintetiza esta dinâmica:

Quando o telefone tocava de manhã cedo do serviço eu já saía para atender com as pernas tremendo, era mamãe que estava doente, precisando de dinheiro, ou outra coisa. Às vezes eu pedia para elas, já tinha acabado o pagamento, ou eu tinha botado na poupança, e elas diziam: «Não tem problema, Elza, toma aqui». *Eu mentia às vezes*: «Não tenho dinheiro pra dar pra minha mãe», elas soltavam dinheiro na minha mão e eu saía para depositar. A gente comia da mesma comida, *com elas não tinha repartição*. A gente foi criada para os patrões comerem primeiro e nós depois, mas elas eram do tipo que preferiam que a gente almoçasse antes, até. Quando compravam algo no fim de semana, sempre deixavam lá na segunda pra gente comer. *Nisso eram muito boas, tratavam a gente bem*. Me davam cesta básica da escola de línguas, traziam para o prédio, para todo mundo. *Uma vez Lola foi para os Estados Unidos e me trouxe um walkman*, ô que felicidade! Eu dormia com aquele troço no ouvido, escutando forró. (...) *Elas me ajudaram muito, não posso mentir. Mesmo chatas, me ajudaram*.

Este trecho da narrativa nos leva a pensar em Scott (2013) e suas reflexões sobre a arte da resistência: difusa, com relações ambíguas e que abarca atitudes e emoções que nem sempre são vistas ou compreendidas por quem detém o poder. Assim fazia Elza, não porque faltassem necessidades na família, mas porque enxergava na relação com as patroas espaço para tentar, em algum nível, equilibrar, simbólica e materialmente, a assimetria do poder.

Atendendo às emoções que afloram através da sua memória e da sua visão de mundo, percebemos a angústia de estar longe e esperar, sempre, más notícias vindas do Nordeste (“pernas tremendo”), como se a sua função na família fosse a da pessoa que soluciona, que resolve o problema, ela mesma se intitula desta forma. A “repartição” que narra remonta à sua experiência como empregada doméstica enquanto adolescente, quando tinha de comer, vestir e manter-se separada da patroa. O que ela faz é ligar partes da sua própria narrativa, assim, significando suas falas em decorrência de contextos diferentes. Mentir, para Tia Nem, é apenas ser esperta e resolver os problemas que tinha em mãos. E assim como o acesso a um *walkman* importado (tecnologia de ponta na época) só era possível através de suas patroas, no plano de vida dela, cuidar da família e realizar seus sonhos materiais também dependia daquelas relações cheias de *nuances*. Ao mesmo tempo que critica e dissimula sua atitude perante as patroas, Elza exalta suas qualidades e deixa implícita a parcela de influência delas em seu gosto alimentar, seu contacto com a tecnologia e a facilitação do acesso a bens culturais e materiais, como o *walkman*, que, normalmente, seriam estranhos à sua classe social.

Tia Nem exemplifica diversas situações de tensão em que evita o debate direto, optando por uma atitude dissimulada. É importante, no entanto, atentar para o fato de que não é aceitável romantizar a sua resistência cotidiana, amenizando as injustiças a que por vezes foi submetida em nome de uma “esperteza” impressionante. Melhor seria se não fossem necessárias suas artimanhas – afinal, todo o sistema de dominação fere a dignidade humana – mas uma vez que existiram, importa destacar o lugar do simbólico em sua luta antiexploratória.

Boa administradora, mesmo quando ganhava apenas um salário mínimo, Elza conta que conseguia “mandar dinheiro pra mãe, fazer uma poupançazinha e ainda ia para a farra. Dava pra fazer tudo”. Chegou a comprar um imóvel na Bahia, porque “*baiano sempre tem o sonho de voltar pra sua terra*”, e tinha, também, cabeças de gado em sociedade com o tio materno, Défonso. No entanto, se desfez dos negócios na sua terra para investir na casa em São Paulo, depois de descobrir que o tio a enganava com os lucros.

De fato, o orgulho nordestino de sua origem é um padrão de afeto curioso que está presente no imaginário social brasileiro, sendo explorado através de músicas, programas de TV, literatura, entre outros meios⁴². Tendo migrado, em sua maioria, por motivos de força maior, como a fome, a seca, e a miséria, existe no Brasil entre os migrantes uma memória coletiva socialmente construída, permeada por um repertório cultural inerentemente nordestino, que evoca saudosamente este Nordeste (ou “Norte”).

Contudo, Tia Nem convive com diversas identidades simultâneas, que não são unificadas nem são, necessariamente, coerentes entre si. É a nordestina que faz parte dos baianos “que sempre têm o sonho de voltar”; é a sudestina que aprecia a vida em São Paulo; é a mulher doce e paciente quando necessário; e é, também, a mulher forte, independente e decidida. No mundo e no Brasil pós-moderno, Elza é muitas coisas, por necessidade, por gosto, ou por influências externas. Com o tempo, Tia Nem habituou-se bem à vida em São Paulo, a ponto de não considerar mais vital ter uma casa para onde voltar na Bahia. Chega até considerar um sinal de atraso viajar só para a Bahia, uma cidade pequena:

Uma coisa que eu gostaria de ter é companhia para passear em vários lugares. O povo é meio atrasado é só vai para a Bahia. Tem a casa da gente lá, mas a violência é grande, não se pode

⁴² São exemplos: uma das canções mais importantes da cultura nordestina, “Asa Branca” (composição de Luiz Gonzaga) explora a saudade de um nordestino com o sertão. Quadros de sucesso da TV brasileira, como “De volta para minha terra”, também promoviam o assunto, buscando reconectar nordestinos há muito migrantes em São Paulo, com seus locais de origem.

aproveitar muito a roça como antigamente. *Eu quero conhecer novos lugares, e não ficar na cidadezinha pequena igual Santo Estevão.* Mas não tenho coragem de ir sozinha, preciso achar um grupo, como esses que fazem para viajar em navios, para me misturar e cair no mundo.

Neste trecho, há resquícios de uma solidão no que diz respeito ao seu feitio aventureiro. Vê-se jovem, com muito para conhecer e viver, e algumas vezes na narrativa reclama que não gosta da ideia de assentar, viver parada, conformar-se com o que tem. O passado no interior é “pequeno” para suas vontades. E, ainda há a questão da violência crescente no país que, na atual conjuntura, não é exclusividade das cidades grandes. Para ela, um cruzeiro é a representação de um passo à frente no estilo de vida que ainda almeja ter: sem muito temor, de outra classe, com pessoas e lugares diversos que façam brilhar a sua personalidade desembaraçada.

Como já observado, são muitas as nuances do relacionamento dessas mulheres. O fato de serem mulheres, aliás, notadamente agrega à interação sentidos importantes. A cozinha tornou-se um espaço-escola através da interação feminina. Os pormenores da vida de casada da patroa só são possíveis sob a mesma condição feminina e até mesmo o “compadecer” das patroas com a situação de Elza como responsável pela mãe e irmã ressoa um quê de solidariedade que tem em sua gênese um olhar feminino da vida, afinal, aquelas três mulheres também eram mães, trabalhadoras, esposas, chefes de família, proprietárias, administradoras de sua própria vida. Não usaria aqui a palavra sororidade, pois como reflete Kilomba (2019):

O modelo de sororidade [curado pelo feminismo ocidental] implica um universalismo entre mulheres que posiciona o gênero como centro primário e exclusivo de atenção, e uma vez que não aborda a “raça” e o racismo, relega as mulheres *negras* para a invisibilidade. (p. 105)

Da perspectiva histórica brasileira, estruturalmente falando, o poder de uma mulher branca bem-sucedida é condicionado à exclusão e/ou exploração da mulher negra. Ainda mais no caso das empregadas domésticas. Mas há, sem dúvida, mesmo que desequilibrada, uma relação de afetividade entre essas quatro mulheres (Elza, Tereza, Lola e Carla). Ela aparece, neste caso, na forma de ajuda financeira, da oferta de um aparelho eletrônico importado (lazer), de uma comida diferente guardada do final de semana para que a empregada também pudesse experimentar. Foi durante e por causa de sua vivência como empregada na casa de Dona Tereza/Lola/Carla, que Tia Nem cresceu como mulher, empreendedora, proprietária, amante, filha, irmã, chefe de família. O objetivo desta afirmação não é disfarçar desigualdades, veladas com uma falsa ideia de harmonia entre classes e raças, ou com o troféu do esforço individual para ascensão de classe, como

comumente é feito pelo discurso meritocrático e pela mídia, mas aprofundar e resgatar a humanidade das relações e da minha colaboradora.

Da perspectiva de Tia Nem, o afeto, para com todos à sua volta, é essencialmente gastronômico e deve ser feito sempre da melhor forma possível “eu faço o que faço com gosto, *nada de revolta*. Se eu for fazer uma comida, tem que ser a perfeição. Ou você faz bem feito ou não faz”. Mesmo depois de se aposentar, visitou algumas vezes a casa de Dona Tereza e ouviu elogios à sua comida: “Ô, Elza, nunca mais comi uma abobrinha recheada, nunca mais comi um bife à milanesa. E aquele bife à parmegiana, que só você sabia fazer...!”. É interessante notar como a comida é sua profissão, sua paixão e uma de suas formas de expressão emotiva.

4.2.4. O merecido descanso também é luta

O processo de transição do emprego doméstico para a aposentadoria revela (e sintetiza) o caráter de inteligências múltiplas de Elza: seu conhecimento adquirido através da experiência, sua identidade multifacetada e a capacidade de reconhecer, compreender e ressignificar cenários a seu favor, ser resiliente. Quando seu salário mensal passou a se converter em parcelas minguadas, percebeu que era tempo de dar início à aposentadoria. Ela conta que ainda “enrolou muitos anos com medo de ficar desempregada depois de velha”, enquanto esperava o tempo de serviço necessário para se aposentar. Então, um dia decidiu se movimentar e procurar os seus direitos legais, ainda que poucos⁴³, para que pudesse deixar de trabalhar como empregada, dedicar-se mais a si e aos cuidados da mãe. Interessante o trecho que conta a decepção que viveu com as patroas neste processo:

Pedi a elas para ver os comprovantes do pagamento do meu fundo de aposentadoria. Carla, que cuidava disso, prometia, dizia que ia procurar, e nada. Fui ficando aflita. *Perguntava, mas também dei os meus pulos*. Busquei o registro dos pagamentos e descobri que há 19 anos elas não pagavam o meu seguro! Quando mostrei à Carla o que tinha descoberto, ela me acusou de não confiar nela, *ameaçou me demitir*. Lola interveio e disse que iam me pagar. Então todo mês, por anos, *eu fiz questão de exigir meus comprovantes*. Ficava em pé na porta do escritório até ver Carla pagar o fundo e me dar o papel.

⁴³ Apenas recentemente (2012), quando Elza já estava aposentada, entrou em vigor no Brasil a lei conhecida como PEC das Domésticas, garantindo à categoria direitos básicos até então negligenciados pelo Estado e empregadores. Com a PEC, domésticos de todo o país foram iguados às demais conquistas inseridas na Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), como uma jornada de trabalho determinada, garantia do salário mínimo, FGTS (Fundo de Garantia do Tempo de Serviço) e pagamento do 13º salário. Ainda assim, hoje o trabalho doméstico - exercido por cerca de 6,3 milhões de pessoas do Brasil - ainda é exercido majoritariamente sob informalidade e relações de exploração.

Foi através de um planejamento meticuloso e da reclamação pelos seus direitos básicos como trabalhadora que Tia Nem conseguiu aposentar-se. Quando diz: “eu perguntava, mas dei meus pulos”, afirma a sua identidade crítica que sabe diferenciar a Elza profissional da Elza amiga, que em quase três décadas “era quase da família”, mas não quando se tratava de ser ameaçada e/ou ter os seus direitos laborais garantidos. Enquanto conta as discussões que teve com a patroa, Tia Nem mimetiza os trejeitos e o tom irritado da mesma, representando, com graça, a vividez da personagem em sua memória. Se hoje pode lembrar com alguma leveza o acontecido, é porque, novamente, conseguiu contornar a situação evitando o máximo de prejuízo para si. Através de uma advogada particular e de persistência frente às negligências laborais das patroas, Elza conseguiu o direito à aposentadoria e, como de costume, omitiu sua conquista às patroas, esperando o momento certo para revelar que ia deixar o trabalho. Sua visão sobre Tereza, Lola e Carla, neste trecho da narrativa, é de evidente superioridade e até de uma certa compaixão:

Em janeiro de 2013 saí de férias, ela ficou me devendo, eu ia no banco não tinha pagamento, ligava, ela mentia, eu ia lá cobrar, ela sempre desviando. Pensei: *«vou correr atrás de umas coitadas? O que eu tive que tirar, eu tirei quando elas tinham, vou fazer confusão para quê?»*. Quando voltei de férias anunciei que ia embora, a mulher ficou doida! Eu disse: *«faz dois meses que estou recebendo aposentadoria», «como que você aposentou?»*, *«com uma advogada», «ah, mas você não pode ir embora de vez, tem que ficar pelo menos uns dois dias na semana», e eu pensei: «até parece»*. Trabalhar de graça? Sei que não vão mais me pagar. Imagina, quem tinha cinco empregados, hoje só tem uma diarista, um dia da semana, sexta-feira. Estão falidas.

Em “consideração” aos quase 30 anos de trabalho de Elza para a família, uma vez que não havia direito laboral que lhe garantisse a indenização por tempo de trabalho, Carla prometeu 20 mil reais de “bonificação” (um direito que deveria ser garantido por lei não deveria ser nomeado “bônus”). Elza, aprendiz de seu passado e com boa leitura da situação, sabi que não iria receber este dinheiro e se conforta: “o que tive de tirar [do dinheiro delas], já tirei quando tinham”. Basicamente, Tia Nem transformou, em alguma escala, a hierarquia social, transferindo bens de forma sutil, e orgulha-se disso, pois considera que o seu trabalho – e a sua vida – eram merecedores. A reação das patroas, ao se depararem com a situação humilhante, foi imputar vergonha, culpa e medo, mas a essa altura Tia Nem já tinha o poder da ação, do planejamento e da razão em suas mãos. Assim, deu-se uma complexa relação onde as dinâmicas sociais e econômicas são flexibilizadas, e até invertidas, sob a sabedoria da Elza *outsider within*.

4.2.5. Da migração forçada à nova territorialização: a casa própria

Como já visto, a família é o principal eixo social e identitário que orienta a cosmovisão de Elza. É notável, em diversos momentos da sua narrativa, um comportamento orientado para a questão da família, desde os valores clássicos como união e respeito, até à forma como lida com os irmãos, sobrinhos e outros parentes. É pela família que migra forçadamente para São Paulo; é por um sentimento de responsabilidade para com a família que trabalha incansavelmente como empregada doméstica; é pensando, também, na família que luta pela construção de um patrimônio. O amor e respeito pela família tempera seus pratos preparados em fartura para os almoços de domingo, de costume realizados em sua casa.

Sua vivência não é narcísica, apesar de nitidamente orgulhosa. Com cerca de 35 anos de idade, Tia Nem conquista o seu principal sonho material, a casa própria, um pedaço de terra onde pôde juntar sua família. Anos de economia (vale notar, sem qualquer instrução formal sobre gestão financeira) e esforço laboral resultaram na conquista que ela demonstra ser fundamental em vários momentos da entrevista, inclusive em comparação com o sonho do casamento. “(...) casando ou não, eu quero ter minha casa”; “Eu tinha duas poupanças gordas, fazia minhas economias porque sabia que era pobre, mas não queria chegar na velhice sem nada”; “(...) vinha aos finais de semana ver a obra, os pedreiros trabalhando, quando bateu a laje, ô, Nossa Senhora! Que felicidade”; “Quando eu construí minha casa o povo daqui ficou doido: *como é que essa moça, sozinha, solteira, trabalhando em casas de família, conseguiu fazer uma mansão dessas?*”. A partir das falas acima, fica evidente a lucidez de Elza em saber que ter uma casa própria não era uma conquista comum às pessoas com a mesma origem histórica, profissão, condição social e até civil (solteira) que a sua. É distinto o fato de ter alcançado, sem qualquer espólio ou privilégio social, um bem que a territorializou novamente, depois de décadas desenraizada de sua terra, sua cultura, seu berço moral.

Olhando para o seu passado, é possível encontrar algumas motivações para a perseverança deste propósito. Primeiro, as “casas de família” onde viveu por quase 50 anos não eram as casas de *sua família*. Muito menos a *sua casa*. É nítido, em seu discurso, a importância da liberdade individual que era inevitavelmente cerceada pelas dinâmicas e valores de lares onde sua voz sempre esteve em posição subalterna (apesar de, como já se pôde ver, haver uma flexibilidade nas relações).

O *quartinho* de empregada não comportava suas aspirações, seus desejos e sonhos, pelo contrário, física e psicologicamente, limitava-os. Tornava-os sem lugar, desconfortáveis, pequenos. Além disso, voltando atrás no tempo, quase à infância, há uma potencial ligação de sua vontade com algumas situações familiares – que têm razão em ser destacadas por serem simbólicas em vários aspectos da forma de ver a vida de Tia Nem em relação à sua independência – ao desligamento do padrão familiar com base no matrimônio, e à conquista de uma casa própria. O seu pai, após a traição extraconjugal, foi expulso de casa, deixando a família em péssima situação. Ela conta, com um misto de pesar e indignação, que a irmã mais velha, Rute, passava fome enquanto o pai mantinha uma “boa vida” com outra mulher. O tio materno, por sua vez, responsável pela família com a saída do pai, ajudava, mas “também explorava muito”:

Rute trabalhava o dia todo na roça e ainda ia pisar milho na casa dele, pegar água, sem saber dizer não. Trabalhava, fumava, bebia, não se alimentava. Sempre foi muito aberta, *coração mole*. Passou muita necessidade, mas eu já não, porque estava aqui em São Paulo.

Atribui os hábitos da irmã às necessidades e personalidade “mole” que ela própria não teve pois, a vida em São Paulo não era tão dura quanto no interior e gosta de se ver como uma pessoa forte e esclarecida. É atribuído ao comportamento do pai, no entanto, um dos piores acontecimentos de sua vida, como relata no trecho abaixo:

Então a casa que a gente tinha meu pai empenhou no banco. A gente não sabia, o banco foi tomar a casa, que pai não tinha pagado. Aí meu tio Défonso ajudou a gente, cobriu a dívida e fomos pagando para ele. Mas meu pai segurou a escritura, e meu tio confiou nele. Mais para frente, quando a mulher que ele arrumou deixou ele na rua, na miséria, ele ficou ameaçando minha mãe, dizendo que ia vender a casa e o terreno, que como eles não casaram no civil, só na igreja, a casa era dele, ela não tinha direito a nada. *A gente tentava proteger mãe, para ela não ficar mal*. Depois que veio para cá eu fiz convênio, começamos a tratar da saúde dela, melhorou bastante. *Mas não teve jeito, ela ficou com problema de estado de nervo, ficou doente*. No dia que descobriu que meu pai estava fazendo ameaças foi o dia que ela teve o primeiro AVC. (...) *Se ela não tivesse tido o AVC por causa do meu pai estaria viva até hoje*.

O abandono parental por parte do pai aparece como um divisor de águas na vida da família. Considerando que Raimunda sente-se demasiado desconfortável em falar no assunto, já é possível compreender o grande impacto que a saída do pai teve na vida das crianças e de Basa, a mãe. Ao contrário da irmã, Tia Nem abre-se de forma mais natural, sem receio de contar os detalhes da situação que envergonhou e desproveu a todos de uma vida minimamente confortável.

De fato, sua história, mais uma vez, encontra a de milhares de mulheres brasileiras,

que têm suas famílias chefiadas por mulheres especialmente após o abandono paterno⁴⁴. Dados do IBGE (2018) apontam consequências graves para as famílias onde a mãe é a única responsável pela gestão da casa, são famílias cuja maioria vive abaixo da linha da pobreza, em periferias das grandes cidades, marginalizadas. A decadência da família em virtude da traição e abandono do pai, seguida da irresponsabilidade e abuso do tio, deixou marcas que se refletem na forma como Elza se relaciona afetivamente com os homens, como encara, receosa, o tópico do matrimônio e como necessita ter, conquistar, construir, manter, controlar. Em dado recorda a última vez que viu o pai:

Da última vez que nos vimos eu estava passeando na Bahia e ele mandou me chamar. Meus irmãos todos tinham bronca dele, *e eu era a única que mandava dinheiro quando ele pedia*, para fazer uns óculos, qualquer outra coisa. Eu fui vê-lo e ele estava com os olhos cozidos, assim, cinza, doente. Eu sabia que não ia demorar pra morrer. Chorava muito, dizendo que tinha criado os filhos todos. *Eu rebati: “olha, pai, criar você não criou, o senhor criou pela metade, mas nós nos criamos. Ficar só dez anos, onze anos, não é estar criado”*.

Além da imagem tocante do encontro com o pai, a cena desperta outra dimensão do sujeito Elza, ao mesmo tempo que avalia a irmã com sendo “muito aberta, coração mole”, é a única dos irmãos que fornece assistência ao pai depois do traumático episódio. Apesar de afirmar sua perspectiva da situação, “nós que nos criamos”, ela visita-o, ajuda-o financeiramente, compadece-se da sua situação física. Tendo sido a segunda dos irmãos a vir para São Paulo e, rapidamente, iniciar a vida laboral, sentiu cedo a responsabilidade de cuidar dos mais jovens e da mãe, recém-abandonados na Bahia. Responsabilidade que se estendeu por toda a sua vida, cruzando as suas escolhas com o fato de que precisava estar *ali* para a família: “Sempre fui o muro da família. *Sou mesmo o murão: são três depois de mim e três antes, sou a quarta filha, a estaca*. Todo problema na família eu tomei a frente”. A analogia do muro ou pilar que sustenta os que vêm antes e os vêm depois é lúdica e inteligente. Ser o “murão”, como ela diz, parece estar na sua personalidade desde criança: “nunca dei trabalho pra ninguém, nunca pedi, sempre batalhei. Minha cunhada, Regina, diz: «comadre Nem veio pra cá com onze anos de idade, nunca deu dor de cabeça». *Com isso me sinto feliz, saber que não dou trabalho para as pessoas, pra família”*.

A discrição, talvez tenha até vestígios de uma invisibilidade, que por vezes demonstrou no trabalho, na relação com as patroas, é parte da sua forma de ser. E, uma das

⁴⁴ Lembro que minha mãe não tinha o nome do pai em seu registro civil e só adolescente ouvi falar sobre o meu avô Anízio, até então nem sabia o nome. O mesmo acontece com o meu avô paterno: simplesmente inexistente na minha memória, nem sequer pelo nome.

formas de concretização de felicidade é ter um território onde pode manter “os seus” a seu redor. De fato, Elza foi pioneira em mudar-se para o bairro onde mora há mais de 25 anos. Aos poucos, quase toda a família foi se realocando no entorno de sua casa, fazendo dela o centro de um microuniverso. A casa de Nem e Mundinha era o lugar da matriarca da família, Basa, e, por consequência, o ponto de encontro das lembranças mais preciosas, dos valores mais enraizados, da comida mais apetitosa. A atitude que de início foi encarada como piada pelos irmãos, acabou por demonstrar a visão de antecipação de Nem, que enxergou no bairro um potencial na época implausível.

Fui a primeira da família a construir uma casa aqui neste bairro. Antes era um sítio de um japonês, não tinha água, nem luz, nem asfalto, nem nada. Era um lamaçal, tudo mato de eucalipto. Meus irmãos zombavam de mim, diziam que eu ia morar no fim do mundo, que aqui não era lugar de gente, que tinha comprado uma fazenda. Mas quando eu visitei esse terreno pela primeira vez e vi a represa, pensei: *“é isso mesmo que eu quero, sossego, fico aqui sozinha mesmo”*.

Pioneira, Nem revela que, ainda que precisasse ficar longe da família, enxergava ali uma oportunidade de viver feliz. Interessante perceber, que o cenário natural trazido pela represa, cercada de árvores, tem alguma influência na sua escolha. As áreas de verdes do bairro, construído nas chamadas “áreas de mananciais”, segundo a visão de Elza, quase recriam o interior onde passou a infância. Mudar-se para um bairro distante do centro da cidade, no entanto, não foi uma escolha, não havia opções de moradia mais acessíveis à população de baixa renda na época. Nesse sentido, Elza é mais um dos milhares de trabalhadores empurrados para habitações em locais precários das periferias de São Paulo⁴⁵. Tia Nem foi uma das compradoras de dois lotes no bairro Lago Azul no ano de 1988.

Era recém-criado, clandestino – pois não poderia existir em área de preservação ambiental – e sem qualquer garantia infraestrutural, quando Nem comprou seus terrenos, ainda não havia sistema de esgoto, pavimentação etc. O asfalto, por exemplo, só foi instalado

⁴⁵ No final da década de 1980, o cenário de ocupação populacional das áreas de mananciais alterou-se drasticamente, com um crescimento desgovernado que apresenta alguns motivos: o quadro político-econômico nacional vivia uma grave crise entre 1980 e 1990, o índice de desemprego estava disparado especialmente entre os mais pobres, e havia uma queda do poder de compra dos trabalhadores, em consequência da desvalorização do salário mínimo (que entre 1990-2000 foi mais de 40%). A população, então, passou a invadir as periferias da cidade, onde também se organizavam loteamentos clandestinos em áreas de mananciais. Eu seu estudo “Metrópole corporativa e fragmentada: a urbanização da Península do Ribeirão Cocaia - Grajaú em São Paulo.”, o geógrafo Fabiano Leite da Silva pondera sobre os resultados imediatos do crescimento da população na região do Grajaú: “como os loteadores apenas tratavam de vender os terrenos e desapareciam logo em seguida, o rescaldo desse processo ficava a cargo dos moradores. Esses tinham que se mobilizar e correr atrás de melhorias para o bairro, processo que pode levar até décadas”. Segundo o mesmo estudo, o loteamento do Lago Azul aconteceu em 1987, tendo se intensificado no ano de 1990. (Silva, 2016, p. 76).

no ano de 2003. A sua memória sobre a negociação do terreno faz emergir parte da memória coletiva que abarca a região: um mito sobre o bairro ser “o sítio de um japonês”, cuja referência oficial não se encontra em documentos. Eram loteamentos repassados de mão em mão sem documentação completa. Ainda assim, dentro de suas possibilidades, era o que podia pagar para dar início à construção de sua casa.

As negociações e arranjos feitos por Elza para adquirir o terreno demonstram que tinha tato, coragem e esperteza para lidar com pessoas. Sozinha, livrou-se de uma negociação suspeita com um rapaz e foi direto ao proprietário do terreno fazer uma proposta; lidou com homens; burocracias em cartório (mesmo sabendo ler pouco); fez a gestão das suas contas bancárias onde conta “que tinha boa poupança”; e dispensou a ajuda da patroa, optando por fazer o pagamento total do terreno em vez de entrar com processo de usucapião a que, supostamente, teria direito. O seu espírito de autossuficiência – “não gosto de dar trabalho” e “o que vier, eu resolvo” – estão presentes em cada trecho do seu relato. Impressiona até quem teria, supostamente, mais habilidades sociais para fazer isso:

As patroas achavam que eu não tinha o dinheiro pra pagar o terreno, *porque eu nunca revelei o meu fundo de poupança para elas*. Pois eu sou aquela que pensa de noite na hora que estou indo dormir, com os olhos fechados, e no outro dia eu já estou com tudo resolvido na cabeça. Foi assim que um dia decidi quitar todas as prestações do terreno de uma só vez. Quando Dona Tereza tocou de novo no assunto do advogado, eu contei que já estava tudo quite. Ela ficou surpresa e questionou como tinha feito isso. Menti dizendo que pedi ajuda aos meus irmãos, mas a verdade é que eu tinha as minhas economias.

Quando Tia Nem refere a busca por terreno, diz que “foi caçar lá num morro, um matão, Mata de Jurema”. Interessante notar em sua memória a presença de uma expressão derivada de uma canção muito popular na religião umbandista – “Mata da Jurema” – em homenagem a uma cabocla rainha da caça nas matas. É também o nome de uma planta tipicamente nordestina que, no contexto do sincretismo brasileiro afro-ameríndio, é cultuada como tendo poderes mágicos. O verbo “caçar”, inclusive, está presente no discurso de Nem constantemente, remetendo à sua origem interiorana e, simbolicamente, à personalidade obstinada, de perseguição dos seus objetivos.

A despeito da opinião dos irmãos, Elza seguiu seu caminho rumo à casa própria em um bairro isolado da cidade. A forma como narra a sua dinâmica de deliberação, “eu penso à noite, de olhos fechados, e de manhã já tenho tudo na cabeça”, gera uma imagem interessante, de alguém que tem em seu tão raro momento de descanso um instante de reflexão, de organização de ideias e tomada de decisão a partir da serenidade. As “formas

cotidianas de resistência” de que fala Scott (2013) entram em cena quando Elza silencia parte da sua vida privada, protegendo as suas posses através do artifício dos irmãos salvadores. “Eu nunca revelei o meu fundo de poupança para elas”, pois, desta forma, Nem permanece, sob o olhar de quem detém o poder simbólico, em uma posição desprivilegiada e de subalternidade que, em paradoxo, lhe concede alguns benefícios. Tanto com as patroas quanto com o homem que queria lhe vender o terreno, ela age com respeito e calma, “gerenciando aparências”, enquanto interpreta a expectativa do dominante. Assim, dilui a dominação de forma dissimulada e, afinal, faz o que acha melhor para si.

4.2.6. Atenta ao mundo, família ao redor

Além de uma consciência social elaborada, Elza também mostra ter uma consciência política interessante. Em certos momentos, no decorrer da entrevista, ela menciona que “depois de Lula”, “os ricos” perderam o privilégio de aposentar-se com salários enormes, pois suas estratégias para enganar o governo não funcionavam mais. Sua avaliação é que o governo de Lula⁴⁶ cortou privilégios de quem ganhava a mais de forma “injusta”. Ela também acredita que Lula impulsionou a vida dos pobres. Na parede da sala da casa de Tia Nem, há um quadro com uma foto de Lula ao lado de Dilma, dividindo espaço com os retratos familiares, de santos e paisagens. Quando pergunto como enxerga o governo de Lula e Dilma, e seu discurso revela um discernimento empírico.

Também acho que *o pobre que soube se fazer* na época de Lula, e pensou no dia de amanhã, hoje está bem sossegado. Muitos compraram carro, fizeram casa. O problema de Lula é que os paulistas não aceitam os nortistas. *Para eles nortistas tinham que ser: as mulheres domésticas, e os homens peão de obra. Acham que todo nortista é burro.* E o Lula foi um nortista que veio pra cá de carroça, caminhão, pau de arara, pobre de Pernambuco, sempre batalhador. Fazendo greve, do lado dos pobres. Então o rico nunca aceitou o Lula, ele fez mais para os pobres do que para os ricos. Acharam que, colocando ele no poder, iam provar que ele era um nortista burro e acabar com a credibilidade dele.

A visão política de Elza encontra sustentação em sua apreciação da mobilidade de classes e no preconceito em relação aos nordestinos. Eu não questioneei sobre como achava que diferentes classes lidavam com o Governo Lula, mas o preconceito foi o primeiro ponto

⁴⁶ Relembre-se que o Governo Lula corresponde ao período da história política brasileira iniciado com a posse de Luiz Inácio Lula da Silva à presidência, em 1 de janeiro de 2003. Lula foi o primeiro ex-operário a se tornar presidente do Brasil, governou o país em dois mandatos (2003 até 2006, e de 2007 até 2010). O Governo Lula terminou com aprovação recorde da população, com número superior a 80% de avaliação positiva, e ficou popularmente conhecido como um período de ascensão das classes mais pobres do país. Sua substituta, aliada e parceira de partido, Dilma Rousseff, foi a primeira mulher eleita presidente no país, ficando no poder de janeiro de 2011 até o seu impeachment em 31 de agosto de 2016.

levantado pela Tia, que se coloca ao lado de Lula e dos outros “nortistas” como forasteiros em um Brasil onde o Sudeste, há muitos anos, é visto como sinônimo de avanço, em detrimento do Nordeste subdesenvolvido. Mesmo que, em outros momentos, ela acredite nesta noção, destacando os “costumes atrasados” do povo de infância, o que enriquece a narrativa de Nem, é que isso não a impede de enxergar uma espécie de doença social que atinge os brasileiros. Ela sabe o lugar da mulher (empregada) e do homem (peão de obra) que há séculos desenha as relações de poder no país.

A miséria que outrora a fizera levar malas de roupas, de alimentos e de outros objetos para cobrir a falta de assistência que o povo nordestino sofria, para ela, hoje já não existe e sua assistência não é mais necessária. Sua visão sustenta-se no que concretamente enxerga em sua cidade de nascença, Santo Estevão, e na própria família no interior: “estão bem como nós”, “têm televisão de 50 polegadas”, “têm faculdade”, “não andam mais a cavalo”, são fragmentos de uma memória identitária (especialmente “dos pobres”) que viu a evolução acontecendo através da tecnologia, da educação, da mobilidade urbana e, especialmente, das condições financeiras. Faz, ainda, uma análise política, referindo o que acredita ter sido o motivo por que os governos de Lula e Dilma tiveram um mau fim: os parlamentares – ou Senado, como ela chama – não permitiram que continuassem, por preconceito e porque a força “dos pobres e das mulheres” frente à política nacional conservadora e elitista não era suficiente. Foram sabotados, a espelho dos desequilíbrios de poder atuantes em todas as frentes do país. Apoiada em sua experiência de mobilidade social, sua empatia com o Nordeste, em sua avaliação do que melhorou para sua classe na era Lula, Elza explicita apoio leal ao ex-presidente: “apenas quem é puxa-saco de patrão fala mal de Lula, a classe pobre está com ele, porque ele realmente ajudou”. Apesar disso, expressa também uma crítica contida: “ele fazia [pelos pobres] mas deixava outros roubarem também, é um besta”.

Ainda sobre o espectro dos abismos e violências presentes no tecido social brasileiro, a própria Nem faz uma análise interseccional das opressões que sofre, citando pela primeira vez o racismo como ato individual direcionado a si:

Se não fosse o preconceito do rico com o *pobre*, com o *nordestino*, não tinham tirado o Lula. E também há o *preconceito com o negro*. A gente é vigiado, isso é racismo mesmo, não adianta, e não acaba nunca. Já para o rico esse tipo de tratamento não existe. Às vezes eu vou na peixaria aqui perto de casa, com a roupa que visto no dia a dia. Enquanto o rapaz limpa e corta o peixe, eu ando pelo corredor com o carrinho, vendo outras coisas. E duas vezes eu vi um cara, acho que é alguma coisa do supermercado, talvez o segurança. De repente ele chega na minha beira, puxando conversa, disfarçado, olhando de lá de cima. Deve pensar: «*quem é essa pobre doida, com essa roupa, com esse cabelo?*». E eu disfarço também, converso, dou

risada, pego o meu carrinho e vou me embora, mas já vi que sou perseguida.

Quando conta da situação que viveu algumas vezes no mercado, diz: “é racismo, que nem *você* diz”, atenta às minhas menções anteriores, em conversas informais, sobre o assunto. Afinal, “o conteúdo narrado depende [sempre] de quem fala e para quem fala” (Mello, 2008, p. 45) e Tia Nem tem consciência de que a minha geração e eu, pessoalmente, vivo a luta antirracista como pilar identitário, por isso, escolhe narrar o episódio de racismo cotidiano que sofre. O fenótipo que marca a sua identidade negra é a cor escura da pele e o cabelo crespo que, junto com as roupas “de pobre”, a tornam alvo de vigilância e de olhares no comércio do bairro. Um bairro em que, aliás, a maioria dos moradores também são negros, o que evidencia mais um sintoma do racismo estrutural, a internalização de opressões mesmo por quem as sofre, fazendo com que elas se reproduzam de forma sistemática. Afinal, a preocupação que tem com a sua aparência permanece mesmo quando “o outro” é um próximo, semelhante, outras pessoas negras, vestidas “com roupas de pobre”.

Segundo a sua própria avaliação, o que realmente se destaca em sua identidade social, no entanto, é a pobreza. Autoclassifica-se em uma escala social onde o dinheiro é a régua. Estereotipa quem está do outro lado: “é *mania de rico* que pobre tem que ser escravo”, trazendo o colonialismo para os dias de hoje, pois na sua experiência tal fato foi uma realidade pungente. “Hoje não”, ela diz, avaliando a sorte da minha geração como interlocutora, “mas eu sei que na minha época, sim”. É nobre que coloque a família como suporte emocional e financeiro para os momentos delicados, trazendo-a para perto como rede de apoio mesmo quando isso não era a realidade, quando o papel de ser o “muro” era dela. O que quer dizer – ou emular – é o sentimento de que nunca esteve sozinha, que podia contar com os “seus”, que fazia parte de um grupo que ela, tão dedicadamente, insiste em manter unido.

O tema da religião se intersecciona com o tema da ascendência étnica na narrativa de Elza, trazendo pontos interessantes sobre como ela enxerga a sua própria identidade e como absorve, perversamente, as discriminações relegadas a traços de africanidades presentes na cultura brasileira. Sua experiência com a patroa chamada Aurora – a “baiana” – demonstra que Tia Nem nutre uma relutância em relação à presença do Candomblé em sua vida. Lembrando sua fala, ela diz que a mulher “*tinha uns negócios de macumba* que me arrepiava inteira”, usando o termo pejorativo para se referir àquela prática religiosa. Declaradamente católica, como a irmã, Raimunda, a mãe, e a maior parte da família, percebe-

se pelo seu relato a presença da religião afro-brasileira apenas em situações específicas. Quando pergunto em que ocasiões frequenta casas de mães ou pais de santo, a sua resposta é quase uma justificativa:

Mas *eu não acredito nisso de macumba*, eu acredito em olho gordo. Isso sim, é a pior coisa. Eu mesma tenho muito olho gordo, muita inveja, em cima de mim. Pelo fato de eu ser batalhadora, de ter as minhas coisas. (...) Por isso, às vezes, vou no pai de santo, fim de ano ou meio do ano. Eu sinto uma moleza no corpo, um nervoso, uma revolta repentina. Vou lá, eles benzem, tomo remédio, acabou.

O que Mundinha chama de “bruxaria” e Nem chama de “olho gordo” é popularmente designado como “macumba”, ou seja, uma espécie de feitiço executado para um determinado fim. Ao renomeá-lo, Tia Nem se afasta do cerne da religião de matriz africana. Assim como o faz quando diz que vai até uma casa de mãe/pai de santo apenas de vez em quando, duas vezes ao ano, para fazer uma espécie de “limpeza” da inveja colocada sobre si. Não frequenta sempre porque “tem gente que cafifa” e ela não gosta de se ver parte integrante deste ritual. Seja pelo medo do julgamento católico que poderá sofrer, seja porque internalizou o preconceito religioso, sua fala reflete a posição da sociedade brasileira frente às suas ligações com a cultura africana, em sua maioria renegadas, distorcidas ou mesmo invisibilizadas. Ainda que negue as práticas candomblecistas, Elza frequenta as casas de mães de santo, o que demonstra a sua crença na prática. Além disso, lembra com afeto das curas promovidas pelas benzedeadas no interior baiano em seu tempo de infância e juventude:

Na Bahia, sempre fui calma, muito amiga, e as pessoas falavam que eu era muito gorda, chamava atenção. E tinha as benzedeadas: Tia Marcela, dona Biza Preta... Quando a gente saía para festas, desfiles de escola, no outro dia eu estava mole, naquela soneira, passava o dia inteiro dormindo. Minha mãe ia atrás da benzedeadas, ela vinha até mim, *metia o ramo*, e logo eu ficava boa.

Os sintomas de sentir-se mal são parecidos com os relatados pela irmã: sono, falta de disposição. E “o ramo” (folhas de plantas) era o objeto milagroso que lhe tirava as sensações ruins. É, inclusive, o detalhe do ramo que faz se elevar uma identidade indígena na fé e também na origem de Elza. Ela fala de um espírito da mata, que estaria presente em “todos os nortistas”. É rico o trecho em que o raciocínio se forma, por isso faz-se necessário destacá-lo:

No Nordeste era *normal misturar as religiões, católico com macumbeiro*. Atualmente não vejo muito isso, *o pessoal está mais crente do que religioso*. Dizem que nós, nortistas, *somos todos descendentes de índios*. Ou seja, a maioria já tem espíritos. São espíritos antigos, da época que havia muita mata, mata antiga, na Amazônia, que hoje não tem mais. Por mais que as pessoas não quisessem ter *o espírito do candomblé*, ele encaixava nelas e não havia jeito, a pessoa era obrigada a trabalhar com aquilo, senão ficava doente.

Nesta fala, Tia Nem sintetiza uma mudança de comportamento que reflete como a religião foi evoluindo na sociedade brasileira nas últimas décadas: o sincretismo que outrora misturava catolicismo com Candomblé, hoje foi substituído pelo que designa por “crente”, que são as religiões evangélicas (cada vez mais crescentes no país). Interessante notar que “ser crente” na sua fala, é diferente de ser “religioso”, como se a religião, para si, fosse representada apenas pelas crenças que adquiriu. Em seguida, ela constrói uma narrativa em que a ligação dos nordestinos com a natureza, com a mata, tem a sua gênese nos primeiros habitantes do Brasil: os indígenas. Não há menção a ascendentes africanos, ou “escravizados”, mas apesar disso os espíritos que vivem irremediavelmente nos nordestinos são os do Candomblé. Ou seja, há uma mistura heterogênea de origens, identidades e crenças que pode levar a pensar, por um lado, como a cultura oral nordestina sobrevive através do tempo mesclando costumes e crenças ameríndias e africanas sem que pessoas comuns se apercebam destas associações. Por outro lado, é interessante notar como, ao contrário de brasileiros com ascendências europeias, que geralmente têm uma consciência clara e convicção de suas origens, é difuso o conhecimento de Elza, como mulher negra e nordestina, sobre suas origens. Retrato de um Brasil que negligencia suas raízes indígenas e africanas, dissolvendo identidades e culturas.

De forma geral, a apreciação de Elza sobre a sua vida e experiências é muito positiva., ela enxerga em si mesma uma vencedora, alguém que superou dificuldades e alcançou um patamar impressionante para as possibilidades que tinha. A narrativa final que faz do seu bairro espelha a sua trajetória de vida:

Mesmo com alguns problemas eu gosto de morar nesta região. Muitos que compraram terreno aqui no começo venderam suas terras porque achavam que não ia melhorar. Mas agora querem voltar, porque melhorou bastante: tem esgoto, asfalto, tiraram os barracos que ficavam na beira da represa, construíram um parque para caminhada, *é uma delícia*. Todos gostam daqui, é um bairro familiar, *não tem muita pobreza no Lago Azul*, não se vê pessoas pedindo dinheiro, passando necessidade. *Quase todo mundo que mora aqui é classe média*. Há sempre gente com cabeça fraca, que faz besteira, mas em geral é como eu digo: *é um bom lugar para viver, tem que saber conversar, saber viver*.

Este trecho carrega a fé, a confiança e a perspicácia que Elza demonstra durante toda a narrativa. Ela acreditou que o bairro melhoraria e hoje pode “até” caminhar na beira da represa, uma atividade “chique”, segundo a sua narrativa. Estatisticamente, a região onde mora está entre as mais pobres e violentas do Estado de São Paulo, mas ela a enxerga positivamente e na sua perspectiva, é um bairro de “classe média”. E, por fim, “viver bem” na sua opinião é uma questão de sagacidade, de ter voz e saber usá-la – ou de jogar com o

silêncio a seu favor – e construir, a partir disso, uma experiência de vida otimista. Foi com esta sua crença que “cresceu na vida”, com a sua paciência e inteligência soube se planejar, negociar, converter dificuldade em ação e criatividade, e com a sua força feminina – herdada das importantes mulheres que a ajudaram a formar sua personalidade – que se tornou um “murão”: cercada, inclusive em termos geográficos, do que mais importa para si, a família.

Considerações Finais

Iniciei esta dissertação partindo da convicção de que a escuta de vozes inaudíveis na sociedade brasileira e a sua “exposição” pública seria um passo para enriquecer debates acadêmicos e sociais, tornando-os mais heterogêneos. Trazer essas falas à luz também é um exercício de rehumanização dessas mulheres como sujeitos, requalificando-as como indivíduos reconhecidos, validados e representados em uma sociedade que, em um conceito relacional, as torna objetos estereotipados e homogêneos. Como alerta G. Spivak em *Can the Subaltern Speak?* (2010), como intelectuais, não podemos cair no engano de que estamos dando voz a essas pessoas, pois elas já a têm: é preciso que sejam *escutadas*. Igualmente, no papel de investigadora e mediadora de narrativas diferentes das habituais – mesmo no campo da HO – não há a pretensão positivista de que as narrativas falem por si. Porém, acredito ter aprendido que a História Oral e a sua metodologia, muito atenta à colaboração e ao aprendizado contínuo, permitiu-me traçar um estudo que dignifica sujeitos, demonstrando que são *além*: das representações sociais, das ideias construídas ou distorcidas sob olhares colonialistas, dos rótulos essencialistas. Carregando eu mesma algumas dos traços expostos nas narrativas das minhas, este trabalho constitui também um gesto de resistência intelectual, posto que também sou uma voz não-habitual na Academia.

Na mediação e interpretação de conhecimentos, foi possível perceber a relevância dessas vozes e narrativas para a compreensão de processos sociais alargados. A HO, como uma maneira de estudar questões do presente, apresenta-se com cabal importância no seu caráter público e político, já que, entre muitos outros modos de atuação, tem trazido à luz narrativas consideradas pouco ou nada relevantes à Academia hegemônica. O que se pode perceber, no entanto, com esta pesquisa, é que a interlocução com as colaboradoras acaba por fomentar novos argumentos históricos. Assinalo o pensamento de P. Thompson (1992, p. 22) quando diz que a HO como prática social não só modifica o conteúdo, como também a própria finalidade da História, pois difunde novos campos de investigação e pode derrubar barreiras entre alunos, professores, gerações, instituições.

A História Oral, como disciplina e método de investigação que tem como base testemunhos de pessoas sobre fatos que tenham experienciado, vem adquirindo uma importância crescente no mundo, fornecendo suporte para diálogo entre diversos sujeitos considerando suas memórias, identidades e narrativas. Um dos desafios da pesquisa em HO

é justamente saber quando os conhecimentos formais e acadêmicos devem sair de cena para abrir espaço aos sentidos próprios construídos pelas colaboradoras. Sim, Raimunda e Elza são autoras das suas próprias histórias, na medida em que desempenharam um papel fundamental na composição das narrativas, e se mostraram satisfeitas em revisitá-las depois da fase transcritiva. Mas uma das coisas que ficou francamente nítida no processo de construção desse trabalho é que eu partilho algumas de suas raízes e, por isso, também sofri microtransformações identitárias pessoais. Me redescobri como acadêmica, mulher, pesquisadora, negra, brasileira, ser humano com facetas diversas refratárias a rótulos e a categorias que sozinhos dizem pouco, e juntos não dão conta de dizer tudo. Com esta pesquisa construí, também, um sentido para mim própria a partir dessas histórias de vida. Como se emprestasse significados e referências minhas para as suas histórias, quando as coloquei em diálogo com autores, referências e conceitos que eram – ou passaram a ser – parte do meu arsenal de conhecimento.

As duas mulheres que comigo colaboraram não viveram eventos traumáticos como os das vítimas do Holocausto; não tiveram experiências-limite de violência e violentação sexual ou política (prisão, por ex.); não eram ativistas, conhecidas na rua por uma qualquer causa; não eram sindicalistas ou figuras representativas de certas classes trabalhadoras; as suas vozes não fizeram-se ouvir em romances ou contos, ou diários, ou livros de memórias. Em suma, não eram escritoras à imagem da famosa Carolina Maria de Jesus, a mulher negra e pobre, mãe solteira e migrante, descoberta pelo jornalista Audálio Dantas, e celebrizada pelo livro *Quarto de despejo* (1960). As vidas das minhas tias passaram-se entre quatro paredes, sem visibilidade social em prol de determinados grupos sociais, sem tempo e ferramentas para registarem as suas trajetórias de vida e suas reflexões, sem descendentes diretos que contassem as suas provações e triunfos. Eram – e são – mulheres comuns, anónimas, pobres, negras, como tantas outras no Brasil. Excluídas da História, pela redução da sua existência a estatísticas, pela transformação das suas vidas e individualidade em números. Mas mulheres que lutaram pela sobrevivência numa sociedade patriarcal, profundamente racista, que ultrapassaram obstáculos que a sua origem e educação formal, à partida, não permitiria. Uma delas com uma deficiência que (para o bem e para o mal) a desviou do mercado de trabalho fadado à maioria das mulheres pobres e negras brasileiras, e sobretudo das que eram oriundas do Nordeste. E, no entanto, esta tia, com mobilidade reduzida, marcou a vida de dezenas de nordestinos que chegaram a São Paulo, criando laços

e um sentido de comunidade importantes à sua sobrevivência numa terra *estrangeira*. Guardiã das memórias de família, ela fez com que o passado continuasse vivo no presente e no futuro. E a sua irmã, lutou, por outras vias, para que a comunidade-família não se desagregasse, assumindo a dada altura o papel atribuído pela sociedade ao *pater familias*. Tudo isto foi ponderado, reforçando a ideia de avançar com um projeto em que trabalharia não apenas *sobre* histórias de vida, mas *com* essas histórias de vida.

São precisamente as articulações teóricas e conceituais elaboradas no primeiro capítulo que podem transformar os modos de ver essas pessoas e as suas histórias “comuns”, investindo-as de diversas significâncias. Mundinha e Nem tornaram-se autoras que permitem refletir sobre diversos assuntos. As suas memórias individuais ganharam sentidos coletivos em vários momentos, como quando, por exemplo, falam das migrações nordestinas ou das experiências como empregada doméstica. As suas histórias permitem apreender uma compreensão mais profunda do caráter redutor, pobre e ideologicamente marcado das categorias construídas pelo mundo ocidental para tentar lidar com a diversidade inerente aos tecidos sociais. Neste sentido, a prática da interseccionalidade não é – e nem foi nesta pesquisa – aplicada apenas na compreensão das interrelações entre as várias formas de desigualdade social, mas na própria interpretação dos sujeitos como seres heterogêneos, complexos, múltiplos.

Em relação ao objetivo geral da dissertação, nomeadamente a ambição de analisar as narrativas de duas mulheres negras brasileiras nascidas no nordeste do Brasil na década de 1950, considera-se que este foi atingido, pois o estudo levado a cabo revelou uma riqueza heterogênea própria dos seres humanos, concedendo novas dimensões representativas a duas pessoas, habitualmente não contidas em concepções rasas da Academia, e cujo trabalho, reproduzido por milhares, não é devidamente reconhecido e invisível na praça pública. Quero crer que esta dissertação permitiu colaborar para a sua visibilidade e para a manutenção e preservação das suas memórias, historicamente negligenciadas.

O primeiro objetivo específico estabelecido visava dar protagonismo às histórias e vozes destas duas mulheres semianalfabetas. Considera-se que também foi atingido, visto que a “periferia” foi colocada em foco no debate, através das suas experiências e subjetividades. As suas vozes transformaram-se em escrita, agora pública, registrada e aberta ao mundo. Embora se saiba que a passagem dos relatos do oral para o escrito não é um processo linear, nem simples, a metodologia da HO, e a minha própria proximidade afetiva

com as colaboradoras permitiu o que considero ter sido positivo para a pesquisa: uma sensibilidade aguda para o *sentido* do que foi dito, e uma abertura para o plural, o inusitado, o inesperado, que por vezes contestava o que já era conhecido. A relação de afetividade com as colaboradoras traduziram-se, também, em confiança e mais espontaneidade nos relatos feitos.

Em relação ao segundo objetivo específico – compreender de que forma o falar marca as formas das colaboradoras existirem e resistirem – é possível identificar através das narrativas a importância que a comunicação oral teve para a trajetória de vida delas: para se imporem diante de opressões, compensarem dificuldades de mobilidade, e também se integrarem em comunidades. Raimunda, por exemplo, fez da sua fala um portal de conexão com o mundo que não pôde acessar de forma física. É uma pessoa muito sociável, que gosta de falar, contar histórias, fazer pontes. A alcunha de “Rede Globo”, dada pela família, diz bastante sobre a importância da comunicação para ela: das rodas de histórias que aparecem em suas memórias da juventude aos diálogos que hoje estabelece via aplicativos em *smarthphones*, falar a faz feliz. E mais do que isso, contribui para um sentimento de pertencimento de difícil acesso de outras formas: afinal, não pode “conhecer São Paulo” por si mesma; então inventa histórias sobre a cidade, recria-a através da imaginação e, através da narração delas, cria para si uma *persona* mais conectada e próxima do que seria se tivesse maior mobilidade. Elza aprendeu a usar, ou a ocultar, a sua voz no caminho para os seus objetivos. Os primeiros anos de trabalho em “casas de família” revelam uma Elza ainda tímida, que tolerou muita violência em nome do emprego, da sobrevivência e da independência. As opressões que viveu, no entanto, desenvolveram nela uma evidente resiliência: ela fala quando é preciso para se defender, negociar, reclamar o que é seu. Ela adapta-se para sobreviver. Mas também usa o silêncio como estratégia para equilibrar relações de poder (por exemplo, para omitir informações das patroas) e para evitar conflitos que perturbam o seu estilo de vida mais alinhado com a conciliação. De forma geral, é possível afirmar em relação a este objetivo que, impedidas da educação formal mais alargada por processos históricos e situações particulares que refletem um Brasil desigual, foi através da *fala, da palavra dita*, que ambas as irmãs se situaram no mundo. De fato, o próprio ato de narrar suas histórias de vida contribui para a autocompreensão de suas trajetórias como sendo significativas, importantes.

O terceiro objetivo específico visava estabelecer a relação da memória com a identidade, e tal ligação foi sendo feita enquanto as suas narrativas entrecruzaram identidades. O primeiro componente da identidade de ambas remete às memórias da roça: o trabalho que se misturava com o prazer da liberdade de estar no campo, com cheiros, sabores e paisagens baianas que permeiam as suas memórias por toda a narrativa. Enquanto esse aspecto da identidade não se descola de Raimunda, para Elza, a experiência do deslocamento, de ser uma migrante, logo adquire preponderância sobre tudo o resto, atribuindo maior cosmopolitismo na sua forma de viver: até mesmo no paladar aprendido nas “casas de família”. De forma geral, as suas lembranças puderam evocar identidades múltiplas, construídas e reconstruídas de acordo com as experiências vividas, mas ao mesmo tempo refletindo coletividades típicas de culturas várias: a nordestina (através da culinária, lendas, música); a africana (através da religião, da língua e um pouco da culinária); a indígena (através da ligação com a natureza, as origens “nortistas” que figuram nas suas memórias, as práticas de cura através de plantas) e a negra, que de modo geral marca os seus espaços de trabalho, de moradia, e até de condição econômica. Faz-se importante notar, no entanto, que, apesar de Raimunda e Elza possuírem uma certa consciência racial, não é possível dizer que requeiram uma identidade ou atitude baseada em preceitos raciais. Não há uma autoproclamação racial direta e nem qualquer reivindicação política baseada no fato de que são negras. O que há, sem dúvida, é a demarcação estrutural das suas vivências como pessoas negras, interseccionadas às questões de gênero, de classe, de condição física e de regionalismo. A pobreza, sobretudo na infância, a marginalização como cidadãs brasileiras por descasos institucionais, os ofícios domésticos, e o bairro onde hoje moram não são acidentais: as condicionantes de raça, classe e gênero as levaram a essas condições. Torna-se necessário assinalar que, curiosamente, a(s) África(s) que eu julgava que poderiam aparecer com mais regularidade nessas histórias, mostraram-se diluídas em breves passagens, no nome de algum prato ou expressão regional, e de forma não consciente (para elas) na religião que frequentam de forma praticamente disfarçada. Em algum nível, a nublada relação que as colaboradoras têm com aspectos africanos reflete o distanciamento histórico que se deu entre os dois lados do oceano Atlântico após o fim do comércio de mão de obra escrava.

Sobre o quarto e último objetivo específico, nomeadamente contribuir para a compreensão dos processos de resistência de Raimunda e Elza, pode-se dizer que foi atingido nas reflexões analíticas das narrativas. Elas enfrentaram várias as adversidades criadas por

suas condições de classe, raça, gênero e, no caso de Mundinha, física. O racionamento e preservação da carne salgada, as caminhadas quilométricas para ir à escola, o enfrentamento das secas, os trabalhos domésticos precários, a convivência com a falta de infraestrutura no bairro periférico, as estratégias econômicas para alcançar sonhos materiais: todos exemplos de uma dupla de mulheres que, através de racionalidades várias, seguiram em frente. A própria autoavaliação que fazem de si é muito positiva neste aspecto, sempre ligada aos princípios de astúcia, artifícios e engenhosidade como práticas diárias de sobrevivência.

Este trabalho é apenas um registro modesto que permite a explanação de questões do nosso tempo. Aqui foi traçado um caminho inicial para que as problemáticas que aparecem nestas experiências de vida possam ser desenvolvidas em outras reflexões. Os desafios e limitações impostas para o trabalho com História Oral, por exemplo, o caráter relativamente novo e ainda em processo de maturação em Portugal, só podem ser ultrapassados à medida que mais pesquisadores também estudem a disciplina e se disponham a trabalhar a partir da sua metodologia. Como já dito, há várias formas de *fazer* História Oral, uma infinidade de referências teóricas e práticas a serem implementadas e testadas, e o resultado lógico será sempre o suscitar de novas questões e formas de fazer. O caráter empírico e público da pesquisa em HO é também uma forma de democratização da prática acadêmica.

Por fim, julgo que estas considerações não são “finais”, mas apenas reflexões sobre uma pesquisa que, pelo seu caráter aberto, ainda poderá ser lida e interpretada de maneiras várias. Do ponto de vista social, no Brasil e no mundo, a humanidade das pessoas está sendo colocada à prova por questões econômicas, políticas e sociais piores de uma visão estruturalmente colonialista. Quando aproximamos a escala de observação, no entanto, o que observamos é um cenário profundamente heterogêneo, repleto de pontos de empatia, onde a pluralidade narrativa pode funcionar como uma máquina de múltiplas reinvenções singulares da diferença, e aceitação delas.

Bibliografia Seleccionada

- Alberti, V. (1991). História oral: A Experiência do CPDOC. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 44(1), 85. <https://doi.org/10.1590/S0034-71671991000100018>
- Almeida, S. L. (2018). *O que é racismo estrutural?.* Letramento.
- Almeida, S. L. (2019) *O potencial comunicativo do movimento social do #metoo no jornalismo de referência português: Estudo de caso do jornal Público nos anos de 2017 e 2018.* [Dissertação de Mestrado, Departamento de Sociologia e Políticas Públicas, Instituto Universitário de Lisboa]. https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/19387/1/master_sandra_lee_almeida.pdf
- Araújo, E. (2004). Negras Memórias, O Imaginário Luso-Afro-Brasileiro e a Herança da Escravidão. *Estudos Avançados*, 18 (50), 242-250. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000100021>
- Araújo, J. D. (1973). A Mortalidade Infantil no Estado da Bahia, Brasil. *Revista de Saúde Pública*, 7(1), 29-36. <https://dx.doi.org/10.1590/S0034-89101973000100003>
- Artigo 19. (2016). *Dados Sobre o Femicídio no Brasil.* <https://artigo19.org/wp-content/blogs.dir/24/files/2018/03/Dados-Sobre-Femic%C3%ADdio-no-Brasil-.pdf>
- Barbosa, F. H. (2006). *Experiência e Memória: A Palavra Cantada e a Palavra Contada de um Nordeste na Amazônia.* (10.11606/T.8.2006.tde-06072007-101929) [Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP]. Catálogo USP.
- Barreto, I. (20 abr. 2018) O Verdadeiro Texto Sobre São Cipriano. *Medium.* <https://medium.com/o-voo-da-bruxa/o-verdadeiro-texto-sobre-s%C3%A3o-cipriano-84804c4b167f>
- Barros, J. A. (2009). História e Memória – Uma Relação na Confluência entre Tempo e Espaço. *Mouseion*. 5(3), 35-67. https://revistas.unilasalle.edu.br/documentos/Mouseion/Vol5/historia_memoria.pdf
- Barros, J. D. A. (2010). Sobre a Feitura da Micro-história. *OP SIS*, 7(9), 167-186. <https://doi.org/10.5216/o.v7i9.9336>
- Beauboeuf-Lafontant, T. (2009). *Behind the Mask of the Strong Black Woman: Voice and the Embodiment of a Costly Performance.* Temple University Press.

- Bernardes, D. (2007). Notas sobre a formação social do Nordeste. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, (71), 41-79. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452007000200003>
- Bhabha, H. K. (1998). *O Local da Cultura*. Editora UFMG.
- Bhabha, H. K. (2005). Interrogando a identidade - Frantz Fanon e a prerrogativa pós-colonial. In *O Local da Cultura*. Editora UFMG.
- Bosi, E. (1994) *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. (3 ed.). Cia das Letras.
- Bueno, F. I. S. (ago. 2008). A importância da história oral como instrumento de inclusão da cultura negra. In Tornquist, C. S.; Castilhos, C.; Lago, M. C. S.; Lisboa, T. K. (Presidentes), *Fazendo Gênero: Corpo, Violência e Poder*, Seminário Internacional Fazendo Gênero 8. Florianópolis, SC.
http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST63/Francisca_Izabel_da_Silva_Bueno_63.pdf
- Caldas, A. L. (1999a). Transcrição em História Oral. *Nexo-História V?*(1), 71-79.
- Caldas, A. L. (1999b). *Oralidade, Texto e História. Para Ler História Oral. Temas e Perspectivas*. Editora Loyola.
- Caldeira, I. (2019). Mapping Gender, Race, Class, and Intersectionality. In Freitas, M.; Amaral, A.L.; Sampaio, M.L.; Silva, A.M. (org.), *Legados e Heranças: Políticas (inter)sexuais hoje* (115-126). Edições Afrontamento e ILCML.
- Carneiro, A. S. (2005). *A Construção do Outro como Não-Ser como Fundamento do Ser* (001465832) [Tese de Doutorado, Faculdade de Educação, USP]. DEDALUS.
<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>
- Carneiro, S. (06 mar. 2011). Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma Perspectiva de Gênero. *Portal Geledés*.
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro_Feminismo%20negro.pdf
- Carneiro, S. (2011). *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. Selo Negro.
- Cavalcanti, A. (03 jan. 2019). Todas as Medidas dos Primeiros três dias de Governo Bolsonaro. *Vice*. https://www.vice.com/pt_br/article/yw77mx/todas-as-medidas-dos-primeiros-tres-dias-de-governo-bolsonaro

- Coaston, J. (28 maio 2019). The Intersectionality Wars. *Vox*.
<https://www.vox.com/the-highlight/2019/5/20/18542843/intersectionality-conservatism-law-race-gender-discrimination>
- Collins, P. H. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, 31(1), 99-127.
<https://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>
- Connerton, P. (1993). *Como as Sociedades Recordam*. Celta.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, v. 1989(1), 139-167.
<https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
 DOI:10.2307/1229039.
- Crenshaw, K. (2016). *A urgência da interseccionalidade* [vídeo]. TEDWomen 2016. https://www.ted.com/talks/kimberle_crenshaw_the_urgency_of_intersectionality
- Crenshaw, K. (2019). The intersectionality wars. *Vox*. <https://www.vox.com/the-highlight/2019/5/20/18542843/intersectionality-conservatism-law-race-gender-discrimination>
- Cruz, A. S. G. (2018). *Dados e Narrativas Sobre a Violência Contra Mulheres Negras: Uma Análise da Cobertura Noticiosa da Folha de São Paulo e do Conteúdo Publicado Pelo Portal Geledés*. [Dissertação de Mestrado, Faculdade de Comunicação, UNESP]. Repositório Institucional UNESP. <http://hdl.handle.net/11449/157447>
- D'Angelo, H. (21 set. 2017). As Origens Da Violência Contra Religiões Afro-Brasileiras. *Revista Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/violencia-religiosa-candomble-umbanda/>
- da C. W. Menegolo, Elizabeth D., Cardoso, Cancionila J. & Menegolo, Leandro Wallace. (2006). O Uso da História Oral Como Instrumento de Pesquisa Sobre o Ensino da Produção Textual: An Instrument of Search in the Ransom of a History. *Ciências & Cognição*, 9, 02-13. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-58212006000300002&lng=pt&tlng=pt
- Davis, A. (2016). *Mulheres, Raça e Classe*. Boitempo Editorial.

Delgado, L A. N. (2003). História Oral e Narrativa: Tempo, Memória e Identidades. *História Oral*, 6, 9-25.

https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/819734/mod_resource/content/1/DELGADO%2C%20Lucilia%20%2E2%80%9320Hist%C3%B3ria%20oral%20e%20narrativa.pdf

Dias, A. (jun. 2013). Por uma Genealogia do Capacitismo: Da Eugenia Estatal a Narrativa Capacitista Social. In *I Simpósio Internacional de Estudos sobre a Deficiência*, [SEDPcD/Diversitas/USP Legal]. São Paulo –

http://www.memorialdainclusao.org.br/ebook/Textos/Adriana_Dias.pdf

Doimo, A. M. (1995). *A Vez e a Voz do Popular: Movimentos Sociais e Participação Política no Brasil pós-70*. Relume Dumará.

Fanon, F. (2008). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. EDUFBA.

Fanon, F. (1968). *Os Condenados da Terra*. Civilização brasileira.

Fentress, J. & Wickham, C. (1994). *Memória Social*. Teorema.

Ferreira, M. M. & Amado, J. (1998). *Usos e Abusos da História Oral*. FGV Editora.

Fialho, B. (2017). Mulheres Brasileiras Buscam Mais por Cabelos Cacheados que por Lisos na Web. *Folha de S. Paulo*. <https://f5.folha.uol.com.br/estilo/2017/08/mulheres-brasileiras-tem-buscado-mais-por-cabelos-cacheados-que-por-lisos-na-web.shtml>

Foucault, M. (1996). *A Ordem do Discurso*. Loyola.

Foucault, M. (2012). As formações discursivas. In *A Arqueologia do Saber*. (8 ed.) Forense Universitária.

Fox, M. Louise. (1984). Distribuição da Renda no Brasil: Dados Mais Exatos e Novas Descobertas. *Revista de Administração de Empresas*, 24(2), 29-39. <https://dx.doi.org/10.1590/S0034-75901984000200004>.

Freyre, G. (1998). *Casa Grande e Senzala*. Record.

Fuoco, T. (01 jul. 2008). Comprar Telefone Demorava mais de 3 anos na Era Estatal. *UOL Notícias*. <https://www.bol.uol.com.br/noticias/2008/07/01/saiba-mais-comprar-telefone-demorava-3-anos-na-era-estatal.htm>

Ginzburg, C. (1989). Sinais: Raízes do Paradigma Indiciário. In *Mitos, Emblemas, Sinais*. Companhia das Letras

Ginzburg, C. (2006). *O Queijo e os Vermes*. Companhia das Letras.

Ginzburg, C. (2007). Micro-História: Duas ou Três Coisas que sei a Respeito. In *O Fio e os Rastros*. Companhia das Letras.

Glissant, E. (2005). *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Editora UFJF.

Goldenberg, M. (2004). *A Arte de Pesquisar: Como Fazer Pesquisa Qualitativa em Ciências Sociais*. Record.

Gonzalez, L. & Hasenberg, C. (1982) *Lugar de Negro*. Marco Zero.

Guha, R. & Spivak, G. C. (1988). *Preface. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*. New York: Oxford University Press, 434 p.
<https://asianstudies.github.io/area-studies/subaltern/sssel.htm>

Halbwachs, M. (2013). *A Memória Coletiva*. Centauro.

Hall, S. (2006). *A Identidade Cultural da Pós-Modernidade*. DP&A.

Hampâté Bâ, A. (1982). A Tradição Viva. In Ki-Zerbo, J. (Org.). (1982). *História Geral da África*. Ática, 167-212.

hooks, b. (2000). *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*. South End Press.
<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/bell-hooks-e28093-feminism-is-for-everybody.pdf>

hooks, b. (1981). *Não sou eu uma Mulher. Mulheres Negras e Feminismo*. Tradução livre para a Plataforma Gueto. (2014).
<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/bell-hooks-nc3a3o-sou-eu-uma-mulher.pdf>

hooks, b. (1992). *Black Looks: Race and Representation*. South End Press.
<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/bell-hooks-e28093-black-looks-race-and-representation.pdf>

hooks, b. (1995). Intelectuais Negras. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 464.
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>

hooks, b. (2000). Vivendo de Amor. In Werneck, J., Mendonça, M. & White, E. C. (org). *O Livro da Saúde das Mulheres Negras: Nossos Passos vêm de Longe*. Pallas/Criola.
<http://www.olibat.com.br/documentos/Vivendo%20de%20Amor%20Bell%20Hooks.pdf>

hooks, b. (2019). *E eu não sou uma mulher?*. Mulheres Negras e Feminismo. Rosa dos Tempos.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2000). *Censo Demográfico 2000 – Migração e Deslocamento*.
https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/88/cd_2000_migracao_deslocamento_amostra.pdf

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). *Censo Demográfico 2010 – Características da população e dos domicílios*.

https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd_2010_caracteristicas_populacao_domicilios.pdf

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2017). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: Educação*.

https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101576_informativo.pdf

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2018). *Panorama Nacional e Internacional da Produção de Indicadores Sociais*.

<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101562.pdf>

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2018). *Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira*.

<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101629.pdf>

Instituto Igarapé. (2017). *Observatório de migrações forçadas*.

<https://migracoes.igarape.org.br/>

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. (2017). *Retrato das desigualdades de gênero e raça - 1995 a 2015*.

<http://www.ipea.gov.br/retrato/>

Kilomba, G. (2016). *Descolonizando o Conhecimento* (Apresentação). Centro Cultural São Paulo. <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2018/05/kilomba-grad-ensinando-a-transgredir.pdf>

Kilomba, G. (2019). *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Quotidiano*. Orfeu Negro.

Kilomba, G. [goethesaopaulo]. (17 ago. 2016). *Episódios do Sul | Massa Revoltante Vol.2 | Conversa com Grada Kilomba* [Vídeo]. Youtube.

<https://www.youtube.com/watch?v=dGgzqLuXVns&t=926s>.

Le Goff, J. (1996). *História e memória*. Editora da Universidade Estadual de Campinas.

Leitão, J. V. (2015). The Folk and Oral Roots of the Portuguese - Livro de São Cipriano. *International Journal of Heritage and Sustainable Development*, 4(1), 129-139. https://www.academia.edu/10572170/The_folk_and_oral_roots_of_the_Portuguese_Livro_de_S%C3%A3o_Cipriano_?source=swp_share

- Levi, G. (1992). Sobre a Micro-história. In Burke, P. (Org). *A Escrita da História*. Editora UNESP. (133-166).
- Lewis, O. (1979). *Os Filhos de Sanchez*. Moraes Editores.
- Lorde, A. (1977). A Transformação do Silêncio em Linguagem e Ação (Apresentação) Associação de Línguas Modernas. <https://www.geledes.org.br/a-transformacao-do-silencio-em-linguagem-e-acao/>
- Lozano, J. E. A. (1996). Prática e Estilos de Pesquisa na História Oral Contemporânea. In J. Amado & Ferreira, M. de M Ferreira (Orgs). *Usos & Abusos da História Oral*. Editora FGV. (15-25).
- Maalouf, A. (2009). *As Identidades Assassinas*. Diefel.
- Macarini, J. P. (2000) A política econômica da ditadura militar no limiar do “milagre” brasileiro: 1967/69. *Texto para Discussão*, IE/UNICAMP, n. 99. <https://www.eco.unicamp.br/images/arquivos/artigos/1729/texto99.pdf>
- Machado, I. E.; Monteiro, M. G.; Malta, D. C. & Lana, F. C. F. (2017). *Pesquisa Nacional de Saúde 2013: relação entre uso de álcool e características sociodemográficas segundo o sexo no Brasil*. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, 20(3), 408-422. <https://doi.org/10.1590/1980-5497201700030005>
- Marreiro, F. (13 abr. 2018). Bolsonaro é Denunciado no STF pelo Crime de Racismo. *El País*. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/14/politica/1523658724_086295.html
- Marzochi, A. S. (2013). Procedimentos Metodológicos de Pesquisa com Jovens Infratores: A Importância da História Oral. *Resgate: Revista Interdisciplinar De Cultura*, 21(1), 107-112. <https://doi.org/10.20396/resgate.v21i25/26.8645759>
- Mathias, A. R. S. (2014). *Vozes Femininas no “Quilombo da Literatura”*: A Interface de Gênero e Raça nos Cadernos Negros. [Dissertação Mestrado]. Universidade de Brasília. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/17188>
- Meihy, J. C. S. B. & Holanda, F. (2018). *História Oral: Como Fazer, Como Pensar*. Contexto.
- Meihy, J.C.S.B. (2005). *Manual de História Oral*. Loyola.
- Meihy, J. C. S. B. & Lang, A. B. da S. G. (2004). Revista História Oral: Um Auto-olhar. *História Oral*, 7, 7-20.

<https://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=73&path%5B%5D=65>

Meihy, J. C. B. (1991). *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. Loyola.

Mendonça, R. (2012). *A Influência Africana no Português do Brasil*. Fundação Alexandre de Gusmão, Brasília.

http://funag.gov.br/biblioteca/download/983Influencia_Africana_no_Portugues_do_Brasil_A.pdf

Meneses, U. (1992). A História, Cativa da Memória? Para um Mapeamento da Memória no Campo das Ciências Sociais. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, (34), 9-23. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i34p9-23>

Ministério da Educação. (2004). *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. http://portal.inep.gov.br/informacao-da-publicacao/-/asset_publisher/6JYIsGMAMkW1/document/id/488171

Nogueira, R. (2012). Denegrindo a Educação: Um Ensaio Filosófico para uma Pedagogia da Pluriversalidade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, (18), 62-73. https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato_nogueira_-_denegrindo_a_educacao_um_ensaio_para_uma_pedagogia_da_pluriversalidade.pdf

Nora, P. (1993). Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares. *Projeto História*, 10, 7-28. <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101/8763>

Nora, P. (org.). (1989). *Ensaio de Ego-história*. Edições 70.

O que Bolsonaro já disse de Fato sobre Mulheres, Negros e Gays. (07 oct. 2018). *El País*. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/06/politica/1538859277_033603.html

Oliveira, F. (2004). Ser Negro no Brasil: Alcances e Limites. *Estudos Avançados*, 18(50), 57-60. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000100006>

Ong, W. (1998). *Oralidade e Cultura Escrita*. Papirus.

Orlandi, E. P. (1995). *As Formas do Silêncio: No Movimento dos Sentidos*. Ed. Unicamp.

Pacheco, A. C. L. (2013). *Mulher Negra: Afetividade e Solidão*. EDUFBA.

Petrucci, J. L. & Saboia, A. L. (2013) *Características Étnico-Raciais da População Brasileira. Classificações e Identidades*. IBGE. <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>

- Pfeffermann, G. & Webb, R. (1978). Pobreza e Distribuição de Renda no Brasil: 1960-1980. *Revista brasileira de Economia*, 37(2), 147-75.
<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rbe/article/viewFile/306/7702>
- Piedade, V. (2017). *Dororidade*. Nós.
- Pollak, M. (1989). Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15. http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf
- Pollak, M. (1992). Memória e Identidade Social. *Estudos históricos*, 5(10), 200-2012. <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>
- Portelli, A., Janine Ribeiro, T. & Ribeiro Fenelón, R. (1997). O Que Faz A História Oral Diferente. *Projeto História* (14), 26-39.
<https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/11233/8240>
- Prandi, R. (1998). Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes Antropológicos*, 4(8), 151-167.
<https://doi.org/10.1590/S0104-71831998000100008>
- Puff, J. (26 jan. 2016). Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância no Brasil? *BBC News Brasil*.
- Quiroga, L. (28 jul. 2017). Alunos da UFMG repudiam projeto de disciplina 'Casa Grande' que pedia área para empregados. *O Globo*.
<https://oglobo.globo.com/sociedade/educacao/alunos-da-ufmg-repudiam-projeto-de-disciplina-casa-grande-que-pedia-area-para-empregados-21641374>
- Representatividade dos Negros na Política Precisa Aumentar, Defendem Debatedores. (05 abr. 2019). *Senado Notícias*.
<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2018/04/05/representatividade-dos-negros-na-politica-precisa-aumentar-defendem-debatedores>
- Revel, J. (2010). Micro-História, Macro-história: O que as Variações de Escala Ajudam a Pensar em um Mundo Globalizado. *Revista Brasileira de Educação*, 15(45), 434-444. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782010000300003>
- Reza Urbana. (4 jun. 2013). [Reza Urbana] *Reza Urbana: O Ofício das Benzedeiças em Salvador, Bahia - Brazil* [Vídeo]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=wtYveKiZQxw>
- Ribeiro, D. (2017). *O que é Lugar de Fala? Letramento*.

- Ribeiro, S. R.; Ribeiro, M. C. (org.). (2016). *Geometrias da Memória: Configurações Pós-coloniais*. Editora Afrontamento.
- Rocha, C. (19 ago. 2017). O início da verticalização em São Paulo, segundo um novo livro. *Jornal Nexo*. <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/08/19/O-in%C3%ADcio-da-verticaliza%C3%A7%C3%A3o-em-S%C3%A3o-Paulo-segundo-um-novo-livro>
- Rocha, L. C. P. (2006). *Políticas Afirmativas e Educação: a Lei 10639/03 no Contexto das Políticas Educacionais no Brasil Contemporâneo*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Paraná.
http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/marco2012/historia_artigos/3rocha_dissertacao.pdf
- Rodrigues, J. H. (1961). *África e Brasil: Outro Horizonte*. Editora Civilização Brasileira.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo: O Oriente Como Invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.
- Said, E. W. (2011). *Cultura e Imperialismo*. Companhia das Letras.
- Santo, A. E. (2000). Mundo Negro. In Laranjeira, P. (org.). *Negritude Africana de Língua Portuguesa. Textos de Apoio (1947-1963)*. (1-3). Angelus Novus.
- Santos, N. S. (1983). *Tornar-se Negro*. Edições Graal.
- Santos, R. F. E. (2012). *A África Na Imprensa Negra Paulista (1923-1937)*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal Fluminense].
<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1592.pdf>
- Schwarcz, L. M. (1994). Espetáculo da Miscigenação. *Estudos Avançados*, 8(20), 137-152. <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000100017>
- Scott, J. C. (2013). *A Dominação e a Arte da Resistência: Discursos Ocultos*. Livraria Letra Livre.
- Silva, J. C. L. (2018). História Econômica da Região Nordeste: do século XX aos dias atuais. *Brasil Escola*. <https://brasilecola.uol.com.br/brasil/historia-economica-regiao-nordeste-seculo-xx-aos-dias-atuais.htm>
- Silva, F. L. (2016). *Metrópole Corporativa e Fragmentada: A Urbanização da Península do Ribeirão Cocaia - Grajaú em São Paulo*. (10.11606/D.8.2016.tde-02122016-131109) [Dissertação de Mestrado] Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da

Universidade de São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-02122016-131109/pt-br.php>

Silva, G. F. (2016). A Memória Coletiva de Halbwachs. *Aedos* 8(18), 247-253.

<https://seer.ufrgs.br/aedos/article/viewFile/59252/38241>

Silva, K. (2017). *O Seu Lugar Não é a Norma: Localizando o Branco Enquanto Raça*. [Trabalho de Conclusão de Curso] Universidade Castelo Branco.

Silva, V., & Barros, D. (2010). Método História Oral de Vida: Contribuições para a Pesquisa Qualitativa em Terapia Ocupacional. *Revista De Terapia Ocupacional Da Universidade De São Paulo*, 21(1), 68-73. <https://doi.org/10.11606/issn.2238-6149.v21i1p68-73>

Singer, P. (1972). *O Milagre Brasileiro - Causas e Conseqüências*. Cebrap.

Soares, E. (2018). VICE entrevista: Elza Soares Ela fala sobre seu novo disco, 'Deus É Mulher', Feminismo, Preconceito e Rock. *Vice*.

https://www.vice.com/pt_br/article/gykqb4/elza-soares-deus-mulher-entrevista

Sobanski, A. Q. (2008). *Como os Professores e Jovens Estudantes do Brasil e de Portugal se Relacionam com a Ideia de África*. [Dissertação de Mestrado] Universidade Federal do Paraná.

http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2010/Historia/dissertacoes/3sobanski_dissertacao.pdf

Souza, C. A. (2008). *Solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo*. [Dissertação de Mestrado] Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Souza, L. M. (2002). *Revisitando o Calundu*. USP.

http://www.historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf

Sovik, L. (2009). *Aqui Ninguém é Branco*. Aeroplano.

Spivak, G. C. (2010). *Pode o Subalterno Falar?* Editora da UFMG.

Rossi, M. (15 nov. 2015). Mais brasileiros se declaram negros e pardos e reduzem número de brancos. *El País*.

Thomson, A. (1997). Reconstituo A Memória: Questões Sobre a Relação entre História Oral e as Memórias. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 15, 55-84. <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/11216/8224>

Thompson, P. (1992) *A voz do Passado: História Oral*. São Paulo: Paz e Terra

Wallerstein, I. (2007). *O Universalismo Europeu: A Retórica do Poder*. Boitempo.

Williams, R. (2007). *Palavras-Chave: Um Vocabulário de Cultura e Sociedade*.

Boitempo.

Zumthor, P. (1997). *Introdução à Poesia Oral*. Hucitec.