

As experiências de mulheres negras camponesas do assentamento da fazenda Sururu de Queiroz de Varzedo/BA

Alane Santos do Nascimento^{1*}  Priscila Gomes Dornelles Avelino² 

¹Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - Brasil

² Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - Brasil

*Autor de correspondência: geo.alane@gmail.com

RESUMO

Este artigo apresenta parte de uma pesquisa realizada em nível de mestrado e que objetivou compreender de que forma raça e gênero se interseccionaram nas memórias acionadas sobre as experiências vividas por trabalhadoras assentadas da Fazenda Sururu de Queiroz, Varzedo/BA. Para isso, acionamos o feminismo negro e descolonial como ancoragem teórico-política para demarcar que as múltiplas opressões sofridas pelas mulheres negras estão interligadas com raça e gênero, o que implicou em visibilizar o racismo, o sexismo e o biocapitalismo nas histórias de vidas destas mulheres, bem como as suas estratégias infrapolíticas como resistências em ecos das nossas ancestralidades. No âmbito metodológico, apresentamos uma abordagem de pesquisa qualitativa, de modo a priorizar o reconhecimento do território e a escuta da narrativa de mulheres negras camponesas da Fazenda Sururu. Assim, o trabalho de campo contou com visitas à comunidade e com entrevistas semiestruturadas para que as escutas das narrativas das mulheres negras camponesas fossem potencializadas. As leituras de mulheres negras intelectuais são imprescindíveis para entendermos o processo de desumanização de mulheres negras engendrado pelo capitalismo e o patriarcado. As narrativas demonstram as cosmovisões e as resistências infrapolíticas que fraturam o capitalismo, o eurocentrismo e a modernidade, agenciando e fortalecendo os legados comunitários.

ABSTRACT

This article presents part of a research carried out at master's level and which aimed to understand how race and gender intersected in the memories triggered about the experiences lived by workers settled at Fazenda Sururu de Queiroz, Varzedo/BA. To this end, we use black and decolonial feminism as a theoretical-political anchor to demarcate that the multiple oppressions suffered by black women are interconnected with race and gender, which resulted in making racism, sexism and biocapitalism visible in the life stories of these women, as well as their infrapolitical strategies as resistances in echoes of our ancestries. In the methodological scope, we present a qualitative research approach, in order to prioritize the recognition of the territory and listening to the narrative of black peasant women from Fazenda Sururu. Thus, the fieldwork included visits to the community and semi-structured interviews so that listening to the narratives of black peasant women was enhanced. Readings by black intellectual women are essential to understand the process of dehumanization of black women engendered by capitalism and patriarchy. The narratives demonstrate the worldviews and infrapolitical resistances that fracture capitalism, Eurocentrism and modernity, creating and strengthening community legacies.

RESUMEN

El feminismo descolonial está anclado en demarcar que las múltiples opresiones que sufren las mujeres negras están interconectadas con la raza y el género, por lo que, para gestionar el racismo, el sexismo y el biocapitalismo en las historias de vida, las estrategias infrapolíticas resuenan como resistencias de nuestras ascendencias. A partir de estos referentes teórico-políticos, esta investigación tiene como premisa comprender cómo raza y género se cruzan en las memorias desencadenadas sobre las experiencias vividas por los trabajadores asentados en la Fazenda Sururu de Queiroz, Varzedo/BA. Para ello, se utilizó como base una investigación cualitativa, con el fin de priorizar el reconocimiento del territorio y la escucha de la narrativa de las campesinas negras de la Fazenda Sururu. Así, el trabajo de campo incluyó visitas a la comunidad y entrevistas semiestructuradas para poder mejorar la escucha de las narrativas de las campesinas negras. Las lecturas de mujeres intelectuales negras son esenciales para comprender el proceso de deshumanización de las mujeres negras engendrado por el capitalismo y el patriarcado. Las narrativas demuestran las visiones del mundo y las resistencias infrapolíticas que fracturan el capitalismo, el eurocentrismo y la modernidad, creando y fortaleciendo legados comunitarios.

PALAVRAS-CHAVE:

Educação do Campo
Gênero
Mulheres negras
camponesas
Raça

KEYWORDS:

Black peasant women
Gender
Race
Rural Education

PALABRAS-CLAVE:

Educación rural
Género
Mujeres camponesas
negras
Raza

Introdução

Memória é o tempo costurado, é ancestralidade. Memórias são as narrativas de luta. As memórias são marcos da nossa existência. A história de todas as mulheres negras do campo são base para as lutas e resistências, bem como dedicamos este trabalho para escuta de outras narrativas, porque é preciso escrever a partir do que foi invisibilizado nesta trama moderna desumanizante e operativa todos os dias. É preciso contar com o olhar daquele outro impensável, buscando com esta narrativa disputar as referências operativas racistas, inclusive, da academia e da Educação do Campo nos seus silêncios sobre este campesinato negro e feminino.

Nessa perspectiva, Lugones (2014) destaca a colonialidade de gênero para visibilizar que as estratégias da colonialidade se dão aliançadas com o investimento de um gênero binário normativo, o qual compõe a produção deste lugar de não humanidade dos corpos femininos da colônia e, assim, de questionamento do corpo “de mulher para os corpos destes femininos indígenas e de cor”.

Assim, escutar a narrativa de mulheres negras do campo e centralizar seus saberes, suas experiências, seus corpos e legado como constituidores do campo e da vida brasileira na produção acadêmica é resistir e afirmar um lugar de fala; é narrar as resistências do/no nosso cotidiano, na forma de se vestir, nas relações sociais e econômicas, nas práticas de ecologias, na prática das cosmologias e na vivência do tempo-espço. Desta maneira, este artigo evidencia, de modo prioritário, como raça e gênero se interseccionam nas memórias acionadas sobre as experiências vividas por trabalhadoras assentadas da Fazenda Sururu de Queiroz, Varzedo/BA.

Para disso, o artigo está dividido em seções, compondo, inicialmente, caminhos metodológicos construídos, a localização do objeto de estudo e a historicidade do assentamento rural. Posteriormente, evidenciamos gênero e raça numa perspectiva interseccional a partir das autoras Carla Akotirene (2019), bell hooks (1981), Maria Lugones (2014) e Grada Kilomba (2019), Lélia Gonzalez (1984), entrelaçada com as falas das entrevistadas.

As mulheres negras campesinas da Fazenda Sururu têm inúmeras histórias para contar sobre seus saberes, suas crenças, suas espiritualidades, suas

resistências. Muitas mulheres nasceram nas terras de um engenho, de onde surgiu um arrendamento, desde 1932, no qual elas faziam o plantio nos quintais de casa para alimentar a família, além de cuidarem dos/as filhos/as e das tarefas domésticas.

Os instrumentos da pesquisa e os modos de potencializar a escuta das mulheres negras campesinas da fazenda Sururu de Queiroz

Acionamos uma perspectiva metodológica qualitativa, pois, de acordo com Minayo (2012, p. 22), “ela trabalha com o universo de significados, motivações, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações [...]”. Esta perspectiva nos permitiu priorizar o estudo das experiências narradas pelas mulheres negras campesinas, junto ao acionamento metodológico-analítico de montar, desmontar e remontar o que já foi dito, conceituadas por Meyer e Paraíso (2012), como estratégias de descrição e na análise da metodologia pós-crítica em educação.

A pesquisa se constituiu em uma perspectiva qualitativa, buscando evidenciar os significados acionados pelas mulheres sobre a vida no contexto do campo, especificamente, no território nomeado como Fazenda Sururu de Queiroz em Varzedo/BA e as suas práticas ancestrais e saberes acionados como mulheres negras campesinas. Assim, compusemos a perspectiva da escuta das narrativas como um caminho metodológico, uma posicionalidade investigativa que coloca a pesquisadora na perspectiva de se interessar pelo aprofundamento de temas relacionados aos objetivos da pesquisa, bem como às singularidades apontadas pelas colaboradoras. Esta perspectiva permite o aprofundamento de questões, bem como a evidência das histórias de vida em articulação com o contexto social, cultural e histórico. Na especificidade desta pesquisa, as dimensões de raça, gênero e ancestralidade foram consideradas na escuta destas narrativas que tomam como base a história contada a partir do ponto de vista da/o entrevistada/o (MUYLAERT et al., 2014).

Para que houvesse uma análise das relações entre racismo, colonialidade e sexismo nas trajetórias de vida das mulheres negras campesinas, bem como suas insurgências, a escuta das narrativas destas mulheres se constitui a partir da

realização de entrevistas narrativas. Foi utilizado um roteiro de entrevistas com as perguntas divididas em blocos que traziam elementos da vida pessoal, saberes, vivências, gênero e política. Cada bloco do roteiro buscou tencionar as interseccionalidades postas na vida de mulheres negras camponesas.

De acordo com Jovchelovitch e Bauer (2008, p. 110) “as narrativas não estão abertas à comprovação e não podem ser simplesmente julgadas como verdadeiras ou falsas; elas expressam a verdade [...] de uma situação específica no tempo e no espaço”. As entrevistas narradas possibilitam um contar histórias como um tear do tempo e do espaço. Com isso, foram entrevistadas três trabalhadoras que moram há mais anos nas terras. Uma vez que a pesquisa proposta tem a premissa de trabalhar com memórias, um dos critérios de seleção das entrevistadas, para além da prevalência de serem mulheres negras, foi o critério das suas temporalidades no território.

As entrevistadas eram trabalhadoras acima de 40 anos de idade, partindo da ideia que são mulheres de grande reconhecimento na comunidade. A escolha das mulheres se deu através de conversas com outros moradores da comunidade. O nome das entrevistadas é fictício, algo que foi acordado com as entrevistadas a partir do Termo de consentimento livre e esclarecido, mediante a aprovação do comitê de ética para realização da pesquisa. Segue, abaixo, uma breve descrição destas mulheres.

Dona Conceição¹ (63 anos), uma das rezadeiras da comunidade, aprendeu as rezas e ancestralidade com a terra, com a avó e com a sua mãe. Seu enredo de vida está entrelaçado com trabalho doméstico desde a adolescência e a dois casamentos cujos homens não assumiram a família. Um dos seus legados é rezar as pessoas da comunidade.

O sorriso no rosto de Dona Marta (83 anos) é a certeza de que sua história de vida cheia de retalhos remete a cosmovisões. Não chegou a ir para a escola, mas seus saberes ancestrais são costurados na comunidade. Sempre chega alguém na sua casa da comunidade Sururu ou de outra comunidade próxima para ser rezado/a de Olhado.

¹ Nome fictício da entrevistada.

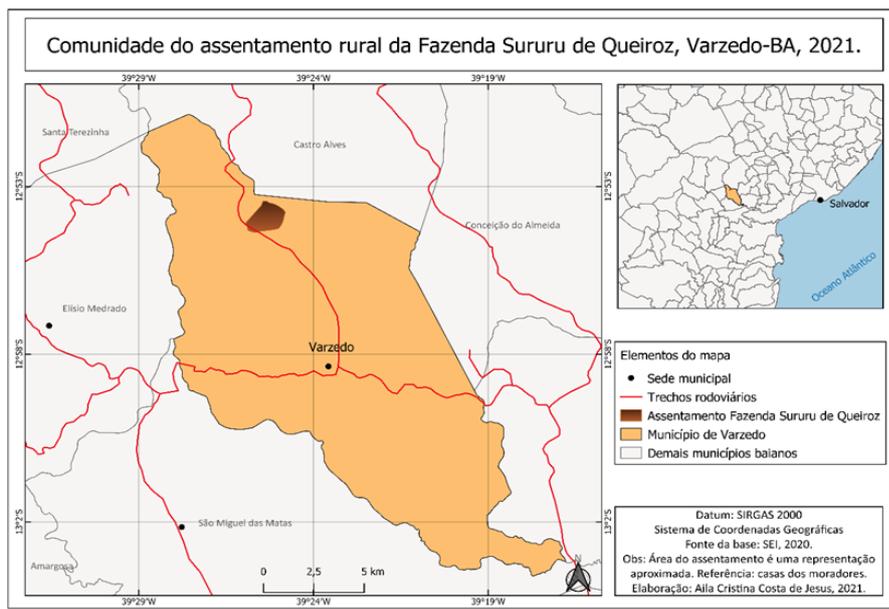
Dona Angelina é uma mulher arretada com 73 anos, que não deixou de assumir todas as tarefas de casa e do trabalho na roça por causa da idade. É cercada pelos filhos/as, filhas/os, netos/as e bisneto passando seus saberes ancestrais. É uma das mulheres que aprendeu a fazer dendê com a mãe.

A comunidade do assentamento rural da fazenda Sururu de Queiroz em Varzedo/BA

A comunidade do assentamento rural da Fazenda Sururu de Queiroz pertence ao município de Varzedo/BA e faz parte do Território de Identidade do Recôncavo². Varzedo faz limite com os municípios de Santo Antônio de Jesus, Elísio Medrado, São Miguel das Matas, Castro Alves e Conceição do Almeida, sua população estimada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2020 foi de 8.785 habitantes, a densidade demográfica do Censo de 2010 40,16 hab/km², possui aproximadamente 165 Km², faz parte da Serra da Jiboia, reserva da Mata Atlântica. A figura 1, exposta abaixo, demonstra o mapa de localização da fazenda. A fazenda está localizada na via da BA-495, que liga a cidade de Varzedo até a cidade de Castro Alves.

² O Território de identidade Recôncavo é composto pelos municípios de Cabaceiras do Paraguaçu, Cachoeira, Castro Alves, Conceição do Almeida, Cruz das Almas, Dom Macedo Costa, Governador Mangabeira, Maragogipe, Muniz Ferreira, Muritiba, Nazaré, Salinas da Margarida, Santo Amaro, Santo Antônio de Jesus, São Felipe, São Félix, Sapeaçu, Saubara, Varzedo (SEPLAN).

Figura 1 - Localização do assentamento rural na Fazenda Sururu de Queiroz, município de Varzedo – BA



Fonte: SEI, elaborado por Aila Cristina Costa de Jesus (2021).

A comunidade Sururu recebeu este nome por causa do Rio Sururu³ da comunidade, no qual existia uma grande quantidade do marisco sururu. A comunidade é marcada pelas relações de rendeiros e latifundiário, nas lembranças das casas de barro e taipa, conforme a figura 2, da folha de fumo pendurado no lado das casas, do gado amarrado na corda, das plantações de feijão, mandioca, laranja, milho, dentre outros.

³ O Rio Sururu é um dos afluentes do Rio Jaguaripe, que banha o município de Castro Alves, a Fazenda Sururu de Queiroz pertencia ao município de Castro Alves. Em 1989, quando o município de Varzedo foi emancipado, a comunidade foi desmembrada do município de Castro Alves.

Figura 2 - Casa de palha na comunidade do assentamento rural da Fazenda Sururu de Queiroz



Fonte: Acervo das pesquisadoras, 2018.

É um lugar de resistências não narradas e de investimentos hegemônicos racistas, colonizadores, sexistas e que funcionam em tramas modernas. É onde famílias assentadas investem e se relacionam, compõem significados e reinventam os sentidos “produtivos” associados à terra, para com a terra conviver e para fazer o seu sustento. É um espaço de saberes e fazeres acionados nas narrativas dos nossos ancestrais. É também elo intersubjetivo de afetos e vivências coletivas.

Em 1932, a Fazenda Sururu de Queiroz⁴ era composta pelo arrendamento rural. As condições impostas para que as famílias morassem nas terras posicionavam que as casas fossem feitas de barro, taipa e pindoba. Além disso, os rendeiros⁵ tinham que pagar a renda, ou seja, trabalhar dois dias para o patrão, o que acontecia nas segundas e terças-feiras de todas as semanas.

É importante destacar que o fazendeiro determinava quais eram as culturas agrícolas que os rendeiros poderiam plantar, ou seja, alimentos apenas para a subsistência da família. Como o feijão-de-corda, o milho, a mandioca, o fumo, o amendoim, dentre outros. Quem tinha alguma cabeça de gado, criava na corda. Além disso, as condições de moradia eram muito mais precárias, com as casas pequenas, que sempre tinham que trocar as pindobas quando começava as

⁴ No ano de 2000, o antigo proprietário faleceu e as terras ficaram para seus herdeiros. Posteriormente, em 2001, os rendeiros procuraram um vereador do município de Varzedo, que fez o direcionamento para a defesa da doação das terras.

⁵ Pessoa que toma por arrendamento uma propriedade. Paga uma quantia em dinheiro ou em trabalho em troca de moradia.

pingueiras. O acesso à água para os moradores era através dos rios próximos da fazenda, eles não podiam ter energia elétrica em casa.⁶

Sendo assim, a comunidade tem uma historicidade relativa à luta pela terra, pois foi um espaço de engenho, arrendamento de terras e, atualmente, do assentamento rural.⁷ As famílias assentadas executam um trabalho relacionado com a terra, como a agricultura, com a produção na casa de farinha e com a comercialização dos alimentos na feira livre de Castro Alves.

De acordo com o censo agropecuário realizado pelo IBGE em 2017, a área de estabelecimentos agropecuários de Varzedo corresponde a 13.418,182 hectares de terras, 901 sendo 1.830,024 hectares de lavoura e 5.001, 302 hectares de pastagens plantadas em boas condições. Além disso, 2.457 pessoas estão ocupadas com relação de parentesco. Através dos dados, é perceptível que a economia do município está vinculada a produção agrícola, assim como se observa no assentamento.

Interseccionalidade, gênero e raça: (com)posições para o legado de mulheres negras do campo no interior baiano

A teoria, a metodologia e a instrumentação dos feminismos negros ecoam nas nossas vozes, nas águas, nas geografias sociais para visibilizar, para referenciar, para destacar e para legitimar as dores e, com isso, para demarcar que o processo de colonialidade posicionou a mulher negra, para serem vistas como Outra. Quando escutamos sobre as mulheres negras escravizadas, que não tinham a possibilidade de criar seus filhos, mas eram as amas de leite e a mãe amorosa dos filhos dos brancos, entendemos as matrizes de opressões impostas pelo Norte Global, a partir do entrecruzamento de raça e gênero.

De modo semelhante, nos perguntamos sobre os projetos de educação, inclusive de Educação do Campo, que se constituem operando com a produção

⁶ Depois de 11 anos de audiências, em 2012 os rendeiros conseguiram a doação das terras. A Fazenda era dividida em 3 comunidades (Serra, Sururu e Pindobal) por decisão judicial os moradores que tinham casas na comunidade da Serra e Sururu tiveram que demolir para que todos os/as assentados/as morassem apenas na comunidade do Pindobal.

⁷ Ver o trabalho de ASSIS (2013).

da diversidade de sujeitos, a partir dos silêncios sobre estas categorias sociais na produção do conhecimento.

Aníbal Quijano (1991) destaca que a colonialidade e a modernidade são padrões de poder originados nas Américas. Para isso, foi fundamental a produção do conhecimento eurocêntrico como referência para a constituição do sistema capitalista. Outro ponto significativo, para este autor, é a invenção da raça como categoria funcional para classificação social mundial e definidora do que conta como referência de humanidade na modernidade. Deste modo, temos como estrutura do poder global o controle do trabalho, a invenção do gênero e da raça baseados na exploração-dominação-conflito dos povos colonizados. De acordo com Quijano (1991; 1995), a colonialidade é uma hierarquização e reclassificação em estrutura funcional para administrar essas classificações, tendo a raça como centro.

A raça é fundamental na distribuição de hierarquias, o padrão global que estrutura e reestrutura corpos na modernidade. O capitalismo nos prega a ideia de um tempo líquido⁸, com o demasiado uso de aparatos tecnológicos e com seres humanos competitivos. Entretanto, o tempo para as comunidades tradicionais transcorre de forma diferente, o tempo é relacionado com a natureza, com o cosmo, a agroecologia, o plantio de acordo com as fases da lua e com as benzeduras.

Trazendo gênero para esta perspectiva teórico-analítica do social, podemos fazer uma ponte com a intelectual Maria Lugones (2014), que dialoga sobre a produção da modernidade colonial, a partir da composição de uma hierarquia de humano e não humano de modo estreito a uma definição generificada e normativa binária de homem e mulher investida sobre as colônias. Investida também sobre as referências pluriversais de corpos que não se resumem ao binário oposicional feminilidades e masculinidades, conforme nos provoca Viviane Vergueiro (2014) ao apontar a compreensão de sociedades pré-coloniais que vivem perspectivas dissidentes destas referências normativas colonizadoras eurocentradas.

⁸ Líquidos mudam de forma muito rapidamente, sob a menor pressão. Na verdade, são incapazes de manter a mesma forma por muito tempo. No atual estágio "líquido" da modernidade, os líquidos são deliberadamente impedidos de se solidificarem. Entrevista com Zygmunt Bauman, IstoÉ, 2010.

Assim, para estas autoras, especialmente para Lugones (2014), raça, gênero e sexualidade são categorias sociais usadas para configurar as referências de civilizado e não-civilizado, do que conta como humanidade (ou não) na modernidade.

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

O diálogo feito por Lugones evidencia o fato da normatividade binária do homem branco heterossexual como apto para a civilização, o ápice da referência social e normativa. A mulher branca assume o papel da pureza sexual, como aquela que tem a função de reproduzir o capital e a raça. A produção do conhecimento eurocentrada formulou teorias e estereótipos de que os/as negros/as eram sexuais e selvagens. Para as mulheres negras, a classificação era de uma não mulher, a classificação social baseada na raça favoreceu que as mulheres negras fossem subalternizadas como propriedade dos homens brancos, em uma dicotomia de dominação/submissão, de humano/não-humana.

O feminismo negro, em linhas afro-latino-americanas (GONZALEZ, 2020) evidencia as estruturas sociais organizadas e pautadas na raça, no gênero, na classe e no território. O sistema mundo cisheteropatriarcado e capitalista constituído desde a colonização coloca a mulher negra como uma não humana e investe no funcionamento atualizado da colonialidade, do racismo estruturante, do sexismo, do heterossexismo e do biocapitalismo (PRECIADO, 2018) como modos aliançados que compõem a modernidade.

A escravização foi um dos processos aterrorizantes para as mulheres negras. É importante salientar que as marcas geradas nas águas do Atlântico iniciaram 300 anos de desumanização e deixaram seu legado de sentidos, de ancestralidade, de dor. A autora bell hooks (1981) relata as experiências de mulheres escravizadas, a intersecção das opressões, o machismo e a desvalorização da natureza feminina durante a escravidão e no pós-abolição.

Se para os homens negros escravizados, a violência estava de modo principal centrada na exploração do seu trabalho, para as mulheres negras havia outros papéis. Elas executam o trabalho nas plantações, os trabalhos domésticos, eram exploradas sexualmente e tinham a função de procriar para aumentar os lucros do seu proprietário.

Uma das opressões que hooks (1981) destaca é a vulnerabilidade sexual das mulheres escravizadas e que ainda acontece na colonialidade moderna. Para bell hooks (1981, p. 32), “a exploração sexual em massa das mulheres negras escravizadas era uma consequência direta da política anti mulher do patriarcado colonial da América”. A violação sexual das mulheres negras era previsível ao adentrar o espaço da casa-grande, muitas meninas adolescentes foram vítimas de violação sexual, pois elas não eram protegidas pelas mulheres brancas, nem pelos homens negros.

A desvalorização da mulher negra está entrelaçada com o capitalismo e o patriarcado. hooks (1981) destaca que se uma mulher branca é violada sexualmente por um homem negro, a repercussão será muito maior do que se uma mulher negra for violada sexualmente por vários homens brancos. Essa faceta do patriarcalismo teve como efeito o fato de que as mulheres negras ocupem a base da pirâmide social. Temos uma hierarquia social onde no topo está o homem branco, seguido da mulher branca, do homem negro e por último a mulher negra. As transgressões realizadas por mulheres de cor são uma ameaça para a manutenção da hierarquia social.

Em outras palavras, quando vemos as mulheres negras, que historicamente foram e estão marginalizadas a profissões ligadas aos afazeres domésticos, assumirem os piores papéis na televisão, serem representadas como babás dos filhos das brancas e recebendo um salário inferior, inclusive em relação aos homens negros, estamos vendo a força do imaginário e da representatividade midiática na manutenção dessas desigualdades. É importante situar que a estratificação social racismo-sexismo explicada por Lugones (2014) deixa claro que os homens negros também sofrem as opressões da modernidade colonial, como, por exemplo, o encarceramento em massa.

Destarte, a pensadora negra brasileira Lélia Gonzalez (1984) nos convida a questionar o discurso do feminismo branco com a perspectiva de uma mulher

universal. A autora, em suas obras, evidencia que os caminhos teórico-políticos destes feminismos, acionados como liberais ou brancos, se constituíram a expensas da vida das mulheres negras. Isto é, falavam em mulheres, mas onde estavam as mulheres de cor? Como constituir uma trama teórico-política que investe na visibilidade das mulheres e na modificação das estruturas do machismo e do sexismo de modo alheio à vida das mulheres negras? Por que a mulher negra está no lugar de empregada doméstica enquanto a mulher branca está estudando?

O contexto social das/os filhas/os da mulher negra é permanecer na cozinha com a mãe, ao invés do direito de estudar para ser doutor/a ou juiz/a. Nisso, podemos dizer que a situação colocada por Gonzalez é justamente o cenário do racismo e sexismo que percorre a sociedade e que é o retrato do colonialismo de exploração marcado pela interseccionalidade de raça e gênero na modernidade.

Pode-se fazer um paralelo com o racismo genderizado, pautado nas palavras da pesquisadora Grada Kilomba (2019), no qual dialoga com a intersecção de raça e gênero. Grada pontua que há um entrecruzamento com as diversas opressões experienciadas pelas mulheres negras, de forma que não seja uma sobreposição, mas como uma conexão de opressões, uma indissociabilidade política e analítica necessária para a compreensão do lugar da mulher negra na modernidade colonial. Assim, os investimentos teóricos precisam este 'impossível de ser sozinho' para conseguir pautar os modos de dominação, bem como as políticas de resistência vividos por mulheres negras.

Nesse contexto, a relação de raça e gênero em coalisão é afirmada na publicação de *Racismo e sexismo na cultura brasileira* da pensadora Lélia Gonzalez. Mais tarde, a categoria da interseccionalidade foi cunhada por pensadoras do feminismo negro, como Kimberlé Crenshaw e Patrícia Hill Collins. A autora Carla Akotirene nos alimenta com esta categoria em um dos livros da Coleção *Feminismos Plurais*. Akotirene (2019, p. 47) nos ensina que a interseccionalidade “nos permite partir da avenida estruturada pelo racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado, em seus múltiplos trânsitos, para revelar quais são as pessoas realmente acidentadas pela matriz de opressão”. Assim, compreendemos que não existe hierarquia de opressão, o racismo está conectado com o gênero e a classe como estruturas indissociáveis.

O racismo e o sexismo são institucionalizados na sociedade patriarcal. Em contrapartida, a interseccionalidade coloca em pauta o racismo e o sexismo como entrecruzamento. E a discussão de colonialidade de gênero e feminismo descolonial nos provoca a pensar na construção de um projeto político que descentraliza a produção eurocêntrica, inclusive, dentro dos movimentos de luta feminista e na Educação do Campo.

A colonialidade do poder é fundadora e funcional no sistema mundo do cisheteropatriarcado onde designa os/as brancos/as e suas produções com o alto grau de adjetivação superior e aos/às negros/as e suas produções compõem a não referência, o silenciamento, a invisibilidade, o epistemicídio e, assim, a inferioridade.

De acordo com Lugones (2014, p. 939), “a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial”. Evidenciar a colonialidade de gênero como caminho epistemológico e político significa acionar a diferença colonial como agência política ancestral e comunitária constituída por mulheres negras e, aqui neste trabalho, acionamos a referência das mulheres negras camponesas.

A biointeração, proposta por Nego Bispo (2015), parte da referência a atividades coletivas que são feitas pelas comunidades camponesas, onde o capitalismo não é a única referência normativa e organizadora das relações com as humanidades e para a dominação-exploração e o conflito. Assim, as escutas narradas por Dona Conceição, Dona Marta e Dona Angelina, mulheres negras camponesas da comunidade Sururu de Queiroz reafirmam as resistências infrapolíticas ressaltadas pela Lugones (2014). A relação com a terra, a água e a natureza fazem parte dos seus enredos.

Eu moro na fazenda há uns 40 anos, muitos anos de luta nesse terreno. Gostava mais da Serra, por que o que a gente plantava saía mais bonito do que aqui, só a estrada que era ruim né, nem carro na porta ia. E tinha muita terra para plantar, aqui é cinco tarefas para cada um. Ouvia dizer que aqui era um lugar atrasado. Quando era rendeiro a gente fazia plantação e meu esposo pagava dia de renda, toda semana dois dias, e eu trabalhava na roça da gente, plantava mandioca, plantava de tudo. Eu arrancava mandioca, mexia muita farinha (Marta, 2021).

As narrativas de Dona Marta remetem ao período no qual eram rendeiros. Algo interessante é que quando moravam na Serra havia mais terra para plantar. Além disso, Dona Marta ouvia falar que o lugar era atrasado, fato que está entrelaçado com a invasão dos colonizadores que acusavam os povos originários de atrasados.

As mulheres negras campesinas executam os mesmos trabalhos realizados pelos homens. Dona Conceição descreve parte da estrutura orgânica da casa de farinha. O que aprendemos pelo colonialismo sobre a estrutura de uma casa de farinha é que os homens arrancavam as raízes da mandioca e levavam para a casa de farinha, as mulheres tiram a casca da mandioca sentadas em círculo e aproveitam para prosar muito. As meninas ajudam tirando a meia (metade da casca é retirada pelas mulheres adultas e metade pelas crianças e adolescentes). Os meninos ajudavam os homens a cevar as raízes, a prensar e torrar a farinha.

Na narrativa de Dona Marta e de Dona Angelina, as etapas da casa de farinha eram feitas tanto pelos homens como pelas mulheres.

Quando o velho arrancava mandioca, a gente raspava mandioca, dormia até pelas casas de farinha, para pegar a farinha de madrugada, uns peneirando, não tinha isso de passar massa. Carregava lenha na cabeça para torrar essa farinha, era assim. A gente fazia o mesmo que os homens, todos os trabalhos (Angelina, 2021).

A desvalorização das mulheres negras campesinas compõe as bases do capitalismo patriarcal moderno. As mulheres fazem o mesmo trabalho que os homens, mas não são reconhecidas, são vistas como Outra. A intelectual bell hooks (1981) nos ensina sobre as experiências de mulheres negras escravizadas que faziam tanto o trabalho de enxada no campo, como as múltiplas tarefas domésticas.

Dona Angelina suscita memórias de sua infância quando morava em uma fazenda antes de se fixar na comunidade Sururu. A trabalhadora remete que no período do arrendamento tinha lugar para trabalhar, pois as terras eram produzidas sem medição. O trabalho na “moiada⁹” de fumo é visto por Dona Angelina como

⁹ Moiada é a forma que os agricultores rurais se referem ao cultivo da cultura de fumo.

uma diversão, porque era algo que faziam de forma comunal, no período de inverno e antes do sol nascer.

A família de Dona Angelina até os dias atuais cultiva o fumo, como uma ancestralidade-saberes-fazeres herdada pelos seus pais. São poucas famílias que cultivam o fumo na comunidade. A família de Dona Angelina e de Dona Conceição fazem o cultivo todo ano. Além do fumo, há o cultivo do feijão-de-corda, do milho, da mandioca, da bananeira, dentre outros. São cultivos, em sua maior parte, para o consumo. Dona Angelina planta feijão todo ano no inverno e guarda para o consumo no verão, ela contou que não se acostumou comer o feijão comprado.

Ademais, as mulheres negras campesinas foram impostas a um padrão colonial de fazerem todas as tarefas domésticas, além do trabalho na roça. Este lugar constituído para os femininos no campo e marcado pela racialidade investe em não visibilizar as duplas e triplas jornadas que as mulheres negras do campo vivem. Em uma das narrativas foi possível identificar a relação imbricada entre sexismo-classe-raça.

A labuta de casa é grande, eu não paro. Com fé eu faço sozinha, varro casa, coloco feijão no fogo, varro terreiro, lavo roupa, às vezes limpo à beira da casa. Toda vida eu fazia minhas coisas sozinha, ia para a lenha, ia para o rio, que naquele tempo era longe, era uma ladeira braba, subia com um caldeirão de 22 litros, chegava em casa eu estava arriada, hoje minha coluna tá acabada. Lavava roupa, depois ia pisar o dendê, descia para lavar o dendê no rio, tem vezes que eu dava duas viagens, ia com o dendê e a roupa já estava de corador lá (Conceição, 2021).

Conceição conta sobre as tarefas domésticas que faz em casa sozinha. Ela relembra de quando ia lavar dendê e roupa no rio no mesmo dia, o quanto era cansativo: “chegava em casa eu estava arriada”. A sobrecarga das tarefas domésticas para as mulheres negras é imposta estruturalmente pela colonização e como referências contemporâneas da colonialidade.

Dessa forma, o feminismo descolonial em diálogo com as proposições dos mestres dos saberes das comunidades tradicionais nos possibilita um olhar para as biointeração e os saberes culturais de Dona Conceição, Dona Marta e Dona Angelina de “modos outros”.

Minha avó me ensinava as rezas, teve uma reza que ela me ensinou quando a gente levanta da cama que é para rezar assim: Lá vem o sol saindo com seus pastores atrás, os anjos batem o sino, Nossa Senhora que adora, bendita seja a hora que eu saio de porta afora. Ave Maria! Ave Maria! Ave Maria três vezes. Foi ela que me ensinou essa reza (Conceição, 2021).

A narrativa demonstra a cosmovisão e a resistência infrapolítica que fraturam o capitalismo, o eurocentrismo e a modernidade, agenciando e fortalecendo os legados comunitários. Dona Conceição reza outras pessoas da comunidade porque aprendeu as rezas com sua avó. A diferença colonial e a biointeração são projetos de “modos outros”. Dona Conceição aprendeu a rezar de Mar de Monte, Cobreiro, Desmintidura com sua avó. Todas as rezas só podem acontecer nos dias de quarta, sexta e sábado; e para que a cura seja realizada é necessário rezar três vezes antes do sol se pôr.

O feminismo descolonial em diálogo com as proposições dos mestres dos saberes das comunidades tradicionais nos possibilita um olhar para as biointeração e os saberes culturais de “modos outros”. Dona Angelina (2021) destaca que “o dendê aprendi com minha mãe, a gente lavava o dendê, tirava a água, pegava o dendezinho que ficava e curava. Ensinei os filhos/as, netas/os e sobrinhos/as a fazer. Dona Angelina, com 73 anos, lava o dendê com os netos/as e o bisneto. Com isso, os saberes e fazeres culturais que aprendeu com sua mãe fazem parte dos saberes que devem constituir os filhos/as e netos/as. Aqui, a referência de sujeito se dá pelo corpo e a partir da experiência com o legado ancestral.

As narrativas demonstram as cosmovisões e as resistências infrapolíticas que fraturam o capitalismo, o eurocentrismo e a modernidade, agenciando e fortalecendo os legados comunitários.

Portanto, as escutas narradas propiciaram romper com uma produção do conhecimento baseado na invisibilização das mulheres negras campesinas. Falar sobre os saberes do trabalho na roça, da sobrecarga de tarefas domésticas, da religiosidade da benzedura nos sacode a um movimento da compreensão de que as relações com a natureza (terra, água, ervas) são possibilidades de viver em comunidade resistindo ao capitalismo.

Considerações transitórias

As provocações levantadas nesse embasamento teórico suscitam travessias de pensamento invisíveis para visíveis, a estratégia de escutas de narrativas de mulheres negras campesinas nos convoca a intervir politicamente. Além disso, a partir das entrevistas que foram realizadas com as mulheres negras do assentamento tenciona composições e novas cosmovisões de um povo que historicamente teve seu conhecimento invisibilizado.

A concepção de uma Educação do Campo baseada na diversidade de sujeitos e culturas, na valorização da terra e a ancestralidade se faz necessário, porque se não houver o conhecimento da história de nossos povos e das resistências que já construímos, a Educação do campo pode sucumbir em um projeto de disputa com o padrão moderno colonial.

Nessa perspectiva, as narrativas das mulheres negras campesinas visibilizaram que os saberes-fazeres ancestrais fazem parte de sua vida como possibilidades infrapolíticas. Há saberes que permanecerão na comunidade pelos/as filhos/as de Dona Angelina, Dona Marta e de Dona Conceição como um legado de geração.

Referências

AKOTIRENE, CARLA. **Interseccionalidade**. Feminismos Plurais. Coordenação de Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019.

ASSIS, Viviane Andrade de. **“Aqui é tudo uma rama de maxixe”**: experiências de trabalhadores rendeiros da Fazenda Engenho Sururu, Varzedo - BA (1970-2000). 2013. 159f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História) - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2013.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. *Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, Brasília, 1984, p 222-244.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

hooks, bell. **Não Sou eu uma mulher**. Mulheres negras e feminismo. Tradução Livre para a Plataforma Gueto, 1981 [2014].

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Dados preliminares de 2018. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/varzedo/panorama>>. Acesso em 20 ago. 2019.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. **Entrevista narrativa**. In: BAUER, M. W.; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som – um manual prático*. Tradução Pedrinho Guareschi. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 90-113.

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

LUGONES, Maria. **Rumo a um feminismo descolonial**. *Estudos feministas*, Florianópolis, 22 (3); 320, setembro-dezembro. 2014.

MEYER, Dagmar Estermann Meyer; PARAÍSO, Marlucy (orgs.). **Metodologias de Pesquisa pós-crítica em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social**. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 32 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012, p. 9-29.

MUYLAERT, Camila Junqueira; SARUBBI JUNIOR, Vicente; GALLO, Paulo Rogério; ROLIM NETO, Modesto Leite Rolim; Reis, Alberto Olavo Advincula. **Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa**. *Revista da Escola de Enfermagem da USP: Universidade de São Paulo*, nº 48, p. 193-199, 2014.

PRECIADO, Paul B. **Texto Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era da farmacopolítica**. N-1 edições, 2018.

QUIJANO, Aníbal. **“Modernity, Identity, and Utopia in Latin America”**. In: BEVERLEY, John; ARONNA, Michael; OVIEDO, José (Ed.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press, 1995. p. 201-216.

QUIJANO, Aníbal. **“Colonialidad, modernidad/racialidad”**. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1991.

RAMÍREZ, Boris Guzmán. **Colonialidade e cis-normatividade**. Entrevista com Viviane Vergueiro. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (III), p. 15-21, 2014

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília, 2015.

SOUZA, Murilo Mendonça Oliveira. **A utilização de metodologias de diagnóstico e planejamento participativo em assentamentos rurais: o Diagnóstico Rural/rápido Participativo (DRP)**. *EM EXTENSÃO*, Uberlândia, v. 8, n. 1, p. 34 - 47, jan./jul. 2009.