

Histórias diversas, mulheres únicas: a história oral como ferramenta de democratização de vozes¹

Historias diversas, mujeres únicas: la historia oral como herramienta para democratizar las voces

Vera Lúcia Ermida Barbosa²

Introdução

O lugar geopolítico que abriga estas reflexões é o povoado do Bichinho, localizado em Prados, um pequeno município do sertão mineiro, região em que primeiro se explorou ouro no período colonial, pertence a Região Central de Minas Gerais segundo a divisão territorial da Secretaria Estadual de Planejamento e Gestão (SEPLAG/MG)³.

A dona da narrativa sobre a qual se debruça este texto é Dona Augusta, uma das suas moradoras mais antiga. Trazer a narrativa como lugar de fala e de protagonismo (Ribeiro, 2017), é uma das formas de enfrentar a grande lacuna imposta pelo silenciamento das mulheres na história (Perrot, 2015). Assim, não falarei por ela, ela mesma o fará. Pretendo, sim, refletir a partir da riqueza que ela oferece com sua narrativa.

¹Este texto amplia as reflexões apresentadas no 7º Congresso Internacional de Antropologia AIBR (2021), deu origem ao capítulo que compõe o livro coletivo *Das margens: lugares de rebeldias, práticas e saberes*, 2022 (no prelo) e ao trabalho publicado nos *Anais do XV Encontro Nacional de História Oral: narrativas orais, ética e democracia* (online), 2020. O tema integra o projeto de estágio pós-doutoral intitulado *As mulheres de Minas Gerais, do Minho e do Alentejo: subalternidades e reexistências que atravessam oceanos e gerações* (2019-2022), Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto CIDEHUS - **UIDB/00057/2020**.

²Doutora em Estudos Contemporâneos - Universidade de Coimbra
Colaboradora e pesquisadora pós-doc. CIDEHUS/UEvora
Investigadora integrada do CLISSIS/Universidade Lusíada de Lisboa.
Membro do Grupo de Pesquisa ProjetaH- História das Mulheres, Gênero, Imagens, Sertões-
UFPB. Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a
Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do Projeto CLISSIS **UIDB/04624/2020**, **UIDP/04624/2020**.
vermida@uevora.pt. OrcidID: 0000-0002-7785-0113.

³ De acordo com o IBGE, a população estimada para 2020 é de 9.080 pessoas. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/prados/panorama>. Acesso em: 08 dez. 2020.

Dona Augusta é mãe de Ângela, sua filha famosa no povoado do Bichinho/Minas Gerais pelos dotes culinários que atraem admiradores da boa comida mineira para o seu restaurante. Conheci Ângela em 2010 quando fui ao povoado como turista, posteriormente fizemos alguns contatos no contexto das minhas pesquisas de mestrado e doutorado (2012-2019)⁴. Nossa aproximação foi lenta, apenas em janeiro de 2020, ao retornar à comunidade para compartilhar a tese de doutorado, que a relação de confiança finalmente se estabeleceu e pude então conhecer uma mulher forte e carinhosa. Durante uma das nossas conversas, ao comentar sobre o tema da pesquisa pós-doutoral, ela me sugeriu que conversasse com sua mãe. Assim, cheguei até a potente e falante dona Augusta.

Sua narrativa sobre os eventos da vida vivida e/ou imaginada ocorre muitos anos após terem acontecido. Portanto, eles foram filtrados e ressignificados pelo tempo, pelos esquecimentos e pelos processos seletivos da memória, que tendem a privilegiar uns em detrimento de outros (Delgado, 2003). Como historiadora, me interessa justamente esses indícios de experiências e vivências que evocam o passado, perpetuam a recordação e constroem suas representações (Le Goff, 1990).

Neste cenário é possível vislumbrar elementos que, por um lado expõem as formas de reexistência empreendidas pelas mulheres em contextos geohistóricos tradicionalmente invisibilizados e, por outro, permitem questionar representações hegemônicas do “feminino” em suas abordagens teóricas universalizantes. Dar visibilidade a narrativas como a de dona Augusta é uma das formas de enfrentar a grande lacuna das mulheres na história (Perrot, 2015), sem, contudo, acreditar em uma lógica salvacionista, como denuncia Karina Bidaseca (2011), na qual mulheres privilegiadas falam e fazem pelas subalternizadas para “empoderá-las”, como se antes de seu encontro, essas mulheres não existissem, não tivessem seus próprios sentimentos e entendimentos, suas próprias visões de mundo e suas próprias palavras.

⁴ Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social - EICOS/UFRJ. Dissertação: *Mulher e artesanato: as artesãs do povoado do Bichinho/Prados-MG* (2014). Doutorado em Estudos Contemporâneos - III/Universidade de Coimbra. Tese: *De arraial do Bichinho a Vitoriano Veloso: a confecção artesanal das narrativas identitárias de um povoado nas Minas Gerais do Brasil* (2019).

Foi no Sítio Retiro, onde dona Augusta mora desde que se casou aos 21 anos, que me recebeu esta mulher lúcida e cheia de autonomia. O local fica há alguns 3 km do pequeno povoado do Bichinho, oficialmente chamado distrito de Vitoriano Veloso, de onde se parte por uma estrada de terra vermelha em direção a cidade histórica de Prados.

A casa pintada de verde com janelas amarelas, rodeada de morros, criação de animais, hortas e flores, guarda lembranças que a mente vívida de dona Augusta conta com detalhes, embaladas pela oferta de café e bolo que ela mesma fez. A sala tem as paredes cobertas por fotografias que mantêm presentes os/as personagens que fizeram e fazem parte da sua história de vida. Nesse local gravamos a nossa conversa em vídeo⁵, um recurso que não incomodou a entrevistada, que se acomodou solenemente no sofá para compartilhar comigo as suas recordações e suas estratégias de *reexistência*.

“A vida era muito difícil, mas eu não estranhava nada...”

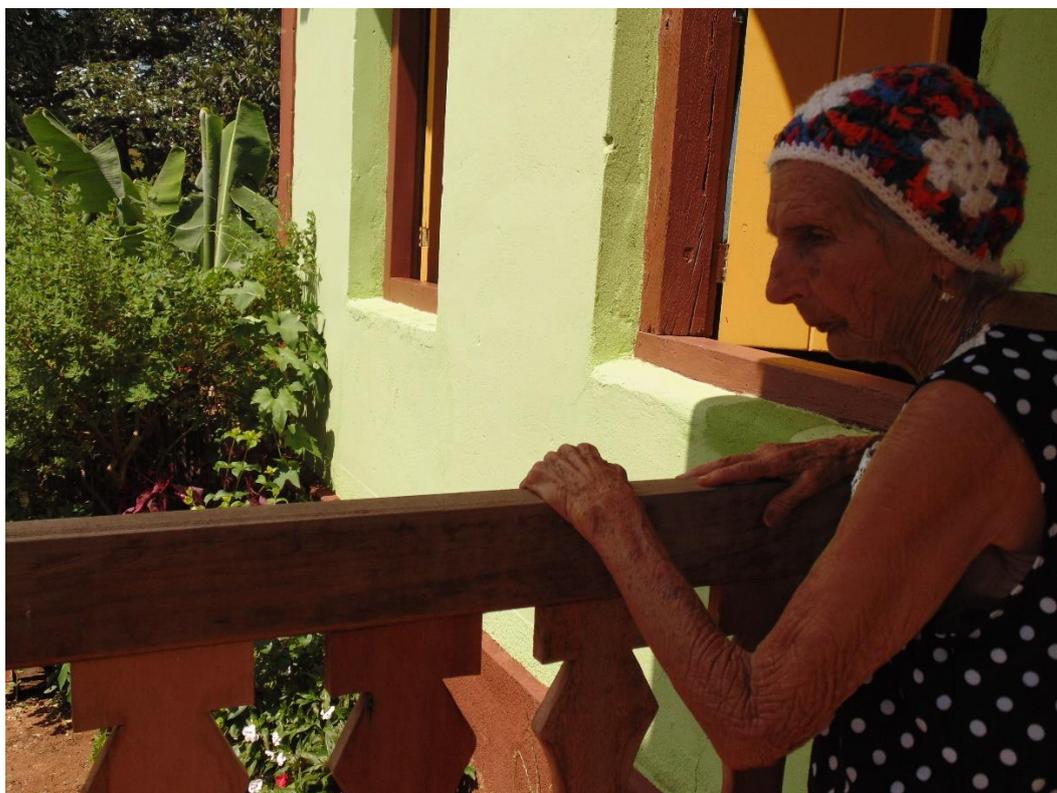


Figura 1. Dona Maria Augusta Ferreira. 2020. Fonte: arquivo pessoal

⁵ As fontes orais e imagens produzidas durante a pesquisa etnográfica de 07 de janeiro de 2020 se apoiaram no Termo de Autorização e Consentimento de participação assinado pela entrevistada.

Meu nome é Maria Augusta Ferreira, eu nasci em Carandaí (Minas Gerais) no dia 09 de setembro de 1935, tenho 85 anos. Quando eu era criança, a minha mãe era muito doente, sabe. Meu pai muito pobre. Aí, as vezes ela falava assim: ô minha filha, vai lá pra casa da mamãe, você mais o Zico, vão almoçar lá que eu mais seu pai nós come por aqui mesmo. A vida era muito difícil, mas eu não estranhava nada. [...] Nós apanhava, cortava pita e fazia manta pra vender, tudo para mim tava bom. [...] Meu avô, ele veio da África. Lá estava muito ruim. Eles vieram para um lugar que chamava Mata, Capela Nova, era a cidade. Aí que meu esposo buscava cachaça, lá nessa cidade. E lá eles criou família, tinha minhas tia, meus tio [...] Mas, eu saía muito, estudei com essa professora que me ensinou, tadinha... Eu na tabuada, eu sou muito ativa [...]. Meu pai, todo mundo na lavoura. Ele sofria. Tinha tempo que ele adoecia, apanhava muita friagem por aqueles brejo, mas eu sempre ajudando. Ele saía de casa e falava assim comigo: minha filha, ó vai vim caminhão aí, você descarrega o caminhão. Eu falo assim, eu tenho essa corcunda apontada pra trás de tanto descarregar caminhão [...] Nós era em cinco. Arinda C. R., que tá viva agora, Conceição A. C., que é a que eu criei, essa eu criei com as minha mão. E o José B. da C., que tratava por Zito, e o outro chamava João do L. da C.⁶. Eu era a mais velha, eu que ajudava a criar. [...] Depois a Arinda casou. Casou muito mal coitada. Casou com um rapaz muito pobre, teve uma família muito grande, a mamãe é que tratava deles. E ela tá viva até hoje. Está em Carandaí. Domingo ela veio aqui me ver. Só tem eu e Arinda, os outros já foi. Têm outra vida, lá com Deus. Eu tenho retrato do Zico, ele era muito alegre. [...] Ele vinha almoçar aqui porque graças a Deus aqui nessa casa, minha filha, tudo mundo que chega aqui, é um milagre muito grande essa casa, acha comida, café e mistura. Sempre eu tenho tudo. Agora, as vezes o almoço tá quase pronto e esse meu filho diz, ô mãe, a senhora faz cumê demais. Eu falo, se sobrar dá pras galinhas. É muito ruim uma pessoa chegar na casa da gente e não achar comida. [...] Eu sempre fiz tudo de casa. Era eu! Fazia biscoito para vender, levantava cedo, tacava fogo naquele forno, enchia as lata, entrava nos ônibus e ia lá pra Tiradentes vender. Era ovo, era frango, era queijo, era biscoito... Toda vida eu nunca “cocei pulga” aqui dentro de casa. [...] Eu era a filha mais velha. Não tinha tempo ruim pra mim. Pra mim tudo tava bom. Mas também de tarde, umas cinco, lá ia para o baile, amanhecia o dia dançando. Dancei muito, Nossa Senhora! Chegava de madrugada, quando acabava de amanhecer lá ia nós embora. Quando a gente encontrava um tatu no caminho, matava e ainda levava para fazer no almoço. Eu e o Zico, nós era muito amigo. [...] Eu casei

⁶ A omissão dos nomes completos citados por dona Augusta respeita o Termo de Autorização e Consentimento que se refere apenas a sua participação na pesquisa.

com 21 anos. Conheci meu esposo lá no baile. [...] Ele não falava nada comigo. Caladinhozinho. Só me olhava. Eu falei: mas eu tô agradando desse rapaz. Aí eu olhava pra ele, ele dançando comigo, mas caladinho. Tinha um outro que foi comigo que falou assim: eu tô achando graça que você tá achando graça nesse narigudo. Eu falei: ah, eu não sou casada. A gente quando é casada é que não pode achar graça em ninguém. Eu sou solteira. Aí pisei no pé dele de propósito. Pisei no pé dele e falei: oh, desculpa te pisei né, eu tenho o pé muito grande. Ele disse: não, que isso! Aí começamos a conversar e começamos a namorar. [...] Meu pai era muito nervoso, falou assim: ah, esse negócio de você ficar namorando, isso não vai dar certo, não, o moço mora muito longe. A gente começou a namorar, acho que não levei dois meses pra casar. Aí casei e tive que mudar pra aqui. Mudei pra essa casa. Eles falava que aqui era assombrado. Eu não tinha medo de assombração coisa nenhuma. [...] Meu esposo arava a terra e vinha de tardinha embora. Eu tinha muito cuidado com ele. Fazia pão de queijo no forninho pra ele, porque não era qualquer coisa que ele comia. De manhã eu levantava pra pôr o arroz em casca no pilãozinho. socava, fazia o cumerzinho e ia depressa levar pra ele. As vezes eu já estava com a barriga bem grande, mas lá ia eu. Nunca deixei ele ficar com fome lá no serviço. Fui muito cuidadosa com ele. E ele antes de morrer, uns dez minutos, ele falou com a minha filha, a Ângela, chama Augusta, eu quero ela aqui no quarto. [...] Ele tinha muito medo de morrer. [...] Morreu em cima da minha cama. [...] Na hora dele, né. Tem dez anos que ele morreu. Se tivesse vivo ia pra 60 anos de casamento. [...] Mas também eu nunca tive medo, ia pra roça, arrancava feijão, [...] nunca tive preguiça. Eu sempre fui uma mulher... E as coisas que saía vendendo? Eu vendia roupa. Tinha um rapaz que trazia roupa pra mim de São João, eu grunhava aquelas roupas na garupa de uma égua e lá ia embora. Eu nunca tive nada ruim pra mim. Trabalhei muito. [...] No serviço da casa era eu mesma. Ah, era eu mesma! Eu cheguei aqui (quando se casou) tinha uma poeira dentro dessa casa, eu apanhei um maço de alecrim, pequei limpar, num instantinho arranquei a tacaria. Limpei tudo. Pra mim era café pequeno. [...] As mulheres daqui, elas sofriam muito, era muito valente também. Os maridos iam pra longe trabalhar. O meu não foi. Tem uma que chama L., [...] uma grande amiga que eu tenho. Eu até vou te falar, [...] até a rival minha, nós é amiga. Acredita isso? Ela foi namorada do meu marido. Acho que era um namoro muito adiantado. Namorava assim sentada na cama, não sei mais como é que era. Mas quando eu cheguei, que eu tomei ele dela, ela ficou numa paixão danada. Eu saía vendendo leite, aí levava umas três pedras e dizia, ó, você não vem engrajar comigo não que eu te jogo pedra. [...] Depois virou minha íntima amiga até hoje. Acredita que

quando a filha dela foi casar, eu fiz uma lata de quebra quebra pra dar pra ela? (Dona Augusta, 2020).

Após a entrevista, dona Augusta me mostrou detalhadamente a casa, as fotografias que estavam na parede e outras que guarda em seu quarto. Durante nosso passeio pelo jardim e arredores da casa, ao posar para fotografia, fez questão de esconder a muleta que utiliza devido a fragilidade deixada pelas cirurgias que realizou no fêmur, assim como fez questão de colocar uma touca de crochê com flores coloridas sobre os cabelos brancos, uma vez que afirmou não ter tido tempo para os pintar. Enquanto caminhava, embalada pelas lembranças dos acontecimentos e personagens relacionados ao cenário, ia dizendo o nome das plantas e das flores e contando com cuidava delas. Me serviu café e bolo, falou da filha Ângela e de como se sente cuidada por ela. Falou da reforma da casa, da pintura nova que a mesma proporcionou e do quanto a filha trabalhou ao longo da vida para criar os próprios filhos e filhas após a precoce viuvez. Fez questão de me presentear com doce de mamão que ele mesma fez e nos despedimos.

O cotidiano como lugar de reexistência

“Eu falo assim, eu tenho essa corcunda apontada pra trás de tanto descarregar caminhão. [...] Eu nunca tive nada ruim pra mim. Trabalhei muito. [...] No serviço da casa era eu mesma. Ah, era eu mesma!” (Dona Augusta, 2020).

No pensamento *decolonial*⁷ (Quijano, 2014; Mignolo, 2015) o termo reexistência vem substituir a expressão resistência. A reexistência assume o sentido de continuidade de existência; em continuar a existir; uma nova existência, em contraponto à resistência entendida como ação que resiste/bloqueia quaisquer movimentos. Adolfo Albán Achinte (2013, p. 455) concebe a reexistência,

⁷ Na literatura sobre a colonialidade do poder, a temática aparece tanto como descolonialidade e descolonial como decolonialidade e decolonial. Assim como Catherine Walsh adota a supressão do “s” para marcar uma distinção com o significado do “des” em castelhano, que poderia dar a entender um simples “[...] *desarmar, des-hacer o revertir de lo colonial. [...] Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, insurgir, crear e incidir*” (Walsh, 2013, p. 24-25).

como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventar cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes. La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas —en este caso indígenas y afrodescendientes— las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. La re-existencia apunta a lo que el líder comunitario, cooperativo y sindical Héctor Daniel Useche Berón “Pájaro”, asesinado en 1986 en el Municipio de Bugalagrande en el centro del Valle del Cauca, Colombia, alguna vez planteó: “¿Qué nos vamos a inventar hoy para seguir viviendo?”⁸

Rita Segato (2020), ao analisar sua experiência etnográfica junto as mulheres do candomblé brasileiro, enfatiza que compreende a espiritualidade como lugar onde se empreende o exercício de uma outra forma de política e afirma que, “em períodos frequentes em que o Estado nos trai, [...] o que continua, a linha da memória, a linha da reexistência é garantida pela espiritualidade”⁹. Adolfo Albán e a autora se apropriam do termo reexistência para apoiar suas reflexões acerca de contextos ligados as comunidades indígenas e afrodescendentes, e Catherine Walsh o faz na formulação do termo pedagogias decoloniais,

[...] como metodologías producidas en contextos de lucha, marginación, resistencia y que Adolfo Albán ha denominado ‘re-existencia’; pedagogías

⁸“como os dispositivos que as comunidades criam e desenvolvem para inventar cotidianamente a vida e poder dessa maneira enfrentar a realidade instaurada pelo projeto hegemônico que, da colônia até os dias atuais tem inferiorizado, silenciado e invisibilizado de forma negativa a existência das comunidades afrodescendentes. A reexistência visa descentrar as lógicas estabelecidas para buscar nas profundezas das culturas - neste caso indígenas e afrodescendentes - as chaves das formas organizacionais, produtivas, alimentares, rituais e estéticas que permitam dignificar a vida e reinventá-la para que permaneçam se transformando. A reexistência aponta para o que o líder comunitário, cooperativo e sindical Héctor Daniel Useche Berón “Pájaro”, assassinado em 1986 no município de Bugalagrande, no centro de Valle del Cauca, Colômbia, afirmou certa vez: “O que vamos inventar hoje para seguir vivendo?” (Albán Achinte, 2013, p. 455). (Tradução nossa).

⁹ Ver o minuto 50 ao 51 da aula pública Gênero e Colonialidade com a Prof.^a Dr^a Rita Segato, outubro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=VgcSZmwn8I4&feature=youtu.be&fbclid=IwAR3_UWCtHu0RDhZd-7pTFw9hbklc2ePKE8RII0VLPvLrbibvVUbNJgevQoI. Acesso em: 05 nov. 2020.

como prácticas insurgentes que fracturan la modernidad/colonialidad y posibilitan otras maneras de ser, estar, pensar, conocer, sentir, existir y vivir-con (WALSH, 2013, p. 19)¹⁰.

Ao tratar reexistência como um conceito ampliado, proponho que o mesmo viaje para outros espaços (Bal, 2009), nesse caso, o das mulheres subalternizadas (Spivak, 2010) e sua existência na cotidianidade do espaço privado/doméstico em contexto geo-histórico específico e de margem, como explicarei mais a diante. Para tanto, buscarei fazê-lo a partir das observações ancoradas na fala de dona Augusta.

De acordo com Certeau (2011, p. 31), “o cotidiano é aquilo que nos é dado a cada dia, [...] que nos prende intimamente, a partir do interior”. A frase localiza no dia a dia o espaço privilegiado onde os mais diversos saberes, implícitos e/ou explícitos nas micro estratégias e táticas, buscam romper com os mecanismos de controle. *“Eu falei: mas eu tô agradando desse rapaz. Aí eu olhava pra ele, ele dançando comigo, mas caladinho. [...] Aí pisei no pé dele de propósito”* (Dona Augusta, 2020).

No vasto e complexo universo oferecido pelo cotidiano, em que a vida apresenta um número sem fim de possibilidades de “fazer”, o autor afirma que este não se define pelas regularidades sociais, ainda que possa ser formado por recorrências, mas como procedimentos que se aproximam da noção de jogo, onde as ações são proporcionais às situações vividas.

Esse cotidiano invisível, exposto nas palavras de dona Augusta, mais do que explicar as artes de fazer, expõe no espaço de uma memória as interligações de uma cotidianidade concreta (Certeau, 1994, 2011). Nela, o universo social se encontra imerso em componentes aleatórios e imprevisíveis, complexos e fragmentados. Contudo, como uma outra face da mesma moeda, e sob perspectivas não-incompatíveis, é crucial sua localização em uma leitura macrossociológica dos processos de governação e poder, bem como de controle e domesticação dos corpos e indivíduos (Foucault, 1995). Trata-se de um

¹⁰ “[...] como metodologias produzidas em contextos de luta, marginalização, resistência e que Adolfo Albán chamou de ‘reexistência’; pedagogias como práticas insurgentes que fraturam modernidade/colonialidade e possibilitam outras formas de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir e conviver” (Walsh, 2013, p. 19). (Tradução nossa).

contraponto para expor os aspectos não previsíveis da vida cotidiana e a resistência/não resistência (eu diria reexistência/não reexistência), do subalterno/a.

Assim, o pensamento *decolonial* convoca a compreensão de que as ações emancipatórias são resultantes de processos pelo meio dos quais reconhecemos outras histórias, trajetórias e formas de ser e estar no mundo, distintas da lógica racional do capitalismo contemporâneo como expressão cultural (Jameson, 1995). Esse caminho teórico segue humanizando a existência no sentido de reconhecer a dignidade dos/as que, por força do projeto hegemônico moderno/colonial, sofreram processos de desumanização. Nesse sentido, é necessário dar visibilidade as lutas contra a colonialidade travadas na cotidianidade a partir das pessoas e de suas práticas sociais (Walsh, 2013; Barbosa, 2020).

No contexto dos estudos póscoloniais e *decoloniais* (Cahen, Braga, 2018), as epistemologias do chamado sul global geopolítico (Santos, Meneses, 2009) têm em comum partirem do testemunho e da experiência de marginalidade, subalternidade e subjugação, de onde emergem novos sujeitos políticos, nova autoridade discursiva e representação cultural. Essa perspectiva desafia as narrativas hegemônicas e amplia o interesse no uso da memória e história oral como metodologias de pesquisa, estabelecendo relações entre história, memória, saber e poder.

Assim, como parte de um conjunto de ferramentas metodológicas, políticas e éticas de produção de conhecimento de gênero, a etnografia feminista articulada as teorias decoloniais, que orienta a pesquisa que dá origem a este ensaio, coloca desafios como os que destaca Liz Rincón Suárez (2019, p. 39),

Primero, hacer etnografía supone un desafío para las etnógrafas. Nos insertamos dentro de órdenes sociales que reclaman el marco del cuerpo fijo de las mujeres versus la libertad del cuerpo móvil de los hombres. Segundo, las etnógrafas tienen la capacidad de indagar sobre el intersticio entre lo íntimo y lo público, porque conocen los matices de la intimidad femenina aprendida a fuerza del rol de género y han conquistado lo público a voluntad de tomar el rol profesional de la antropóloga, la socióloga o la comunicadora, entre muchas otras. Tercero, las mujeres son sensaciones, músicas, emociones y sabores, sus miradas van más allá de la etnografía que tiene

*centralidad en lo textual y busca vías creativas de abordaje del fenómeno social. Por último, las etnografías feministas proponen la hibridación de las formas clásicas del hacer etnográfico, con dimensiones colaborativas que implican pactos femeninos, contacto y reflexividad*¹¹.

O emprego da narrativa na investigação social se apoia na perspectiva de que “contar histórias é uma forma elementar de comunicação humana e, independentemente do desempenho da linguagem estratificada, é uma capacidade universal” (Jovchelovitch, Bauer, 2000, p. 90). Para o/a investigador/a se configura uma possibilidade de aproximação a um cotidiano que desafia pela estranheza e familiaridade, considerando que “a narrativa não é apenas uma listagem de acontecimentos, mas uma tentativa de ligá-los, tanto no tempo, como no sentido” (Jovchelovitch, Bauer, 2000, p. 92).

A história oral, uma outra história

“Meu nome é Maria Augusta Ferreira, eu nasci em Carandaí no dia 09 de setembro de 1935, tenho 85 anos. Quando eu era criança...” (Dona Augusta, 2020).

Assim começa a história que dona Augusta “escolheu” me contar. Ela conta em primeira pessoa a história da qual é a protagonista. Ao fazê-lo, traz para o presente, através da linha de memória, as formas de reexistência que construiu. Trata-se de uma outra história, não hegemônica.

Chimamanda Adichie (2009)¹² afirma que há “o perigo da história única”. Segundo a autora, a “história única” cria estereótipos que, ainda que não sejam

¹¹ “Em primeiro lugar, fazer etnografia é um desafio para mulheres etnógrafas. Nós nos inserimos em ordens sociais que demandam a estrutura do corpo fixo da mulher versus a liberdade do corpo móvel do homem. Em segundo lugar, as etnógrafas têm a capacidade de investigar a lacuna entre o íntimo e o público, porque conhecem as nuances da intimidade feminina aprendidas pela força do papel de gênero e conquistaram o público à vontade para assumir o papel profissional de antropóloga, socióloga ou comunicadora, entre tantos outros. Terceiro, as mulheres são sensações, músicas, emoções e sabores, suas visões vão além da etnografia, que é central ao texto e busca formas criativas de abordar o fenômeno social. Por fim, as etnografias feministas propõem a hibridização das formas clássicas do fazer etnográfico, com dimensões colaborativas que implicam pactos femininos, contato e reflexividade” (Rincón Suárez, 2019, p. 39). (Tradução nossa).

¹² Ver os minutos 09:29s, 10:03s e 13:36s de Chimamanda Ngozi Adichie na Conferência Oficial TEDGlobal 2009. Disponível em:

mentira, eles são sempre incompletos, fazendo com que uma história se torne a única história. Desse modo, e não por acaso, nega a possibilidade de existência das muitas histórias que compõem a história de cada um/a e de todos/as. “É impossível falar de história sem falar de poder. [...] Como são contadas, quem as conta, quando são contadas, quantas histórias são contadas, estão realmente dependentes do poder” (econômico e político). “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”. A história única é um dos pilares que, antes e agora, sustentam os processos de dominação e a colonialidade.

Quando reivindicamos a presença das mulheres na historiografia, buscamos superar a lacuna deixada pela invisibilidade à qual foram submetidas pela história única, por sua vez imposta pelo sistema moderno/colonial de gênero (Lugones, 2008). Trata-se de um processo de descolonização de gênero que,

[...] é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. [...] Deve incluir “aprender” sobre povos. [...] Começo aqui a fornecer uma forma de compreender a opressão de mulheres subalternizadas através de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista, e heterossexualismo. Minha intenção é focar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas/intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas. Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de “colonialidade do gênero”. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial” (Lugones, 2014, p. 942).

Na história hegemônica, “as mulheres podiam aparecer nos fatos narrados, mas como sujeitos que são observados por outrem. Figuras perpassadas, portanto, por olhares e interpretações externos” (Evangelista, 2019, p. 97). No Brasil, nos discursos sobre temas importantes como a abolição

da escravatura por exemplo, as imagens são referentes a participação de homens robustos, brancos ou negros, e jamais de mulheres (Rago, 1995, 2013), ainda que a participação delas tenha sido ativa (Reis, 1989).

Esse cenário começou a ceder às mudanças em meados do século XX. Os novos contornos envolveram, a ainda envolvem, um complexo conjunto de fatores – científicos, sociológicos, políticos – que colocaram em cena o objeto “mulher” nas ciências humanas em geral e na História em particular (Perrot, 2015; Scott, 1995). Como afirma Passerini (2011, p. 99), “[...] em muitos casos, a história oral contribuiu fortemente com os esforços de “genderizar” a História. [...] a história de gênero e a história oral caminharam de mãos dadas na ampliação do território da História e na renovação de seus objetos e métodos de estudo”.

A história oral (Alberti, 2008; Meiry, 2016; Ferreira, Fernandes, Alberti, 2000) como ferramenta de democratização das vozes (Gattaz, Meihy, Seawright, 2019) e *locus* de produção de conhecimentos, proporciona um ambiente onde se estabelece um diálogo entre esse conjunto de procedimentos e os estudos voltados para a presença das mulheres na história. Essas experiências, perpassadas por sua própria interpretação, permitem “pensar as relações humanas como uma trama de significados onde o cotidiano da história se incorpora e se enriquece pelo protagonismo feminino” (Tedeschi, 2015, p. 340). São, portanto, pontos de partida para análises mais amplas da sociedade que se apresentam genderizadas (Evangelista, 2019, p. 104).

Assim, é preciso localizar a fala de dona Augusta em um cenário amplo e também específico (Ribeiro, 2017). Por um lado, o contexto nacional, conforme apontado pela historiografia, que foi marcado nas primeiras décadas do século XX por diferentes estratégias da elite para definir um modelo de família centrado na figura da mãe-esposa-dona-de-casa-doce-frágil-submissa como modelo de feminilidade; por outro lado, esse modelo confrontado com os estratos sociais, considerando o contexto geo-histórico, distante dos grandes centros urbanos como é o caso da região a partir de onde a narradora conta sua história.

No sentido de problematizar modelos hegemônicos de feminilidade a partir da história de vida de mulheres, sigo as pistas que vêm sendo construídas pelo grupo de pesquisa ProjetAH - História das Mulheres, Gênero, Imagens, Sertões, do qual faço parte. Pensar as mulheres em contextos específicos, como

propõe Nicholson (2000), a partir da noção de pluralismo histórico, como argumenta Segato (2012), é a direção assumida aqui para perceber as diferenças sutis e romper com generalizações/universalizações.

O público, o privado, e para além de ambos

“Eu nunca ‘cocei pulga’ aqui dentro de casa” (Dona Augusta, 2020)

A afirmação de que a rua pertence aos homens e a casa às mulheres é fruto de um grande empenho em manter distinções entre homens e mulheres e em legitimar a diferenciação entre papéis sexuais. Ela está ancorada na construção de um modelo de feminino que ganhou força no século passado e determinou um reinado que encarcerava as mulheres em seus lares. Contudo, “rainha do lar” (Maluf, Mott, 1998, p. 368) pouco se fez regra em todos os contextos. Estudos como os de Cláudia Maia (2018) e Vânia Vasconcelos (2019) acerca da construção de representações sobre mulheres e gênero e as subversões dessas construções nos sertões brasileiros apontam que, apesar do patriarcalismo que governa as relações, os papéis de gênero não se configuram tão fixos, e não é possível afirmar que as mulheres correspondem a um modelo de comportamento determinado, baseado numa domesticidade burguesa que valoriza aspectos como: fragilidade, passividade e submissão. Afinal, “os homens e as mulheres reais não cumprem sempre, nem cumprem literalmente, os termos das prescrições de sua sociedade ou de nossas categorias analíticas” (Scott, 1995, p. 88). Isso é o que evidencia a narrativa de Dona Augusta quando integra suas atividades cotidianas explicitando seu domínio do espaço privado e seu trânsito no espaço público: *“Eu sempre fiz tudo de casa. Era eu! Fazia biscoito para vender, [...] entrava nos ônibus e ia lá pra Tiradentes vender. Era ovo, era frango, era queijo, era biscoito. [...] Não tinha tempo ruim pra mim”*.

Entretanto, é necessário considerar que, mais do que uma hierarquia de poder, esses espaços _ público e privado _ são transpassados por uma hierarquia de prestígio. A evidência que marca uma cultura específica que considera as mulheres inferiores é explicitada por Sherry Ortner (1979, p. 97-98) ao afirmar que, “o elemento de ideologia cultural e as colocações informativas *explicitamente* desvalorizam as mulheres e com elas, seus papéis, suas tarefas,

seus produtos e seus meios sociais com menos prestígio do que os relacionados aos homens e às funções masculinas correlatas”.

Assim, como mulher, mãe e esposa dona Augusta tem seu prestígio doméstico reconhecido socialmente, porém, a sua atividade como mulher trabalhadora surge como uma contingência da necessidade. Contudo, chama atenção na narrativa o prestígio que ela atribui a sua força como mulher trabalhadora. O orgulho de seu próprio protagonismo informa o quanto estão presentes os traços de uma construção de reexistências possíveis a partir da cotidianidade.

Sobre esse tema, Rita Segato (2020)¹³, refletindo sobre as comunidades andinas e sobre o patriarcado de baixa intensidade pré-colonial, considera que a politicidade¹⁴ é exercida nos espaços distintos _ público e doméstico _ ainda que de forma hierárquica, e que possuem incidência no destino coletivo. Uma outra forma de exercício de politicidade a partir do espaço próprio das mulheres.

Considerando o pensamento da autora, proponho uma ampliação acerca do conceito de politicidade reconhecendo a potência existente no espaço privado/doméstico. Assim, é possível reconhecer que dona Augusta, ao longo de sua trajetória, empreendeu, ainda que de forma sutil, ações a partir do espaço privado, a ela destinado pelo sistema colonial/moderno de gênero, que incidiram não apenas sobre sua família, mas sobre a comunidade.

Para concluir: “¿Qué nos vamos a inventar hoy para seguir viviendo?”

A etnografia feminista, como recurso de pesquisa e ferramenta de alteridade, tem sido responsável pela democratização das vozes silenciadas e invisibilizadas pela modernidade patriarcal como sistema de produção de dupla subalternidade. Neste ensaio, foi o recurso que fez emergir de dentro de uma

¹³ Sobre o tema ver o minuto 1:19:22 ao 1:21:40 da aula pública Gênero e colonialidade com a Prof.^a Dr.^a Rita Segato, outubro de 2020 em https://www.youtube.com/watch?v=VgcSZmwn8I4&feature=youtu.be&fbclid=IwAR3_UWCtHu0RDhZd-7pTFw9hbklc2ePKE8RII0VLPvLrbibvVUbNJgevQoI.

¹⁴ Segundo Pedro Demo, *politicidade* é “a habilidade humana de saber pensar e intervir, no sentido de atingir níveis crescentes de autonomia individual e coletiva, que permitem conduzir história própria e mesmo imaginar inovações no processo natural evolucionário” (2002, p. 11).

casa linda e simples, lá do interior de Minas Gerais, a voz de uma mulher chamada Augusta.

A narrativa sobre sua história de vida expõe transformações da subjetividade contida na identidade masculina e feminina e amplia a compreensão do poder transformador da construção de reexistências. Ela questiona o papel das mulheres no quadro de ideologia do dualismo familiar – a mulher restrita ao espaço doméstico e com movimentos restritos versus o homem que desenvolve atividades fora de casa, no espaço público, com movimentos que se expandem.

A nossa protagonista explicita a força necessária para produzir e dignificar a vida familiar a partir da cotidianidade de um universo rural patriarcal histórico, onde a pobreza, agravada pela opressão de gênero, desafia a sobrevivência. Ao fazê-lo, ela evidencia os atos invisíveis de autonomia de uma mulher única, como tantas outras, que transforma o dia a dia em principal lugar de reexistência.

A voz de dona Augusta é parte de uma pesquisa em curso _ e aberta para novas coautoras _ que segue perguntando: “O que vamos inventar hoje para seguir vivendo?”.

Referências bibliográficas

ALBÁN ACHINTE, A. Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. *In*: WALSH, C. (org.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. (Tomo I). Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013. p. 443-468.

ALBERTI, V. Histórias dentro da história. *In*: PINSKY, C.; **Fontes históricas**, v.2. São Paulo: Contexto, 2008.

BAL, M. **Conceptos viajeros en las humanidades**: una guía de viaje. Múrcia: CENDEAC, 2009.

BARBOSA, V. L. E. Os caminhos das mulheres: das Minas coloniais a Vitoriano Veloso. **Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais**, v. 15, n. 3, p. 1-15, 2020. Disponível em: http://seer.ufsj.edu.br/index.php/revista_ppp/article/view/e3365. Acesso em: 22 dez. 2020.

BIDASECA, K. Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial. **Andamios. Revista de Investigación Social**, v. 8, n. 17, p. 61-89, 2011. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62821337004>. Acesso em: 10 dez. 2020.

CAHEN, M.; BRAGA, R. **Para além do pós(-)colonial**. São Paulo: Alameda, 2018.

CERTEAU, M. d. **A invenção do cotidiano. Artes do fazer**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

CERTEAU, M. d. **A invenção do cotidiano. Morar, cozinhar**. 10. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

DELGADO, L. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. **História oral**, v. 6, p. 9-25, 2003. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/62>. Acesso em: 28 out. 2020.

DEMO, P. **Politicidade: razão humana**. Campinas: Papirus Educação, 2002.

EVANGELISTA, M. Mulheres e história oral: experiências de (inter)subjetividade. *In*: GATTAZ, A. *et al.* (org.). **História oral: a democracia das vozes**, São Paulo: Pontocom, 2019. p. 97-117.

FERREIRA, M.; FERNANDES, T.; ALBERTI, V. **História oral: desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Fiocruz, Casa de Oswaldo Cruz, CPDOC, Fundação Getúlio Vargas, 2000.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, H. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

GATTAZ, A.; MEIHY, J.; SEAWRIGHT, L. (org.). **História oral: democracia das vozes**. São Paulo: Pontocom, 2019.

JAMESON, F. **Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1995.

JOVCHELOVITCH, S.; BAUER, M. Entrevista Narrativa. *In*: BAUER, M. *et al.* (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 90-114.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tábula Rasa** [online], v. 9, p. 73-102, 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 08 dez. 2020.

LUGONES, M. Rumo ao feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, p. 925-952, 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300013&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 08 dez. 2020.

MAIA, C. Bravas e insubmissas: mulheres e gênero na literatura memorialista do sertão norte-mineiro. **Revista Tempo e Argumento**, v. 10, n. 25, p. 358-384, 2018. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180310252018358>. Acesso em: 10 dez. 2020.

MALUF, M.; MOTT, M. Recônditos do mundo feminino. *In*: NOVAIS, F. (org.). **História da vida privada no Brasil**, v. 3, p. 365-421. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MEIRY, J. Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro. **Revista de História**, n. 155, p. 191-293, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19041>. Acesso em: 08 dez. 2020.

MIGNOLO, W. **Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer**. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015.

NICHOLSON, L. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 1-33, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11917>. Acesso em: 07 dez. 2020.

ORTNER, S. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? *In*: ROSANDO, R.; LAMPHERE, L. **A mulher, a Cultura e a Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 95-120, 1979.

PASSERINI, L. **A memória entre política e emoção**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

PEREIRA VASCONCELOS, V. N. Entre a norma e a rebeldia: rastros de feminismos no sertão baiano. **Sæculum – Revista de História**, v. 24, n. 41, p. 204-216, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/47673>. Acesso em: 05 dez. 2020.

PERROT, M. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2015.

QUIJANO, A. **Textos de Fundación**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

RAGO, M. As mulheres na historiografia brasileira. *In*: SILVA, Z. (org.). **Cultura Histórica em Debate**. São Paulo: UNESP, 1995.

RAGO, M. **Aventura de contar-se**: feminismos, escrita de si e invenção da subjetividade. Campinas: Unicamp, 2013.

REIS, L. M. A mulher na Inconfidência (Minas Gerais – 1789). **Revista do Departamento de História**: Belo Horizonte: Fafich/UFMG, v. 9, p. 86-95, 1989.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 28 out. 2020.

SEGATO, R. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial, v. 18, p. 106-131. **E-cadernos ces** [online]. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 11 mar. 2017.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

RINCÓN SUÁREZ, L. Viajeras, habitaciones y plazas: andares para una etnografía feminista del exilio. **Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología**, v. 35, p. 23-42, 2019. Disponível em: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/10.7440/antipoda35.2019.02>. Acesso em: 20 out. 2020.

TEDESCHI, L. Os lugares de história oral e da memória nos estudos de gênero. **OPIS**, v. 15, n. 2, p. 330-343, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/33931>. Acesso em 12 set. 2020.

WALSH, C. (org.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. (Tomo I). Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.