

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE ARQUITETURA E URBANISMO

CLAUDIA ADÃO

**Territórios de vida:** resistências, existências e produção de cuidado por mulheres  
negras

São Paulo

2023

CLAUDIA ADÃO

**Territórios de vida: resistências, existências e produção de cuidado por mulheres negras**

Tese apresentada à Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Arquitetura e Urbanismo.

Área de Concentração: Habitat

Orientador: Prof. Dr. Caio Santo Amore

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço Técnico de Biblioteca  
Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo

Ficha de identificação da obra [Elemento obrigatório.]

[Insira neste espaço a ficha de identificação da obra.]

A ficha é elaborada no seguinte link:  
<https://fichacatalografica.fau.usp.br/>

ADÃO, Claudia. **Territórios de vida:** resistências, existências e produção de cuidado por mulheres negras. 2023. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. 182 páginas.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: Nome

Instituição:

Julgamento: Aprovada

Prof. Dr.: Nome

Instituição:

Julgamento: Aprovada

Prof. Dr.: Nome

Instituição:

Julgamento: Aprovada

## **AGRADECIMENTOS**

## RESUMO

ADÃO, Claudia. **Territórios de vida: resistências, existências e produção de cuidado por mulheres negras.** 2023. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.182 páginas.

A tese “**Territórios de vida: resistências, existências e produção de cuidado por mulheres negras**” se propõe a partir da atuação de quatro mulheres que atuam em regiões periféricas União de Vila Nova, Penha, Jardim Santa Inês em São Paulo a investigar experiências de cuidado e outras formas de construir cidade.

Essas mulheres foram escolhidas por participarem de coletivos com atuação em territórios que apresentam altos índices de vulnerabilidade social e homicídios.

Estudar essas experiências de resistência, no sentido de compreender a atuação dessas mulheres em seus respectivos grupos como potências periféricas, resistências de uma dimensão contemporânea e ancestral.

Palavras-chave: fazer-cidade, resistências negras, cuidado, periferias, ancestralidade.

## ABSTRACT

ADÃO, Claudia. **Life territories: resistances, existences and production of care by black women**. 2023. Thesis (Doctorate in Architecture and Urbanism) – Faculty of Architecture and Urbanism, University of São Paulo, São Paulo, 2023, 182 pages.

The thesis “Territories of life: resistances, existences and production of care by black women” is proposed from the performance of four women who work in peripheral regions União de Vila Nova, Penha, Jardim Santa Inês in São Paulo to investigate experiences of care and other ways to build cities.

These women were chosen because they participate in collectives operating in territories that have high rates of social vulnerability and homicides. Study these experiences of resistance, in order to understand the performance of these women in their respective groups as peripheral powers, resistances of a contemporary and ancestral dimension.

Keywords: city-making, black resistance, care, peripheries, ancestry.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>9</b>
<b>1 DO MEU LUGAR DE FALA: DESLOCAMENTOS ANCESTRAIS.</b>	
<b>BUSCANDO OS PASSOS DAS MINHAS ANTIGAS</b> .....	<b>16</b>
1.1 SOBRE O USO CRIATIVO DA MINHA CONDIÇÃO DE ESTRANGEIRA.....	18
1.2 BUSCANDO OS PASSOS DAS MINHAS ANTIGAS.....	19
1.3 DO RETORNO – TERRITORIALIDADES NEGRAS EM SÃO PAULO PELO OLHAR DA PORTA-BANDEIRA.....	27
<b>1.3.1 Primeira imagem</b> .....	<b>27</b>
<b>1.3.2 Segunda imagem</b> .....	<b>28</b>
<b>1.3.3 Terceira imagem</b> .....	<b>28</b>
1.4 SAMBA E TERRITORIALIDADES NEGRAS NA CIDADE DE SÃO PAULO NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX .....	30
1.5 PORTA-BANDEIRA NA VILA DALILA E BARRA FUNDA.....	32
1.6 RECONHECIMENTO .....	34
1.7 O RAMO É O MEU COMEÇO .....	38
<b>2 MULHERES NEGRAS E REDES DE CUIDADO FORMAIS E INFORMAIS</b> .....	<b>40</b>
2.1 PELA PERSPECTIVA DAS MULHERES NEGRAS – DA MINHA ESCOLHA POR MULHERES NEGRAS COMO SUJEITAS DESSA PESQUISA.....	40
2.2 DISCRIMINAÇÃO INTERSECCIONAL.....	45
2.3 AMEFRICANIDADE.....	48
2.4 CUIDADO - CONSTRUINDO UMA DEFINIÇÃO .....	53
<b>2.4.1 Trabalho do cuidado como produção do viver em sociedade</b> .....	<b>56</b>
<b>2.4.2 Cuidado pela perspectiva das mulheres negras</b> .....	<b>63</b>
<b>2.4.3 Cuidado pela perspectiva da cosmovisão africana e afro-brasileira - Mulheres Negras</b> .....	<b>66</b>
2.4.3.1 O Bem Viver e o Movimento de Mulheres Negras Brasileiras .....	70
<b>3 SUJEITAS DA PESQUISA</b> .....	<b>74</b>
3.1 DAIANA FERREIRA .....	76
<b>3.1.1 Articulações culturais promovidas por Daiana</b> .....	<b>78</b>

<b>3.1.2 Origem/Família - Moradia - Deslocamentos .....</b>	<b>82</b>
<b>3.1.3 Educação para Daiana.....</b>	<b>84</b>
<b>3.1.4 Percepção da Negritude, Espiritualidade e Ancestralidade.....</b>	<b>86</b>
<b>3.1.5 Articulação com o território - Atuação Comunitária - Resistência....</b>	<b>87</b>
<b>3.2 HELENA .....</b>	<b>91</b>
<b>3.2.1 Sobre o Grupo de Agricultura Urbana - Mulheres do GAU .....</b>	<b>93</b>
<b>3.2.2 Origem/Família - Trabalho ainda na infância.....</b>	<b>97</b>
<b>3.2.3 Educação para Helena.....</b>	<b>98</b>
<b>3.2.4 Deslocamentos - Mudança para São Paulo – Trabalho e Moradia ...</b>	<b>99</b>
<b>3.2.5 Percepção da Negritude e Espiritualidade .....</b>	<b>101</b>
<b>3.2.6 Relação com a terra.....</b>	<b>102</b>
<b>3.3 EDI CARDOSO.....</b>	<b>103</b>
<b>3.3.1 Atuação.....</b>	<b>106</b>
<b>3.3.2 Origem – Família .....</b>	<b>108</b>
<b>3.3.3 Educação para Edi.....</b>	<b>108</b>
<b>3.3.4 Trabalho.....</b>	<b>109</b>
<b>3.3.5 Percepção da Negritude, Espiritualidade e Ancestralidade.....</b>	<b>109</b>
<b>3.4 TIA THEREZA.....</b>	<b>111</b>
<b>4 TERRITÓRIOS NEGROS E DE VIDA DA ZONA LESTE DE SÃO PAULO</b>	<b>115</b>
<b>4.1 CIDADE PELA PERSPECTIVA NEGRA - INVERSÃO DE UM</b>	
<b>TRAJETO .....</b>	<b>115</b>
<b>4.2 DEFINIÇÃO DE TERRITÓRIO NEGRO .....</b>	<b>115</b>
<b>4.3 CHEGANDO NOS TERRITÓRIOS DAS SUJEITAS DA PESQUISA:</b>	
<b>ZONA LESTE DE SÃO PAULO, PENHA DE FRANÇA, SÃO MIGUEL</b>	
<b>PAULISTA (UNIÃO DE VILA NOVA) E ERMELINO MATARAZZO</b>	
<b>(COMUNIDADE SANTA INÊS) .....</b>	<b>119</b>
<b>4.3.1 O bairro de União de Vila Nova .....</b>	<b>126</b>
<b>4.3.2 Comunidade Santa Inês/Nossa Senhora Aparecida .....</b>	<b>129</b>
<b>4.3.2.1 Das terras de Ururay à União de Vila Nova – Origens de São Miguel</b>	
<b>Paulista e União de Vila Nova .....</b>	<b>133</b>
<b>4.3.2.2 O Aldeamento.....</b>	<b>134</b>
<b>4.3.2.3 De aldeamento indígena à bairro operário .....</b>	<b>137</b>
<b>4.3.2.4 São Miguel Paulista – Crescimento e desenvolvimento .....</b>	<b>138</b>

4.3.2.5 A Nitroquímica .....	139
4.3.2.6 Expansão de São Miguel Paulista .....	141
<b>5 A REDE DE CUIDADOS LEVADA A CABO POR MULHERES NEGRAS PRODUZ CIDADE - A PERIFERIA COMO POTÊNCIA .....</b>	<b>143</b>
5.1 DIKENGA - PONTO DE PARTIDA .....	143
5.2 TERRITÓRIO.....	145
5.3 USOS PRÁTICOS OFICIAIS DO CONCEITO DE TERRITÓRIO .....	147
5.4 PONTO DE VIRADA: TERRITÓRIOS DE MORTE E TERRITÓRIOS DE VIDA.....	149
5.5 PARADIGMA DA AUSÊNCIA E PARADIGMA DA POTÊNCIA DAS PERIFERIAS .....	151
5.6 NOTAS SOBRE O ESTADO.....	155
5.7 ESTRATÉGIAS DE AQUILOMBAMENTO.....	160
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>163</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>166</b>

## INTRODUÇÃO

Esta tese é resultado da minha pesquisa de doutorado, desenvolvida na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAUUSP) no Programa Habitat sob orientação do prof. dr. Caio Santo Amore.

Em abril de 2016, comecei a escrever livremente em um caderno e intitulei-o de “caderno das fomes”. Inspirada no trecho do poema Tempo de Adélia Prado: “eu não quero faca nem queijo, quero a fome”<sup>1</sup>, comecei a escrever sobre meus desejos, motivações e como eu gostaria de me colocar no mundo. Comecei, a partir daí, a registrar as minhas “fomes”. Uma das fomes é: “educar de outra maneira”, escrevi assim:

Sempre gostei de estudar. Dar aula pode ser um jeito de fazer isso sempre. Gosto de trocar ideia, entender por que algo acontece. Alegro-me ver alguém aprendendo algo que não sabia e me ensinar algo que eu não sabia também. O Plano: terminar o mestrado, ingressar no doutorado e dar aulas, participar de espaços formativos, estar na roda de troca de saberes.<sup>2</sup>

O plano tem dado certo. Em 2018, ingressei no Doutorado na FAUUSP com o projeto de pesquisa “Territórios de vida: relação entre redução dos índices de homicídio e o espaço urbano – o caso do distrito de Jardim Ângela”.

Há um provérbio africano do qual eu gosto muito: “O conhecimento é como um jardim: se não for cultivado, não pode ser colhido”. De uma forma metafórica, entendo que o referido provérbio dialoga com o ofício de ser pesquisadora e professora, pois entendo que ele é o que ajuda a aluna - ou a pessoa que terá acesso a nossa pesquisa - a cultivar o jardim do conhecimento, a escolher a melhor terra, ferramenta, sementes, oferece subsídios para conhecer as condições do solo.

Essa tese apresenta “as minhas fomes” e o meu processo no cultivo desse “jardim”. Iniciarei relatando um pouco do meu percurso. Após ingressar no doutorado, mudei de tema, mas já adianto que a minha opção foi focar em narrativas de mulheres negras que participam de coletivos na periferia da zona leste de São Paulo.

---

<sup>1</sup> PRADO, Adélia. **Coração Disparado**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1979.

<sup>2</sup> Do caderno pessoal, não publicado.

O projeto inicial — “Territórios de vida: relação entre redução dos índices de homicídio e o espaço urbano – o caso do distrito de Jardim Ângela” — buscava compreender a dimensão do urbano nas experiências de redução dos índices de homicídio a partir do caso de um distrito da zona sul paulistana, Jardim Ângela, que nos anos 1990 ficou bastante estigmatizado por seus índices de violência.

Utilizei como referência o caso da redução dos **homicídios** no distrito de Jardim Ângela, na cidade de São Paulo, para apoiar a hipótese de que a articulação de ações da sociedade civil organizada, com políticas públicas focadas na redução de **homicídios** e melhorias no espaço urbano, pode contribuir para a diminuição dos índices de **homicídios**.

Durante o desenvolvimento da minha dissertação de mestrado – “Territórios de morte: homicídio, raça e vulnerabilidade social na cidade de São Paulo” –, realizada no Programa de Mudança Social e Participação Política da USP, constatei que existe uma articulação entre raça, vulnerabilidade social e homicídios na cidade de São Paulo. A maioria dos negros e negras vive nos territórios mais pobres dessa cidade, nas periferias, e as mortes por violência letal também se concentram nesses locais, vitimando preponderantemente a juventude negra. A essas localidades dei o nome de “territórios de morte”.

O argumento apresentado na dissertação é de que essa articulação teve origem nas políticas de exclusão do escravismo tardio e no processo de segregação socioespacial da cidade de São Paulo. Meu esforço foi em direção a demonstrar como as políticas excludentes e a produção do espaço urbano contribuíram para o extermínio da juventude negra e pobre na cidade de São Paulo, indicando que a segregação socioespacial tem papel crucial na distribuição espacial dos homicídios em São Paulo.

Já no processo de finalização da pesquisa e também na arguição realizada pela banca no dia da defesa, realizada em 2017, fui questionada sobre o que poderia ser feito para alterar um quadro tão desolador de constante crescimento e concentração dos homicídios na juventude negra que vive nos territórios periféricos da cidade de São Paulo. A partir daí comecei a gestar um projeto de pesquisa de doutorado que tratasse das experiências de redução de homicídios relacionadas à produção do espaço urbano provocada pelas seguintes questões:

- a) Em um processo de construção de territórios de morte, do qual eu tratei durante o mestrado, como negros e negras pertencentes à população periférica cuidavam da “vida”?;
- b) Quais estratégias foram construídas coletivamente para lidar com a segregação socioespacial?;
- c) Quais/o que são os “territórios de vida”? A partir do reconhecimento de que o território expressa a produção, reprodução das relações socioeconômicas, políticas e culturais presente na sociedade (KOGA, 2013).

O projeto inicial acerca da redução de homicídios no Jardim Ângela evoluiu para outro tema após o meu ingresso na disciplina “Métodos do Feminismo Negro”<sup>3</sup>. A partir dela, me senti motivada a pesquisar, pela perspectiva das mulheres negras, como a população negra vem “produzindo vida” em seus territórios desde o pós-abolição. O tema (da redução de homicídios para a produção de vida) e o objeto (contexto empírico da zona leste e a atuação de mulheres negras) foi alterado, contudo, as questões orientadoras da pesquisa permaneceram.

Para essa nova mirada de pesquisa, retomei ideias aprendidas em um curso de formação de doulas<sup>4</sup>, realizado em 2016. Ali comecei a estabelecer contato com doulas, parteiras, benzedeadoras e pessoas que trabalhavam com agricultura urbana. Mulheres que articuladas aos coletivos atuam no cuidado da vida, alterações no espaço urbano – como a formação de redes de cuidado e solidariedade – iniciativas e ações sociais e culturais, melhorias ambientais, dentre outras. Trata-se de experiências contemporâneas, mas que também remetem aos saberes ancestrais. Senti-me motivada a pensar na atuação dessas mulheres em seus respectivos grupos como potências periféricas (FERNANDES et al, 2018), resistências de uma dimensão contemporânea e ancestral.

---

<sup>3</sup> Disciplina cursada na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo de 14/08/2018 a 30/11/2018.

<sup>4</sup> Doula é a pessoa que orienta e assiste a mulher no parto e nos cuidados com bebê, com o objetivo de oferecer conforto, encorajamento, tranquilidade, suporte emocional, físico e informativo.

Fiquei curiosa para saber como elas chegaram até os lugares em que moram atualmente, as motivações para os seus trabalhos e os impactos que suas ações produzem em seus territórios no sentido de pensar em uma cidade construída por seus sujeitos e sujeitas. Assim, é mostrada a força da resistência<sup>5</sup> que aconteceu e acontece em uma cidade que cria mecanismos que excluem progressiva e historicamente negras, negros e pobres.

Com esse trabalho, por meio das narrativas das mulheres que foram entrevistadas e considerando as experiências de resistência e cuidado desenvolvidas por mulheres negras, moradoras de bairros periféricos, levantei elementos para a construção conceitual do termo “territórios de vida”.

Sendo assim, o trabalho intitulado “Territórios de vida: resistências, existências e produção de cuidado por mulheres negras” apresenta a investigação sobre experiências de cuidado e outras formas de construir cidade, a partir da atuação de quatro mulheres em regiões periféricas na zona leste de São Paulo: União de Vila Nova, Penha e Jardim Santa Inês.

Essas mulheres foram escolhidas por participarem de coletivos com atuação em territórios que apresentam altos índices de vulnerabilidade social e homicídios. Estudar essas experiências de resistência tem o sentido de compreender a atuação dessas mulheres em seus respectivos grupos.

A tese defendida é que a atuação das mulheres negras, com protagonismo pessoal ou vinculadas a organizações sociais, no cuidado individual e coletivo em bairros ditos periféricos de São Paulo, produz resistências contra formas diversas de opressão e organiza a vida cotidiana que produz a cidade. Essa atuação remete a saberes ancestrais que foram

---

<sup>5</sup> Nesse trabalho, utilizo o mesmo conceito de resistência dos trabalhos de Lélia Gonzalez (1981, 2011) ao tratar das formas de resistência que foram praticadas pelas mulheres negras escravizadas. Lélia entende o espaço dos quilombos e a figura da mulher negra enquanto quilombola como expressão da resistência. Há um histórico papel de liderança política e de fundamento da resistência que continua sendo desempenhado pelas mulheres negras. A mulher negra: “Enquanto escrava, ela foi dirigida para diferentes tipos de trabalho, que iam desde aquele no campo (plantação de cana, de café etc.) até o trabalho doméstico. No primeiro caso, enquanto escrava do eito, ela estimulou os companheiros para a revolta, a fuga e a formação de quilombos. Enquanto habitante destes últimos, ela participou, como em Palmares, das lutas contra as expedições militares destinadas à sua destruição, nunca deixando de educar seus filhos dentro do espírito antiescravista, anticolonialista e antirracista”. (GONZALEZ, 2020 apud KLEIN, 2022).

preservados de forma **lacunar** e fragmentária, mas que foram reconstruídos, recriados e por essas mulheres disseminados.

A pesquisa adotou uma variedade de técnicas, tais como: pesquisa documental, revisão bibliográfica, levantamento de dados estatísticos e entrevistas. No método documental, utilizou-se fontes primárias, documentos oficiais e dados estatísticos, por exemplo: indicadores sociais, Mapa de Distribuição Racial do Município de São Paulo elaborado pela Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial e estudo sobre as desigualdades de gênero e raça no Brasil, realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada (IPEA). Realizei análise de conteúdo das informações coletadas, de forma a demonstrar as condições de vida das mulheres negras no Brasil, além de referencial teórico sobre autoras e autores que tratam dos temas do feminismo negro, como: GONZALEZ (1988; 2019; 2020); HOOKS (2015); BAIROS (2000; 2019); WERNECK (2019); GUIMARÃES e HIRATA (2020); VERGÈS (2020); PRESTES (2018); Ancestralidade e cosmovisão africana e afro-brasileira de cuidado; MACHADO (2019); MARTINS (1995, 2021a, 2021b); HALL (2003); SANTOS (2019); THOMPSON (2011); SILVA (2020); Territorialidades e produção de cidade; Leite (1991); BARONETTI (2015); PONTES (2008); FONTES (2021); SANTOS (2002); KOGA (2003); PEREIRA (2015); Periferias enquanto potências : FERNANDES et al (2018).

Os registros das entrevistas semiestruturadas foram feitos através da captação de áudio e anotações no meu diário de pesquisa, no qual descrevi e desenhei impressões, palavras-chaves e pontos que me chamaram a atenção. Contei com o apoio da Aline Priscila Silva, graduada em Arquitetura e Urbanismo na FAU-USP, na elaboração do mapeamento dos territórios de moradia e durante a primeira entrevista. A pesquisa teve dimensão exploratória, descritiva e qualitativa.

Há um ponto no método que quero destacar porque eu, nessa abordagem com minha família, também me coloco como sujeita da pesquisa. Eu sou uma mulher negra, minha família tem atuação no movimento negro e em movimentos culturais. Sou sambista, fui porta-bandeira, vivi a gestação e maternidade durante o período do doutorado em meio a pandemia da COVID-19. As relações de cuidado com minha filha Tereza e meus pais idosos me atravessaram nesse processo e repercutiram no trabalho que está expresso nessas páginas.

No pensamento de mulheres negras como eu, busquei caminhos metodológicos que me auxiliaram na construção de uma abordagem que se propõe a ser decolonial. Não há neutralidade. O que escrevi está profundamente relacionado com as minhas vivências. A colonialidade do ser, do poder e do saber (REIS, 2022) estão relacionadas à dimensão de tempo e espaço baseadas em concepções ocidentais. Entendo que decolonizar<sup>6</sup> o conhecimento implica movimentar modelos de pensamento mais amplos, não se restringir a um universal abstrato e levar a sério as perspectivas, cosmologias e visões de pessoas que consideram corpos e lugares étnico-raciais subalternizados.

Desse modo, a tese está estruturada a partir de uma abordagem da minha trajetória pessoal como pesquisadora, levando até as sujeitas de pesquisa que, por suas vezes, também contam a história a partir de uma dimensão pessoal. Então, chegamos à rede de cuidados e, enfim, ao desenvolvimento da tese da amefricanidade, ancestralidade, da relação com o território, da potência da periferia e a produção da cidade

No segundo capítulo, apresento alguns aspectos mais gerais sobre a condição da mulher negra diante do racismo estrutural, apoiada na literatura sobre feminismo negro. Também apresento aspectos teóricos sobre o que chamo de “rede de cuidados”, buscando sair da referência da área da saúde e da assistência social para a escala do cotidiano e as redes de proteção formais e informais que existem nos bairros analisados (equipamentos públicos, associações comunitárias e religiosas, serviços urbanos, rede de mulheres cuidadoras de crianças, cozinheiras, benzedeiras e mediadoras de conflitos). Considero ainda concepções de cuidado inspiradas em cosmovisões africanas e afrodiaspóricas. Neste capítulo, também apresento uma cartografia sobre como essa rede se manifesta no território onde as sujeitas de pesquisa atuam.

No terceiro capítulo, me dedicarei a apresentar as trajetórias das quatro sujeitas de pesquisa que foram selecionadas para as entrevistas: Maria Helena Caroba, Daiana Ferreira, Edilaine (Edi) Cardoso e Thereza Marcondes Costa (*in memoriam*). Estão apresentadas também as organizações ou coletivos aos quais elas se vinculam (Coletivo Mulheres do GAU – Grupo de Agricultura

---

<sup>6</sup> Decolonizar refere-se à decolonialidade que trata da luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos. Colonialidade refere-se à lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais. (REIS, 2022)

Urbana, Projeto Varre Vila e Companhia do Miolo) para um aprofundamento nas suas práticas cotidianas de cuidado e de produção de territórios de vida.

Nos capítulos seguintes, amplio a escala de leitura para desenvolver a tese de que mulheres negras e uma rede (formal ou não) de cuidados engendrada por elas produzem cidade. Tratam-se de dois capítulos que dão destaque aos processos de transformação e apagamento dos territórios negros na cidade, além de apresentar como as resistências aos tais apagamentos tornam a periferia potente. O suporte teórico baseia-se na amefricanidade, ancestralidade, existência e resistência permanente da classe trabalhadora com seu recorte de gênero e raça, no sentido de demonstrar que isso produz cidade.

No terceiro capítulo, a partir dos territórios de atuação das mulheres negras sujeitas desta pesquisa, localizados nos bairros de União de Vila Nova, Jardim Santa Inês e Penha de França – estes últimos pertencentes ao distrito<sup>7</sup> de São Miguel Paulista e Penha, respectivamente – estabeleci uma relação entre territórios de vida e territórios negros, compreendendo os territórios de atuação dessas mulheres como territórios negros e de vida.

Também recuperei parte da história dos bairros e de sua constituição como território negro com ênfase no bairro da Penha e na subprefeitura de São Miguel Paulista. Esta subprefeitura comporta o bairro de União de Vila Nova, localizado no distrito da Vila Jacuí.

No quarto capítulo, busquei comprovar a minha tese. Dialoguei com uma bibliografia mais atual que trata da periferia pela sua potência, baseada nos dados primários obtidos das entrevistas com as sujeitas de pesquisa, de forma a demonstrar que essas mulheres produzem cidade, tornam o cotidiano de luta e resistência possível, mantêm relação com aquele território e permitem que a vida aconteça.

---

<sup>7</sup> A cidade de São Paulo, por meio da lei nº 11.220/92, foi dividida entre 96 distritos. Distrito é uma região territorial dividida de forma administrativa. São conjuntos de um ou mais bairros que estão próximos e quando agrupados ganham status de distrito. Neste trabalho, considero os bairros de atuação dos coletivos das sujeitas da pesquisa - União de Vila Nova, Jardim Santa Inês e Penha de França - levando em conta que o campo de sua atuação muitas vezes perpassa os limites geográficos do bairro. Por essa razão, prefiro focar na dimensão dos territórios, que não considera somente os elementos físicos, mas também simbólicos e relacionais

## **1 DO MEU LUGAR DE FALA: DESLOCAMENTOS ANCESTRAIS. BUSCANDO OS PASSOS DAS MINHAS ANTIGAS.**

Neste capítulo inicial, parto de um relato pessoal de história de vida e dos deslocamentos da minha família pela cidade, por meio da trajetória das minhas antigas e do nosso processo de enraizamento na Vila Dalila para tratar do meu processo de reconhecimento teórico da negritude e do feminismo.

A relação com as minhas antigas me forma. São mulheres que vieram antes e que ajudaram a construir a minha autoestima, que trançaram o meu cabelo, me deram bonecas negras, me incentivaram a estudar, me ajudaram nos diversos episódios de racismo cotidiano. Elas me introduziram na Escola de Samba, no movimento negro, na Comunidade do Rosário dos Homens Pretos e me ajudaram a recuperar e valorizar a ancestralidade.

De certa forma, vivencio aqui nesse relato algo que proponho às minhas entrevistadas: partir da dimensão pessoal para chegar à rede de cuidados, das mulheres que constroem cidade.

(...) demandando uma epistemologia que inclua o pessoal e o objetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas - não há discursos neutros (...) “meus escritos podem ser incorporados de emoção e de subjetividade, pois, contrariando o academicismo tradicional, as/os ancestrais negras/os se nomeiam bem como seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso com uma nova linguagem (...) Escrevo da periferia, não do centro. (KILOMBA, 2019, p. 58)

Início com as palavras de Grada Kilomba para também falar do meu lugar de mulher negra, que se coloca a partir do próprio repertório e história. Como pesquisadora, falo e escrevo de um tempo e lugar específicos, não ofereço neutralidade. Trago as minhas memórias e as das mulheres da minha família e convivência. Busco ampliar vozes e trajetórias silenciadas, retomo os passos de mulheres negras pelo espaço, suas vivências, experiências e marcas. Eu me coloco e identifico. Somos nós mulheres negras!

Entendo que escrever essa tese vai além de um trabalho acadêmico, de uma exigência formal para adquirir o título de doutora em urbanismo. Trata-se de um exercício intelectual, no sentido de compreender como intelectual alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas, porque vê a

necessidade de fazê-lo (hooks, 1995). Assim, compreendo que o meu papel de mulher negra e intelectual é o de produzir, mobilizar e articular teorias que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras e valorizar trajetórias e memórias de mulheres negras, entendendo-as também como produtoras de conhecimento.

Essa tese se filia ao pensamento feminista negro já que este **consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras** (Collins, 2016). É importante frisar que: “Grande parte deste pensamento tem sido produzido de forma oral por mulheres negras comuns, em seus papéis de mães, professoras, músicas e pastoras”. (COLLINS, 2016, p. 102).

O pensamento feminista negro é uma definição em construção, contudo se fundamenta em algumas premissas, tais como:

- a) Impossibilidade de separar estrutura e conteúdo temático de pensamento das condições materiais e históricas que moldam as vidas de suas produtoras (BERGER & LUCKMANN, 1996; MANNHEIM, 1954);
- b) Mulheres negras defendem um ponto de vista ou uma perspectiva singular sobre suas experiências e existirão certos elementos nestas perspectivas que serão compartilhados pelas mulheres negras como grupo;
- c) Embora o fato de se viver a vida como mulher negra possa produzir certas visões compartilhadas, a variedade de classe, região, idade e orientação sexual que moldam as vidas individuais de mulheres negras têm resultado em diferentes expressões desses temas comuns;
- d) A definição pressupõe que, embora o ponto de vista de mulheres negras exista, seus contornos podem ainda não se dar de forma clara para as próprias mulheres negras. Logo, um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras.

## 1.1 SOBRE O USO CRIATIVO DA MINHA CONDIÇÃO DE ESTRANGEIRA

Em junho de 2020, a Liga de Ciência Preta Brasileira fez um levantamento que apontou que dentre as alunas e alunos de pós-graduação, 15,7 são negros. A mesma tendência segue na área de Arquitetura e Urbanismo que, de acordo com levantamento realizado também em 2020 pelo Conselho de Arquitetura e Urbanismo do Brasil (CAU/BR), apenas 4,33% dos arquitetos e urbanistas se autodeclararam negros. Na FAUUSP não há docentes negros. Esse cenário é fruto do racismo estrutural, um processo sistêmico e global que ao longo do século XX criou uma rede de privilégios, como acesso à renda, saúde, educação, para a população não-negra e não-indígena do país.

A ciência reivindica supostas características de neutralidade, imparcialidade, objetividade e universalidade. Contudo, a sub-representação da presença de pessoas negras entre os estudantes, no corpo docente e nas epistemologias demonstra que há uma narrativa hegemônica com referenciais eurocêntricos, racistas e com uma relação de silenciamento da história e das culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas. Nesse ambiente tão hostil, muitas mulheres negras fazem o uso criativo de sua condição de marginalidade, tornando-se o que Collins (2016) denomina como *outsider within*.

O *outsider*, que também pode ser entendido como estrangeiro, tem a habilidade de ver padrões que dificilmente podem ser percebidos por aqueles imersos nas situações:

Como *outsiders within*, estudiosas feministas negras podem pertencer a um dos vários distintos grupos de intelectuais marginais cujos pontos de vista prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo e trazer para o centro da análise aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas (Collins, 2016. p.101).

Minha escolha nesse trabalho é usar criativamente a minha condição de *outsider*, colocando as vozes, memórias e histórias das mulheres negras sujeitas dessa pesquisa no centro da análise. Reafirmar seus conhecimentos e humanidade e também confiar na minha biografia pessoal e cultural como fontes significativas de conhecimento (Collins, 2016). Minha partida é desse lugar e com essa intencionalidade.



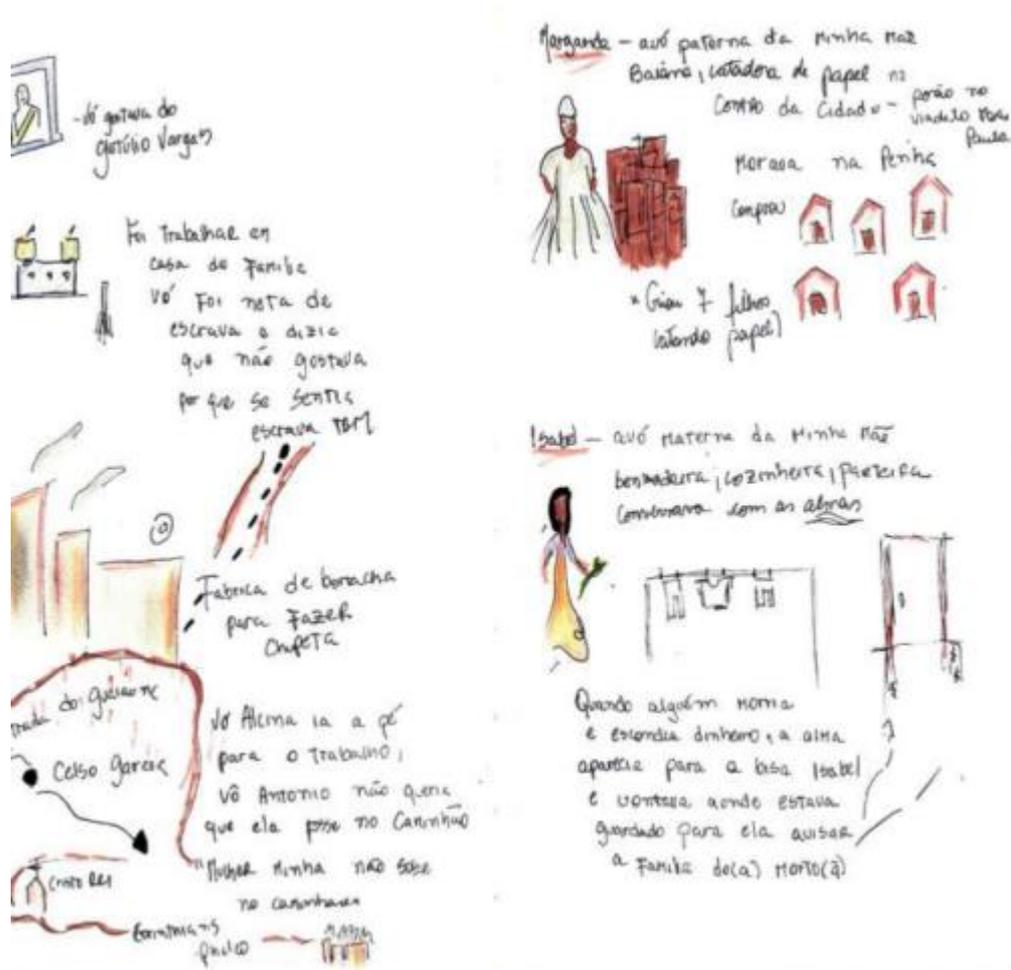
Figura 2 - Relato de tia Cida sobre a vida de sua bisavó e mãe no sul de Minas



Fonte: Elaborado pela autora<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Ibid.

Figura 3 - Registro das histórias das bisavós: situações diversas de trabalho e cuidado.



Fonte: Elaborado pela autora<sup>10</sup>.

Sou Claudia Rosalina Adão, filha de Margarida e Claudio, neta de Alcina e Antônio, Maria Anézia e Rosalino, Maria Aparecida e Domingos Elias. Bisneta de Isabel e Cipriano, Benedita Eva e Joaquim. Sobrinha de Maria Aparecida, Luiz, Maria, Maria do Rosário, Francisco, José e Elisa. Irmã de Claudio Antônio, tia de Luiz Otávio e Zaila. Companheira de Guinho e mãe de Tereza, que gestei e pari durante a pandemia da COVID-19.

Passei a pandemia com meu companheiro, meus pais e meu irmão na casa da Vila Dalila. Naquela casa, pari Tereza e durante todo o processo de gestação, parto e pós-parto contei com o apoio e os cuidados de toda a família. Cuidar de um bebê, escrever uma tese e atravessar uma pandemia é algo que dificilmente se faz sozinha. Eu tive apoio, ninamos Tereza juntos, cozinhamos,

<sup>10</sup> Ibid.

juntamos o dinheiro, superamos desafios juntos. Escrevo sobre rede de cuidados, vivenciando, experimentado cuidar e ser cuidada.

Morei no bairro de Vila Dalila, zona leste de São Paulo, desde o meu nascimento até o ano de 2021. Vivi no quintal onde meu pai foi criado e que, depois, com minha mãe, criou a mim e meu irmão. Fazemos parte da história do bairro, porque minha avó Alcina foi uma das primeiras moradoras. Mudou-se quando ainda só existia vegetação, em sua rua tinham somente três casas. Ainda me lembro de como a casa dela vivia cheia de pessoas que iam levar as suas crianças para benzer.

Meu pai ajudou a fundar a escola de samba “Flor de Vila Dalila”, na qual desfilei como porta-bandeira por mais de 20 anos. Desfilei outros dez anos na Escola de Samba Camisa Verde e Branco.

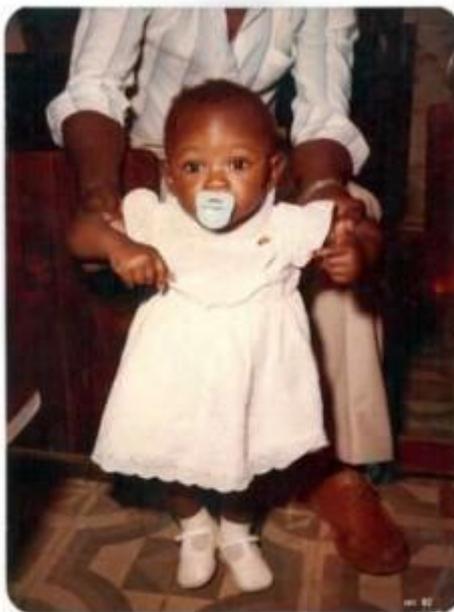
Na Flor de Vila Dalila, criei junto com a minha amiga Marta um coletivo chamado Sankofa (que não existe mais) e uma biblioteca comunitária na Escola de Samba. Trabalhei por cinco anos como assistente social em um centro social no bairro de União de Vila Nova, no distrito de São Miguel Paulista. Faço parte da Comunidade do Rosário dos Homens Pretos da Penha. Em junho de 2023, eu e o meu companheiro Guinho Nascimento fomos coroados como rei e rainha da 21ª Festa do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França.

Figura 4 - :Cuidado



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 5- Eu criança



Fonte: Acervo pessoal.

Margarida é a minha mãe. Tenho lembranças de ir com ela para o trabalho, junto com meu irmão.

Levantávamos às cinco horas da manhã. Minha mãe trabalhava como servente escolar em uma escola municipal de educação infantil na Cidade Tiradentes. Saíamos de casa ainda no escuro.

Muitas vezes quando chegávamos em casa, já de noite, minha mãe ainda trançava o meu cabelo. Eu sentava entre as pernas dela, encostava a minha cabeça em seu joelho e com o auxílio de um pente ela enchia a minha cabeça de trancinhas.

Minha mãe trabalhou como servente escolar por mais de 20 anos em Escolas Municipais de Educação Infantil (EMEI's). Desde 1995, ela vende acarajé em sua barraca em frente ao Parque do Trianon Masp na Avenida Paulista. Nos anos 80, minha mãe, juntamente com meu pai Claudio e minha tia Cida, participaram de uma organização do movimento social negro chamada Dandara Leste.

Nos anos 2000, minha mãe ingressou na Comunidade do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França. É rainha de festa da referida comunidade e atualmente canta no grupo musical "Pastoras do Rosário", composto por oito senhoras negras da Comunidade do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França.

Figura 6 – Minha mãe durante a celebração afro na Comunidade do Rosário



Fonte: Gisele Martins.

Muitos anos mais tarde, minha mãe já trabalhava em outra escola mais perto da nossa casa. Na época em que me formei em Serviço Social na Pontifícia Universidade Católica (PUC), cheguei em casa com o certificado de conclusão e ela o pegou para levá-lo às pressas no seu trabalho, pois queria que todos soubessem que a filha da servente tinha feito faculdade.

Alcina, minha avó materna, fugiu de Minas Gerais com os filhos porque o dono da fazenda onde ela trabalhava com a família queria que o seu filho mais velho - na época com 9 anos - trabalhasse de graça para cobrir os gastos tidos com o tratamento médico de seu primeiro marido, que acabou morrendo na fazenda em decorrência de uma doença.

Quando a vó Alcina faleceu eu tinha sete anos, mas consigo me lembrar da casa repleta de crianças. Ela foi benzedeira, então recordo de pedir para eu tirar o galinho de arruda do pé para fazer o benzimento.

Figura 7 – Alcina sentada na poltrona



Foto: Acervo pessoal.

Maria Anézia, minha avó paterna, tinha as mãos e o coração aumentados por causa dos anos de trabalho duro na roça, também em Minas Gerais. Morou em oito bairros na cidade de São Paulo.

Ela era muito ativa e valorizava imensamente a educação. Fez o supletivo duas vezes. Quando faleceu, aos 85 anos, participava do Centro de Referência do Idoso onde frequentava aulas de inglês, violão, informática e Tai Chi Chuan.

Figura 8 – À esquerda, Maria Anézia



Foto: Acervo pessoal.

Figura 9 – Tia Cida



Foto: Acervo pessoal.

Cresci com a tia Cida, que também era minha madrinha, e compartilhávamos o quintal. Como minha mãe, ela também trançava o meu cabelo. Quando era adolescente, participei de um desfile afro e foi ela quem confeccionou a minha roupa.

Tia Cida trabalhou no Hospital das Clínicas durante muitos anos. Lembro-me de vê-la saindo toda arrumada para trabalhar. Quando criança, quase todos os dias eu a esperava na janela com uma cartinha, que dizia o quanto ela era bonita e eu gostava dela. Foi minha grande referência em cuidado pessoal e beleza.

Passávamos horas discutindo sobre política e negritude.

Na maturidade, a tia Cida ingressou na universidade e concluiu o curso de Sociologia.

Pelos passos das pessoas que vieram antes fui iniciada no universo do samba. Socializar desde a infância em uma escola de samba marcou profundamente a minha experiência de vida. Já na adultez, na pós-graduação, percebi que já estudava as territorialidades negras antes de estar na academia. Vivenciei elas como porta-bandeira da escola de samba. É sobre os meus passos no samba e as marcas desses na minha experiência e nessa pesquisa que vou tratar no próximo subtítulo.

### 1.3 DO RETORNO – TERRITORIALIDADES NEGRAS EM SÃO PAULO PELO OLHAR DA PORTA-BANDEIRA

*Percebi que eu já estudava os territórios negros antes de estar na academia, como porta-bandeira de uma escola de samba.*

Há um símbolo adinkra, o Sankofa, representado graficamente pelo formato de um pássaro que tenta pegar a sua própria cauda, o qual significa “Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi” (tradução: “não é tabu voltar para trás e recuperar o que você perdeu”). Ele ajuda a representar a reflexão que proponho fazer nessa tese: retornar a um passado, apanhar, trazer à tona.

Qual passado me proponho “apanhar”? Com quais elementos da formação das territorialidades negras da cidade de São Paulo e do contexto atual do carnaval esse passado dialoga?

Figura 10 - Símbolo do Sankofa



Fonte: Coletivo Sankofa.

As respostas a essas questões apareceram no decorrer desta tese, mas agora quero apresentar algumas imagens:

#### 1.3.1 Primeira imagem

Esta é a cena: década de 80, em um quintal do bairro de Vila Dalila, Alcina, minha avó materna - Alcina Maria de Jesus - amarrava um pedaço de pano em um cabo de vassoura e me entregava dizendo: “Claudinha, agora você coloca o cabo de vassoura na cintura e gire, gire...”

A avó também recomendava ao seu neto Claudio que dançasse em volta de sua irmã enquanto ela girava.

Nascia ali, naquele quintal, um casal de mestre-sala e porta-bandeira que por mais de 20 anos desfilou nas Escolas de Samba Flor de Vila Dalila e Camisa Verde e Branco, ambas em São Paulo.

### 1.3.2 Segunda imagem

Figura 11 - Guarda de Moçambique de Nossa Senhora da Conceição de Sete Lagoas (MG), na festa da Guarda de Moçambique de São Benedito de Prudente de Morais (MG).



Fonte: Alfredo Bello.

Festa do Congado em Minas Gerais, pessoas negras desfilam em honra a São Benedito. À frente do cortejo uma mulher carrega uma bandeira, também conhecida como estandarte, que é referenciada por todos que passam.

### 1.3.3 Terceira imagem

São Paulo, década de 50, início dos primeiros desfiles de escola de samba pelas ruas da cidade. Uma mulher segurando um pavilhão é acompanhada de

seu mestre-sala que a protege através de uma dança que mescla passos da capoeira e do minueto.

Figura 12 - Escola de Samba Acadêmicos do Tatuapé desfilando na Avenida Tiradentes



Fonte: USP Imagens.

Esses três recortes imagéticos ilustram a minha história e também a estória de um aspecto da cultura negra brasileira da qual faço parte: a escola de samba.

Os primeiros blocos de samba, dos quais se originaram as primeiras escolas de samba, apareceram na cidade do Rio de Janeiro no fim da década de 1920 (MORAES, 1978) e por influência dos cariocas apareceram também na cidade de São Paulo.

Em meados de 1933, São Paulo já tem o seu primeiro bloco: Tias Baianas Paulistas. Em 1936, foi criada a primeira escola de samba fundada por Elpídio Faria, a Escola de Samba Primeira de São Paulo (MORAES, 1978).

#### 1.4 SAMBA E TERRITORIALIDADES NEGRAS NA CIDADE DE SÃO PAULO NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX

Na cidade de São Paulo, os cordões carnavalescos são os precursores do que chamamos hoje de Escolas de Samba. Eles eram o meio pelo qual a população negra e pobre participava das folias de carnaval no início do século XX. Nesse período, não existiam desfiles organizados e os cordões não contavam com um ritmo de samba (BARONETTI, 2015).

O samba de bumbo e as festividades religiosas da cidade de Pirapora de Bom Jesus tiveram grande influência na formação dos cordões carnavalescos:

A maior parte dos componentes dos cordões convivia regularmente com o chamado Samba de Pirapora, cuja característica principal era a presença do bumbo. Esse contato se dava principalmente durante as festas de Bom Jesus, realizadas no início de agosto, quando, em romaria, os negros iam até a cidade de Pirapora do Bom Jesus (...) paralelamente aos cultos e procissões, acontecia uma reunião de negros que cantavam e dançavam o ritmo de samba. Esses negros se reuniam nos barracões, que eram locais de hospedagem improvisada para os romeiros. (BARONETTI, 2015, p.35)

O primeiro cordão da cidade de São Paulo foi o “Grupo Carnavalesco Barra Funda”, fundado no bairro da Barra Funda em 12 de março de 1914 por Dionísio Barbosa. Posteriormente, deu origem à Escola de Samba Camisa Verde e Branco na qual, junto com o meu irmão Claudio Antonio, fui porta-bandeira e ele mestre-sala de 2001 a 2012.

O cordão ganhou o apelido de Camisa Verde porque seu primeiro desfile contou com doze pessoas vestidas de camisa verde, calça branca e chapéu de palha.

Os cordões se tornaram, durante a primeira metade do século XX, uma importante expressão de lazer dos negros e pobres paulistanos. Os primeiros surgiram em bairros distintos, mas com características sociais próximas: bairros operários da capital com grande concentração de afrodescendentes e imigrantes, como o bairro da Barra Funda (...) esses bairros tinham em comum o fato de se encontrarem próximos ao centro urbano e comercial da cidade. Além disso, havia bairros ricos nas suas proximidades, possibilitando empregos domésticos aos segmentos negros. Suas características geográficas, de “baixada”, ou seja, locais alagadiços ou de encostas íngremes propiciavam o oferecimento de moradias a baixo custo. (BARONETTI, 2015, p.38)

Configuravam-se também como territórios negros da época os quilombos urbanos, como os Campos do Bexiga – na época Mata do Saracura - e as

irmandades. As regiões de Santa Efigênia, Barra Funda e Lavapés constituíam os territórios negros da cidade de São Paulo, área delimitada como Centro Velho.

Na região da Barra Funda, existia um ponto de concentração de negros e negras conhecido como o Largo da Banana, frequentado pelo já mencionado Dionísio Barbosa, fundador do Cordão Barra Funda.

O espaço onde atualmente está localizado o viaduto Pacaembu correspondia ao Largo da Banana, praça que ficava nos arredores da estação ferroviária da Barra Funda, inaugurada em 1875. Os negros se reuniam no Largo da Banana para aguardar a chegada do trem que trazia mercadorias do interior para a capital paulista. Enquanto o trem não chegava, jogava-se conversa fora, fazia-se samba e tiririca (uma roda de pernadas com características de capoeira).

A construção do Viaduto Pacaembu, em 1958, fez o prolongamento da avenida homônima para além dos trilhos, extinguiu o Largo da Banana e provocou a expulsão de seus antigos frequentadores. Atualmente, não existe monumento ou menção no local do que representou aquele espaço para a formação do Samba na cidade de São Paulo. O sambista Geraldo Filme deixou registrado no samba “Último Sambista”, gravado pelos Demônios da Garoa em 1968, a extinção do Largo da Banana:

Adeus, tá chegando a hora/ Acabou o samba/ Adeus Barra Funda, eu vou-me embora/ Veio o progresso, fez do bairro uma cidade/ Levou a nossa alegria/ Também a simplicidade/ Levo saudade lá do Largo da Banana/ Onde nós fazia samba/ Todas noites da semana/ Deixo este samba que eu fiz com muito carinho/ Levo no peito a saudade/ nas mãos o meu cavaquinho/ Adeus, Barra Funda, eu vou-me embora (FILME, 1968)<sup>11</sup>

Os cordões e, posteriormente, as escolas de Samba começaram a existir também nos bairros mais afastados do centro da cidade, no final da década de 1940 e início dos anos 1950, em decorrência da migração da população mais pobre para as regiões periféricas, provocada sobretudo pelo encarecimento dos aluguéis das moradias populares.

O problema dos despejos se constituiu, no período do pós-guerra e no período populista, no mais importante e angustiante problema

---

<sup>11</sup> GERALDO FILME. **Último Sambista**. Intérprete: Demônios da Garoa. Álbum Demônios da Garoa Leva Este. Gravadora Chantecler. Catálogo CMG 2486, 1968.

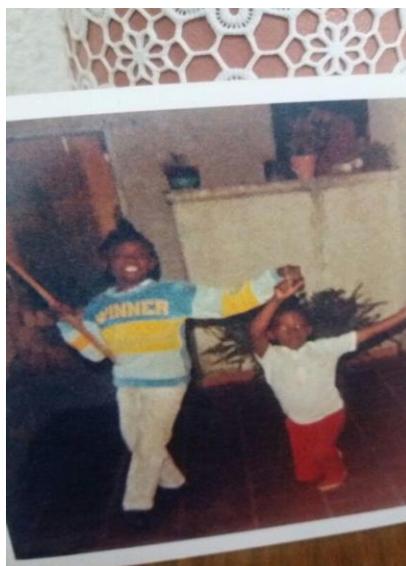
habitacional surgido nos bairros tradicionais e consolidados de São Paulo. O significado real desta questão é mais amplo do que a primeira vista poderia parecer: representa o processo concreto de expulsão da população de baixa renda das moradias de aluguel produzidas principalmente com capital privado em áreas urbanas relativamente bem equipadas e situadas próximas aos locais de emprego. É bastante difícil estimar o total de famílias despejadas durante o período mais agudo da crise de habitação, ou seja, entre 1945 e 1948. (BONDUKI, 1998, p.7)

## 1.5 PORTA-BANDEIRA NA VILA DALILA E BARRA FUNDA

Fui porta-bandeira de 1989 a 2012. Meu pai, sambista, foi um dos fundadores da Escola de Samba Flor de Vila Dalila, fundada em 1973 no bairro de Vila Dalila, na zona leste. Nessa agremiação carnavalesca, eu e o meu irmão iniciamos nossa trajetória de porta-bandeira e mestre-sala.

Minha avó e tia costuraram nossas primeiras fantasias. A Escola não tinha muitos recursos financeiros, então a nossa fantasia era um reaproveitamento da fantasia do carnaval anterior.

Figura 13 - Claudia e Claudio no quintal de casa



Fonte: Acervo Pessoal de Claudia Adão.

Em 2001, começamos a desfilar também na Escola de Samba Camisa Verde e Branco, uma das escolas mais tradicionais da cidade de São Paulo. A Camisa Verde, fundada em 1953, descende do grupo carnavalesco Barra Funda, fundado em 1914 por Dionísio Barbosa, como já mencionado.

Durante esse tempo, tivemos a oportunidade de conviver com grandes sambistas como, por exemplo, Hélio Bagunça, Seu Gabi, Airton Santa Maria, Carlão do Peruche, Tia Cleusa e Marli. Estes nos contavam histórias antigas do carnaval e nos lembravam o tempo todo da representatividade que era ser porta-bandeira e mestre-sala: “o pavilhão que vocês ostentam representa todas as pessoas que fizeram e fazem parte da Escola de Samba, é memória e história!”

Escutar frases como essa trazia para mim e para meu irmão uma grande responsabilidade, pois na cidade de São Paulo durante muito tempo as manifestações negras foram perseguidas. Era proibido tocar samba, fazer roda de capoeira, frequentar o candomblé e escutamos diversos relatos de sambistas que tiveram os seus instrumentos destruídos pela polícia da época na década de 40 e 50, um período no qual o carnaval de rua ainda não tinha sido oficializado.

Um dos primeiros ensinamentos aprendidos pelo meu irmão ao pisar no solo da Escola de Samba Camisa Verde e Branco foi: "mestre-sala tem que ter assinatura, mas assim, ó, nos pés!". Quem transmitia este saber era um dos baluartes do samba de São Paulo, o já falecido Tio Hélio Bagunça.

A tradição oral se faz presente em todas as manifestações culturais de matriz africana e com o samba não é diferente. Desde quando meu irmão e eu debutamos no carnaval com 5 e 6 anos, respectivamente, recebemos muitos ensinamentos. No seio de uma Escola de Samba, aprendemos valores que foram estruturantes para a nossa formação humana.

Aprendemos a escutar os anciãos, respeitar a diversidade e unir diferentes forças em torno de um bem comum.

Essa dinâmica contribuía para a manutenção da tradição do samba e ajudava a proteger as Escolas do processo de secularização, fenômeno que tem atingido as manifestações culturais tradicionais em torno do país.

Nos últimos tempos, o carnaval paulistano tem passado por um processo preocupante, especialmente do ponto de vista do espetáculo. Temos desfiles que mais se assemelham ao 7 de setembro do que a uma festa popular.

Entendemos que as Escolas de Samba atingiram um nível de profissionalização que talvez não tenha mais volta. Os desfiles estão cada vez mais suntuosos e onerosos para as entidades carnavalescas, que querem se manter competitivas e na elite do carnaval.

A falta de carnavalização nos critérios de julgamento das Escolas, com um manual engessado, não coroa a criatividade e torna o corpo de jurados mais fiscais de erros do que qualquer outra coisa.

O ano de 2011 marcou como nosso último desfile pela Camisa Verde e Branco. No ano seguinte, também deixamos de desfilar pela Flor de Vila Dalila. O formato atual do Carnaval, voltado para a competição entre as escolas e para a transmissão de televisão, misturado à competitividade, que cobrava que todos os anos tirássemos nota 10, foram desanimando a mim e ao meu irmão e optamos por deixar o carnaval.

Eu acreditava que a Escola de Samba tinha perdido a sua essência, que o Carnaval em São Paulo e no Rio era meramente comercial, competitivo e eu não queria mais participar disso.

## 1.6 RECONHECIMENTO

Entrei em contato com o texto “Que ‘negro’ é esse na Cultura Negra” de Stuart Hall (2003). Esse processo de leitura me levou ao retorno de um passado. Confrontei a minha trajetória como sambista negra e o meu entendimento sobre a essencialidade da Escola de Samba em São Paulo. Foi uma experiência de reconciliação com alguns aspectos dessa trajetória e também de construção de novos paradigmas de análise.

Hall escreve em seu texto que as formas da cultura negra popular não são puras, elas são adaptações moldadas para os espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular. Afirma que a cultura popular não é arena onde encontramos quem realmente somos, pois ela é mítica, por isso a inexistência de um essencialismo negro.

O livro “Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais”, também de Stuart Hall (2003), apresenta a tese de que a cultura negra refere-se à cultura de diversos povos da África que a reinventaram em suas realidades diaspóricas. Fala-se de diásporas e não de uma única diáspora, visto que os africanos foram para diversos lugares do mundo e, em cada parte, hibridizados pela cultura local, reinventaram, criaram e ressignificaram as suas culturas originais. Daí o argumento de que para o autor não existe uma cultura negra pura, uma vez que os povos africanos eram vários e constituíram diferentes realidades diaspóricas.

Esse argumento me atinge contribuindo para a desconstrução de uma visão mítica que eu tinha da Escola de Samba e do negro inserido nela, pois eu acreditava que, como parte da cultura negra, ela teria que ser imaculada.

As escolas de samba, inseridas no contexto do carnaval, fazem parte da cultura popular. Hall em seu texto também afirma que a cultura popular é palco de contradições, visto que é influenciada pelos movimentos da sociedade e é captada, não está alheia a isso:

Entretanto, como a cultura popular tem se tornado historicamente a forma dominante da cultura global, ela é, então, simultaneamente, a cena, por excelência, de mercantilização das indústrias em que a cultura penetra diretamente nos circuitos de uma tecnologia dominante — os circuitos de poder e capital. (HALL, 2003, p.153)

Isso me ajudou a entender o movimento de espetacularização pelo qual as escolas de samba vêm passando, além de também entrarem no movimento do capital de terem que produzir lucro, da competitividade, do resultado. A escola de samba como parte da cultura popular também é alvo das contradições da sociedade hodierna.

Pensei: “Hall me ajudou a entender tudo e também me tirou tudo. O que me resta agora?”.

Então Axel Honneth<sup>12</sup> chegou para me salvar!

O que a Escola de Samba ainda representa para a cultura popular negra? Talvez esse seja um tema para um outro trabalho, mas para aqueles homens e mulheres do samba com quem convivi por mais de 20 anos - e também para mim - a escola de samba era um espaço de reconhecimento, de pessoas que por laços étnicos e de solidariedade construíram o seu espaço, expressavam-se, produziam cultura. Lembro com muito carinho das festas, das conversas na saída do ensaio, dos processos de criação dos sambas enredos, de ser um lugar em que as pessoas se reconheciam como sambistas e eram consideradas importantes.

Perdi a conta de quantas festas participei organizadas para fazer homenagens aos membros da comunidade.

---

<sup>12</sup> HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2009.

Eu mesma, como porta-bandeira, era tratada com muito respeito. Fui ensinada que deveria dançar sempre com a cabeça erguida e com um sorriso nos lábios já que levava nos braços o símbolo de maior importância da escola. Imagine o que representa isso para uma adolescente negra que era xingada de macaca, feia e medusa durante todos os dias na escola.

Escrevo isso e sinto uma grande comoção e alegria. Aquelas pessoas me ajudaram a reconhecer quem eu era, que eu sou bela e importante, que tenho valor, que posso e devo andar com a cabeça erguida. Algo que não conseguiria fazer sozinha e foi de grande valor na constituição do meu amor-próprio.

Ler o texto de Honneth contribuiu para que eu olhasse para esses fatos. Vejamos como ele entende essa questão do reconhecimento:

O conceito de reconhecimento é antigo, remonta à filosofia do jovem Hegel e trata da relação ética entre dois sujeitos.

Para o jovem Hegel, o processo de formação da identidade tem como necessidade o reconhecimento recíproco entre dois sujeitos. O indivíduo se vê como sujeito quando reconhecido pelos demais, quando não há reconhecimento não existe a formação de um sujeito social.

Honneth retoma dessa forma a filosofia de Hegel e preocupa-se com uma explicação normativa das relações de poder, respeito e reconhecimento. O seu objetivo é mostrar como indivíduos e grupos sociais se inserem na sociedade atual e isso ele mostra que se dá pela luta por reconhecimento.

Para o autor, há três formas de reconhecimento: 1) o amor que gera a autoconfiança; 2) o direito que gera o auto respeito; 3) a solidariedade/eticidade que gera autoestima. Ferindo qualquer uma dessas formas surge a luta por reconhecimento.

A experiência da escravidão e do racismo feriu gerações de negros e negras no Brasil e no mundo, além de influenciar suas capacidades de amar. Segundo a feminista negra norte americana bell hooks:

O sistema escravocrata e as divisões raciais criaram condições muito difíceis para que os negros nutrissem seu crescimento espiritual. Falo de condições difíceis, não impossíveis. Mas precisamos reconhecer que a opressão e a exploração distorcem e impedem nossa capacidade de amar.

Numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a

interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade. Esses sistemas de dominação são mais eficazes quando alteram nossa habilidade de querer e amar. Nós negros temos sido profundamente feridos, como a gente diz, "feridos até o coração", e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e conseqüentemente, de amar. Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando. A vontade de amar tem representado um ato de resistência para os Afro-Americanos. (hooks, 2002, p.1 apud SILVA, 2011)

A existência de um espaço onde é possível a constituição de laços de solidariedade e de respeito, reconhecidos como importantes, é uma possibilidade de estabelecimento de amor e solidariedade, gerando autoconfiança e autoestima. A Escola de Samba, apesar de todas as contradições, para mim e tantos outros sambistas foi esse espaço.

Em 2023, após mais de uma década sem desfilar na Escola de Samba Camisa Verde e Branco, meu irmão e eu fomos convidados para participar do desfile no carro alegórico em homenagem aos 70 anos da Escola. O carro representava uma favela em dia de festa e nele estavam presentes pessoas que foram importantes na história da agremiação carnavalesca. Compartilhamos o espaço com todos os membros da Velha Guarda, com compositores, mães e pais de santo e benzedeadas. O convite foi o reconhecimento da importância que as pessoas têm na história de uma escola de samba.

Figura 14 - Homenagem aos 70 anos da Escola de Samba Camisa Verde e Branco



Fonte: Acervo pessoal de Claudia Adão.

Com o Sankofa “não é tabu voltar para trás e recuperar o que você perdeu”. Então, voltei e recuperei aspectos da história dos deslocamentos negros pela cidade, da constituição do samba, das territorialidades negras, da

minha trajetória e dialoguei com a minha ancestralidade, em um exercício de contracolonizar.

“E o que é contracolonizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos!” (SANTOS, 2018, p.51).

Figura 15 - Claudio e Claudia, Mestre-Sala e Porta-Bandeira



Fonte: Acervo Pessoal de Claudia Adão.

## 1.7 O RAMO É O MEU COMEÇO

Quanta resistência existe por detrás de uma folha de guaco ou em um ramo de arruda? Quanto de ancestralidade?

A avó da minha avó benzia com esse raminho. Fazia um ótimo chá para curar gripe e dor de estômago com essas folhas.

As plantas fitoterápicas, como a arruda e o guaco, compõem os princípios ativos de muitos remédios farmacológicos, mas eu sei que todo esse conhecimento começou lá atrás com elas, as mulheres negras, nossas ancestrais erveiras. A avó da avó da minha avó. Em um tempo que não dá para contar nos dedos, que escapa da memória, mas me volta toda vez que eu macero as folhas de guaco e benzo com o ramo de arruda.

O doutorado foi mais um jeito de eu acessar, contar, recontar, honrar e preservar essas memórias. Não seremos esquecidas!

Adriana Paixão é atriz da Capulanas Cia. de Arte Negra. Li o seu texto “Somos americanas, somos atlânticas” no livro “Mulheres Líquido - Os encontros fluentes do sagrado com as memórias do corpo terra” após assistir à peça de teatro Sangoma, que fala de uma casa de cura onde as mulheres negras iam se cuidar. Assisti a essa peça em março de 2023 no Sesc Belenzinho e fui tomada por uma comoção tão grande que não sabia colocar em palavras. Ler o texto de

Adriana sintetizou um pouco o que eu senti ao vivenciar aquela experiência e de alguma forma demonstra o propósito dessa tese:

Buscamos a cura, as formas encontradas pelas mulheres negras para seguir adiante, mesmo quando todos os obstáculos eram colocados. Alcançamos não uma forma mágica, mas saberes ancestrais que, de alguma maneira, foram preservados de forma lacunar e fragmentária, que ainda podiam ser recuperados, reconstruídos, recriados e novamente disseminados. (PAIXÃO, 2015, p. 31)

De forma consciente ou não, as mulheres negras da minha família - incluindo eu - e as mulheres negras que acionei nesse processo de pesquisa por meio de suas atuações como doulas, atrizes, agricultoras urbanas, educadoras sociais e benzedoras acessam e disseminam saberes ancestrais, formas outras de cuidado.

Elas compõem uma rede de cuidados que mobiliza outras formas de se relacionar, tanto entre si quanto em seus territórios. Os benefícios não se restringem à dimensão individual: um viveiro produz alimentos orgânicos trazendo nutrição e saúde para a comunidade; plantas e flores plantadas por Helena em jardins espalhados pelo bairro de União de Vila Nova; Edi representando teatralmente a parteira Micaela Vieira em frente ao largo da Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha e apoiando outras mulheres como doula e fisioterapeuta em seus processos de gestar e parir; o Sarau da Tripa, a Frente Democrática e o Nascer Mulher mobilizados por Daiane e que compartilham arte, cultura e mobilização social no Jardim Santa Inês; tia Thereza (*in memoriam*) atendendo em seu terreiro, benzendo, abençoando e promovendo marcha contra o racismo religioso em seu território.

O cuidado promovido por essas sujeitas através de suas atuações em seus respectivos coletivos compõem redes, recuperam e disseminam saberes que se concretizam em seus territórios.

## **2 MULHERES NEGRAS E REDES DE CUIDADO FORMAIS E INFORMAIS**

Neste primeiro capítulo, apresentarei alguns aspectos mais gerais sobre a condição da mulher negra diante do racismo estrutural apoiada na literatura sobre feminismo negro.

Demonstrarei aspectos teóricos sobre o que chamo “rede de cuidados”, procurando sair da referência da área da saúde e da assistência social para a escala do cotidiano e para as redes de proteção formais e informais que existem nos bairros sobre os quais irei trabalhar (equipamentos públicos, associações comunitárias e religiosas, serviços urbanos, rede de mulheres cuidadoras de crianças, cozinheiras, benzedeadoras e mediadoras de conflitos). Nesse capítulo, também pretendo apresentar parte de uma cartografia sobre como essa rede se manifesta no território onde as sujeitas de pesquisa atuam.

### **2.1 PELA PERSPECTIVA DAS MULHERES NEGRAS – DA MINHA ESCOLHA POR MULHERES NEGRAS COMO SUJEITAS DESSA PESQUISA**

A escolha por entrevistar mulheres negras e falar a partir da nossa perspectiva não é inocente e nem despreziosa, tem uma intencionalidade e um pressuposto: mulheres negras no Brasil e América Latina são sujeitas de resistências, novos projetos de existência e podem encabeçar as mudanças que essa sociedade precisa para superar injustiças seculares. Em que bases sustento esse pressuposto? De onde parte esse entendimento?

O feminismo negro é a resposta. Conto por que e como.

Contudo, é importante explicar do que se trata o feminismo negro e o que o diferencia do feminismo hegemônico.

Como teoria e prática, o feminismo desempenha um papel fundamental ao questionar e propor uma nova forma de ser mulher. A crítica ao capitalismo patriarcal demonstrou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres e desencadeou um debate público acerca de questões inéditas, como os direitos reprodutivos e a sexualidade.

O feminismo pode ser entendido como:

Resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas que tenham como fundamento a existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada. (GONZALEZ, 2011, p.13)

No entanto, apesar dessas contribuições fundamentais para a discussão da discriminação de gênero, críticas ao patriarcado e ao papel subalternizado dado a mulher na sociedade capitalista, a discriminação racial não foi contemplada.

bell hooks<sup>13</sup>, teórica feminista estadunidense, ao se referir ao livro “Feminine Mystique” de Betty Friedan (1963), que é considerada uma das principais formadoras do pensamento feminista hegemônico, destaca a ausência da dimensão étnico e racial adotando uma perspectiva unidimensional das mulheres, abordagem que se tornou uma característica marcante do feminismo hegemônico.

Ao se reportar ao feminismo norte-americano hooks afirma:

(...) problemas e dilemas específicos de donas de casa brancas da classe privilegiada eram preocupações reais, merecedoras de atenção e transformação, mas não eram preocupações políticas urgentes da maioria das mulheres, mais preocupadas com a sobrevivência econômica, a discriminação étnica e racial. (hooks, 2015, p, 194)

Essa perspectiva unidimensional existe por causa da tendência de englobar as mulheres a partir de uma única característica em comum: o gênero, excluindo as especificidades de outros grupos. O feminismo apresenta limites para considerar as posições e as experiências das mulheres negras.

Luiza Bairros explica que as versões mais conhecidas do feminismo - radical, liberal e socialista - não foram capazes de definir o que poderia existir de comum entre as mulheres de diferentes grupos raciais e classes sociais, desconsiderando categorizações de raça, de classe social e de orientação sexual, o que favorece práticas e discursos voltados para percepções e necessidades de mulheres brancas heterossexuais de classe média.

O uso do conceito mulher traz implícita tanto a dimensão do sexo biológico como a construção social de gênero. Entretanto, a reinvenção da categoria mulher frequentemente utiliza os mesmos estereótipos criados pela opressão patriarcal - passiva emocional etc. - como forma

---

<sup>13</sup> A grafia do nome em minúsculo, inclusive no início de parágrafos, representa um desejo da própria autora.

de lidar com os papéis de gênero. Na prática, aceita-se a existência de uma natureza feminina e outra masculina fazendo com que as diferenças entre homens e mulheres sejam percebidas como fatos da natureza. Dessa perspectiva a opressão sexista é entendida como um fenômeno universal sem que, no entanto, fiquem evidentes os motivos de sua ocorrência em diferentes contextos históricos e culturais.

Para definir opressão, o feminismo lança mão do conceito “experiência”, segundo o qual “opressiva” seria qualquer situação que a mulher defina como tal, independentemente de tempo, região, raça ou de classe social. Cabe notar que essa definição, ao mesmo tempo em que reforça um dos aspectos definidores do feminismo em relação a outros sistemas de pensamento - a importância da subjetividade em oposição a objetividade -, também abre a porta para generalizações. Isso, associado ao maior acesso aos meios de propagação de ideias por certos grupos, sem dúvida contribuiu para que experiências localizadas fossem tomadas como parâmetro para as mulheres em geral. (BAIROS, 2019, p.132)

Sueli Carneiro, no artigo “Mulheres em movimento” (2019), também pontua que o feminismo hegemônico por muito tempo trabalhou com uma perspectiva eurocêntrica e universalizante das mulheres e: “A consequência disso foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica” (CARNEIRO, 2019, p 166).

O feminismo pode ser encarado como teoria em formação a qual se deve criticar, reexaminar, questionar e explorar novas possibilidades. É nesse cenário que se coloca o feminismo negro.

A declaração do Combahee River Collective (A Coletiva do Rio Combahee) é considerada o marco do feminismo negro contemporâneo. A coletiva foi um grupo feminista negro da cidade de Boston. O nome advém da ação guerrilheira organizada e dirigida por Harriet Tubman em 1863 na região do Port Royal do estado da Carolina do Sul, que libertou mais de 750 escravos, sendo a única campanha militar na história americana planejada por uma mulher.

Figura 16 – Harriet Tubman



Fonte: Harriet Tubman Community Organization.

Nessa declaração de abril de 1977, as membras do coletivo afirmam que a origem do feminismo negro contemporâneo está na realidade histórica das mulheres afro-americanas e sua luta por sobrevivência e libertação.

Na obra “Pensamento Feminista Negro”, Patricia Hill Collins (2019) apresenta os cinco temas fundamentais que caracterizam o ponto de vista feminista negro: 1) o legado de uma história de luta; 2) a natureza interligada de raça, gênero e classe; 3) o combate aos estereótipos ou imagens de controle; 4) a atuação como mães, professoras e líderes comunitárias; 5) a política sexual.

Collins entende que a contribuição intelectual ao feminismo negro não advém somente do conhecimento promovido por mulheres do meio acadêmico, mas especialmente o produzido por mulheres que vivenciam a experiência de líderes comunitárias, mães, empregadas domésticas, professoras, militantes, entre outras.

Bairros define o pensamento feminista negro como:

um conjunto de experiências e ideias compartilhadas por mulheres afro-americanas que oferecem um ângulo particular de visão do eu, da comunidade e da sociedade, ele envolve interpretações teóricas da realidade de mulheres negras por aquelas que a vivem. (BAIRROS, 2019, p. 138)

O feminismo negro pode ser compreendido como um movimento social que tem como objetivo reivindicar e dar visibilidade às pautas das mulheres negras, articulando classe, raça e gênero.

O final da década de 1970 marca o seu início no Brasil, demandado por mulheres negras que não se viam representadas no Movimento Negro e no Movimento Feminista. Entidades como Criola<sup>14</sup>, Geledés<sup>15</sup> e Fala, Preta!<sup>16</sup> foram criadas nessa época.

Jurema Werneck (2019), em seu artigo “De Ialodês e Feministas: Reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe”, entende que as mulheres negras autointituladas feministas e seus grupos de reflexão e atuação têm como característica marcante de seu trabalho a iniciativa de articular a discussão e a prática antirracista com a feminista, amparada num recurso à tradição cultural afro-brasileira.

Além dos campos de atuação já assinalados, ou seja, partidos, organizações negras mistas, associações culturais, universidades e grupos feministas, as mulheres negras atuarão também nas associações de moradores de favelas e bairros pobres, nas organizações de trabalhadoras e trabalhadores rurais e urbanos, nos grupos de mães na luta por melhor qualidade da educação pública, nos movimentos pela reforma e melhoria dos sistemas de saúde pública, nas articulações religiosas tanto de matriz afrobrasileira quanto cristãs e outras. (BAIRROS, 2019, p 227)

---

<sup>14</sup> Criola é uma organização da sociedade civil fundada em 1992 e conduzida por mulheres negras. Atua na defesa e promoção de direitos das mulheres, jovens e meninas negras em uma perspectiva integrada e transversal. Ao longo de sua trajetória, Criola lançou iniciativas de mobilização e advocacy em nível local, nacional e internacional, qualificação do ativismo de e para mulheres negras e da gestão pública, voltadas para o enfrentamento da violência e para a redução da mortalidade através de apoio à formação de grupos comunitários e redes de mulheres negras, projetos de orientação e acompanhamento às mulheres em situação de violência, incluindo a formação de PLP – Promotoras Legais Populares; litigância estratégica em defesa de meninas e mulheres negras; treinamentos e formação de lideranças; elaboração de publicações e constituição de plataformas para ciberativismo e de campanhas de mobilização da opinião pública contra o racismo; campanha “Racismo Virtual. As Consequências são reais”, em parceria com a agência de publicidade W3Haus. (CRIOLA. **Justiça para mulheres negras em situação de prisão provisória no estado do Rio de Janeiro**. Fundo Brasil. Disponível em: <https://www.fundobrasil.org.br/projeto/criola/>. Acesso em: 28 jul. 2022)

<sup>15</sup> Geledés – Instituto da Mulher Negra foi criado em 30 de abril de 1988. É uma organização da sociedade civil que se posiciona em defesa de mulheres e negros por entender que esses dois segmentos sociais padecem de desvantagens e discriminações no acesso às oportunidades sociais em função do racismo e do sexismo vigentes na sociedade brasileira. (GELEDÉS. **Geledés - O que fazemos**. Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/geledes-o-que-fazemos/>. Acesso em: 28 jul. 2023)

<sup>16</sup> A Ong Fala, Preta! - Organização de Mulheres Negras foi fundada em abril de 1997 na cidade de São Paulo.

Ao tratar do feminismo negro e da liderança das mulheres negras no Brasil, Werneck utiliza-se do conceito de lalodê:

O conceito de lalodê como definição cultural e política das ações das mulheres aparece no Brasil em data imprecisa. Sua origem é o continente africano, que passa a inundar a cultura ameríndia a partir do tráfico transatlântico de escravos. (WERNECK, 2019, p. 219)

lalodê é a forma brasileira para a palavra em língua iorubá ìyálóòde (VERGER, 1997, p.174). É um dos títulos dados à orixá Oxum, divindade que teve origem na Nigéria, em Ijexá e Ijebu. lalodê também se refere à representante das mulheres, a alguns tipos de mulheres emblemáticas, lideranças que assumem alguma responsabilidade coletiva.

No caso brasileiro, é visto em qualquer comunidade negra onde a mulher, assumindo papéis de liderança ou responsabilidade coletiva, desenvolve ações de afirmação de um futuro para todo o grupo subordinado. Isto através das lutas por melhorias nas condições materiais de vida, bem como no desenvolvimento de condutas e atividades que visam afirmar a pertinência e atualidade da perspectiva imaterial. (WERNECK, 2019, p. 220).

## 2.2 DISCRIMINAÇÃO INTERSECCIONAL

Kimberlé Crenshaw, ativista norte-americana na área dos direitos civis e do feminismo, foi a responsável pelo desenvolvimento teórico do conceito de discriminação interseccional de raça e gênero, o qual é muito caro às feministas negras.

A discriminação interseccional ou interseccionalidade permite identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero de forma a compreender melhor como essas discriminações operam juntas e influenciam a vida das mulheres negras.

A interseccionalidade sugere que nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas, mas com grupos sobrepostos como, por exemplo, grupo de mulheres, negras e pobres. É necessário identificar o que acontece quando há a combinação de diversas formas de discriminação ou opressão e entender de que forma ela afeta a vida de determinadas pessoas.

No caso das mulheres negras, existe a confluência da discriminação contra grupos específicos e a que combina raça e gênero, o que provoca a marginalização dessas mulheres.

No Brasil e na América Latina, as mulheres negras e também indígenas são vítimas históricas dessa discriminação interseccional. Contudo, participam de processos de resistência e insurgência aos poderes estabelecidos.

Quando as leis e políticas sociais não preveem que as vítimas da discriminação racial podem ser mulheres e que as vítimas da discriminação de gênero podem ser mulheres negras, elas acabam não surtindo o efeito desejado e as mulheres ficam desprotegidas,

Creenshaw afirma que a prática tradicional dos direitos humanos e a visão tradicional da discriminação racial e de gênero partem do princípio de que estão tratando de categorias diferentes de pessoas. Na visão tradicional, a discriminação de gênero diz respeito às mulheres, a racial diz respeito à raça e etnicidade e a discriminação de classe refere-se às pessoas pobres.

No caso das mulheres negras, existe a confluência da discriminação contra grupos específicos e a discriminação mista e composta que combina discriminação racial e de gênero. A combinação entre as estruturas de raça e gênero marginaliza as mulheres negras que estão na base (hooks, 2015).

O estudo “O Retrato das desigualdades de gênero e raça no Brasil” (2011), elaborado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) em parceria com UNIFEM – Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher, disponibiliza informações acerca da situação das mulheres negras no Brasil, demonstrando as manifestações das discriminações interseccionais.

O Retrato traz dados para o período de 1995 a 2015, apresentando indicadores oriundos da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). As mulheres negras são mais de 41 milhões de pessoas, o que representa 23,4% do total da população brasileira. Abaixo, informações referentes aos 3 indicadores.

A composição etária entre as mulheres negras e brancas é muito semelhante até a faixa de idade entre 25 e 44 anos, a partir daí há diferenças, demonstrando as diferenças na expectativa de vida. As mulheres brancas, em 2000, esperavam viver 73,8 anos quando nasciam; mulheres negras 69,5 anos; homens brancos 68,2 anos e homens negros 63,2 anos. Estas diferenças na

esperança de vida refletem o menor acesso a bens e serviços de saúde, à educação, a serviços de infraestrutura, como abastecimento de água, esgoto etc. e à maior mortalidade por causas externas (feminicídios, homicídios e acidentes) que negras(os) estão sujeitas(os).

Os dados acerca das desigualdades de gênero e raça no mercado de trabalho apontam para uma pior situação de negros e mulheres em praticamente todos os indicadores analisados. Eles demonstram a perversa manifestação da discriminação interseccional que atinge mulheres negras e que faz com que estas, vítimas do racismo e do sexismo, se encontrem concentradas nos piores postos de trabalho, recebendo os menores rendimentos, sofrendo com as relações informais de trabalho e ocupando as posições de menor prestígio na hierarquia profissional.

Os domicílios chefiados por mulheres negras estão entre aqueles que se encontram em piores condições, seja no que se refere à maior probabilidade de estarem localizados em assentamentos subnormais, seja no que diz respeito à existência de esgotamento sanitário, abastecimento de água ou coleta de lixo.

As mulheres negras, em suas organizações políticas e sociais, entenderam que as desigualdades são construídas historicamente a partir de diferentes padrões de hierarquização constituídos pelas relações de gênero e raça que, mediadas pela classe social, produzem desigualdades profundas como as demonstradas nos indicadores acima. Essas combinações de discriminações geram exclusões, o que explica a perpetuação do racismo e do machismo.

Segundo hooks (2015), as mulheres negras estão em uma posição incomum na sociedade, têm uma experiência de vida que desafia a estrutura social racista, classista e sexista, o que possibilita que tenham uma visão de mundo diferente de quem tem um grau de privilégio. Essa visão de mundo especial pode conferir uma perspectiva de crítica à hegemonia racista, classista e sexista e vislumbrar a criação de uma contrahegemonia.

(...) não só estamos coletivamente na parte inferior da escada do trabalho, mas nossa condição social geral é inferior à de qualquer outro grupo. Ocupando essa posição, suportamos o fardo da opressão machista, racista e classista. Ao mesmo tempo, somos o grupo que não foi socializado para assumir o papel explorador/opressor, no sentido de que não nos permitem ter qualquer “outro” não

institucionalizado que possamos explorar ou oprimir. (hooks, 2015, p. 208)

### 2.3 AMEFRICANIDADE

Lélia Gonzalez, intelectual e feminista negra brasileira (1935 – 1994), cunhou no final dos anos 80 a categoria Amefricanidade para se referir à experiência de negras, negros e indígenas contra a dominação colonial, e pretende “outra forma de pensar, de produzir conhecimentos, a partir dos subalternos, dos excluídos, dos marginalizados” (CARDOSO, 2014, p. 972).

Figura 17 - Seminário 1985 & Beyond. Baltimore, Estados Unidos, com Angela Davis (à direita)



Fonte: Acervo Lélia Gonzales (1984).

O texto de “América Ladina: introdução a uma abertura”<sup>17</sup> contribuiu para as reflexões de Lélia acerca da Amefricanidade. O autor nega a latidindade das Américas e considera os elementos ameríndios, africanos e a formação histórica de Portugal e Espanha<sup>18</sup>, que só pode ser entendida considerando a dominação da península ibérica pelos mouros. Nesse ponto estaria a chave para entender:

<sup>17</sup> MAGNO, Machado Dias. **América Ladina: introdução a uma abertura**. Rio de Janeiro: Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1980.

<sup>18</sup> No artigo de Luiza Bairros “Lembrando Lélia Gonzalez” (2000), a autora cita que o termo América Latina foi cunhado por Napoleão no início do século XIX como forma de resgatar as origens latinas comuns à França, Portugal e Espanha, de forma a justificar suas pretensões imperiais na Europa e o consequente direito da França sobre os territórios ocupados por Portugal e Espanha nas Américas.

porque nas sociedades americanas, constituiu-se uma rígida hierarquia social definida a partir do pertencimento étnico. Assim, o racismo na América Latina para além de fatores histórico-culturais, também revelaria, em termos psicanalíticos, uma neurose cultural que busca por todos os meios suprimir “aqueles que do ponto de vista étnico são os testemunhos vivos” da ladinoamefricanidade denegada. (BAIRROS, 2020, p. 350)

Gonzalez (1988) propõe o termo amefricanos para se referir a todas as pessoas negras do continente americano, refletindo acerca dos termos afroamericanos e africanoamericanos, pois segundo a autora remetem a ideia de que só existiam negros nos Estados Unidos e não em todo o continente, o que traduz o imperialismo dos Estados Unidos que se definem como a “AMÉRICA”.

Desta forma, americanos também é uma contraposição aos termos acima citados. Amefricanos designa toda uma descendência dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, bem como os que chegaram à América antes de Colombo, e remete à experiência comum dos que vivem na Diáspora sob o signo do racismo.

As implicações políticas e culturais da categoria Amefricanidade (“Amefricanity”) são, de fato, democráticas, justamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ele se manifesta: A AMÉRICA, e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular).

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria Amefricanidade incorpora todo o processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reintegração e criação de novas formas que é afrocentrada) (GONZALEZ, 1988).

Gonzalez também afirma que o valor metodológico da categoria Amefricanidade está na possibilidade de resgatar uma unidade específica, constituída no interior de diferentes sociedades que formaram a América.

A Amefricanidade se estrutura no decorrer dos séculos que marcam a presença negra no continente americano:

Já na época escravista, ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronges e

maroon societies<sup>19</sup>, espaiadas pelas mais diferentes paragens de todo continente. (GONZALEZ, 1988, p. 79)

Os quilombos, no caso brasileiro, e outras organizações similares na América, como cimarrones, cumbes, palenques e maroon societies, de acordo com Lélia, estão entre os pilares da Amefricanidade, pois são parte de nossa ancestralidade mítica.

Gonzalez afirma que, desde a época escravista, a Amefricanidade já estava presente “nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre” (CARDOSO, 2014, p. 972).

Tendo como contexto a diáspora negra e o extermínio da população indígena das Américas, Amefricanidade busca recuperar as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder (CARDOSO, 2014). Algumas experiências ajudam a explicar do que se trata a Amefricanidade:

Laudelina de Campos Melo (1904-1991) nasceu na cidade de Poços de Caldas em Minas Gerais e foi a primeira líder sindical das domésticas no Brasil. A partir da década de 1930 foi uma das responsáveis pela fundação de várias associações de classe nas cidades de Santos, São Paulo e Campinas.

---

<sup>19</sup> Cimarrones, cumbes, palenques, marronges e maroon societies são organizações sociais similares aos quilombos.

Figura 18 – Laudelina de Campos Melo



Fonte: Black Brazil Today.

O Grupo Sementeiras de Direitos foi organizado com o objetivo de formar, organizar e fortalecer as mulheres em Parelheiros. Ele promove rodas de conversa sobre Direitos Humanos, Direitos da Mulher, Relações de Gênero, Direitos da Criança e do Adolescente, Direito à Diversidade, Direitos Sexuais e Reprodutivos e Alimentação de Qualidade.

A Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver levou à Brasília mais de 50.000 mulheres. Desde então, realiza marchas em diversas cidades brasileiras para cobrar políticas públicas e reparação pelas desigualdades estruturais que incidem predominantemente sobre as mulheres negras.

O referencial do feminismo negro me oferece um aporte teórico para situar a minha interpretação de estabelecer as trajetórias de vida, práticas e articulações das sujeitas dessa pesquisa em seus respectivos territórios dentro do legado histórico de resistências e criação de projetos de existência das mulheres negras. Na escolha das sujeitas da pesquisa, o pré-requisito não foi de que elas se considerassem feministas negras ou tivessem consciência do discurso do feminismo negro.

Autoras do meu referencial teórico, como Collins, entendem que a contribuição intelectual ao feminismo negro não advém somente do conhecimento promovido por mulheres do meio acadêmico, intelectuais ou que se intitulam feministas negras, mas, especialmente, o produzido por mulheres como Helena, Edi, Daiana e Tia Thereza. Elas vivenciam a experiência de líderes comunitárias, mães, empregadas domésticas, militantes, doulas, benzedeiros, educadoras sociais, agricultoras urbanas, dentre outras.

As sujeitas da pesquisa, como mulheres negras, estão em uma posição incomum na sociedade. O uso estratégico da sua posição nas margens possibilita que tenham uma experiência de vida e uma perspectiva crítica que desafia a estrutura racista, classista e sexista destacada por hooks (2015). Além do mais, vislumbram assim a criação de uma contra-hegemonia, como demonstram as trajetórias das quatro sujeitas da pesquisa que serão apresentadas no próximo capítulo.

A presente pesquisa, ao se utilizar da categoria Amefricanidade, se propõe a valorizar e resgatar saberes subalternos a partir das histórias de quatro mulheres negras — Helena Caroba, Daiana Cristina Ferreira, Edi Cardoso e Thereza Marcondes Costa (*in memoriam*) — constituindo-se em uma prática de descolonização do saber.

As mulheres escolhidas e entrevistadas representam dimensões de tecnologias ancestrais abarcando o benzimento, a educação popular e a doulagem. O termo tecnologias ancestrais é amplo, em pesquisas na web há centenas de citações, contudo, encontrei pouca produção científica com uma definição do termo.

O termo “tecnologia”, de origem grega, é formado por *tekne* (“arte, técnica ou ofício”) e por *logos* (“conjunto de saberes”) e é utilizado para definir os conhecimentos que permitem fabricar objetos e modificar o meio ambiente.

Na perspectiva do antropólogo Alexander Herrera, tecnologias são:

paisagens culturais que foram transformadas como resultado da interação dos seres humanos e seus arredores, associados a conhecimentos, e práticas locais, religiosas, que ocorrem na realidade. (HERRERA, 2007 apud FELLNER, OLIVEIRA, MERKLE, 2020, p. 327, tradução dos autores)<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Texto original: “Paisajes culturales que han sido transformados producto de la interacción del ser humano y su entorno, asociados con saberes locales, religiosos, conocimientos y prácticas que se dan en la realidad. En suma, me refiero a la tecnología indígena como un hecho total social”. Disponível em: <https://noticias.universia.net.co/publicaciones/noticia/2007/10/01/246755/>

As tecnologias têm dimensões epistemológicas, históricas, socioculturais, cotidianas, materiais e ancestrais. Dessa forma, a sua compreensão se faz ampliada incorporando valores, modos de produzir a vida, escrita, oralidade, rituais, manuseio de ervas, todos deixados como legado pelos nossos ancestrais.

Morena Mariah, criadora de conteúdo do Afrofuturo, desde 2018 apresenta através de sua plataforma e em diversos eventos reflexões acerca das tecnologias ancestrais, definidas como:

(...) conjunto de técnicas, processos e meios pelos quais se promove transformações no mundo a partir de atividades já experimentadas que nos ajudem a transformar realidades vigentes. É uma forma ampliada de enxergar os modos de produzir a vida e de rever a ciência antiga com as lentes do futuro. É buscar no passado as ferramentas para construir utopias que nos permitam 'sobreviver' ao invés de sobreviver.<sup>21</sup>

## 2.4 CUIDADO - CONSTRUINDO UMA DEFINIÇÃO

A proposta deste subcapítulo é tratar das estratégias de cuidado desenvolvidas historicamente pela população negra no Brasil, com foco nas mulheres negras e levando em consideração as perspectivas africanas e afrodiaspóricas, considerando que elas podem ter influenciado a forma como muitas pessoas no Brasil se cuidam e se relacionam. Entendo que os trabalhos que as mulheres negras entrevistadas nesta tese desenvolvem em seus coletivos nas regiões periféricas das cidades abrangem a dimensão do cuidado nessa perspectiva afrodiaspórica, ancestral.

Além disso, considero que a experiência da escravidão, a subjugação das mulheres negras, o racismo estrutural e o sexismo também marcam a dinâmica dos cuidados. Nesse subcapítulo, apresentarei algumas referências acerca dos estudos sobre cuidados que considerem as dimensões supracitadas. Tratarei da abordagem do cuidado enquanto atividade por meio da perspectiva da economia feminista e o trabalho do cuidado como “produção do viver em sociedade”.

---

tecnologiasindigenasaprendizajetierra-ancestral.html. Acesso em: 27 jul. 2023.

<sup>21</sup> TECNOLOGIAS ancestrais, afrofuturismo e sankofa: A reconexão com o passado para construir o futuro no qual queremos existir! Sobreviver ao invés de sobreviver!. Primeiros Negros. 2023. Disponível em: <https://primeirosnegros.com/sankofa/>. Acesso em: 27 jul. 2023.

Segundo Nadya Guimarães e Helena Hirata (2020), o cuidado pode ser definido como um trabalho material, técnico e emocional que tece relações sociais de sexo, de classe e de raça entre diferentes protagonistas, tais como os provedores e os beneficiários do cuidado, as famílias e os que administram ou prescrevem o trabalho.

O cuidado não é apenas uma atitude, mas um trabalho que consiste em dar uma resposta concreta às necessidades do outro. Podemos também defini-lo como uma relação de serviço, de apoio e de assistência — remunerada ou não — implicando um sentido de responsabilidade em relação à vida e ao bem-estar do outro.

Cuidar do outro, preocupar-se, estar atento às suas necessidades, todos esses diferentes significados, relacionados tanto à atitude quanto à ação, estão presentes na definição do cuidado. Este, ademais, pode ser considerado simultaneamente enquanto prática e enquanto atitude, ou disposição moral. (GUIMARÃES e HIRATA, 2020, p.29)

O cuidado é uma relação social sexuada, remunerada ou não remunerada, podendo ser uma relação entre pessoas e natureza ou entre pessoas e animais. No entanto, Guimarães e Hirata (2020) limitam o cuidado às relações sociais de trabalho entre cuidadoras e beneficiárias do cuidado e trazem o exemplo das trabalhadoras domésticas no Brasil que, além do trabalho da casa, também cuidam de idosos e crianças, dando respostas concretas às necessidades deles, embora as classificações estatísticas distingam as duas categorias socioprofissionais entre cuidadoras e domésticas.

O trabalho do cuidado envolve uma relação social com antagonismos e conflitos permanentes entre quem dá e recebe cuidados.

O trabalho do cuidado historicamente tem sido atribuído às mulheres, sendo essas as principais responsáveis pelo trabalho de reprodução de vida, e também historicamente foi construído que as mulheres instintivamente têm aptidão para o cuidado. Contudo, o movimento feminista reformulou essa questão ao apontar que não há relação fundamentada na biologia sobre as mulheres serem mais aptas, mas sim com os papéis sociais de gênero, pois existem relações hierarquizadas de poder e trabalhos tidos como masculinos que “valem mais” do que os femininos, criando dessa maneira uma desigualdade de gênero no mercado de trabalho. Há, por causa dessa dinâmica, uma invisibilidade do cuidado na multiplicidade de suas formas, tais como o cuidado

doméstico e com as pessoas, o trabalho profissional das enfermeiras, cuidadoras de idosos, empregadas domésticas e diaristas.

A vertente da economia feminista (de língua inglesa) foi responsável por trazer à luz as várias formas da economia não remunerada, exercida em grande medida por mulheres. Ela valorizou, conceitualizando e mensurando, as formas de trabalho não pago de cuidado. Os instrumentos que foram desenvolvidos, tais como as pesquisas sobre uso do tempo, iluminaram a importância do trabalho doméstico e do cuidado não remunerado para o produto interno bruto dos países estudados, ressaltando também os elos entre gênero, uso do tempo, renda e pobreza. (GUIMARÃES e HIRATA, 2020, p. 35)

Há uma relação entre cuidado e desigualdade social, racial e de gênero. Os homens de classes privilegiadas são mais beneficiários do cuidado do que as mulheres negras, pobres e imigrantes. A publicação “Outras formas de trabalho” de 2018 com base em informações da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) demonstra essa desigualdade. De acordo com a publicação, enquanto as mulheres dedicaram em média 21,3 horas semanais aos fazeres ou cuidados de parentes, os homens só empenharam 10,9 horas nesse tipo de tarefa.

No Brasil e nos países de língua espanhola, a palavra “cuidado” é usada para designar atitude; mas o verbo cuidar, designando a ação, que parece traduzir melhor a palavra *care*. Assim, se é certo que “cuidado”, como substantivos, foram introduzidos mais recentemente na língua corrente, as noções de “cuidar” ou de “tomar conta” têm vários significados, sendo expressões de uso cotidiano. Elas designam, no Brasil, um espectro de ações plenas de significado nativo, longa e amplamente difundidas, muito embora difusas no seu significado prático. O “cuidar da casa” (ou “tomar conta da casa”), assim como “cuidar das crianças” (ou “tomar conta das crianças”), ou até mesmo o “cuidar do marido” ou “dos pais” têm sido tarefas exercidas por agentes subalternos e femininos, as quais (talvez por isso mesmo) no léxico brasileiro têm estado associadas com a submissão, seja de escravos (inicialmente), seja das mulheres, brancas ou negras (posteriormente). (GUIMARÃES e HIRATA, 2020, p.31)

De acordo com Nadya Guimarães e Priscila Vieira (2020), existem três circuitos de cuidado: o primeiro está relacionado com o cuidado como profissão, ligado à saúde e ao cuidado doméstico; o segundo, como obrigação ancorado no amor e na responsabilidade familiar; o terceiro é entendido como o circuito das ajudas, presentes em contextos de pobreza nos quais formas comerciais de cuidado não são acessíveis e políticas públicas de cuidado são insuficientes ou

inexistentes. Este circuito sustenta-se em relações de reciprocidade grupal ou comunitária.

Na realidade das mulheres negras moradoras das periferias, os três circuitos de cuidado estão presentes e sobrepostos. O trabalho do cuidado, como já mencionado, embora diga respeito a toda a sociedade tem sido efetuado principalmente pelas mulheres.

Sandra Laugier, Pascale Molinier e Patricia Paperman<sup>22</sup> (2005) ressaltam que o cuidado é uma atividade ancorada na desigualdade de gênero, de raça e de classe. As autoras também buscam identificar as causas da paradoxal invisibilização de um tipo de trabalho que nos é tão próximo. Segundo elas, as raízes dessa invisibilidade estavam nos seguintes fatores:

- a) Naturalização das competências acionadas pelas mulheres no exercício dessa atividade;
- b) A natureza desse trabalho, um “saber fazer discreto”;
- c) O trabalho emocional e a afetividade, intensamente mobilizados na atividade de cuidado, que carecem de reconhecimento enquanto dimensões do que se entendia como trabalho.

Outras autoras, como Guimarães e Hirata (2020), também tratam da invisibilidade do trabalho do cuidado e propõem a sua des-temporalização e des-generização. O entendimento é de que o cuidado é atribuição de todas as pessoas e não só das mulheres.

O reconhecimento do trabalho do cuidado demanda a sua des-temporalização e des-generização, precisa ser entendido como uma atividade cujo desempenho afeta a homens e mulheres, e não apenas aos cuidadores oficiais e às pessoas que o têm como ofício e são, por isso mesmo, remuneradas para cuidar. No revés da moeda, do ponto de vista dos beneficiários, como toda a sociedade precisa de cuidado, essa é uma atividade que diz respeito a todas as pessoas que dela fazem parte. (GUIMARÃES e HIRATA, 2020, p. 38)

#### **2.4.1 Trabalho do cuidado como produção do viver em sociedade**

Danièle Kergoat (2002) define o trabalho do cuidado — “care” — como o paradigma da produção do viver, ou seja, se ele não é realizado a sociedade para. Sem a educação às crianças dada pelas mulheres no interior das famílias

---

<sup>22</sup> Representantes da Escola Francesa.

ou nas creches e escolas a ordem capitalista atual não seria possível. Os equipamentos sociais de saúde, proteção social e educação não poderiam funcionar sem a inserção ativa das mulheres, isto é, a produção capitalista depende da reprodução social. Sendo assim, a produção do viver está inscrita nas relações de gênero, garantindo a dinâmica das relações capitalistas de produção e consumo.

O trabalho do cuidado é ao mesmo tempo trabalho produtivo e reprodutivo (GUIMARÃES e HIRATA, 2020), enquanto produção e reprodução da vida.

Há uma controvérsia se as trabalhadoras domésticas fazem parte das profissionais do cuidado ou não. Pensando na realidade do Brasil, de acordo com pesquisa empírica realizada por Hirata<sup>23</sup>, foi demonstrado que uma em cada dez trabalhadoras domésticas, além do trabalho da limpeza, da comida e da roupa, também cuidam das crianças e/ou das pessoas idosas da residência. As trabalhadoras domésticas também exercem a função de cuidadoras domiciliares, trabalho exercido em sua grande maioria por mulheres negras, que também são majoritárias no trabalho do cuidado profissional, como auxiliares de enfermagem e cuidadoras nas instituições de longa permanência para idosos.

O cuidado como observado na América Latina é realizado por cuidadoras domiciliares, por cuidadoras em instituições de longa permanência de idosos e por babás e pessoal especializado em cuidar de crianças pequenas em creches e estabelecimentos escolares. Todavia, além dessas trabalhadoras classificadas como "cuidadoras", um grande contingente de trabalhadoras domésticas realiza o trabalho de cuidado de idosos e crianças nos domicílios onde efetuam o trabalho doméstico. (GUIMARÃES e HIRATA, 2020, p.51)

As relações desiguais de gênero envolvidas na dinâmica do trabalho de produção do viver, no qual está inscrito o cuidado, estão imbricadas com relações de raça e de classe e possuem uma dimensão interseccional.

O estudo sobre as desigualdades sociais abarca necessariamente a compreensão do processo de estratificação social e seus mecanismos de produção e reprodução. Assim sendo, as dimensões de raça e gênero se configuram como marcadores sociais chave na hierarquização das posições que os sujeitos ocupam nessa estratificação. É nesse sentido que as desvantagens historicamente observadas penetram a estrutura de classes de modo a atualizar discriminações e manter "segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas". (GONZALEZ, 1988, p. 730)

---

<sup>23</sup> Disponível em: <https://www.dntemdebate.com.br/mulheres-trabalho-e-movimento-entrevista-com-helena-hirata/>. Acesso em: 01 fev. 2023.

É importante considerar as dimensões interseccionais nas ocupações ligadas ao cuidado. Os marcadores sociais de raça e gênero, como aponta Gonzalez na citação acima, contribuem para a compreensão da estrutura que faz com que as trabalhadoras negras historicamente sejam impelidas às ocupações marginalizadas pela condição de vulnerabilidade decorrente do entrecruzamento de classe, raça e gênero. O resultado dessa condição se expressa nos indicadores de um grande percentual de mulheres negras no trabalho doméstico, um alto grau de informalidade e baixos salários.

Trata-se, porém, de uma relação de poder profundamente imbricada com as demais determinações estruturais de desigualdade em uma organicidade produzida e reproduzida cotidianamente. O estudo acerca da inserção das mulheres negras no mercado de trabalho brasileiro permitiu identificar que o ponto de intersecção no qual se localizam as trabalhadoras negras redonda em uma dupla desvantagem: o determinante de gênero incide principalmente sobre as resistências no acesso e permanência no trabalho, enquanto o determinante de raça recai predominantemente sobre a qualidade da inserção de modo a perpetuar indicadores de informalidade e precariedade (VIEIRA, 2017).

A publicação “Mais igualdade para as mulheres brasileiras: caminhos de transformação econômica e social” aponta que:

Em 2014, 14% das mulheres eram empregadas domésticas e a categoria era majoritariamente feminina (92%), mais de 6 em cada 10 eram mulheres negras (65%). A precariedade nas relações de trabalho predomina: 68% sem registro, em sua maioria por trabalhadoras com baixa escolaridade. Soma-se à informalidade o fato de que essas, além do não acesso aos direitos vinculados ao trabalho, recebiam 42% do rendimento médio das trabalhadoras. Entre a totalidade de trabalhadoras negras, 17% eram domésticas, sendo essa a atividade principal para este grupo, contra 10% das mulheres brancas, ocupadas principalmente no comércio e indústria. (ONU, 2016)

Na perspectiva da interseccionalidade (CRENSHAW, 2002), essas mulheres representam as formas imbricadas de dominação, exploração e opressão e são, ao mesmo tempo, mulheres pobres e negras, o que acaba dando certa configuração às profissões relacionadas com esses tipos de cuidado que são desvalorizadas, não reconhecidas e mal pagas. Essas mulheres cuidam da vida das pessoas em um trabalho que significa produção de viver, o cuidado como produção da vida. O gênero é central na dinâmica da ordem capitalista e

essa ordem está assentada nas relações sociais de gênero e raça, o que torna possível a reprodução do trabalho produtivo por meio da superexploração do trabalho doméstico e de cuidado não remunerado, mal remunerado ou hiperexplorado das mulheres pobres e em sua grande maioria negras.

Françoise Vergès no livro “Um feminismo decolonial” demonstra como o trabalho de cuidado e limpeza é indispensável e necessário ao funcionamento do patriarcado e do capitalismo racial e neoliberal:

Todos os dias, em todo lugar, milhares de mulheres negras, racializadas, “abrem a cidade”. Elas limpam os espaços de que o patriarcado e o capitalismo neoliberal precisam para funcionar. Elas desempenham um trabalho perigoso, mal pago e considerado não qualificado, inalam e utilizam produtos químicos tóxicos e empurram ou transportam cargas pesadas, tudo muito prejudicial à saúde delas. Geralmente, viajam por longas horas de manhã cedo ou tarde da noite. Um segundo grupo de mulheres racializadas, que compartilha com o primeiro uma intersecção entre classe, raça e gênero, vai às casas da classe média para cozinhar, limpar, cuidar das crianças e das pessoas idosas para que aquelas que as empregam possam trabalhar, praticar esporte e fazer compras nos lugares que foram limpos pelo primeiro grupo de mulheres racializadas. No momento em que a cidade “abre”, nas grandes metrópoles do mundo, mulheres e homens correm pelas ruas, entram nas academias, salas de yoga ou meditação. (VERGÈS, 2020, p. 17)

O trabalho doméstico remunerado e não remunerado, sobretudo o terceirizado, garante a engrenagem diária do capitalismo, ele abre e move as cidades. Nesse ponto, ao tratar da relação social que envolve o trabalho do cuidado, é importante considerar que outras mulheres assumiram o trabalho do cuidado para que as mulheres não racializadas das camadas médias fossem para o mercado de trabalho.

O conjunto de indicadores que expressam posições desvantajosas de acesso das mulheres negras aos direitos sociais remonta ao período escravista e ao processo de substituição da força de trabalho escravizada pela assalariada e imigrante. A formação política, social e econômica do Brasil se baseou em um processo excludente de emergência de uma sociedade de classes alicerçada em valores patriarcais e racistas (VIEIRA, 2017).

Em 2020, as desigualdades de raça, gênero e classe foram explicitadas com a pandemia da COVID-19<sup>24</sup> que potencializou a crise política, social, econômica e ambiental (BRASIL, 2020; ONU MULHERES, 2020).

---

<sup>24</sup> Doença causada pelo novo coronavírus, afetando principalmente o sistema respiratório. O vírus pode interferir no funcionamento de diversos órgãos e deixar sequelas nos seus portadores.

O mundo vivenciou o desafio de manter a humanidade em segurança. No entanto, nem todas as pessoas foram afetadas da mesma maneira pela disseminação do vírus. Para além dos grupos de risco que incluiu idosos de 60 anos ou mais, gestantes, puérperas e pessoas com doenças preexistentes, como: diabetes, hipertensão, asma, doenças cardíacas e com histórico de AVC ou câncer, existem fatores sociais, culturais, políticos e econômicos que deixaram determinados grupos mais vulneráveis.

No Brasil, foram adotadas medidas restritivas e a adoção da quarentena. Inúmeros serviços, estabelecimentos e instituições considerados não fundamentais para o funcionamento do país foram temporariamente fechados com o objetivo de conter a proliferação do vírus e salvar vidas. Atualmente a pandemia está sob controle, no entanto até janeiro de 2023 foram registrados 694.985 óbitos pela doença<sup>25</sup>.

A pandemia da COVID-19 revelou-se não só como uma questão de saúde, mas evidenciou as desigualdades sociais, de gênero e raça.

As mulheres continuam sendo as mais afetadas pelo trabalho não remunerado, principalmente em tempos de crise. Devido à saturação dos sistemas de saúde e ao fechamento das escolas, as tarefas de cuidado recaem principalmente sobre as mulheres, que, em geral, têm a responsabilidade de cuidar de familiares doentes, pessoas idosas e crianças.

a responsabilização das mulheres pelas atividades do cuidado está presente na história da sociedade patriarcal, contudo a situação colocada pela pandemia torna mais severa esta realidade, pois as medidas tomadas para garantir o isolamento social e evitar o aumento do número de casos resultaram na sobrecarga das mulheres, já marcadas na sociedade moderna pelas múltiplas jornadas. (SILVA, Juliana Marcia Santos *et al*, 2020, p. 158)

Por meio das medidas de isolamento social, a partir do lema “fique em casa!”, escolas, estabelecimentos comerciais e empresas permaneceram fechados por meses. Toda a família passou a vivenciar mais horas de contato dentro do ambiente doméstico e as populações em situação de rua, periféricas, moradoras de favelas e comunidades, que estavam em vulnerabilidade social, tiveram as suas condições de vida precarizadas com a ausência de políticas

---

<sup>25</sup> De acordo com dados disponíveis em: <https://www.canalsaude.fiocruz.br/noticias>. Acesso em: 01 fev. 2023.

públicas efetivas e demora de ações do Estado para mitigar os efeitos da pandemia.

A pesquisa intitulada “Sem parar: o trabalho e a vida das mulheres na pandemia”, realizada em 2020 pela revista Gênero e Número (GN) em parceria com a Sempreviva Organização Feminista, organizou um panorama das rotinas vivenciadas por mulheres em seus domicílios durante a quarentena dentro das dimensões: trabalho remunerado e sustentação da casa, a responsabilidade com o cuidado e as violências sentidas nas relações na pandemia.

A constatação da pesquisa foi de que em meio a sobreposição de responsabilidades, a necessidade por cuidar de outros aumenta e a desvalorização do trabalho não remunerado doméstico se mantém como papel exclusivo do gênero feminino. As mulheres continuaram desempenhando funções múltiplas com sobrecarga de sua saúde mental com extensivas jornadas de trabalho:

- a) 65,4% das mulheres disseram que a responsabilidade com o trabalho doméstico e de cuidado dificulta a realização do trabalho remunerado;
- b) 50% das mulheres passaram a cuidar de alguém durante a pandemia, entre mulheres que vivem no campo esse número sobe para 62%;
- c) Entre essas mulheres, 80,6% passaram a cuidar de familiares, 24% de amigos/as e 11% de vizinhos;

A pesquisa também revelou outros dados importantes:

- a) Entre as mulheres que afirmaram “estar desempregada”, 58,5% são negras e 39% são brancas;
- b) As mulheres brancas têm mais apoio do núcleo familiar em comparação com as mulheres negras;
- c) 42% das mulheres responsáveis pelo cuidado de outra pessoa o fazem sem apoio de pessoas de fora do núcleo familiar;
- d) As mulheres negras indicaram ter menos apoio externo, correspondendo a 54% destes casos.

Contudo, foi percebido que as mulheres negras se articulam internamente para criar redes de apoio e de trabalho cooperativo.

O Geledés - Instituto da Mulher Negra, a Rede Conhecimento Social e um grupo de coletivos e movimentos sociais realizaram uma pesquisa sobre as formas de atuação e enfrentamento à pandemia da COVID-19 protagonizadas

pela sociedade civil na região metropolitana de São Paulo. Os resultados preliminares demonstram que, nas periferias da cidade de São Paulo, as entidades comunitárias são os principais agentes de ações de auxílio às pessoas mais vulnerabilizadas pela pandemia, seja de forma direta ou como intermediárias de grandes organizações.

Um outro dado relevante da pesquisa é o de que 74% das pessoas respondentes (representantes das entidades participantes da pesquisa) são mulheres e 62% são negras, o que demonstra o protagonismo de mulheres negras nas ações de combate à pandemia e a busca por mudanças concretas para a construção de alternativas sustentáveis e solidárias frente ao quadro que se estabeleceu de precarização da saúde e do trabalho. Entretanto, não se trata sobre normalizar dinâmicas de terceirização e externalização, que reforçam a precariedade da vida e do trabalho de mulheres negras, deixando intactos e inquestionados os mecanismos de desresponsabilização do Estado, dos homens e do conjunto da sociedade, mas sim sobre demonstrar a enorme capacidade de articulação, solidariedade e resistência das mulheres negras. Isso pode oferecer subsídios fundamentais para o desenvolvimento de políticas públicas, projetos de sociedade que se pretendam justos e igualitários e para a valorização dessas estratégias historicamente construídas.

Podemos concluir até aqui que a realização do cuidado, mesmo sendo uma necessidade humana, nem sempre ocorre de forma igualitária e justa. Em sociedades como a brasileira, na qual o cuidado está relacionado aos atributos femininos, há a tendência de produzir mecanismos de desigualdades de gênero. As desigualdades de raça e classe revelam assimetrias interseccionadas que se manifestam nas condições de vida das mulheres negras e pobres e conformam um cenário de poucas oportunidades de socialização do cuidado (FERREIRA e MARIANO, 2020), como foi desnudado com a pandemia da COVID-19. No entanto, mesmo nesse cenário, as mulheres - especialmente as pobres e negras - desenvolvem estratégias de cuidado no âmbito pessoal, familiar e comunitário. Compreender essas experiências oferece recursos para interpretar o modo como as mulheres negras promovem cuidado. As redes de solidariedade familiar e comunitárias são recursos importantes em relação à demanda de cuidado entre mulheres pobres e racializadas.

Dessa forma, o cuidado (...) também se tornava elemento constitutivo de subjetividades e lutas. Trajetórias individuais tais como carreiras profissionais ou políticas, não estavam dissociadas de um senso de responsabilização coletiva, seja com a família, seja com relações de amizade e ativismo construídas a partir dos marcadores de raça, classe, gênero, sexualidade e território. (CARMO, 2022, p.48)

É importante considerar o lugar e as imagens de cuidado que historicamente são atribuídas à mulher negra pela dominação patriarcal/escravagista e as estratégias de cuidado criadas pelas mulheres negras nesse contexto.

Mulheres negras, por essa ótica do quadro de vulnerabilidades, são sujeitos de direitos que, na dimensão social, compartilham de uma história que as transforma em pessoas simbolicamente destituídas de direitos ou com experiências repetidas de violações, ao mesmo tempo em que também compartilham um legado cultural de resistência política, solidariedade e cuidado mútuo (PRESTES, 2018, p. 33).

#### **2.4.2 Cuidado pela perspectiva das mulheres negras**

Nesse trabalho, as perspectivas de cuidado trazidas pelas mulheres negras entrevistadas, sujeitas dessa pesquisa, dialogam com os referenciais de cuidado afrodiaspóricos além de outras referências. Elas têm lugar de valor, valorizam os conhecimentos ancestrais, individuais e oferecem uma dimensão coletiva de cuidado.

Quando perguntei para as sujeitas da pesquisa sobre o que é cuidado para elas e como elas o definem, um ponto em comum foi que todas trouxeram a dimensão coletiva do cuidado partindo de suas experiências individuais, relacionando com os projetos que estão inseridas. Em uma dimensão expandida, o cuidado está encarnado no território.

Daiana é assistente social. Na época em que foi entrevistada, em 2019, participava da Associação Varre Vila. É moradora do Jardim Santa Inês, zona leste de São Paulo, e articuladora cultural de projetos culturais no distrito de Ermelino Matarazzo.

O Varre tem essa característica enquanto projeto, né? Que é cuidar dos espaços públicos, então a gente acaba trabalhando muito em cima disso. O que a gente discute no Varre que a gente leva para as famílias é: o cuidado com o território pensando nessa educação que a gente

acaba tendo e que isso é independente da classe social, de raça, de qualquer coisa, que é a relação com o público e com o privado. Então o privado é meu, do meu portão para dentro eu cuido, eu limpo, eu lavo, tralalá e do portão para fora é público e não é de ninguém, né? Ninguém cuida, ninguém nada. O Varre a gente tenta resgatar isso, né, como a gente cuida do lugar que a gente mora. E aí eu acho que nisso que foi a chama que acendeu para os outros projetos, sabe? Para mim, sabe? Porque todos os projetos começam a partir do Varre, esse contato, então quando eu penso em levar a arte para dentro da quebrada eu acho que é uma forma de cuidado, né? Com aqueles jovens, porque se não eu poderia pensar em mim, no meu acesso à cultura, no acesso da minha família à cultura, né. Então eu acho que é isso assim, né, e aí é ter esse cuidado, só que eu não quero que esse cuidado fique só comigo e com a minha família, né? Então eu acho que isso é uma forma de cuidado com a comunidade e que eu fico legal quando eles, tipo, me veem como essa referência (...). Então eu acho que isso são coisas... acho que isso é o cuidado, né? Que vai para além de tipo pegar no colo e fazer carinho assim, mas como que a gente cuida... e eu acho que isso é muito de África, né, assim, que não é nada individual, eu acho que essa forma de família que a gente cria nessa referência ocidental nos distancia da nossa referência africana que é, tipo, tem uma frase que eu amo e esses dias eu falava ela que é: "precisa-se de uma aldeia inteira para educar uma criança", né? "fulano quando era criança ficava cuidando da minha vida, mandando eu fazer as coisas" como uma forma negativa, mas eu consigo olhar isso como uma forma de carinho delas com a minha mãe porque minha mãe estava no trabalho, minha mãe não podia, então elas estavam ali com a gente diariamente. E isso é o que, gente, se não um quilombo, uma tribo, né? Aonde um cuida do outro<sup>26</sup>.

Edi, a segunda entrevistada, é atriz, doula, fisioterapeuta, membra da companhia de teatro Cia. do Miolo, participante do Cordão carnavalesco da Micaela e moradora do bairro da Penha.

Quando eu penso no cuidado eu vou muito também naquela definição, muito perto do que é essa definição de saúde, né? Que não é só esse bem-estar físico ou a ausência de doença. Então quando eu penso o cuidado eu não penso só na questão individual do cuidado. Mas como é que socialmente, né? Você ter um lugar possível de se viver e de se viver em plenitude, sabe? De você existir em plenitude. Eu acho que quando eu penso o cuidado eu penso em possibilidades, né, o **cuidado como ferramenta, como elemento, como via de procedimento**, seja lá o que a gente chame isso, **de coisas a se fazer ou a se cumprir para proporcionar que a gente tenha uma vida em plenitude**, sabe? E aí isso vai envolver um monte de coisa, envolve as questões culturais, envolve saberes em saúde, envolve a forma como a gente se relaciona coletivamente, envolve aquilo que eu como, como a gente produz, né? As nossas experiências artísticas, as nossas experiências afetivas, o nosso alimento. Como a gente compartilha tudo isso, então o cuidado, pra mim, eu acho que eu não consigo definir assim numa coisa só, porque eu penso cuidado de uma forma muito expandida. Porque vem, inclusive, desse lugar que é olhar a nossa ancestralidade. De pensar que as coisas não estão separadas, então eu não consigo dizer o que é cuidado, pra mim tudo é cuidado, tudo envolve cuidado.

<sup>26</sup> Entrevista concedida em 09/10/2019.

Pra viver, né, pra viver nessa sociedade, pra me relacionar com as pessoas, é a partir desse lugar do cuidado, que não envolve só cuidar da saúde, mas é cuidar de tudo, da nossa vida mesmo.<sup>27</sup>

Helena, a terceira entrevistada, é agricultora urbana, participante do Grupo de Agricultura Urbana Mulheres do GAU, moradora do bairro de União de Vila Nova.

O cuidar eu acho que em qualquer lugar que a gente passa a gente tem que ter cuidado. Não jogar um papel de bala que a gente está chupando na rua, educar de dentro de casa (...). O cuidado está na nossa vida em todo lugar, em todo momento, não tem lugar.<sup>28</sup>

As perspectivas de cuidado de Daiana, Edi e Helena, sujeitas dessa pesquisa, são basilares do referencial sobre cuidado utilizado nesse trabalho. Em suas falas, pude captar uma dimensão abrangente do que é cuidado, uma dimensão coletiva.

Daiana fala a partir da atuação do projeto do qual participa, o Varre Vila, de varreação das ruas do bairro de União de Vila Nova e Jardim Santa Inês, da dimensão coletiva do cuidado, de que a gente não cuida só da nossa casa, do nosso espaço privado, mas o território deve ser cuidado por todos. Daiana afirma que levou essa perspectiva para os outros projetos culturais que articula, como o Sarau, o Fórum, e não está preocupada só com o seu acesso à arte e cultura, com a limpeza da sua casa. Em outro trecho, ela relata que essa perspectiva de cuidado, no seu ponto de vista, está imbuída de africanidade porque valoriza a dimensão coletiva de cuidado.

Edi em sua fala também trata de uma perspectiva ampliada de cuidado que não se restringe somente ao bem-estar individual, mas o cuidado como ferramenta, via de procedimento para que as pessoas tenham uma vida em plenitude. De acordo com Edi, o cuidado como via abrange questões culturais, saberes em saúde, relações sociais, artísticas e de produção. Helena também trata dessa dimensão expandida do cuidado, em seu ponto de vista o cuidado não tem um lugar, ele está em toda parte.

As falas das sujeitas da pesquisa acerca do cuidado, todas muito marcadas por uma dimensão coletiva, abrangente e africana, me motivaram a ir

---

<sup>27</sup> Entrevista concedida em 14/06/2022

<sup>28</sup> Entrevista concedida em 17/11/2019

a fundo e pesquisar as fontes, outras referências que também tragam essas perspectivas.

### **2.4.3 Cuidado pela perspectiva da cosmovisão africana e afro-brasileira - Mulheres Negras**

Minha hipótese é de que a forma pela qual as mulheres negras produzem cidade e formam as suas redes de cuidado pode ter sido influenciada pelas perspectivas africanas e afrodiaspóricas.

A filósofa Adilbênia Freire Machado em seu artigo “Filosofia africana: ética de cuidado e de pertencimento ou uma poética de encantamento” (2019) nos informa da perspectiva do cuidado por meio da filosofia africana. O objetivo desse texto não é tratar de filosofias africanas, contudo na busca por referências de cuidado influenciadas por referências africanas e afrodiaspóricas, me deparei com esse referencial que informa que a filosofia africana contemporânea é permeada pela ética do cuidado que é oriunda da relação, da comunhão coletiva de modo circular, horizontal, na qual todas as pessoas são importantes e estão inseridas - ora aprendendo, ora ensinando - e se fortalecendo tendo como horizonte o bem-viver.

As filosofias africanas (MACHADO, 2019, p.70), como forma de apreensão e organização da vida, não são meramente teóricas. O filósofo nigeriano K.C. Anyanwu define **filosofias africanas** como “aquela que se interessa na maneira que o povo **africano**, do passado e do presente, entende o seu destino e o mundo no qual vive” (1989, grifo da autora). Essas filosofias oferecem diretrizes para a organização e manutenção da vida. Têm uma dimensão da prática, da ação e como um de seus ensinamentos o cuidar, como prática comunitária em torno do bem-viver, da relação com a natureza, da sacralização do corpo e da relação ancestral com a vida.

O cuidado é o encantamento (MACHADO, 2019). **O encantamento é o ato de criar mundos, outros mundos onde a ampliação de nossa liberdade e do bem-viver são preponderantes. É implicação com nosso existir, é oriundo do reconhecimento e da potencialização de nossa ancestralidade.** O existir depende da coletividade, só acontece com o coletivo e tem influência da ancestralidade.

Nesse ponto, considero importante apresentar as bases sobre as quais o meu entendimento sobre Ancestralidade é constituído. Segundo Martins:

A ancestralidade tanto pode ser concebida como princípio filosófico do pensamento civilizador africano quanto pode ser vislumbrada como um canal, um meio pelo qual se esparge, por todo o cosmos, a força vital, dínamo e repositório da energia movente, a cinesia originária sagrada, constantemente em processo de expansão e de catalisação. Para muitos pensadores, entre eles Thompson e Fu-Kiau, a ideia de uma força vital institui a sophya Banto e, como reitera Aguessy, em África, diversos “níveis de existência e diferentes seres encontram-se unidos pela força vital”. Esses seres são o “Ser supremo e os seres sobrenaturais, os ancestrais, o universo material, que inclui os homens vivos, os vegetais, os minerais e os animais, e o universo mágico”. (MARTINS, 2021b, p. 60)

A ancestralidade não se refere somente aos antepassados, as pessoas que vieram antes de nós. Segundo a cosmovisão bantu, é por meio da ancestralidade que circula e chega até os seres humanos a energia vital, que está presente em tudo o que existe no Cosmos. Todos os seres e também os modos de vida estão imbuídos de energia vital e podem ser considerados nossos ancestrais. Essa concepção de ancestralidade dialoga com a minha hipótese de que também as formas de cuidar estão imbuídas de ancestralidade.

A ancestralidade é o princípio base e o fundamento maior que estrutura toda a circulação da energia vital. Os ritos de ascendência africana, religiosos e seculares, reterritorializam a ancestralidade e a força vital como princípios motores e agentes que imantam a cultura brasileira e em particular as práticas artístico-culturais afro. Quer nos saberes medicinais curativos, na fabricação de tecidos e utensílios, nas formas arquitetônicas, nas texturas narrativas e poéticas, nas danças, na música, na escultura e na arte das máscaras, nos jogos corporais, nas danças do Maracatu, do Jongo, do Samba, na Capoeira, nos sistemas religiosos, nos modelos de organização social, nos modos de relacionamento entre os sujeitos e entre o humano e o cosmos. (MARTINS, 2021b, p. 62)

“Os africanos não vieram sós” (MARTINS, 2021a, p.30). Trouxeram seus modos de vida e cosmovisões. A maior parte das pessoas que foram escravizadas no Brasil são de origem bantu e suas formas de vida foram disseminadas no Brasil. Pessoas negras em diáspora carregam a influência das manifestações artísticas, culturais e sociais de seus ancestrais africanos. Martins na obra “Afrografias da Memória”, a partir da tradição do Reinado do Jatobá e Minas Gerais, reconstrói as maneiras como as memórias africanas, os pensamentos e práticas bantus estão presentes na coletividade.

Se considerarmos que os africanos, em sua maioria, vinham de sociedades que não tinham a letra manuscrita ou impressa como meio primordial de inscrição e disseminação de seus múltiplos saberes, podemos afirmar que toda uma plêiade de conhecimentos, dos mais concretos ao mais abstratos, foi restituída e repassada por outras vias que não as figuradas pela escritura, dentre elas as inscrições oral e corporal, grafias performadas pelo corpo e pela voz na dinâmica do movimento. O que no corpo e na voz se repete é também uma episteme. (MARTINS, 2021b, p. 22-23)

O trecho extraído da obra de Leda se conecta com a minha escolha em acessar por meio das vozes das sujeitas da pesquisa conhecimentos, tecnologias ancestrais de convivência e cuidado. Martins colocou em palavras uma percepção que eu tinha de que a forma como essas mulheres negras cuidam da terra, do bairro, curam, se relacionam e apoiam as suas comunidades remetem aos saberes ancestrais. Em suas atuações se repete uma episteme.

a memória do conhecimento não se resguarda apenas nos lugares da memória, bibliotecas, museus, arquivos, monumentos oficiais, parques temáticos etc... mas constantemente se recria e é transmitida pelos ambientes de memória, ou seja, pelos repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, cujas técnicas e cujos procedimentos de transmissão são meios de criação, passagem, reprodução e de preservação dos saberes. (MARTINS, 2021b, p. 40)

Dentre as perspectivas de cosmovisão africanas que faço relação direta com o cuidado, destaco o Ubuntu. O Ubuntu diz respeito a um modo de vida tradicional dos povos bantus, no centro sul do continente Africano, região hoje conhecida como África do Sul.

A palavra Ubuntu é de origem xhosa e zulu, línguas bantus faladas na África do Sul. Contudo, o conceito de Ubuntu aparece com outros nomes em todo o continente africano e faz referência à estrutura correlacional da humanidade: as pessoas só existem porque estão em correlação umas com as outras e com tudo o que existe. A humanidade tem um caráter comunitário, pois a existência de uma pessoa só é possível através de outra, o que confere a isso um caráter ontológico. O Ubuntu não supõe indivíduos como referencial para pensar o que é humano, a humanidade não é só constituída por humanos, mas por tudo que interfere na movimentação das coisas, apresentando uma dimensão comunitária da própria noção de humanidade.

Ubuntu foi disseminado pelo movimento de libertação da África do Sul (década de 1970 do século passado) denominado “Consciência Negra”, liderado

por Steve Biko, que buscava demonstrar as condições desumanas que a população negra vivia no apartheid. O apartheid<sup>29</sup> preconizava que as pessoas negras não tinham a mesma humanidade que as pessoas brancas. Nesse contexto, o Ubuntu é usado como forma de resgatar a humanidade das pessoas negras, apelando dessa forma para o pensamento tradicional da África do Sul que chama a atenção para a dimensão coletiva da comunidade e para a responsabilidade mútua que todos os indivíduos têm.

Ubuntu ficou conhecido no Ocidente após a saída de Nelson Mandela da prisão e pelo arcebispo anglicano Desmond Tutu, por meio do lema “Eu sou porque nós somos”, e tem sido apropriado pelo mercado de recursos humanos para estimular a cooperação entre trabalhadoras e trabalhadores das empresas.

Em um sentido muito profundo, Ubuntu preconiza que a **condição de existência de cada ser humano passa pela comunidade**. Segundo o filósofo Mogobe Ramose (2002), a noção de comunidade na filosofia Ubuntu provém da premissa ontológica de que a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo. Com base nisso, a primazia é atribuída à comunidade e não ao indivíduo. Entretanto, disso não se segue que o indivíduo perca a identidade pessoal e a autonomia. O indivíduo é considerado autônomo e, portanto, responsável por suas ações. Além disso, considera o impacto daquilo que é feito individualmente na comunidade, ou seja, o que vulnerabiliza uma pessoa pode vulnerabilizar todo o grupo. Se não cuidamos do coletivo da pessoa que está ao lado, a vulnerabilidade que a atinge também atinge toda a comunidade.

E essa dimensão coletiva está muito presente na atuação das sujeitas da pesquisa, como veremos mais adiante, e na dimensão de cuidado exposta por elas por meio do registro de suas falas demonstradas nesse capítulo.

---

<sup>29</sup> O Apartheid foi um regime político que ocorreu entre 1948 e 1994 na África do Sul, sustentado pelo Partido Nacional, de extrema-direita. O regime se baseou no estabelecimento de uma legislação segregacionista, com a finalidade de promover uma série de privilégios para a parcela branca da população.

#### 2.4.3.1 O Bem Viver e o Movimento de Mulheres Negras Brasileiras

No dia 18 novembro de 2015, 50 mil mulheres negras e ativistas, das cinco regiões do Brasil, marcharam contra o racismo, a violência e pelo Bem Viver, em Brasília (DF).

A Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo se propôs a construir novas utopias e sugerir alternativas ao modelo de desenvolvimento vigente, o capitalismo, partindo do entendimento de que a superação do racismo exige um debate acerca das relações sociais e reprodução da vida estabelecidos na cadeia de dominação global capitalista.

O mote da Marcha foi “Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver”. Ao adotar o Bem Viver, o Movimento de Mulheres Negras indica um horizonte de rupturas com o capitalismo global e propõe a construção de uma nova sociedade a partir dos pressupostos do Bem Viver e do reconhecimento das contribuições dos povos originários e de seus saberes ancestrais.

Como explicarei mais a frente, o Bem Viver não é uma cosmovisão africana ou afrodiaspórica, contudo, considerei importante incluí-lo ao tratar dos paradigmas de cuidado, pois foi adotado pela Marcha de Mulheres Negras como maneira de resgatar as formas ancestrais de gestão do coletivo e do individual, com respeito aos corpos e à natureza.

A Marcha das Mulheres Negras foi idealizada, organizada e articulada pela AMNB (Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras)<sup>30</sup>.

A ideia de realizar a Marcha surgiu após o ano de 1992, quando aconteceu o I Encontro de Mulheres Afro-latino-americanas e Afro-caribenhas, em San Domingo, na República Dominicana. Este importante encontro contou com a representação de mulheres negras de 70 países e instituiu o dia 25 de julho como o Dia das Mulheres Negras da América Latina e do Caribe<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> A AMNB (Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras) foi fundada em 2000 e é atualmente constituída por 23 organizações do Movimento de Mulheres Negras que se organizam em forma de fóruns, organizações não governamentais e associações científico-acadêmicas provenientes das diferentes regiões do Brasil. Foi criada com o objetivo inicial de viabilizar a participação das mulheres negras durante o processo de realização da III Conferência Mundial contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas (África do Sul, 2002),

<sup>31</sup> O Dia das Mulheres Negras da América Latina e do Caribe busca dar visibilidade às demandas políticas e lutas da população negra nesses países, dando ênfase às desigualdades de gênero, raça e de classe em sociedades que têm em comum as opressões do racismo, do sexismo e as desigualdades sociais, econômicas, políticas e culturais.

A organização da Marcha das Mulheres Negras se estrutura por meio de um Comitê Nacional e, nos estados, em Comitês Impulsores Estaduais, com suas respectivas comissões. Da mesma maneira ocorre nos municípios com seus Comitês Impulsores Municipais.

A Marcha foi realizada no dia 18 de novembro de 2015 em Brasília, contudo, todos os grupos políticos que compuseram a Marcha das Mulheres Negras se articularam em torno dos núcleos impulsores regionais nos três anos que antecederam o encontro de 2015.

A AMNB elaborou uma Carta das Mulheres Negras apresentando os princípios que alicerçam o conjunto de reivindicações:

Marchamos pelo direito à vida, pelo direito à humanidade, pelo direito a ter direitos e pelo reconhecimento e valorização das diferenças. Marchamos por justiça, equidade, solidariedade e bem-estar que são valores inegociáveis, diante da pluralidade de vozes que coabitam o planeta e reivindicam o Bem Viver. (...) A sabedoria milenar que herdamos de nossas ancestrais se traduz na concepção do Bem Viver, que funda e constitui as novas concepções de gestão do coletivo e do individual; da natureza, política e da cultura, que estabelecem sentido e valor à nossa existência, calcados na utopia de viver e construir o mundo de todas (os) e para todas (os). (...) Nós, mulheres negras do Brasil, irmanadas com as mulheres do mundo afetadas pelo racismo, sexismo, lesbofobia, transfobia e outras formas de discriminação, estamos em marcha. Inspiradas em nossa ancestralidade, somos portadoras de um legado que afirma um novo pacto civilizatório. (AMNB, 2015, p. 163)

Nos parágrafos acima, destaquei trechos da Carta-Manifesto da Marcha de Mulheres Negras que demonstram a adoção da concepção do Bem Viver como forma de luta contra o racismo e valorização da vida. A carta também afirma que o Bem Viver traduz a sabedoria que as mulheres negras herdaram de suas ancestrais, retomando o que já exploramos nesse capítulo acerca da ancestralidade que é transmitida de geração para geração, além de informar valores e formas de cuidado e relacionamento.

O Bem Viver nasce da experiência coletiva dos povos originários (ACOSTA, 2008). Contudo, segundo Solón (2019) é um termo que está em disputa.

Oriundo de comunidades andinas, ele é uma concepção filosófica, uma cosmovisão sobre a relação entre seres humanos e natureza. Décadas atrás, recebia outras denominações, como: qamaña (aymara) e sumaq kawasay (quíchua).

O Bem Viver desponta no cenário atual no início do século XXI. Conquistou grande visibilidade nos governos de Evo Morales na Bolívia (2006) e de Rafael Correa no Equador (2007). De acordo com Solón (2017), apesar de anunciar um novo momento político de reconhecimento da população indígena nesses territórios, o conceito de Bem Viver fora reduzido na versão equatoriana a uma visão de direitos e, no caso boliviano, transformado em uma perspectiva ético-moral. Nessas sociedades, o modelo desenvolvimentista seguiu não sendo confrontado e o conceito de Bem Viver assumiu um caráter simbólico, instrumental, do campo dos princípios a serem alcançados.

Solón ainda destaca que o termo Bem Viver é insuficiente para abranger a complexidade do que representa, pois é uma tradução insuficiente da suma gamaña ou do sumaq kawayay. Ele elenca outros significados/traduições possíveis, como: “vida plena”, “vida doce”, “vida harmoniosa”, “vida sublime”, “vida inclusiva” ou “saber viver”. O Bem Viver tem entre suas potências elementos, tais como: a visão do todo ou Pacha; o convívio na multipolaridade; a busca pelo equilíbrio, a complementaridade dos diversos e a descolonização (SÓLON, 2019).

Traduzida muitas vezes como Mãe Terra ou Pachamama, a chamada visão do todo questiona diretamente a concepção desenvolvimentista característica do capitalismo. Dentro deste pensamento, o passado sempre está no presente e é recriado pelo futuro. A vida é cíclica, não há progresso. Humanidade e Natureza são faces de um mesmo organismo e tal totalidade é o cerne da existência dos povos andinos. (SÓLON, 2019).

De acordo com Alberto Acosta, um dos teóricos do conceito, o Bem Viver é uma oportunidade para imaginar outros mundos e propõe um modelo de sociedade com base comunitária. A ideia está centrada em uma nova concepção de vida que respeite a natureza e o bem comum.

No Movimento de Mulheres Negras do Brasil, o conceito de Bem Viver é retomado por Nilma Bentes, militante histórica do Pará, e adotado pela Marcha de Mulheres Negras. Em entrevista dada ao site Ecoa do Portal Uol<sup>32</sup>, Nilma

---

<sup>32</sup> HENRIQUE, Guilherme. **Marchando para viver**: Nilma Bentes ajudou quilombolas a terem direito constitucional a terras, mas vê luta como 'côcegas no poder'. Ecoa Uol. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/nilma-bentes-marchando-para-viver/#cover>. Acesso em: 16 mai. 2023.

Bentes conta que a escolha do Bem Viver foi motivada porque ela está na região Norte, que tem grande proximidade com povos indígenas da América Latina, e pelos encontros que participou no Fórum Social Mundial, em Belém, no ano de 2009. Nilma acredita que pautar o Bem Viver naquele momento significou deixar a luta menos urbana, algo que ela critica nos movimentos progressistas brasileiros.

Figura 19 – Colagem História dos Territórios do Povo Negro



Fonte: Produção própria.

### 3 SUJEITAS DA PESQUISA

Neste capítulo, me dedicarei a apresentar as trajetórias das quatro sujeitas de pesquisa que foram selecionadas para as entrevistas. Serão apresentadas também as organizações ou coletivos aos quais elas se vinculam para um aprofundamento nas suas práticas cotidianas de cuidado e de produção de territórios de vida. Infelizmente, não pude entrevistar a benzedeira, a Tia Thereza, que faleceu poucos dias após a confirmação da data da nossa entrevista. No entanto, fiz um registro da atuação dela a partir da memória de pessoas que foram benzidas por ela.

Para a tese, escolhi entrevistar mulheres negras que participam de coletivos localizados na periferia da zona leste de São Paulo. Estes coletivos estão inseridos em quatro grandes dimensões:

Tabela 1- Atuação das sujeitas da pesquisa

<b>Dimensão</b>	<b>Sujeita</b>	<b>Coletivo</b>
Agroecologia	Maria Helena Caroba	Mulheres do GAU
Educação Popular <sup>33</sup>	Daiana Ferreira	Varre Vila; Sarau da Tripa; Frente Democrática Ermelino Matarazzo; Nascer Mulher
Saúde/Doulagem	Edi Cardoso	Companhia do Miolo; Cordão da Dona Micaela
Benzimento	Tia Thereza ( <i>in memoriam</i> )	Templo de Umbanda Pai Xangô e Vovó Luzia

Fonte: Elaborado pela autora.

<sup>33</sup> A Educação Popular, na perspectiva de Paulo Freire, é uma concepção pedagógica que tem como base a transformação social e a emancipação dos sujeitos. Segundo Freire, a educação não pode ser neutra, pois sempre tem um caráter político e ideológico, podendo reforçar ou contestar as relações de poder existentes na sociedade. A educação popular se diferencia de outros modelos pedagógicos por partir da realidade concreta dos(as) educandos(as), valorizar seus saberes e experiências, e buscar uma aprendizagem crítica e transformadora, que contribua para a superação das desigualdades e injustiças sociais. É uma prática educativa que busca a participação ativa dos sujeitos, a construção coletiva do conhecimento e a formação de sujeitos críticos e conscientes de seus direitos e deveres na sociedade.

Escolhi essas dimensões por entender que elas mobilizam saberes ancestrais, transmitidos muitas vezes oralmente. Há saberes que estão grafados nos corpos, vozes e atuação das mulheres negras e são retransmitidos há gerações.

Essas dimensões alcançam um cuidado com a terra, com o nascimento, corpo físico, espiritual e a convivência. Tratam-se de tecnologias desenvolvidas para potencializar um cuidado em seu entendimento mais profundo. São saberes que, na maioria das vezes, não estão escritos nos livros. Na verdade, são acessados por nós através de uma tradição oral, mobilizados por meio da oralitura, como se refere Leda Maria Martins.

Oralitura é um conceito apresentado na obra “Afrografias da memória” de Leda Maria Martins (2021a). Neste livro de Martins, oralitura diz respeito aos:

Aos atos de fala e de performance dos congadeiros denominei oralitura, matizando nesse termo a singular inscrição do registro oral que, como littera. “letra”, grafa o sujeito no território narratário e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de litora, “rasura” da linguagem, alteração significante, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas. (MARTINS, 2021a, p.21)

O termo oralitura foi criado por Ernst Mirville, em 1971, com a finalidade de abranger as narrativas do *narra crioulo*<sup>34</sup>, remetendo ao acervo de histórias guardadas pela memória de grupos.

As mulheres selecionadas, de algum modo, dão um sentido público para suas próprias vidas e suas atuações se espraiam para os seus territórios:

A Igreja do Rosário dos Homens Pretos e a praça da Dona Micaela, localizadas no bairro da Penha, que recebem Congadas, Cordão Carnavalesco e Marcha Contra a Intolerância Religiosa; O Viveiro – Escola no bairro de União de Vila Nova, outrora um terreno abandonado que foi transformado por meio da Agroecologia pelas Mulheres do GAU; a praça do Jardim Santa Inês que era um ponto de descarte de lixo e foi limpo e transformado em um ponto de encontro para a população do bairro por meio do projeto Varre Vila.

A atuação de mulheres negras, com protagonismo pessoal ou vinculadas a organizações sociais, no cuidado individual e coletivo em bairros ditos periféricos de São Paulo produz resistências contra formas diversas de opressão

---

<sup>34</sup> Diz respeito às histórias contadas geralmente à noite e que tinham a intenção de contracultura, pois as narrativas eram sobre a resistência negra e sobre os horrores da escravidão.

e organiza a vida cotidiana que produz a cidade. É um fazer-cidade no sentido de considerar: “práticas e saberes que também constituem as cidades para além daqueles institucionalizados ou vinculados à prática profissional de arquitetas e/ou urbanistas” (CORDEIRO et al, 2021, p. 5).

### 3.1 DAIANA FERREIRA

Conheci Daiana durante o período em que trabalhei como assistente social no Centro Social Marista Irmão Justino, no bairro de União de Vila Nova, entre 2013 e 2018. Daiana visitava periodicamente o Centro Social junto com outras pessoas do Projeto Varre Vila para estabelecer parcerias de atividades de educação ambiental entre o seu projeto e as trabalhadoras e trabalhadores da instituição Centro Social – Conviver Marista. No Centro Social, eu era a responsável pela articulação com as organizações sociais do território.

Em 2019, quando comecei a refletir sobre as mulheres que gostaria de conversar no processo de pesquisa, lembrei da Daiana, de nossas boas conversas sobre Serviço Social, Educação Ambiental e trabalhos socioeducativos.

A entrevista foi realizada em 9 de outubro de 2019, meses antes da eclosão da pandemia da COVID-19. Daiana escolheu conversar em algum café, então sugeri o Quintal do Centro, próximo ao metrô Marechal Deodoro, pois lá era um lugar tranquilo e com espaço para conversar de uma forma mais intimista. Eu a esperei na catraca do metrô e caminhamos por cerca de dez minutos até chegar ao Café. Coincidência ou não, Daiana trabalhou por alguns anos como babá no bairro de Higienópolis, próximo ao metrô Marechal, e sua mãe até hoje trabalha como babá naquela região.

Formada em Serviço Social, é fomentadora de ações socioculturais e de empoderamento feminino na periferia de São Paulo. Trabalhou como educadora ambiental no Projeto Varre Vila, coordenou grupo de estudo racial e político para mulheres, coordenou grupo de inglês para mulheres negras e um projeto de valorização de catadores. Integra o Coletivo Frente Democrática Ermelino Matarazzo. É idealizadora do projeto Nascer Mulher, cujo objetivo é fortalecer as mulheres do bairro. Atua como articuladora do Sarau da Tripa na comunidade Santa Inês e Fundação CASA (Centro de Atendimento Socioeducativo ao

Adolescente) do Belém. Atualmente trabalha como assistente social no Programa Reviravolta no Instituto Gaspar Garcia de Direitos Humanos.

Figura 20 – Colagem/Montagem Daiane



Fonte: Produção própria.

### 3.1.1 Articulações culturais promovidas por Daiana

O Sarau da TRIPA surge de uma inquietação não só minha como também de alguns amigos. Diante da falta de ações culturais na Vila Santa Inês, nasceram diversos coletivos. Porém, esses coletivos se lançaram ao mundo. Para buscar algo diferente, pensamos na construção de uma intervenção que ficasse ali, que permanecesse no território, que fosse pensada para e com os moradores. Assim, após algumas reuniões, no dia 30 de setembro de 2018, foi realizada a primeira edição do Sarau da Tripa. Cada detalhe foi pensado com a cara da nossa comunidade. Foram convidados poetas, dançarinos, amigos e familiares. Uma linda festa foi preparada. Só não contávamos com a chuva, sim exatamente, a chuva veio e veio com tudo. Mas está pensando que isso nos desmotivou? Que nada! Brincamos na chuva mesmo. Seguimos com o nosso sarau e saímos de lá ainda mais motivados, já pensando no segundo encontro. O sarau passou a ser realizado mensalmente, quase sempre naquele espaço que revitalizamos com a comunidade. A cada mês, recebíamos novos poetas, dançarinos, cantores e artistas de diversos seguimentos. Ainda tive a honra de ter ao meu lado o meu irmão, que sempre escreveu, mas nunca havia recitado em público. Ele é para mim uma grande referência. No Sarau da Tripa, ele se tornou figurinha carimbada, esse foi o meu melhor presente. (FERREIRA, 2021, p.130)<sup>35</sup>

Uma das redes que Daiana articula é a Frente Democrática de Ermelino Matarazzo. Organizada desde o final de 2018, tem levado para dentro das favelas discussões que quase sempre são trabalhadas somente nas universidades. A Frente Democrática de Ermelino Matarazzo também organizou um grupo de estudos sobre o pensamento da militante e filósofa americana Angela Davis, refletindo sobre as questões de gênero, raça e classe. O grupo foi batizado como GEAD (Grupo de Estudos Angela Davis).

E aí o sarau é isso, sabe? Tipo, é esse momento que a gente brinca de pega-pega com as crianças lá na vila, sabe? A gente joga bolinha de gude. A gente fez guerra de bexiga de água, tipo... e aí sabe o que foi legal? Os meninos do tráfico brincaram com a gente. Tem noção? Os meninos que você está um sarau e eles estão todos: "senhora, posso jogar também, senhora?", eu falo: "pode, meu amor, vai lá", eu falo que a única coisa ruim é que os meninos me chamam de senhora e de tia. Uns meninos desse tamanho: "senhora, tia", mas eu acho para mim o sarau ele é esse momento mais leve de fazer militância, sabe, assim... para mim é mais gostoso e tal. É para além dele, né? Outro projeto: Frente Democrática Ermelino Matarazzo. A ideia principal da Frente é como que a gente leva o universo acadêmico para a periferia. Então a ideia é propor discussões, mas que a gente traga pessoas e a gente tenta montar sempre a mesa bem mista, com a galera acadêmica e a galera da periferia, sabe? Montou um grupo de estudos sobre

<sup>35</sup> FERREIRA, Daiana. (2021). Santa Inês: um território de luta, militância e arte. **Pathos: Revista Brasileira de Práticas Públicas e Psicopatologia**, v. 07, n. 02, 123-136. Disponível em: [https://www.revistapathos.com.br/volumes/volume\\_07-n.02/santa\\_ines.pdf](https://www.revistapathos.com.br/volumes/volume_07-n.02/santa_ines.pdf). Acesso em: 23 maio 2023.

questão racial (ainda sem nome); Sarau da Tripa, a Frente Democrática, o grupo de estudos e o Nascer Mulher. Aí a música para mim é isso. A arte... tipo, eu falei um pouco disso no começo lá, né? Que eu vejo que assim na periferia a gente tem a igreja e o tráfico assim muito perto e acho que um terceiro caminho que a gente tenta e aí é isso que eu venho tentando trilhar na Santa Inês e tal é de levar, né, a arte, que é um mundo que a gente não tem acesso e eu acho que... amplia nossa visão de mundo assim, é como se nos desse um respiro, sabe? É muito... eu acho que nessa pedagógica é mais assim para acreditar em um diálogo mesmo, sabe? Eu acho que o Varre também eu me identifiquei com isso no Varre assim, porque a gente no Varre, a gente não trabalha assim com multa, a gente não trabalha com placas, a gente trabalha com diálogos mesmo, como que a gente orienta as pessoas, acreditando que as pessoas façam não porque elas são más, porcas, desleixadas, não, mas porque elas não sabem outra forma de fazer, então eu acho que na vida como um todo eu penso assim, sabe?<sup>36</sup>

O projeto Varre Vila foi criado em 2012, idealizado por Ionilton Aragão. É uma iniciativa da comunidade da Vila Nossa Senhora Aparecida / Vila Santa Inês, localizada na zona leste de São Paulo, Ermelino Matarazzo, para acabar com os problemas causados pelo excesso de lixo que tomava conta do bairro.

Após mapear os pontos de acúmulo de lixo na comunidade e conversar com alguns moradores, foi iniciada uma ação voluntária para o descarte correto do lixo e educação ambiental. A ação voluntária transformou-se em projeto em maio de 2012, tendo como missão promover um conjunto de ações integradas entre a comunidade, poder público e empresas privadas. Sua perspectiva é de construção de novos hábitos de consumo e de descarte de materiais com vistas à redução de impactos sobre o meio ambiente. Os objetivos são:

- Fomentar a proposta de manejo dos resíduos tendo como referência os “5 R’s” (Repensar, Recusar, Reduzir, Reutilizar e Reciclar);
- Sensibilizar e mobilizar os moradores para uma organização individual e coletiva quanto ao descarte de resíduos sólidos e volumosos nos locais apropriados;
- Articulação de atividades com os equipamentos públicos de saúde, de educação, ONGs com vistas a fortalecer e estimular a promoção de atitudes de consumo sustentável e consciente bem como a participação comunitária;
- Promoção de espaços de reflexão no qual os(as) moradores(as) assumam a responsabilidade com a limpeza e varrição da porta da sua casa, ato que expressa a relação de cuidado com o território e promoção de saúde (VARRE VILA, 2023)<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Entrevista concedida em 09/10/2019.

<sup>37</sup> VARRE VILA. **Missão**. Disponível em: <https://varrevila.com.br/sobre/missao>. Acesso em: 02 jun. 2023.

O projeto tem como principais ações a leitura do território, de forma a examinar as problemáticas locais, suas causas e responsabilidades de cada um na melhoria e zeladoria do bairro; organização da coleta do lixo domiciliar, entulhos e acessibilidade dos moradores à informação como, por exemplo, políticas públicas, localização de ecopontos e serviços prestados pela prefeitura e empresa de coleta de lixo.<sup>38</sup>

O convite para trabalhar no Varre surgiu através do Serginho, assistente social do Projeto, durante uma viagem em que Daiana estava no Rio de Janeiro com a família para a qual trabalhava de babá, logo após uma situação desgastante. Ela acompanhou esta família em um restaurante, mas não foi convidada pelo empregador a almoçar junto, mesmo estando sentada à mesa para cuidar das crianças.

E aí no meio dessa viagem com esse cara ridículo o Serginho me chamou para trabalhar e aí eu fui, no começo era mais assim para eu acompanhar ele nas reuniões e tudo o mais... e trabalhava tipo algumas horinhas só assim por dia. E aí foi indo, três anos e meio já.<sup>39</sup>

Com o projeto Varre Vila, Daiana começou a “viver mais a comunidade” em uma dimensão mais cultural e conhecer projetos de outras comunidades. Diferente de quando ela atuava na igreja, pois atuava na comunidade, mas em uma perspectiva de evangelização:

Com o projeto eu comecei a viver mais a comunidade, né? Então estar não só na minha comunidade, mas estar em outras comunidades, o que para mim foi muito significativo. (...) porque eu, quando eu era da igreja, eu fazia vários trabalhos dentro da igreja na comunidade, mas muito nessa perspectiva de evangelização e tal (...). Assim, acho que poder viver em outras comunidades, para além daquele meu universo, me fez repensar várias coisas e tudo o mais. E além do que, eu falo que o estar no Varre que me aproximou muito desse universo mais cultural, porque foi ali que eu comecei a conhecer outros projetos que antes eu não tinha contato.<sup>40</sup>

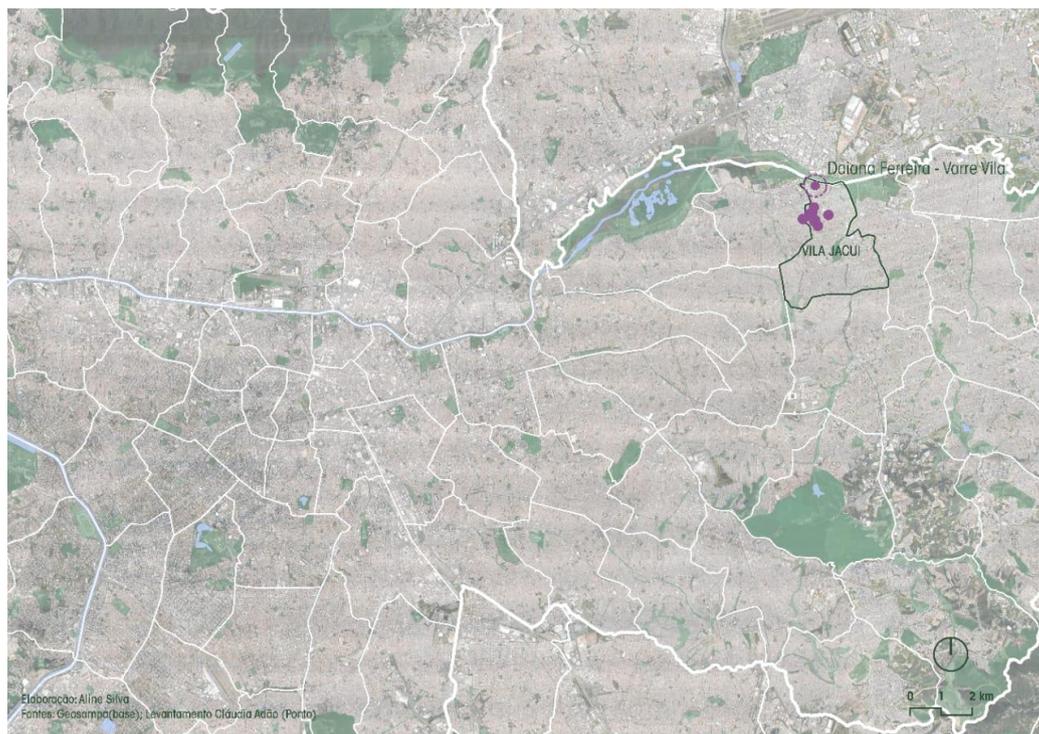
---

<sup>38</sup> MOREIRA, Carolina B.; PEREIRA, Cinara; BAPTISTA, José Abel de Andrade. EDUCAÇÃO AMBIENTAL: Uma análise do Projeto Varre Vila em São Paulo. **IV Encontro Internacional de Gestão, Desenvolvimento e Inovação**, Edição on-line, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/EIGEDIN/article/download/11026/8351/>. Acesso em: 02 jun. 2023.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.

Figura 21 – Mapa Articulação no território Daiane



Produção: Aline Priscila Silva

Figura 22 – Mapa Articulação no território Daiane



Produção: Aline Priscila Silva

### 3.1.2 Origem/Família - Moradia - Deslocamentos

Daiana Cristina Ferreira nasceu no dia 18 de fevereiro de 1984, na cidade de São Paulo, no bairro do Itaim Paulista. Os avós e pais de Daiana nasceram na cidade de São Paulo, mas sua bisavó materna nasceu na cidade de Salvador, Bahia.

Daiana morou no Itaim Paulista até os seis anos de idade quando mudou com a família para o bairro do Jardim Santa Inês, também na zona leste:

Eu nasci no Itaim Paulista, então é tipo periferia da periferia e eu fiquei lá até os seis anos. Com seis anos a minha casa foi assaltada, meu pai trabalhava na feira e a minha mãe não trabalhava, mas ajudava o meu pai aos finais de semana na feira.<sup>41</sup>

Após terem a casa assaltada, Daiana e a família (na época a mãe, pai e um irmão) foram morar na casa da tia e do tio paterno, que viviam em três cômodos juntos com um filho pequeno: “Eu com seis e meu irmão com sete. Aí meu pai ficou com medo da gente, de acontecer alguma coisa com a gente e tal e aí a gente foi morar na casa do irmão do meu pai”<sup>42</sup>.

Na casa dos tios, a família de Daiana viveu algumas dificuldades, por exemplo: para usar o banheiro, lavar roupa e tomar banho tinham de ir na casa de outra tia. Levavam uns dez minutos para fazer o trajeto de uma casa para outra. Nesse processo, a mãe de Daiana engravidou do terceiro filho e o seu pai começou a construir em um terreno de ocupação. Quando a casa estava quase pronta, já com a laje posta, chegou uma ordem de despejo e a moradia recém-construída foi derrubada.

Após a destruição da casa, o tio de Daiana cedeu um cômodo para a família viver no Jardim Santa Inês, onde ela vivia com a mãe e dois irmãos na época de nossa entrevista.

E é muito louco assim quando a gente pensa na periferia mesmo, como que a gente se organiza, que mesmo nos momentos de dores um ajuda o outro, né? É uma das coisas que eu acho mais lindas, porque quando a nossa casa foi para ser derrubada, todas as pessoas que estavam tendo as suas casas derrubadas ajudaram meu pai e a minha mãe a tirar a laje. A desmontar ela, que é a laje da minha casa hoje. É a mesma laje. E a gente volta para a casa do meu tio só que aí como a

---

<sup>41</sup> Entrevista concedida em 09/10/2019.

<sup>42</sup> Ibid.

situação já estava bem conflituosa e tal meu tio fez o que? Deu um cômodo para a gente. Então a gente ficou em cinco pessoas com o bebê recém-nascido, que é o meu irmão que hoje está com 28 anos, nosso bebezão caçula, e aí a gente ficou em cinco pessoas morando nessa casa.<sup>43</sup>

Neste bairro, Daiana estabeleceu relações de ajuda e cuidado com a vizinhança:

E meu tio deu, ou a sogra dele, sei lá, que o terreno era todo dela, deu uma parte que é onde a gente mora. Acho que ter mudado para a Santa Inês fez total sentido, sabe assim? Era o que precisava ser de crescer em uma comunidade assim, que eu amo morar lá até hoje, que as minhas vizinhas, eu tenho duas vizinhas, que é como se fossem umas segundas mães assim.

"Daiana, recolhe a roupa. Daiana, já lavou a louça? Daiana, está na hora de levar o William para a escola" porque é isso, você é criança e nessa época minha mãe já trabalhava e meu pai então ficava eu, o Leandro e o William. Eu tipo com dez, 11 anos e o William com três, quatro assim, então já tinha meio que essa certa responsabilidade, né? E as minhas vizinhas eram esse apoio da minha mãe, o que eu acho muito lindo, porque a gente até hoje é um respeito master pela Zélia e pela Alice. Uma mora do lado e outra mora na frente, então tipo assim, uma cuidava de um outra cuidava do outro (...). A gente cresceu brincando na rua, tendo essa proximidade com a galera ali mesmo, então acho que foi uma infância boa, gostosa, com todas as dificuldades de ser pobre, mas foi legal.<sup>44</sup>

Esse relato demonstra características centrais da formação dos bairros em regiões intituladas como periferias, especificamente no extremo leste de São Paulo, distrito de São Miguel Paulista: Ocupação de terrenos para construção de moradia; ordem de despejos com destruição das casas; a falta de assistência do Estado com ausência de políticas públicas de acesso à moradia e de assistência às pessoas despejadas; a formação e utilização de redes de solidariedade entre as pessoas que tiveram as casas destruídas.

Pode-se perceber todas essas características no relato de Daiana. Sua família foi destituída de sua casa, outras pessoas que passavam pela mesma situação ajudaram a retirar a laje para uma possível futura construção, e o tio de Daiana cedeu um cômodo em sua casa para a família de Daiana. As redes de solidariedade também se formam para responder a precariedade de políticas públicas de moradia, saúde, educação etc.

Na época da entrevista, Daiana morava com a mãe e dois irmãos. Estava separada, casou com 20 anos e separou-se dois anos depois, pois o ex-marido

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid.

fazia uso abusivo de drogas. Ela chegou a internar-se com ele, porém quando saiu da clínica no mês seguinte voltou a usar drogas e Daiana decidiu se separar. Reformou a casa da mãe com o salário que recebia como babá.

### 3.1.3 Educação para Daiana

Começou a trabalhar com oito anos, montando chupeta em casa. Aos 16 anos começou a trabalhar em uma loja de artigos da igreja, depois na limpeza do Sambódromo do Anhembi e no McDonald's. Também foi empregada em uma fábrica de travesseiros. Aos 24 anos, foi trabalhar como babá em uma casa de família. Saiu desse emprego porque queria cursar a faculdade de Serviço Social e, como babá, seu regime de trabalho impossibilitaria. Trabalhava de segunda à sexta-feira, necessitando dormir no emprego, e saía somente na sexta-feira à noite para retornar segunda-feira de manhã. Daiana então ingressou na faculdade de Serviço Social aos 27 anos, conciliando os estudos universitários com o novo emprego como operadora de telemarketing.

No trecho abaixo, Daiana relata com detalhes a motivação para deixar o trabalho como babá para ingressar na universidade. Compartilha que a antiga empregadora a tratava bem e pagava um bom salário, contudo não dava espaço para ela estudar. Esse depoimento demonstra muito do que tenho lido sobre a exploração do trabalho de mulheres negras no emprego doméstico. No caso de Daiana, como babá, existem cargas horárias extensas, restrição de tempo para estudar ou realizar outras atividades.

E aí eu saí da Mara\*<sup>45</sup>, tipo, todo mundo achou loucura, porque eu estava em uma casa que eles gostavam de mim, que eles me tratavam super bem, muitas das minhas roupas que eu uso até hoje foi a Mara\* que me deu e que me dá, eles me levavam para vários lugares, tipo ela me deu habilitação, sabe? Ela me tratava muito bem assim, muito bem mesmo... e eu não pegava metrô lotado, tinha um salário que era bom, consegui reformar... terminar a minha casa, porque eu morava, ali eu já morava em dois cômodos. Aí quero estudar, quero estudar e a Mara\* ficava segurando (...) com 24 anos que eu entrei na Mara\* ganhando 1.200<sup>46</sup> e fui para 665.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Os asteriscos acompanhando Mara representam o sinal de um nome fictício para preservação da identidade da antiga empregadora.

<sup>46</sup> Os 1.200 referem-se ao salário como babá. Sua renda diminuiu bruscamente quando saiu deste trabalho para ser operadora de telemarketing.

<sup>47</sup> Entrevista concedida em 09/10/2019.

O estudar, para a entrevistada, está muito no lugar de realização de sonho e esperança, tendo sido a primeira da família a acessar a universidade. Ela enfatiza isso na entrevista, porque sua avó materna gostaria de ter concluído os estudos e não conseguiu.

Ela ficou sabendo que eu tinha me formado e ela falou que ficou muito feliz, porque o sonho dela era ter feito até a quarta série. Porque se ela tivesse feito até a quarta-série ela poderia ter trabalhado na TELESP. E a vó dela querendo dar um futuro para ela deu ela, né? Para uma família que falou que ia deixar ela estudar. E ela foi morar com essa família tipo aos nove anos de idade. Ela que limpava a casa dessa família e nunca pôde estudar. Os resquícios da escravidão que estavam ali... no momento que está até hoje.<sup>48</sup>

Seu interesse em cursar Serviço Social começou quando tinha 14 anos, por influência de sua atuação na igreja católica:

Mesmo antes de entrar na faculdade, no decorrer do processo mesmo, como eu era da igreja e já fazia alguns trabalhos dentro da igreja e que eram mais voltados para essa área social, né? Então quando eu era da igreja aí eu fiz o trabalho, tipo, o primeiro trabalho assim que eu fiz foi tipo de fazer visita nos hospitais, ia no hospital de Ermelino visitar os doentes. Tinham muitos doentes que não tinham ninguém, e a gente ia lá, a gente era adolescente, a gente ia para lá tipo ficar conversando com as pessoas e tal. Isso aos 15 anos, aí depois aos 17 a gente montou um projeto que a gente começou a entregar alimento para as pessoas na rua ali na Paranaguá. (...) O que que eu fiz? Eu ganhava vai, 1200 e pouco, quase 1300, eu saí para ganhar 665 reais de telemarketing, só que aí eu tinha 35% de desconto na faculdade. E aí era o que dava o alívio. E aí eu fui, e aí tipo eu comecei a trabalhar em fevereiro e em junho eu entrei na faculdade e os outros perrengues começaram no outro semestre. Eu comecei a estudar em 2012 e me formei em 2015. (...) ganhava 1300 reais e eu passava a semana inteira lá. Só vinha para casa de final de semana e eu sempre fui abusada. Tanto que ela queria que eu trabalhasse... que eu saísse sábado à tarde e voltasse domingo à noite. (...) mas aí eu falei que não, que eu queria trabalhar para viver e não viver para trabalhar. Eu poderia sair sábado de manhã e voltar segunda de manhã. (...) Desde os 14 eu queria fazer serviço social, já estava com 27.<sup>49</sup>

Me chamou atenção a determinação de Daiana em cursar o ensino superior, mesmo em um contexto que dificultava o seu acesso. Ela também relatou que no último semestre da faculdade estava desempregada e, nesse contexto, voltou a trabalhar como babá: “Então assim era bem puxado, porque eu fazia estágio de manhã e à tarde. Saía do estágio, ia para a faculdade, isso

---

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid.

de segunda à sexta. Finais de semana um sim um não eu trabalhava na casa de uma mulher aqui em Perdizes”<sup>50</sup>.

### 3.1.4 Percepção da Negritude, Espiritualidade e Ancestralidade

A percepção de sua negritude e da questão racial teve início na universidade.

Não era uma coisa assim, na verdade o que era para mim era a questão social, só que aí na faculdade que aí eu comecei a ver algumas coisas, participar de alguns grupos de estudos e tudo o mais, aí eu comecei a perceber que, pô, quem é que está na rua? É o preto. Quem é que está nas favelas? São os pretos. Quem está nos presídios? Quem é que está, o SUS, quando a gente foi estudar o SUS e aí foi entender lá, né, que tipo que quase 70% da população atendida pelo SUS é preta e aí o SUS está nessas condições por que?<sup>51</sup>

Daiana foi católica da adolescência até a juventude. Na infância, ela comentou que a família frequentava a umbanda, mas com a morte da mãe de santo todos se dispersaram e muitos tornaram-se evangélicos. Atualmente Daiana está conhecendo o candomblé. No reconhecimento desta religião, inclusive, vê relações entre suas descobertas atuais e os seus dons e aptidões, como, por exemplo, o fato de seus Orixás serem Oxum com Xangô e Oxum se relacionar com o cuidado, o maternal, o amor e Xangô a justiça.

Daiana possui uma tatuagem no ombro com a frase “eu sou o sonho e a esperança dos meus ancestrais”. Para ela, se somos o sonho e a esperança dos nossos ancestrais, nós também estamos sonhando nesse momento e, no futuro, outras pessoas serão a realização. Para Daiana, a vida é sinônimo de resistência:

A vida para mim eu vejo como resistência negra assim. Acho que vida ela é resistência, né? Cada um na sua forma precisa resistir a determinadas coisas, né? Então a gente segue com várias batalhas, né, com várias lutas que são diárias, né, que a gente enfrenta e que a gente resiste. (...) A minha vó, que eu não cheguei a conhecer, mas que minha mãe fala que ela tinha um ditado que eu gosto, que é: a pior dor é aquela que você está sentindo. Eu acho que assim, na vida a gente passa, todo mundo passa por muitas dores, muitas alegrias, lógico, mas cada um sabe da sua assim (...) "caralho, já passei por tanta coisa" só que assim nunca foi um peso essas coisas, sabe? A vida foi... a gente foi vivendo a vida, a vida foi acontecendo, a vida foi se fazendo.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.

### 3.1.5 Articulação com o território - Atuação Comunitária - Resistência

O início da atuação comunitária de Daiana se deu na igreja. Montou um abrigo perto da igreja São Francisco chamado Casa dos Pequenos Irmãos de São Francisco. Ao olhar posteriormente para essa experiência, reconheceu ali o desejo de formar um quilombo:

A gente conseguiu montar um abrigo ali perto da igreja São Francisco que chamava Casa dos Pequenos Irmãos de São Francisco. Eu não sabia nem o que era um quilombo, mas hoje eu percebo que o que a gente queria naquela época era montar um quilombo, porque a gente falava que a gente não queria só assim aquela instituição onde as pessoas iam lá, tipo abrigo, albergue. A gente queria que eles tivessem lugar para trabalhar, para plantar, sabe? (...) Mas hoje, entendendo um pouco mais do que é o quilombo, a gente percebe que o que a gente queria montar era um quilombo, né?<sup>53</sup>

Também desenvolveu um trabalho na Fundação CASA. Nesta época, já estava em contato com o gênero musical rap, que ajudou a ter mais criticidade. Com o trabalho da igreja, ela se aproximou das pessoas que tinham os direitos violados, como os moradores em situação de rua. Com o RAP, por sua vez, ela compreendeu o porquê, ou seja, o motivo daquelas pessoas estarem naquela situação. Já na faculdade de Serviço Social ela se aproximou da questão racial.

Eu... depois a gente começou a fazer um trabalho com o pessoal da... que na época era FEBEM<sup>54</sup>, né, que é a Fundação CASA. Eu comecei a querer entender na verdade, eu acho que aí vinha essa questão da igreja que me aproximava dessas pessoas que estavam nessa situação, mas o rap que me fazia ter um pensamento mais crítico de por que aquelas pessoas estavam naquela condição? Para mim não era suficiente só a parte da caridade, entendeu? Tipo assim, só de alimentar os pobres. Por que que é pobre? E aí quando eu vou para a faculdade que aí eu começo a entender, aí que eu me aproximo da questão racial.<sup>55</sup>

A minha motivação inicial para entrevistar Daiana foi a sua atuação no Varre-Vila. Contudo, durante a nossa conversa, ela compartilhou articulações que desenvolve que vão além do trabalho no Varre e independentemente dele. Ela atua como uma grande promotora e articuladora de ações culturais em seu

---

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor de São Paulo.

<sup>55</sup> Entrevista concedida em 09/10/2019.

território. Organiza e promove o Sarau da Tripa, a Frente Democrática Ermelino Matarazzo e o Grupo Nascer Mulher.

Ao tratar sobre a sua atuação comunitária, Daiana comentou perceber três caminhos na periferia: a Igreja, o tráfico e a Cultura. Em sua atuação, ela se propõe a percorrer o terceiro caminho, o da Cultura.

Quando a gente olha para a quebrada, a igreja ela é um respiro. Porque a igreja ela faz aquilo que o Estado não faz. Eu olho para os meus amigos, para a minha vida mesmo, você tem dois caminhos, que é o tráfico muito perto e a igreja muito perto. O que está perto de você é isso, são esses dois caminhos. (...) e aí eu falo que assim, a periferia ela tem esses dois caminhos e eu vejo a cultura como um terceiro caminho e que no caso hoje até quando as pessoas falam: "Você não é mais da igreja", eu falo: "Minha igreja hoje... além do amor", que eu sempre falo que o amor eu acho que é a igreja principal, é a religião principal: "Mas a cultura", né? De estar inserida... e eu vejo a cultura em tudo, sabe? Só que essa daí é muito mais difícil de acessar, né? Não é fácil, não está tão próximo da gente quanto está o tráfico e a igreja. Tipo, tem na rua da minha casa, né? Eu tenho, tipo, vários pontos de droga de meninos de 13, 14 anos vendendo droga e eu tenho várias portas de igreja com várias denominações. E aí quais os espaços culturais que a gente tem dentro da periferia, né? Você tem o CCA que é super amarrado pelo sistema, que dribla quando se tem educadores legais igual hoje lá na rua de casa que tem, que consegue fazer algumas ações, mas se não também só torna um lugar de almoçar, lancha, fazer passeios, que não propõe discussão com mais crítica e é isso, né? E aí levar o sarau para dentro da comunidade e assim... é uma luta todo mês, porque a gente optou por fazer o sarau na rua.<sup>56</sup>

Daiana também criou o grupo de mulheres Nascer Mulher. Este grupo surgiu após reflexões sobre a sua relação com uma de suas antigas empregadoras, uma mulher não-negra que era colunista em uma revista. Apesar de escrever sobre mulheres, Daiana relata que trabalhava para uma pessoa que mal se relacionava com as mulheres que faziam o trabalho doméstico em sua própria casa:

Mano, para que mulher que essa mulher escreve? Porque ela não escreve... e aí você vê como isso já é tipo classificado mesmo e hoje... eu sempre falo assim que quando... eu tenho um grupo de mulheres, né? Lá na vila. Chama Nascer Mulher. E aí, mas eu refletia muito com essa minha ex-patroa sobre isso, assim, não com ela, refletia sobre as atitudes dela na verdade. De como que a gente, para que mulher que ela escreve? De que mulher ela está falando? E a gente percebe que existe então vários tipos de mulheres, né? E foi um dos momentos mais difíceis assim para mim, porque era isso, eu já estava na faculdade, eu já estava com um pensamento muito mais crítico. Eu já tinha, né? Como uma boa aquariana que sou, mas na faculdade convivendo com outras mulheres e tudo o mais, e fazendo essa discussão racial, essa discussão social e tudo... e aí você tá trabalhando em um emprego

---

<sup>56</sup> Ibid.

aonde tipo você não é nada. E ela fazia questão de te tratar como nada, sabe? Então foram dias muito pesados.<sup>57</sup>

Com o Nascer Mulher, Daiana também pretende ter interlocução com um maior número de mulheres negras que, majoritariamente, vivem nas periferias:

Que vai lá e que fala, porque a mulher preta, porque não sei o que... mas onde está essa mulher preta? Essa mulher preta está na PUC, na USP, na UNIFESP?<sup>58</sup> Não está, majoritariamente essas mulheres estão lá no União de Vila Nova, entendeu? Estão na Santa Inês, estão no Itaim, estão na zona sul, estão por aí nas quebradas, são os filhos delas que estão morrendo, não é o filho dessas que estão aqui.<sup>59</sup>

No dia do nosso encontro, Daiana estava muito sensibilizada pela morte de cinco meninos negros de sua comunidade:

(...) morreram cinco... quatro jovens, é, quatro jovens tudo ali tipo do entorno da minha casa. Tudo adolescente, tudo jovem, cada um de uma coisa. Um morreu afogado, dois morreram em uma brincadeira bebendo, para ter noção, e um ontem morreu de pneumonia, um menino super... namorado da minha vizinha, adolescente minha vizinha (...). E ontem eu fiquei... assim, nenhum dos quatro são amigos próximos meus, são pessoas que eu conheço ali que moram perto de casa, mas é isso, o menino que precisa ir nadar em uma represa super perigosa porque não tem espaço de lazer, sabe? Uns outros jovens lá de 20 e poucos anos que fazem uma brincadeira de bebida e... que passa mal e que aí morre, tem o terceiro que está internado que estavam os três brincando e o menino que morre de pneumonia. Os quatro negros, sabe? Os quatro de periferia. E aí você fica pensando assim cara, que se você tivesse talvez um Estado mais presente em políticas públicas, ali, sabe? Que desse outras oportunidades para esses jovens, o menino não precisaria ir nadar em uma represa perigosa, o menino (...) você pensa que é surreal um jovem de 20... não, deve ter 22 anos, morrer de pneumonia, amiga, sabe? Talvez ele já possa ter ido no médico e o médico não ter feito o exame correto e ter agravado a situação dele, pode ser que nesse tempo ele estava internado há mais de uma semana, a gente não sabe como foi o atendimento desse jovem.<sup>60</sup>

Daiana trata da precariedade das condições de vida de jovens negros ao relatar o contexto da morte de quatro meninos da região onde mora. Tal precariedade remonta à Necropolítica<sup>61</sup>. Dois fatores caracterizam a

---

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Pontifícia Universidade Católica (PUC); Universidade de São Paulo (USP) e Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

<sup>59</sup> Entrevista concedida em 09/10/2019.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Conceito criado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, apresentado em um ensaio publicado na *Revista Raisons Politiques* em 2006. Mbembe propõe a noção de Necropolítica e de necropoder para tratar das várias maneiras pelas quais a morte é apropriada como forma de

Necropolítica: não apenas fazer morrer, mas gerir condições mortíferas; fazer com que determinadas regiões estejam submetidas permanentemente a um controle das condições necessárias a sobrevivência em níveis mínimos, controles do processo de circulação marcados pelo risco permanente da morte.

A condição ocupada pela população negra na sociedade brasileira - especialmente a sua juventude - com a sonegação de direitos básicos, os homicídios, a precária infraestrutura urbana, a escassez de equipamentos públicos e a violência policial remete à Necropolítica. Existem mecanismos de controle e gestão da vida, pois, além de fazer morrer, também está no escopo da Necropolítica gerir condições mortíferas.

Na sua família, Daiana foi a primeira a concluir o ensino superior, andar de avião e a comprar um automóvel. Ela me contou da pressão de ser a primeira:

Fiquei mal mal, não sei, me deu uma dor, uma tristeza tão grande assim, que eu nunca tinha sentido, tipo da vida não ter sentido, sabe? Das coisas. Fiquei até preocupada, com medo, né? Falei: "Jesus, Misericórdia", mas é... é meio que não ver uma luz no fim do túnel, né? E eu falo, cara, porque parece que a gente está nadando, nadando e a gente sabe que a gente vai morrer na praia, sabe? Porque não... a gente não tem, a gente tenta, e aí eu fiquei pensando o quanto é difícil ser essa linha de frente, né? Tipo de ser a primeira da minha família, de sempre ser a primeira, porque quando você pensa que você é a primeira você é a primeira a levar também, né? (...) imagina em uma mata fechada e você está ali tipo cortando e abrindo caminho, abrindo caminho, tem uma hora que o braço dói, que as pernas doem, que as costas doem e que tudo dói e para você respirar fundo, pegar fôlego e continuar e ver também que não dá para parar porque, se está ruim caminhando, parando vai ser pior, né? E aí eu falei: "pô, fez sentindo para mim".<sup>62</sup>

Daiana também comentou sobre a responsabilidade advinda por meio dos acessos:

E o que que estou sonhando, cara? Eu fico me fazendo essa pergunta. É só chegar em um Mestrado? É só ser... é só estar nesses lugares? É só eu conseguir viajar, né, e ter esses acessos que agradeço à galera lá em cima de me proporcionar? Porque quando eu olho para aquela menina que morava de favor, na casa do tio, e trabalha e que consegue acessar esses espaços o que que a gente faz com esse acesso? Porque se não fica o acesso pelo acesso, né? Tipo, eu fico pensando assim... o que adianta eu estar em um lugar e o que que isso muda. Sabe essas perguntas? (...) "Poli, é errado eu ser pedagógica?", aí ela ficou pensando e ela é bem pé no peito assim essa minha amiga e ela falou: "Não, Dai, na verdade os brancos foram bem pedagógicos, né?

---

gestão. Esse poder também decide e toma medidas de como devemos morrer, quem deve morrer e o que deve acontecer com essa morte e esse corpo.

<sup>62</sup> Entrevista concedida em 09/10/2019.

Porque eles fizeram nós mesmos acreditar que a gente era inferior a eles e eles usaram de muita pedagogia para falar isso para a gente, para a gente achar que nosso cabelo é feio, para a gente achar que nosso nariz é feio, para a gente achar que nossa boca é feia, para a gente achar que, né, o nosso corpo, o nosso... eles foram embutindo isso na gente e aí a gente precisa fazer esse caminho reverso assim" e não é fácil, e aí eu acredito muito nisso, que eu posso construir, lógico, a minha primeira luta, eu fiquei me refletindo isso, quando eu conheci aquela palavra que é igual um trava-língua, né? Da interseccionalidade...e aí eu falei: "Pô, fez sentindo para mim", porque tipo assim... o que que é a minha luta? É pela mulher, é pelo pobre, é pelo negro? A nossa luta ela é diária.<sup>63</sup>

Daiana demonstra estar alinhada com reflexões do feminismo negro e do movimento social negro, como a interseccionalidade e o quilombo enquanto resistência política. Para aprofundar estas temáticas, criou um grupo de estudos sobre questão racial.

Agora eu estou lendo um livro que tem a ver com o que eu quero estudar, estou lendo da Beatriz Nascimento que ela fala do quilombo. Ela fazia uma relação, ela traz do... ela traz uma nova visão do quilombo para além do que as pessoas discutiam sobre quilombo e como que a favela é um quilombo, né? <sup>64</sup>

### 3.2 HELENA

Maria Helena da Silva Caroba faz parte do Grupo de Agricultura Urbana - Mulheres do GAU, localizado no Viveiro Escola no bairro de União de Vila Nova, zona leste de São Paulo.

Conheci Helena também na época em que trabalhava como assistente social do Centro Social Marista Irmão Justino, localizado no mesmo bairro do Viveiro. Na época, eu realizava um mapeamento das organizações sociais que existiam no território e fazia visitas para conhecê-las. Foi neste contexto que conheci as Mulheres do GAU.

Como local de nossa entrevista, Helena escolheu uma casinha de barro que fica dentro do Viveiro; o motivo, segundo ela, é porque lembra as casas do povoado onde nasceu. Helena trouxe para a nossa conversa muitos aspectos relacionados ao seu processo de educação e atuação profissional.

---

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid.

Figura 23 – Colagem/Montagem Helena



Fonte: Produção própria

### 3.2.1 Sobre o Grupo de Agricultura Urbana - Mulheres do GAU

O Coletivo Mulheres do GAU (Grupo de Agricultura Urbana) é composto por dez mulheres migrantes nordestinas. Elas trabalham como agricultoras no Viveiro Escola União de Vila Nova, no bairro de União de Vila Nova, localizado na várzea do Rio Tietê que faz parte do distrito de São Miguel Paulista.

O Viveiro Escola<sup>65</sup> é sede do Grupo Mulheres do GAU. Existente desde 2009, surgiu durante o processo de urbanização do bairro a partir da necessidade de recuperação ambiental da área e da identificação da potencialidade local para as questões ambientais.

As Mulheres do GAU desenvolvem a manutenção do Viveiro a partir de referências da permacultura, por meio do plantio, cultivo, colheita, manejo agroflorestal e atividades de formação e sensibilização ambiental.

O grupo também desenvolve produtos alimentícios com base na culinária orgânica, utilizando ingredientes colhidos no próprio viveiro. Serve também cafés e almoços em diversos eventos e atividades comunitárias em seu território e também em outras regiões da cidade de São Paulo. É do trabalho no Viveiro que as Mulheres do GAU sustentam suas famílias.

Helena, acompanhada de outras participantes do Mulheres do GAU, concedeu uma entrevista para o Programa de Educação Ambiental do Sesc Itaquera. Nele, conta com detalhes o surgimento do grupo que ocorreu durante um processo formativo, organizado pela CDHU, quando parte das integrantes se conheceram. Após uma conversa, elas decidiram se unir. Na entrevista, Helena também relata que, além do trabalho ser gratificante, ela não precisa gastar horas de deslocamento, como normalmente ocorre com as trabalhadoras e trabalhadores da região.

Eu sou uma das integrantes das Mulheres do GAU. Estamos aqui neste espaço Viveiro Escola. Vim da Bahia, lógico, muito tempo aqui morando, e tive um convite por um pessoal que estava no Viveiro há um tempo para fazer aprender a mexer com a terra. Eu vim, me apaixonei. Essa brincadeira já está com uns onze anos. Foi em um viveiro, num outro espaço, viemos para este; pegamos este sem nada, só na terra, porque era um descarte de entulho, assim, de madeira, de obras, essas coisas, e hoje, graças a Deus, a gente vê um paraíso. Eu

---

<sup>65</sup> O terreno onde está localizado o Viveiro Escola é de propriedade da Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano (CDHU) e foi cedido por meio de um convênio entre o Fundo Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente (FUNCAD) e o Instituto Nova União da Arte (NUA), ONG que atua com educação para jovens na região de São Miguel Paulista.

costumo falar que aqui é o meu paraíso, porque é logo a floresta, e tem de tudo aqui, tanto de horta com ervas medicinais como bananais. De tudo tem um pouquinho no espaço, pequeno, mas é muito rico e muito proveitoso para nós, Mulheres do GAU. E do outro lado, foi bom também porque sair daqui, de São Miguel Paulista, para ir pra cidade, para outro bairro para trabalhar, pegar trem cedo, ônibus lotado, é difícil. Meu transporte é uma bicicleta para vir para cá, e nosso custo, nós tiramos daqui. Então é da horta pra mesa, e temos... Fazemos nossos cafés aí, nossos coffee break, e é disso aí que nós tiramos, nossa comida, nossos lanches, é muito reconhecido, graças a Deus, e isso é muito gratificante para nós e é muito rico. E estamos aqui do lado de casa e é muito bom isso.<sup>66</sup>

Figura 24 - As mulheres do GAU<sup>67</sup>



Fonte: Ciclo Vivo.<sup>68</sup>

Helena participa de formações, eventos e entrevistas representando as Mulheres do GAU. Elas circulam em organizações de seu bairro, mas também em instituições como o Sesc Itaquera, onde participam mensalmente de uma feira com empreendimentos sociais da zona leste. Da entrevista ao Portal Sesc extraí um trecho da entrevista, transcrita acima, no qual Helena conta que uma das facilidades de trabalhar no Viveiro é a proximidade da sua casa.

A pesquisa “Viver em São Paulo: Mobilidade Urbana”, lançada no final de setembro de 2022 pela Rede Nossa São Paulo — vinculada ao Instituto Cidades Sustentáveis (ICS) — apontou que o tempo gasto com deslocamento na zona

<sup>66</sup> Disponível em: <https://portal.sescsp.org.br/files/artigo/da0ca08b/dd2d/4f3a/a03a/d11b700d4d77.pdf>. Acesso em: 22 maio 2023.

<sup>67</sup> Da esquerda para direita: Maria Casseli, Velma Martins, Conceição Lisboa, Vilma Martins, Léa Pereira, Ângela do Nascimento, Maria Joana Paixão, Joelma Marcelino e Maria Helena Caroba.

<sup>68</sup> Disponível em: <https://ciclovivo.com.br/inovacao/inspiracao/mulheres-agricultoras-cultivam-oasis-organico-na-periferia-de-sao-paulo/>. Acesso em: 22 maio 2023.

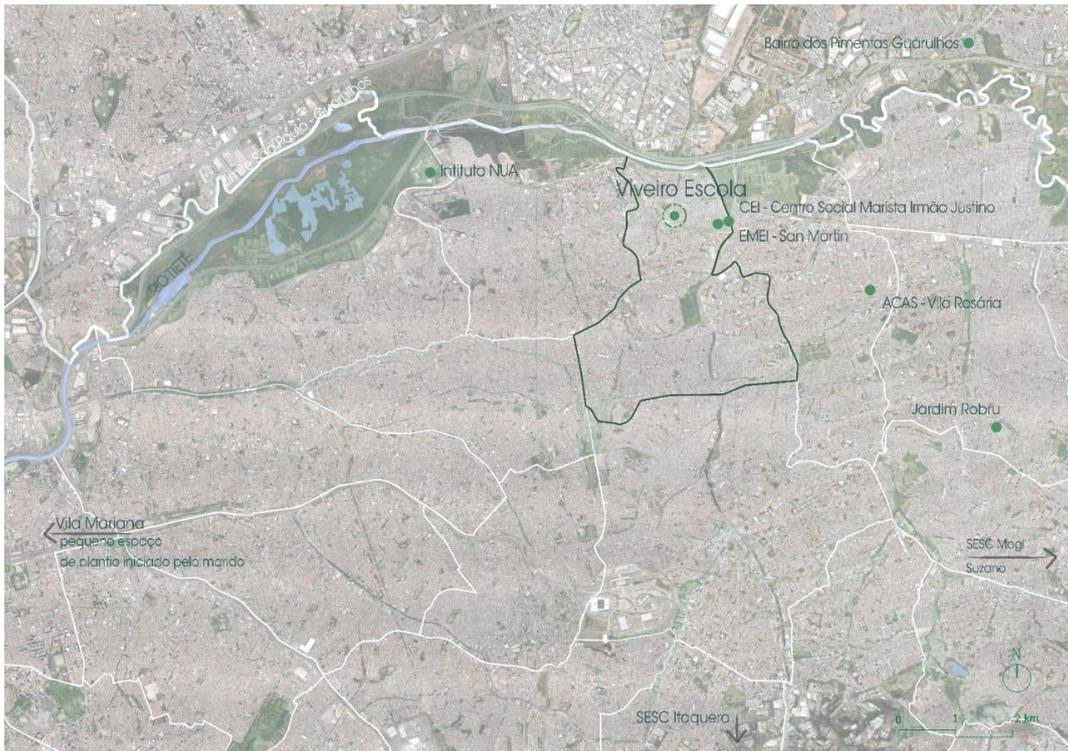
leste de São Paulo é de 3h03 horas, superior à média da capital, de 2h19, e quase o dobro do tempo gasto pela população da zona oeste (1h38), o menor tempo entre todas as regiões. Na sequência aparecem o centro (1h44), a zona norte (1h50) e a zona sul (2h02).

Esse resultado é reflexo direto das desigualdades entre regiões em relação às oportunidades de emprego e renda. O Mapa da Desigualdade de 2021 demonstrou que sete dos dez distritos com menores taxas de oferta de emprego formal estavam localizados nas zonas leste e sul. E são exatamente nessas 2 regiões que a população gasta mais tempo com deslocamento.

Antes de integrarem o coletivo das mulheres do GAU, muitas de suas participantes trabalhavam como diaristas e babás na região central da cidade, dependendo também muitas horas em deslocamento. Trabalhar perto da sua residência, ter satisfação e reconhecimento por esse trabalho trouxeram para Helena valorização e sentimento de pertença ao seu território. No final da entrevista concedida, ela expressou que o seu lugar é o Viveiro e a comunidade onde mora, União de Vila Nova.

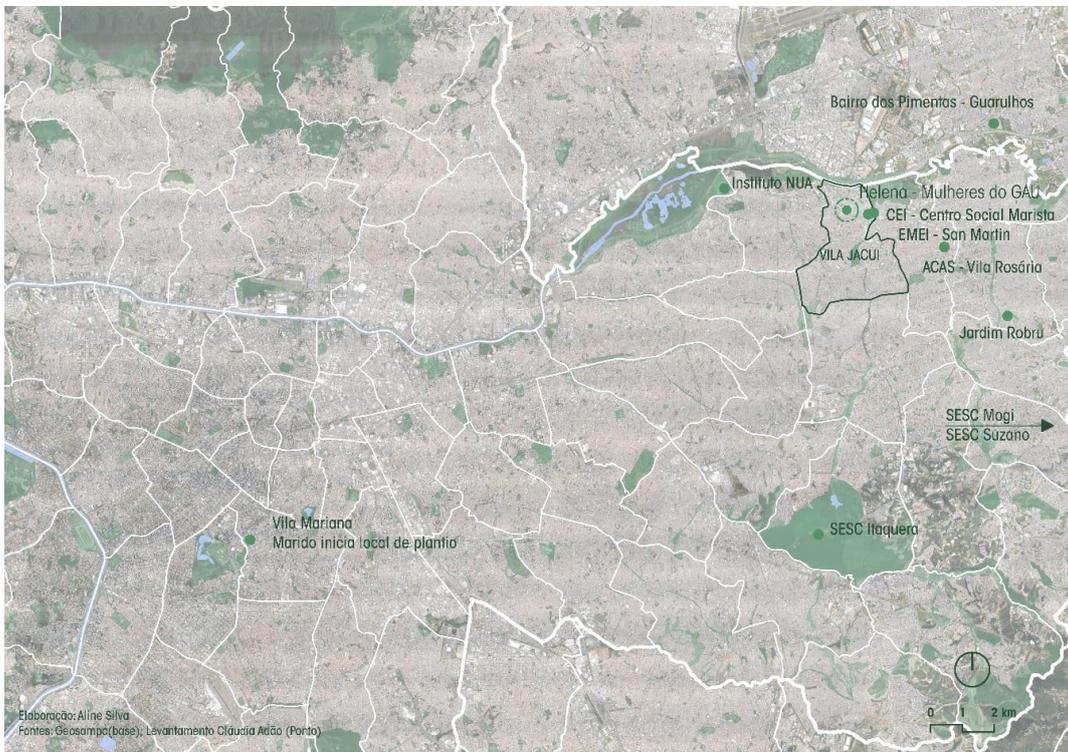
A agricultura, da forma como as Mulheres do GAU praticam, é uma tecnologia ancestral que utiliza conhecimentos acumulados pelos povos originários, africanos e seus descendentes. A agricultura familiar é responsável pela manutenção e alimentação da maior parte da população brasileira. É uma das dimensões de tecnologias ancestrais de cuidado e promoção da vida, como o benzimento, a educação popular e a doulagem.

Figura 25 - Mapa a partir das organizações apresentadas por Helena.



Produção: Aline Priscila Silva

Figura 26 - Mapa a partir das organizações apresentadas por Helena.



Produção: Aline Priscila Silva

### 3.2.2 Origem/Família - Trabalho ainda na infância

Helena nasceu no povoado de Salaminho, na cidade de Serrolândia, Bahia. Quita era o seu apelido de infância. Sua mãe teve 21 filhos. Seu pai faleceu quando ela tinha sete anos e, após a morte dele, foi morar com a tia em outra cidade. Anos depois, ela retornou para casa, mas ao se dar conta da situação de pobreza que vivia a sua família, quis arrumar um emprego para ajudar. Então, aos 12 anos, começou a trabalhar como babá em tempo integral para uma família.

E aí quando eu saí da casa da minha tia, eu fui para lá com meus sete anos, foi quando eu perdi meu pai, acho que na mesma noite a minha tia já me levou. Assim que enterrou meu pai já me levou, fiquei lá acho que dos sete até acho que uns dez, quando eu saí dos dez eu já estava mais assim... eu queria embora para a casa da minha mãe. Quando eu cheguei na casa da minha mãe que eu vi a situação eu falei: "Eu quero trabalhar". Trabalhar em que? Naquele tempo tinha negócio de... apareceu essa dona Nilda, que era escritora de Serrolândia e eu fui morar com ela (...) "Eu posso levar a Quita para olhar o Sandro?" que era o neto dela, né, ficar com ele, realmente eu fiquei na casa dela para olhar o Sandro. Aí eu fui morar... aí eu fiquei na casa de Gildo Franco morando em Jacobina, cheguei lá com meus 13 anos e poucas semanas assim, eu fiquei meses, pouco tempo sempre na minha casa. Eu passei para essa casa de Gildo Franco. Quando eu saí de lá eu já estava com uns 17. O que foi que eu convivi com a minha família? Nada. Foi sempre assim, as folgas assim de 15 em 15 ou de mês em mês quando tinha eu queria ir para minha casa. Eu queria voltar para minha casa.<sup>69</sup>

Helena não tem o sobrenome dos seus pais, mas da mulher para quem trabalhava.

E eu sou do dia 21, mas essa dona (Leni) [00:16:28]<sup>70</sup> da história ela me registrou dia 19 que não tem nada a ver com dia 21, meu nome colocou Maria Helena da Silva, só faltou ela colocar Souza e não botou nem Ramos nem Araújo. Não sei o que que ela queria da minha vida, ela queria me modificar, mas não vou reclamar disso. Só que assim, ainda bem que meus pais não são de herança, que se fosse, como é que eu ia?<sup>71</sup>

Helena contou da admiração que tinha pela sua mãe, de valorizar o esforço que teve para criar sozinha os filhos após o falecimento do marido. Na

<sup>69</sup> Entrevista concedida em 17/11/2019.

<sup>70</sup> A palavra em parênteses acompanhada da minutagem do áudio na transcrição significa a incerteza de palavra transcrita/ouvida.

<sup>71</sup> Entrevista concedida em 17/11/2019.

minha percepção, mesmo longe do convívio diário com a mãe e os irmãos, Helena criava estratégias para ajudar e se vincular.

Então a pessoa que eu mais admiro é minha mãe. A criação, o sofrimento que ela teve, perdeu meu pai, foi uma grande mulher para crescer, trabalhava na roça dos outros para criar nós. E muitas vezes eu ia para Jacobina assim, às vezes eu queria uma roupinha melhor e o pouquinho que eu tinha daquilo ali eu nunca comprei nada para mim. Em Serrolândia eu me lembro como hoje, comprava um macarrão que era um luxo, um pacotinho de arroz pequenininho assim, fazia uma caixinha e dava para um feirante que estava ali: "entrega a minha mãe", sempre eu pensava nisso para ela. Aqueles macarrõezinhos assim, fazia uma sopinha com feijão, cebolinha, não tinha carne, nada, mas aquela sopa era tão gostosa, com tanto amor. Então sempre nessa parte do dividir, eu sou uma pessoa muito simples.<sup>72</sup>

### 3.2.3 Educação para Helena

Helena teve pouco acesso ao estudo formal. Estudou até a quarta-série do ensino fundamental. Sabe escrever, mas tem dificuldades para ler. Ela também relatou que sempre foi curiosa, tinha interesse para aprender, mas não no formato de um estudo formal.

Eu sempre fui curiosa, é porque nunca fui de estudar, sabe, Claudia? Estudo nunca entrou na minha cabeça. (...) estudar, estudar, estudar, eu ia, mas foi lá onde eu tinha assim a possibilidade de ter a farda, que chegava a me dar farda, que naquele tempo só estudava com farda, ninguém entrava sem farda. Era um negócio fora de sério, eu tenho umas lembranças na cabeça do respeito ao professor que era fora do sério (...) sabia escrever, mas não sabia ler. Até hoje é isso. Então se eu tivesse um acompanhamento, sei lá se é um psicólogo que trataria isso, eu acho que ia fazer a diferença (...). Eu sempre trabalhei em casa de família, de todas as casas que eu trabalhava, as patroas falavam: "Vai estudar, Helena, vai estudar, você é uma menina assim do brilho, você tem uma inteligência, você fala assim... vai estudar", mas isso nunca entrou na minha cabeça. Eu falei assim: "Eu nunca vou me arrepender", mas foi engano meu. Agora na minha idade eu me arrependo muito de não ter estudado. E o pouquinho que eu sei eu aprendi assim na bíblia. E eu tenho uma dificuldade, eu não sei qual que é. Eu precisava no começo ter um tratamento, eu tenho certeza que eu tenho. Porque no começo eu sabia... eu sabia escrever, ficava na lousa, eu cheguei até o quarto ano.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid.

### 3.2.4 Deslocamentos - Mudança para São Paulo – Trabalho e Moradia

Helena tinha 12 anos quando conheceu São Paulo. Veio a passeio com Nilda, a mulher para quem trabalhava. Foi para São Miguel Paulista e, coincidência ou não, exatamente a região que anos mais tarde fixou residência, no bairro de União de Vila Nova: “Quando eu vim a primeira vez, eu vim conhecer São Paulo com dona Nilda, eu tinha 12 anos. Primeira vez que eu conheci São Paulo e o primeiro lugar foi São Miguel Paulista, olha o destino”<sup>74</sup>.

Mudou-se de Jacobina para São Paulo em 1977, ainda adolescente, com 17 anos. Através da indicação de uma amiga, conseguiu um emprego como cortadora de pães em uma casa em Pinheiros. Nesta época, Helena morou em um quartinho no fundo da casa e permaneceu neste emprego por dois anos.

(...) lá eu fiquei dois anos, eu tenho certeza na casa de seu Francisco e todo final de semana eu ia para a Raposo Tavares de ônibus que era lá que eu ficava na casa da Lucinha, né? Que inclusive eu tenho depois que fazer uma visita para Holerinha que ela não está boa, é outra pessoa que foi conterrânea e me deu a mão. (...) fiquei lá, sempre família, favor que eu devo à mãe Tonha que já está no andar de cima, Nivaldo ainda está aqui, o Antônio ainda está aqui, não tem dinheiro que pague, é só Holerinha que eu fiquei um tempo lá na casa (...) mas foi ali que eu estava com família, que eu tive assim, para dizer assim sempre uma porta abria para mim.<sup>75</sup>

Quando se mudou para São Paulo ainda adolescente, Helena contou com uma rede de pessoas conterrâneas para apoiá-la. Pessoas que, por exemplo, conseguiram emprego para ela e cederam a casa para morar. Uma dessas mulheres é madrinha de seu primeiro filho. Nessa rede de colaboração, Helena estabeleceu relações de apadrinhamento: ela tem 12 afilhados, 11 homens e uma mulher.

Aos 18 anos, Helena decidiu não trabalhar mais em casa de família. Conseguiu um emprego em uma fábrica no Tatuapé e junto com uma amiga alugou um quarto na Rua Conselheiro Carrão, também no Tatuapé: “(...) quando foi 18 eu resolvi vir para a Conselheiro Carrão. Eu falei: "agora eu vou ser dona de mim", assim não trabalho mais em casa de família”<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid.

Nessa época, Helena conheceu Zilmar, seu marido, e engravidou em 1988 do primeiro filho, Leonardo. Helena e Zilmar tiveram três filhos: Leonardo, Fernando e Miguel.

Após uma enchente que fez com que ela e a amiga perdessem todos os seus pertences, Helena mudou-se para uma casa de aluguel no bairro da Penha com o marido e o filho pequeno.

Mas nesse tempo todo eu aluguei esse quarto com a minha colega na Conselheiro Carrão, veio a enchente e levou, ficamos sem beira sem eira, foi muito difícil, mas sempre assim, sempre de nariz em pé e querendo sempre o melhor para mim. (...) Alugamos um quarto eu e a Diva, que eu te falei que é a madrinha de meu filho, que é nessa que nós trabalhávamos lá no Tatuapé ali perto do Anália Franco, por ali acho a fábrica dele, foi lá que eu fiquei até 88 e aí onde eu conheci meu marido, casei, morava sempre lá, tive meu filho que hoje está com 34 anos.<sup>77</sup>

Helena e Zilmar compraram um cômodo na União de Vila Nova, no final da década de 80, para deixarem de pagar aluguel na Penha. Foi no início do processo de ocupação do bairro. Até hoje eles não possuem a escritura da casa. Helena relatou que pagou a casa com o dinheiro das roupas que vendia.

Fiz essa casinha com dinheirinho vendendo roupa, essas coisas. Muita coisa, dinheiro, eu coloquei nessa casa foi isso. E arregacei muito a manga também de trabalhar, eu e meu marido, sábado e domingo ali que nós vínhamos.<sup>78</sup>

Helena relatou as dificuldades que tiveram quando se mudaram para União de Vila Nova. Segundo ela, o bairro tinha pouca infraestrutura urbana, tanto que ela mesma ajudou a aterrar o seu terreno. Helena também contou que no início o bairro era muito violento:

Porque lá não era meu, lá era aluguel. E aqui nós conseguimos juntar 3.500, eu lembro como hoje e comprou essa casa. Não era casa gente, não tinha casa, só a cozinha. Só tinha aquilo ali. Sala que é grande, inclusive minha sala é enorme que eu falei: "Não tem quintal e é aqui que meus filhos vão ficar brincando" que eu não abria a janela, eu não sei como não deu uma depressão, eu não morri quando eu vim para cá. Ficava trancada com medo. Era feio, não tinha luz, não tinha água, só tinha briga, só tinha morte, só ouvia bala cantar. Nossa, era terrível, era feio, era feio, feio, feio (...) onde eu moro quando foi para eu vir para cá foi difícil. Aquela casa minha não era aquela casa. Eu trabalhei muito em carrinho, em muitos caminhões de terra para aterrar que era aqui... aqui era uma lagoa, gente (...) quando a gente veio da Penha para cá. Eram três mortos agora e três para morrer mais tarde. Teve gente aí que chegou só com a lona, a cara e a coragem. E bala

---

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Ibid.

comendo para todo o canto. Aqui era feio, misericórdia. Aqui era horrível, gente, difícil, difícil, difícil. A gente ia com... meu marido ia trabalhar, todo mundo, saco de papel, de plástico e outro tênis. Chegava lá na avenida São Miguel subindo logo ali pegar para ir na linha de trem era saco, saco, saco... que o povo tirava e botava sapato limpo. Chamavam nós de pé de barro. Meu marido foi muito de trem. Quanta gente não perdeu a vida nesse trem? Que o trem não tinha porta.<sup>79</sup>

Helena relatou episódios do processo de ocupação do bairro de União de Vila Nova que dialogam com o processo que descreveremos no quarto capítulo acerca da ocupação do bairro, que começou a partir de 1988 com a ocupação das áreas localizadas ao longo da várzea do Rio Tietê. Desse processo, surgiram algumas vilas, como Jardim Pantanal, Cotovelo do Pantanal, Jardim Romano, Chácara Três Meninas, Jardim Novo Horizonte, União de Vila Nova, Jardim Lapenna e Vila Nair — constituindo a região denominada Pantanal.

O bairro de União de Vila Nova passou a fazer parte de um projeto de urbanização com o objetivo de promover a requalificação urbana e socioambiental, após fevereiro de 1995, quando fortes chuvas de verão causaram situações críticas de enchentes na região metropolitana de São Paulo.

### 3.2.5 Percepção da Negritude e Espiritualidade

Helena se autodeclara negra. Na entrevista, ela relata que começou a perceber as manifestações do racismo em um dos seus empregos como babá, ainda na infância:

(...) ai, assim, quando a gente está sempre na casa dos outros a gente é um pouco humilhada, sei lá. Nunca é igual ao carinho que tinha na casa da mãe da gente (...). Em Serrolândia eu tinha assim tudo, mas assim, fazia aquele banquete de comida, mesmo sendo uma menina, mas ninguém nunca aceitou, acabou isso... nem terminou, nunca esse negócio de preto com branco essa diferença nunca vem dizer que está tudo em dia que não está. Preto é preto e branco é branco. E sempre a gente preto, sempre... então naquele tempo, aquelas mesas de comida, eu comia o que sobrava. Isso para mim marcou muito. A minha infância, é criança. O que sobrava e quando sobrava, entendeu?<sup>80</sup>

Helena começou a se autodeclarar negra após o ingresso no Grupo das Mulheres do GAU, por causa das reflexões sobre permacultura: “Que cor você acha? Para mim, gente, só são duas cores: preto e branco. E eu sou preta. Eu

---

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid.

sou uma negra. (...) Depois dessa pegada minha com a natureza, com a permacultura, aí agora eu me encaixei mais nos pretos".<sup>81</sup>

Helena é católica, ministra da eucaristia na Paróquia Nossa Senhora Aparecida em União de Vila Nova.

A minha igreja é a Nossa Senhora Aparecida, né? Meu domingo... quando eu estou escalada, sempre aos domingos de manhã sete horas eu estou subindo. Mas quando eu não estou assim escalada, às vezes às 18 também aqui nessa, eu posso até depois quando nós irmos embora passar e mostrar a vocês e posso... aqui onde eu frequento mesmo é: antigamente eu ajudava a dar aula de catequese para as crianças, mas agora eu não tenho mais tempo que aqui é no Viveiro por causa das mulheres do GAU, mas eu sempre, no domingo à tarde ou de manhã, ia para igreja, esse é um lugar que é pontual.<sup>82</sup>

### 3.2.6 Relação com a terra

Helena não foi de roça, começou a ter contato com a terra quando iniciou um curso no Viveiro, a convite do amigo José Carlos, o Risadinha: "Helena, você gosta tanto da natureza, vamos no Viveiro, lá tem curso', 'Eu não', eu olhava duas crianças. Você viu que minha história é criança?".<sup>83</sup>

Aprendeu a plantar no Viveiro:

Comecei a botar mão na terra, fiz meu vaso, plantei minha alface que já comprava as mudas. Ali já veio aquela alface dizer assim: "Daqui você não sai mais" e fui na próxima reunião eu fui, fui e disse: "Ixi, eu já estou gostando da coisa. E agora?"<sup>84</sup>

Helena deixou o seu trabalho como babá para ter mais tempo para estar no Viveiro com as Mulheres do GAU. Ela está há 15 anos no Viveiro.

O sonho que Helena ainda gostaria de realizar é o de ter um pedaço de terra para plantar e ter criação: "Mas assim, vai e vem, e aprendi que meu amor todo é pela natureza e meu sonho de realizar é assim, é ter um sitinho, um pedacinho de terra, viu?".<sup>85</sup>

Ela se diz apaixonada pela natureza. Realizamos parte da entrevista caminhando pelo bairro, ela andando de bicicleta e eu e Aline caminhando. Helena ia mostrando as flores pelo caminho, na casa das pessoas e os jardins

---

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid.

que ajudou a plantar pelo bairro. Junto com as Mulheres do GAU, Helena desenvolve um trabalho de formação<sup>86</sup> em algumas escolas do território sobre o plantio de hortas.

Eu sou apaixonada pela natureza. Pôr do sol, o nascer do sol, uma flor, o vento passa na planta eu fico conversando. Eu vejo o vento, ele sacode a planta, a planta está lá dançando, dando risada, a natureza. Sou apaixonada pela natureza. Não gosto de tomar banho de mar, mas gosto de sentar à beira mar bem cedo e a tarde pôr do sol, e sentar e ver aquela brisa assim. Banho eu não gosto, gosto de andar na beira mar.<sup>87</sup>

O trabalho com a natureza e o de formação com jovens são as duas coisas que Helena disse mais gostar de fazer:

Agora eu estou com duas missões, Claudia, que é esse negócio de dar aula. Dar aula não que eu não sou professora, mas passar o pouco que eu sei para esses jovens (...). Entendeu? E o que eu gosto mais de fazer é isso que ele falou, mato. E hoje, assim, ficar um pouco com esses jovens.<sup>88</sup>

Andar de bicicleta, passear, estar na sua comunidade, comer bem e dar de comer a quem não tem são outras coisas que Helena disse também gostar de fazer.

No capítulo sobre cuidado, coloquei as percepções das sujeitas dessa pesquisa sobre o tema, incluindo Helena. Agora também apresento parte do que ela entende sobre cuidado, o definindo como Amor:

Cuidado para mim é o amor. Eu tenho um amor, seja lá pelo o que for, eu estou tendo cuidado. Que o que eu tenho amor é um cuidado. Se eu planto uma planta com amor eu estou tendo cuidado com ela. Se eu vejo um... um drogado ali na rua, eu não vejo ele um drogado. Eu vejo um jovem que está precisando se reerguer, alguém que dê um apoio a ele. E um cuidado.<sup>89</sup>

### 3.3 EDI CARDOSO

Conheci a Edi em uma das atividades da Comunidade do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França, o Cordão da Micaela. Durante as

---

<sup>86</sup> Centro da Juventude; ONG Nova União da Arte (NUA); Creche da Escola Social Marista Ir. Justino; Escola Estadual José de San Martin; Escola Estadual Hélio Helene; Sesc Itaquera; Centro de Recuperação e Educação Nutricional (CREN); Serviço de Assistência Social a Família (SASF) Projeto Cultural Educacional Nova Pantanal (PROCEDU); Centro Educacional Unificado (CEU) Suzano; Centro de Integração da Cidadania (CIC) Guarulhos; Unidade Básica de Saúde (UBS) União Vila Nova II - Adão Manoel.

<sup>87</sup> Entrevista concedida em 17/11/2019

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

apresentações do Cordão, Edi interpreta Dona Micaela Vieira, uma parteira que viveu na região da Penha no início do século XX. O meu interesse inicial para entrevistá-la foi despertado pela sua atuação como doula.

No entanto, ao longo do processo, descobri que Edi tem diversas atuações. Como atriz, faz parte da Companhia do Miolo, uma companhia de teatro de rua da cidade de São Paulo. Além disso, é dançarina com uma pós-graduação em Dança e Consciência Corporal, fisioterapeuta, preparadora corporal e arte-educadora.

A Companhia do Miolo foi criada em 2003 na cidade de São Paulo. Atualmente, a sua sede é no bairro da Penha. Em suas pesquisas busca investigar o espaço urbano que a circunda, entendendo o contato com a rua como fundamental e base para suas experiências. A Cia também busca aprofundar um treinamento específico para um corpo criativo no espaço urbano, com a finalidade de afirmar o espaço público da rua como espaço de disputa de um imaginário coletivo. A seguir as montagens produzidas pela Cia:

- a) O Burguês e o Fidalgo (2003); dirigida por Bete Dorgam;
- b) Ao Largo da Memória (2005), direção de Alexandre Krug;
- c) Taiô (2010), dramaturgia de Jé Oliveira;
- d) Em Caso de Emergência Quebre o Vidro! (2015) texto de Solange Dias.  
Encenada na encruzilhada Terminal Bandeira, Anhangabaú e Ladeira da Memória;
- e) Em 2015, a Cia. do Miolo se apresentou em um espaço fechado pela primeira vez, num antigo prostíbulo doméstico, com o espetáculo Casa de Tolerância, dirigido por Patrícia Gifford no bairro da Penha. Esse local é a atual sede da Companhia.

Em depoimento dado ao site da SP Escola de Teatro, a Companhia relata o seu processo:

Os ambulantes e seus modos de operar nas ruas, entre gambiarras e cores, constroem todo um repertório próprio de corpo e dramaturgia forjados da vivência com a rua. Da rua surge o elemento de jogo fundamental em nossas composições gestadas das errâncias de inspiração situacionista, assim como a influência do teatro épico que perpassa todo o nosso repertório.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> SÉRIE Teatro de Grupo em São Paulo: conheça a Companhia do Miolo. SP Escola de Teatro. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://www.spescoladeteatro.org.br/noticia/tag/companhia-do-miolo>. Acesso em: 23/06/2023

Figura 27 – Colagem/Montagem Edi



Fonte: Produção própria

### 3.3.1 Atuação

Nos trechos abaixo, Edi relata com mais detalhes sua atuação interdisciplinar em saúde da mulher e seu desejo em atuar na Saúde Pública. Ela relaciona a atuação como atriz, doula, fisioterapeuta e a performance no Cordão da Micaela interpretando a parteira Micaela Vieira como uma estratégia de disseminar para um maior número de pessoas a discussão acerca da valorização dos saberes ancestrais e da violência obstétrica. Edi também conta que entende a rua como espaço de ação e pesquisa.

Em sua fala, o que também chamou a minha atenção é a dimensão coletiva que ela atribui à própria vida:

Você vai entendendo esses lugares de quem acessa o serviço de saúde e a serviço de quem que está a saúde, essa saúde humanizada, você vai percebendo que têm grupos que vão ficar relegados mesmo. E estão relegados mesmo. Eu fiz essa especialização em saúde da mulher, mas a gente está falando de saúde da mulher cis. E eu quero estar na saúde pública. A maior parte das pessoas, das mulheres, né, porque eu vim do cordão na rua, quem são as pessoas que estão lá, né? São as pessoas pretas. Esse cordão é formado por essas pessoas majoritariamente. Não, a gente foi porque a gente queria estar na rua mesmo. O espaço de ação, o espaço de pesquisa. A rua ela dá muita coisa pra gente, né? E é essa experiência também de estar na rua, de escutar a rua e de ver a rua que também define e foi abrindo o meu olhar para várias questões que se eu tivesse dentro de uma caixa preta talvez eu não visse. Então, agora na pandemia a gente não criou nenhum trabalho novo. A gente fez algumas coisas muito pontuais de forma remota. Eu fiz alguns outros trabalhos com outros artistas que estavam fora da minha Companhia, que eram de outros coletivos, mas que também circulam por aqui. Então eu também danço, então eu participo de um grupo de dança. Então é nessas coisas mais simples e corriqueiras e que às vezes parece futilidade desde as coisas maiores mesmo que tão relacionadas com isso, que é entender o nascimento, que é a doulagem, que é preparar esses corpos, né? Preparar de forma e maneira informativa também, que é pra se proteger, né? Uma agente transformadora nesse mundão aí com a minha prática, com o meu trabalho, sabe? "Não, tá tudo bem, não quero fazer nada, tá tudo ótimo, eu acho que o mundo tá lindo assim mesmo e vamos tocar o barco, vida que segue". Não tem. Parece que a gente já nasce predestinado a isso, né, e a gente só vai enchendo a nossa bagagem com formas de você conseguir realizar isso e potencializar isso. De você ser mesmo o agente transformador. Então eu acho que hoje eu me vejo no mundo sendo essa pessoa e tentando também puxar mais gente pro meu bonde, sabe? De ser essa pessoa que também é formadora, tanto no campo das artes como pensando também a saúde. Eu me vejo assim, eu não consigo pensar, quando as pessoas brincam e usam essa frase: "Eu não vim à vida a passeio" eu acho que é isso. Eu não consigo falar de mim com sonhos pessoais assim: "Ah, eu tenho meu sonho de ir pra, sei lá, conhecer Paris". Não que isso não seja legítimo, isso é, mas é que... eu não consigo falar de mim sem incorporar tudo isso que eu falei inicialmente, sabe? Que é a nossa história de vida, é pensar o que que eu vim fazer no mundo,

como eu quero estar no mundo e o que que eu vou deixar pro mundo. Então quando eu olho pra mim eu me vejo como parte disso assim, sabe? Eu acho que tudo que eu faço eu faço pensando nisso, até quando eu vou viajar de férias. É difícil a gente se descolar, sabe? Eu acho que é um pouco assim que eu me vejo. Pensando no que eu quero ser, que eu trabalho para ser, sabe? Que é transformar a minha vida, transformar a vida de outras pessoas assim, poder fazer isso. Quando eu me formei, quando eu fiz o curso de doula, eu participei depois de um projeto, que era um projeto voluntário, para acompanhar parto como doula em um hospital em Carapicuíba.<sup>91</sup>

Um dos sonhos e intenções futuras de Edi é colaborar com projetos na Saúde Pública:

(...) eu falo que meu sonho de princesa era ter um espaço de cuidado assim onde a gente pudesse ter muitas práticas, muitos profissionais, atender dentro da periferia assim, porque a gente já tem isso, a gente tem casa de parto, a gente tem clínicas superbacanas com propostas maravilhosas, mas elas estão, né, muito distantes de nós, das pessoas com as quais a gente convive. Eu gostaria de estar na saúde pública, de trabalhar na saúde pública, porque eu acredito muito na saúde pública. Então o meu sonho hoje é poder estar, poder trabalhar e colaborar com projetos dentro da saúde pública, porque aí eu entendo que eu consigo, que eu possa distribuir, né? Compartilhar isso tudo que eu tô falando e os projetos que eu penso em fazer.<sup>92</sup>

A reflexão de Edi demonstra que a saúde é uma preocupação histórica das mulheres, especialmente as mulheres negras e a dos povos originários. As mulheres foram as primeiras profissionais de saúde. Sem títulos oficiais, elas possuíam o conhecimento de seus corpos, parto, amamentação, contracepção e a forma de lidar com doenças e promover saúde. Atuando como parteiras, enfermeiras, farmacêuticas, erveiras e benzedadeiras cultivavam ervas e sabiam de seus efeitos curativos.

Eram conhecidas como “mulheres sábias” pelo seu povo e como “bruxas, feiticeiras e charlatãs” pelo Estado e Igreja. Com a bula papal de 1484, de Inocêncio VIII, essas mulheres passaram a ser consideradas hereges e possuídas pelo demônio, deflagrando-se o período de perseguição conhecido como caça às bruxas. Ele resultou no extermínio de milhares de mulheres entre o século XV e XVIII (SILVA, 1988). Essa perseguição foi também uma forma de desarticular certo nível de organização feminina que o saber das curandeiras e parteiras representava, uma forma poderosa de organização de mulheres cujos saberes e poderes eram passados de geração a geração.

---

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Ibid.

Edi relatou que sonha em atuar na saúde pública. No meu ponto de vista, este sonho relaciona-se com a atuação histórica do movimento de mulheres negras no Brasil, que foi responsável pelas primeiras inserções do tema saúde da população negra nas ações governamentais, no âmbito estadual e municipal, ocorridas na década de 1980. Um dos resultados foi a construção da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, instrumento que tem por objetivo combater a discriminação étnico-racial nos serviços e atendimentos oferecidos no Sistema Único de Saúde, bem como promover a equidade em saúde da população negra.

Assim como sonha Edi, as mulheres do movimento de mulheres negras no Brasil também sonharam e atuaram de forma a melhorar e ampliar o acesso das pessoas negras ao Sistema Único de Saúde.

### **3.3.2 Origem – Família**

Edi é mineira, sua família materna é da cidade de Três Corações. Após o falecimento do pai, aos dois anos, mudou-se com a mãe para São Paulo: “A minha mãe é de Três Corações. Família materna, né, toda lá de Minas. O meu pai é falecido, ele faleceu quando eu tinha 2 anos. Mas a família do meu pai é daqui de São Paulo do interior”.<sup>93</sup>

Em São Paulo, já morou na cidade de Santo André e na capital paulista nos bairros da Pompéia, Tatuapé e atualmente na Penha, zona leste da cidade.

### **3.3.3 Educação para Edi**

Edi tem uma formação interdisciplinar. Começou estudando teatro na Escola Livre de Teatro de Santo André. Segundo ela, foram as artes cênicas que abriram caminho para os seus outros interesses: a humanização em saúde, saúde da mulher, doulagem e fisioterapia.

Então o caminho do teatro foi me levando para esses lugares. E aí fiz o curso de doula, não contente eu falei: "Cara, enlouqueci, quero muito isso, quero aprofundar mais" e aí abriu a especialização na UFSCAR<sup>94</sup> em saúde da mulher, fisioterapia na saúde da mulher, eu falei: "Cara, eu vou, preciso aprofundar esses estudos". Aí eu me matriculei, passei

---

<sup>93</sup> Entrevista concedida em 14/06/2022.

<sup>94</sup> Universidade Federal de São Carlos.

na especialização. Foi a partir daí. Então eu falo que foi o teatro que me levou para a fisio, e foi mesmo. E que me levou para a especialização, que me levou para doulagem, que aí eu fui conhecendo outras pessoas, que aí eu fui juntando com outras pessoas e aí a necessidade de entender: "Tá, por que que isso daqui que eu acho maravilhoso não está disponível para todo mundo?", que foi aí que eu fui conhecendo doulas de outros lugares, que eu fui me associando a outras mulheres pretas que também estão na doulagem e que também estão na área da saúde. Então meu interesse por estudar a humanização e a saúde com recorte racial veio por esse lugar, de entender que não tá disponível pra todo mundo.<sup>95</sup>

Me chamou a atenção que o seu processo educativo e de apreensão de novos conhecimentos, especialmente no que se refere à humanização em saúde das mulheres negras, veio do entendimento de que a humanização em saúde não está disponível para todas as pessoas. Dessa maneira, o teatro, a fisioterapia e a doulagem são formas de colaborar para este acesso.

### 3.3.4 Trabalho

Edi começou a trabalhar como atriz em 2005, na Companhia do Miolo. Em 2009, graduou-se como fisioterapeuta. Em 2016, concluiu a formação em doulagem e, em 2017, realizou uma especialização em Saúde da Mulher.

Edi contou que era antigo o seu interesse em se aprofundar no estudo da saúde da mulher negra:

Então quando eu me formei na fisioterapia eu não fui direto clinicar, eu não tava trabalhando na área, porque eu já estava trabalhando com teatro. (...) "Ai, queria muito que você conversasse com a Dani, a Dani vai ser minha doula". E eu: "Doula? O que que é isso", né? Nunca tinha escutado falar. Ela falou: "Edi, eu tenho certeza que a partir do momento que você souber o que é isso, tem tudo a ver com você. É a sua cara. Eu vejo você fazendo isso" ela falava pra mim: "Conversa com a Dani, eu tenho certeza que você vai entrar nesse lugar e você vai gostar, já que você tá querendo estudar saúde da mulher". Aí fui pesquisar o que que era doula, porque é assim, né? Eu vejo um negócio, eu olho, eu já pum! caio de cabeça. Me matriculei. Esse curso de doula era uma imersão de quatro dias. Isso foi em 2016.<sup>96</sup>

### 3.3.5 Percepção da Negritude, Espiritualidade e Ancestralidade

Edi se autodeclara uma mulher preta:

<sup>95</sup> Entrevista concedida em 14/06/2022.

<sup>96</sup> Ibid.

Então eu sou uma mulher preta, de 40 anos, prestes a fazer 41, residente na zona Leste de São Paulo, artista, profissional da saúde e tentando fazer, né, essa relação dar certo (...) desses dois saberes que é a arte e que é a saúde. Eu acho que eu não consigo me ver quando eu olho pra mim, tentando responder essa pergunta assim "quem sou eu", eu acho que eu sou essa pessoa carregada dessas experiências assim, eu não consigo me separar desses dois lugares, né. Porque eles vieram muito juntos também. Eu comecei muito, eu comecei nas artes e foi o caminho das artes que me levou pra saúde. Então quando eu terminei a minha formação de atriz, que eu me formei na Escola Livre de Teatro de Santo André, eu queria muito estudar o corpo, porque era o que me encantava assim, né, na formação. Eu queria muito estudar preparação corporal. E quando eu morava lá no ABC eu não conhecia muito do que tinha de outras coisas, que hoje eu sei que naquela época já tinha, mas eu só fui ter acesso muito tempo depois, que eram os estudos das práticas somáticas, né, o Ivaldo Bertazzo. "Quem é você?", então quem eu sou é impossível eu me descolar de quem eu sou daquilo que eu faço. Então é isso, eu subo no palco eu sou uma mulher preta. Independente do que eu faça. Eu acho que esse momento de se entender como mulher preta ele sempre esteve. Porque as outras pessoas não me deixavam ter dúvida, entende? E não foi da melhor maneira. Eu sempre me entendi como uma pessoa preta. A outra coisa é como é que eu me entendo uma pessoa preta e me empodero disso e exerço a minha negritude com potência. Meu fenótipo não tem como dizer que não, né? Porque as pessoas não me deixavam ter dúvida, porque na escola, porque nos meios que a gente frequenta, principalmente no meio das artes, né? Mas foi o teatro de rua que me aproximou de outras pessoas iguais a mim. E entender e falar: "Olha, têm outros artistas pretos aqui também, olha, tem gente falando disso".<sup>97</sup>

Edi relaciona ancestralidade com vida:

A vida é tudo, são os nossos encontros, é tudo que a gente experiencia, é tudo o que a gente aprende, né? É tudo que a gente traz de história nossa e dos nossos antepassados. Eu acho que a vida é esse movimento, é essa pulsação constante, né? E de tudo isso assim. Quando a gente pensa, não só individualmente, mas quando eu penso coletivamente, pra mim a vida é isso, **é o que a vista traz dentro dos olhos e guarda na alma**, sabe? Porque é muito grande assim, porque quando eu digo que guarda na alma é um lugar que não cabe, porque a alma ela não é um lugar que você pega, né? Porque pra mim a vida ela tem essa dimensão dessa grandiosidade. Agora como eu gostaria que ela fosse pra maior parte das pessoas que é diferente, porque ela é grandiosa. A gente está vendo muito mais agora inclusive, não tem sido, eu acho que não é a vida, mas a forma como se proporciona a vida não tem sido generosa com a maior parte das pessoas que são parecidas com a gente, infelizmente.<sup>98</sup>

Edi teve formação católica. Atualmente, não pratica nenhuma religião, mas simpatiza com as práticas de matriz africana:

Eu fui criada no berço católico. A minha mãe é catequista lá em Minas. Então minha família inteira é católica, mas eu até mais ou menos a

---

<sup>97</sup> Ibid.

<sup>98</sup> Ibid.

adolescência assim eu seguia. Eu fiz tudo que se possa imaginar na católica, me batizei, fiz primeira comunhão, fiz crisma, grupo de jovens, tudo isso, mas hoje eu não tenho religião. Mas eu me simpatizo muito com as práticas de matriz africana. Na minha família têm pessoas, a maior parte é católica, mas tem uma parte que era do Candomblé e da Umbanda. Mas a gente tem católica e têm muitos evangélicos. Hoje a maior parte é evangélica. Mas eu não pratico nenhuma religião.<sup>99</sup>

### 3.4 TIA THEREZA

Thereza Marcondes Costa, mais conhecida como Tia Thereza, foi benzedeira e mãe de santo do Templo de Umbanda Pai Xangô e Vovó Luiza, localizado na zona leste de São Paulo e aberto há mais de 60 anos. Tia Thereza iniciou a Procissão de Oxalá Contra a Intolerância Religiosa e a lavagem das escadarias<sup>100</sup> da Igreja do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França.

Não consegui entrevistá-la, pois infelizmente seu falecimento ocorreu três dias antes da data marcada para a nossa entrevista. Agendamos em uma quarta-feira e ela faleceu no domingo. Meu desejo de conversar com Tia Thereza era imenso, queria muito uma conversa presencial e, por isso, esperei as fases críticas da pandemia passarem a fim de preservá-la, uma vez que Tia Thereza era idosa e, portanto, parte do grupo de risco.

Lamentei muito a sua partida e a oportunidade que me escapou de ter essa conversa. Eu sempre me encontrava com a Tia Thereza nas celebrações do Rosário e quando descobri que ela também era benzedeira fiquei animada com a oportunidade de registrar a sua história de vida na tese. A Tia se encantou e o seu Templo de Umbanda foi fechado após o seu falecimento. Localizava-se em sua própria casa, mas como seus parentes são evangélicos a família resolveu não dar continuidade.

---

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> A lavagem das escadarias da Igreja do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França e a Procissão de Oxalá de combate a intolerância religiosa ocorre desde 2017, no primeiro domingo de maio. A lavagem das escadarias da Igreja do Rosário dos Homens Pretos, iniciada pela Tia Thereza, foi inspirada na que ocorre nas escadarias da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, em Salvador, desde 1745. Essa prática teve origem na época da escravidão, quando os senhores portugueses faziam os escravizados(as) lavarem, limparem e enfeitarem a Igreja por dentro e por fora, juntos com os outros fiéis para a festa do Bonfim. Os(as) negros(as) escravizados(as) eram obrigados(as) a aderir ao catolicismo e, para manter as suas tradições religiosas, relacionavam os santos católicos com as divindades que cultuavam em África. Ao preparar a Igreja eles louvavam a Oxalá, Orixá que associavam ao Nosso Senhor do Bonfim. Com o decorrer das décadas, a lavagem da igreja começou a reunir multidões e passou a acontecer do lado de fora, realizada por baianas e filhas de santos, transformando-se em uma tradição popular que reúne anualmente cerca de 1 milhão de pessoas, de diferentes origens e religiões.



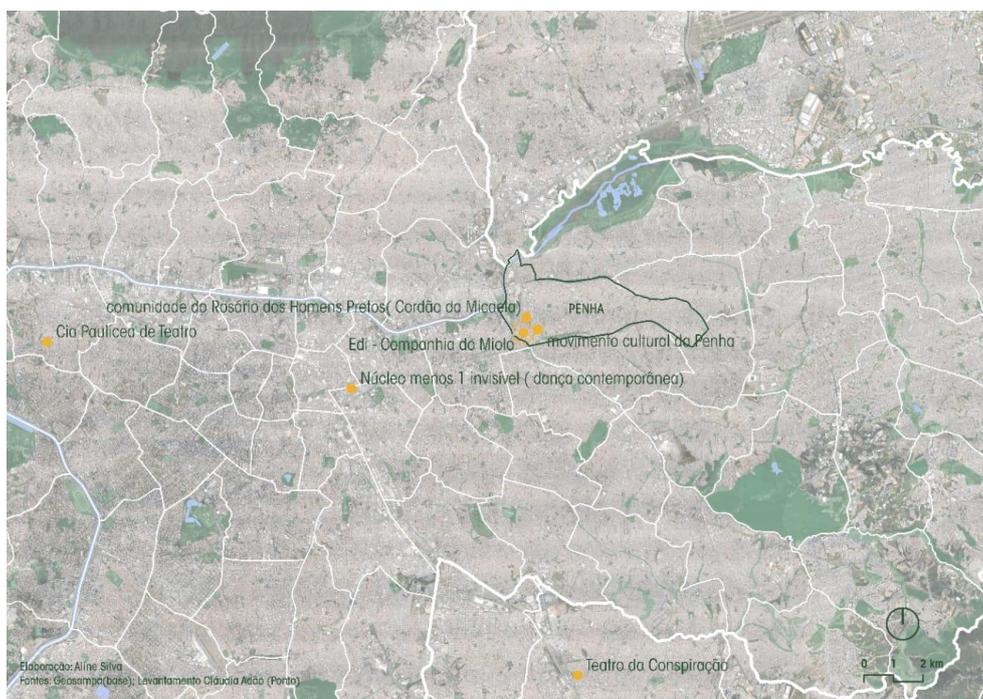
A primeira mulher que conversei a respeito de Tia Thereza foi Maria Selma Matias Casemiro. Ela tem 57 anos, mora no bairro da Penha e faz parte da Comunidade do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França.

Selma conheceu Tia Thereza na Igreja do Rosário, na primeira lavagem das escadarias da Igreja do Rosário, realizada por praticantes de religiões de matriz africana. Elas sempre se encontravam nas missas inculturadas que acontecem todo o primeiro domingo do mês na Igreja do Rosário.

No final de uma das celebrações, Selma disse que Tia Thereza a convidou para ir em seu terreiro, pois percebeu que Selma precisava de um benzimento: “Numa missa ela veio, assistiu e ao término ela me chamou e disse se eu já tinha ido ao homem de branco. Eu disse que sim, a mesma me disse também que se eu ia em terreiro, pois eu estava precisando de um benzimento”<sup>101</sup>.

Selma recebeu o benzimento da guia espiritual de Tia Thereza, chamada Vovó Luiza, e relatou ter se sentido muito bem depois. Ao recordar da tia, Selma me contou ter a lembrança de uma mulher guerreira, que transmitia paz e amor por meio de seu abraço carinhoso. Escrevia por What'sApp para ela todos os dias desejando boas vibrações.

Figura 29 - Mapa Percurso que Tia Thereza fazia de seu terreiro até a Igreja do Rosário dos Homens dos Homens Pretos da Penha de França. Produção: Aline Priscila Silva



<sup>101</sup> Entrevista concedida em 12/06/2023.

O segundo relato que recolhi acerca da atuação de Tia Thereza foi de Marlei. Marlei Madalena da Boa Morte, 63 anos, é participante da Comunidade do Rosário dos Homens Pretos. Cantora do grupo musical Pastoras do Rosário e membra da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira da Bahia. Nasceu em São Paulo e mora em Itaquera, zona leste de São Paulo

Marlei conheceu Tia Thereza na celebração do Rosário. Disse que a Tia Thereza chamou sua atenção pela tranquilidade e espiritualidade. Uma mulher iluminada, sentiu por ela um grande carinho antes mesmo de conversarem. Marlei também foi benzida pela Tia Thereza e convidada por ela para ir ao terreiro.

Em uma festa de Xangô, após o benzimento, Marlei foi orientada por Tia Thereza em relação à sua missão espiritual: estar na Comunidade do Rosário cooperando com os trabalhos e também se manter sempre energizada, cuidando da sua dimensão espiritual.

Para Marlei, Tia Thereza representava uma liderança espiritual. Serena, tranquila, boa conselheira, observadora, uma pessoa carinhosa e que sempre oferecia palavras positivas.

No primeiro capítulo, ao tratar da perspectiva das mulheres negras, há a representação da figura da lalodê, que retomo aqui ao me referir à Tia Thereza. No meu entendimento, ela foi uma lalodê, pois foi uma mulher emblemática, uma liderança com a responsabilidade coletiva de conduzir um terreiro, abençoar a sua comunidade e caminhar com ela contra a intolerância religiosa. Tia Thereza foi uma liderança em seu terreiro e também na Comunidade do Rosário dos Homens Pretos.

Ao assumir o seu papel de liderança e responsabilidade coletiva, Tia Thereza desenvolveu ações de afirmação de um futuro para o seu grupo, buscando melhorias nas suas condições de saúde, bem-estar e direito à expressão religiosa. Ela ainda proporcionou o desenvolvimento de atividades que buscaram afirmar uma perspectiva imaterial, ao assumir uma missão espiritual com a comunidade, e fortalecer as energias, como me apontaram os relatos de Selma e Marlei.

## **4 TERRITÓRIOS NEGROS E DE VIDA DA ZONA LESTE DE SÃO PAULO**

### **4.1 CIDADE PELA PERSPECTIVA NEGRA - INVERSÃO DE UM TRAJETO**

Meu objetivo é estabelecer uma relação entre territórios de vida e territórios negros a partir dos territórios de atuação das mulheres negras sujeitas desta pesquisa, localizados nos bairros de União de Vila Nova, Comunidade Santa Inês/Nossa Senhora Aparecida e Penha de França, ou melhor, entender os territórios de atuação dessas mulheres como territórios negros e de vida. Contudo, é importante explicar quais são os critérios que podem caracterizar um território como negro e como território de vida.

Vamos analisar como os coletivos de atuação das mulheres negras inseridos em seus respectivos territórios promovem vida e, também, estabeleceremos pontos de contato com as origens dos territórios negros na cidade de São Paulo. Existem similaridades entre os territórios negros de outrora e os territórios de atuação das mulheres?

No processo de organização de escrita desse capítulo, refleti sobre a formação dos territórios negros, mas não só em seus elementos físicos, como edificações e contingente populacional, mas também em seus elementos simbólicos.

### **4.2 DEFINIÇÃO DE TERRITÓRIO NEGRO**

Os territórios negros compreendem mais do que delimitações geográficas, mas são caracterizados fundamentalmente pelos laços de sociabilidade, solidariedade e afetividade manifestadas pelas diversas formas de associativismo negro (SILVA, 2018).

Leite (1991) classifica os territórios negros como formas complexas de apropriação dos espaços por grupos negros que podem ser fixos, de ocupação territorial, simbólicos e de ocupação interacional. A autora também considera que grupos negros se referenciam no território como suporte básico para consolidação do coletivo.

De acordo com Ilka Boaventura Leite, existem dois tipos de ocupação: uma, para habitar, fixa, material, demarcada geograficamente pela fronteira de ocupação territorial, denominada como RESIDENCIAL e que pode servir para morar e produzir; outra, é nomeada de INTERACIONAL, que são pontos de encontro e troca, nem sempre fixos, mas caracterizados por códigos simbólicos e de pertencimento.

No desenvolvimento dessa tese, me apoio na definição de território negro elaborado por essa autora, a qual relaciona marcadores culturais e simbólicos como delimitadores de territórios negros. Também me alinho com a sua compreensão de que os territórios negros ultrapassam a dimensão da resistência, isto é, vão além, pois trazem a dimensão da existência, de modos de vida, identificação coletiva e pertencimento por meio dos diversos tipos de associação que os compõem: “O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva” (LEITE, 1991, p. 40).

Os territórios negros possuem uma dimensão de vida, trazida pelas organizações negras que os compõem. O conceito de Espaço Potencial de Vida (EPV), desenvolvido por Regina Nogueira – Kota Mulanji<sup>102</sup>, ajuda a compreender essa dimensão.

O conceito de Espaço Potencial de Vida (EPV) foi apresentado em 2005 por Regina Nogueira – Kota Mulanji no Encontro do Movimento Nacional pelo povo bantu (MONABANJU) e dialoga com o conceito de Espaço Potencial desenvolvido por Winnicott na psicanálise. No Candomblé Angola, Kota faz referência as pessoas mais velhas que já passaram de 7 anos mesmo sem dar obrigação. Para a autora, o espaço potencial, além da zona psíquica, pode ser também um espaço concreto, materializado no mundo real como um lugar que seja “suficientemente bom”, entendido como um lugar potencializador da expressão e equilíbrio, como possibilidade acessível de transformar e fortalecer esses lugares de convívio em espaços de bem-estar e solidariedade. Kota Mulanji aponta as escolas de samba, os grupos de capoeira, os espaços mantenedores de arte e cultura, os clubes sociais negros e os espaços políticos de luta antirracista como exemplos de espaços potenciais de vida.

---

<sup>102</sup> No Candomblé Angola, Kota Mulanji faz referência às pessoas mais velhas que já passaram de sete anos participando do terreiro, mesmo sem dar obrigação.

O EPV me apoia na construção do conceito de territórios de vida, pois entendo que a atuação das mulheres negras sujeitas da pesquisa nas organizações e coletivos (Mulheres do GAU, Companhia do Miolo, Cordão da Dona Micaela e Varre-Vila) em seus territórios abre para estes um potencial de vida, proporciona ambiências, espaços, situações de cuidado, sociabilidade, solidariedade, celebração, promovendo a vida e valorizando as existências.

Apoiada na tradição Bantu, entendo que tudo o que existe pode gerar vida: as pessoas, comunidades, coletivos e territórios. Para Cunha Júnior:

Na raiz filosófica africana denominada de Bantu, o termo NTU designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O Muntu é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência. A população, a comunidade é expressa pela palavra Bantu. A comunidade é histórica, é uma reunião de palavras, como suas existências. No Ubuntu, temos a existência definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva. (CUNHA JÚNIOR, 2010, p. 26)

É a partir de suas redes de sociabilidade, suas próprias narrativas, suas estratégias de resistência, valores e formas de vida que quero tratar dos territórios negros de outrora, pós-abolição e primeiras décadas do século XX, de forma a estabelecer relações com o que intitulo territórios de vida nas regiões periféricas.

Compreendo que os territórios de atuação das mulheres sujeitas da pesquisa, por meio da atuação de seus coletivos, são territórios que possuem elementos e símbolos dos territórios negros, como “bancos de sementes” germinadores dos territórios de vida. Em outras palavras, os territórios de vida são territórios que manifestam “NTU”, potencial de vida por meio de coletivos, entidades e organizações que o compõem.

O tempo de desenvolvimento da tese foi um período de mudança de chave, inversão do ponto de partida. O meu disparador para tratar dos territórios negros na cidade de São Paulo era a partir da segregação urbana e racial, que também traz elementos importantes para compreender a dinâmica desses lugares. Contudo, a minha escolha agora é mobilizar conhecimentos que tratam do entendimento desses territórios a partir das redes de sociabilidade, das estratégias que essas pessoas criaram para garantir a sua existência e de suas

comunidades, produzir cidade, articular permanências e cuidados que viabilizam a existência.

Me inspirou muito nesse processo de tratar da presença negra na cidade de São Paulo por sua própria perspectiva conhecer o Projeto 1619<sup>103</sup>, coordenado pela jornalista Nikole Hannah-Jones no jornal New York Times. O projeto trata da história dos afro-americanos nos Estados Unidos por uma outra perspectiva, colocando as consequências da escravidão nos Estados Unidos no centro da narrativa nacional. O nome – 1619 - faz referência ao ano em que o primeiro navio negreiro aportou nos Estados Unidos trazendo africanos escravizados. O fato ocorreu um ano antes da celebrada chegada do navio Mayflower, com colonos europeu, que tem espaço privilegiado na historiografia americana. O projeto busca demonstrar as diversas contribuições da população afro-americana e chega a afirmar que o quanto os EUA têm hoje de democracia se deve à penosa resistência negra.

Um outro projeto que também me inspirou foi o podcast do Projeto Querino do Brasil<sup>104</sup> que apresenta personagens históricos negros poucos conhecidos através dos bancos escolares. O nome Querino é uma homenagem a um deles, o intelectual Manuel Querino, um homem negro nascido livre em 1851 na Bahia, num Brasil ainda escravocrata.

O meu exercício é tratar das existências negras a partir de suas próprias narrativas, de suas estratégias de manutenção da vida. Como é olhar, estudar os territórios negros, a cidade negra a partir desses referenciais disparadores?

Esse movimento acionou a minha vivência como porta-bandeira da Escola de Samba Camisa Verde e Branco, uma das primeiras da cidade de São Paulo. Na Escola de Samba escutei de mais velhas e mais velhos, como o inesquecível Tio Hélio Bagunça, que para fazer o samba que hoje executamos com tanta facilidade, os que vieram antes tiveram que usar diversas estratégias para escapar da repressão policial. Aprendi com os sambas de Geraldo Filme, os nomes de pessoas que ajudaram a consolidar as contribuições negras na cidade,

---

<sup>103</sup> HANNAH-JONES, Nikole. **As raízes negras da liberdade**. Revista Serrote. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2020/03/as-raizes-negras-da-liberdade-por-nikole-hannah-jones/>. Acesso em: 2 abr. 2023.

<sup>104</sup> LUBIANCO, Júlio. **Podcast Projeto Querino celebra protagonismo negro na história do Brasil e ultrapassa 800 mil downloads**. LatAm Journalism Review. 2022. Disponível em: <https://latamjournalismreview.org/pt-br/articles/projeto-querino-brasil/>. Acesso em: 2 abr. 2023.

como Madrinha Eunice, Tebas, o arquiteto, Seu Inocêncio do Camisa Verde Branco. As pessoas negras participaram ativamente da construção física e imaterial da cidade de São Paulo e suas histórias precisam ser contadas e visibilizadas.

No subcapítulo “Do retorno – Territorialidades negras em São Paulo pelo olhar da porta-bandeira”, a partir da minha perspectiva de mulher negra e porta-bandeira tratei dos territórios negros na cidade de São Paulo por meio das sociabilidades negras da escola de samba. Ao desenvolver esse texto, percebi que já estudava os territórios negros antes de estar na pós-graduação, eu os vivenciava como porta-bandeira.

As mulheres sujeitas dessa pesquisa vivenciam os seus territórios por meio de suas atuações, como já relatado no terceiro capítulo “Sujeitas da pesquisa”. Nele, apresentei as trajetórias das quatro sujeitas da pesquisa e também as organizações ou coletivos aos quais elas se vinculam. O foco foi aprofundar nas suas práticas cotidianas de cuidado. No próximo subcapítulo, apresentarei aspectos do processo de ocupação dos territórios das sujeitas da pesquisa e suas respectivas organizações e coletivos, além de um mapeamento da rede de cuidados formada por meio dessas atuações.

#### 4.3 CHEGANDO NOS TERRITÓRIOS DAS SUJEITAS DA PESQUISA: ZONA LESTE DE SÃO PAULO, PENHA DE FRANÇA, SÃO MIGUEL PAULISTA (UNIÃO DE VILA NOVA) E ERMELINO MATARAZZO (COMUNIDADE SANTA INÊS)

A subprefeitura da Penha abrange os bairros da Penha, Artur Alvim, Cangaíba e Vila Matilde. De acordo com o censo demográfico de 2010, a população dessa região é de 474.659 habitantes.

Tabela 2 – Subprefeitura da Penha

<b>Subprefeitura</b>	<b>Distrito</b>	<b>População</b>
Penha	Artur Alvim	105.269
	Cangaíba	136.623
	Penha	127.820
	Vila Matilde	104.947
<b>TOTAL</b>		<b>474.659</b>

Fonte: Prefeitura de São Paulo (2022)<sup>105</sup>.

A Penha está prestes a completar 356 anos. Sua data oficial de fundação é 8 de setembro de 1667, pois seria nesse período a provável fundação da capela que deu origem à antiga Igreja Matriz da Penha, denominada atualmente como Santuário da Penha.

A região da Penha foi inicialmente ocupada pelos povos originários, daí deriva o nome Ururay dado por estes povos ao território (GOULART, 2016). É identificada como local de pouso de viajantes e tropeiros que percorriam em direção ao Rio de Janeiro e Minas Gerais nos séculos XVI ao XIX, fazendo com que a Penha fosse um importante local de fluxo de pessoas e mercadorias. Do século XVII até o início dos anos 1900, a região era ocupada por chácaras e sítios.

No artigo “Colina, patrimônios e histórias”, Maria Mantovani Goulart faz um importante questionamento acerca de quem eram as pessoas que viviam e trabalhavam nas chácaras e sítios na região da Penha. A autora apresenta dados de documentos localizados no arquivo do estado de São Paulo que demonstram que na Penha conviviam populações livres e escravizadas nos anos de 1854, 1856 e 1871. Os escravizados representavam cerca de 11% a 18% da população local. Esse contingente populacional está diretamente relacionado com os patrimônios edificadas da região, a Igreja do Rosário dos Homens Pretos:

(...) A Igreja Matriz da Penha nos séculos XVI ao XIX não aceitava a população negra e escravizada em suas principais atividades religiosas, ou se os recebia, estes eram colocados em condição inferior a população branca e livre (...). No século XVIII, parte da população de origem africana, escravizada e livre da Penha se associara em uma

<sup>105</sup> Disponível em: [https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados\\_demograficos/index.php?p=12758](https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/subprefeituras/dados_demograficos/index.php?p=12758). Acesso em: 12 ago. 2023.

irmandade negra religiosa, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França, essa associação construiu a sua própria capela. (GOULART, 2016 p. 58)

Nos próximos parágrafos, tendo como ponto de partida a Igreja do Rosário dos Homens Pretos e a Comunidade que se formou a partir dela, trataremos da presença negra nessa região, território de atuação de Edi Cardoso, uma das sujeitas dessa pesquisa.

HIBISCO ROXO<sup>106</sup>

(Mariana Per, Tita Reis, Ronaldo Gama e Renato Gama)

Ô, Micaela, tu venhas ver

Muitas crianças estão pedindo para nascer

Hibisco roxo e tem anis estrelado

Para todo dia o batuque acontecer

Quando nascer crianças tem que benzer

Arruda tem e água morna, venha ver.

É domingo, na Praça Micaela Vieira, região central do bairro da Penha. Foliões se reúnem, têm crianças fantasiadas, mulheres com saias rodadas e vestidos de babado carregando tambores, senhoras idosas com roupas brancas, turbantes e vasilhas com guiné. Dezenas de pessoas vestidas de branco, amarelo e vermelho — as cores oficiais do Cordão da Dona Micaela — aguardam o início do desfile de carnaval pelas ruas do bairro da Penha.

O cordão foi criado em 2018 pela Comunidade do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França<sup>107</sup>, como forma de homenagear a memória de Micaela Vieira, que foi uma parteira negra que viveu no bairro da Penha no final

---

<sup>106</sup> Trecho da música do Cordão da Dona Micaela.

<sup>107</sup> A Comunidade do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França é um grupo comunitário existente desde 2002 no bairro Penha de França, região leste de São Paulo, que tem como objetivo divulgar a importância da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos quanto bem cultural tombado na Penha e testemunho da presença do negro no município e a organização da Festa do Rosário dos Homens Pretos da Penha de França. A Comunidade é composta atualmente por pessoas físicas, representantes de coletivos artísticos e culturais, de pastorais afros, representantes de associações sem fins lucrativos, que regularmente participam das reuniões de trabalho e estão comprometidas com a promoção da cultura afro-brasileira no bairro e fora dele. Texto extraído do blog da Comunidade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Disponível em: <http://largodorosario.blogspot.com/p/his.html>. Acesso em: 23/06/2023

do século XIX. O Cordão conta com músicas próprias, bonecos confeccionados junto à comunidade e performances como a de Edi Cardoso, atriz e doula que celebra os conhecimentos ancestrais do partejar, da doulagem e cuidados com as mulheres gestantes, bebês e crianças.

O desfile termina no Largo do Rosário em frente à Igreja do Rosário dos Homens Pretos da Penha. Esta igreja tem mais de 200 anos e resiste até nossos dias. Ela foi construída pela antiga Irmandade do Rosário dos Homens Pretos e seu reconhecimento como templo católico é datado em 16 de junho de 1802. A Igreja é tombada pelos Conselhos de Defesa do Patrimônio Histórico do Estado - CONDEPHAAT (Resolução 23/1982) e Conselho Municipal de Preservação do Patrimônio Histórico, Cultural e Ambiental da Cidade de São Paulo - CONPRESP (Resolução 05/1991).

Figura 30 - Edi Cardoso como Micaela Vieira.

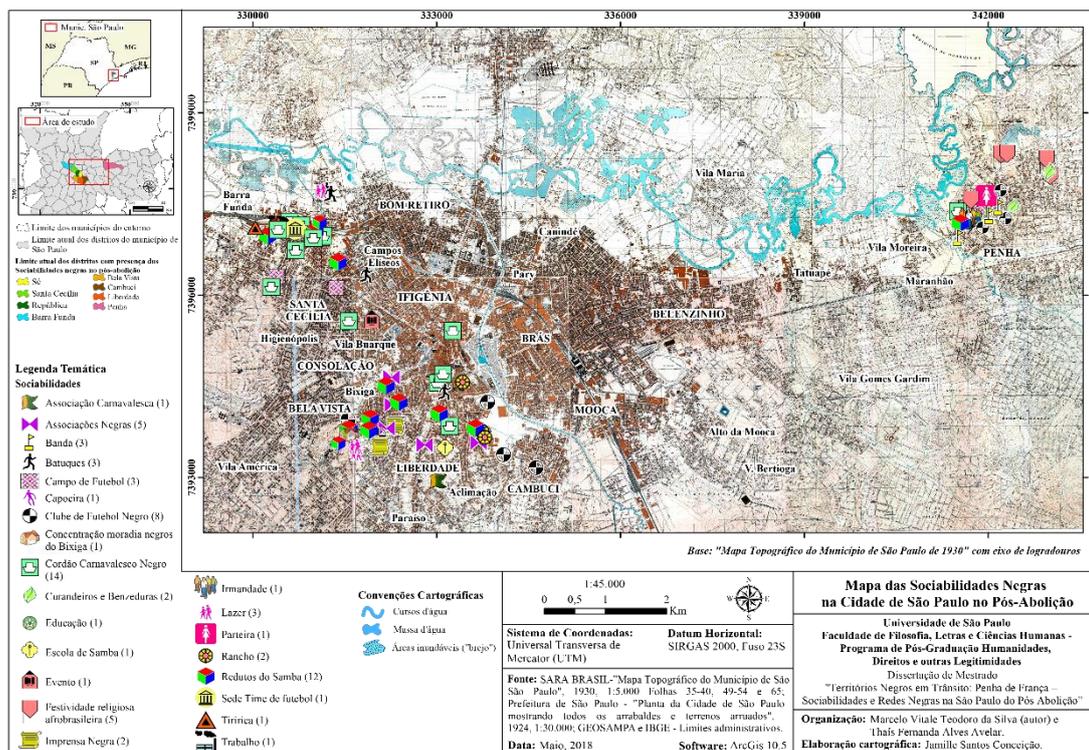


Fonte: Douglas de Campos.

Na obra “Territórios negros em trânsito: Penha de França - sociabilidades e redes negras na São Paulo do pós-abolição”, Silva (2018) aponta que na região da Penha de França tinham muitas associações, coletivos e entidades negras que se comunicavam inclusive com as associações e coletivos negros localizados na região central. Ele criou um mapa da rede de sociabilidades negras da cidade de São Paulo com foco na Penha de França:

Em seu trabalho, Silva (2018) também demonstra que a concentração dos negros não estava no centro da cidade de São Paulo, mas nas regiões limítrofes como Penha, São Miguel Paulista, Nossa Senhora de Pinheiros e Itaquaquecetuba.

Figura 30 - Mapa das Sociabilidades Negras na Cidade de São Paulo no Pós-Abolição



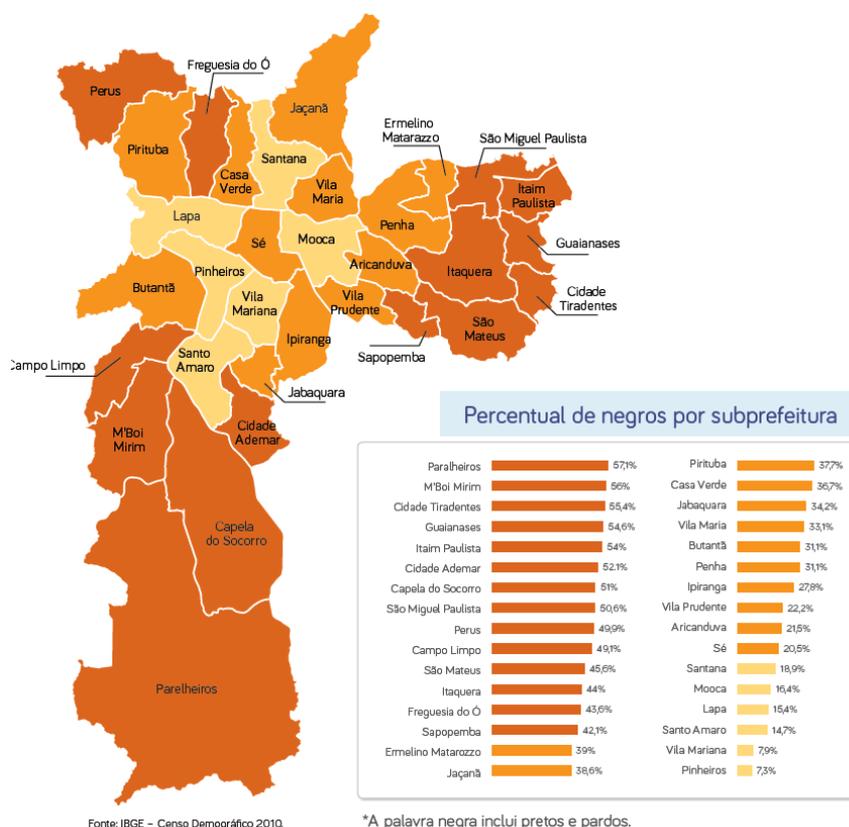
Fonte: SILVA, 2018.

A cartografia acima demonstra a presença negra no pós-abolição na Penha. Silva (2018) apresenta fatores que demonstram momentos de festividades, tais como quermesses organizadas pela Irmandade Negra de São Benedito, a qual contava com a presença de músicos da própria irmandade, o samba de bumbo realizado em quintais de famílias negras da Penha, cordões carnavalescos como os Desprezados da Penha, clubes negros de futebol como Flor da Penha e pessoas do bairro, como benzedoras, por exemplo a Dona Micaela Vieira.

Tenho a percepção de que desde essa época podemos considerar São Paulo uma cidade negra. Nas primeiras décadas do século XX já havia concentração de negros na região central e nas regiões limítrofes e atualmente São Paulo é a cidade mais negra do país em números absolutos. Segundo o

Censo de 2010, São Paulo tinha 11,8 milhões de habitantes, destes, 34,6% eram negros, resultando numa população negra de 4,083 milhões de pessoas negras<sup>108</sup>.

Figura 32 - Mapa da Distribuição Racial Município de São Paulo



Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2010.

\*A palavra negra inclui pretos e pardos.

Fonte: Secretaria Municipal de Promoção da Igualdade Racial<sup>109</sup>.

Atualmente, a população negra no bairro da Penha não é percentualmente maior do que a população não negra. O percentual é de 31,1% segundo o Relatório SP Diverso – Centro demográfico de 2010. Contudo, o bairro ainda apresenta edificações que remetem a presença negra, por exemplo a já mencionada Igreja do Rosário dos Homens Pretos e territórios negros

<sup>108</sup> Cidinha da Silva. **Representação de Babá Egun na avenida, pode?**. Medium. 2020. Disponível em: <https://cidinhasilva.medium.com/representa%C3%A7%C3%A3o-de-bab%C3%A1-egun-na-avenida-pode-59cfd9eb21cf>. Acesso em: 05 abr. 2023.

<sup>109</sup> SMPIR. **Igualdade Racial em São Paulo: Avanços e Desafios**. Secretaria Municipal de Promoção e Igualdade Racial do Município de São Paulo. 2015. Disponível em: [https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/igualdade\\_racial/arquivos/Relatorio\\_Final\\_Virtual.pdf](https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/igualdade_racial/arquivos/Relatorio_Final_Virtual.pdf). Acesso em: 05 abr. 2023.

relacionais (LEITE, 1991), como a Comunidade do Rosário dos Homens Pretos e o desfile do Cordão da Dona Micaela.

Bairros como Bixiga, Barra Funda, Liberdade, Penha e São Miguel Paulista, que outrora tiveram uma grande presença da população negra, atualmente, mesmo não tendo a população negra como maioria de seus habitantes, apresentam símbolos, resquícios e marcas dessas presenças.

Existe um imaginário de que São Paulo não é uma cidade negra, que é um território sobretudo com maior influência de imigrantes italianos. A maioria das edificações e monumentos históricos presentes na cidade enaltecem e consagram a colonização branca no desenvolvimento paulista, forjada na opressão e extermínio dos povos negros e originários.

No segundo semestre de 2020, ocorreram no mundo todo manifestações contra o racismo com a derrubada de monumentos que representavam líderes coloniais ou escravocratas em países como Estados Unidos, Reino Unido e Bélgica, motivadas pela morte de George Floyd, homem negro, estadunidense. Ele morreu depois de ter sido algemado e o pescoço prensado contra o chão pelo joelho de um policial em Minnesota. No Brasil, esses movimentos ganharam eco e ocorreram manifestações pela retirada e/ou ressignificação desses símbolos.

Estudo realizado pelo Instituto Pólis (2020) demonstra que na cidade de São Paulo apenas 5,5% dos monumentos históricos retratam pessoas negras. A maioria, como a estátua de Borba Gato, Anhanguera, Monumento às Bandeiras dentre outras representam personalidades brancas e masculinas. Das 210 obras em homenagem a pessoas da capital paulista, 74% relembram pessoas brancas e apenas 5,5% retratam figuras negras. Dos 367 monumentos que existem na cidade de São Paulo, 169 são de formas humanas masculinas, 24 monumentos de formas humanas femininas, 5 monumentos são de pessoas negras, 4 de homens, 1 representando uma mulher e somente 4 monumentos representam pessoas indígenas, todos homens. O estudo indica um movimento de apagamento histórico da memória negra e indígena da cidade.

Nessa disputa de narrativas, demonstrar as influências das culturas negras e indígenas em territórios como a Penha é uma forma de resgatar e

valorizar essas memórias. Como escreveu a escritora Chimamanda Ngozi Adichie:

As histórias são importantes. Muitas histórias são importantes. As histórias têm sido usadas para desapropriar e tornar maligno. Mas as histórias também podem ser usadas para dar poder e para humanizar. As histórias podem quebrar a dignidade de um povo. Mas as histórias também podem reparar essa dignidade quebrada. (ADICHIE, 2019, p. 64)

Com base no relato de Edi Cardoso, uma das sujeitas da pesquisa que reside no distrito da Penha e participa de dois coletivos do território (a Cia. do Miolo e a Comunidade do Rosário dos Homens Pretos - Cordão da Dona Micaela), elaboramos um mapa das redes de sociabilidade com base na atuação de ambos coletivos:

#### **4.3.1 O bairro de União de Vila Nova**

Desde 2004, a Prefeitura do Município de São Paulo subdivide o território em 96 distritos, reunidos em 31 regiões administrativas – cada uma delas sob responsabilidade de uma Subprefeitura. Foi nesse ano que a região administrada pela Subprefeitura de São Miguel Paulista passou a abranger os distritos de São Miguel, Vila Jacuí e Jd. Helena.

O bairro de União de Vila Nova é subdistrito da Vila Jacuí, São Miguel Paulista. Localizado no extremo da zona leste de São Paulo, entre os Rios Jacu e Cruzeiro no Distrito da Vila Jacuí, possui atualmente 25.901 habitantes. O referido bairro nasceu no fim dos anos 80 como forma de ocupação da várzea do Rio Tietê e situa-se precisamente numa área retangular, cercado pela Rodovia Ayrton Senna e a Linha 12-Safira da CPTM, paralela à Rua Dr. Assis Ribeiro e ao córrego do Jacuí.

A luta pelo acesso à moradia foi a motivação para a ocupação do bairro. A instalação tardia de infraestrutura urbana no território demonstra a negligência do Estado com relação a esse direito, algo que ultrapassa a construção de casas, mas diz respeito à construção de cidade e acesso para que a população tenha condições dignas de sobrevivência e garantia de outros direitos atrelados ao de moradia, como saúde, educação, transporte, lazer e cultura.

No início de 1987, diversos terrenos das regiões de Itaim Paulista, Itaquera, Guaianases, Ermelino Matarazzo e São Miguel Paulista, na Zona Leste, começaram a ser ocupados por um grupo intitulado de “sem terra”.

Em julho de 1987, o Governo do Estado de São Paulo passa a negociar com esse grupo e alguns terrenos ocupados tiveram a sua compra acordada. Famílias começaram a autoconstruir suas casas, valendo-se de estratégias de ajuda mútua e execução de determinadas tarefas em mutirões com amigos e familiares. Enquanto isso, outras famílias aguardavam a construção de conjuntos habitacionais, pois o Governo do Estado tinha prometido a construção de 20.000 unidades habitacionais na cidade de São Paulo e 40.000 no interior do estado (OLIVEIRA, 2012), como solução para o desadensamento e urbanização de assentamentos precários.

Nesse contexto de negociações, 250 famílias que se encontravam em áreas ocupadas em Guaianases e São Miguel Paulista foram conduzidas provisoriamente a um terreno público em Ermelino Matarazzo, na várzea do Rio Tietê, onde morariam até que as suas casas definitivas fossem construídas. O local escolhido foi o território onde atualmente localiza-se o bairro de União de Vila Nova, isto é, de uma ação do Estado que construiu moradias provisórias para liberar áreas ocupadas, nasce um novo assentamento precário que vai suscitar intervenções futuras. Trata-se de uma história que repete a origem de muitas favelas em São Paulo. O terreno era uma Área de Proteção Ambiental (APA) que, segundo o plano de retificação do Rio Tietê, seria parte do Parque Ecológico do Tietê.

A serviço da Defesa Civil, a Polícia Militar do Estado de São Paulo ergueu barracos de lona e, após cinco dias, as famílias deveriam construir barracos de madeira onde morariam até a transferência definitiva para suas novas casas.

Tal transferência nunca ocorreu e o caráter provisório da ocupação foi se perdendo ao decorrer dos anos. De acordo com o Censo Demográfico de 1991, a população de União de Vila Nova já era de 3.892 habitantes. Como solução imediata e provisória, essas famílias receberam a autorização do Governo do Estado de São Paulo (GESP) para ocupar um setor do Parque Ecológico, de propriedade do Departamento de Águas e Energia Elétrica (DAEE). Foi realizado arruamento e doado a cada família 1.000 (mil) blocos de concreto para construção de uma moradia provisória. Este assentamento provisório, promovido

pelo poder público, deu origem ao núcleo habitacional de Vila Nova, favela que em 1997 registrava 7.500 ligações clandestinas de energia elétrica e uma população estimada de 37.500 pessoas (DENIZO, 2007)

Apenas em 1997, por meio do Decreto nº 42.710, de 26 de dezembro, houve a autorização para que a área de União de Vila Nova fosse dotada de infraestrutura compatível com as necessidades da população local e para que ocorresse a construção de unidades habitacionais e a provisão de infraestrutura urbana (OLIVEIRA, 2012). De 1998 a 2000 houve a instalação da rede elétrica e sistemas de água e esgoto.

Em 2002, tem início o Plano de Urbanização de União de Vila Nova, conhecido como Projeto Pantanal. Ele previa a canalização de córregos, construção de unidades habitacionais, implantação de áreas verdes e de lazer além da implantação de estrutura viária.

A negligência do Estado na ocupação inicial e a morosidade na oferta de infraestrutura urbana na região deixaram suas marcas nas condições de vida dos habitantes de União de Vila Nova.

Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2009, realizada pelo IBGE, a União de Vila Nova apresenta um dos piores índices de desemprego, analfabetismo, evasão escolar e sua renda per capita é de R\$ 135,00 na média.

Ao analisar o estudo “Propostas para o Programa de Metas 2013-2016”, realizado pela Rede Nossa São Paulo sobre a desigualdade social em São Paulo, os índices tornam-se ainda mais alarmantes. Os 55.000 moradores de Moema, Jardim Paulista, Perdizes e Jardim Marajoara, na Zona Sul, têm algo em comum: vivem em bairros que, empatados, possuem o melhor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da capital: 0,972 (numa escala de 0 a 1). É um índice maior do que o da Noruega (0,965), país que está no topo do ranking mundial de qualidade de vida da Organização da Nações Unidas (ONU). Do outro lado da estatística, está União de Vila Nova, onde o IDH é de 0,689; caso fosse um país, estaria na 117ª posição, atrás da Mongólia (0,691).

De acordo com o Índice Paulista de Vulnerabilidade Social (IPVS), o subdistrito de Vila Jacuí, do qual União de Vila Nova faz parte, tem IPVS do grupo 6. Os grupos de vulnerabilidade são numerados de 1 a 6, sendo que quanto maior o número, pior a condição de vida. No Tatuapé, por exemplo, a expectativa

de vida é de 80 anos. São 16 anos a mais do que em União de Vila Nova, onde a expectativa de vida é de 64 anos. São dados que demonstram a necessidade de maiores investimentos em políticas públicas nesse território.

Helena vive no bairro de União de Vila Nova desde o início do seu processo de ocupação no final dos anos 80. Como já apresentado anteriormente, ela descreveu as dificuldades de acesso à infraestrutura urbana como água, luz e asfalto, contudo, a atuação do Grupo Mulheres do GAU demonstra as estratégias de atuação comunitária diante desse cenário. Dentre elas, a recuperação do Viveiro, a formação sobre agroecologia em escolas e organizações sociais e venda e distribuição de alimentos agroecológicos. O mapa abaixo demonstra a rede de cuidados da qual faz parte o Grupo das Mulheres do GAU com base nos relatos de Helena.

#### **4.3.2 Comunidade Santa Inês/Nossa Senhora Aparecida**

A antiga favela Santa Inês, conhecida atualmente como Comunidade Santa Inês/Nossa Senhora Aparecida, foi uma das primeiras regiões ocupadas em Ermelino Matarazzo. Localiza-se na divisa com o Distrito de São Miguel Paulista, separada deste pela avenida Doutor Assis Ribeiro. A área é de 200.000 m<sup>2</sup>, composta por 2.396 famílias, totalizando 9.389 habitantes. De junho de 2003 a julho de 2006, as Comunidades Santa Inês/Nossa Senhora Aparecida fizeram parte do Programa Bairro Legal de Urbanização de Favelas<sup>110</sup>.

Ermelino Matarazzo, distrito do qual faz parte a Comunidade Santa Inês/Nossa Senhora Aparecida, tem o mesmo histórico de ocupação de São Miguel Paulista, pois até 1959 pertencia a este distrito.

---

<sup>110</sup> O Programa Bairro Legal de Urbanização de Favelas, que vigorou na cidade de São Paulo entre 2001 e 2004 na gestão da prefeita Marta Suplicy, propunha a requalificação urbana em áreas territorialmente definidas em regiões onde predominassem a precarização habitacional e urbana. Incluía ações de urbanização e regularização fundiária de favelas e loteamentos, reforma e regularização de conjuntos habitacionais, provisão habitacional e implantação de equipamentos públicos e comunitários.

Figura 33 – Comunidade Santa Inês/Nossa Senhora Aparecida



Fonte: Varre Vila.

De acordo com o Relatório SP Diverso, o distrito de Ermelino Matarazzo possui 116.632 habitantes e a população negra representa 39% da população. Ermelino Matarazzo integra a Macrozona de Proteção Ambiental e a Macrozona de Estruturação e Qualificação Urbana. Na sua área encontra-se a sub-bacia do córrego Mongaguá, da qual fazem parte os córregos Ponte Rasa, Franquinho e o próprio Mongaguá, que deságua no Rio Tietê.

Tabela 3 – Subprefeitura Ermelino

<b>Subprefeitura</b>	<b>Distrito</b>	<b>População</b>
Ermelino Matarazzo	Ermelino Matarazzo	116.632
	Ponte Rasa	93.631
<b>TOTAL</b>		<b>210.263</b>

Fonte: Prefeitura de São Paulo (2022).

O Mapa da desigualdade 2022<sup>111</sup> aponta que 97,3% da população de Ermelino Matarazzo trabalha fora do distrito.

O número de habitantes da região começou a crescer a partir de 1926, com a chegada da ferrovia Central do Brasil e a sua variante, a estação ferroviária Comendador Ermelino Matarazzo.

As grandes glebas baratas permitiram a instalação de diferentes indústrias na região de várzea. Em 1941, a Celosul foi a primeira indústria de

<sup>111</sup> O Mapa da desigualdade é um estudo realizado desde 2012 pela Rede Nossa São Paulo com base nos dados do Censo do IBGE. Disponível em: [https://www.nossasaopaulo.org.br/wp-content/uploads/2022/11/Mapa-da-Desigualdade-2022\\_Tabelas.pdf](https://www.nossasaopaulo.org.br/wp-content/uploads/2022/11/Mapa-da-Desigualdade-2022_Tabelas.pdf). Acesso em 16 ago. 2023.

Ermelino Matarazzo que, mais tarde, se tornou uma cooperativa denominada Copercell, em 1991. Ela estava situada à margem da linha férrea.

A construção de uma vila operária para a moradia de funcionários do alto escalão foi uma das primeiras intervenções da Indústria Matarazzo na região. No entanto, pouquíssimos operários e operárias da Indústria tiveram acesso à vila operária. Por esse motivo, os trabalhadores e trabalhadoras compravam lotes e construíam a sua casa própria.

Até o final da década de 1970 o processo de loteamento e autoconstrução de casas como forma de acesso à moradia pela classe trabalhadora foi intenso. Nesse período, com o encarecimento dos terrenos, começaram a se formar as primeiras favelas na região de Ermelino Matarazzo.

As ocupações de terras aconteceram ao longo dos primeiros bairros e das indústrias, como a Comunidade Santa Inês/ Nossa Senhora Aparecida, território de ocupação e moradia de Daiana Ferreira, uma das sujeitas dessa pesquisa.

Daiana, nasceu e cresceu na Comunidade Santa Inês/Nossa Senhora Aparecida. Nesse mesmo território atuou no Projeto Varre Vila como responsável da área de Articulação e Mobilização. Além dessa atuação, também criou e apoiou outras iniciativas no território, como o Grupo Nascer Mulher, Sarau da Tripa e a Frente Democrática Ermelino Matarazzo.

Esses projetos também acontecem por meio de uma articulação em rede que movimenta outras organizações, como pode-se verificar a partir do mapa da rede de cuidados que elaboramos a partir do relato de Daiana.

Helena e Daiana, por exemplo, apresentaram em suas narrativas ações fortemente coletivas e colaborativas. Suas histórias de vida imbricam-se com a formação de seus territórios. No caso de Daiana essas histórias abrangeram até as vivências da infância, quando contou com os cuidados de vizinhas e a solidariedade de pessoas da comunidade para a construção de sua casa. Helena e Daiana também tiveram protagonismo na igreja católica local, que lhes proporcionou conexões com a comunidade.

O deslocamento me chega como marca ao escutar as narrativas de Edi. O deslocamento com sua família de Minas Gerais para São Paulo, o seu trânsito por diferentes bairros da cidade de São Paulo, como Pompeia, Tatuapé, Penha e Vila Matilde, além da sua atuação por meio de uma companhia de teatro de rua.

De Tia Thereza — quem não teve a oportunidade de conversar, mas que participa dessa pesquisa por meio das memórias de Marlei e Selma — me chega a imagem de uma mulher negra idosa, caminhando toda vestida de branco, com guias no pescoço, de sua oferta de benzimento. Selma e Marlei me relataram que Tia Thereza olhou para elas e as convidou para irem até o seu terreiro receber o benzimento. Esse ato sintetiza a matriarcalidade negra, na qual a mulher é figura estruturante dos modos de ser, habitar e viver (HITA, 2014). Essa qualidade ancestral atrai, principalmente para elas, a função de protetoras dos saberes ancestrais, do que pode curar, nutrir e cuidar.

As trajetórias das mulheres negras, especialmente as sujeitas dessa pesquisa, têm sido essenciais para pensarmos o fazer-cidade na microescala

(...) em função dos agenciamentos que elas realizam: trabalho, moradia, família, redes de cuidado e de afeto, assim como conflitos, disputas e violências. Suas trajetórias nos permitem descrever a cidade, pois evidenciam disputas travadas no cotidiano (ROSA, 2014), nas quais elas têm ampla participação, já que frequentemente se encontram na linha de frente dos conflitos urbanos, por serem as mais atingidas pelas políticas excludentes de projetos institucionais (HELENE, 2019). (CORDEIRO et al, 2021, p. 12)

Nesse fazer-cidade na microescala, as mulheres negras sujeitas da pesquisa atuando seus coletivos e redes de cuidado abrem em seus territórios um potencial de vida ao proporcionarem ambiências, espaços, situações de cuidado, sociabilidade, solidariedade e celebração promovendo a vida e valorizando as existências. Desta forma, são territórios de vida que manifestam “NTU”, potencial de vida por meio de coletivos, entidades e organizações que o compõem. Esse mesmo NTU que era manifestado pelos territórios negros do pós-abolição e primeiras décadas do século XX.

Nesse capítulo, estabeleci relação entre territórios de vida e territórios negros a partir dos territórios de atuação das mulheres negras sujeitas desta pesquisa com a apresentação de elementos, dados e informações do processo de ocupação de cada território. Teci as similaridades entre os territórios negros de outrora e os territórios de atuação das mulheres negras sujeitas dessa pesquisa.

Caminhando para a resposta de uma das questões dessa pesquisa acerca do que são territórios de vida, no próximo capítulo continuarei

aprofundando a conceituação dos territórios de vida, utilizando como referências o cosmograma Bakongo e o paradigma da potência da periferia.

#### 4.3.2.1 Das terras de Ururay à União de Vila Nova – Origens de São Miguel Paulista e União de Vila Nova

União de Vila Nova, bairro que fica no extremo da zona leste de São Paulo, distrito de São Miguel Paulista<sup>112</sup>, que compõe a Subprefeitura de São Miguel, é o lugar de moradia e atuação das mulheres do GAU – Grupo de Agricultura Urbana. Nessa pesquisa, nos interessa demonstrar a dimensão espacial de atuação das nossas entrevistadas, conhecer o chão que elas pisam, seus trajetos e a forma como o território implica em suas vidas, em seus trabalhos. Para tanto, faz-se necessário um entendimento prévio de como se formou o território que elas atuam.

Para tratar do processo de constituição do bairro de União de Vila Nova, é necessário ampliar as nossas lentes e conhecer a região da qual esse bairro faz parte, o distrito de São Miguel Paulista.

Para a construção desse capítulo, utilizamos como principais fontes a Dissertação de Mestrado de Moreira (2015) intitulada “Os nomes do 'lado de baixo da linha do trem': uma análise toponímica do Jardim Lapena, Vila Nair e Vila União, em São Miguel Paulista, São Paulo/SP”; o livro “Territórios do Ururay” organizado pelo Movimento Cultural Penha em 2016; a dissertação de mestrado de Oliveira (2012), intitulada “Precariedade Urbana na Metrópole: União de Vila Nova em São Paulo”; o livro “Um nordeste em São Paulo: trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista” de Paulo Pontes (2008) e “O bairro de São Miguel Paulista”, de Silvio Bomtempo (1970).

---

<sup>112</sup> A cidade de São Paulo possui uma divisão administrativa, responsável pelo desmembramento da cidade em subprefeituras e distritos. Dentro dessa divisão, existe uma hierarquia: primeiro vem o município de São Paulo, em seguida as subprefeituras, depois os distritos e, por fim, os bairros. São Paulo é administrativamente subdividida em 32 prefeituras regionais, conhecidas como subprefeituras, que foram criadas em 2002. As subprefeituras se propõem a uma maior autonomia financeira à gestão local. Localizada no extremo leste da capital, a área de jurisdição da Subprefeitura São Miguel Paulista é composta pelos distritos de São Miguel Paulista, Vila Jacuí e Jardim Helena. Por sua história e tradição, São Miguel Paulista é o distrito que dá nome à região da Subprefeitura.

A subprefeitura de São Miguel Paulista, da qual faz parte o distrito de São Miguel Paulista, conta com aproximadamente 370 mil habitantes e ocupa uma área de 24,3 km<sup>2</sup> segundo dados do IBGE<sup>113</sup>. De acordo com o já citado Relatório SP Diverso, 50% da população da subprefeitura de São Miguel Paulista é negra.

São Miguel origina-se do aldeamento indígena dos Guaianás. O ano oficial de sua fundação é 1622, quando foi concluída a construção da Capela de São Miguel Arcanjo. No entanto, suas origens são mais remotas já que toda aquela região fazia parte da aldeia do Ururay, comandada pelo cacique Piqueirobi (BOMTEMPI, 1970). Ururay era como os indígenas Guaianás chamavam o Rio Tietê.

#### 4.3.2.2 O Aldeamento

Há pouco escrevi que São Miguel Paulista é originário do aldeamento indígena dos Guaianás, no entanto é importante diferenciar o aldeamento de aldeia, nomes parecidos, mas que são bem diferentes.

Aldeia é forma espontânea de convivência, organização espacial e modo de vidas dos povos originários do Brasil. Já aldeamento refere-se à criação de núcleos ou aglomerados dentro do processo da colonização (PETRONE, 1995), impostos pelos jesuítas e que resultam em extermínio de centenas de povos originários no Brasil.

No plano de colonização trazido em 1549 por Tomé de Sousa, primeiro governador geral do Brasil, estava previsto o aldeamento de indígenas. O aldeamento foi uma estratégia para consolidar a evangelização dos indígenas por meio de opressão e violência.

A evangelização dos nativos era uma das obrigações do Rei de Portugal, que além de monarca era também Grão-Mestre da Ordem de Cristo e tal título lhe atribuía a obrigação de evangelizar os povos nativos das terras invadidas por Portugal nas Grandes Navegações. Para isso, a Coroa Portuguesa contou com o apoio dos jesuítas. No Brasil os jesuítas acompanharam Tomé de Sousa e em 1554 fundaram a Vila São Paulo de Piratininga. Os aldeamentos eram impostos

---

<sup>113</sup> HISTÓRICO: Conheça a história da Subprefeitura São Miguel Paulista. Prefeitura de São Paulo. 2022. Disponível em [https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/sao\\_miguel\\_paulista/historico/](https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/subprefeituras/sao_miguel_paulista/historico/). Acesso em: 11 abr. 2023.

pelos jesuítas e tinham como objetivo fazer com que os povos originários cristianizados convivessem juntos.

Agora que compreendemos o que é aldeamento indígena e o seu contexto de criação, trataremos da origem do aldeamento de São Miguel do Ururay, marco da ocupação da zona leste de São Paulo.

A origem do referido aldeamento está intimamente atrelada com a Vila de São Paulo do Piratininga, que ficava em torno do colégio real dos jesuítas e deu origem à cidade de São Paulo. Após seis anos da criação da Vila de São Paulo, em 1560, a Vila de Santo André da Borba foi extinta por causa da sua má localização e os seus moradores foram transferidos para a Vila de São Paulo.

A chegada de portugueses vindos de Santo André provocou a retirada imediata dos indígenas que, abandonando as suas casas, renúnciam-se em dois pontos afastados, transformados depois em aldeamentos: Pinheiros e Ururay (São Miguel Paulista).

A transferência dos moradores de Santo André do Borba para São Paulo de Piratininga criou hostilidades entre os Guaianases e os demais habitantes da região.

O aldeamento de Ururay foi formado a partir da dissidência de um grupo dos povos originários Guaianases que viviam no povoado em torno do Colégio de Piratininga. Parte do grupo dissidente foi para a região conhecida como Ururay, às margens do rio Tietê: “Ururay era um ponto estratégico de defesa, situado entre a vila e o sertão da Paraíba, onde se encontravam os índios considerados hostis” (MOREIRA, 2015, p. 36).

O grupo dissidente mudou-se sem os jesuítas, estes foram posteriormente motivados por um ataque à Vila de São Paulo realizado pelos indígenas do Ururay. Após o ataque, os jesuítas viram a necessidade de retomar a doutrinação dos indígenas e voltaram na região estratégica situada entre Ururay e o sertão do Paraíba.

Os indígenas do Paraíba eram considerados ameaça naquele período, pois já haviam entrado em confronto com os portugueses e vencido. Sendo assim, os jesuítas foram doutrinar os indígenas para evitar que eles atacassem os portugueses e se associassem com indígenas rebeldes.

Até então, Ururay ainda não era um aldeamento oficial. Isso ocorreu através do empenho de Anchieta. Em 1580, o aldeamento foi reconhecido como “Aldeia do Padroado Real”. O nome São Miguel foi dado pelo padre jesuíta José de Anchieta, pois era um santo de sua devoção.

Os aldeamentos eram exclusivamente para os indígenas, sendo proibida a sua escravização. No entanto, após a descoberta de minas de prata na região de Guarulhos nas proximidades de Ururay, começou a ocorrer o aprisionamento de indígenas e a invasão dos aldeamentos. Movimento que desconsiderou um Regimento de 1596 que previa que ninguém poderia ir aos aldeamentos sem autorização dos jesuítas e nem escravizar os indígenas.

(...) as minas estavam no território de Guarulhos, mas tão próximas de São Miguel que em muitas ocasiões há referências àquelas terras do Baquirivu como pertencentes a esta aldeia. É possível que a notícia da descoberta das minas tenha provocado a corrida de moradores não só para as Lavras do Geraldo, como ficou conhecida aquela zona, como também às terras próximas, como São Miguel, na esperança de se localizarem outras minas. (...) Entretanto, foi a necessidade de lavouras e pastos que impulsionou os brancos para as terras dos indígenas, muito férteis e irrigadas por não poucos afluentes do Tietê, como os rios Itaquera, Jacuí ou Jacu e Aricanduva (curso superior), sem menção dos numerosos córregos e ribeirões, tão propícios ao trabalho da terra e à prosperidade da criação. (BOMTEMPI, 1970, p. 50)

Inicialmente, a ocupação era ilegal, mas a partir de 1608 terras pertencentes aos indígenas foram concedidas a colonos por Gaspar Conqueiro, capitão e lacotenente do governador e donatário da capitania de São Vicente, Lopo de Souza.

Com referência às terras de São Miguel, protegidas pelo título de sesmaria dos índios, foram invadidas francamente, agora com a autorização expressa e formal, apoiada em títulos concedidos pelo lacotenente de Lopo de Souza. (MOREIRA, 2015, p. 51)

O aldeamento de São Miguel se transformou em fonte de mão de obra escrava indígena para o trabalho das minas e lavouras. Os indígenas fugiam ou eram dizimados pelas precárias condições de vida e trabalho. Tal situação fez com que a povoação de brancos fosse aumentando consideravelmente até se tornar majoritária.

A distância de São Miguel do centro de São Paulo provocava dificuldades administrativas. Em 1880, a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Guarulhos foi elevada à Vila e o território de São Miguel foi anexado a ela como

forma de solucionar o problema da distância, já que a região de Guarulhos era mais próxima territorialmente e São Miguel não tinha representatividade econômica. No entanto, esse arranjo durou somente até 1886 e a partir desse ano São Miguel volta a pertencer à administração de São Paulo.

Com a Proclamação da República, no final do século XX, houve a laicização do Estado e a extinção das freguesias como instâncias de divisão territorial (MOREIRA, 2015). A partir daí é criado o Distrito de São Miguel Paulista, por determinação do Decreto no 70 de 16 de maio de 1891:

**Artigo 2.º**- Este districto terá as seguintes divisas: “Começando no rio Tieté no lugar denominado Barra-Grande, seguirá a rumo direito á ponte do Franquinho, na estrada que communica a Capital com Mogy das Cruzes; e seguindo pelo ribeirão do Franquinho até á cabeceira, e desta directamente á cabeira do ribeirão Jacuhy; e deste ponto a rumo direito a um serrote no rincão de Bento José, e deste seguindo pelo espigão, ficando as vertentes para a nova freguezia até o córrego próximo á casa de José Leite; daqui seguirá directamente até á porteira de Leonnor Fernandes, no rio das Três Pontes, e por este abaixo até o Tieté, e continuará por este até o lugar Barra Grande”.<sup>114</sup>

A criação do distrito não representou o crescimento e desenvolvimento da região de São Miguel Paulista, o qual só veio a ocorrer no início do século XX.

#### 4.3.2.3 De aldeamento indígena à bairro operário

De acordo com Morais (2007), no ano de 1920 o distrito de São Miguel abrangia Itaquera e Guaianases e tinha uma população de aproximadamente 4.700 pessoas. Em 1925, foram ensaiados os primeiros loteamentos ao longo do Rio Tietê, contudo, eles permaneceram desocupados. Até a década de 1930, São Miguel possuía ruas de terra e poucas moradias. O bairro começa a se expandir a partir de então.

Até os anos 1930, a acumulação industrial se concentrava em alguns pontos da cidade (setores fabris - indústria têxtil e alimentícia). A partir de 1950, período de expansão econômica, se implantaram em São Paulo empresas tecnologicamente modernas, que geraram enorme volume de excedente ao mesmo tempo em que os salários se mantiveram deteriorados.

---

<sup>114</sup> SÃO PAULO (Cidade). Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Secretaria Geral Parlamentar. Departamento de Documentação e Informação. Decreto n. 170, de 16 de maio de 1891. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/decreto/1891/decreto-170-16.05.1891.html>. Acesso em: 26 jun. 2023.

A expansão da moradia da classe trabalhadora estava atrelada à expansão industrial. A desconcentração das moradias dos trabalhadores dos centros fabris Brás, Belém, Barra Funda e Mooca, que aconteceu até o final da década de 1970, foi provocada pelo avanço da industrialização e colaborou para o padrão periférico da ocupação do solo urbano da cidade de São Paulo.

Até 1980, a “casa própria” foi a forma predominante de habitação popular na grande São Paulo, onde 63% das moradias foram confeccionadas a partir do processo autoconstrutivo.

Para a maior parte das trabalhadoras e trabalhadores, tornava-se cada vez mais difícil a possibilidade de morar nas regiões centrais da cidade. A escassez de residências e o incremento do preço dos aluguéis das casas disponíveis, provocado pela Lei do Inquilinato, obrigaram a maioria da população pobre a se instalar em zonas cada vez mais afastadas e com poucos recursos.

#### 4.3.2.4 São Miguel Paulista – Crescimento e desenvolvimento

Foi nos anos 1920 do século passado que o comércio começou a florescer na região de São Miguel Paulista, quando materiais utilizados na construção civil — como madeira, telha, areia e pedregulho — podiam ser levados ao centro da cidade de São Paulo pelo Rio Tietê. A inauguração da rodovia São Paulo – Rio, em 1928, possibilitou a instalação de postos de gasolina e alguns estabelecimentos para serviço e comércio de autopeças.

Nessas primeiras décadas do século XX, São Paulo passava por grande desenvolvimento e crescimento demográfico. Imigrantes japoneses, árabes e portugueses instalaram-se nos distritos de São Miguel, Itaquera e Lajeado (atual Guaianases), passando a ter enorme importância na produção e abastecimento de hortaliças, legumes, frutas e flores para a população de toda cidade de São Paulo.

O desenvolvimento provocado por tais atividades levou, inclusive, à autonomização de tais regiões como distritos independentes em 1920 e 1929, respectivamente. Já em São Miguel, floresceram as olarias e produção de tijolos que abasteciam a crescente demanda da capital paulista. A proximidade do Rio Tietê servia tanto como fonte de matéria-prima quanto como meio de transporte (PONTES, 2008).

A demanda por mão de obra nas olarias fez com que aumentasse a população de São Miguel, contudo ainda não havia transporte público. A melhora da mobilidade urbana só ocorreu na década de 30 com a criação da linha de ônibus Penha – São Miguel e a inauguração da estação de trem em 1932.

Em 1935, com a instalação da Nitroquímica em São Miguel, houve a expansão das atividades econômicas no bairro.

#### 4.3.2.5 A Nitroquímica

O aumento da urbanização de São Miguel Paulista ocorreu com a instalação da Nitroquímica, uma das maiores indústrias químicas do país. Ela transformou a região em um dos principais subúrbios industriais da região metropolitana de São Paulo (NOZAKI, 2009).

José Ermínio de Moraes e Horácio Lafer adquiriram a fábrica química que havia falido nos Estados Unidos e contaram com o apoio do governo de Getúlio Vargas para transferi-la para o Brasil.

Como condicionantes para a instalação dessa indústria no território, destacamos o baixo custo dos terrenos e a proximidade da estação ferroviária e dos grandes reservatórios de água do rio Tietê.

A Nitroquímica fabricava raiom – fio artificial largamente utilizado na indústria têxtil da época – além de produzir ácido sulfúrico e clorídrico, tintas, sulfato de sódio e outros produtos químicos.

A Segunda Guerra mundial trouxe uma grande expansão para os negócios da empresa. Durante anos ela forneceu matéria-prima para a fabricação de explosivos pelo Exército Brasileiro. Ao final da guerra, a empresa transformou-se na maior produtora de raiom do Brasil. Em 1946, contava com mais de 4 mil operários sendo uma das maiores indústrias paulistanas e uma das mais lucrativas companhias do Brasil (PONTES, 2008).

A Nitroquímica tornou-se a maior provedora de empregos da região de São Miguel. No entanto, a maior parte da mão de obra era oriunda do Nordeste, interior de São Paulo e Minas Gerais, devido à insuficiência numérica de força de trabalho em São Miguel Paulista: “O agenciamento de trabalhadores no interior de São Paulo, Minas Gerais e Nordeste foi a principal estratégia usada

pela Nitroquímica para a arregimentação de mão de obra”. (PONTES, 2008, p. 104).

De acordo com Pontes (2008), entre os anos 1940 e 1950, milhares de trabalhadores migrantes do interior de Minas Gerais, São Paulo e principalmente do Nordeste deslocaram-se para a região de São Miguel, atraídos pelos empregos oferecidos pela Nitroquímica e pelas possibilidades de aquisição da casa própria em loteamentos do entorno.

A migração oriunda das referidas localidades garantiu um intenso fluxo de mão de obra para a Nitroquímica e uma rede de contatos entre os trabalhadores dessa indústria e seus parentes e amigos nas comunidades de origem (PONTES, 2008).

A instalação da empresa gerou um crescimento demográfico, principalmente de migrantes nordestinos e mineiros. A maioria dos trabalhadores da Nitro eram homens migrantes rurais. Grande parte negros e descendentes dos povos originários do sertão brasileiro. Essa presença migrante, especialmente nordestina, caracterizou a empresa e todo o bairro. São Miguel foi a região de maior crescimento da cidade entre as décadas de 1950 e 1970. Inicialmente, eram atraídos pela Nitro, mas logo depois pelos loteamentos baratos onde suas casas eram autoconstruídas. O bairro simbolizou a expansão periférica de São Paulo (FONTES, 2021).

Segundo Pontes (2008), foi durante a Segunda Guerra que a Nitro edificou seu setor de “Serviço Social” com um grande aparato assistencial voltado para seus trabalhadores, trabalhadoras e suas famílias. Hospital, creche, clube esportivo e vilas operárias faziam parte de seu sistema de benefícios que pretendia passar a imagem de uma indústria humana e democrática, empregando um discurso que utilizava a noção paternalista de “família”.

Contudo, esse discurso era contrastado com um cotidiano de superexploração, baixos salários, alta rotatividade e despotismo das chefias.

As condições de trabalho, em particular, eram motivo de reclamações e protestos por parte dos operários. A fábrica era famosa por sua periculosidade e insalubridade. Histórias sobre o uso de batatas nos olhos para “sugar os gases” expelidos nas seções fabris, o temor de explosões (como a de 1947 que oficialmente teria matado 9 operários) ou sobre os efeitos da poluição do ar e das águas (a Nitro foi uma das maiores poluidoras do Tietê) marcaram gerações de moradores de São Miguel. (FONTES, 2021)

Em 1946, pela primeira vez uma greve de grandes proporções paralisou vários setores da Nitroquímica. Nesta época, o Partido Comunista do Brasil (PCB) tinha forte influência no Sindicato dos Trabalhadores Químicos de São Paulo e a Nitroquímica era a principal célula fabril do partido na cidade.

A cassação do PCB, a intervenção no sindicato em 1947 e a repressão no interior da Nitro diminuiu, porém não eliminou a mobilização operária na fábrica. Em 1956, sob a liderança de Adelço de Almeida, baiano, negro e comunista, o Sindicato dos Químicos passou a ter uma presença ativa na vida da fábrica e em São Miguel. Em 1957, os operários da Nitro paralisaram totalmente a fábrica, no contexto da “Greve dos 400 mil”<sup>115</sup>, e a paralisação ficou conhecida como a “Batalha de São Miguel”.

Com o golpe de 1964, os militantes sindicais foram cassados e perseguidos. Na década de 60, também fracassou o plano de expansão da Nitro que entrou em crise e demitiu quase 1/3 de seus empregados em 1966, deixando de ser a principal geradora de empregos da região.

#### 4.3.2.6 Expansão de São Miguel Paulista

O crescimento da população residente de São Miguel acompanhou a expansão da rede de transportes na cidade. Devido a possibilidade de trabalhar longe do local de moradia, as pessoas passaram a viver em localidades onde a compra e o aluguel da casa tivessem um custo menor. Houve a proliferação da ocupação e loteamento de áreas ociosas nas regiões periféricas da cidade.

É nesse contexto que se dá a expansão do bairro de São Miguel Paulista: maior distância entre moradia e trabalho, crescente dependência do transporte rodoviário baseado no ônibus e casas próprias construídas pelos próprios moradores em loteamentos periféricos.

Entre 1950-1960, São Miguel Paulista teve a mais alta taxa de incremento populacional do município de São Paulo: 13.4% (FONTES, 2021). No mesmo período, SP cresceu 5,6% em média.

---

<sup>115</sup> Em 15 de outubro de 1957 trabalhadores e trabalhadoras do estado de São Paulo decretaram greve geral. O movimento reivindicava 45% de reajuste salarial e políticas contra aumento de preços de produtos de consumo popular. Era o ápice de um período de ebulição sindical iniciado pela articulação de várias categorias em torno da Aliança Intersindical por Aumento de Salário e contra a Carestia.

Tabela 4 - Gráfico da população de São Miguel por década

<b>Ano</b>	<b>Moradores por década</b>
1940	7.000
1950	40.000
1960	140.000
1980	320.000

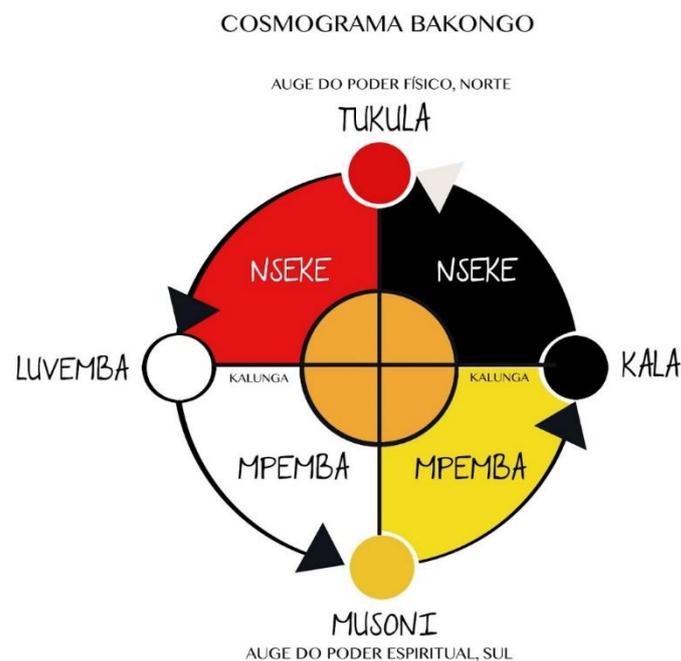
Fonte: FONTES (2021).

## 5 A REDE DE CUIDADOS LEVADA A CABO POR MULHERES NEGRAS PRODUZ CIDADE - A PERIFERIA COMO POTÊNCIA

### 5.1 DIKENGA - PONTO DE PARTIDA

Utilizo o cosmograma Bakongo chamado Dikenga para referenciar o movimento da minha pesquisa de me mover do território de morte para o território de vida. O cosmograma Bakongo é a representação simbólica dos grandes ciclos do Sol, da vida, do universo e do tempo e compreende a existência humana como um grande ciclo dividido em quatro etapas, integrando o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. A criação do mundo, a vida humana e os grandes processos sociais podem ser explicados por meio deste cosmograma.

Figura 34 - Dikenga



Fonte: Terreiro de Griôs.

Acessei esse conhecimento através da tese de Tiganá Santana “A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil” (2019) e do livro “Flash of the Spirit - Arte e filosofia africana e afro-americana” de Robert Farris Thompson (2011).

Em Dikenga, o mundo físico é representado por kala, tukula e luvemba e o mundo superior por mpemba. Muntu refere-se a pessoa: conjunto de relações sociais concretas, um sistema de sistemas, padrão dos padrões em ser.

O ser humano é um segundo Sol, nascendo e se pondo na Terra:

A posição Tukula ocupa o centro do cone de poder e liderança (sudi kia tenda) o qual também posso chamar de “V” da vida; crescer, amadurecer (kula) é estar pronto(a) para adentrar essa poderosa zona do V da vida. (SANTOS, 2019, p. 27)

Durante a sua vida, o ser humano, move-se pelo cosmograma, crescendo e amadurecendo. O ápice desse processo é quando a posição tukula ocupa o centro do cone de poder e liderança, que é uma zona de criatividade, invenções, poder e mestria.

O N’Kongo (isto é, o habitante da capital do Kongo) pensa sobre a terra como uma montanha sobre um corpo de água, que é a terra dos mortos, chamada Mpemba. Em Mpemba, o sol se levanta e se põe exatamente na terra dos vivos (...) a água é tanto uma passagem quanto uma grande barreira. O mundo, no pensamento Kongo, é como duas montanhas opostas em suas bases, separadas pelo oceano. Na alvorada e no pôr do sol, os vivos e os mortos trocam o dia pela noite. O pôr do sol significava a morte do homem e sua elevação, seu renascimento ou a continuidade de sua vida. O povo Bakongo acredita, e garante como verdadeiro, que a vida do homem não tem fim, que ela constitui um ciclo e que a morte é meramente uma transição no processo de mudança. (THOMPSON, 2011, p.110)

A linha horizontal separa a montanha do mundo vivo de sua contraparte espelhada no reino dos mortos. A montanha dos vivos é descrita como “terra” (ntoto). A montanha dos mortos é chamada “argila branca”.

A metade inferior do cosmograma Kongo era também chamada kalunga e se refere literalmente ao mundo dos mortos como completo (lunga) dentro de si mesmo, e a completude que acontece com uma pessoa que compreende as maneiras e os poderes de ambos os mundos. (THOMPSON, 2011, p. 113).

Como pesquisadora, me movimentei no cosmograma, passei por muvemba, a deterioração e a morte. Cheguei à musoni e no mundo dos mortos. No mundo espiritual tive a inspiração, nasci – Kala – e me movimentei para a vida.

Em um mesmo território pode-se observar o ciclo de morte-genocídio-violação de direitos, mas também há ciclos que incluem vida, resistências, organização social, formas de enfrentamento a violações de direitos e tecnologias ancestrais de cuidado. Nesse sentido, Dikenga é a inspiração,

referência, fonte que alimenta o meu processo de virada, o movimento de morte, vida, morte, vida que permeia a minha pesquisa.

Uma das questões levantadas por essa pesquisa é: quais/o que são os “territórios de vida”? Considerando as experiências de resistência e cuidado desenvolvidas por mulheres negras, moradoras de bairros periféricos, de forma a levantar elementos para a construção conceitual do termo “territórios de vida”.

Nesse capítulo, construindo uma resposta para essa questão, definiremos o que são territórios, os referenciais usados no processo dos territórios de morte para os de vida e como o paradigma da periferia como potência está no cerne do que nomeio como os territórios de vida.

## 5.2 TERRITÓRIO

Território, junto com a paisagem, região, lugar e espaço é um conceito essencial para a Geografia, conforme argumenta Correa (2011 apud NOGUEIRA, 2018). Na Geografia, de acordo com a historiografia europeia ocidental, o conceito de território se inicia com Ratzel, no final do século XIX. Ele define território como um espaço sobre o qual um Estado exerce soberania, de maneira que ele mesmo é definido como instituição criada por uma sociedade para defender seu espaço vital, baseada em metáforas organicistas e biológicas. Essa concepção deu origem à Geografia Política.

Sob influência do marxismo, a partir dos anos de 1970, com a finalidade de analisar as questões sociais relativas à raça, gênero e ao neocolonialismo, se desenvolve uma nova linha de estudos denominada Geografia Crítica. Ela recupera a importância do conceito de território, porém estabelece duas distinções importantes em sua definição.

A primeira diferença é que o território não tem mais relação necessária com o Estado e pode servir à análise e descrição das relações entre espaço e poder desenvolvidas por grupos sociais em disputa no espaço e pelo espaço, como povos indígenas, grupos sociais, instituições, coletivos e movimentos da sociedade civil e organizações criminosas (LACOSTE, 1929; RAFFESTIN, 1939). A segunda diferença advém da inclusão, interação e disputa pelos espaços não só materiais, como terra e infraestruturas, mas inclusive simbólicos, como locais identitários e sagrados.

Devido às reflexões sobre os processos de globalização, a concepção de território se amplia para abranger fenômenos de comunicação e interconexão transfronteiriços, como os fluxos de informação e de mercadorias. Manuel Castells e Milton Santos, entre outros pensadores, incorporam a ideia de rede à de território para descrever dinâmicas que conectam diferentes pontos do espaço, em áreas não necessariamente contínuas. A noção de território-rede descreve o efeito da globalização dos meios de transporte e comunicação, fenômeno que cria redes internacionais de territórios baseadas em práticas lícitas ou ilícitas, exercidas sob certo comando ou domínio.

No decorrer dessa pesquisa, me questionei muitas vezes acerca de uma definição de território que contemplasse a experiência das mulheres negras e considerasse outras perspectivas que não exclusivamente a europeia e ocidental. Nessa busca, me encontrei com autoras e autores que contemplam em suas análises dos territórios as dimensões de raça, gênero e as estratégias de resistência e aquilombamentos.

Nesse sentido, no artigo “A construção conceitual e espacial dos territórios negros no Brasil” de Azânia Mahin Romão Nogueira (2018), a autora traz a perspectiva do geógrafo Marcelo Lopes de Souza.

Souza conceitua território como: “um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (SOUZA, 2013, p. 78). Esta interpretação de território, muito difundida atualmente na Geografia hegemônica, considera o território e as relações de poder que o limitam além da classe social.

Nogueira (2018) entende o território como projeção espacial das relações de poder, incorporando também marcadores culturais que apoderam, a partir da identidade, o espaço no qual o território se manifesta.

Em 1993, no seminário internacional “Territórios: globalização e fragmentação”, Milton Santos indagou sobre o “retorno do território”, iniciando por dizer que o que ele tinha de permanente era ser nosso quadro de vida.

Mesmo nos lugares onde os vetores da mundialização são mais operantes e eficazes, o território habitado cria novas sinergias e acaba por impor, ao mundo, uma revanche. Seu papel ativo faz-nos pensar no início da História, ainda que nada seja como antes. Daí essa metáfora do retorno. (SANTOS et al, 1994, p. 15)

É dado ao território uma centralidade enquanto seu uso, campo da oposição entre o mercado e a sociedade civil. Para Milton Santos, o território em si não é um conceito, ele ganha sentido a partir de seu uso:

O território em si para mim, não é um conceito. Ele só se torna um conceito utilizável para a análise social quando o consideramos a partir do seu uso, a partir do momento em que o pensamos juntamente com aqueles atores que dele se utilizam. (SANTOS, 2002, p. 22)

O uso do território pelos sujeitos e sujeitas e a relação entre a população, nas reflexões de Milton Santos, nos ajuda a compreender que a noção de território se constrói a partir da relação entre esse e as pessoas que dele se utilizam. Esta é uma relação inseparável que permite uma visão da dinâmica do cotidiano vivida pelas pessoas que moram no território. O cotidiano é um elemento essencial do processo de construção e reconstrução do território:

Na vida de todos os dias, a sociedade global vive apenas por intermédio das sociedades localmente enraizadas, interagindo com o seu próprio entorno, refazendo todos os dias essa relação e, também, sua dinâmica interna, na qual, de um modo ou de outro, todos agem sobre todos. (SANTOS, 2000: 122)

Dirce Koga vai pelo mesmo caminho. Ela afirma que o território se constitui a partir da relação entre este e as pessoas que se utilizam dele, estabelecendo-se uma relação inseparável entre ambos. O território diz respeito à realidade da vida coletiva, concretizando diversas relações, quais sejam: sociais, de vizinhança, solidariedade e de poder (KOGA, 2003).

### 5.3 USOS PRÁTICOS OFICIAIS DO CONCEITO DE TERRITÓRIO

A despeito das definições acadêmicas, no Brasil consolidaram-se dois usos práticos oficiais do conceito de território:

No primeiro uso, há uma distinção política e analítica do conceito de território e da noção de terra, sendo essa entendida como suporte material suscetível a ser submetida às formas objetivas de medição e avaliação como extensão, produtividade e valor monetário. De outro lado, o território aponta para uma relação simbólica com a terra, compreendida como suporte de vínculos qualitativos apoiados no histórico de ocupação, privilegiado pela Antropologia (LITTLE, 2002). Nesse ponto de vista, o conceito de território agrega à terra

sentidos produzidos pela experiência social, na qual a terra proporciona a criação de relações e costumes específicos.

No segundo uso prático, o conceito de território também é utilizado para determinar novas formas de governança, planejamento e avaliação de políticas públicas que surgem com a democratização do Estado brasileiro. Após a promulgação da Constituição Federal de 1988 e enfatizado a partir dos anos 2000, as nominadas políticas públicas de base local que valorizam as características e os recursos de cada território (SABOURIN, 2016).

Nos parágrafos acima retomei o conceito teórico de território, seu surgimento com a aplicação da ideia de espaço vital ao Estado nacional e também vimos que, posteriormente, esse conceito foi ampliado para dar conta de outras formas de organização sociopolítica e das relações de poder e de identidade no espaço. Recentemente, por causa dos efeitos da globalização sobre as noções de fronteira, o conceito de território passa a se associar à noção de rede nos campos da comunicação, do comércio e da mobilidade humana. No Brasil, o conceito ganha também dois usos práticos para se diferenciar da noção de terra e para reformular os processos de elaboração e avaliação de políticas públicas.

A ênfase, contudo, foi na dimensão relacional de território, seu uso, entendendo os territórios não são só como lugares físicos, mas, sobretudo, relacionais. Eles indicam todo um conjunto de relações tecidas cotidianamente pelos seres vivos possuindo uma dimensão comunal, relacional, política e econômica. No território, se expressam as relações de poder, as desigualdades de raça e gênero e as estratégias de resistência e aquilombamentos das populações historicamente marginalizadas do Brasil, como os povos originários e negros.

Pensar sobre o território nos leva a olhar para o nosso entorno, nossas relações, vivências e as diversas desigualdades sociais, raciais e de gênero que se manifestam com mais intensidade nos territórios que estão nas margens, campos e periferias. Aqueles distantes dos centros geográficos e simbólicos de poder.

#### 5.4 PONTO DE VIRADA: TERRITÓRIOS DE MORTE E TERRITÓRIOS DE VIDA

Na pesquisa que desenvolvi durante o mestrado, “Territórios de morte: homicídios, raça e vulnerabilidade social na cidade de São Paulo” (ADÃO, 2017), afirmei que a maioria dos negros e negras vivem nos territórios mais pobres da cidade de São Paulo, nas periferias, e que as mortes por violência letal também se concentram nesses locais, vitimando preponderantemente a juventude negra. A essas localidades dei o nome de territórios de morte.

O meu argumento é de que existe uma articulação entre homicídio, raça e vulnerabilidade na cidade de São Paulo, sendo as periferias o local de concentração dessas mortes. A hipótese defendida era de que essa articulação teve origem nas políticas de exclusão do escravismo tardio e no processo de segregação socioespacial da cidade de São Paulo. Meu esforço foi em direção a demonstrar como as políticas excludentes e a produção do espaço urbano contribuíram para o extermínio da juventude negra e pobre na cidade de São Paulo, demonstrando que a segregação socioespacial tem papel crucial na distribuição espacial dos homicídios na cidade de São Paulo.

O projeto inicial acerca da redução de homicídios no Jardim Ângela evoluiu para outro tema após o meu ingresso na disciplina “Métodos do Feminismo Negro”. A partir dela, me senti motivada a pesquisar, pela perspectiva das mulheres negras, como a população negra vem “produzindo vida” em seus territórios desde o pós-abolição. Em meados de 2016, iniciei um curso de formação de doulas e comecei a estabelecer contato com doulas, parteiras, benzedadeiras e pessoas que trabalhavam com agricultura urbana. Mulheres que, articuladas aos coletivos, atuam no cuidado da vida, em alterações no espaço urbano (como a formação de redes de cuidado e solidariedade), em iniciativas e ações sociais e culturais, melhorias ambientais, dentre outras. Tratam-se de experiências contemporâneas, mas que também remetem aos saberes ancestrais.

Senti-me motivada a pensar na atuação dessas mulheres em seus respectivos grupos como potências periféricas, resistências de uma dimensão contemporânea e ancestral. O que culminou no processo de gestação e agora

nascimento da atual pesquisa “Territórios de vida: resistências, existências e produção de cuidado por mulheres negras”.

Nos mesmos territórios que temos esses altos índices de vulnerabilidade social, onde há a morte, há também a atuação de diversas organizações e coletivos que promovem a vida. Se há séculos são elaboradas diversas estratégias e políticas de morte, há séculos também as populações negras e periféricas vêm resistindo e (re)existindo.

Contudo, durante o processo de gestação da pesquisa, por meio da participação como bolsista no projeto “Democracia, Artes e Saberes Plurais” e dos apontamentos realizados durante a qualificação, eu fui me dando conta de que a minha abordagem em relação à constituição das periferias estava mais marcada pelo viés da ausência do que da potência. Mesmo considerando importante apontar as violações de direitos que acontecem por meio do Estado nesses territórios, faltava a visibilidade para as estratégias de sobrevivência que historicamente as populações desses territórios vêm realizando. Entendi que esse ponto de vista não era uma carência só minha, mas existe uma tendência nos estudos da cidade a usar essa forma de abordagem, além de faltar fontes que eu pudesse ter acesso a outras perspectivas.

Nas palestras feitas sobre a formação da cidade de São Paulo com base na minha pesquisa de mestrado, comecei a ser tomada por um certo constrangimento e desconforto. Eu revelava dados, estudos e indicadores que demonstravam a vulnerabilidade social, a segregação urbana e a violação de direitos, mas apresentava poucas referências que tratavam das estratégias de cuidado da vida historicamente construídas pela população negra. Nessa pesquisa, quis fazer o movimento de dialogar com autoras e autores que me ajudaram a aprofundar em uma perspectiva que valoriza as estratégias de (re)existência das populações negras e periféricas que tenham a potência como paradigma.

Comecei a ter acesso aos artigos, textos e dissertações que foram me apresentando essa outra perspectiva. Dentre eles, destaco o artigo publicado em 2019 da professora Gabriela Leandro (Gaia) “Direito à cidade e questões raciais”. Neste trabalho, Gaia afirma que quando se trata da presença negra na cidade, o viés destacado é da subalternidade e que:

A presença negra na cidade não pode ser compreendida apenas pela ótica do “problema”, que em geral é formulado a partir de uma miríade de conceitos e racionalidades descontextualizadas, estranhas aos próprios “sujeitos-problemas” e às formas como, ao longo dos anos, vêm resolvendo suas vidas nas cidades. (LEANDRO, p.1, 2019)

É próprio da existência das populações negras a expertise da sobrevivência, sendo necessária uma descolonização do saber (das epistemologias) e da cidade.

Uma questão colocada por Gaia no seu artigo ressoou fortemente em mim: Como reaprender a cidade de uma forma que possa emergir novos entendimentos? Ela oferece pistas: exige que não se faça uma inversão de polos, uma romantização das práticas e dinâmicas socioespaciais e culturais marginalizadas, mas um reconhecimento da complexidade desse processo e acessá-lo por uma perspectiva decolonial. Também se faz necessária uma abordagem interseccional dos estudos sobre a cidade, que considere a dimensão racial, de gênero, geracional e social. Acrescento que é crucial compreender as existências negras e periféricas a partir de suas próprias experiências.

## 5.5 PARADIGMA DA AUSÊNCIA E PARADIGMA DA POTÊNCIA DAS PERIFERIAS

O termo “periferia” exprime diversos usos e sentidos. Pode ser utilizado para explicar a posição que comunidades, territórios e grupos sociais ocupam em relação a equivalentes tidos como centrais ou hegemônicos, ou retratar a situação de sujeitos, coletividades e objetos que estão à margem de centros de produção econômica e simbólica. Além disso, pode ainda nomear processos sociais urbanos e regiões localizadas nas imediações de um centro geográfico.

Dentro do campo da teoria social, a periferia se configura como uma das categorias explanatórias da formação do sistema capitalista, no qual ocorrem trocas simbólicas, dependência econômica e relações de poder entre países baseadas no papel que desempenham na estrutura produtiva e política. Devido às inúmeras desigualdades, na periferia desse sistema encontram-se todos os Estados que, dentre outros aspectos, concentram atividades de menor valor agregado, fornecem matérias-primas e mão de obra não especializada, assim

como necessitam de empréstimos, conhecimentos e tecnologias provenientes de países considerados centrais.

O termo periferia pode também fazer referência às múltiplas situações de marginalização e opressão a que são submetidos, por exemplo, negros, indígenas, mulheres e pessoas LGBTQIA+, de forma a também dimensionar grupos sociais afetados pelas estruturas de poder e de prestígio.

De acordo com Nascimento (2010), a utilização do termo periferia também faz referência a uma série de reflexões acadêmicas e ações públicas elaboradas a partir dos anos 1940 em torno do contexto urbano brasileiro.

Em substituição às ideias de “subúrbio” e “bairro pobre” que figuravam no vocabulário de intelectuais e gestores, periferia emergiu para nomear áreas produzidas no processo de expansão das cidades e que foram ocupadas por migrantes, trabalhadores de baixa renda, desempregados e negros, a partir de loteamentos irregulares e casas autoconstruídas de maneira precária. Afastadas geograficamente e compêndios das condições de vida opostas àquelas encontradas nos centros urbanos, essas regiões ficaram marcadas pela falta ou insuficiência de infraestrutura (como redes de saneamento, luz elétrica e asfalto) e serviços públicos básicos (educação, atendimento à saúde, transporte coletivo etc.), mas também por suas formas particulares de organização social, relações de sociabilidade e lazer, produção cultural, associativismo e mobilização política. (NASCIMENTO, 2010, p.116)

Nascimento (2010) afirma que, nos últimos vinte anos, estudos têm revisto o modelo dicotômico centro-periferia e a persistência de padrões socioespaciais homogêneos nas cidades. A autora aponta a existência de bairros urbanos com situações bastante heterogêneas entre si, motivadas por fenômenos variados, tais como: a expansão dos investimentos públicos; a especulação imobiliária em áreas mais distantes do centro; a inserção de membros das camadas populares em moradias nas regiões centrais (mesmo que de forma precária, como em cortiços e ocupações); o deslocamento das camadas privilegiadas para condomínios de luxo em áreas periféricas e a criação de novas centralidades econômicas.

Na atual conjuntura, ao tratar de periferia, é valioso considerar que o termo pode mobilizar diversificadas representações, práticas e identidades. Contudo, é pertinente ao considerar sua relevância para se referir a uma:

(...) realidade que ainda concentra a população marginalizada econômica, racial e socialmente, e que apresenta restrição ao exercício da cidadania, um menor número de equipamentos e serviços públicos,

maior percurso para o trabalho e de vulnerabilidade a riscos ambientais quando comparados a bairros historicamente tidos como centrais ou nobres. (NASCIMENTO, 2014, p.112)

Os territórios periféricos costumam ser enquadrados dentro do paradigma da ausência, o qual não reconhece estratégias criadas pelas populações destes territórios para lidar com problemas, superar obstáculos, resistir à pressão e desigualdade e produzir novas sociabilidades e significações.

Ocupações urbanas com limitado acesso à infraestrutura, aos serviços públicos e com a predominância de indicadores precários relacionados à saúde costumam ser classificadas como territórios “carentes”, “desfavorecidos” ou “desprovidos”. Esses atributos contribuem para a depreciação simbólica através de discursos disseminados e elaborados pelos meios de comunicação de massa.

Reconhecer tais características de desigualdade é ato fundamental para se alcançar padrões dignos de vida. No entanto, é também matéria de preocupação, quando a ênfase recai única e exclusivamente na ausência ou no que os territórios não são, pois assim fatores relevantes são omitidos, tipicamente ignorados ou mitigados. (FERNANDES et al., 2018, p. 2)

Nos mesmos territórios que temos esses altos índices de vulnerabilidade social, há também a atuação de diversas organizações e coletivos que atuam para promover melhorias nas condições de vida por meio de iniciativas e ações sociais, educacionais, culturais, melhorias ambientais dentre outras.

No artigo “O Paradigma da Potência e a Pedagogia da Convivência”<sup>116</sup>, Fernandes et al. (2018) afirmam que os territórios populares e seus sujeitos e sujeitas não devem ser depreciados como expressões da ausência e da privação, as quais operam como forças simbólicas na esfera pública para desvalorizar existências, reputações e demandas de direitos para esses territórios. Aqueles devem ser valorizados e valorizadas pelo seu poder inventivo, entendido como potência.

O Paradigma da Potência manifesta-se através das estratégias inovadoras de existência e soluções criativas na resolução de conflitos, na produção cultural, no acúmulo de repertórios estéticos e em modos de trabalho

---

<sup>116</sup> Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/o-paradigma-da-potencia-e-a-pedagogia-da-convivencia/>. Acesso em: 31/07/2023

focados em convivências plurais. Esse modelo considera o poder inventivo das periferias e capacidade de gerar respostas práticas e legítimas, as quais se configuram como formas contra-hegemônicas de vida em sociedade.

A periferia também pode ser considerada como margem, lugar de possibilidade e central para a construção de um discurso contra-hegemônico (HOOKS, 1990).

A partir da leitura do artigo de bell hooks “Choosing the margin as a space of radical openness” (Escolhendo a margem como espaço de abertura radical), senti-me motivada a considerar a periferia como margem, lugar de possibilidade e central para a construção de um discurso contra-hegemônico:

Embora incompleto, eu estava trabalhando nessas declarações para identificar a marginalidade como muito mais do que um local de privação, na verdade eu estava dizendo exatamente o contrário: que ela é de possibilidade radical, um espaço de resistência. Era a marginalidade que eu nomeava como lugar central para a produção de um discurso contra-hegemônico que não se encontra apenas nas palavras, mas nos hábitos de ser e de viver. Não falava, portanto, de uma marginalidade que se deseja perder – desistir ou entregar-se como parte da passagem para o centro – mas sim de um lugar onde se permanece, se apega até porque alimenta a capacidade de resistência. (hooks, 1990, p.20, tradução nossa)<sup>117</sup>

bell hooks apresenta a perspectiva da margem como potência, tendo como ponto de partida a sua própria experiência de vida. Ela nasceu em Hopkinsville, sul dos Estados Unidos, uma cidade segregada do estado de Kentucky. Vivendo naquele ambiente, hooks percebeu que era nas margens que ocorria a resistência e aprendeu que a sua sobrevivência dependia da conscientização entre margem e centro e que eram nas margens que as pessoas negras resistiram e existiam.

Nesse sentido, a margem pode ser uma posição estratégica, lugar de repressão e também de resistência. Um outro ponto refletido por hooks é de que temos mais chances de sermos ouvidas quando falamos da margem como um espaço de falta e privação do que como um espaço de resistência, por se tratar de uma narrativa que reforça a ideia de fraqueza e inferioridade.

---

<sup>117</sup> “Though incomplete I was working in these statements to identify marginality as much more than a site of deprivation, in fact I was saying just the opposite: that it is also the site of radical possibility, a space of resistance. It was this marginality that I was naming as a central location for the production of a counter hegemonic discourse that is not just found in words but in habits of being and way one lives. As such I was not speaking of a marginality one wishes to lose – to give up or surrender as part of moving into the centre – but rather as a site one stays in, clings to even because it nourishes one’s capacity to resist”. (HOOKS, 1990, p. 20)

Essa reflexão feita por bell hooks acerca das margens estabelece uma relação com o paradigma da potência das periferias, pois trata-se de uma perspectiva que mesmo reconhecendo as repressões e violações de direitos que acontecem nesses territórios, foca e dá visibilidade à inventividade e construção de estratégias de cuidar da vida. Nessas margens também é alimentada a capacidade de resistência.

Nos territórios periféricos, mesmo diante da negligência do Estado existe um histórico de organização política, mobilização social, solidariedade e articulação.

Como já abordado no segundo capítulo acerca das mulheres negras e redes de cuidados formais e informais, foram as populações periféricas, moradoras de favelas e comunidades que tiveram as suas condições de vida precarizadas durante a pandemia da COVID-19 pela demora de ações do Estado. As mulheres negras moradoras das periferias foram as principais agentes de ações de auxílio às pessoas mais vulnerabilizadas pela pandemia, seja de forma direta ou como intermediárias de grandes organizações.

As ações de solidariedade e de organização e mobilização social e cultural desenvolvidas nas periferias podem oferecer subsídios fundamentais para o desenvolvimento de políticas públicas.

O papel dessas ações não é o de ocupar o papel do Estado, que por meio de políticas públicas deve responder pela universalização dos direitos sociais.

## 5.6 NOTAS SOBRE O ESTADO

No artigo "Estado e políticas públicas no Brasil: desafios ante a conjuntura neoliberal", Luciana V. Netto Oliveira usa como referência um trabalho de Elaine Behring para apresentar as funções do Estado, as quais foram fundadas na alta produtividade e rentabilidade do capital, no pós-guerra até a década de 1970:

Em termos clássicos, as funções do Estado podem ser compreendidas como um conjunto de medidas como as que ocorreram no período do chamado Estado de Bem-Estar Social, promoção de políticas expansivas, organização de uma produção autônoma, garantia de serviços públicos, investimentos em infraestrutura, redistribuição de renda por meio de prestações sociais, efetivação de direitos individuais e sociais, dentre outras. (OLIVEIRA, 2008, p. 109)

De acordo com Silvio Almeida (2012), as crises econômico-financeiras que abateram o mundo nos anos de 2008 e 2011 retomaram a discussão sobre os limites da intervenção estatal e da imposição de limites jurídicos ao poder econômico, frente ao potencial socialmente danoso das crises econômicas. Almeida questiona se o Estado seria realmente capaz de impor limites ao poder econômico e, assim, evitar as crises que desestabilizam as sociedades capitalistas e combater as desigualdades associadas à própria dinâmica e estrutura das relações capitalistas.

A compreensão de autores como Almeida (2012), Hirsch (2010) e Kashiúra Junior (2009) é de que o Estado é integrante das relações capitalistas e a particularidade inerente a essas relações é a separação e simultânea ligação entre Estado, sociedade, política e economia. Nesse contexto, o Estado não é apenas garantidor das condições de sociabilidade do capitalismo, mas resultado dessas mesmas condições, não podendo considerar que este tenha uma posição de neutralidade na sociedade.

O Estado resulta dos conflitos e dos antagonismos sociais e da relação entre o regime de acumulação e o modo de regulação de uma determinada etapa do capitalismo.

Entretanto, dizer que o Estado é capitalista não é o mesmo que dizer que o Estado se move única e exclusivamente pelos interesses dos detentores do capital. A ligação entre Estado e capitalismo é muito mais complexa, estrutural, no sentido de que o Estado contemporâneo, marcado pela impessoalidade e pela pretensa separação com o mercado, só pode ser vislumbrado no contexto do capitalismo. (ALMEIDA, 2012, p.3)

As relações inerentes entre Estado e mercado fazem com que as intervenções estatais tenham um alcance limitado, impossibilitando que transformem profundamente o capitalismo: “O Estado expressa em sua concreta estrutura organizativa relações sociais de força, mas também simultaneamente a forma que as estabiliza” (HIRSCH, 2010, p. 37).

Sendo assim, o Estado capitalista tem uma natureza contraditória. Cabe ressaltar que ele não pode ser compreendido como um exclusivo das classes dominantes, justamente porque, nessa dinâmica, o Estado é atravessado pelas lutas de classe e responde de maneira contraditória à essas lutas, ao mesmo tempo em que as condensa (SANTOS, 2021).

O Estado capitalista conforma-se como um modelo próprio de dominação de classes que repassa o comando da coerção para o Estado e não diretamente para a classe dominante.

Nesse processo de dominação, o Estado é atravessado pelas lutas de classe que revelam a natureza relacional contraditória, visto que o Estado, ao relacionar-se com as classes sociais, deixa de ser um ente rígido e engessado (SANTOS, 2020).

É importante frisar que, no entanto, isso não retira a condição de classe do Estado. Sua dimensão relacional e contraditória pode ampliar o leque de interação com a sociedade e, assim, oferecer respostas e mediações progressistas às demandas da classe trabalhadora, a exemplo das políticas sociais. Contudo, essas medidas se dão no limite da dinâmica produtiva do sistema capitalista, a exploração do trabalho.

Ainda que restringidas aos limites do sistema capitalista, as medidas do Estado são fundamentais para a melhoria das condições de existência das classes dominadas. Para tal propósito é necessário que as lutas de classe e reivindicações dos movimentos, coletivos e organizações sociais pressionem o Estado para o alargamento dessa extensão relacional.

As referidas ações demonstram a potência desses territórios e as estratégias de resistência e existência de suas populações, majoritariamente negras. Esses territórios com a expressiva presença de pessoas negras são, no meu entendimento, territórios negros, pois são apropriados por pessoas negras das camadas populares, embora não exclusivamente (RATTS, 2012).

Nesse exercício de construção de conhecimento com e a partir das margens e de dar visibilidade para as estratégias de resistências e existências que acontecem nas periferias, retomo uma importante categoria criada por Lélia Gonzalez, já apresentada no segundo capítulo: a Amefricanidade. Gonzalez (1988) usou esse conceito para se referir à experiência de resistência dos povos negros e indígenas contra a dominação colonial e a produção de conhecimentos considerando a experiência destes. Utilizo a Amefricanidade para fazer referência à experiência de organização social e luta coletiva das mulheres negras nas periferias de São Paulo, com foco na atuação das sujeitas da pesquisa. Minha abordagem situa essas sujeitas dentro do legado histórico de resistência e criação de projetos de existência das mulheres negras e também

colabora para responder duas questões colocadas nessa pesquisa: como os negros e negras pertencentes à população periférica cuidam da “vida” mesmo dentro de um processo de construção de territórios de morte; quais são as estratégias construídas coletivamente para lidar com a segregação social, racial e diversas outras manifestações do racismo.

A atuação das mulheres negras sujeitas desta pesquisa demonstra como saberes ancestrais (da educação popular, saúde/doulagem, do benzimento) por elas preservados de forma fragmentária foram reconstruídos, recriados e disseminados no cuidado coletivo, produzindo resistências contra diversas formas de opressão, além de colaborar para a organização da vida cotidiana produzindo cidade.

Como lalodês que assumem um papel de liderança ou responsabilidade coletiva, Helena, Daiana, Edi e Tia Thereza deram um sentido público para suas próprias vidas e suas atuações se espalharam para os seus territórios. Nesse ponto, faço uma relação com uma fala que escutei de Leda Maria Martins durante o lançamento do seu livro “Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela” no dia 25 de maio de 2023, na livraria Megafauna, em São Paulo.

Nesse evento, Leda citou Lélia Gonzalez para dizer que a cultura negra não se constitui baseada na temporalidade ocidental e que a concepção europeia de tempo é baseada na linearidade, enquanto a cultura negra está baseada nas espacialidades. No âmbito das culturas negras, pensar o tempo também é pensar o espaço. Com relação às ocupações do espaço, é importante considerar que o Brasil, de certa forma todo território brasileiro, foi civilizado pelos povos bantos. Os bantos, segundo Leda, são povos de rua e toda essa apropriação e ocupação dos espaços pela população negra desde aqui aportada é uma forma de refazer a trilha dos(as) nossos(as) antepassados(as). Isso é fundante e constituinte dos povos bantos, um povo de rua, de cortejo e todas as manifestações culturais bantu (maracatu, congado, samba etc.) têm algum elemento que se dá nos espaços abertos e é ali onde transita o conhecimento.

Não é por acaso que as repressões se dão com muita violência nos espaços públicos, os espaços públicos são lugares de ocupação na contramão do que queria o colonizador, “eles tiram, nós voltamos, eles tiram, nós voltamos”. E é nesse trânsito de rua de constituição dessas espacialidades que se replantam também esses conhecimentos.

Nesse contexto, situo as atuações das sujeitas da pesquisa. Todas elas se dão na rua, no espaço público e se materializam no território: a transformação de um terreno baldio em viveiro, a realização de varrição de rua e saraus, a performance e o cortejo do Cordão da Micaela, a marcha contra o racismo religioso. Tudo isso também tem muito de amefricanidade, pois a atuação dessas mulheres incorpora parte do processo histórico de resistência, reinterpretação e criação de novas sociabilidades influenciadas pelas culturas africanas — nesse caso apontado, a cultura dos povos bantos.

Nesse sentido, a amefricanidade pode ser compreendida como uma epistemologia afrorreferenciada que afirma e valoriza o processo histórico e cultural da diáspora africana nas Américas. Ela inscreve o(a) sujeito(a) diaspórico(a) como agente de sua própria história, centrado(a) em sua própria ontologia, referenciado em uma experiência de organização social e de luta coletiva.

No Carnaval de 2019, a Escola de Samba Mangueira apresentou um desfile que mostrou aspectos da amefricanidade. Podemos conferir um, relacionado às lutas históricas das populações negras, no trecho do samba-enredo da agremiação carnavalesca a seguir:

Brasil, meu nego  
 Deixa eu te contar  
 A história que a história não conta  
 O avesso do mesmo lugar  
 Na luta é que a gente se encontra  
 Brasil, meu denço  
 A Mangueira chegou  
 Com versos que o livro apagou  
 Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento  
 Tem sangue retinto pisado  
 Atrás do herói emoldurado  
 Mulheres, tamoios, mulatos  
 Eu quero um país que não está no retrato<sup>118</sup>

O samba-enredo da Mangueira demonstra que a história verdadeira, a história “oficial” não conta, mas há muito tempo, em diversas partes do Brasil, vêm sendo construídas formas de resistir, de cuidar e valorizar a vida.

---

<sup>118</sup> Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mangueira-rj/samba-enredo-2019-historias-para-ninar-gente-grande/>. Acesso em 06 ago. 2023.

São criadas estratégias de quilombamentos, como as que foram apresentadas nos capítulos anteriores quando nos referimos à atuação das mulheres negras entrevistadas em seus respectivos coletivos: o plantio de plantas, legumes e verduras em um terreno que antes era destinado para descarte, como realizado pelas mulheres do GAU e a formação de uma rede de formação e distribuição de alimentos no território a partir dessa atuação; a criação de diversas iniciativas socioculturais no bairro de Santa Inês, como grupo de estudos, saraus, varrição de rua, transformação de ponto de descarte de lixo em ponto de encontro para a comunidade, como realizava Daiana. A imaginação e o corpo de uma mulher negra performando a parteira Dona Micaela e de outra caminhando com adeptos de religiões de matriz africana na marcha contra o racismo religioso, ambas ocupando o espaço público, é também uma forma de insubordinação e afirmação do direito à existência, ao direito de ir e vir, de ocupar as ruas e afirmar que esse lugar também lhes pertence.

A atuação das sujeitas dessa pesquisa por meio de seus coletivos, além de resistências, são também estratégias de quilombamento. Ao tratar de estratégias de quilombamentos, nos referimos essencialmente aos quilombos e é sobre essa referência que vamos nos direcionar no próximo adiante.

## 5.7 ESTRATÉGIAS DE QUILOMBAMENTO

Sobre a origem da palavra quilombo, Kabenguele Munanga (1995/1996) afirma que: “o quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de língua bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo)” (MUNANGA, 1995/1996, p. 58).

De acordo com Flávio Gomes (2015), o quilombo é originário do campo negro e está na origem da agricultura popular e das reformas camponesas negras. Já para Clóvis Moura (2001):

Historicamente o quilombo aparecerá como unidade de protesto e de experiência social, de resistência e reelaboração dos valores sociais e culturais do escravo em todas as partes em que a sociedade latifundiário-escravista se manifestou. Era a sua contrapartida de negação. Isto se verificava à medida em que o escravo passava de negro fugido a quilombola. (MOURA, 2001, p. 105)

A existência dos quilombos colabora para a compreensão de que durante a escravização, no período do pós-abolição e atualmente, a população negra e pobre vem criando estratégias de resistência em seus territórios.

O Brasil recebeu 40% dos africanos que foram trazidos compulsoriamente para as Américas. Onde houve escravidão, houve escravizados fugidos e a organização destes em quilombos.

Segundo a historiadora Beatriz Nascimento (1985), o quilombo foi durante três séculos uma instituição livre paralela ao regime da escravidão. Uma comunidade na qual pessoas negras escravizadas que fugiam em busca de liberdade realizavam atividades diversas, como agricultura, criação de animais, extrativismo, atividades mercantis e culturais. O quilombo recebe o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão no final do século XIX: “sua mística vai alimentar o sonho de liberdade de milhares de escravos das plantações em São Paulo, mais das vezes através da retórica abolicionista” (NASCIMENTO, 1985 p.46).

Segundo a autora, os estudos sobre a existência dos quilombos fizeram com que surgisse uma produção intelectual que apresenta o quilombo como símbolo de resistência:

Este momento de definição da nacionalidade faz com que a produção intelectual se debruce sobre este fenômeno buscando seus aspectos positivos como reforço de uma identidade histórica brasileira. Mas não só nela; em outras manifestações artísticas o quilombo é lembrado como desejo de uma utopia. A maior ou menor familiaridade com as teorias da resistência popular marcam esta produção, que é inclusive demonstrada em letras de samba. Muitas vezes referidas em instituições escolares. É comum até 1964 a narrativa da história oficial ser encontrada nos livros escolares. De todo modo, até os anos 70, o quilombo adquire esse papel ideológico fornecendo material para a ficção participativa como o caso da peça teatral Arena conta Zumbi, buscando reforço da nacionalidade brasileira através do filão da resistência popular às formas de opressão, confundindo num bom sentido o território palmarino com a esperança de um Brasil mais justo, onde houvesse liberdade, união e igualdade. (NASCIMENTO, 1985, p.46)

Nesse sentido, ultrapassando uma compreensão estritamente histórica, o quilombo, como instituição africana e diaspórica, representa um marco na capacidade de resistência e organização da população negra. Ele traz uma referência dos processos de resistências historicamente construídos que também se materializam nos corpos dos indivíduos que se unem em favor de um projeto societário comum.

As formas de atuação de diversas organizações sociais e coletivos em territórios periféricos, como as das sujeitas da pesquisa, podem ser consideradas como estratégias atuais de aquilombamentos.

O corpo de cada sujeita da pesquisa também pode ser considerado um quilombo. Nesse ponto, novamente retomo Beatriz Nascimento. A autora nos apresenta o Ôrí como possibilidade de totalidade para a construção identitária da negra e do negro em diáspora, além de apresentar o quilombo como construção territorial. Como já explicado nesse capítulo, hoje o quilombo não diz respeito somente a um território geográfico, mas possui uma dimensão simbólica que incorpora o próprio corpo negro.

É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho o direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (ÔRÍ, 1989, s.p.)

Os territórios de vida, fundamentalmente caracterizados pelos laços de sociabilidade, solidariedade e tecnologias ancestrais da população negra, incorporam as estratégias de aquilombamento, transbordam os limites geográficos e agregam os próprios corpos negros que se relacionam com esse território.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em julho de 2023, no mês que eu fazia os ajustes finais na redação da tese, fui no domingo (30 jul. 2023) participar do ritual de celebração à Nanã no Recanto Quiquiriçá, terreiro de Umbanda do qual faço parte. Nanã é a Orixá mais velha, deu o barro para criar as criaturas humanas. Ela está no início da vida oferecendo a terra que nos forma e também no final nos acolhendo na terra que nos enterra. Para mim, Nanã também é a representação da força criadora das mulheres negras, especialmente as nossas ancestrais.

Nesse dia de celebração à Nanã no terreiro, fiquei muito comovida, lembrei das minhas mais velhas e de tantas mulheres negras que eu conheci que são guardiãs e disseminadoras de saberes. Muitas dessas mulheres historicamente vêm fazendo o uso criativo de sua marginalidade, produzem cidade como busquei demonstrar nessa tese.

O arcabouço teórico do feminismo negro, as narrativas imagéticas com a utilização de fotografias, colagens e cartografias e as epistemes, práticas e vivências de Daiana, Edi, Helena e Tia Thereza (*in memoriam*) foram importantes para situar as trajetórias de vida, práticas e articulações das sujeitas dessa pesquisa em seus respectivos territórios dentro do legado histórico de resistências e criação de projetos de existência das mulheres negras.

O cuidado promovido pelas mulheres negras por meio de suas atuações em coletivos que compõem redes de sociabilidades e cuidado recuperam e disseminam saberes ancestrais. Eles promovem vida e se concretizam em seus territórios.

Esses saberes ancestrais, que aqui nesse trabalho foram relacionados à agricultura urbana, benzimento, educação popular e doulagem, foram grafados nos corpos, vozes e atuação das sujeitas dessa pesquisa. No entanto, a mobilização de saberes ancestrais que se convergem em tecnologias de cuidado influenciadas pelas perspectivas africanas e afrodiaspóricas pode ser encontrada na atuação de tantas outras mulheres negras que, como lalodês, inspiram, lideram e colaboram nas suas comunidades.

A atuação das mulheres negras, com protagonismo pessoal ou vinculadas a organizações sociais, no cuidado individual e coletivo em bairros ditos

periféricos de São Paulo, produz resistências contra formas diversas de opressão e organiza a vida cotidiana que produz a cidade.

Demonstrar, pela perspectiva das mulheres negras, como a população negra vem “produzindo vida” em seus territórios foi um exercício na direção de visibilizar processos de produção de cidade pelas mulheres negras. Nós existimos nessa cidade e temos uma narrativa a respeito disso. McKittrick (2011), ao analisar negritude e espaço durante a escravidão, revela que as pessoas negras escravizadas eram consideradas como corpos que não deveriam existir no espaço. Negar a existência espacial é uma dimensão da desumanização promovida pelo racismo.

Ao tratar da perspectiva das mulheres negras, busquei visibilizar histórias dos territórios que aqui nomeio como de vida de forma também a contrapor narrativas oficiais excludentes. Dessa forma, faço o uso criativo da minha condição de *outsider within* (COLLINS, 2016).

Durante o processo de pesquisa, muitas vezes me deparei com uma produção científica do campo dos estudos urbanos que continua pautada em ideias homogeneizantes de cidade, constituídas com base em um referencial teórico colonialista e eurocêntrico. Quando a análise está direcionada aos territórios lidos como negros e periféricos, a ênfase no “problema” é o foco da análise e as pessoas advindas dessas localidades são tida como “objetos de estudo”, não acolhidas como sujeitos políticos.

É necessário que mais estudos tratem da produção de cidade por perspectivas interseccionais e pluriversais.

Qual seria a história da cidade de São Paulo se fosse contada pela perspectiva das mulheres negras?

Quais conexões entre trajetórias individuais de mulheres negras e dimensões coletivas do fazer-cidade ainda podem ser estabelecidas?

Do barro dos leitos dos rios que cortam toda São Paulo, quantas Nanãs vêm historicamente modelando formas de viver, de se relacionar e construir essa cidade?

No mover que espero ter disparado pela abertura dessas questões — para as quais ainda não tenho resposta — sigo respirando. Respire. “Como assim respirar? Você está me pedindo para respirar, é isso mesmo?”.

Sim, minha irmã, é isso.

Pare! Olhe para o seu corpo, sinta a sua respiração. Pense em alguma ancestral sua, pode ser sua avó, mãe, tia... tente ir mais fundo, pense nas ancestrais delas... se você for mais fundo ainda na sua imaginação, talvez consiga visualizar as praias da África, os reinos, as terras de onde elas foram arrancadas... porque aquelas ancestrais existiram e resistiram. Você de certa forma está aqui hoje, com a oportunidade de escrever outra história, nesse tempo, nessa terra, aqui, agora... um dia você também será lembrada e deixará a sua marca, daí resistir não acaba sendo uma opção, mas uma condição de existência.

Não precisa ser sozinha, não é sozinha. Entendeu? Menina, mulher, anciã, guerreira, filha, menina... siga respirando!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS<sup>119</sup>

ADÃO, Claudia Rosalina. **Territórios de morte: homicídio, raça e vulnerabilidade social na cidade de São Paulo**. 2017. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/100/100134/tde-29012018-131847/>. Acesso em: 31 jul. 2023.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ACOSTA, Alberto. El 'buen vivir' para la construcción de alternativas. In: ACOSTA, Alberto et al. **Entre el quiebre y la realidad: Constitución 2008**. Quito: Abya Yala, 2008. 27-37.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. Estado, regulação e crise. In: **Revista Jurídica Práxis Interdisciplinar**, v.1, n. 1, 2012.

ALVES DOS SANTOS, Ivair Augusto. **A invisibilidade negra em São Paulo: apenas 5,5% dos monumentos públicos da cidade retratam figuras negras**. Mundo Negro. 2023. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/a-invisibilidade-negra-em-sao-paulo-apenas-55-dos-monumentos-publicos-da-cidade-retratam-figuras-negras/>. Acesso em: 12 mar. 2023.

ANYANWU, K.C. **The problem of method in African philosophy**. Nigeria: C.S. Momoh, 1989.

BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20990>. Acesso em: 01 fev. 2023.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In: SANTANA, Bianca. **Vozes Insurgentes de mulheres negras: do século XVIII à primeira década do século XXI**. Belo Horizonte: Mazza edições, 2019, p. 128-139.

---

<sup>119</sup> De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT NBR 6023).

BARONETTI, Bruno Sanches. **Transformações na avenida: história das escolas de samba da cidade de São Paulo (1968 – 1996)**. São Paulo: LiberARS, 2015.

BATISTA, Paula Carolina. **Comunicar para (r)existir: a voz que vem dos quilombos**. 2019. 1 recurso online (150 p.) Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1637533>. Acesso em: 3 ago. 2023.

BENEDITO, Vera Lúcia. Cor e territórios na cartografia das desigualdades urbanas. In: OLIVEIRA, Reinaldo José de (org.). **A cidade e o negro no Brasil: Cidadania e território**. São Paulo: Alameda, 2013. p. 95-127.

BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. **The social construction of reality**. New York: Doubleday, 1966.

BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BOMTEMPI, Sylvio. **O bairro de São Miguel Paulista**. São Paulo: Secretaria de Educação e Cultura, Prefeitura do Município de São Paulo, 1970.

BONDUKI, Nabil. Crise na habitação e a luta por moradia no Pós-Guerra. In: KOWARICK, Lúcio (org.). **As lutas sociais e a cidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

BRASIL, Ministério da Saúde. **Síntese de casos, óbitos, incidência e mortalidade no Brasil**. Brasília, 2020. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 25 ago. 2020.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, 2014, p. 965-986.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. Tese (Doutorado). Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012. Disponível em:

<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/7297/1/Outrasfalas.pdf>. Acesso em: 03 maio 2023.

CARMO, Milena Mateuzi. **Tramas do cuidado entre a vida e a morte: agenciamentos femininos nas periferias de São Paulo**. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-30012023-200602/publico/2022\\_MilenaMateuziCarmo\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-30012023-200602/publico/2022_MilenaMateuziCarmo_VCorr.pdf). Acesso em: 27 jul. 2023.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. In: SANTANA, Bianca. **Vozes Insurgentes de mulheres negras: do século XVIII à primeira década do século XXI**. Belo Horizonte: Mazza edições, 2019, p. 162-191.

CARTA das Mulheres Negras 2015: Marcha das Mulheres Negras 2015 contra o Racismo e a Violência e pelo bem viver como nova Utopia. Portal Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/carta-das-mulheres-negras-2015/>. Acesso em: 3 maio 2023.

CARTA de Princípios do Fórum Social Mundial. Fórum Social Mundial. Disponível em: <https://wsf2018.org/carta-de-principios-do-forum-social-mundial/>. Acesso em: 3 maio 2023.

CASTIANO, José P. **Referenciais da filosofia africana**. 1 ed. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010.

COLLINS, Patricia Hills. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Dossiê: Decolonialidade e Perspectiva Negra. Soc. Estado (31), 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>. Acesso em: 30 jul. 2023.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e política do empoderamento**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

CORDEIRO, Vanessa Alves et al. Como produzir conhecimento nos encontros entre mulheres? Reflexões sobre experiências teórico-metodológicas com e desde as margens da cidade. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e**

**Regionais**, [S. l.], v. 23, 2021. DOI: 10.22296/2317-1529.rbeur.202130. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/6728>. Acesso em: 27 de jul. 2023

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. **Revista Estudos Feministas**, n. 1, 2002.

CUNHA JÚNIOR, H. NTU. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, n. 108, p.81-92, maio 2010. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/9385/5601>. Acesso em: 05 abr. 2023.

DENIZO, Valentina. **Os produtos da Política Estadual de Habitação na Região Metropolitana de São Paulo**: elementos para análise de uma política metropolitana de habitação. 2007. Tese (Doutorado em História e Fundamentos da Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FELLNER, Ana Maria Rivera; OLIVEIRA, Leander de; MERKLE, Luiz Ernesto. Entre algumas outras tecnologias: o desafio de reafirmar a ancestralidade para transformar a contemporaneidade rumo ao bem viver. **Rebela**, Florianópolis, v. 10, n. 2, 2020. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/rebela/article/view/4188/3317>. Acesso em: 27 jul. 2023.

FERNANDES, Fernando; SOUZA e SILVA, Jailson de; BARBOSA, Jorge. O Paradigma da Potência e a Pedagogia da Convivência. Editorial. **Revista Periferias**, v.1, n.1, 2018. Disponível em: <http://imja.org.br/pt-br/wp-content/uploads/2019/02/Editorial-Revista-Periferias-O-Paradigma-da-Pot%C3%Aancia-e-a-Pedagogia-da-Conviv%C3%Aancia.pdf>. Acesso em 23 jul. 2023.

FERREIRA, Lina Penati; MARIANO, Silvana Aparecida. Estratégias de cuidado em contextos de pobreza: as experiências de mulheres negras em Salvador. In: **44 Encontro Anual da ANPOCS**, 2020. 44 Encontro Anual da ANPOCS, 2020.

FILOSOFIA POP: **#015 – Filosofia Africana: Ubuntu, com Wanderson Flor.** Entrevistado: Wanderson Flor. Entrevistadores: Murilo Ferraz, Marcos Carvalho Lopes e Aldibênia Machado. Filosofia Pop, 16 de nov. 2015. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/podcast/filosofia-pop-015-filosofia-africana-ubuntu/#comments>. Acesso em: 02 fev. 2023.

GABRIEL, João. **Pedido de retirada de estátuas em SP traz debate sobre 'apagão' histórico:** Movimentos negro e indígena defendem que cidade pluralize suas narrativas. Folha de São Paulo. São Paulo, jun. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/06/pedido-de-retirada-de-estatuas-em-sp-traz-debate-sobre-apagao-historico.shtml>. Acesso em: 12 mar. 2023.

Gênero e Número e SOF Sempre Viva Organização Feminista. **Sem Parar:** O trabalho e a vida das Mulheres na Pandemia. 2020. Disponível em [http://mulheresnapandemia.sof.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Relatorio\\_Pesquisa\\_\\_SemParar.pdf](http://mulheresnapandemia.sof.org.br/wp-content/uploads/2020/08/Relatorio_Pesquisa__SemParar.pdf). Acesso em: 01 fev. 2023.

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

GONZALEZ, Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. **Raça e Classe.** Brasília, ano 2, n. 5, p. 2, nov./dez. 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino americano:** ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra, essa quilombola. **Folha de São Paulo.** Folhetim. Domingo 22 de novembro de 1981.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latinoamericano. **Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino,** São Paulo, n.1, 2011, p.12-21.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura brasileira. In: SANTANA, Bianca. **Vozes Insurgentes de mulheres negras: do século XVIII à primeira década do século XXI**. Belo Horizonte: Mazza edições, 2019, p. 72-103.

GOULART, Monica Montovani. Colina, patrimônios e histórias. In: **Territórios de Ururay**. São Paulo: Grupo Ururay, 2016.

GRUPO URURAY PATRIMÔNIO CULTURAL. **Territórios do Ururay São Paulo**: Secretaria Municipal de Cultura/Movimento Cultural da Penha, 2016.

GUIMARÃES, Nadya Araujo; HIRATA, Helena Sumiko. **O Gênero do Cuidado: desigualdades, significações e identidades**. Cotia: Ateliê Editorial, 2020.

GUIMARÃES, Nadya Araujo; VIEIRA, Priscila. As “ajudas”: o cuidado que não diz seu nome. **Estudos Avançados**, v. 34, n. 98, p. 7–23, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S01034014.2020.3498.002>. Acesso em 26 jul. 2023.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HELENE, Diana. Gênero e direito à cidade a partir da luta dos movimentos de moradia. **Cadernos MetrÓpole**, São Paulo, v. 21, n. 46, p. 951-974, set./dez., 2019.

HIRSCH, Joachim. **Teoria Materialista do Estado**. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

HITA, Maria Gabriela. **A casa das mulheres n'outro terreiro: famílias matriarcais em Salvador**. Salvador: EDUFBA, 2014.

HOOKS, bell. **Choosing the margin as a space of radical openness**. In *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston: South End Press, 1990.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. 5. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n.16, 2015.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios: Síntese de indicadores 2009 – PNAD.** Rio de Janeiro, 2009.

INSTITUTO PÓLIS. **A presença negra nos espaços públicos de São Paulo.** InstitutoPólis. 2020. Disponível em: <https://polis.org.br/estudos/presencanegra/>. Acesso em: 12 mar. 2023.

IPEA/UNIFEM. **Brasil: Retrato das desigualdades de gênero e raça.** 4. ed. Programa Igualdade de Gênero e Raça (UNIFEM) e Diretoria de Estudos Sociais (IPEA), 2011. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>. Acesso em: 8 fev. 2020.

KAÇULA, Tadeu. **Casa Verde: uma pequena África paulistana.** São Paulo: Editora Liber Ars, 2020.

KASHIÚRA JUNIOR, Celso Naoto. **Crítica da igualdade jurídica.** São Paulo: Quartier Latin, 2009.

KERGOAT, Danièle. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 86, p 93-103, 2010.

KERGOAT, Danièle. A relação social de sexo: da reprodução das relações sociais à sua subversão. **Pro-posições**, Campinas, vol.13, n. 1, p.47-59, jan. abr. 2002.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KLEIN, Stefan. Articulando o lugar da resistência na Dialética do esclarecimento e em Lélia Gonzalez. **CIVITAS: Revista de Ciências Sociais**, v. 22, art. e41421, p. 1-12, 2022. DOI 10.15448/1984-7289.2022.1.42421. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/civitas/article/view/41421>. Acesso em: 27 jul. 2023.

KOGA, Dirce. **Medidas de cidades: entre territórios de vida e territórios vividos.** São Paulo: Cortez, 2003.

LEANDRO, Gabriela. Direito à cidade e questões raciais. **Revista Coletiva**, Recife, n. 24, p. 1-10, 2019.

LEITE, Ilka Boaventura. Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões. In: **Textos e Debates**: núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas. Florianópolis, ano 1, n. 2, 1991. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%202.pdf>. Acesso em: 03 de abr. de 2023.

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade Brasília: Universidade de Brasília, Série Antropologia nº 322, 2022.

LOURENÇO, K. As vozes que geram a forma no teatro negro feminista da Capulanas Cia. de Artes Negra. **Arte da Cena (Art on Stage)**, Goiânia, v. 7, n. 2, p. 196–220, 2022. DOI: 10.5216/ac.v7i2.70393. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/artce/article/view/70393>. Acesso em: 30 abr. 2023.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana: ética de cuidado e de pertencimento ou uma poética de encantamento. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v.10, 2019.

MANNHEIM, Karl. **Ideology and utopia**: an introduction to the sociology of knowledge. New York: Harcourt, Brace & Co., 1954.

MARCONDES, Mariana, et al (Org.). **Dossiê mulheres negras**: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. IPEA: Brasília, 2013.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**: O reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021a.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021b.

MCKITTRICK, Katherine. On plantations, prisons, and a black sense of place. **Social & Cultural Geography**, v. 12, n. 8, p. 947-963, 2011.

MORAES, Wilson Rodrigues. **Escolas de Samba de São Paulo**. São Paulo: IMESP, 1978.

MORAIS, Isabel Rodrigues de. **São Miguel Paulista Capela de São Miguel Arcanjo** - interfaces das memórias do patrimônio cultural. 2007. 242 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

MOREIRA, Millyane Magna Moura. **Os nomes do “lado de baixo da linha do trem”**: uma análise toponímica do Jardim Lapena, Vila Nair e Vila União, em São Miguel Paulista, São Paulo/SP. 2015. 242 f. Dissertação (Mestrado em Filologia e Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Filologia e Língua Portuguesa, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MOREIRA, Núbia Regina. **A organização das feministas negras no Brasil**. 2. ed. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2018.

MOREIRA, Núbia Regina; CARDOSO, Thaís Teixeira. Mulheres negras em marcha contra o racismo, a violência e pelo bem viver: indícios para um currículo antirracista. **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, v. 27, n. 4, p. 129–151, 2020. DOI: 10.18764/2178-2229.v27n4p129-151. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/16000>. Acesso em: 03 maio 2023.

MOURA, Clóvis. **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do Quilombo na África. São Paulo: **Revista USP**, num 28, dezembro/fevereiro 1995/1996.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora**, nº 6-7, Rio de Janeiro, IPEAFRO, 1985, p. 41–49.

NASCIMENTO, Érica Peçanha do. A periferia de São Paulo: revendo discursos, atualizando o debate. **Revista Rua**, nº 16, vol. 2, Campinas, 2010.

NASCIMENTO, Érica Peçanha do. Vozes negras e periféricas na literatura: pode o Estado amplificá-las?. In: SILVA, Cidinha da. (org.). **Africanidades e relações raciais**: insumos para políticas públicas na área do livro, leitura, literatura e bibliotecas. 1ed. Brasília: Ministério da Cultura/Fundação Palmares, 2014.

NOGUEIRA, Azânia Mahin Romão. A construção conceitual e espacial dos territórios negros no Brasil. **Revista de Geografia**, Recife, v. 35, n. 1, p. 204-218, 22 jan. 2018. Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistageografia/article/view/234423>. Acesso em: 15 nov. 2021.

NOZAKI, William Vella. Um Nordeste em São Paulo: trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-1966). **Revista Tempo Social**, v.21, n.2, p. 305-309. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v21n2/v21n2a15.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2023

OCARIZ, Maria Cristina; STIEL NETO, Augusto. (Org.). **Violência e Sociedade**: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro. 1. ed. São Paulo: Escuta, 2018, p. 169-176.

OLIVEIRA, Luciana Vargas Netto. Estado e políticas públicas no Brasil: desafios ante a conjuntura neoliberal. **Revista Serviço Social e Sociedade**, São Paulo: Cortez, n. 93, p.101-123, 2008.

OLIVEIRA, Juliana Cintra de. **MARCHA DAS MULHERES NEGRAS**: o Bem Viver para construção de alternativas e superação do racismo. Monografia (Especialização em Cultura, Educação e Relações Étnico-Raciais) – Escola de Comunicação e Artes. Centro de Estudos Latino-americanos sobre cultura e comunicação. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: [http://celacc.eca.usp.br/sites/default/files/media/tcc/et\\_o\\_-\\_juliane\\_cintra\\_-\\_marcha\\_das\\_mulheres\\_negras.pdf](http://celacc.eca.usp.br/sites/default/files/media/tcc/et_o_-_juliane_cintra_-_marcha_das_mulheres_negras.pdf). Acesso em: 16 maio 2023.

OLIVEIRA, Ligia Alves. **Precariedade urbana na metrópole**: União de Vila Nova em São Paulo. 2012. 149 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.

ONU MULHERES. **Gênero e Covid-19 na América Latina e no Caribe:** dimensões de gênero na resposta. Brasília: ONU Mulheres, 2020. Disponível em: [http://www.onumulheres.org.br/wpcontent/uploads/2020/03/ONU-MULHERESCOVID19\\_LAC.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wpcontent/uploads/2020/03/ONU-MULHERESCOVID19_LAC.pdf). Acesso em: 11 jan. 2023.

ONU MULHERES. **Mais igualdade para as mulheres brasileiras:** caminhos de transformação econômica e social. Brasília: ONU Mulheres, 2016.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <https://traduagindo.com/2022/03/10/ori-documentario-completo/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

PAIXÃO, Adriana Pereira. **“Teatlântica”:** Teatralidade negra, feminina e sem margem, feito nas margens. Tese (Dissertação de Mestrado - Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-04112021-220032/publico/2021\\_AdrianaPereiraDaPaixao\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-04112021-220032/publico/2021_AdrianaPereiraDaPaixao_VCorr.pdf). Acesso em: 12 mar. 2023.

PAIXÃO, Adriana. Somos americanas, somos atlântica. In: FAUSTINO, Carmen. **Mulheres líquido:** os encontros fluentes do sagrado com as memórias do corpo terra. São Paulo: Capulanas Cia. de Arte Negra, 2015.

PAPERMAN, Patricia; LAUGIER, Sandra; MOLINIER, Pascale. **Le souci des autres:** éthique et politique du care. Paris: Éditions de l'Éhess, 2005, p. 299-316.

PEREIRA, Gabriela Leandro. **Corpo, Discurso e Território:** Cidade em disputa nas dobras da narrativa de Carolina Maria de Jesus. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2015.

PETRONE, Pasquale. **Aldeamentos paulistas.** São Paulo: EDUSP, 1995.

PONTES, Paulo. **Um Nordeste em São Paulo:** trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-1966). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

PRESTES, Clélia Rosane dos Santos. **Estratégias de promoção da saúde de mulheres negras**: interseccionalidade e bem viver. Tese (Doutorado em Ciências – Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-14112018-184832/publico/prestes\\_corrigida.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-14112018-184832/publico/prestes_corrigida.pdf). Acesso em: 03 maio 2023.

PRESTES, Clélia Rosane dos Santos. Resignificação da identidade e amor como resistências à violência racial, em favor da saúde psíquica. In: SILVA, Maria Lúcia et al (org.). **Violência e Sociedade**: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro. 1. ed. São Paulo: Escuta, 2018, p. 169-176.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. **The ethics of ubuntu**. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen.

RATTS, Alex. Os lugares da gente negra: temas geográficos no pensamento de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez. In: SANTOS, Renato Emerson dos (org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP & A; ABPN, 2012, p. 216-243.

REDE NOSSA SÃO PAULO. **Propostas para o programa de metas 2013-2016**. 2013. Disponível em: <https://www.nossasaopaulo.org.br/wp-content/uploads/2013/01/propostas-programa-metas-2013-2016.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2023.

REIS, Diego dos Santos. A colonialidade do saber: perspectivas decoloniais para repensar a univers(al)idade. **Educação & Sociedade**, v. 43, 2022.

REIS, Rodrigo Ferreira dos. Ôrí e memória: o pensamento de Beatriz Nascimento. **Sankofa**, São Paulo, v. 12, n. 23, p. 9-24, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/169143>. Acesso em: 03 ago. 2023.

ROSA, Thaís Troncon. **Cidades outras**: pobreza, moradia e mediações em trajetórias urbanas liminares. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo).

São Carlos: Instituto de Arquitetura e Urbanismo - Universidade de São Paulo, 2014.

SABOURIN, Eric. 2016. Desafios para o planejamento do apoio a Agricultura Familiar no Norte do Mato Grosso. In: Seminário “Agricultura Familiar, Reforma Agrária e Desenvolvimento”. Brasília: UnB - FUP, 2016.

SANTANA, Bianca. **Vozes Insurgentes de mulheres negras**: do século XVIII à primeira década do século XXI. Belo Horizonte: Mazza edições, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo. **Somos da terra**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

SANTOS, Liliam dos Reis Souza. Estado e classes sociais: uma imbricada e contraditória relação. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 24, n. 1, p. 99–108, jan./abr. 2021. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-49802021000100099&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-49802021000100099&lng=en&nrm=iso) . Acesso em 08 ago. 2023.

SANTOS, Maria do Carmo Rebouças da Cruz Ferreira dos. Lélia Gonzalez: a amefricanidade como contributo para a construção de uma nova epistemologia. In: **Revista Espaço Acadêmico**, n. 225. nov/dez, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/53969/751375151157>. Acesso em 29 jul. 2021.

SANTOS, Milton. **O país distorcido**: o Brasil, a globalização e a cidadania. São Paulo: Publifolha, 2002.

SANTOS, Milton. **Território e sociedade**: entrevista com Milton Santos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

SANTOS, Milton; Maria Adélia A. de Souza; Maria Laura Silveira. **Território**: globalização e fragmentação. São Paulo, Editora HUCITEC, 1994.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540/>. Acesso em: 10 maio 2022.

SILVA, Fernanda Felisberto da. **Escrevivências na Diáspora: escritoras negras, produção editorial e suas escolhas afetivas**. Uma leitura de Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Maya Angelou e Zora Neale Hurston. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2011.

SILVA, Juliana Marcia Santos et al. A feminização do cuidado e a sobrecarga da mulher-mãe na pandemia. **Revista Feminismos**, v. 8, n.3, 2020, p. 149-161.

SILVA, Léa Melo da. A mulher e a saúde. **Caderno do Núcleo de Pesquisa sobre Mulher**, Belo Horizonte, n.5, p.1-36,1998.

SILVA, Marcelo Vitale Teodoro da. **Territórios negros em trânsito: Penha de França - sociabilidades e redes negras na São Paulo do pós-abolição**. 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8161/tde-27032019-170741/>. Acesso em: 4 abr. 2023.

SMP/IR. **Igualdade racial em São Paulo: avanços e desafios**. Secretaria Municipal de Promoção e Igualdade Racial do Município de São Paulo. 2015. Disponível em: [https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/igualdade\\_racial/arquivos/Relatorio\\_Final\\_Virtual.pdf](https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/igualdade_racial/arquivos/Relatorio_Final_Virtual.pdf). Acesso em: 12 mar. 2023.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a formação social negro brasileira**. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

SÓLON, Pablo. **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

SOUZA, Marcelo Lopes. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Editora, 2013.

THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the Spirit**: arte e filosofia africana e afro-americana. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

USP FLLCH. **Territórios Negros em São Paulo**: urbanização e segregação racial na metrópole - Aula 1. USP FFLCH, 2021. Cursos de Extensão (185 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ugcEsfvbOI0>. Acesso em: 18 jul. 2023.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIEIRA, Bianca. **Mulheres negras no mercado de trabalho brasileiro**: um balanço das políticas públicas. Anais do 13º Seminário Internacional Fazendo Gênero. Florianópolis, 2017. Disponível em: [https://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499353872\\_ARQUIVO\\_Mulheresnegrasnomercadodetrabalhobrasileiro.pdf](https://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499353872_ARQUIVO_Mulheresnegrasnomercadodetrabalhobrasileiro.pdf). Acesso em: 21 nov. 2022.

WERNECK, Jurema. De Ialodês e Feministas: reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe. In: SANTANA, Bianca. **Vozes Insurgentes de mulheres negras**: do século XVIII à primeira década do século XXI. Belo Horizonte: Mazza edições, 2019, p. 210-233.

ZOLA, Jordana Alca Barbosa. **Várzea do Tietê**: projeto e urbanização marginal. 2018. Tese (Doutorado em Projeto de Arquitetura) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/T.16.2019.tde-30012019-151335. Disponível em: <https://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/726>. Acesso em: 12 ago. 2023.