



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

CENTRO DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

FRANCILEUDA FARRAPO PORTELA E VASCONCELOS

**NARRATIVAS DE RE-EXISTÊNCIAS DAS MULHERES TAPUYA KARIRI NO
TRABALHO DOMÉSTICO LABORAL E OS ATRAVESSAMENTOS ÉTNICO-
RACIAIS, DE CLASSE E DE GÊNERO**

FORTALEZA

2025

FRANCILEUDA FARRAPO PORTELA E VASCONCELOS

NARRATIVAS DE RE-EXISTÊNCIAS DAS MULHERES TAPUYA KARIRI NO
TRABALHO DOMÉSTICO LABORAL E OS ATRAVESSAMENTOS ÉTNICO-
RACIAIS, DE CLASSE E DE GÊNERO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da Universidade de Federal do
Ceará – UFC como requisito parcial à obtenção do
título de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de Pesquisa: Processos Psicossociais e
Vulnerabilidades Sociais

Orientador: Prof. Dr. James Moura Ferreira Júnior

FORTALEZA

2025

FRANCILEUDA FARRAPO PORTELA E VASCONCELOS

NARRATIVAS DE RE-EXISTÊNCIAS DAS MULHERES TAPUYA KARIRI NO
TRABALHO DOMÉSTICO LABORAL E OS ATRAVESSAMENTOS ÉTNICO-
RACIAIS, DE CLASSE E DE GÊNERO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da Universidade Federal do
Ceará – UFC como requisito parcial à obtenção do
título de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de Pesquisa: Processos Psicossociais e
Vulnerabilidades Sociais

Aprovada em: 28/11/2025

Prof. Dr. James Ferreira Moura Júnior (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Jaileila de Araújo Menezes
Universidade Federal do Pernambuco (UFPE)

Profa. Dra. Nara Maria Forte Diogo Rocha
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Geísa Mattos de Araújo Lima
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Vilkiane Natércia Malherme Barbosa
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

V45n Vasconcelos, Francileuda Farrapo Portela e.
Narrativas de re-existências das mulheres tapuya kariri no trabalho doméstico laboral e os
atravessamentos étnico-raciais, de classe e de gênero / Francileuda Farrapo Portela e Vasconcelos. – 2025.
242 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação
em Psicologia, Fortaleza, 2025.

Orientação: Prof. Dr. James Ferreira Moura Junior.

1. Mulheres Indígenas. 2. Trabalho Doméstico. 3. Narrativas de Vida. 4. Re-existência. I. Título.

CDD 150

Dedico ao povo Tapuya Kariri, a todas as mulheres
indígenas em retomada e às trabalhadoras
domésticas do Brasil.

Agradecimentos

Agradeço a Deus!

Agradeço a Andrea, Cacica da Aldeia Gameleira. Obrigada por abrir as portas da sua casa, da sua família, do seu povo para mim. Obrigada pelo carinho e alegria que tem sempre que a vejo. Conhecer você me fortaleceu muito como mulher. Obrigada!

Maria do Socorro, como você foi fundamental nesta pesquisa! Obrigada por estar sempre disponível, por ter agendado todas as rodas de conversa e por ter me acolhido tão bem. Gratidão!

Dona Jacinta, Nilva, Dona Fransquinha, Mairla, Lucielda, Dona Nilce, Graça, Raimundinha, a vocês meu muito obrigada. Vocês são mulheres maravilhosas! Obrigada pelas partilhas, meus risos, pelos abraços. Meu carinho é grande por vocês. Quero sempre visitá-las para tomar aquele cafezinho e tirar um dedo de prosa com vocês sempre.

Agradeço minhas filhas, Ana Clara e Sofia Maria, que tiveram paciência comigo quando eu não podia estar presente. Obrigada, amores! Lembro sempre das vezes que vocês torciam para que eu perdesse o ônibus para ficar mais tempo comigo. Eu espero que tenhamos muito tempo para aproveitarmos juntas.

Pai e mãe, obrigada por sempre me incentivarem a continuar e por não medirem esforços por mim! Eu amo vocês! Vocês são inspiração de luta sempre!

Cinilda, Meire, Ciliane, Cielito e Fernanda, obrigada por cada palavra de apoio e toda compreensão que sempre tiveram comigo.

Vytor, Farrima, Maria, Alex, Arthur, Dudu, Gabriel, Maitê, Pedro, Guigui, Benício e Valentina, a tia ama vocês e está on agora.

Comadre Mariazinha e compadre Naldinho, obrigada por estarem sempre ao meu lado para o que der e vier.

Mayra, obrigada por estar tão perto nesta pesquisa. Obrigada pelas vezes que você tirou parte do seu tempo para desbravar as pesquisas sobre São Benedito. Obrigada por cada viagem comigo e por me apoiar tanto!

Josele e Natacha, agradeço por todo apoio e incentivo.

Ullissis, obrigada por ter me incentivado e ajudado a trilhar o caminho desse doutorado!

Daysinha, você é uma inspiração para mim, muito obrigada por sua presença na minha vida! Obrigada pelo acolhimento na sua casa quando precisei, pelo incentivo a não desistir.

Laninha, obrigada por seu acolhimento na sua casa também. Eu adorava conversar com você. Obrigada!

Dani, obrigada por compartilhar tantos momentos desse caminho, mesmo a distância. Você é um presente na minha vida!

Ailton querido! Sem palavras para você! Parceiro de tantos momentos! Obrigada por tudo!

Querido orientador, James, obrigada por trilhar esse percurso comigo ao longo dos últimos seis anos! Não tenho palavras para agradecer tanto aprendizado. Você me ensinou a ter paixão pelo que faço sem deixar de ser sensível e amorosa. A minha admiração por você é imensa. Gratidão!

Professora Jaileila, que inteligência doce e elegante! Muito obrigada por todas as contribuições! Sua delicadeza e alegria nas palavras me encantam.

Professora Geísa, que prazer ter encontrado você nesse caminho! Gratidão pela sua riquíssima contribuição, sua firmeza e simpatia me fortalecem.

Professora Vilki, minha amiga, que presente ter você como apoio em todo esse caminho! Desde o início, você me abriu a porta da sua casa, me abrigou, me acolheu e agora,

neste final, ter você apreciando e contribuindo com meu trabalho, que maravilha! Só gratidão por tudo!

Professora Nara, muito obrigada por sua gentil apreciação e contribuição! Sua alegria me contagia.

Agradeço à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Funcap) pelo apoio da bolsa nos últimos dois anos do doutorado.

Elas nasceram na luta,
Se tornaram inspiração!
São de vários territórios
Que vão da praia ao sertão.
São guerreiras que sustentam
Toda nossa tradição.

Antônia da Silva Santos - AMICE

Resumo

Esta pesquisa apresenta as narrativas de re-existências das mulheres indígenas Tapuya Kariri que exercem ou exerceram o trabalho doméstico como fonte de renda. O estudo traz para o centro da discussão os engendramentos do trabalho doméstico, denunciando a emergência de problematizar os marcadores que influenciam diretamente a vida dessas mulheres. Por meio de uma abordagem crítica, problematiza as estruturas de poder e intensifica as vias de visibilização dos modos de re-existência das mulheres indígenas no contexto laboral. As mulheres convidadas para esta pesquisa são indígenas da etnia Tapuya Kariri que expõem suas experiências de saída de seu território/casa para exercer o trabalho doméstico na cidade/outras casas. São mulheres, indígenas, que se dedicam à luta comunitária de sua aldeia contra a mesma lógica colonial que, ainda hoje, continua tentando objetificá-las e invisibilizá-las. O campo da pesquisa se deu na cidade de São Benedito, na Aldeia Gameleira, no Noroeste do Ceará. Tomamos como objetivo geral conhecer as narrativas de re-existências das mulheres Tapuya Kariri a partir do trabalho doméstico laboral e seus atravessamentos étnico-raciais, de classe e de gênero. Como objetivos específicos, temos: compreender os processos de autopercepção das mulheres indígenas Tapuya Kariri em relação aos lugares que ocupam no contexto laboral doméstico; analisar a teia afetiva e os limites de intimidade que tencionam a relação de servilismo e resistência das mulheres Tapuya Kariri no contexto laboral doméstico; problematizar como as relações intersubjetivas entre as mulheres indígenas trabalhadoras domésticas e a patroa branca configuram modos de vida e identificar as estratégias de re-existências e enfrentamentos das mulheres indígenas trabalhadoras domésticas na dinâmica laboral. O caminho metodológico da pesquisa se deu por uma abordagem qualitativa. Como instrumentos de produção de sentido, tivemos duas fases, uma exploratória e descritiva, e outra interventiva. Para a fase exploratória e descritiva, usamos

narrativas de vida. Na fase de produção de sentido, trabalhamos com Rodas de Conversa de Problematização Temática como técnica de coleta de dados. Para o processo de análise dos dados, trabalhamos com a Análise Temática (AT) que tem uma ampla aplicabilidade e praticidade e é apontada como um método analítico pouco demarcado e reconhecido, mas amplamente utilizado na área da Psicologia (Braun e Clarke, 2006). Percebemos que o trabalho doméstico, como espaço historicamente racializado e com heranças coloniais, atravessa as histórias e identidades das mulheres Tapuya Kariri, contudo, identificamos, que essas mulheres vêm re-existindo, mostrando suas vias de enfrentamentos através de suas memórias, coletividade e sua ancestralidade, e principalmente pela retomada que se reflorescer novos modos de vida.

Palavras-chave: mulheres indígenas, trabalho doméstico, narrativas de vida, re-existência

Abstract

This research presents the narratives of re-existence of Tapuya Kariri indigenous women who perform or have performed domestic work as a source of income. The study brings the engendering of domestic work to the center of the discussion, denouncing the emergence of problematizing the markers that directly influence the lives of these women. Through a critical approach, it problematizes power structures and intensifies the ways of making visible the modes of re-existence of indigenous women in the labor context. The women invited to participate in this research are indigenous women from the Tapuya Kariri ethnic group who share their experiences of leaving their territory/home to perform domestic work in the city/other homes. They are indigenous women who are dedicated to their village's community struggle against the same colonial logic that, even today, continues to try to objectify and render them invisible. The research was conducted in the city of São Benedito, in the village of Gameleira, in northwestern Ceará. Our general objective is to learn about the narratives of re-existence of Tapuya Kariri women based on domestic work and its ethnic-racial, class, and gender intersections. Our specific objectives are: to understand the processes of self-perception of Tapuya Kariri indigenous women in relation to the places they occupy in the domestic labor context; to analyze the affective web and the limits of intimacy that tension the relationship of servility and resistance of Tapuya Kariri women in the domestic labor context; to problematize how the intersubjective relationships between indigenous domestic workers and their white employers shape ways of life; and to identify the strategies of re-existence and confrontation of indigenous domestic workers in the dynamics of labor. The methodological approach of the research was qualitative. As instruments for producing meaning, we had two phases, one exploratory and descriptive, and the other interventional. For the exploratory and descriptive phase, we used life narratives. In the meaning production phase, we worked with Thematic Discussion Groups as a data collection technique. For the

data analysis process, we used Thematic Analysis (TA), which has broad applicability and practicality and is considered an analytical method that is not well defined or recognized, but widely used in the field of psychology (Braun and Clarke, 2006). We noticed that domestic work, as a historically racialized space with colonial heritage, permeates the histories and identities of Tapuya Kariri women. However, we identified that these women have been re-existing, showing their ways of coping through their memories, collectivity, and ancestry, and especially through the revival of new ways of life.

Keywords: indigenous women, domestic work, life narratives, re-existence

Lista de Figuras

Figura 1

Roda de Conversa sobre Saúde Mental do Programa de Pesquisa SUS – Detecção de agravos e fatores de proteção em saúde mental de populações indígenas e quilombolas do Ceará na Escola Indígena da Aldeia Gameleira em São Benedito/CE.....24

Figura 2

Imagem panorâmica da Serra da Ibiapaba registrada a partir da cidade de Ubajara.....37

Figura 3

Mapa da Serra da Ibiapaba com destaque para a localização das cidades de São Benedito, Carnaubal e área indígena Tapuya Kariri, região noroeste do estado.....38

Figura 4

Praça da Nação Tabajara no centro da cidade de São Benedito.....40

Figura 5

Registro no dia da apresentação da pesquisa do PPSUS – Lideranças da Aldeia Gameleira.....44

Lista de Quadros

Quadro 1

Quadro Metodológico.....57

Quadro 2

Características das mulheres das rodas de conversa.....149

Lista de Abreviaturas e Siglas

ADELCO – Associação para o Desenvolvimento Local-Co-Produzido

AMICE – Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará

AT – Análise Temática

CE – Ceará

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

Contracs – Confederação Nacional dos Trabalhadores do Comércio e Serviço

CUT – Central Única dos trabalhadores

Decit – Departamento de Ciência e Tecnologia

Fenatrad – Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas

FGTS – Fundo de Garantia do Tempo de Serviço

FUNCAP – Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

JOC – Juventude Operaria Católica

LGBTQIPN+ – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgênero, Queer, Intersexo, Assexual,

Pansexual, Não-binária

MS – Ministério da Saúde

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PEC – Proposta de Emenda à Constituição

Pnad – Pesquisa Nacional por Amostra por Domicílio

PPSUS – Programa Pesquisa para o SUS

ReaPODERE – Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e

Resistências

SCTIE – Secretaria de Ciência, Tecnologia, Inovação e Complexo da Saúde

SESA – Secretaria da Saúde

SPU – Secretaria do Patrimônio da União

SUS – Sistema Único de Saúde

TEM – Teatro Experimental Negro

Sumário

Introdução.....	18
A Etnia Tapuya Kariri Re-existe: Caminhos Históricos e Geográficos.....	29
Os Caminhos de Re-existência: Travessias Metodológicas da Pesquisa.....	45
Posicionamentos Teórico-Metodológicos de Investigação.....	45
O <i>Lócus</i> de Pesquisa: A Comunidade Gameleira e Suas Particularidades.....	48
As Mulheres Tapuya Kariri: Vozes e Vivências Que Tecem a Pesquisa.....	49
Instrumentos de Produção de Sentido.....	50
Produção de Re-existências: (Re)criando Caminhos Decoloniais.....	54
Procedimentos da Pesquisa: Caminhos da Pesquisa.....	55
A Pesquisadora Branca: Em Busca de Uma Atitude Decolonial – Será Possível?.....	59
O Trabalho Doméstico no Brasil: A História Precisa Ser Re-Tomada.....	64
Quando a Racialização Forja Uma Profissão.....	64
<i>Perfil das Trabalhadoras Domésticas no Brasil: Breve Historicização.....</i>	78
<i>Marcos Legais e Direitos Das Trabalhadoras Domésticas no Brasil: Caminhos de Re-Existências.....</i>	87
A Emergência dos Marcadores Étnico-Raciais, de Classe e de Gênero Para as Discussões Acerca do Trabalho Doméstico: Um Olhar Interseccional.....	95
<i>Interseccionalidade: Conceito e Lente Por Onde Ver a Realidade.....</i>	95
<i>Os Engendramentos Sociais Possíveis a Partir Da Interseccionalidade Entre as Questões Étnico-Raciais, de Classe e de Gênero.....</i>	98
A Branquitude Como Categoria Analítica: Reflexões Sobre Subjetivação e Racialização	105
<i>A Branquitude: Racializar é Preciso!.....</i>	105

Vozes Do Território e o Trabalho Doméstico: Narrativas de Re-Existência.....	118
Contexto Comunitário e Identitário: Entre a Retomada e o Cuidado há Re-Existência.....	118
<i>Autoidentificação Étnica e Protagonismo das Mulheres Tapuya Kariri: o Nome que Retorna Como Voz.....</i>	<i>131</i>
<i>Os Lugares Que Tivemos Que Ir: Memórias de Deslocamento e Re-territorialização.....</i>	<i>136</i>
Trabalho Doméstico: Entre a Necessidade e a Re-existência.....	144
<i>Trajetórias Pessoais e Memórias de Si: Narrativas de Re-existência.....</i>	<i>148</i>
<i>Entre o Servir e o Re-existir: Percepções Sobre o Trabalho Doméstico.....</i>	<i>162</i>
Re-existência Tapuya Kariri: Entre Atravessamentos e Retomadas.....	178
Atravessamentos Étnico-Raciais, de Classe e de Gênero.....	183
<i>Branquitude: é Preciso Re-existir.....</i>	<i>193</i>
Estratégias de Re-existência: a Retomada do Corpo-Território.....	201
Considerações Finais.....	214
Referências.....	217
Apêndices.....	232
Anexos.....	234

Introdução

É necessário atrevimento!

Fransquinha do Zé Rufino
Indígena Tapuya Kariri

De princípio, é fundamental dizer que as provocações iniciais que aqui fazemos são frutos dos movimentos vividos durante o percurso de mestrado em Psicologia do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará e das conclusões advindas desses movimentos. Entre os anos de 2018 e 2020, construímos um estudo fundamentado na perspectiva decolonial, que buscou analisar os discursos de mulheres da elite local de Tianguá, na Serra da Ibiapaba/CE, sobre as trabalhadoras domésticas a partir da intersecção entre raça, classe, gênero e subjetividade.

Os achados desta pesquisa apontaram para as perspectivas de mando, servidão e privilégios advindos da branquitude a partir de uma cultura que coloca a patroa como aquela que ainda ocupa o lugar da senhora da casa grande, ora bondosa ora disciplinadora, por meio de um trabalho servil. Trata-se de uma relação entre mulheres que em nada são iguais por serem mulheres, uma vez que são significadas a partir de outros marcadores, como os de classe e raça (Vasconcelos, 2020).

No entanto, nesse percurso, entendemos que, mesmo diante do jogo de poder estrutural das patroas, há, e nunca deixou (ou deixará) de haver, enfrentamentos por parte das trabalhadoras domésticas, que se reinventam de tal forma que tencionam o ambiente laboral, muitas vezes não reconhecido como tal por parte das patroas. A partir daí, compreendemos a importância de entrar em contato, nesta pesquisa de doutorado, com a outra face dessa relação: as trabalhadoras domésticas.

Com o intuito de analisar e compreender como acontecem seus enfrentamentos e re-existências, embora sejam estigmatizadas por marcadores étnico-raciais, de classe e de

gênero, as suas vidas têm sido de lutas contra um sistema eurocêntrico/capitalista/moderno (Quijano, 2005; Mignolo, 2014). Dessa maneira, trazemos como pontos de discussão, além do trabalho doméstico e sua semelhança com a história inventada do Brasil, os marcadores étnico-raciais e de classe e seus atravessamentos na vida das mulheres indígenas Tapuya Kariri da Aldeia Gameleira, situada no Noroeste do Ceará, na região da Serra da Ibiapaba, mais precisamente na cidade de São Benedito.

A Aldeia Gameleira fica na zona rural da cidade, no sítio Carnaúba II e, além dos indígenas, lá também residem um grupo quilombola¹ e pequenos e médios proprietários de terra. Sendo assim, as construtoras desta pesquisa serão as mulheres indígenas que exerceram ou exercem o trabalho doméstico remunerado.

Um dos intuitos deste trabalho é construir um caminho que possibilite a reverberação das vozes e das lutas das mulheres indígenas que atuam como trabalhadoras domésticas no território brasileiro, contribuindo para o delineamento de um caminho decolonial do saber e do ser. Nesse sentido, pretende-se compreender os seus modos de vida e como o trabalho doméstico laboral tem estruturado ou influenciado seu modo de ser no mundo.

Para tanto, partimos das narrativas das mulheres indígenas que experienciaram ou experienciam a saída de seu território/casa para exercer o trabalho doméstico na cidade/outras casas. São mulheres indígenas que, atualmente, se dedicam à luta comunitária e coletiva de sua aldeia contra a mesma lógica colonial/moderna (Quijano, 2008). Nesse movimento,

¹ De acordo com o relatório da FUNAI (2014), a aldeia e a comunidade quilombola vivem em conflito. O espaço não está delimitado territorialmente nem para os indígenas e nem para os quilombolas. Os grupos convivem e coexistem como vizinhos, tornando impossível um mapeamento preciso dos grupos. Mesmo se reconhecendo como grupos étnicos distintos, muitos são parentes (irmãos, primos, tios, sobrinhos etc.). A sociogênese desses grupos implica uma reelaboração da sociabilidade a partir do resgate de sinais diacríticos que são esperados dos indígenas e dos quilombolas.

busca-se ecoar as vozes dessas mulheres que sempre souberam falar, sempre tiveram voz, mas lhes foram impostos silenciamentos e invisibilizações.

As mulheres Tapuya Kariri sempre resistiram à submissão dos discursos e modos de agir das patroas, mesmo estando no trabalho doméstico nas condições de servilismo, em virtude dos engendramentos e manutenção da branquitude, conceito que mais à frente iremos discutir. Nesse contexto, é preciso mostrar que essas mulheres, trabalhadoras, têm, em suas trajetórias, histórias de lutas, superação e re-existências fortalecidas pelas cosmovisões indígenas.

Cabe enfatizar que usamos o termo “re-existência” para simbolizar que reexistir é algo diverso de resistir. Se você resiste, você fica preso às regras do jogo que outros criaram, especificamente à narrativa e às promessas de modernidade e da necessária implementação da colonialidade. Não pode haver um único modelo de re-existência. (Mignolo, 2019, p. 6)

Nesse prisma, é no corpo dessas mulheres enquanto corpo-território² que se inscrevem não apenas as marcas da violência colonial, mas também as forças de re-existência (Cabnal, 2010). Assim, trazer suas narrativas de vida enquanto mulheres trabalhadoras domésticas para esta pesquisa confere uma grande relevância ao trabalho no sentido de dismantelar essas ideias coloniais que engendram sutilmente o trabalho doméstico, bem como a vida das pessoas que o exercem.

Embora já existam pesquisas abordando as lutas, enfrentamentos, dificuldades e precarizações vivenciadas pelas trabalhadoras domésticas no Brasil, esta problemática ainda

² Segundo Chaves (2021), a noção de corpo-território remete à ideia de que existe uma relação inseparável entre os povos tradicionais e os seus territórios. Assim, além de fornecer as condições materiais para as suas reproduções sociais, os territórios, a partir de uma perspectiva identitária e cosmopolítica, são o meio pelo qual a existência dos povos tradicionais se faz possível.

está longe de ser esgotada e muito menos resolvida. Partindo dessa premissa, esperamos contribuir com a denúncia do sistema de opressão e invalidação da experiência subjetiva do ser, saber e poder (Quijano 2005; Maldonado-Torres, 2008) das mulheres Tapuya Kariri que são trabalhadoras domésticas.

A Psicologia, enquanto ciência, é convocada a se manter aliada à temática do protagonismo indígena e de todos os grupos inferiorizados ou injustiçados, como as mulheres trabalhadoras domésticas brasileiras. Isso se torna possível a partir do momento em que se constrói um caminho epistemológico de desobediência científica dentro dos centros universitários, como um dos lugares possíveis para este trabalho (Maldonado-Torres, 2018; Mignolo, 2014).

De acordo com Martín-Baró (2017), a Psicologia deve contribuir com a libertação das maiorias oprimidas, mas, na verdade, ela própria precisa libertar-se dos aprisionamentos epistemológicos, que é o que temos buscado a partir dos movimentos decoloniais entre a Psicologia e os povos originários (Munduruku, 2012). Nessa perspectiva, a convocação de Farias (2021, p. 32) é para “desprender de objeções epistêmicas como a da neutralidade científica, nos posicionarmos ao lado e a partir dos povos, reconhecidos pelas experiências históricas de luta e de suas trajetórias enquanto guerreiros e guerreiras”.

Portanto, analisar os modos de engendramentos no contexto apresentado, que envolve mulheres-indígenas-trabalhadoras domésticas e patroas, é significativamente relevante, sobretudo ao considerarmos as realidades locais, que são muitas vezes marcadas pela estigmatização dos lugares onde moram, pela necessidade de subsistência, pela naturalização da subalternidade e invisibilidade histórica.

Spivak (2010) propõe, no título de seu livro, a seguinte pergunta: “Pode o subalterno falar?” E responde de forma contundente: “Não!” No entanto, sua resposta não sugere que essas vozes sejam incapazes de articular um discurso, mas que elas não conseguem ser

ouvidas ou interpretadas. Assim, Spivak (2010) desloca o problema da fala para o da escuta, argumentando que a subalternidade é marcada pelo silêncio dentro do discurso hegemônico, que desqualifica o conhecimento do colonizado, retirando-lhe o poder de enunciação epistêmica. Dessa forma, o subalterno é posicionado em locais onde sua voz permanece inaudível, enquanto o direito e o poder de falar em seu nome são atribuídos a especialistas. Nesse cenário, o convite é para trilhar um caminho de inquisição das narrativas hegemônicas, que tentam inferiorizar e desqualificar outros modos de vida, inviabilizando e silenciando outras narrativas.

Para fundamentar o problema de pesquisa proposto, apresento como cheguei até esse campo de pesquisa. Durante o percurso da Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, passei a fazer parte do grupo de pesquisa Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências – Reapodere, do Instituto de Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), a convite do meu orientador.

A ReaPODERE foi contemplada, no ano de 2020, com o edital PPSUS com a pesquisa de detecção de agravos e fatores de proteção em saúde mental de populações indígenas e quilombolas do Ceará, que tinha como objetivo investigar as condições de vida e saúde mental, assim como a cobertura e qualidade da assistência ofertada na rede de atenção primária e psicossocial para populações quilombolas e indígenas. Dentre as atividades da pesquisa, o grupo tinha que fazer visitas às comunidades indígenas e quilombolas do Ceará.

Dessa maneira, a equipe entrou em contatos com todas essas comunidades e, dentre elas, estava a Aldeia Gameleira, do povo Tapuya Kariri, em São Benedito. Fizemos, nesta aldeia, rodas de conversa, aplicação de questionários e entrevista com a liderança. Foi a partir desse contato, através da pesquisa do PPSUS na Reapodere, que conheci as mulheres indígenas e trabalhadoras domésticas da Aldeia Gameleira.

Por meio dessa pesquisa, ao me aproximar do grupo de mulheres da comunidade, percebi que muitas delas exerciam ou já tinham exercido o trabalho doméstico como fonte de renda possível. Certa vez, em um encontro da AMICE – Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará, lancei o convite para dialogar com as mulheres que já tinham exercido o trabalho doméstico. Dentre as mulheres que estavam no encontro, aproximadamente 30, dez delas se colocaram à disposição para esse diálogo.

Com a inserção no território a partir da pesquisa de saúde mental com o grupo de pesquisa Rede de Estudos e Afrontamentos das Pobrezas, Discriminações e Resistências – reaPODERE – da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), os encontros se tornaram possíveis.

Através desse contato, já como pesquisadora, vi a potencialidade e as particularidades desse campo e a necessidade de se compreender como se davam esses atravessamentos na vida dessas mulheres e, sobretudo, como ocorria o enfrentamento de situações recorrentes da luta indígena, assim como as nuances de uma outra luta que também denuncia a injustiça: a falta de direitos no trabalho doméstico. A ideia era continuar, enquanto pesquisadora, aliada às lutas das trabalhadoras domésticas a partir desse campo que se abria naquele momento da pesquisa, tendo como ponto central em nossa trajetória metodológica as narrativas de vida dessas mulheres.

A pesquisa sobre saúde mental abriu veredas para os encontros iniciais com as mulheres Tapyua Kariri. Através das rodas de conversa sobre saúde mental e das visitas domiciliares para aplicação dos questionários da pesquisa sobre saúde mental, adentrávamos e partilhávamos dos espaços mais sagrados para essas mulheres: seu território, sua família, sua casa, seus modos de ver e viver o mundo.

Mesmo que naquele primeiro momento estivéssemos falando de saúde mental, era evidente nas palavras, gestos, às vezes até mesmo pela desconfiança, os impactos das

violências estruturais vividas pelas mulheres e seu povo. Ao mesmo tempo, era visível a força das mobilizações e dos saberes ancestrais que resistiam, sobreviviam e florescia em meio às adversidades.

Figura 1

Roda de Conversa sobre Saúde Mental do Programa de Pesquisa SUS – Detecção de agravos e fatores de proteção em saúde mental de populações indígenas e quilombolas do Ceará na Escola Indígena da Aldeia Gameleira em São Benedito/CE.



Fonte: Arquivo ReaPODERE.

Depois de apresentar o campo de pesquisa, logo mais traremos os desdobramentos dele, mas neste momento queremos reafirmá-lo como o cenário escolhido para problematizar a situação atual das trabalhadoras domésticas e seus marcadores sociais. Tanto o trabalho doméstico quanto as realidades dos povos originários ultrapassam incontáveis preconceitos, estereótipos e discriminações. No caso das mulheres Tapuya Kariri que exercem ou exerceram o trabalho doméstico, elas carregam um peso duplo, fruto de heranças históricas do patriarcado, da servidão e da escravatura e, apesar disso, se (re)construíram na sociedade capitalista atual.

As entranhas do trabalho doméstico são construídas pela ideia de servidão, sendo esta uma das ocupações mais precárias, com níveis de remuneração mais baixos, com más condições de trabalho e altos riscos à saúde e à integridade física das mulheres trabalhadoras. Esse trabalho compreende o espaço privado da casa ou do estabelecimento, envolvendo uma variedade de atividades, como serviços de limpeza, arrumação, cozinha, lavagem das roupas e outros itens de vestuário, cuidado de crianças, idosos ou plantas e animais domésticos, dentre outras atividades. Assim, o trabalho doméstico, “nas suas manifestações contemporâneas, é um fenômeno mundial que perpetua as hierarquias baseadas em raça, na origem étnica, em pertencer a um grupo autóctone, em casta e na nacionalidade” (OIT, 2023).

A Pesquisa Nacional por Amostra por Domicílio (Pnad), em dezembro de 2023, ressaltou que nosso país tem 6,08 milhões de empregadas domésticas, incluindo todas as atividades que envolvem trabalhos laborais domésticos, como babás, domésticas, jardineiros, motoristas e mordomos. Desses profissionais, 5.539 milhões são mulheres, o que corresponde a 91,1%, e homens são apenas 540 mil, representando 8,9%. A média de salário é de apenas R\$ 1.146,00, valor menor que o salário-mínimo.

Os dados da Pnad revelam que, majoritariamente, o trabalho doméstico é executado por mulheres negras, com média de idade de 49 anos e apenas 1/3 têm carteira assinada, recebendo em média um salário-mínimo, sendo que a maioria delas são diaristas (Brasil, 2024). Essas mulheres são colocadas em uma situação inferiorizante e desfavorável, sendo que as diaristas são as que ficam em situação mais instável e precária (OIT, 2010).

Segundo a Organização Internacional do Trabalho (OIT), o trabalho doméstico é atravessado pelas questões de desigualdade social e discriminações de gênero e raça. Sendo assim, para que esse trabalho alcance o status de trabalho decente, precisamos romper com essa estrutura e promover a superação da pobreza, criando políticas públicas e democráticas que desenvolvam o país.

Desse modo, no caminho que propomos trilhar, assumiremos tanto o lugar de onde viemos e partimos como o lugar onde estamos, que são lugares promotores de privilégios. Nesse processo, consideramos tanto a academia, como o lugar de construção deste trabalho, quanto as nossas trajetórias, que nos permitiram a chegada e continuidade desse caminho participativo e interventivo.

Como pesquisadora branca em uma academia que também é branca, sou convocada a reconhecer a não neutralidade deste trabalho, assim como reconhecer que posso sentir os incômodos advindos do fato de ser convidada a me calar e ouvir vozes que não são a minha. Para tanto, aproximo-me da proposta de Spivak (2010), a respeito da desaprendizagem, e de Mignolo (2014), que nos convida a caminhar na fronteira no intuito de alcançar uma atitude decolonial (Bernardino-Costa, 2019). Desse modo, terei condições de entender meu lugar de mulher branca que precisa se racializar nesse processo junto à academia. Nessa ótica, as vozes que devem ser ouvidas e reverberadas serão as das mulheres historicamente subalternizadas, e não porque elas precisam de outras vozes para se fazerem ecoar, mas porque foram silenciadas por vozes brancas que ainda hoje são maioria na academia.

Nesse sentido, tomamos como objetivo geral da pesquisa: conhecer as narrativas de re-existências das mulheres Tapuya Kariri a partir do trabalho doméstico laboral e seus atravessamentos étnico-raciais, de classe e de gênero. E como objetivos específicos: compreender os processos de autopercepção das mulheres indígenas Tapuya Kariri em relação aos lugares que ocupam no contexto laboral doméstico; analisar a teia afetiva e os limites de intimidade que tencionam a relação de servilismo e resistência das mulheres Tapuya Kariri no contexto laboral doméstico; problematizar como as relações intersubjetivas entre as mulheres indígenas trabalhadoras domésticas e a patroa branca configuram modos de vida; identificar as estratégias de re-existências e enfrentamentos das mulheres indígenas trabalhadoras domésticas na dinâmica laboral.

O caminho metodológico da pesquisa se deu por uma abordagem qualitativa que, segundo Marconi e Lakatos (2007), baseia-se em analisar e interpretar aspectos mais profundos, descrevendo a complexidade do comportamento humano. Desse modo, é possível construir espaços onde se discutam as hegemonias discursivas arraigadas na moral, bem como problematizar as questões étnico-raciais, de gênero e de classe. Assim, teremos condições de questionar lugares de poder, numa tentativa de desvelar as articulações que geram opressão e desigualdade, mas que também fazem eclodir re-existências num movimento sempre constante de reconfiguração da realidade.

Diante disso, tivemos a seguinte pergunta disparadora para respondermos atentamente aos objetivos: De que maneira as narrativas das mulheres Tapuya Kariri revelam as estratégias de re-existência no contexto laboral doméstico e seus atravessamentos étnico-raciais, de gênero e classe?

Nesse enfoque, caminhamos por um triplo movimento investigativo que foi, ao mesmo tempo, descritivo, exploratório e interventivo. A pesquisa-intervenção busca investigar a vida de coletividades na sua diversidade qualitativa, assumindo uma intervenção de caráter socioanalítico no qual as experiências caminham para articular teoria e prática, sujeito e objeto (Rocha & Marisa, 2003). Dessa maneira, a produção de sentido desta pesquisa se dá no contato com a realidade das mulheres indígenas trabalhadoras domésticas, a partir de suas necessidades e saberes, que levarão a transformações sociais e políticas, promovendo uma presença ativa na história de vida de cada uma e da comunidade (Rocha & Marisa, 2003).

Para a coleta de dados, tivemos a fase de campo, que teve o objetivo de compreender os processos que ali se desenvolviam. Como instrumentos para produção de sentido, tivemos duas fases, sendo uma exploratória e descritiva, e a outra interventiva. Para a fase exploratória e descritiva, fizemos uso de narrativas de vida, que “podem funcionar como práticas da liberdade que, no contexto de um processo formativo, inventam modos de existência que se

contrapõem aos discursos normalizadores e às imposições hegemônicas de modos de estar no mundo” (Imbrizi et al., 2018, p. 935). Na fase de intervenção, através de rodas de conversa de problematização temática como técnica de coleta de dados, priorizamos discussões em torno de um tema específico, possibilitando uma aproximação das práticas cotidianas. Quanto ao processo de análise dos dados, recorreremos à análise temática que é um método de análise qualitativa que identifica, analisa, interpreta e relata padrões a partir de dados qualitativos (Souza, 2019).

Para melhor disposição didática, estruturamos o trabalho em cinco seções. A primeira seção, intitulada “A etnia Tapuya Kariri re-existe: caminhos históricos e geográficos”, apresenta a descrição histórica e geográfica do que os povos indígenas Tapuya Kariri têm vivenciado durante sua re-existência em retomada e relata como se deu a escolha do campo e nossa inserção. As seções seguintes dão conta do arcabouço teórico do trabalho. A seção “O trabalho doméstico no Brasil: a história precisa ser (re)tomada” apresenta uma discussão sobre os engendramentos que envolvem a racialização da profissão, construindo um perfil do trabalho doméstico e, por fim, os marcos legais e direitos das trabalhadoras domésticas como caminho de re-existência.

Além disso, propomos um olhar urgente e interseccional para a compreensão dos marcadores sociais construídos pela branquitude, os quais atingem as mulheres indígenas de todas as formas, inclusive no trabalho doméstico. Nesse viés, entendemos que não é possível analisar a sociedade brasileira sem o prisma da interseccionalidade. Apresentamos, ainda, nesta seção uma reflexão sobre a urgência de trazermos para o debate social os marcadores étnico-raciais, de classe e de gênero para pensar estratégias para dismantlar os engendramentos da branquitude, sobretudo a partir da urgente racialização do branco.

Na seção seguinte, “Os caminhos de re-existência: travessias metodológicas da pesquisa”, apresentamos os caminhos metodológicos que sustentam esta pesquisa,

compreendendo que a metodologia não se limita a um conjunto de técnicas, mas assume uma postura fronteiriça, ética e comprometida com a pesquisa e as mulheres envolvidas.

As duas últimas seções contemplam as análises do campo de pesquisa, sendo que na penúltima, “Vozes do território e o trabalho doméstico: narrativas de re-existência”, analisamos as narrativas das mulheres Tapuya Kariri sobre suas experiências de retomada, atravessando os processos de autoidentificação indígena e comunitário, articulando pertencimento, autonomia, protagonismo, memória e resistência. As falas evidenciam que a re-existência emerge tanto do vínculo com o território quanto das práticas cotidianas de trabalho e cuidado. Nessa etapa, também discutimos os deslocamentos das mulheres para os grandes centros urbanos no intuito de exercer o trabalho doméstico.

A última seção, intitulada “Re-existência Tapuya Kariri: entre atravessamentos e retomadas”, traz as encruzilhadas vivenciadas pelas mulheres Tapuya Kariri e suas estratégias de re-existência. Nesse processo, evidenciamos como suas experiências revelam atravessamentos étnico-raciais, de classe e de gênero e como suas narrativas estão profundamente enraizadas em sua ancestralidade, descolando totalmente das lógicas coloniais que tentaram reduzi-las à servidão e à invisibilidade.

A Etnia Tapuya Kariri Re-existe: Caminhos Históricos e Geográficos

Ao examinar as produções acadêmicas sobre as re-existências das mulheres indígenas no Brasil e de seus povos, torna-se evidente uma trajetória histórica marcada pela contínua defesa da vida, da terra e dos direitos ao longo dos anos. Essa trajetória é permeada pela resistência diante de tentativas persistentes de catequização e apagamento de suas identidades, processos iniciados no passado que ainda ecoam na atualidade. Segundo o indígena Takarijú (2021, 53), “os povos denominados de Tapuya eram chamados também de ‘povo do mato’,

‘povo do interior’ e o significado que mais interessa conceitualmente: ‘aqueles que não se rendem’”.

Em nossas primeiras conversas com os São Beneditenses, perguntávamos aos mais próximos sobre as pessoas da Aldeia Gameleira. Na grande maioria das vezes, ouvíamos depoimentos de que não existem índios, que tem um pessoal lá que agora está inventando histórias (Diário de Campo, Junho/2023): “esse negócio de índio é besteira”; “isso foi invenção daquele povo”.

Esse discurso de negação da existência de populações originárias se espalhou por todo o Estado do Ceará, impulsionado por decretos oficiais emitidos pelo governo colonial com o objetivo de apropriar-se dos territórios e integrar as populações indígenas à sociedade nacional. Como defende Takarijú (2021, p. 60), “a história ‘oficial’ contada, escrita e ensinada pelos invasores sobre nossos povos, constitui uma das faces de extermínio, naturalização e concretização do pensamento colonial”.

No único censo registrado na época do Império nas províncias do Ceará, os povos indígenas foram enquadrados na categoria social cabocla, o que resultou na exclusão de milhares de nativos dos registros oficiais do Império e, posteriormente, da República Federativa do Brasil, uma situação que perdurou por quase todo o século XX (Oliveira, 2016), forjando um discurso de negação de sua existência.

Segundo Santana (2010), em 1863, o Governo Provincial declarou oficialmente que não existiam mais indígenas no Ceará, justificando que eles haviam sido mortos ou fugido, o que permitia a apropriação dos territórios indígenas. No entanto, o que realmente ocorreu foi que as populações indígenas, como estratégia de sobrevivência, escolheram ocultar sua identidade, especialmente nos aspectos mais visíveis. Eles abandonaram o uso da língua nativa e incorporaram alguns elementos do catolicismo popular que se assemelhavam a suas práticas religiosas tradicionais. Para Takarijú (2021, p. 30),

No Siri-ará existiam muitos povos. Há uma estimativa de, no mínimo, 22 nações Tapuyas e outras 70 aldeias Tupi apenas na Serra da Ibiapaba. Com a invasão, tudo mudou conceitualmente, inclusive a forma de se aldear. Se antes existiam as diferentes aldeias de diferentes referenciais e organizações indígenas, com a invasão foram implantadas, à força e violência, as missões de aldeamento religioso.

Outro discurso que circulava no Ceará entre os membros do governo e demais interessados era que índio só existiria no Amazonas e em regiões mais distantes do país, onde a colonização ainda estava no início. Essa notícia foi disseminada com o intuito de propiciar a ocupação e exploração das terras indígenas (Xavier, 2015).

No decorrer da história, os povos indígenas cearenses foram submetidos a muitas violações dentro do seu próprio território, o que levou ao desaparecimento de muitas etnias (Almeida, 2023). Foram mais de 20 povos que desapareceram, dentre eles Icós, Jucás e muitos outros que moravam na região da Serra da Ibiapaba e no litoral cearense (Governo do Ceará, 2019).

A trajetória dos povos indígenas no Ceará é marcada por intensas lutas e atos de resistência. No passado, resistiram às invasões que, desde o início do século XVII, buscaram expulsá-los de seus territórios ancestrais. Hoje, continuam resistindo às tentativas de negação de sua existência e cultura. Após décadas de invisibilidade, esses povos se reorganizaram e, no final da década de 1970, passaram a se mobilizar politicamente em busca do reconhecimento de suas identidades, retomando a luta de seus antepassados por terra, reconhecimento étnico-cultural e dignidade (Adelco, 2015).

De acordo com Silva (2018, p.482),

[...] a condição dos povos indígenas na realidade brasileira foi histórica e socialmente desprezada ou tratada com muito preconceito e violência. O próprio termo “índio” não tem unidade concreta, nem semântica, expressando a marca histórica contraditória da

colonização. A diversidade dos grupos étnico-linguísticos da América Latina não cabe nesse termo genérico, porém ele passa a ser assumido historicamente como uma definição estratégica de um grupo social no processo geral de organização e reivindicação política.

As falácias que se espalharam pela cidade e todo o estado são frutos historicamente originados das diversas tentativas de violação dos direitos das comunidades indígenas. Esse fato facilitou o processo de incorporação dos posseiros e pequenos fazendeiros dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos originários.

Na entrevista com a Cacica Andrea Kariri, pela pesquisa de detecção de agravos e fatores de proteção em saúde mental de populações indígenas e quilombolas do Ceará, com a equipe reaPODERE, em janeiro de 2023, Andrea falou sobre a sua convocação, ainda muito jovem, para assumir a liderança da aldeia e como sentia a invisibilidade de sua história. Ela dizia numa conversa com a liderança de sua aldeia:

Eu nem sei se eu sou índia! Eu não sei se eu sou porque meus pais nunca conversaram isso comigo. Aí tio Sé, muito calmo, sentou numa trempizinha e me disse: “olhe, seus pais nunca conversaram isso com você porque eles não podiam, foram impedidos, assim como eu fui de repassar para os meus filhos, assim como seu avô foi de repassar pra sua mãe, por isso que ela não repassa”. E aí eu fiquei com aquilo na cabeça, quando cheguei em casa eu fui repassar essa história pro meu avô, pai da mãe. Aí ele disse assim: “minha filha, nós somos! Esse território aqui ele nos pertencia, a gente saía de casa pra trabalhar e na época da colheita a gente tinha muita fartura. A carrada de milho que a gente trazia no lombo do jumento ela ia lá no teto”. Aí eu disse: “como agora? Porque eu ainda alcancei!” E aí ele disse: “Não, não é como agora, porque agora é diferente. Você viu eu sair daqui todo dia pra trabalhar cedo, chegar tarde. Eu trabalho, colho, mas antes de mim vai uma pessoa lá tirar a renda. E antigamente nós

não tínhamos isso”. Lógico que é com as palavras dele. Não, não tínhamos a questão da renda. Hoje não, hoje pra gente trabalhar para sobreviver a gente precisa dar a metade do que a gente produz pro dono da terra sem ele ter gasto nenhum. (Entrevista com a Cacica Andrea Kariri, janeiro, 2023)

Para Andrea, a história do povo Kariri é uma história muito bonita de resistência, e que carrega a ideia de coletividade e do cuidado com o outro, da preocupação com o outro, e esse sentimento foi perceptível na emoção com que ela contava sua história e de seu povo, por muitas vezes se emocionando ao contar como foi difícil chegar até onde estavam. Andrea enxugava as lágrimas e olhava para a escola onde estávamos dizendo: “hoje estamos mais fortalecidos” (Diário de Campo, janeiro, 2023).

Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2020), a atual população indígena brasileira, segundo resultados preliminares realizado pelo IBGE (2010), aponta que:

[...] é de 817.963 indígenas, dos quais 502.783 vivem na zona rural e 315.180 habitam as zonas urbanas brasileiras. Este Censo revelou que em todos os Estados da Federação, inclusive do Distrito Federal, há populações indígenas. A Funai também registra 69 referências de índios ainda não contatados, além de existirem grupos que estão requerendo o reconhecimento de sua condição indígena junto ao órgão federal indigenista. (IBGE, 2010, s/p)

Até pouco tempo, as histórias e narrativas eram de não existência do povo indígena, consequência do projeto civilizatório/colonizador. Suas práticas, em sua maioria, tinham o objetivo de retirar os indígenas de seus próprios territórios e realizar um apagamento das características e práticas indígenas.

Pode-se dizer, então, que a história dos povos indígenas no século XX é de resistência, sobretudo como “[...] se organizaram, em algumas regiões desde os anos 30, lutas políticas pela segurança e reconquista de seus territórios que podem ser vistas como antecedentes

regionais dos movimentos indígenas contemporâneos, sem que se tenha estudado isto até agora” (Schroder, 2001, p. 142).

Segundo Takarijú (2021, p. 124),

A região Nordeste foi o primeiro local de invasão dos povos ocidentais aos mundos indígenas originários no território que hoje corresponde ao Brasil. Assim, aqui no Nordeste, nossos povos estão em guerra constante desde 1500. A guerra cosmológica de extermínio dos mundos para nossos povos do Nordeste tomou outras perspectivas e proporções. Nesse confronto, nossos povos tiveram que mudar muito sua forma de resistir, seguindo e criando um fluxo de vida diferente para não serem consumidos pelo “mundo moderno”.

Em se tratando do povo indígena nordestino, a história não foi diferente. Segundo Reesink (1983), a luta era contra o preconceito e pelo direito de se autodenominar “índio”. Entretanto, esse povo sofreu uma dupla discriminação devido à perda de parte significativa de sua cultura e com um certo grau de miscigenação. “O contato da população indígena com o ‘branco’ no interior do Nordeste foi algo extremamente violento” (Férrer, 2007, p. 188), reforçando o que Fanon (2005) aponta sobre o mecanismo simbólico e social que estabelece a zona do não ser aos povos indígenas, que ainda passam pelo processo de colonialidade do ser (Quijano, 2005; Maldonado-Torres, 2008).

No Nordeste do Brasil, a história dos indígenas foi totalmente invisibilizada, estereotipada e folclorizada, e essa visão ainda interfere nos modos de vida da população indígena, que cotidianamente luta contra a discriminação e o preconceito. Nesse contexto, os índios no Nordeste sofrem constante discriminação por continuarem a ter uma identidade diferenciada, conquanto muitos desses grupos se aproximem, linguisticamente e culturalmente dos regionais. Há um dilema inerente Há um dilema inerente na concepção do “índio” dos regionais. Por um lado, sempre tentam de

escamotear que continuam índios, porque não andam mais nus e de arco e flecha na mão para configurar um selvagem. Por outro lado, permanece a discriminação de que são diferentes e se aplica um termo para diferenciá-los (“caboclos”). (Reesink, 2004, p. 4)

Segundo Schröder (2001), os povos indígenas passaram a ser um tema da política indigenista devido a diversas demandas relacionadas à terra e à assistência governamental, o que fez com que, após décadas de desinteresse, antropólogos voltassem a se interessar pelos estudos etnológicos e etnográficos.

A partir dos anos 1970, o movimento indígena no Ceará começou a se articular pela garantia dos direitos indígenas e a demarcação de suas terras, que foi garantida pela Constituição de 1988. Portanto, foi só a partir do século XX que começou uma organização mais efetiva de políticas indigenistas e uma maior visibilidade do povo indígena cearense. Nesse processo, podemos imaginar como era difícil a luta dessas mulheres que, mesmo diante de tantas adversidades decorrentes desse árduo tempo junto a seu povo, não pararam de lutar por seus direitos.

Os povos indígenas do estado do Ceará se destacam na sua luta pela defesa de direitos e território com um protagonismo marcante a partir de sua organização em associações e alianças. Inicialmente, o processo de reconhecimento se deu pelo povo Tapeba, na cidade de Caucaia, que representa 40% dos indígenas no Ceará, e, posteriormente, pelos Tremembé, que representam 44,2% (Ipece, 2019). Após isso, os Pitaguary e os Jenipapo-Kanindé passaram a reivindicar, através da FUNAI, a demarcação de suas terras e o seu reconhecimento étnico também (Adelco, 2019).

Nessa articulação, as pastorais sociais, arquidiocese de Fortaleza, ONG's e universidades uniram-se para apoiar o movimento. Segundo a Associação para Desenvolvimento Local Co-Produzido (Adelco, 2021), as etnias existentes e reconhecidas no

Ceará são: Anacé, Gavião, Jenipapo-Kanindé, Kalabaça, Kanindé, Kariri, Pitaguary, Potiguara, Tapeba, Tabajara, Tapuia-Kariri, Tremembé, Tubiba-Tapuia, Tupinambá e Paiacu.

Segundo Adelco (2019),

como resultado da mobilização dos povos indígenas no Ceará, a partir de 1985, o Estado brasileiro deu início ao reconhecimento das terras do Povo Tapeba em 1985; Tremembé, em 1986; Pitaguary, em 1993; e Jenipapo-Kanindé, em 1995.

Posteriormente, a Fundação Nacional do Índio (Funai) iniciou processos de identificação das terras de outros grupos indígenas: Kanindé em 2001; Anacé, Potiguara, Tabajara, Gavião, Tubiba-Tapuya, Tremembé de Queimadas e Barra do Mundaú em 2003; Kalabaça e Tapuya-Kariri em 2007. O reconhecimento das Terras Indígenas se deu a partir da mobilização étnica de cada povo, que passou a se organizar em associações indígenas e a se filiar ao movimento indígena, o qual foi expandindo suas áreas de atuação (p. 20).

O povo Tapuya Kariri vem se organizando enquanto movimento e lutando para a retomada de seu território com base na resistência. A entrada de posseiros nas propriedades indígenas intensificou-se depois da retomada de identificação da população enquanto indígenas Tapuya Kariri (Oliveira, 2004).

Para entender melhor a situação da Aldeia Gameleira, faz-se necessário situá-la enquanto espaço geográfico. A aldeia fica na Serra da Ibiapaba, também conhecida como Chapada da Ibiapaba ou Serra Grande, fazendo divisa com os estados do Piauí e Ceará. A região apresenta altitude média de 800m permeada de belezas naturais. Tem uma formação montanhosa localizada na divisa entre os estados do Ceará e do Piauí, no Nordeste do Brasil. A aldeia se estende por aproximadamente 300 km e é composta por nove municípios, sendo eles: Tianguá, Viçosa do Ceara, Ubajara, Ibiapina, São Benedito, Croatá, Carnaubal, Guaraciaba do Norte e Ipu.

O povo Tapuya Kariri tem uma presença histórica significativa na região da Serra da Ibiapaba, que era um território estratégico e de refúgio para muitos povos indígenas.

Figura 2

Imagem panorâmica da Serra da Ibiapaba registrada a partir da cidade de Ubajara.

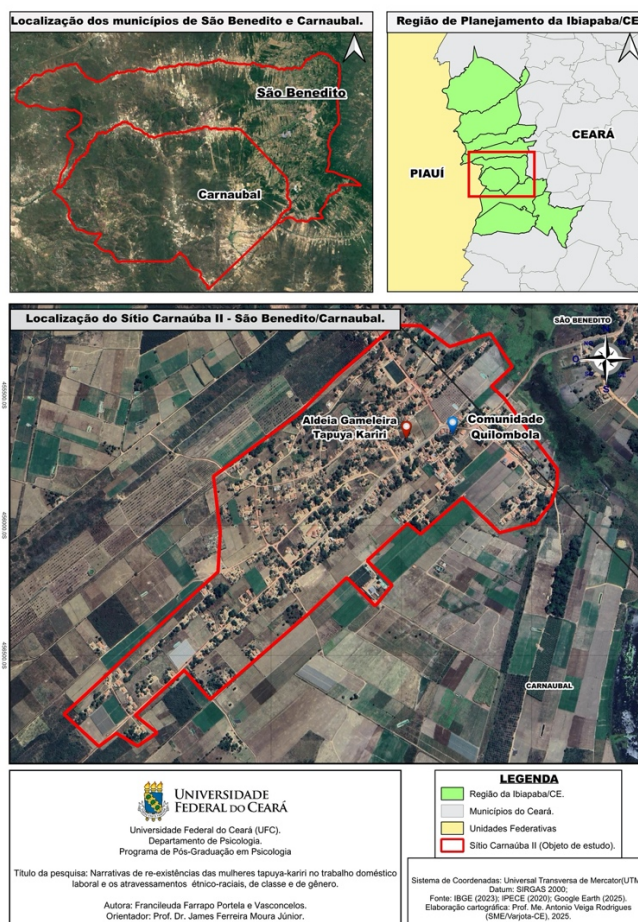


Fonte: Setur/CE

Segundo Maia (2010), foi nessa região que se desenvolveu um dos maiores pontos de missão da Companhia de Jesus no Brasil fora da área das missões do Paraná-Uruguai, sendo habitada por diversas etnias. Durante o período colonial, a Serra da Ibiapaba foi palco de confrontos entre os povos indígenas e os colonizadores portugueses.

Figura 3

Mapa da Serra da Ibiapaba com destaque para a localização das cidades de São Benedito, Carnaubal e área indígena Tapuya Kariri, região noroeste do estado.



Fonte: IPECE (2020)/IBGE (2023). Elaborado pelo Prof. Me. Antonio Veiga Rodrigues (2025).

Depois de apresentar a Serra da Ibiapaba, nos debruçaremos um pouco sobre a história de São Benedito. A cidade fica a 903 metros de altitude da Serra da Ibiapaba, localizada na macrorregião de Sobral/Ibiapaba, na mesorregião do Noroeste Cearense, distante 360 km da capital do estado (IPECE, 2010). Apresenta área de 338,149 km², população de 44.186 habitantes e clima tropical subquente úmido (IBGE, 2010). Foi fundada em 1873, e teve sua emancipação em 1973.

Recebeu seu primeiro nome de Rio Arabê ou das baratas, uma versão Tupi. Nessa época, tinham-se por habitantes somente os Tapuias, marcando um dos principais agregamentos indígenas (Governo Municipal de São Benedito, 2024).

A cidade desfruta de um clima ameno e fresco, que contrasta com o calor típico do sertão cearense. Isso faz de São Benedito um destino bastante atrativo para quem busca

temperaturas agradáveis, especialmente entre os meses mais quentes do ano. A economia da cidade é diversificada, com destaque para a agricultura, especialmente a produção de flores, frutas e hortaliças. A floricultura é uma das principais atividades econômicas, sendo São Benedito um dos maiores produtores de flores da região Nordeste e por isso é conhecida como a cidade das flores, contando, assim, com quatro floriculturas. Uma das maiores é a REIJERS, que fica localizada no caminho que dá acesso ao sítio Carnaúba II.

A cidade faz parte desse maciço montanhoso, que é uma das regiões mais bonitas do Ceará, com vistas panorâmicas, vegetação exuberante e clima de serra. O local também é berço religioso e, através do Santuário de Nossa Senhora de Fátima, representa um dos principais pontos religiosos da Serra, atraindo peregrinos e visitantes.

Segundo o site do governo municipal de São Benedito (2024), aproximadamente no ano de 1604, Pero Coelho de Souza, após dominar os indígenas da etnia Tabajara da Ibiapaba, conquistou toda a Serra da Ibiapaba. A partir de então, Pero passou a exigir obediência e fidelidade desse povo, dominando e aprisionando 200 indígenas, sujeitando-os à escravidão e levando-os algemados para o estado de Pernambuco. Logo após esse acontecimento, ficaram no Arabê apenas os nativos que de alguma forma estavam vinculados com o local. Passado mais de um século, aproximadamente em 1759, houve a expulsão dos jesuítas da Serra da Ibiapaba, e o Índigena Jacob reuniu sua aldeia e buscou refúgio no Rio Arabê. Outros grupos apareceram e também se acercaram às margens do rio, formando um povoamento.

Figura 4

Praça da Nação Tabajara no centro da cidade de São Benedito



Fonte: elaborada pela autora (2025).

A Praça da Nação Tabajara, também conhecida como Praça dos Índios, foi inaugurada em 1979. O local abriga um monumento em homenagem aos Índios Tabajaras, que eram grandes guerreiros de índole rebelde que dominavam outras tribos indígenas existentes. A região de São Benedito, como todo o Planalto da Ibiapaba, era habitada pelos índios tabajaras e outros povos, a exemplo de Anaces e Arariús. Esse espaço homenageia as origens da cidade, fundado pelo índio Jacob de Sousa Castro. Foi ele quem, devoto de São Benedito, nomeou a cidade homenageando esse santo, dando início ao povoado. Os Tapuya Kariri são uma das etnias indígenas que habitavam a região muito antes da chegada dos colonizadores portugueses.

Em 6 de dezembro de 1850, modificaram o nome do povoado para São Benedito da Ibiapaba, e foi elevado à categoria de Vila pela Lei Provincial nº 1.470, de 18 de novembro de 1872, tendo sido instalada a 25 de novembro do ano seguinte, simplificando a denominação para São Benedito. A partir da Lei nº 1.850, foi elevada a município, em 30 de agosto de 1921 (Governo Municipal de São Benedito, 2024).

Os Tapuya Kariri, juntamente com outros grupos indígenas da região, como os Tabajaras, resistiram às tentativas de colonização e às incursões dos invasores. No entanto, muitos foram forçados a trabalhar nas fazendas que surgiram na região. Com o passar do tempo, passaram por um processo de miscigenação, incorporando elementos culturais trazidos pelos portugueses e africanos, mas preservaram várias tradições ancestrais. Mesmo diante das dificuldades, como a perda de território e os processos de aculturação, mantiveram sua identidade e espiritualidade vivas.

Atualmente, na cidade de São Benedito, o povo Tapuya Kariri tem buscado o reconhecimento de sua identidade e de seus direitos territoriais. Nesse intuito, os indígenas estão se organizando politicamente para lutar pelo reconhecimento de suas terras tradicionais e pelo resgate de sua cultura e tradições. A reivindicação territorial é um dos principais desafios que enfrentam atualmente, uma vez que buscam a demarcação das terras onde seus ancestrais viveram e onde sua cultura e modo de vida tradicional possam ser preservados. Além disso, há um movimento forte para resgatar e promover suas práticas culturais, como o artesanato, as festas tradicionais e os rituais espirituais.

O povo Tapuya Kariri está engajado em processos de fortalecimento da sua identidade indígena, promovendo o resgate de sua língua, de sua história e de suas tradições; através das danças, cantos, histórias orais e rituais espirituais estão revitalizando as novas gerações. Eles também estão envolvidos em projetos de educação indígena, que buscam valorizar e ensinar a cultura indígena nas escolas, de modo a garantir que as novas gerações reconheçam e tenham orgulho de sua herança cultural. De acordo com os dados do último censo em 2010 (IBGE, 2010), o Ceará mostra um número crescente de população que se autodeclara indígenas.

Os dados do censo demográfico de 2022 apresentam São Benedito como uma cidade de 47.640 habitantes, dos quais 14.290 se autodeclaram brancos, 2.902 pretos, 27 amarelos, 30.155 pardos e 265 indígenas (IBGE, 2022). Apesar de a representação indígena ser

numericamente pequena, visto que corresponde a 0,55% da população, esse número representa o rompimento com a ideia de inexistência imposta pela colonização e pelas políticas de negação da identidade indígena no município e no estado do Ceará. Outra observação importante é que mais de 50% da população se autodeclara parda e preta, o que revela os intensos processos de miscigenação e reconfigurações étnico-raciais.

O povo Tapuya Kariri da Aldeia Gameleira tem sua história alicerçada na oralidade, e toda a luta pelo reconhecimento e pertencimento às suas terras se dão através das narrativas de que sempre estiveram no território muito interligados com seus antepassados. Sua história é marcada por resistência, adaptação e transformação ao longo dos séculos, especialmente diante dos processos de colonização e ocupação territorial.

Segundo Silva (2013, p. 28), no decorrer de sua organização e afirmação étnica, os Tapuya Kariri “rebatizaram” a localidade de “Aldeia Gameleira”, conhecida também como Sítio Carnaúba II. Os dados geográficos do IPECE/IBGE (2016) afirmam que o território indígena está situado também em áreas pertencentes ao município de Carnaubal, contudo os Tapuya Kariri se consideram cidadãos são beneditenses, uma vez que todas as suas relações no que se refere às questões econômicas, sociais, políticas e religiosas têm como referência a cidade de São Benedito, como, por exemplo, bolsa família, consultas médicas, negociações bancárias, missas/cultos, visita a parentes (Feitosa, 2018).

Os Tapuya Kariri faziam parte de uma vasta rede de povos indígenas que ocupavam o Nordeste brasileiro. O termo Tapuia era utilizado pelos indígenas de origem Tupi para designar os grupos que não falavam a língua Tupi, enquanto Kariri designava um dos principais grupos nativos do sertão nordestino (Carneiro, 2017). Com a chegada dos colonizadores portugueses no século XVI, os Kariri e outros povos indígenas enfrentaram grandes desafios, como a invasão de suas terras, a evangelização forçada pelos missionários, principalmente jesuítas, e os conflitos com os bandeirantes, que buscavam expandir as

fronteiras coloniais. Nesse cenário, muitos indígenas foram deslocados de suas terras e forçados a se adaptar a um novo contexto social e cultural (Feitosa, 2018).

Conforme apontam os dados da DSEI/CE (2015), a população indígena na aldeia é de 657 habitantes, no entanto a cacica Andrea deixa claro que esse número é maior e não representa a totalidade da população. Para as mulheres Tapuya Kariri, os principais pontos de apoio comunitário mais importantes que elas conseguiram e com os quais hoje podem contar são: a casa sede, onde funciona a associação e onde funcionou a primeira escola indígena e que hoje ainda funciona como anexo; a escola; o posto de saúde com equipe médica para os indígenas e o centro cultural.

Do ponto de vista socioeconômico, os Tapuya Kariri são agricultores, com a produção destinada ao consumo próprio. Como a terra utilizada pelos indígenas segue em posse de fazendeiros, o uso dela é restrito e controlado pelos “posseiros”. Por isso, muitas mulheres precisam sair da comunidade para buscar trabalho fora da comunidade.

A realidade econômica dos Tapuya Kariri não difere muito do restante da população rural e nordestina. Uma parcela considerável das famílias complementa a renda com os recursos do programa Bolsa Família e de cestas básicas mensais enviadas pela FUNAI. Junto a isso, estão os empregos oriundos da escola indígena, as políticas públicas de saúde e, ainda, os benefícios assistenciais (aposentadorias).

Figura 5

Registro no dia da apresentação da pesquisa do PPSUS – Lideranças da Aldeia Gameleira



Fonte: Arquivo ReaPODERE.

Na atualidade, o povo Tapuya Kariri da Aldeia Gameleira manifesta presença de uma maneira muito mais visível, vigorosa e destemida do que 20 anos atrás na cidade de São Benedito. Em retomada, a partir da autoidentificação da aldeia e do processo de organização para a retomada territorial, a aldeia conseguiu construir uma carreira política para a Cacica Andrea, que compõe a câmara legislativa do município de São Benedito - CE no mandato de 2025-2028. Esse feito se torna um marco significativo na articulação da luta comunitária, em que a resistência do povo que sempre re-existiu ao processo de colonização fez “brotar mundos e causou rupturas nos conceitos de identidade, fazendo brotar, assim, as retomadas.” (Takarijú, 2021, p. 180).

Os Caminhos de Re-existência: Travessias Metodológicas da Pesquisa

Posicionamentos Teórico-Metodológicos de Investigação

Esta pesquisa adotou uma postura que rompe com o comportamento colonizador dos corpos e dos grupos marginalizados e excluídos, buscando evidenciar o protagonismo e a autonomia das pessoas envolvidas, mais especificamente, as mulheres Tapuya Kariri que exercem ou exerceram o trabalho doméstico, reafirmando o lugar de atrizes e agentes sociais (Lino; Castro; Mayorga, 2020). Nesse sentido, foi adotada a abordagem qualitativa, que, conforme apontam Marconi e Lakatos (2007), é caracterizada pela análise e interpretação dos aspectos mais profundos e pela descrição da complexidade do comportamento humano, sendo compreendida não apenas como um conjunto de técnicas ou instrumentos (Ress, 2009), mas como “uma atividade situada que localiza o observador no mundo” (Denzin & Lincoln, 2006, p. 17). Assim, trata-se da construção de uma perspectiva particular de investigação sobre a realidade.

Segundo Strauss e Corbin (2008), a metodologia qualitativa incentiva a investigação em campo observando o que realmente ocorre, partindo do princípio de que as pessoas são agentes ativos na resposta a situações desafiadoras e reconhecendo que os significados são continuamente definidos e redefinidos por meio da interação. Para este trabalho, é fundamental compreender que, por meio da pesquisa qualitativa, assumidamente crítica, é possível construir espaços onde se discutam as hegemonias discursivas arraigadas na moral, bem como problematizar as questões étnico-raciais, de gênero e de classe (Denzin & Lincoln, 2006). Do mesmo modo, nessa perspectiva de análise, é possível questionar lugares de poder, numa tentativa de desvelar essas articulações que geram opressão e desigualdade, mas que

também fazem eclodir re-existências, num movimento sempre constante de reconfiguração da realidade.

Dessa forma, esse caminho partiu de um triplo movimento investigativo sendo, ao mesmo tempo, descritivo, exploratório e interventivo. Descritivo, à medida que pretendeu “descrever as características de uma determinada população ou fenômeno” (Gil, 1989, p. 45); exploratório, uma vez que objetivou proporcionar uma visão geral, aproximativa, de determinado fato; e interventivo, pelo fato de concebermos esta pesquisa a partir de nosso comprometimento ético ao assumirmos uma postura de não neutralidade frente aos fenômenos pelos quais também somos perpassadas enquanto mulheres inseridas na dinâmica laboral doméstica, ainda que ocupando lugares diferentes.

A pesquisa-intervenção, enquanto modalidade de pesquisa participativa, tem por objetivo investigar as dinâmicas de coletividades em sua diversidade qualitativa, assumindo uma abordagem socioanalítica (Rocha & Marisa, 2003). Nesse viés, o conhecimento e a ação sobre a realidade são conduzidos pelas necessidades e interesses locais, ou seja, a forma como as mulheres indígenas que exercem ou exerceram o trabalho doméstico organizam e constroem sentido sobre sua realidade, pautadas em seus próprios saberes e demandas.

Nesse sentido, por meio dessa modalidade de pesquisa, espera-se desencadear transformações políticas e sociais, incentivando uma participação ativa na construção das trajetórias individuais e comunitárias (Rocha & Marisa, 2003) das mulheres Tapuya Kariri. Como reiteram Rodrigues e Souza (1987), a pesquisa-intervenção evidencia uma crítica à postura positivista na pesquisa, reafirmando sua natureza de desconstrução das práticas e discursos estabelecidos, inclusive daqueles legitimados pela ciência. Assim, substitui-se a lógica de “conhecer para transformar” pela abordagem de “transformar para conhecer” (Coimbra, 1995).

Assim, estruturamos dois momentos investigativos para tecer o que chamamos de produção de sentidos: uma fase de campo, com o objetivo de compreender os processos que se desenvolveram nesse contexto, e outra interventiva, desenvolvida a partir de problematizações e reflexões críticas acerca das vivências e dos marcadores que as perpassavam. Esses movimentos de pesquisa trouxeram desafios, de maneira que foi necessário atuar de forma cuidadosa para desconstruir espaços de privilégio e subjugação que a trajetória universitária apresenta e legitima como suposto saber.

Nesse panorama, o desafio maior estava em promover momentos que, como aponta Spivak (2013), deviam estar relacionados a processos de (des)aprender para construir saberes dissidentes, saberes que, segundo Ocaña e López (2018), se comprometem com um comportamento decolonial que credibiliza um “outro” modo de ser, de saber, de fazer, de estar e de viver no mundo. Segundo Spivak (2010), as vozes das pessoas cujos corpos carregam marcas e códigos resultantes da subalternização são silenciadas e esse silenciamento não ocorre por uma impossibilidade de fala, mas por uma ausência de escuta.

Partindo desse princípio, na pesquisa-intervenção, que funciona como uma ação que envolve diretamente as pessoas, inclusive os pesquisadores, estes devem permanecer atentos e reflexivos ao longo do trabalho. Esse envolvimento do pesquisador ocorre porque o “contexto empírico influencia os pesquisadores e sua obra, que, por sua vez, impacta o campo e a vida social” (Minayo & Guerreiro, 2014, p. 1104).

Nesse contexto, a reflexividade, constituindo-se um fazer ético e crítico, passou a operar como o ato de interpretar a própria interpretação (Alvesson & Skoldberg, 2000). Nesta pesquisa buscamos assumir posturas e atitudes decoloniais (Maldonado-Torres, 2019), tanto na fase descritiva e exploratória como na fase interventiva, para que os processos historicamente cristalizados, determinísticos e tensionadores das relações que

envolveram a história das mulheres pudessem sofrer possíveis deslocamentos e ressignificação a partir de seus saberes, em contraponto com os saberes colonizadores.

O Lócus de Pesquisa: A Comunidade Gameleira e Suas Particularidades

A pesquisa se desenvolveu no município de São Benedito, distante 332,4 Km de Fortaleza, no estado do Ceará. O município tem uma extensão de 338, 245 km² e se situa na macrorregião da Serra da Ibiapaba, fronteira com o estado do Piauí, a uma altitude de 903 metros e uma população de 47.640 pessoas (IBGE, 2022).

Mais especificamente, esta pesquisa aconteceu na Aldeia Gameleira, localizada no distrito rural chamado Carnaúbas II, ou sítio Carnaúba II, que faz fronteira com o município de Carnaubal – CE. Essa comunidade é composta por três povos distintos: os indígenas Tapuya kariri, última etnia brasileira a ser reconhecida pela Funai; um grupo de pessoas autoidentificadas como quilombolas do Sítio Carnaúba II; e um outro grupo formado por pequenos e médios agricultores (Vasconcelos, 2014).

A aldeia indígena está organizada a partir da Associação Indígena Tapuya kariri e, algum tempo depois, o grupo quilombola também se organizou na Associação dos Remanescentes de Quilombo do sítio Carnaúbas II. Vale registrar que parte do território da Aldeia Gameleira pertence ao município de Carnaubal, mas os moradores dessa área, compreendida pelas terras reivindicadas pelos Tapuya kariri, se consideram cidadãos são beneditenses (Vasconcelos, 2014).

As Mulheres Tapuya Kariri: Vozes e Vivências Que Tecem a Pesquisa

As participantes da pesquisa, como já mencionado, foram as mulheres indígenas da Aldeia Gameleira que estão em processo de luta pela demarcação de suas terras e outros direitos. Elas trabalharam ou trabalham na zona urbana como trabalhadoras domésticas, sendo esses os critérios de inclusão da amostra. São mulheres periféricas, historicamente marcadas por questões étnico-raciais, de classe e de gênero.

Desde os primeiros contatos que tivemos com as mulheres da Aldeia Gameleira, percebemos as características de liderança, de saída e de atitude para com sua sobrevivência. Na entrevista que fizemos com a Cacica Andrea Kariri, ela relatava o quanto as mulheres se tornaram um grupo forte dentro da aldeia. Para ela, as mulheres indígenas Tapuya Kariri sempre tiveram características fortes de liderança e saída para o trabalho em busca de sobrevivência, antes no plantio, e agora, diante das dificuldades com a desapropriação das suas terras, muitas delas tiveram que buscar trabalho na cidade.

As mulheres foram convidadas a participar das etapas da pesquisa e poderiam se fazer presentes em uma ou mais rodas de conversa de forma livre e conforme sua disponibilidade de tempo. Tivemos a participação de nove mulheres nas rodas de conversa.

Instrumentos de Produção de Sentido

Como falamos anteriormente, constituímos este estudo a partir de duas fases, uma exploratória e descritiva, e outra interventiva. Para a fase exploratória e descritiva, fizemos uso de narrativas de vida, uma modalidade de entrevista que “pode funcionar como práticas da liberdade que, no contexto de um processo formativo, inventam modos de existência que se contrapõem aos discursos normalizadores e às imposições hegemônicas de modos de estar no mundo” (Imbrizi et al., 2018, p. 935).

A narrativa é um elemento constituinte da história e, por essa razão, deve ser analisada em seus diversos contextos, sejam sociais, econômicos, políticos, históricos ou educacionais. É comum afirmar que os seres humanos, por natureza, são contadores de histórias, e que esse ato é transmitido de geração em geração de forma quase automática (Sousa & Cabral, 2015).

Nesse sentido, enquanto objeto que nasceu nas ciências humanas, a narrativa possibilita, a partir de um fazer ético, trazer mais as vozes como elas são, sem ter que lapidá-las ou fazer dizer o que elas não dizem (Albuquerque, 2010). Outro ponto importante é que essa modalidade não deve ser confundida com uma entrevista biográfica, visto que nesta última existe sempre um ou mais autor que influencia a dinâmica e o decorrer da entrevista (Costa & Santos, 2020).

Sem dúvida, o ato de narrar é quase tão antigo quanto o próprio narrar, é uma manifestação que acompanha o homem desde sua origem, podendo ser feita oralmente ou por escrito. Nessa direção, a entrevista narrativa

compreende que os sujeitos não são meros informantes, os quais precisam ter suas narrativas contextualizadas a partir das narrativas de teorias universais que abordam o social. Ao contrário, eles mesmos, por meio de suas narrativas, produzem um contexto para legitimar e justificar suas experiências (Chagas, 2014, p 22).

Para Costa e Santos (2020), ao utilizar narrativas de vida, a proposta se direciona para o “olhar mental”, não para o que as pessoas pensam, mas para as relações sociais em si, ou seja, para as relações socioestruturais e as interações entre diferentes locais. É nesse contexto que buscamos as lógicas de funcionamento e as dinâmicas do objeto social coerente, seja o mundo social, as categorias de situação ou os processos específicos.

Para Costa e Santos (2020), a narrativa de vida

é intrinsecamente uma produção subjetiva. Isso não significa que tudo seja falso! A primeira pergunta é saber se o que é dito e/ou contado (em um relato de vida) sobre as

datas, os lugares, os eventos, as descrições de situações concretas, as descrições de atos e de cursos de ação, de processos como sequências de situações e ações é factualmente exato. Ou não. Nesse ponto, os qualificadores de factual e de objetivo têm o mesmo significado. Mas a confusão começa quando generalizamos a partir daí. Um relato de vida se exprime principalmente na forma de narrativa. Mas uma história não é reduzida a sequências de fatos (se não, é apenas uma crônica fatural). O narrador deve ligar uns aos outros os fatos, as situações fatuais, os atos resultantes, as razões (subjetivas) que fazem os atores agirem etc. Em outras palavras, o narrador deve propor interpretações dessas sequências. (p. 25)

Desse modo, foi necessário analisar com atenção as formas como se deu a experiência de cada mulher entrevistada, afinal, não se trata de uma representação, mas uma construção da realidade, na qual essas mulheres podem narrar suas vivências (Albuquerque, 2010).

Os povos indígenas valorizam a oralidade como uma forma central de transmissão cultural. Sendo assim, a partir da narrativa, que se dá na oralidade, as mulheres, certamente, se sentiram mais à vontade para rememorem suas histórias e saberes sobre o trabalho doméstico. Para Bruner (1991), a narrativa refere-se a um conjunto de estruturas linguísticas e psicológicas que são transmitidas cultural e historicamente, variando conforme o nível de domínio de cada indivíduo e a combinação de técnicas sociocomunicativas e habilidades linguísticas.

Na fase seguinte, que caracteriza propriamente aquilo que se compreende como intervenção, faremos uso de Rodas de Conversas de Problematização Temática, que, como técnica de coleta de dados, priorizará discussões em torno de um tema específico, possibilitando uma aproximação das práticas cotidianas.

Para Mélo et al. (2007, p. 30), a Roda de Conversa “possibilita um maior intercâmbio de informações, possibilitando fluidez de discursos e de negociações diversas entre

pesquisadores e participantes (...) sendo que cada uma instiga outra falar, argumentando e contra-argumentando entre si, posicionando-se e ouvindo o posicionamento do outro”. Nesse prisma, a roda de conversa proporciona um “espaço de formação, de troca de experiências, de confraternização, de desabafo. A conversa muda caminhos, forja opiniões” (Moura & Lima, 2014, p. 25). Por seu caráter mais informal, a roda de conversa permite romper barreiras de censura, facilitando relatos mais espontâneos. Em nossa pesquisa, as rodas de conversa aconteceram no Centro Cultural Indígena.

Outra técnica que se fez importante nesse caminho metodológico foi a observação participante, que contribuiu de forma indutiva e dialógica, permitindo que as conclusões fossem debatidas com os informantes ao longo do processo de observação. Nesse método, enquanto pesquisadores, construímos nossas interpretações gradualmente (Angrosino, 2009). Para Becker e Geer (1969, p. 322), a observação participante é

[...] um método no qual o observador participa do dia a dia das pessoas que estão sendo estudadas, seja abertamente no papel de pesquisador ou secretamente em algum papel disfarçado, observando como as coisas acontecem, ouvindo o que é dito e questionado pelas pessoas durante um período de tempo.

Trata-se, portanto, de um processo de aprendizagem que exige envolvimento dos pesquisadores nas atividades rotineiras da comunidade e, conseqüentemente, das participantes da pesquisa (Angrosino, 2009). Essa presentificação e comprometimento aconteceu desde os diálogos no *WhatsApp* para marcarmos os encontros até as visitas domiciliares, os convites para festividades na aldeia e atividades na escola indígena.

Essa proximidade comprometida e presente promoveu um estado mais descontraído nos contextos da pesquisa, permitindo uma fluidez na organização e espontaneidade das mulheres (Polit & Hungler, 1995). Vemos a observação participante como uma estratégia em que pesquisadores e participantes/construtores da pesquisa se encontram em interação, sendo

estes últimos vistos não mais como objetos, mas como sujeitos da pesquisa (Serva & Jaime Jr., 1995).

As observações foram sendo registradas em diário de campo, instrumento que permite apreender melhor os significados do vivido nos contextos da pesquisa (Macedo, 2010). O diário de campo é outra ferramenta de intervenção que pode contribuir com a pesquisa à medida que provoca reflexões sobre a própria prática da pesquisa. Para Oliveira (2014), o diário funciona como o registro que captura sutilezas que a transcrição das narrativas pode não dar conta, como, por exemplo, expressões de emoção. Daí a importância da atenção às vivências e movimentos das mulheres Tapuya Kariri, entendidas como fonte rica da pesquisa (Kastrup, 2012).

É através do diário de campo que podemos registrar/mencionar esses movimentos e vivências que escapam às narrativas, como, por exemplo, conversas que poderiam “acontecer em filas de ônibus, no balcão da padaria, nos corredores das universidades; outras são mediadas por jornais, revistas, rádio e televisão” (Spink, 2003, p. 29). Essas percepções e sentimentos, como como falas, gestos, o olhar, o balanço e a postura do corpo, cada expressão poderia estar carregada de sentidos e revelar a comunicação a partir de todo o corpo (Demo, 2012).

Produção de Re-existências: (Re)criando Caminhos Decoloniais

Na organização e disposição das análises, recorreremos à análise temática que é um método de análise qualitativa que identifica, analisa, interpreta e relata padrões a partir de dados qualitativos (Souza, 2019). Esta análise colabora muito para a geração de uma análise interpretativa sobre os dados. Portanto, “é uma abordagem flexível que pode ser usada por uma variedade de epistemologias e questões de pesquisa” (Braun & Clarke, 2006, p. 28).

A AT tem uma ampla aplicabilidade e praticidade e é apontada como um método analítico pouco demarcado e reconhecido, mas amplamente utilizado na área da Psicologia (Braun e Clarke, 2006). Uma das características da AT é a sua flexibilização, que segundo Braun e Clarke (2006, p. 3) “através da sua liberdade teórica, fornece uma ferramenta de pesquisa flexível e útil, que pode potencialmente fornecer um conjunto rico e detalhado, ainda que complexo de dados”.

Procedimentos da Pesquisa: Caminhos da Pesquisa

Tendo em vista o intuito de fornecer contribuições iniciais voltadas à organização dos aspectos metodológicos da pesquisa, propomos algumas etapas, adiante explicitadas, mas antes detalharemos como se deu o movimento de inserção no campo de pesquisa.

A primeira etapa, ou seja, os primeiros contatos que tivemos com as mulheres, se deu por meio das visitas à comunidade nas rodas de conversa sobre saúde mental pela Pesquisa do Programa SUS. Nessa ocasião, já tivemos contato com toda a aldeia e, inclusive, com as mulheres que estão inseridas nesta pesquisa.

Como uma das atividades do grupo de pesquisa ReaPODERE, na pesquisa de saúde mental tivemos a oportunidade de estudar sobre o desafio de transgredir em nosso processo de formação na/em psicologia. O convite era, para além do reconhecimento dos privilégios, à desobediência epistêmica no sentido de sair desse lugar de suposto saber e se colocar em um processo descolonização da escuta. Nesse cenário, foi muito importante promover discussões cuidadosas sobre as cosmologias e práticas populares dos povos indígenas, buscando uma postura mais crítica das epistemologias ocidentais como uma forma de aproximação do processo comunitário (Maldonado-Torres, 2008; Mignolo, 2014a).

A partir daí, visitamos a aldeia para a aplicação dos questionários sobre saúde mental e cobertura dos equipamentos de saúde na comunidade. Por meio dessas visitas, escutamos as histórias de vida de muitas mulheres que trabalhavam fora de sua comunidade para sustentar suas famílias e assim tomamos conhecimento sobre como foram se fortalecendo a partir do trabalho comunitário indígena. Desse modo, já estávamos adotando a observação participante e o diário de campo como técnicas que contribuiriam com a construção dos dados.

Passamos a visitar as mulheres aos sábados, dia que sempre se encontravam para pensar suas articulações enquanto grupo AMICE. Nesses momentos, foi possível não só visualizar a urgência de escuta descolonizada e comprometida com os povos (Martín-Baró, 2017f) como também sentir a grande corrente de força que existe em cada encontro das mulheres, por meio de suas crenças, seus rituais, sua alegria e disponibilidade para o bem comunitário e o comprometimento com a aldeia.

Juntamente com a observação participante, as rodas de conversa, realizadas com um grupo de nove mulheres que foram convidadas para participar da pesquisa, possibilitaram uma maior imersão no campo e, portanto, a construção desse processo de aprendizagem comunitário. As rodas de conversa aconteceram aos sábados no centro cultural. Foram quatro rodas de conversa com duração de aproximadamente 1h30min, as quais ocorreram nos dias 2, 9, 23 e 30 de dezembro de 2024.

Para a construção dos dados da pesquisa, trabalhamos com as temáticas e perguntas disparadoras que estão dispostas no quadro a seguir:

Quadro 1

Quadro Metodológico

I Roda de Conversa Quem somos nós: mulheres, indígenas, mães, trabalhadoras, cidadãs.	
Pergunta disparadora:	Conte-nos sua história de vida
II Roda de Conversa Memória e afetos do trabalho	

Perguntas disparadoras:	O que significa ser ou ter sido trabalhadora doméstica? Como você percebe as relações das trabalhadoras domésticas e as patroas? Quais suas experiências nessa relação?
III Roda de Conversa Como é (foi) ser uma trabalhadora doméstica? Trabalhadora doméstica e as marcas étnico-raciais, de classe e de gênero	
Perguntas disparadoras:	Você ficou sabendo algo a respeito da PEC das Domésticas? O quê? Se sim, o que achou a respeito? O que mudou para você no trabalho doméstico? Em termos de cor da pele e/ou aspecto étnico-racial, você se vê como? Você sentiu alguma diferença no trabalho doméstico por conta de sua cor de pele ou por sua etnia?
IV Roda de Conversa Eu, dona de mim: o que/como faço quando não quero mais?	
Pergunta disparadora:	Quais os seus planos para o futuro?

Fonte: Elaborado pela autora (2025).

Um dos intuitos das rodas de conversa era gerar um lugar de fala, fazendo aparecer os pensamentos, os afetos e as proposições de novos lugares a serem significados por elas a partir de então. A cada encontro, trabalhamos um tema específico com perguntas disparadoras para as narrativas. Quem marcou nossos encontros foi a coordenadora do grupo de Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará – AMICE, que também participou das rodas de conversa. Geralmente, entrávamos em contato com ela via *WhatsApp* para agendarmos as visitas.

Com o objetivo de capturar de forma fidedigna os encontros e as entrevistas narrativas, utilizamos a gravação em áudio, recurso que possibilitou uma melhor captura das narrativas para então transcrevê-las de forma mais segura. Todos os nomes utilizados neste trabalho foram escolhidos pelas próprias mulheres, que fizeram pequenas modificações em seus nomes. Conforme já assinalamos, um dos objetivos desta investigação era contribuir para um melhor entendimento acerca do universo do trabalho doméstico, principalmente das mulheres Tapuya Kariri, promovendo reflexões críticas e atentas quanto às relações assimétricas no cenário laboral doméstico, bem como aos lugares possíveis na relação entre trabalhadora e patroa, de maneira a provocar movimentos de deslocamento dos modos de vida.

Nesse procedimento, apareceu o convite para o compromisso social, partindo da legitimação e valorização da singularidade de diferentes modos de vida, sem o importuno desejo de dominação por meio da sobreposição de saberes. Essa desobediência epistêmica, como dita antes e defendida por Maldonado-Torres (2008) e Mignolo (2014), leva ao desmantelamento da universalização dos conhecimentos eurocêtricos-coloniais-modernos-capitalistas como universais.

Por isso é tão importante para esta pesquisa que as mulheres Tapuya Kariri que vivenciaram o trabalho doméstico e seus desdobramentos construam este trabalho através de suas narrativas e, como consequência, as experiências dessas mulheres sejam validadas dentro da academia. Com efeito, a possibilidade de escuta de “memórias, feridas, humilhações e negação da consciência” (Mignolo, 2014a, p. 44) dos povos indígenas pode promover conscientizações distintas das produções coloniais.

Dessa forma, o comprometimento ético se deu na busca de uma nova postura frente aos sujeitos e à dinâmica do campo, um fazer decolonial. Não há neutralidade e, portanto, nosso fazer também não é neutro. Por isso, assumimos um fazer ético-político comprometido com a liberdade e a superação das marcas colonizadoras de dominação ainda presentes em nossa sociedade. Procedemos, com base na resolução 510/2016, que trata sobre a pesquisa com seres humanos. Às mulheres foi comunicado que poderiam, a qualquer momento, desistir da participação na pesquisa. Antes da realização dos trabalhos de campo, este projeto foi submetido à avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos.

A Pesquisadora Branca: Em Busca de Uma Atitude Decolonial – Será Possível?

Quando escolhi, na pós-graduação, trazer para o centro da discussão o trabalho doméstico, não tinha consciência da emergência de milhares de mulheres que re-existem às

implicações sociais envolvidas nesse escopo estrutural e hierarquizado em que se encontra o trabalho doméstico.

O mais perto que tenho dessa realidade é de minha mãe, que foi trabalhadora doméstica no molde brasileiro dos sete até os dezoito anos, ou seja, em troca de moradia, comida e promessas de escola (o que não aconteceu). Quando nasci, minha mãe tinha, há aproximadamente três anos, largado, à revelia de sua patroa, o trabalho doméstico e foi buscar meios de sobreviver na cidade grande, Fortaleza/CE, pois antes morava na roça, sertão do interior de Coreaú/CE.

Hoje, reconheço o privilégio da brancura de minha mãe. Lembro-me que ela dizia que as pessoas falavam da pobreza como único problema da vida delas, ficando subtendida a falta de racialização por ser uma mulher branca. É muito possível que esse marcador de sua pele pode ter sido um impulsionador, dentre outros, para que ela pudesse alcançar outros meios de sobrevivência. Contudo, isso não quer dizer que o trabalho doméstico não possa ou precise se tornar um trabalho digno, e daí a importância da luta por garantia de direitos e denúncias das mais diversas formas, como a presente neste trabalho.

Minha mãe não conseguiu ascender no mercado de trabalho e até hoje depende do trabalho do esposo, homem, sertanejo, negro, sem estudos, que foi vender sua mão de obra na capital aos dezoito anos para sobreviver à escassez e pobreza do sertão. Logo depois, seguiram para o comércio (bodega ou mercearia que vende de tudo um pouco) e foi aí que conseguiram sobreviver até hoje, sendo comerciantes.

Desse modo, trouxe essa breve narrativa de sobrevivência dos meus pais para chegar até mim, mulher branca, professora universitária e psicóloga, que começou o processo de escolarização na escola pública e depois migrou para a escola privada, pois os meus pais ascenderam como comerciantes, e esse movimento representava ascensão social. Fui a primeira filha, entre cinco filhos, a adentrar a universidade pública, aos 19 anos passei em um

concurso público municipal como professora enquanto cursava a primeira graduação, em Letras. Logo depois, fiz duas especializações em Educação Ambiental e Psicopedagogia. Depois segui para a segunda graduação, agora em Psicologia, e segui para o mestrado e agora doutorado. Nesse caminho, casei-me, tive duas filhas e contei com a ajuda de outras mulheres para cuidar da minha casa enquanto trabalhava.

Considero exitosa a experiência entre minha geração e a de minha mãe, mas me incomoda muito saber que “aprendi a precisar/usar” de outras mulheres nos mesmos moldes que outrora minha mãe vivenciou e milhares de outras mulheres vivenciam. E essa percepção e sensação foi se dando a partir do acesso a leituras decoloniais e críticas, assim como discussões em sala de aula no mestrado. Agora, mais sensivelmente, consigo perceber abismos de privilégios que me separam de outras mulheres com quem convivo.

Esta tese é mais uma oportunidade de aprender a desaprender (Spivak, 2010) e exercitar a compreensão de que neste trabalho, as protagonistas são as mulheres trabalhadoras domésticas da Aldeia Gameleira. Trago de onde vim para que eu possa reconhecer meu lugar de privilégio, inclusive a partir da oportunidade de caminhar com as mulheres Tapuya Kariri como pesquisadora, podendo rever meus pre-conceitos sobre o mundo indígena e tudo que o cerca, assim como conhecer o sistema capitalista moderno/colonial e todas as suas injustiças.

Dentre os desafios a que me propus na vivência com as mulheres Tapuya Kariri, um deles era “desprender-me, que significa não aceitar as opções que me oferecem. Não posso evitá-las, mas ao mesmo tempo não quero obedecê-las. Habitar a fronteira, sinto na fronteira e penso na fronteira em um processo de desprender-me e re-subjetivar-me” (Mignolo, 2014, p. 30).

Hoje, consigo enxergar as várias características que implicam meu pertencimento a determinados grupos sociais. Assim, trago toda essa narrativa para dizer que tenho consciência do lugar que ocupo diante de todas as mulheres que atravessam de alguma forma

esta tese, sejam as mulheres que estão construindo-a, as mulheres Tapuya Kariri, sejam as mulheres que irão ler este trabalho.

Enquanto pesquisadora branca, reafirmo a ideia de estar na fronteira, como sugere Mignolo (2014b), buscando o desprendimento do suposto saber, exercitando uma espécie de desobediência epistêmica. A ideia forjada do lugar da pesquisadora sempre leva a centralizar mais uma vez a nossa branquitude, invalidando outras perspectivas, e estar na fronteira nos convida ao desprendimento, à descentralização desse lugar.

O reconhecimento do privilégio branco que tenho ao acessar a universidade pública, depois de sobreviver à pobreza, é um dos mais evidentes. Então, estou buscando, de certa forma, o meu lugar neste trabalho, que é de incômodo muitas vezes, e também de vergonha, por saber que em algum momento possa estar agindo de forma extrativista ou alimentando o desejo de manutenção do privilégio que me foi dado historicamente.

As mulheres Tapuya Kariri serão as protagonistas desta pesquisa, então a minha exposição assim deve ser muito mais de um incômodo do que um possível protagonismo (desafio que me cabe, quando desejo falar de mim, corro o grande risco de querer estar no centro). Sendo assim, os holofotes estarão nas narrativas, e não em minhas experiências, embora estas tenham estado inevitavelmente presentes nesses momentos e estarão nas análises e na escrita deste texto.

Reflico sobre esse tema do trabalho doméstico há alguns anos na pós-graduação, então, quero arriscar-me ao desafio de ser uma pesquisadora com novos olhares, no esperar freiriano de abrir portas para novas percepções. Através dos aportes teóricos, espero poder refletir sobre as formas de re-existências dessas mulheres, que tanto têm me ensinado e transformado. Nesse sentido, o exercício que aqui me proponho a fazer é o de buscar uma postura constantemente reflexiva enquanto pesquisadora.

Outro ponto que já considero nesse caminho cheio de possibilidades foi através do acesso à vida das mulheres Tapuya Kariri. Ao adentrar seus espaços, sua casa, e ao conhecer suas histórias cheias de vida e abundância, compreendi e vivenciei a fortaleza do habitar de forma consciente, coletiva e comunitária. Essas vivências me levam a habitar esse lugar fronteiro ou, pelo menos, buscá-lo e debruçar-me na reverência da relação dessas mulheres com o trabalho doméstico e ouvir suas vozes sobre os discursos do mandonismo no seu contexto laboral e suas formas de re-existi-las.

Em todas as discussões acerca dos caminhos metodológicos, busquei assumir as implicações advindas do lugar de privilégio da mulher que sou, com acesso a realidades que me aproximaram muito mais das elites locais do que da população vulnerabilizada. As marcas de privilégio da mulher branca, de classe média, heterossexual e com acesso à escolarização sugerem uma atmosfera suspeita quanto à legitimidade de falar a partir do lugar do subalterno, e arrisco dizer que, nesse movimento, considero a necessidade de que eu, pessoa branca, e com outros marcadores de privilégio, duvide da neutralidade de minhas escolhas, pensamentos, gostos e modos como vivencio meus processos formativos, sobretudo no caso específico desta pesquisa.

Diante disso, reconheço todo o meu percurso de ascensão e acessos, as crenças que estabeleço acerca das configurações da realidade e das construções possíveis a partir do olhar de pesquisadora branca em uma universidade pública e que agora adentra o espaço sagrado de muitas mulheres que lutam para sobreviver a cada dia. Daí entendo o lugar das vozes das mulheres subalternizadas, que não precisam de outras vozes para fazer ecoar as suas, mas é imprescindível que as mulheres brancas antirracistas progressistas se tornem aliadas na luta por espaços igualitários que façam ecoar as vozes de todas as mulheres. Esse talvez seja o lugar possível, aliadas ao processo de descolonização dos corpos e dos espaços.

Nesse contexto, é preciso assumir a ciência de que, ainda, lamentavelmente, essas vozes ilegítimas serão ouvidas mediante um esforço, uma luta onde todos os brancos e não-brancos precisam estar juntos e, para tanto, as mulheres brancas precisam compreender o seu lugar de acesso a privilégios, para só então buscar meios de aprender a abrir mão deles. Por isso, compreendo que, ao ocupar um lugar ético e delicado, fazendo uma pesquisa que precisa ser sensível e atenta, faz-se necessário entender qual é o lugar de cada mulher nesse movimento de luta contra a hegemônica branquitude.

Nesse sentido, como “convidada nesse trabalho a questionar a narrativa hegemônica que desqualifica, ignora e silencia outras narrativas” (Bernardino-Costa, 2019, p. 34), também devo me preocupar em trazer a fidedignidade das narrativas das mulheres indígenas e trabalhadoras domésticas, sem interpretá-las ou dar-lhes sentido a partir do meu olhar, tornando “a realidade excluída no centro das coisas” (Said, 2003, p. 41). Portanto, trazer neste trabalho a voz das mulheres indígenas que exerceram o trabalho doméstico e estão sendo subalternizadas a partir de vários marcadores, como de classe, gênero e etnia-racial, significa “reconhecer a existência de diversos projetos decoloniais, que são silenciados ou produzidos como inexistentes pela narrativa hegemônica” (Bernardino-Costa, 2015, p 10).

O Trabalho Doméstico no Brasil: A História Precisa Ser Re-Tomada

Quando a Racialização Forja Uma Profissão

“As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada.”

Adichie, 2019, p. 32

O trabalho doméstico no Brasil não é uma atividade laboral como as outras. Não nasce exatamente da criação de necessidades que geram profissionalização. Provavelmente, por isso, há tamanha resistência em considerar um trabalho digno de direitos e reconhecer as que o exercem como profissionais. Forjado a partir de uma marca cultural de poder, de domínio, a partir do colonialismo segregacionista, este trabalho carrega uma marca racializada em sua origem, por isso é importante retomar esta construção histórica.

Embora se trate de uma das atividades mais antigas da sociedade, que no imaginário coletivo sempre esteve designada às mulheres, produzindo raízes de servilismo (Silva & Oliveira, 2020), o trabalho doméstico, no contexto brasileiro, consegue localizar esse servilismo, naturalizando-o a partir de marcadores sociais e dando contornos de subsistência compulsória. Isso se deu, segundo o antropólogo indígena Baniwa (2006), desde a chegada dos europeus ao Brasil, quando começaram a tecer seus projetos de dominação e apropriação, construindo sobre os povos originários diferentes percepções e julgamentos quanto aos seus modos de vida, comportamentos, capacidades e sua natureza biológica e espiritual que lhes eram próprias.

Essa inserção, ou melhor, invasão, violenta, arquitetada pelo projeto eurocêntrico/ capitalista/ patriarcal/ cristão, articulou-se sob o domínio de “outros”, que passam a ser nomeados como inferiores, justificando, em prol da manutenção dos privilégios e urgência do capitalismo, a subalternização e escravização dos povos originários e, logo depois, os povos de matrizes africanas.

As missões de aldeamentos religiosos dos invasores funcionavam e se organizavam com base no pensamento binário dos povos ocidentais, ou seja, de maneira genérica e homogênea, pensada, sentida e organizada segundo uma dualidade extremista, provinda dos pensamentos “clássicos” da Europa: bem/mal, verdadeiro/falso, belo/feio, justo/injusto etc. Já as aldeias de referencial indígena funcionavam a partir da pluralidade de vida e de pensamentos dos diferentes povos. Tinham em suas organizações as experiências singularmente coletivas de cada povo com a Terra (Takarijú, 2021, p. 31).

Ao longo do tempo, foi construída uma ideologia eurocêntrica de que os povos originários e africanos eram merecedores de trabalhos indignos, excluídos da sociedade, não devendo sequer serem recompensados pelo uso do seu tempo, mão de obra e esforço. A esse respeito, podemos lembrar do episódio descrito por Grosfóguel (2016) sobre o primeiro debate racial que aconteceu no berço da igreja católica sobre a inquisição de indígenas terem alma ou não, chegando à conclusão de que os indígenas tinham alma e, portanto, seria pecado sua escravização, e daí em “em 1537, o Papa Paulo III institui a liberdade dos ameríndios, proibindo que fossem escravizados” (Oliveira, 2007, p. 360).

Esse julgamento não parou ou diminuiu a força violenta com que os indígenas continuavam sendo expropriados de seus territórios e de seus territórios-corpo, assim como também não justificaria o que estava acontecendo com as populações afrodiáspóricas. Daí

podermos dizer que o trabalho doméstico se origina a partir da escravização dos povos indígenas e dos povos de matrizes africanas.

Vale salientar, diante do exposto, que no debate atual sobre o trabalho doméstico as mulheres indígenas continuam sendo invisibilizadas. Como afirma Sampaio (2021, p. 42), “as mulheres dos grupos etnicamente diferenciados não passaram de figurantes das histórias das mulheres brancas e negras. As indígenas enquanto categoria genérica subsumiram à miscigenação e à escravidão”.

Assim, trazemos então o termo afro-indígena para indicar o reconhecimento simbiótico entre as pessoas indígenas e as pessoas de matrizes africanas, ambas submetidas ao processo colonial no Brasil, sendo escravizadas e empurradas, dentre várias atividades escravistas, ao trabalho doméstico. Embora não seja nossa prioridade trazer o termo “afro-indígena” como categoria analítica, utilizaremos esse termo no decorrer do trabalho para indicar os povos que foram submetidos, em sua maioria, ao trabalho doméstico. Também dispomos do termo para retratar as experiências históricas e culturais marcadas pelo atravessamento colonial na vida e nos modos de ser desses povos, como também para identificar a resistência, a diversidade e a singularidade desses modos de re-existir até os dias atuais (Barboza & Mariz, 2021).

No contexto cearense, Almeida (2023, p. 83) enfatiza que “no Ceará a relação entre o elemento indígena e o afro, portanto, encontra-se tão simbioticamente entrelaçada que tentar separar um do outro equivaleria a rasgar a própria carne de um deles”. Nesse viés, embora exista um vasto investimento teórico sobre o processo de escravização dos povos de matrizes africanas, o trabalho doméstico no Brasil se deu, inicialmente, não somente com as mulheres africanas escravizadas, e sim com as mulheres indígenas escravizadas. Contudo, todas elas foram submetidas ao processo de subalternização através da colonialidade do poder e do ser (Quijano, 2005).

De forma compulsória, as mulheres indígenas escravizadas foram obrigadas a trabalhar para os colonos, conforme Monteiro (1994, p. 168) nos diz: “[...] nos ataques as aldeias e missões, aprisionaram predominantemente mulheres e crianças [...] já que usavam muitos homens no transporte e no sertanismo -, parece ter existido entre alguns colonos a preferência por mulheres no serviço doméstico”.

Diante disso, podemos dizer que o projeto colonial foi responsável pela tentativa de desestruturação dos modos de vida dos povos originários. Enquanto “os homens foram lançados no trabalho agrícola, tarefa social que era das mulheres, estas foram desviadas para o serviço doméstica, na casa dos colonizadores, tornando-se suas escravas e sendo submetidas aos seus caprichos sexuais” (Miranda, 2003, p. 7).

O trabalho doméstico foi sendo construído nas estruturas capitalista/patriarcal, portanto, sendo um serviço da esfera privada, tendo no curso da história sua trajetória marcada pelo processo de escravização colonial de pessoas subalternizadas, não-brancas, pobres, de forma violenta (Grosfoguel, 2019). Como afirma Monteiro (1994), para o projeto colonial funcionar, precisaria escravizar o outro, sendo que esse outro era, no primeiro momento da invasão, o indígena.

Afinal de contas, todos - excluindo os índios, é claro - concordavam que a dominação nua e crua proporcionaria a única maneira de garantir, de uma vez por todas, o controle social e a exploração econômica dos indígenas. Um exemplo ilustrativo desta ambivalência é o pensamento do padre Manuel da Nóbrega, que, entre outros, defendia a escravidão indígena e africana como meio necessário para o desenvolvimento da Colônia, sugerindo certa vez que a condição escrava seria um avanço para a gentilidade. (Monteiro, 1994, p. 41)

Contudo, essa invasão, como já sabemos, não se deu de forma passiva. Segundo Federici (2019), as mulheres indígenas foram as que mais se opuseram à escravização imposta

pelos colonizadores, inclusive por terem sido as mais afetadas, já que foram retiradas do seu território e lhes arrancaram a liberdade ancestral do trabalho dentro da comunidade. Para Takarijú (2021, p. 28),

a questão indígena nunca foi uma questão homogênea no território nacional, principalmente no que se refere aos povos indígenas no Nordeste, e em específico aos povos indígenas do Ceará. O Nordeste foi local de permanente e intensa guerra, uma guerra não só física, mas também religiosa, ideológica, psicossocial e relacional, vivida no cotidiano desses povos desde 1.500 até os dias atuais. A capitania que hoje é o Ceará tem sua particularidade histórica quando se trata dos povos indígenas, pois foi um dos pontos de maior resistência desses povos contra os invasores europeus no Brasil.

Nas cosmovisões dos povos originários, quilombolas e tradicionais, a relação com a terra não se limita à produção de trabalho, ou seja, a terra não fornece apenas o sustento e muito menos é um meio de exploração e lucros. A terra é onde brota a vida plena, onde se cuida de todos os seres e onde se é cuidada. A terra é a fonte da vida e da ancestralidade (Chaves, 2021).

Assim, o trabalho doméstico foi direcionado para as mulheres indígenas como forma de apagá-las da agricultura, onde está sua força e sabedoria ancestral, e foram “subjugadas como escravizadas, servas, trabalhadoras baratas, e as empreitadas coloniais não vacilaram em transformá-las em inimigas e súditas vencidas” (Silva, 2004, p. 144).

Em relação a isso, Takarijú (2021, p. 124) argumenta dizendo: “para nós, povos do Nordeste, e mais especificamente do Ceará, manter-nos conectados às nossas ancestralidades é a força encantada da luta constante para não sermos engolidos pelo pensamento e a sociabilidade do invasor”.

Quando pensamos o trabalho para os povos tradicionais, tanto as mulheres indígenas como as africanas desenvolveram estratégias e técnicas ancestrais no plantio e colheita. Para elas, o contato com a terra, a produção de alimentos e as plantas medicinais são atividades coletivas e comunitárias que sempre fizeram parte de sua sobrevivência (Nunes, 2022). Dessa maneira, a relação que se tinha com o trabalho era uma relação de cuidado ancestral comunitário de partilha, tanto do trabalho como do que brotava dele, ou seja, o contato com a terra era recíproco, de partilha e harmonia, de subsistência, e não de extrativismo visando lucro.

Entretanto, a partir do projeto colonizador, a captura dos corpos e dos modos de ser afro-indígenas, esses povos sofreram uma tentativa de extermínio; em relação ao cuidado comunitário, a partilha do serviço se transformou em serviço forçado para dar lucro ao patrão e não à comunidade, como antes da invasão (Soares et al., 2023; Araújo, 2003). Assim, nascido no Brasil a partir da eleição forjada de mulheres escravizadas e subjugadas para se ocuparem da lida da casa e da comida, convivendo diretamente com a sinhá-patroa, que era a figura de mando, o trabalho doméstico, no contexto colonial, monárquico e imperial, foi se constituindo e criando lugares específicos para que certos corpos os ocupassem.

Esse lugar de servidão era destinado às mucamas, às amas de leite, às costureiras, às aias e cozinheiras, que eram sempre mulheres que ocupavam a casa grande durante o dia e dormiam nas senzalas à noite (Vasconcelos, 2021). E, a partir da evolução dessa lógica de servidão doméstica pós-escravatura, verificamos a continuidade da figura da patroa ou patrão (branca/o,) e a trabalhadora doméstica (mulheres afro-indígenas).

Para Bernardino-Costa e Grosfóguel (2016, p. 20), “a dominação colonial estabeleceu um eixo racial para dividir privilégios de experiências e de oportunidades entre negros e brancos, indígenas e brancos”, o que resulta numa forma específica de domínio para esses povos. Assim, os modos de operar o racismo, enquanto dispositivo de poder do projeto

colonial moderno/capitalista, apresentam diferenças no ataque aos povos indígenas e aos povos de matriz africana. Para Nunes (2022), aos povos indígenas foi reservado o etnogenocídio, que é a tentativa de extermínio desses povos, através não só do apagamento, mas do violento assassinato, enquanto as pessoas de matrizes africanas eram submetidas ao processo de escravização.

Essa política de extermínio tinha o plano de aniquilar os povos indígenas, inclusive no Nordeste, disseminando a ideia de que não existiam mais indígenas no Brasil, entretanto, como defende Takarijú (2021), o que nos contou a história oficial brasileira é uma mentira, visto que os povos indígenas sempre existiram e resistiram ao seu apagamento e extermínio. Por isso, é importante desmistificar essa ideia da não existência indígena, que implica a contínua expropriação de seus corpos e de seus territórios, assim como de seus modos de vida, levando-os a uma condição de pobreza, sobretudo a partir do encontro com a sociedade ocidental e com o racismo, o que impactou a continuidade de suas cosmovisões (Pinto, 2010).

Diante disso, os povos indígenas se viram obrigados a buscar outras formas de sobreviver, forjando, muitas vezes, a permanência, principalmente das mulheres, no espaço doméstico laboral, ou seja, o trabalho doméstico continua sendo um espaço de contato colonial de mulheres patroas com mulheres afro-indígenas, sendo as mulheres de matriz africana advindas do modelo escravista e as mulheres indígenas vítimas do apagamento, ambas subjugadas. A esse respeito, Nunes (2022, p. 9) traz um relato importante em sua tese de doutorado, intitulada *Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude*:

Em minha pesquisa nos bancos de dados citados, constatei que quando se fala em racismo no Brasil, ainda há uma grande invisibilização de povos indígenas, que são, por outro lado, hipervisibilizados em estudos etnológicos e antropológicos. É como se raça fosse uma categoria pertinente às relações raciais entre pessoas negras e brancas,

enquanto indígenas estariam apenas no debate “étnico”. Esse apagamento tem uma série de implicações políticas, uma delas é o pressuposto de que povos indígenas não seriam alvo do racismo.

Segundo a crítica de Nunes (2022), embora haja um compartilhamento dos povos indígenas com os povos negros na experiência do racismo religioso, violência policial, violência obstétrica, empobrecimento, fragilidade no acesso à saúde e educação, existem peculiaridades no racismo anti-indígena, de modo que é importante que não haja somente uma cópia fiel do racismo sofrido pelos povos de matrizes africanas. Diante da visão colonial/moderna, os povos indígenas são vistos como atrasados, preguiçosos, como pessoas que atrapalham o progresso da humanidade, além dos discursos do marco temporal vivenciados desde a invasão até os dias atuais.

Basilados por Nunes (2022), podemos afirmar, então, as diferentes marcas que sofrem as pessoas afro-indígenas com o racismo. Nesse panorama, trazemos, ainda, o racismo a partir do conceito de Echeverría (2007), que nos diz que o racismo moderno é condição irrefutável para que o projeto moderno/colonial aconteça, e que esse “racismo é bastante sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento” (Gonzalez, 2019, p. 345).

Nesse cenário, frente à histórica consolidação das pessoas indígenas e negras como propriedades, a elite/branquitude não mudaria seu modo de ver e sentir isso, nem de forma conformada, e nem de uma hora para outra (ou nunca), até porque mudar seu modo de ver as coisas os levaria ao reconhecimento de seu lugar de privilégio e manutenção dele mesmo. Assim, continuou-se vendo os escravizados libertos como propriedades, o que tornaria impossível remunerá-los para fazer aquilo que era, segundo essa a elite/branquitude, inerente à sua própria natureza.

Foi nesse contexto histórico e de concepção acerca das mulheres indígenas e quilombolas que as portas do Brasil foram abertas para os imigrantes europeus. Diante das iniciativas anti-escravistas, a literatura colonialista/oficial diz que os produtores “se viram sujeitos” a contratar mão de obra imigrante (Stolcke, 1984), o que só deixa aparente a resistência de dar aos escravizados libertos lugar de dignidade, ou seja, trabalho. Estes serviam de mão de obra escravizada, mas não assalariada; faziam os mesmos serviços a contento enquanto escravizados, mas não eram adequados para a mão de obra livre. E isso também afetou as mulheres que se ocupavam do trabalho doméstico, visto que muitas foram substituídas por mulheres imigrantes.

Aos imigrantes foram dados: casa, terras para produzir, uma nova cidadania, promessa de emprego e salário, enquanto para as pessoas negras restaram a sarjeta, a marginalidade, as mesmas moradias precárias e a sujeição como possibilidade de não morrer de fome.

Na verdade, ao serem “libertas”, as pessoas estavam sem segurança e sem recursos básicos frente aos desafios da abolição, ou seja, não havia nenhum tipo de política pública que os amparasse nesse momento importante de suas vidas. A partir dos vínculos afetivos que alguns escravizados havia criado com seus senhores (uma relação de medo e afeto), uma nova relação foi sendo estabelecida, onde os antigos escravizados agora se mantinham nos mesmos afazeres como “livres”, mas não assalariados. Continuavam fazendo o mesmo trabalho pelos mesmos arrimos que tinham quando escravizados: abrigo, alimentação e por serem “praticamente da família”. (Vasconcelos, 2021, p. 144)

É nesse contexto que emerge a categoria doméstica, uma vez que não nos arriscamos a dizer que era trabalho, uma vez que a paga era a moradia e a comida e a relação era a mesma das senzalas: de mando, servilismo e invisibilização. Cabe salientar que, mesmo nesse cenário, essa condição foi destinada a alguns poucos, principalmente às mulheres que

habitavam o interior da casa grande, que eram úteis para manter o lugar de privilégio e conforto das sinhás. Esse fato nos remete à concepção da pessoa indígena e da pessoa negra pela ótica da cultura europeia, ou seja, que lugar lhe era legítimo e quais funções deveriam desempenhar.

Mesmo após a imigração de pessoas brancas europeias, as mulheres afro-indígenas continuaram no trabalho doméstico baseado num lugar sem prestígio e sem valor na sociedade brasileira. Isso fez com que se operasse um discurso de que seria inadmissível pagar salário, dando, assim, lugar legítimo aos imigrantes, que foram constituídos como os verdadeiros trabalhadores do Brasil.

Escrever e reescrever sobre as tramas do trabalho doméstico é estar comprometida com a denúncia dos arranjos modernos/colonialistas que o constituem e o tornam sempre precários historicamente. Nesse contexto, um dos modos de operar esse movimento de denúncia é debruçar-se sobre a história do trabalho doméstico, movimento este que se fará necessário enquanto nossa sociedade estiver sob a égide da hegemonia e supremacia branca.

É alarmante e preocupante a persistência desses arranjos modernos/coloniais porque percebemos que ainda temos inúmeros casos que denunciam a existência de trabalho análogo à escravidão e, em muitas dessas manchetes, é uma mulher, pobre e de cor da pele escura que está protagonizando esse trabalho.

Trazemos agora algumas reportagens para ilustrar essa denúncia: no dia 10 de maio de 2023, o Jornal *O Povo* noticiou o resgate de uma mulher idosa de 78 anos que trabalhava há mais de 40 anos como doméstica em situação análoga à escravidão. Esse foi o primeiro resgate em ambiente doméstico registrado no Ceará. Outra reportagem, publicada pelo Jornal *O Globo*, no dia 2 de maio de 2022, denuncia uma mulher (patroa) que dizia não pagar salário para a trabalhadora doméstica por 54 anos porque a considerava “da família”.

Essas reportagens reforçam a ideia de que, desde a colonização, o trabalho doméstico no Brasil vem sendo vinculado à tradição escravocrata (Koffes, 2001), prática justificada e sustentada pelas classes dominantes da época em que naturalizavam a condição de ser escravizado, trazendo um elemento étnico-racial para as questões de dominação que antes eram estabelecidas pela conquista de um território ou de um povo, por meio da guerra.

Em diferentes momentos de nossa reflexão teórica e ação política antirracista, vimos afirmando que o trabalho doméstico, tal como é considerado na sociedade brasileira, é também, emblematicamente, o elo de continuidade entre a sociedade colonial e atual, revelando a imutabilidade de um *ethos* social, que perpetua, no presente, uma cidadania de segunda categoria no mundo do trabalho determinada por dupla injunção, a desvalorização da função social do trabalho doméstico e daquelas que o realizam (Carneiro, 2015, p. 7)

Essa relação em que as estruturas do trabalho doméstico são conduzidas por forças que naturalizam a servidão, atrelando-a à etnia, à raça e a dimensões afetivas para justificar o ganho de casa e comida como pagamento, perdurou no âmbito legal desde o império até a maior parte da república brasileira. Sendo assim, nos contextos informais de compreensão dessas relações, as classes mais altas ainda fazem uso de tais perspectivas para justificar os baixos salários, a jornada de trabalho ampliada e as práticas de servidão (Kofes, 2001) que modelam corpos e produzem sujeitos (Silva *et al.*, 2017).

Assim como outrora, nos tempos de hoje as relações sociais no Brasil são reguladas por forças e alianças políticas, econômicas e culturais, a partir dos engendramentos da colonialidade (Quijano, 2002; 2005). Esse é o movimento marcado pela colonialidade, que é tão notório quando visto a partir da relação trabalhadora e patroa. Segundo Alcoff (2016), o colonialismo utiliza-se de identidades passivas e autenticadas para hierarquizar e organizar ao seu modo a vida das pessoas.

Federici (2019) critica a ideia sustentada pela perspectiva da supremacia branca de que o trabalho doméstico é uma atividade exclusivamente afetiva e servil, sem impacto na estrutura capitalista. Segundo a autora, essa visão reforça a narrativa de amor e servidão associada ao trabalho doméstico, negando às mulheres trabalhadoras domésticas os direitos necessários, como remuneração justa e condições dignas, perpetuando uma lógica de exploração reminiscente da escravidão.

Nessa perspectiva, as trabalhadoras domésticas são colocadas à margem do consumismo, entregues à mais completa servidão, sendo de sua natureza e nobreza abdicar, inclusive, do poder de compra. No entanto, e concordando com Federici (2019), o trabalho doméstico é uma força de trabalho que movimenta o capitalismo e deve, cada vez mais, ser elevada a esta categoria: a de trabalho.

No contexto brasileiro, a construção da percepção do trabalho doméstico reflete as forças da elite e, nessa lógica, o capitalismo enxerga esse trabalho não como uma oportunidade de acesso a direitos e salários, mas como uma exploração do corpo para o cumprimento de funções. Dessa forma, o trabalho doméstico passa a ser caracterizado não apenas pelo esforço físico, mas também pela tentativa de controle das emoções dentro de uma dinâmica generificada e perversa (Silva & Oliveira, 2020).

Outro ponto importante e organizador do trabalho doméstico nos moldes coloniais/ capitalistas/ modernos/ patriarcais que podemos encontrar é quando estes se utilizam de um discurso baseado no amor e na servidão à família para atribuir ao gênero feminino a obrigação de realizar os afazeres domésticos, a fim exclusivamente, de lucrar e produzir força de trabalho sem custos, ou seja, baseada na exploração feminina. (Silva & Oliveira, 2020, p. 4)

É no contexto das forças colonialistas, patriarcais, heterossexistas e capitalistas que vemos o trabalho doméstico sendo configurado na sociedade brasileira e se constituindo como

um retrato onde vemos a continuidade entre a sociedade colonial e a atual, mostrando o trabalho doméstico como uma categoria inferior, a partir de uma dupla injunção: a desvalorização do trabalho e das pessoas que o realizam (Bernardino-Costa, 2015). Dito isto, o trabalho doméstico configura-se como um recorte da nossa sociedade e nos mostra um grande nó articulando fortemente o patriarcado, o racismo, o capitalismo Saffioti (2004) e seus desdobramentos interseccionais (Gonzalez, 2018) que operam dando continuidade a um sistema discriminatório e excludente que evidencia as desigualdades sociais no Brasil.

E assim surgem iniciativas de mudanças constitucionais, sobretudo com a aprovação da “PEC das Domésticas” e a Lei Complementar 150/2015. Com a implementação dessa lei, também emergiram discursos que justificavam a permanência das trabalhadoras domésticas nas sombras da precarização e iniciativas para tentar desqualificar e driblar as prerrogativas legais. Essa insatisfação se manifestou sobretudo no que tocava ao pagamento de salário e aos direitos advindos deste, como férias, 13º salário e remuneração do trabalho noturno. É aqui que se faz necessário o gancho para evocar as discussões de como o modelo da senzala foi transposto para a atualidade, travestido por novos modos de subalternização.

Com baixos salários, às vezes trocando trabalho por comida e moradia, a trabalhadora doméstica, em muitos casos, morava na casa dos patrões e os servia diuturnamente, como se fosse “parte da família”, mas a parte da família que servia e era explorada. Dormia no famoso quartinho de empregada, integrado como natural nos projetos arquitetônicos, comia (e come) após os patrões, e estava à disposição a qualquer hora. Daí o entendimento de que “não há anacronismo algum no paralelo entre o quarto de empregada e a senzala” (Gomes, 2019, p. 13).

Sendo assim, o trabalho doméstico remunerado está diretamente vinculado ao passado escravocrata e evidenciado pelo alto índice de informalidade e pelo desrespeito, como se noticia nas redes sociais e nos veículos de comunicação. Entretanto, a aprovação da chamada

PEC das Domésticas em 2013, que buscava garantir às trabalhadoras domésticas os mesmos direitos dos demais trabalhadores, apontou um caminho de resistência e mudança, mesmo que sua regulamentação, ocorrida dois anos depois, tenha apresentado retrocessos.

O projeto do trabalho doméstico brasileiro foi construído historicamente junto com a reinvenção do país, com marcas violentas de segregação e subordinação de grupos de pessoas em humanas e não humanas. “No imaginário brasileiro a mulher afro-indígena está associada a atividades inferiores e subalternas, herança de uma sociedade patriarcal e escravocrata que contribuiu significativamente para esse panorama” (Silva & Oliveira, 2020, p. 1).

Segundo um estudo realizado e divulgado pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 117 países, o Brasil é o país com o maior número de trabalhadores domésticos do mundo, com 7,2 milhões de empregados domésticos. São 6,7 milhões de mulheres e 504 mil homens. Neste estudo, 17% das trabalhadoras brasileiras estão no trabalho doméstico (OIT, 2013).

De acordo com o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), o Brasil contava, em 2015, com aproximadamente 5,7 milhões de trabalhadoras domésticas, das quais 3,7 milhões eram mulheres negras. Nesse contexto, convém salientar que, além de maioria, as mulheres têm menor escolaridade, ganham menos que trabalhadoras brancas e o índice de carteira assinada é menor. Não encontramos dados sobre as mulheres indígenas, resultado do apagamento histórico.

Percebemos, então, que o trabalho doméstico, mesmo remunerado, tornou-se, até agora, um micro-organismo da crescente desigualdade social entre as mulheres de classes sociais subalternizadas. Para as mulheres indígenas, esta ocupação passou a ser caminho para chegar à cidade, uma vez que “em troca de ajuda nos serviços domésticos, essas mulheres teriam garantido o abrigo e alimentação na casa de família” (Torres, 2005, p. 158).

Perfil das Trabalhadoras Domésticas no Brasil: Breve Historicização

Uma revolução feminista sozinha não criará o mundo; precisamos acabar com o racismo, o elitismo, o imperialismo. Mas ela tornará possível que sejamos pessoas – mulheres e homens – autorrealizadas, capazes de criar uma comunidade amorosa, de viver juntas, realizando nossos sonhos de liberdade e justiça, vivendo a verdade de que somos todas e todos “iguais na criação. (hooks, 2019, p. 15)

Para entender o perfil das trabalhadoras domésticas brasileiras, é necessário trazer para a discussão todo o processo de mando que foi sendo construído sobre essas mulheres a partir da escravização e que continuou nos engendramentos do capitalismo organizado pela modernidade/colonialidade (Quijano, 2015), condicionando um lugar para essas mulheres no trabalho doméstico sem salários e sem dignidade.

Este serviço/trabalho é marcado por um espírito colonialista que se reinventa por meio de muitas práticas, e assim as classes privilegiadas da branquitude vão construindo. Nesse contexto, cria-se um *locus* específico para essas mulheres cujas inscrições em seus corpos se somam a uma condição social de pobreza, que também foi forjada como condição natural desses mesmos corpos, produzindo subjetividades também inferiores e marginais.

Vale salientar que, nos estudos sobre o perfil do trabalho doméstico brasileiro, as questões das mulheres indígenas é um fenômeno ainda pouco estudado, quase inexistente. O que temos sobre as questões indígenas está mais voltado para a saída dos territórios para as zonas urbanas vítimas da expropriação e condições de sobrevivência, daí essas mulheres acabarem chegando ao trabalho doméstico.

Como afirmam Souza e Repetto (2007, p. 333),

Quanto às possibilidades de trabalho na cidade, praticamente as únicas oportunidades que as mulheres indígenas encontram estão relacionadas ao serviço doméstico, tais como: diaristas, cozinheiras, babás, empregadas domésticas e como caseiras em chácaras e fazendas próximas. Em sua grande maioria, são oportunidades indicadas por parentes que já residem a mais tempo na cidade para trabalhar em casas de família que geralmente tem preferência por moças jovens e que tenham disponibilidade para dormir.

O projeto colonial alterou o lugar e os papéis que as mulheres indígenas tinham em suas cosmologias, em que a atividade doméstica era um lugar de seu domínio, pois poder alimentar sua família era visto por muitas mulheres como algo prazeroso e de prestígio (Teles, 1999). Elas também exerciam influência na vida comunitária, por meio do âmbito doméstico, o que era de grande relevância para a tomada de decisões para a coletividade (Segato, 2012; Souza & Repetto, 2007). A partir do projeto colonial, “os colonizadores viam os indígenas da seguinte maneira: os homens para o trabalho escravo e as mulheres como esposas, concubinas ou empregadas domésticas. A mulher indígena foi usada pelos colonizadores” (Teles, 1999, p. 17).

Para Segato (2012), a estrutura do trabalho doméstico, dentro do modelo colonial, sequestra, privatiza, outrifica, marginaliza e expropria as pessoas que o executam, construindo, assim, uma ideia de naturalização da condição feminina como inferior, responsabilizando as pessoas afro-indígenas por essa inferiorização. “Este processo calcado nas teorias racistas impõe a mulheres, negros e índios a condição de dominados política, econômica e socialmente” (Pitanguy, 1984, p. 56).

O perfil que o trabalho doméstico acaba forjando, a partir de suas origens de “escravidão doméstica não impõe sua marca apenas no fazer, mas também nas atitudes e no comportamento daqueles que, na família, se socializam para o mando e para a disponibilidade

de alguém que lhes atenda a vontade” (Kofes, 2001, p. 137). Essa estrutura do espaço privado estabelece regras que são incorporadas por quem o faz, impondo, dessa forma, uma espécie de regulamento do corpo de quem exerce o trabalho (Kofes, 2001). Isso reflete, como vem nos dizer Spivak (1994), sobre o subalterno não ter história e não poder falar. Dessa maneira, “o subalterno, como feminino, tem estado mais profundamente na sombra” (Spivak, 1994, p. 83) e, nesse contexto, algumas mulheres foram “redefinidas ideologicamente como as guardiãs de uma desvalorizada vida doméstica” (Davis, 2016, p. 230).

Para Gonzalez (2020, pp. 82-83),

a trabalhadora doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas.

Durante o período colonial, os trabalhos domésticos eram realizados por pessoas afro-indígenas, o que nos faz perceber a total dependência das pessoas brancas do sistema escravista nas atividades dentro de suas residências (Graham, 1992). Na vigência do apagamento das mulheres indígenas, a abolição foi “uma emancipação precária e incompleta para mulher de cor” (Saffioti, 2013, p. 253).

As mulheres brancas brasileiras quase não preenchem essa ocupação fora de suas casas e, sem dúvida, isso permitiu que a branquitude ascendesse socialmente, tendo uma outra pessoa para realizar as tarefas domésticas em suas casas. Nessa condição, as mulheres brancas tiveram um suporte fundamental para adentrarem ao mercado de trabalho e se emanciparem economicamente (Ipea, 2014).

O papel reservado à mulher, sobretudo as subalternas na sociedade atual, é fortemente influenciado pelos resquícios do período escravagista, em que a mucama era a responsável pelos afazeres domésticos, atividades compreendidas como femininas, mas não realizáveis

por mulheres brancas, caracterizando-se, portanto, a divisão sexual e racial do trabalho (Gonzalez, 2018). Como denuncia hooks (2019, p. 34),

sabíamos, por experiência própria, que, como mulheres, fomos socializadas pelo pensamento patriarcal para enxergar a nós mesmas como pessoas inferiores aos homens, para nos ver, sempre e somente, competindo umas com as outras pela aprovação patriarcal, para olhar umas às outras com inveja, medo e ódio. O pensamento sexista nos fez julgar sem compaixão e punir duramente umas às outras. O pensamento feminista nos ajudou a desaprender o auto-ódio feminino. Ele nos permitiu que nos libertássemos do controle do pensamento patriarcal sobre nossa consciência.

No Brasil-colônia, no cotidiano das classes dominantes, a posição que a senhora ocupava era a de cuidar da casa e dos afazeres, mas não se tratava de uma ocupação árdua e concreta dos trabalhos domésticos, e sim de uma espécie de administração dos serviços que eram realizados, na verdade, pelas mucamas, amas de leite, costureiras, aias e cozinheiras, que eram sempre mulheres escravizadas (Gomes, 2019) que ocupavam a casa grande durante o dia e dormiam nas senzalas à noite (Santos, 2010). Mesmo após a abolição da escravatura, a mulher continuou desenvolvendo atividades domésticas, mantendo o funcionamento da família tradicional brasileira, sendo a “viga mestra de sua comunidade” (Gonzalez, 2018).

Santos (2010) fala sobre o período em que as trabalhadoras exerciam os serviços domésticos no interior da casa-grande/ mansões. Esse lugar que essas mulheres ocupavam aparentava uma relação “mais próxima” que acabava por gerar nas mulheres escravizadas uma posição diferente em relação àquelas que não se ocupavam de tais funções, fazendo com que houvesse uma “ideia” de afeto para com as senhoras e senhores. Esse cenário de lugares ambíguos, mas que se misturam pela própria condição da natureza do trabalho, impõe uma lista de conduta que as senhoras/patroas acabam compartilhando umas com as outras, como

recomendações para que os lugares sejam mantidos e se possa regular as trabalhadoras em seus devidos lugares (Ramos-Zaya, 2020).

Nesse sentido, trata-se de um marco para os discursos que ainda hoje ecoam nas relações entre patroa e trabalhadora: a trabalhadora doméstica se sente “como se fosse da família” e a patroa, por vezes, busca sustentar uma relação de confiança e obter o serviço que deseja por meio do afeto, permitindo que tal trabalhadora adentre, até certo ponto, nas relações familiares, talvez fazendo-a se sentir “quase da família” (Carvalho & Santos, 2020; Brites, 2007).

Nessa relação entre patroa e empregada, há o afeto racializado, onde patroa e trabalhadora passam a construir sua relação a partir de discursos afetivos e íntimos baseados em diferenciações subliminares (Berg; Ramoz-Zayas, 2015). Segundo Silva (2012), há uma relação ambivalente de alianças e antagonismos. É uma relação reprodutora de diferença social e racial que atravessa essas mulheres (Ramos-Zayas, 2017).

Ao mesmo tempo em que a patroa precisa do serviço da empregada, ela não deseja ser substituída em sua função de dona da casa. O controle e o poder precisam estar em suas mãos e para isso são utilizados inúmeros mecanismos, desde os mais explícitos aos mais velados. (Silva, 2012, p. 6)

O capitalismo tentou relacionar o trabalho doméstico a uma atividade que envolve afeto, amor da mulher para com a família, o que levou a usar a força de trabalho sem custos e, conseqüentemente, sem valor (Silva & Oliveira, 2020). Esse fato faz muito sentido quando se percebe as relações que se estabelecem a partir do Brasil-Império. Por ocasião das efervescências do período pós-abolição, as mulheres afro-indígenas que exerciam o trabalho doméstico advindo do processo de escravização ainda eram como propriedades dos senhores/patrões, e as mesmas devotavam “certos cuidados” por partes dos senhores/patrões,

que deveriam zelar por sua propriedade, seu bem. Os cuidados eram proteção, alimentação, moradia e roupas, garantidos por uma espécie de código moral (Bernardino-Costa, 2007).

Após a abolição, as pessoas antes escravizadas, propriedades, tinham uma ideia de zelo do senhor, e agora estavam desprovidas de qualquer tipo de “segurança” por conta do Estado e perdas frente aos desafios da abolição. A partir dos vínculos afetivos que alguns haviam criado com seus senhores/patrões (uma relação de medo e afeto), uma nova relação foi sendo criada, onde os antigos escravizados agora se mantinham nos mesmos afazeres como “livres”, mas não assalariados. (Vasconcelos, 2021).

A estrutura do trabalho servil das mulheres no século XIX no Brasil foi marcada pela mudança da relação senhora-escravizada para a relação patroa-trabalhadora, deixando notória a continuidade de práticas escravocratas, uma vez que, culturalmente, a marca étnico-racial ainda coloca as mulheres, de forma geral, em uma condição de servidão pela própria natureza (Melo, 1998). Dentro desta complexidade, para melhor entender as relações assimétricas que se dão na relação trabalhadora e patroa, e assim chegarmos ao perfil dessa trabalhadora, recorreremos ao pensamento de Quijano (1991), que vai apontar para uma colonialidade do poder, num jogo de legitimação e produção de certa realidade, delineamento histórico, saberes, formas de ser e viver, de modo a balizar o cotidiano por meio de uma ética e uma estética da vida a partir da dominação eurocêntrica (Mignolo, 2008).

Trata-se, portanto, de um padrão de poder que estrutura e classifica hierarquicamente as nações no globo (Grosfoguel, 2003) e se replica nas microrrelações cotidianas. Nesse sentido, o trabalho doméstico, de certo modo, se configura, na maioria dos casos, no encontro de mulheres. Diante disso, neste trabalho nos colocamos a pensar sobre as influências que forjam essa relação e que acabam modulando comportamentos e produzindo modos de estar no mundo.

A patroa sustenta um lugar de poder e mando que extrapola a estruturação financeira, mas que se dá, ao menos de modo imediato, por este enfoque monetário. Contudo, essa relação esconde muitas nuances que precisam ser visibilizadas, não enquanto revelações, mas como quem escolhe ver certas coisas em detrimento de outras, a depender das intenções.

As tarefas domésticas não precisam mais ser consideradas necessária e imutavelmente uma questão de caráter privado. Equipes treinadas e bem pagas de trabalhadoras e trabalhadores, indo de casa em casa, operando máquinas de limpeza de alta tecnologia, poderiam realizar de forma rápida e eficiente o que a dona de casa atual faz de modo tão árduo e primitivo. Por que um manto de silêncio cobre essa possibilidade de redefinir radicalmente a natureza do trabalho doméstico? Porque a economia capitalista é hostil à industrialização das tarefas domésticas. A socialização das tarefas domésticas implica amplos subsídios governamentais, a fim de garantir que se torne acessível às famílias da classe trabalhadora, para as quais a necessidade desse serviço é mais evidente. Uma vez que, em termos de lucro, o resultado seria pequeno, a industrialização das tarefas domésticas - como todas as iniciativas que não geram lucro - é uma anátema para a economia capitalista. (Davis, 2016, p. 226).

Para Frederici (2019), o projeto capitalista apresenta o trabalho doméstico como um ato de amor, criado para atender às necessidades do esposo, trabalhador responsável por estar no espaço público e único responsável pela estrutura econômica desse capital, com a ideia dissimulada de ser também o único possível provedor da família.

Devido à natureza predominantemente cristã de nossa sociedade, a branquitude se apropria do discurso forjado de que Deus ordenou que as mulheres fossem submissas aos homens em casa e/ou no ambiente doméstico. Mesmo que muitas mulheres tenham entrado no mercado de trabalho e sejam responsáveis por sustentar suas famílias, a ideia de que a vida doméstica é conduzida pela lógica da dominação masculina ainda está presente no imaginário

coletivo da nação, independentemente da presença do homem em casa (hooks, 2019). Nessa ótica, a desigualdade de classe é determinada pelo fato de que as mulheres se tornam ainda mais submissas em famílias mais pobres, visto que os homens que têm mais poder na fábrica exigem mais tarefas domésticas (Frederici, 2019).

Ao longo da história, o papel da trabalhadora doméstica foi moldado, forjadamente, como uma categoria social inferior. A esse respeito, Davis (2016) denuncia que o espaço que o trabalho doméstico ocupa na vida dessas mulheres segue o padrão escravagista, o que é endossado por Arruda (2019, p. 260):

[...] a mulher negra é considerada uma mulher essencialmente produtora, papel semelhante ao do homem negro, isto é, desempenha um papel ativo. Antes de mais nada, como escravizada, ela é uma trabalhadora, não apenas nos afazeres da casa-grande (atividade que não se limita a satisfazer as vontades de senhores, senhoras e seus filhos, mas como produtora de alimentos para a escravaria), como também no campo, desempenhando atividades subsidiárias do corte e do engenho.

Além disso, o colonialismo no Brasil estabeleceu papéis sociais baseados em categorias antagônicas, como raça/cor/etnia (brancos europeus x indígenas x quilombolas), sexo (homem x mulher), religião (cristãos x religiões de matriz africana e indígena), gênero, (feminino x masculino) e trabalho (trabalho intelectual x trabalho manual, trabalho livre x trabalho escravizado) (Cruz, 2016; Quijano, 2005).

No Brasil, a herança do racismo estrutural traz uma percepção estereotipada das mulheres, relacionando-as a trabalhos subalternos, supondo que podem ser “uma doméstica melhor” no caso das mulheres de matriz africana (Bock & Gonçalves, 2009; Furtado, 2002, 2011; Davis, 2016), enquanto as mulheres indígenas eram vistas como preguiçosas, o que traz uma grande interferência na subjetivação de vida dessas mulheres (Furtado, 2002, 2011; Bock & Gonçalves, 2009).

Os maiores percentuais de vulnerabilidade da mulher negra no universo dos trabalhadores ocupados se explicam, sobretudo, pela intensidade de sua presença no emprego doméstico. Esta atividade, tipicamente feminina, é desvalorizada aos olhos de grande parte da sociedade, caracterizando-se pelos baixos salários e elevadas jornadas, além de altos índices de contratação à margem da legalidade e ausência de contribuição à previdência (Dieese, 2005, p 5).

Quando se busca compreender e descrever “o perfil das trabalhadoras domésticas chega-se à conclusão de que seu perfil é inexistente na história brasileira” (Bernardino-Costa, 2015, p. 13). Como destaca Koffes (2001), as mulheres afro-indígenas eram escolhidas para as atividades domésticas porque conotavam à submissão e à servilidade.

A construção social do trabalho doméstico condiciona as trabalhadoras domésticas ao sentimento de inferioridade ao incluírem-se no mercado de trabalho (Koffes, 1994). No ideário neoliberal, as pessoas que exercem o trabalho doméstico são vistas como pessoas sem talento, sem capacidade para a competitividade do mercado, forçando um lugar social que só tem sua força física, da qual as classes média e alta se aproveitam para se eximir de suas próprias sujeiras e responsabilidades dentro de suas casas, se utilizando de outras pessoas (Souza, 2019). Essa construção presume um papel de servilismo, precarização e desvalorização dessas mulheres como trabalhadoras com o propósito de garantir sua sobrevivência e de seus familiares (Gonzalez, 2018).

O discurso colonial/ moderno (Quijano, 2008) apresenta o trabalho doméstico como um trabalho natural do psiquismo e da personalidade da mulher, como se esse trabalho fosse para a mulher, quando na verdade foi imposto a ela (Frederici, 2019). Souza (2009) faz justamente uma crítica ao discurso neoliberal que apresenta a ideia que acaba configurando uma realidade em que existem pessoas que nasceram para ser pobres e que o sistema não tem condições de dar conta de todos. Esse discurso, muito presente na sociedade capitalista, segue

a lógica perversa da meritocracia, justificando as desigualdades socialmente existentes como se estas fossem naturais ou de responsabilidade única daquele não que não consegue ascender socialmente. Essa ideia fomenta a construção de uma sociedade desigual à medida que implanta a prerrogativa de que há pessoas que, por não se esforçarem tanto, jamais deixarão de ser pobres (Souza, 2009).

Esse discurso também é tomado, por vezes, como justificativa para que não haja direitos garantidos em lei, mas que a pessoa consiga melhores salários, por exemplo, a partir de seu esforço pessoal e seu destaque frente aos demais profissionais. Vimos isso fortemente emergindo quando ocorreu a regulamentação do trabalho doméstico no Brasil, que parecia um sacrilégio na percepção das elites, que chegaram a dizer que a PEC das domésticas seria o estopim para o desemprego de tais trabalhadoras. Trataremos dessas questões nas seções seguintes.

Marcos Legais e Direitos Das Trabalhadoras Domésticas no Brasil: Caminhos de Re-Existências

“Enquanto mulheres usarem poder de classe e de raça para dominar outras mulheres, a sororidade feminista não poderá existir por completo”

hooks, 2019, p. 36

Compreender os engendramentos que permeiam a história do trabalho doméstico no Brasil é conhecer uma história de lutas e resistências. É notório que existe uma agonística na relação entre as mulheres patroas e as mulheres trabalhadoras domésticas, que vem desde o início da invenção da história brasileira. A luta era por sobrevivência e, depois de mais de 130 anos, a luta continua sendo por sobrevivência através da equiparação judicial de direitos e do reconhecimento da profissionalização do trabalho doméstico.

A equiparação ocupacional das mulheres com o serviço doméstico não era, entretanto, um simples vestígio da escravidão destinado a desaparecer com o tempo (Davis, 2016), tendo em vista a inserção dos marcadores étnico-raciais, de classe e de gênero que estruturam a história do nosso país, os quais enrijecem e sistematizam cada vez mais o movimento da supremacia branca.

Para o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (Dieese, 2005), o trabalho doméstico no Brasil ainda é marcado pela grande presença de mulheres afro-indígenas, mas sobretudo pela informalidade e pelos baixos salários. Analisando os movimentos de resistência à PEC das domésticas, podemos analisar a construção desse caminho desde seu início e daí entender o porquê, no cenário da aprovação dessa proposta da Lei Complementar nº 150, de 01 de janeiro de 2015 (Brasil, 2015), se gerou tanto mal-estar social da branquitude, causando uma verdadeira agônística nas relações advindas do contexto do trabalho doméstico.

Embora, nesses mais de 100 anos de luta, o movimento das trabalhadoras domésticas tenha tido algumas conquistas e garantias legais, conquistadas pela Lei Complementar 150, de 2015, muitas patroas não cumprem a legislação e a fiscalização. Diante disso, ainda hoje, as trabalhadoras sofrem com a informalidade, maus-tratos, violação de direitos, falta de acesso à educação e à informação e, como dito neste trabalho, ainda se encontram muitas denúncias de mulheres resgatadas de casas grandes, em pleno século XXI, exercendo um trabalho análogo à escravidão.

As histórias de luta, resistência e re-existência das trabalhadoras domésticas se assemelham às retomadas indígenas, como nos diz o indígena Coelho Takarijú (2021, p. 112):

Brotamos como vida, brotamos como os anticorpos da Terra contra o capitalismo.

Somos povos encantados, somos encantamento. A resistência dos nossos povos é a resistência da Terra. Somos os sonhos vivos sonhados pelos nossos avós. Somos as

retomadas dos sonhos de nossos ancestrais [...] A retomada indígena é um movimento ancestral e conceitual de guerra contra o extermínio da Terra e dos nossos modos de viver, no qual a perspectiva de história como ciência de narrativa oficial é questionada, pois, para nossos povos, as perspectivas de narrativas ultrapassam a perspectiva documental arquivada. Assim, para nós, povos do Nordeste, e mais especificamente do Ceará, manter-nos conectados às nossas ancestralidades, é a força encantada da luta constante para não sermos engolidos pelo pensamento e a sociabilidade do invasor. Manter-nos ouvindo os sonhos e as memórias ancestrais nos faz continuar brotando. Nossa retomada é movimento de brotar, de sonhar, de cultivar sentimento com a Terra.

Para Takarijü (2021), a retomada é necessária para a vida dos povos originários, assim como também para toda a terra. A luta é pela vida, todas as vidas contra o modelo capitalista/moderno/colonial, e é uma luta coletiva e plural. Nesse contexto, percebemos que as lutas, resistência e re-existência das trabalhadoras domésticas também se assemelham às histórias de luta dos quilombos e suas estruturas (Bernardino-Costa, 2015).

Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade por meio da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. [...] O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitavam sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organização permitidas ou toleradas. (Nascimento, 2002, p. 264).

Nascimento (2002) relembra a forma e a necessidade dos povos quilombolas de se organizarem nos quilombos. Assim, a respeito das trabalhadoras domésticas, só é possível resistir se houver organização para resistir e lutar por direitos, não só de sobreviver, mas, sobretudo, para ter o direito a uma vida com dignidade, liberdade e respeito.

A PEC das domésticas, como foi chamado o Projeto de Emenda Constitucional 72/2013, resultou de uma luta histórica vivenciada pelos movimentos das trabalhadoras domésticas, que há quase um século lutam pelos seus direitos, estabelecendo uma alteração no que diz respeito aos direitos das domésticas em relação aos dos demais trabalhadores. A partir da PEC, elas passariam a desfrutar de uma jornada de trabalho limitada a 44 horas, horas extras, FGTS obrigatório, licença-maternidade/paternidade, férias anuais, dentre outros direitos.

A história de 100 anos de luta das trabalhadoras domésticas começou a se organizar judicialmente mais precisamente na década de 1930 e continua até os dias atuais, numa luta incansável. Em 1936, inicia-se um movimento de organização em prol da luta por equiparação judicial perante as outras categorias de trabalho. Foi fundada pela ativista incansável Laudelina de Campo Melo, por meio da Associação Profissional dos Empregados Domésticos na cidade de Santos, em São Paulo.

Laudelina era uma ativista ousada que lutava e militava em organizações negras, numa trajetória de reivindicações, conscientizando as trabalhadoras domésticas da urgência e relevância da organização política das companheiras de trabalho para juntas, em um movimento coletivo, buscarem o reconhecimento jurídico da profissão, já que o trabalho doméstico não era reconhecido como lucrativo economicamente e por isso era excluído dos direitos trabalhistas, como já descrevemos. Laudelina tem seu nome inscrito no Livro dos Heróis e Heroínas da Pátria após a sanção da Lei. 14.635/2023.

Dando continuidade à história de resistência e organização das trabalhadoras domésticas, em 1950, através do projeto de Lei apresentado pelo Deputado Café Filho, foi dado o pontapé inicial para a regulamentação da profissão e a garantia dos direitos das trabalhadoras domésticas brasileiras. Isso ocorreu com a importante contribuição e apoio dos

movimentos sociais, como o Movimento Negro, Juventude Operaria Católica (JOC) e Teatro Experimental Negro (TEN).

Em 1960, o movimento das trabalhadoras domésticas começava a se organizar nacionalmente, filiando-se à Central Única dos trabalhadores (CUT). Em 1968, aconteceu o primeiro congresso nacional das trabalhadoras domésticas em São Paulo. Em 1972, através da lei 5.859/72, garantiram o direito de terem a carteira de trabalho assinada.

Na década 1980, todos estavam se movimentando para que seus direitos fossem assegurados a partir da promulgação da constituinte de 1988. Nem todos os direitos foram adquiridos, mesmo assim, foi motivo de comemoração entre os integrantes do movimento porque um dos direitos adquiridos mais importantes foi o direito ao Sindicato. Desse modo, a luta começou a ser mais organizada ainda e foram criados movimentos sociais e sindicais nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco, Bahia, Minas Gerais e Rio Grande do Sul.

Em 1997, a Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas - Fenatrad é criada, e em 2001 acontece o 8º Congresso Nacional das Trabalhadoras Domésticas na Bahia. Em 1999, a Fenatrad se filia à Central Única dos trabalhadores (CUT) e à Confederação Nacional dos Trabalhadores do Comércio e Serviço (Contracs).

Para Bernardino-Costa (2015, p. 65),

o que se formula nessa ocasião e até meados da década de 1980 é uma compreensão da luta da trabalhadora doméstica como uma luta de classes. Embora o reconhecimento profissional fosse um grande objetivo alcançado, não significava dizer que isso integraria as trabalhadoras domésticas na classe trabalhadora, portanto a luta estava e está longe de acabar.

Somente depois dos anos 1980, as pautas de raça e de gênero começaram a ser destacadas nas discussões, como nos apresenta Carneiro (2015, p. 8):

Mais de três dezenas de projetos para a regulamentação dessa ocupação esperaram por mais de três décadas a apreciação dos deputados. As dificuldades interpostas para a completa equiparação dos direitos trabalhistas dessa categoria, o descaso, a indiferença com que são tratadas suas reivindicações são a manifestação concreta da continuidade da mentalidade instituída na nossa sociedade, que resulta na desvalorização social da profissão e sobretudo de quem está nela alocada.

Desse modo, aos poucos, algumas fissuras vão se formando no contexto dessa relação, provocando alguns movimentos novos de re-existências que também eclodiram em tempos passados, ainda que diferentes quanto à forma e abrangência. Entretanto, essa relação ainda é assimétrica, de maneira que, tanto na intensidade de forças quanto na estética, encontramos grandes diferenças que não deixam dúvidas de que a patroa ocupa um lugar privilegiado de mando, mas que não cristaliza o lugar da trabalhadora que, aos poucos, parece encontrar solo mais seguro para suas formas de re-existir no mundo.

De acordo com hooks (2019, p. 36),

enquanto mulheres, principalmente as brancas privilegiadas previamente desprovidas de direito, começaram a adquirir poder social sem abrir mão do sexismo internalizado, as divisões entre as mulheres se intensificaram. Quando mulheres não brancas criticaram o racismo dentro da sociedade como um todo e chamaram atenção para as formas com que o racismo moldou e influenciou a prática e a teoria feministas, várias mulheres brancas simplesmente deram as costas para a sororidade e fecharam a mente e o coração. E isso é igualmente verdadeiro para as questões de classismo entre as mulheres.

Essa assimetria que determina as relações entre a trabalhadora doméstica e a patroa está inscrita no contexto das marcas coloniais. Dessa maneira, a partir das configurações das realidades patriarcal, capitalista e escravocrata, instaura-se um campo discursivo que

configura a realidade e delimita, pela etnia, raça, classe social e/ou título de nobreza, quem manda e quem obedece, o superior e o inferior, numa articulação subjetiva que tenta naturalizar tais lugares (Vasconcelos, 2021). A própria legislação, quando tomamos o Decreto-Lei nº 71.885, de 9 de março de 1973, coloca o serviço doméstico nessa relação de servidão ao apresentá-lo como “de natureza contínua e de finalidade não lucrativa à pessoa ou à família no âmbito residencial desta” (Decreto-Lei nº 71.885, 1973, art. 3º).

Com o processo de redemocratização do Brasil, a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, passa-se a construir uma visão desta categoria como profissional, com direito a salário, mas havia muitas brechas e ausências de garantias (Silva *et al.*, 2017), o que evidencia a notória dificuldade que a sociedade brasileira tem para romper com as tradições da servidão escravista. E “não somente nas recentes discussões, mas praticamente ao longo de toda história brasileira, as trabalhadoras domésticas são produzidas como sujeitos inexistentes” (Bernardino-Costa, 2015, p. 13).

Ao discutir a pauta de direitos na sociedade brasileira em relação ao trabalho doméstico, a partir da trajetória de lutas e de re-existências desta categoria, não se pode negar que a segregação a partir da raça, etnia, classe e gênero é presente e estruturante no contexto do trabalho doméstico, criando e recriando lugares de invisibilidade e descrédito das mulheres que exercem essa profissão. Esse problema persiste e tem raízes profundas, desvelando as desigualdades existentes em nosso país (Silva, 2017).

A desumanização das pessoas escravizadas era o resultado da ausência de leis e de costumes e, portanto, de um processo civilizatório incipiente e desordenado (Furtado *et al.*, 2020). Nessa direção, as jornadas de trabalho extenuantes, salários baixos, falta de proteção social, exploração e abuso sofridos pelas trabalhadoras domésticas em alguns casos, bem como a marginalização e invisibilidade das trabalhadoras domésticas continuam sendo uma realidade na sociedade brasileira.

As diferenças na remuneração e valorização do trabalho doméstico refletem os resultados dos marcadores étnico-raciais, de classe e de gênero. Para Silva e Oliveira (2020), nem sempre só pagar salário para a trabalhadora doméstica é a solução viável, pois legitima uma situação análoga à escravidão e não leva em consideração a situação das mulheres afro-indígenas. A esse respeito, cabe salientar que

as mulheres feministas, principalmente as brancas com privilégios de classe, debatiam se deveriam ou não contratar ajuda para trabalhos domésticos, tentando criar maneira de não participar da subordinação e da desumanização de mulheres menos favorecidas. Algumas daquelas mulheres foram bem-sucedidas em criar uma ligação positiva entre elas e as mulheres que a contratavam, de forma que pudesse ter avanço mútuo em um contexto maior de desigualdade (hooks, 2019, p. 37).

Nos anos 2000, estudos denunciavam que as questões de gênero e o trabalho feminino apontavam para o aumento da participação das mulheres no mercado de trabalho, contudo isso aconteceria em empregos precarizados (Hirata, 2002; Guimarães, 2009; Antunes & Alves, 2004), de modo que trabalho doméstico seria o principal nicho de habitação dessas mulheres. Pensado a partir de uma perspectiva patriarcal e machista, o trabalho doméstico foi reafirmado, a partir das perspectivas racistas e colonialistas, como sendo o lugar natural da mulher afro-indígena, que foram jogadas para a margem social a partir da abolição da escravatura, tornando-se, portanto, o lugar da mulher negra, pobre e analfabeta.

São esses os marcadores que circunscrevem a figura da trabalhadora doméstica num movimento interseccional que não é exclusivo a estes marcadores, podendo se juntar a eles outros marcadores, bem como algum se fazer ausente. Mas, predominantemente, temos nesse jogo de forças, as marcas de classe, etnia-racial e gênero.

A Emergência dos Marcadores Étnico-Raciais, de Classe e de Gênero Para as Discussões Acerca do Trabalho Doméstico: Um Olhar Interseccional

Interseccionalidade: Conceito e Lente Por Onde Ver a Realidade

“Nenhuma sociedade trata suas mulheres
tão bem quanto seus homens”
(PNUD: Relatório de Desenvolvimento Humano de 1997)

A interseccionalidade é um conceito relevante nos movimentos desta pesquisa por permitir que se olhe para os marcadores de raça, etnia, classe, gênero e outras categorias sociais, compreendendo que elas se intersectam em sistemas individuais de discriminação ou privilégio. Em outras palavras, é a ideia de que várias opressões podem ser vivenciadas simultaneamente.

O termo interseccionalidade foi originalmente empregado pela primeira vez em 1989, por Kimberlé Williams Crenshaw, uma jurista e defensora dos direitos civis norte americana. Crenshaw alcançou destaque com suas contribuições acerca da teoria crítica sobre raça e gênero, contribuindo para o desenvolvimento do termo de forma gradativa, sendo possível verificar o surgimento da interseccionalidade como uma metáfora, que posteriormente passa a ser interpretada como uma categoria analítica e, por fim, em 1997, ganha o status de conceito provisório (Kyrillos, 2020, p. 7).

Para Crenshaw (1989), as experiências sociais são experiências únicas a partir da sobreposição de marcadores como os de etnia, raça e gênero, desenvolvendo, assim, uma maneira de ver e entender a complexidade das desigualdades sociais (Collins; Bilge, 2016), atentando para o fato de que esses entrecruzamentos moldam as experiências individuais e coletivas. Trata-se, então, da compreensão das consequências das estruturas e dinâmicas dos engendramentos entre eixos de subordinação, em que o racismo, o patriarcalismo e a opressão

de classe e outros modos de discriminação criam desigualdades que estruturam as diferentes posições das mulheres, como etnias, raças e classes, entre outras (Grenshaw, 2002).

Para as cosmovisões indígenas, as opressões do patriarcado, além de atingir as mulheres, atingem também a mãe-terra e, portanto, todos os seres, de maneira que os meios de operar as opressões são lados da mesma lógica de dominação (Rosendo & Zirbel, 2019). Desse modo, o projeto colonial opera com opressões de gênero, etnia, raça, classe, sexualidade e também da espécie, já que a natureza e todos os demais seres passam a ser subjugados pelas relações hierárquicas de poder, em uma lógica de dominação polarizada na qual predominam as relações de autoridade, de superioridade/inferioridade, dominação/submissão, e em que a subjugação de mulheres, animais e da natureza estão sob a perspectiva interseccional (Sabino & Santo, 2023).

Segundo Lia Schucman (2017, p. 71), a branquitude se coloca como “única identidade racial normal” que, embora se veja, de certo modo, como raça, ela se pensa universal, modelo a ser seguido, em detrimento de todas as outras raças, por isso é comum que elas se pensem desracializadas (Schucman, 2014).

Nunes (2022, p. 36) relata a visão de Pero Vaz de Caminha ao chegar no Brasil e encontrar os povos indígenas, descrevendo-os como “pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”. Para a autora, essa fala marca os primeiros indícios da racialização dos povos indígenas e da diferenciação dos humanos de animais com a ideia do uso de roupas (Nunes, 2022). Por isso, o direito à autodeclaração é uma das conquistas mais importantes do movimento indígena, porque por muito tempo a identidade indígena foi atestada por terceiros, e só a partir de 2004, com a promulgação da Convenção da OIT, no Brasil, os povos originários garantiram seu direito à autodeclaração (Santos, 2020).

Entretanto, não se trata apenas de somar opressões. As experiências de mulheres racializadas não são apenas a soma das discriminações que as mulheres enfrentam, mas são as

múltiplas marcas advindas do fato de ela ser mulher. Nesse contexto, há que se considerar as formas como o racismo opera construindo suas próprias marcações de poder, subjugando outros seres humanos. Exatamente por isso, o racismo negro não resume o racismo no Brasil, visto que outros povos também são atingidos pelo racismo, como os povos indígenas, por exemplo (Nunes, 2022).

Nesse cenário, a interseccionalidade sugere que as opressões podem interagir criando desafios que podem incidir na configuração das identidades individuais (Carastathis, 2016) e influenciar fortemente nos modos de subjetivação da vida das pessoas envolvidas. Diante disso, operar com a interseccionalidade é uma postura ético-política, considerando que certos grupos podem ser tornados invisíveis por estruturas dominantes de poder. Por exemplo, há perspectivas feministas que não levam em conta a interseccionalidade, as experiências e desafios das mulheres indígenas, negras, mulheres com deficiência ou mulheres LGBTQIPAN+, negligenciando suas lutas e reproduzindo invisibilizações.

Assim, é importante entender que a interseccionalidade é um prisma que, ao olhar sua refração de forma difusa, faz o poder operar em muitas instâncias. Daí ser sempre necessário considerar as particularidades e marcas das relações entre mulheres e homens, mulheres e mulheres, homens e homens (Silvia & Menezes, 2013).

Os Engendramentos Sociais Possíveis a Partir Da Interseccionalidade Entre as Questões Étnico-Raciais, de Classe e de Gênero

Como já dito, o trabalho doméstico apresenta um cenário que desnuda a complexa hierarquização da história brasileira a partir de um sistema de poder construído pela supremacia branca, a branquitude. Assim, para empreender um estudo crítico a respeito da história do trabalho doméstico e das mulheres que o exercem, é preciso apresentar uma crítica

muito severa sobre a história do Brasil, sobretudo sobre o que Quijano (2008) vem chamar de colonialidade do poder, ser e saber e sobre os cuidados que Chimamanda (2019) nos convida a ter sobre o perigo de uma história única.

Nesta seção, o intuito é discutir o emaranhado de marcadores que tem dificultado a sobrevivência e resistência do povo brasileiro, sobretudo das mulheres construtoras desta pesquisa. Nesse viés, como “uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação” (Crenshaw, 2002, p. 177), a interseccionalidade pode ajudar como ferramenta analítica dos engendramentos que estruturam o trabalho doméstico brasileiro na vida das mulheres indígenas.

Nesse sentido, para dar conta dessas articulações que ocorreram para possibilitar a invenção da história do país, a interseccionalidade pode ser o prisma implicado de forma ética, crítica e política para olhar e refletir sobre a influência que o sistema de poder operante da branquitude teve e tem nas relações brasileiras, forjando impactos de re-existências nas questões étnicas, raciais, de classe e de gênero. Com efeito, o trabalho doméstico exercido na esfera privada e na estreita relação entre duas mulheres, forjou condições para que a mulher trabalhadora sofresse inúmeras violências a partir da etnia, raça, classe e gênero, e é nesse cenário que o lugar de mando da patroa se estrutura (Schwarcz, 2019).

Nessa proposta interseccional, considera-se importante identificar como essas mulheres se apropriam ou resistem a essas estruturas em suas relações. Por isso, faz-se urgente a desconstrução dessa perspectiva universalizante das mulheres e dos estereótipos que são produzidos pelo sistema dominante da branquitude. Por isso, precisamos promover debates não essencialistas que possam mediar e dismantelar as constantes tensões entre as afirmações sobre as múltiplas identidades das mulheres (Crenshaw, 1994).

Logo, é urgente compreender essa discriminação como um problema interseccional étnico-racial, de classe e de gênero de forma horizontalizada, porque fazem parte de uma mesma estrutura que produz subordinação (Crenshaw, 2002). A esse respeito, Kerner (2012, p. 49) aponta que

tanto nos casos de racismos como de sexismos, as respectivas atribuições categoriais de diferenças são utilizadas para legitimar formas de estratificação e de segregação. O lugar apropriado de uma pessoa dentro — ou também fora — de uma sociedade é deduzido a partir de seu pertencimento a determinado grupo e das características específicas que são atribuídas aos diversos grupos sociais.

Na lógica capitalista moderna/colonial, a segregação das coisas e dos seres basilados foi legitimada numa ideia de valor. Essa estratificação se deu a partir de marcadores, além dos sexistas e racistas, sem os quais a construção dessa sociedade moderna/colonial não seria possível. Dessa forma, podemos observar que existe um racismo constitutivo do sujeito moderno/capitalista/colonial que fomenta um comportamento volátil e específico para atender às exigências desse modo de vida, cujas características e funcionalidades satisfazem o modelo do capital (Echeverría, 2007).

Na insistência frenética do capitalismo, esse modelo de humanidade, que aqui chamamos de branquitude, refuta quaisquer outros comportamentos ou funcionamentos, ou seja, marcadores que diferem da ideia de humanidade do capitalismo moderno/colonial. Sendo assim, as cosmologias indígenas, quilombolas e outras são “oprimidas e reprimidas de forma sistemática e implacável na dinâmica” social em todos os âmbitos da vida na terra (Echeverría, 2007, p. 2)

Como defendem Silva e Oliveira (2020), o trabalho doméstico, além da constante conexão com a figura feminina, é extremamente desvalorizado no contexto social ocidental e tem um direcionamento proposital para a mulher. Por isso, pensar essas demarcações torna-se

fundamental para que nesse movimento interseccional – em que as mulheres foram ocupantes do lugar e dos afazeres domésticos e, conseqüentemente, inferiorizadas – elas retomem seus espaços e seus modos de vida.

Nessa questão, apresenta-se a forte influência de gênero, por isso é crucial refletir sobre o tema do trabalho doméstico de maneira interseccionada. Esses lugares eram subalternizados e inferiorizados, portanto, quem os fazia era inferiorizado, independentemente de serem escravizados ou livres. Inclusive, é importante situar que as mulheres, quando escravizadas, não eram apenas questões raciais que demarcavam esta condição, pelo menos nesse momento da história, inclusive, muitas eram brancas (Vasconcelos, 2021).

Nessa ótica, Echeverría (2007) vem nos dizer que “o racismo moderno é um racismo da branquitude”, ou seja, um racismo que opera em um padrão que, por vezes, se sobrepõe à cor da pele, considerando, sobretudo, o comportamento, ou seja, a maneira de ser dentro de uma lógica de valor, e tudo que contraria essa lógica passa a ser inferior, fatível à dominação. Assim, dentro do bojo do trabalho doméstico, temos um atravessamento do capitalismo, racismo e sexismo.

A partir da denúncia de Federeci (2017, p. 27) de que o capitalismo “precisa difamar a ‘natureza’ daqueles a quem explora”, entendemos que as estruturas do sistema de poder econômico e político são majoritariamente dirigidas por pessoas que transitam a branquitude, as quais, por sua vez, expiram a confiança e a credibilidade que o capital exige. Assim, sustenta-se a “crença de que o modo de vida que o homem europeu chama de ‘progresso’ não é apenas bom, mas inevitável para toda a humanidade” (Manuel, 2019, p.253)

É esse o imaginário construído ao longo dos séculos, transmitindo que o branco é o ser humano de referência boa (Bento, 2022) em detrimento de todos os “outros”. Foi esse movimento que transformou a realidade das mulheres indígenas, empurrando-as para fora de seus modos de vida e território, na tentativa de excluir e domesticar suas vidas. Embora na

sociedade brasileira ainda impere o olhar inquisitório sobre os povos indígenas como pessoas bárbaras, selvagens, bravas (Manuel, 2019) ou como pessoas atrasadas que impedem o desenvolvimento (De Paula, 2022), eles re-existem, como defende Takarijü (2021, p. 151) nestes termos:

Definitivamente a invasão do “mundo moderno” mudou a gravidade da Terra, trazendo ameaça à vida do planeta, um rastro de morte pautado pelo lucro. O modo de produção capitalista trazido por eles é GRAVE, em todos os sentidos, o capitalismo e seu modo de produção de morte e sociabilidade de competição, é a maior e real ameaça à vida do planeta. Nunca antes na história da Terra houve a possibilidade de ela ser destruída pelo “humano”. Apesar disso, em cada retomada de um povo, retomamos conceitos ancestrais dos nossos mundos indígenas e nos colocamos em contraposição ao movimento de morte do capitalismo, fazendo aparecer e ferver vida.

Como já sabemos, esse imaginário foi historicamente construído e ancorado na “naturalização de relações de autoridade e subordinação, que são apresentadas como se fossem fundadas na biologia e/ou justificadas racialmente” (Biroli, 2018, p. 42). O pacto narcísico (Bento, 2022), por exemplo, serve como uma defesa do privilégio branco que ocupa os lugares mais qualificados, mas que não é entendido pelo branco como privilégio, e sim como mérito, “está aqui porque merece”.

Essa ideia de que “todo mundo tem oportunidades verdadeiramente iguais para competir por bens desejáveis e posições sociais” (Sandel, p. 23, 2021) é trazida nos discursos que reverberam e funcionam, infelizmente, muito bem, na sociedade brasileira, fazendo referência à ideia de meritocracia que forja o discurso de que, ao se esforçar, obviamente haverá êxito. Esse é o discurso do branco: ele é o homem do trabalho, e não aquele preguiçoso como a pessoa indígena é retratada nas histórias folclorizadas pelo branco. Por isso mesmo, por ser “trabalhador” e se “esforçar”, ele “merece” obter sucesso, ocupando,

portanto, um lugar de superioridade por seu próprio mérito. Essa construção ideológica da supremacia branca no Brasil trouxe, ainda, o autoritarismo entranhado em seu modo de operar.

O Brasil foi inventado autoritariamente, e é preciso tomar gosto pela denúncia e pela liberdade, como convoca Freire (1989). Isso quer dizer romper com o silenciamento histórico a que as maiorias foram submetidas. Seguindo essa linha, o pensamento de Gonzalez (2018) também denuncia que as mulheres afro-indígenas, quando não estão no trabalho doméstico, em sua maioria, estão em trabalhos que também conotam uma remuneração precarizada e de subalternização frente à branquitude. Aí se encontra, talvez, a maior fonte objetiva para entender os processos de subalternização das trabalhadoras domésticas, sendo o ponto de partida para estruturar o processo subvertente da lógica da branquitude, denunciando e fazendo ecoar vozes silenciadas.

Como argumenta Bernardino-Costa (2015, p. 45), historicamente, pode-se perceber que

a minoria branca no controle do Estado, da economia e da sociedade tinha pouquíssimos interesses em comum com índios, negros e mestiços. Ao contrário, seus interesses eram, em geral, antagônicos, havendo pouca solidariedade entre eles. Sobretudo porque o imaginário da minoria branca latino-americana era formado pelas ideias raciais geradas na Europa, que desumanizam e/ou barbarizam índios e negros. Assim, índios e negros não eram vistos como passíveis de assalariamento. Ao contrário, as teorias raciais constituíam-se na justificativa para a exploração, opressão e dominação. A colonialidade do poder levava os membros da elite branca a se identificarem com os brancos dominantes da Europa e Estados Unidos. Em outras palavras, a nacionalização das sociedades latino-americanas se deu de maneira minimamente dual.

Nessa conjuntura, a construção ideológica da história do Brasil, sustentada pelos interesses da classe dominante, alavancou vários marcadores, dentre eles o racismo (Gonzalez, 2018), como já vimos. Nessa construção moderna, o corpo racializado foi estigmatizado em um lugar não só de inferioridade como também de índole duvidosa, daí a grande urgência para mudar e romper com essa leitura dos corpos.

É nesse âmbito de inúmeras forças e estigmas, também de movimentos de resistência, que configura o cenário brasileiro. Assim, é possível entender que “o que é singular no Brasil é justamente essa equação em que desigualdades, violências e conflitos convivem com uma narrativa da integração hierárquica que produz essa narrativa contínua de silenciamento de vozes” (Bernardino-Costa, 2015, p. 21). Tais vozes são as das “mulheres racializadas que frequentemente, estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas estas vias” (Crenshaw, 2002, p. 177).

Como salienta Biroli (2019), “considerar conjuntamente estes elementos significa não hierarquizar as diferentes formas de opressão, reconhecendo que estas relações são dinâmicas, de maneira que produzem efeitos que não podem ser simplesmente acrescentados, agregados, pois obedecem a lógicas distintas” (Biroli, 2018, p. 42). Por isso, dentro deste trabalho, atuamos como agentes de tensionamento, trazendo para o seio da academia as vozes daquelas que, à margem da sociedade, têm seus sentimentos, seus afazeres e seu futuro ditos por outros. Desse modo, compreendemos que

os debates e a visibilidade do trabalho doméstico pode ser uma ferramenta potente de resistência para que possamos pôr fim a exploração de trabalhadores e trabalhadoras, (...) ao passo em que a libertação feminina está diretamente relacionada a questões de raça e classe. No entanto (...) a economia capitalista é hostil a essa solução trazida, pois a socialização de tarefas domésticas implica em amplos subsídios

governamentais, para garantir que isso seja acessível às famílias de trabalhadores e trabalhadoras. Desse modo, não gera lucro, logo, não interessa ao capital. (Silva & Oliveira, 2020, p. 4)

O capitalismo e o patriarcado são responsáveis pela desvalorização do trabalho doméstico e pela inferiorização das mulheres. Para Nascimento (2019), o papel ocupado pelas trabalhadoras domésticas atualmente se equipara aos trabalhos ainda estruturados pelo sistema colonial e racista da branquitude. A esse respeito, convém ressaltar que as opressões sofridas pelas mulheres não são vivenciadas da mesma maneira por todas. Como defende Saffioti (2013, p. 133),

a consciência de classe suplanta a consciência que eventualmente uma categoria de sexo possa alcançar de sua situação. Se as mulheres da classe dominante nunca puderam dominar os homens de sua classe, puderam, por outro lado, dispor concreta e livremente da força de trabalho de homens e mulheres da classe dominada. A solidariedade entre os elementos de uma categoria de sexo subordina-se, pois, à condição de classe de cada um. Mesmo a relação entre os sexos varia em função, pelo menos parcialmente, da classe social a que pertencem os elementos envolvidos.

É nesse sentido que se entende a potência das múltiplas vivências de dominação a que estão sujeitas as mulheres trabalhadoras na relação com as mulheres patroas que, embora sejam mulheres, possuem outros marcadores, incluindo o de classe, que as colocam em um lugar de mando, o qual, muitas vezes, não lhes permite perceber que a relação patroa-empregada é uma relação entre duas mulheres. Daí o filho da trabalhadora adoecer não justificar sua falta, seus problemas de tensão pré-menstrual não justificarem fazer menos tarefas e o seu saber não ser considerado, tendo que fazer segundo o modelo da patroa.

Por fim, compreender a intersecção entre os marcadores étnico-raciais, de gênero e de classe nos revela a dimensão social e histórica da subjetividade experienciada cotidianamente

no Brasil pelas mulheres trabalhadoras domésticas (Furtado, 2002, 2011; Bock & Gonçalves, 2009). De acordo com hooks (2019, p. 34), “o pensamento sexista nos fez julgar sem compaixão e punir duramente umas às outras. O pensamento feminista nos ajudou a desaprender o auto-ódio feminino. Ele nos permitiu que nos libertássemos do controle do pensamento patriarcal sobre nossa consciência”. Nesse processo, as contribuições feministas têm sido centrais para analisar o trabalho das mulheres e para alargar e complexificar os próprios modos de compreensão do que é trabalho.

A noção de divisão sexual do trabalho já deixa clara a necessidade de compreender o trabalho remunerado e o não remunerado enquanto dimensões inter-relacionadas do trabalho social (Sorj, 2000). Desse modo, entender que o trabalho doméstico sempre foi destinado à mulher leva-nos a refletir sobre a imbricação entre essas duas figuras que se engendram socialmente: o trabalho doméstico, advindo dos processos escravagistas, e a mulher indígena, que é submetida às hierarquias sociais (Furtado & Carvalho, 2020).

A Branquitude Como Categoria Analítica: Reflexões Sobre Subjetivação e Racialização

A Branquitude: Racializar é Preciso!

A branquitude é a categoria analítica apresentada nesta seção para analisar criticamente as pretensões do projeto civilizatório no Brasil que reverbera até os dias de hoje e tem uma forte influência sobre a estrutura do trabalho doméstico brasileiro. Nessa perspectiva, pretende-se compreender como o homem “branco-heterossexual-civilizado-do-Primeiro-Mundo” (Cruz, 2014, p. 19) se torna desejável ou imposto como ideário de ser humano no Brasil.

Para Carneiro (2011), existe no mundo um contrato racial em vigor que elege os brancos como referência humana. Assim, o contrato da branquitude, como parâmetro de humanidade instaurado pela própria branquitude, define o status de brancos e não brancos, sendo que os não brancos serão legitimados por instituições e sistemas de valores. Além disso, a branquitude determina quais saberes e poderes são válidos (ou não), obviamente considerando os seus interesses.

A branquitude é uma categoria que deriva dos estudos sobre raça, sendo crucial para compreendermos o projeto hegemônico moderno/colonial da sociedade global. Contudo, nos estudos sobre branquitude já há um tensionamento importante quanto à hiper visibilização das pessoas negras nas relações raciais. Quando se fala em branquitude e povos indígenas, a revisão bibliográfica realizada por Nunes aponta para um caminho mais incipiente (Nunes, 2022).

Nesta seção queremos propor discussões críticas sobre a branquitude no intuito de não apenas compreender as lógicas hegemônicas raciais no cenário do trabalho doméstico como também contribuir com os processos de subjetivação e racialização das pessoas brancas que, no cenário do trabalho doméstico, operam como patroas. Estas, por muitas vezes, se utilizam dos discursos de meritocracia e democracia racial para sustentar ou alcançar o modelo hegemônico de hierarquização para a manutenção de seus privilégios, em detrimento, neste caso, das mulheres indígenas. Daí a importância de “compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento e entender a projeção do branco sobre o não-branco, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios” (Bento, 2002, p. 14).

Tornar visível os efeitos que o ser branco tem nas relações sociais não é algo presente na vida das pessoas brancas. No contexto brasileiro, pensar, compreender e se ver com privilégios requer no mínimo uma conscientização e uma mudança de postura.

Contudo, não é comum vermos em nossa sociedade pessoas brancas questionarem sua

própria cor. Partem do princípio de que não é necessário. Não se percebem enquanto raça. (Vasconcelos, 2021, p. 109)

Através dos estudos das relações étnico-raciais, é sabido que a branquitude no Brasil se constituiu a partir de um processo colonial violento e racista de hierarquização que se utiliza de dois polos para operar. De um lado, há os senhores donos de terras/patrões/patroas, homens/mulheres que se dizem brancos/as, que exercem o poder através do mandonismo e clientelismo dentro de uma perspectiva patriarcal-colonial-moderno-capitalista; e, de outro, estão as pessoas que servem a esses senhores/as, os/as serviçais, os/as escravizados/as, que são homens e mulheres subalternizados, nada distante de uma história já conhecida.

O senhor de terras concentra todo o poder em suas mãos e adota uma postura inquestionável no seu fazer, na sua cor, na sua religião. Já as outras pessoas seriam as mulheres brancas e negras e homens negros, submetidos a um processo de apagamento de suas crenças, religiões e costumes, ou seja, “a branquitude é uma forma de operar onde a pertença étnico-racial do branco, o ‘autoriza’ a ditar as verdades quanto ao ser, ao estar, ao possuir e ao sentir no mundo” (Vasconcelos, 2021, p. 109).

No Brasil colonial era comum o seguinte pensamento: “branca para casar, mulata para foder e negra para trabalhar” (Freyre, 2005, p. 48). Essa expressão revela o ideário de mulher enquanto objeto e sua utilidade. Enquanto as mulheres brancas, que habitavam a casa grande, eram úteis para casar, serem donas de casa, mães, relevantes para um status oficial de família, as mulheres indígenas e negras eram úteis para o papel de mucamas, objetos de satisfação sexual, se fossem vistas como bonitas, e domesticadas, caso contrário, receberiam o papel de animais de carga, trabalhando em atividades extremamente pesadas fora da casa grande, no campo e nos engenhos, suportando as tarefas extenuantes das fazendas (Bock & Gonçalves, 2009).

A sociedade na época colonial foi propositalmente estruturada numa hierarquização na qual grupos desempenhavam papéis muito diferentes. Entre esses papéis, o do mandonismo gerou uma sociedade patriarcal-colonial-moderna-capitalista que constituiu uma dimensão subjetiva dos modos de ser no mundo que perdura até hoje.

A dinâmica do sistema econômico brasileiro estabelece espaços na hierarquia de classes, a qual possui mecanismos para selecionar as pessoas que irão preenchê-lo. Dessa forma, a branquitude herdou os privilégios e os mantém constituindo esses mecanismos de seleção, fazendo com que as pessoas indígenas e negras sejam relegadas aos lugares mais baixos da hierarquia.

O racismo no Brasil é estrutural (Almeida, 2019) e cultural, e investe na tentativa de normalizar as atividades desvalorizadas, como o trabalho doméstico, para as mulheres indígenas, negras e pobres. Esse comportamento está impregnado na sociedade brasileira, foi e é articulado pela branquitude, no intuito de normalizar a ocupação de espaços de poder e prestígio por pessoas brancas (Gonzalez, 2018).

Para Echeverría (2007), no projeto de modernidade capitalista, formulou-se um ideal de sujeito moderno a ser alcançado, sendo um modelo ético, civilizado e trabalhador que vai além, quando convém, do biológico.

A modernidade de um indivíduo, a eficácia da interiorização que fez do ethos puritano capitalista, ou seja, sua “santidade” ou o fato de ter sido escolhido pela graça divina, é reconhecível antes de tudo no alto grau de produtividade do trabalho que lhe cabe executar. A evidente produtividade de sua atividade o coloca acima da linha que separa categoricamente os “vencedores” ou “salvati” dos “perdedores” ou “sommersi”. Mas isso não se manifesta não apenas neste dado estatístico; também se mostra na imagem que corresponde a essa santidade evidente, em todo o conjunto de traços visíveis que acompanham a produtividade, desde a aparência física de seu corpo

e seu ambiente, limpo e organizado, até a propriedade de sua linguagem, a positividade discreta de sua atitude e seu olhar e a moderação e compostura de seus gestos e movimentos (Echeverría, 2007, p. 2).

São comportamentos associados ao modelo eurocêntrico-protestante, que vai além da cor da pele, permitindo que qualquer pessoa adentre/ocupe esse espaço de poder, contanto que adote o perfil de sujeito ideal da modernidade/colonialidade. Diante do exposto, é importante salientar que, para o autor, a permanência nesse espaço de poder é frágil e mutável, porque o racismo civilizatório (comportamentos ideais de homem eurocêntrico/protestante) não supera totalmente o racismo biológico (de cor). Para os “seus defensores haveria estágios da evolução humana e os indígenas ocupavam um estágio já ultrapassado pelos ‘civilizados’ e, somente pela orientação destes, teriam condições de ‘alcançar e participar do presente’, papel que era materializado pelo Estado” (Silva & Lorenzoni, 2012, p. 9).

Para os povos indígenas que sempre resistiram a esse projeto moderno/colonial, restou a estratégia da mestiçagem, do silenciamento, “um tipo particular de (re)existência ao capitalismo, a seus cercamentos de terras e cercamentos sociais. Mas sem romantizar as condições nas quais esse processo aconteceu” (Baca et al., 2022, p. 16). Para Echeverría (2006b, p. 214), foi “inventar uma vida dentro da morte. Os indígenas estão condenados à morte, e morrem desde o século XVI. E ainda, dentro desse processo de morrer, eles inventam um modo de viver”.

A branquitude se constitui num sistema político não nomeado, uma verdadeira fábrica de replicantes, dominadores e não dominados. As pessoas brancas são beneficiadas por esse sistema, por essa máquina de privilégios produzida pela exclusão do outro. Isso acontece a despeito de sua vontade. Na lógica da branquitude, todas as pessoas podem ser beneficiadas, mas nem todas são signatárias desse contrato racial (Mills, 1997).

As mulheres brancas, em suas lutas, conquistaram o direito de sair de casa e alcançar posições importantes no mercado de trabalho, contudo é necessário enfatizar que nem todas as mulheres conseguiram atingir esse objetivo. As mulheres indígenas e quilombolas não tiveram, em sua maioria, essa possibilidade, sobretudo no imaginário social brasileiro. O cenário do trabalho doméstico evidencia essa situação à medida que a mulher branca transfere a responsabilidade desse serviço para outra mulher, ou seja, a atribuição do trabalho doméstico não deixa de ser da mulher por sua saída do ambiente privado para o público, apenas há uma transferência entre mulheres (Furtado et al., 2020).

São perversos os engendramentos da branquitude na sociedade, pois seu funcionamento condiciona pessoas para se nomearem e nomear outras. Para tanto, é preciso ter o poder de nomear, não basta nomear-se mais ou menos humano, faz-se necessário ter a seu favor a condição de fazer capilar socialmente essa nomeação e, conseqüentemente, produzir subjetividades através do acesso e manipulação do poder da máquina da indústria cultural e da mídia circular da cultura. Daí resulta a condição daquele que se diz branco ter o poder de assim se nomear, aquele que nomeia é o branco, e a cultura branca é vista como padrão de humanidade.

O branco, de maneira silenciosa e acrítica, só estrebucha quando lhe tiram os privilégios. Do contrário, opera de forma acrítica a partir da naturalização do seu lugar estabelecido de branco, implicando vantagens a partir de uma distribuição desigual de poder político e econômico e vai, nesse movimento por vezes silencioso, silenciando a voz não branca. Mas é importante atentar que, na medida em que a branquitude é ideológica, ela também extrapola a dimensão fenotípica e assume uma permeabilidade que, por vezes, passa a ser assumida até pelos não-brancos. (Vasconcelos, 2021, p. 110)

A branquitude se apresenta como um dos mais relevantes privilégios, uma vez que ser branco, por si só, já configura um lugar social de privilégio, respeito e acessos sociais. Isso também acaba por fomentar e estabelecer uma relação consigo e com os outros a partir de relações de poder assimétricas (Schucman, 2014). Dessa maneira, “os estudos críticos da branquitude nascem da percepção de que é preciso analisar o papel da identidade racial branca enquanto elemento ativo nas relações raciais nas sociedades marcadas pelo colonialismo europeu” (Silva, 2017, p. 21).

Os estudos sobre relações raciais no Brasil sempre tiveram relevância, visto que a pauta toca várias discussões dentro das ciências humanas e sociais, entretanto as pessoas racializadas sempre foram o centro da discussão, imprimindo uma ideia de erro, de problema. Com efeito, trazer a pessoa branca, que está nesta vigência da branquitude moderna (Echeverría, 2007), para o centro da discussão é entender que estamos falando de construção social onde todos os seres estão implicados nesse processo.

Dessa maneira, a desvantagem inicial imposta às pessoas racializadas, a partir do racismo moderno, é amplificada pela persistência de um sistema de competição desigual, fazendo-nos entender o racismo moderno não apenas como reflexo da estrutura econômica e de classes do Brasil, mas como um elemento estrutural fundamental, moldado pela coexistência do racismo, da industrialização e do desenvolvimento capitalista (Hasenbalg, 2005).

Os estudos sobre a branquitude surgiram “como um projeto antirracista” (Ware, 2004, p. 24), no entanto as pessoas brancas não se viam nesse lugar, que foi configurado como problemático, ou seja, um lugar de conscientização de seus privilégios e dos engendramentos articulados para mantê-los. Diante disso, “pensar a branquitude pode contribuir com a mobilização contra as desigualdades sociais a partir da consciência do privilégio branco na

tentativa de romper com ideias, definições, políticas tradicionais do patriarcado/ cristão/ eurocêntrico/ colonial” (Vasconcelos, 2021, p 109). Nesse sentido,

A branquitude é atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide, é uma prática social e o exercício de uma função que reforça e reproduz instituições, é um lugar de fala para o qual uma certa aparência é condição suficiente. A branquitude mantém uma relação complexa com a cor da pele, o formato de nariz e tipo de cabelo. [...] A branquitude é um ideal estético herdado do passado e faz parte do teatro de fantasias da cultura de entretenimento (Sovik, 2009, p. 50).

Pensar sobre isso é colocar em pauta os discursos que foram impostos como verdades únicas na nossa história, como diz Adichie (2019, p. 32): “quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso”.

Longe de chegarmos à reconquista do paraíso, o discurso nacional brasileiro se apresenta como algo heterogêneo, uma mistura de grupos raciais que subalternizam as populações indígenas e afrodescendentes por meio da exploração e racialização. Por isso, colocar-se no centro dessa discussão incomoda de forma inconsciente a pessoa que acessa a branquitude, visto que esta temática nunca foi pensada ou articulada pela própria branquitude, e sim, por intelectuais negras e negros, como Du Bois (1920, 1935), Frantz Fanon (1952), Albert Memmi (1957), Steve Biko (1978), Alberto Guerreiro Ramos (1957), Edith Piza (2002), Cida Bento (202), Liv Sovik (2004), Lia Shucman (2020), Lourenco Cardoso (2020), Silva (2017), entre outros. Além destes, citamos também os intelectuais indígenas Krenak (2018), Nūnes (2022) e Takarijú (2021).

Os estudos sobre branquitude no Brasil se deram a partir dos anos 2000 (Cardoso, 2008, 2010; Silva, 2017), então podemos considerar um termo recente e que, portanto, está em construção, sobretudo pela ousadia do que se propõe a analisar, que é a “consciência

silenciada dos brancos” (Silvério, 2002). Para contribuir com uma melhor conceituação de branquitude enquanto dispositivo analítico, apresentamos um quadro de conceitos elaborados por Frankenberg (2004, pp. 312-313):

1. A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2. A branquitude é um “ponto de vista”, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.
3. A branquitude é um locus de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas, ou denominadas como nacionais ou “normativas”, em vez de especificamente raciais.
4. A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das dominações étnicas ou de classe.
5. Muitas vezes, a inclusão na categoria “branco” é uma questão controvertida e, diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquitude são marcadores de fronteira da própria categoria.
6. Como lugar de privilégio, a branquitude não é absoluta, mas atravessada por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam.
7. A branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre os locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis.
8. O caráter relacional e socialmente construído da branquitude não significa, convém enfatizar, que esses e outros lugares raciais sejam irreais em seus efeitos materiais e discursivos.

Do que foi exposto até aqui, compreende-se que esforços são necessários para que os estudos sobre a branquitude cheguem cada vez mais à universidade, que é um lugar que precisa se desconstruir enquanto lugar de conforto onde se olha o outro e o nomeia. A

universidade, como lugar de poder, deve se tornar aliada nessa jornada, mas tem caminhado a passos lentos, afinal, renunciar a privilégios que são mantidos através de uma estrutura arquitetada a muitas mãos não deve ser tão instigante. Fato é que as relações raciais, a supremacia e a hegemonia são uma realidade no Brasil, e as hierarquias não são fáceis de serem desalojadas, uma vez que funcionam sempre para se preservar através de dominações e exclusões.

Dessa forma, é necessário recolocar no branco aquilo que ele inventou que é a ideia de raça. Todos os brancos se veem como indivíduos superiores em relação aos outros. É preciso considerar que há uma vantagem em ser branco; a porta da universidade vai abrir mais fácil para o homem branco. E o convite é entender que as pessoas brancas se colocam como melhores não por mérito, mas por pertença racial.

Portanto, é necessário considerar a diversidade e as diferenças estruturadas pelos diversos marcadores sociais para compreender como opera a produção de desigualdades sociais e tensionar, provocar fissuras nessas estruturas de modo a fomentar novas formas de pensar o lugar das diferentes possibilidades de ser, e os centros universitários devem funcionar como celeiros desse movimento.

No contexto brasileiro imperial e colonial, as mulheres que estavam numa situação de extrema pobreza e racialização estavam intimamente ligadas a uma estrutura da sociedade que as inferiorizava. Sendo assim, a construção da nossa sociedade influenciou as oportunidades que eram concedidas às mulheres racializadas e pobres do nosso país. (Nascimento, 2019).

Essa afirmação perdurou como verdade por muitos e muitos anos e à custa das vidas de muitas pessoas. O discurso de que havia sido comprovada cientificamente a inferioridade do povo africano e, conseqüentemente, a responsabilização pelo atraso da nação (Azevedo, 1987) imposta ao povo indígena, forjou um palco para massacres que até hoje mancham nossa história de sangue. Por isso é importante entendermos “de que formas se constroem as

estruturas de poder concretas, em que as desigualdades raciais se ancoram” (Schucman, 2014, p. 56).

A ideia e o desejo forjado de poder dado por Deus levaram ao desejo de controle sobre as narrativas históricas de embranquecimento, que tiveram a contribuição das trabalhadoras domésticas para assumirem as necessidades básicas da vida. Desse modo, o trabalho doméstico se constituiu para atender às famílias brancas de classe média que se viam em ascensão através da subserviência da classe pobre.

Entretanto, as pessoas que exerciam o trabalho doméstico também tinham suas necessidades básicas, daí a importância de políticas públicas que possam prover equipamentos sociais, como creches de qualidade, lavanderias públicas e serviços de limpeza terceirizados, para que essas mulheres que exercem o trabalho doméstico possam ser subsidiadas em suas necessidades básicas, já que precisam exercer a atividade básica de outras mulheres, mesmo que de forma remunerada. Nesse cenário, as mulheres racializadas assumem um papel dentro das atividades privadas que são de todas as pessoas daquela família, mas, por engendramentos sociais, são atravessadas pelo processo colonial, sendo responsáveis pela atenção e o conforto das famílias brancas (Carneiro, 2015).

Por isso, é necessário analisar as pessoas brancas como pertencentes a um lugar simbólico, que não é estabelecido por questões genéticas, e sim por construções sociais que levam pessoas a ocuparem funções por conta, supostamente, de seus fenótipos raciais. Esse hábito construído pela branquitude tem se tornado um discurso vigente na sociedade brasileira a ponto de se desdobrarem em outros discursos, como “ninguém quer mais trabalhar hoje em dia porque o governo está acostumando as pessoas a ficarem preguiçosas”. São essas falas, inclusive, que nos lembram os resquícios dos processos de escravização e de desigualdade que vivemos em nosso país.

É comum observar em famílias de classe média, famílias brancas, o esposo no celular, a mulher no celular e as crianças com a babá logo mais atrás. É muito fácil encontrarmos essa cena em muitos ambientes, como em restaurantes, parques e eventos sociais em geral. Mas o que muitas vezes passa despercebida é a imagem de normalização social que se produz, aquela mesma que articula raça e classe no nosso país, como enfatiza Ramos-Zayas, 2017, p. 144): “os corpos das pobres trabalhadoras de pele escura completam os corpos das ricas empregadoras de pele branca nas interações”. Nessa lógica, ainda é comum ver a elite local em ascensão exibindo seus mecanismos de poder por meio da trabalhadora doméstica. Exatamente por isso, é preciso continuar o trabalho de produzir um pensamento e uma prática que confirmem que mulheres podem alcançar a autorrealização e o sucesso sem dominar outras mulheres (hooks, 2018)

A mulher trabalhadora doméstica, ainda nos tempos atuais, é um elemento que retrata a estrutura de dominação e nos remete ao processo de escravização, como se houvesse uma continuidade ou uma reverberação do processo escravocrata.

Podemos acrescentar, no entanto, ao exposto anteriormente que a estas sobrevivências ou resíduos do escravagismo se superpõem os mecanismos atuais de manutenção de privilégios por parte do grupo dominante. Mecanismos que são essencialmente ideológicos e que, ao se debruçarem sobre as condições objetivas da sociedade, têm efeitos discriminatórios. (Arruda et al., 2019, p. 261)

Diante disso, é necessário compreender o que faz com que os dispositivos de proteção da branquitude se mantenham e legitimem práticas opressoras em relação a outras mulheres, como, por exemplo, as mulheres racializadas. Enquanto às mulheres brancas (patroas) coube o papel de esposa e mãe, com a vida dedicada aos filhos e ao esposo, sem renunciar a um papel cheio de requintes herdados da sociedade eurocêntrica, elevando-a a madame respeitada e idealizada, às mulheres racializadas (trabalhadoras domésticas) era reservado um papel duplo

dentro da sociedade patriarcal, sendo responsáveis por sua própria casa, esposo e filhos, e por outras casas, ainda que forma remunerada.

Ao lutar por seus direitos e buscar uma colocação similar à do homem (branco) no mercado de trabalho, a mulher branca explora, muitas vezes, a mão de obra da mulher racializada, que segue ocupando a função de mucama/empregada. Ao longo da história, a mulher branca sempre buscou por emancipação às custas do trabalho de outras mulheres. Dessa maneira, a trabalhadora doméstica, ao cuidar dos afazeres domésticos de responsabilidade da patroa/mulher branca, garante que esta vá para o mercado de trabalho em busca de liberdade e de direitos, mantendo, em contrapartida, as mulheres racializadas na mesma posição histórica que sempre ocuparam (Gonzalez, 2018).

Nesse contexto, cabe enfatizar que espaço doméstico funciona como um sistema no qual a mulher/patroa mantém o controle e o poder sobre a mulher/trabalhadora, porém o faz de forma afetuosa, reforçando a ambiguidade afetiva, que se traduz na manutenção e reprodução das relações de classe (Ramos-Zayas, 2017).

Vozes Do Território e o Trabalho Doméstico: Narrativas de Re-Existência

Contexto Comunitário e Identitário: Entre a Retomada e o Cuidado há Re-Existência

“Quando a Terra-Mãe era nosso alimento.
 Quando a noite escura era o telhado que nos cobria.
 Quando o Céu e a Lua eram nosso pai e nossa mãe.
 Quando todos nós éramos irmãos e irmãs.
 Quando a justiça reinava sobre a lei e sua aplicação.
 Então outras civilizações chegaram.
 Famintas de sangue, de ouro, de terra e das riquezas da terra,
 sem conhecer e sem querer aprender os costumes de nossos povos.
 Transformaram em escravos os Filhos do Sol.
 No entanto eles não conseguiram nos eliminar.
 Nem nos fazer esquecer quem nós somos.
 Eis que somos a cultura da Terra e do Céu.
 Nós somos de uma ascendência milenar.
 Mesmo que todo o universo seja destruído, nós viveremos.
 Por tempo mais longo que o império da morte”.

Declaração Solene dos Povos Indígenas do Mundo

A declaração, aprovada em 1975 pelo Conselho Mundial dos Povos Indígenas, ecoa até os dias atuais como um brado de coragem e de denúncia dos povos originários. Coragem, por não se deixar eliminar e por re-existir, e denúncia, por trazer à tona o projeto sangrento e violento a que foram, e ainda são, de algum modo, expostos. As vozes do território indígena no mundo todo permanecem resistindo, mesmo diante das violências históricas.

Esta seção se propõe a contribuir com essa coragem e denúncia junto às populações indígenas, em especial às mulheres da etnia Tapuya Kariri, que anunciam, através da oralidade, suas memórias coletivas e suas experiências insurgentes. Nesse contexto, essas mulheres narram não só a sua força, mas, sobretudo, seus modos de resistência, denunciando os processos colonizadores que tentaram dizimar seu povo.

As comunidades originárias, ao longo de séculos, desenvolveram formas específicas de organização social e manejo do território (Santos, 2023) e, ao adentrarem no território

sagrado dos Tapuya Kariri, são visíveis a presença e a participação das mulheres nessa organização. São mulheres marcadas por muitas lutas, em diferentes áreas da vida; além de serem trabalhadoras domésticas, são tantas outras desempenhando, principalmente, papéis voltados para a luta indígena. “Quando eu entrei no movimento indígena, eu fui aprendendo diariamente com eles. Quando eu viajava, eu tinha 18 anos na época. Tinha um ano que eu tinha casado, tinha 19 anos. E aí, esse movimento todo explodiu assim na minha mão” (Cacica Andrea, Entrevista, 2023).

No ano de 2023, por meio da pesquisa do PPSUS, tivemos a oportunidade de aproximação do povo indígena Tapuya Kariri de aí nos tornamos aliados em sua luta. Assim, ouvir as mulheres Tapuya Kariri como protagonistas de seus lares, de seus trabalhos e de sua luta pela demarcação da terra nos ensinou muito sobre o bem-viver nesse mundo. Para a Cacica Andrea (Entrevista, 2023), “uma palavra que resume muito a luta do povo Kariri é a coletividade. A gente nunca quer tudo pra gente”. Desse modo, o sentido de pertencimento e comunhão que atravessa a Aldeia Gameleira representa um eixo de força e resistência.

Nessa ocasião, Andrea nos contou como se deu a retomada da aldeia:

Foi no finalzinho de 2006. A primeira sala de aula que teve aqui na aldeia foi uma sala de jovens e adultos que eu fui a primeira professora. Estava um pessoal da FUNAI, tinha uma antropóloga. Nunca esqueci dessa mulher. Ela queria que nós falasse a nossa língua materna. E naquele momento mesmo sem entender, porque era bem no início da nossa luta, mesmo sem entender o que que essa mulher estava falando. Meu Deus! Eu olhei pra ela e disse, como é que você quer tirar de nós uma coisa que já nos tiraram há muito tempo? E aí o tio Sé disse: você não pode cobrar? Faça o seu trabalho, mas não com essa cobrança. O tio Sé era uma pessoa muito sábia. E aí nesse encontro veio o pessoal da prefeitura e a gente conversando com o pessoal da FUNAI da área da educação e perguntou se a gente tinha alguma sala de aula. Eu disse: “Não!

Nós não temos nenhuma sala de aula. Então vamos começar por uma sala de aula pra ver essa questão, o município pode dar um apoio.” E aí o município disponibilizou a escola do município. E aí o tio Sé disse: “quem é que vai ser o professor? Porque nós não aceitamos outra pessoa. Tem que ser daqui”. E na época só quem tinha Pedagogia era eu (Cacica Andréa, entrevista, 2023).

A narrativa da Cacica Andréa apresenta um diálogo entre o Fundo (fundação) Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI e os troncos velhos da aldeia, que articulavam o início da retomada da aldeia pelo nascimento da escola indígena no território. A retomada se deu em todos os âmbitos da aldeia e, embora o pajé contasse com vários órgãos como aliados, foi significativamente um movimento de fortalecimento e pertencimento quando ele disse: “queremos alguém daqui para ser a professora”. Como Andréa estava fazendo faculdade de Pedagogia, foi escolhida pelos troncos velhos e anciãos para lecionar. E ela disse:

Eu vou aceitar, mas o que que eu faço, meu Deus? Nunca dei aula. Eu disse: pois está bom, vamos montar a sala. Montamos a sala com o tio Oscar, o Neguinho, o ti Sé, a mãe, a tia Coti, tia Toinha, o seu Zé Bananeira, a Graça, o Paulo José da Nilva. Aí montamos a sala, deixamos lá na secretaria, entregamos toda a documentação necessária. E aí essa sala de aula começou a funcionar no prédio do município. Fizeram festa, tiraram foto e tudo. Tudo bem! Nesse dia foi tudo show de bola. Até merenda deram pra nós. Aí por duas noites seguidas nós chegamos lá e estava fechado o portão. Enquanto a FUNAI estava aqui estava tudo muito bem. Queriam se mostrar. Aí eu cheguei estava fechado. Aí eu sentei na calçada mas o ti Sé, ele olhou pra mim assim com o olho de tristeza nadando em lágrima, aí disse: Por diacho, né minha filha, não querem que nós entre nessa porqueira nossa! Aí, viemos embora. No outro dia eu disse assim, nós não vamos mais não, porque lá eles não querem que a gente entre. E aí eu disse: pois está bom. Não vamos mais, pronto. [...] a mulher do meu tio faleceu,

ele não tinha filhos aqui, moravam todos no Rio de Janeiro, aí ele disse: Sebastião eu vou-me embora pro Rio e vou vender a casa. Se vocês quiserem comprar! A gente sem dinheiro, sem recurso, como é que a gente compra, rapaz, essa casa, não tem dinheiro não! “Pois eu dou por tanto”, aí ele achou caro mesmo assim, foi lá em casa e conversou com a mãe. “Pois não se preocupe não ti Sé, que eu vou conversar com o tio Olavo”. Aí veio, conversou, conseguiu baixar o valor. Aí nisso, ele vendeu a única juntinha de gado que ele tinha e comprou a casa. Aí quando ele comprou, que fechou o negócio, ele mandou me chamar. E disse: “Pronto! A partir de hoje essa casa aqui é sua! Essa casa aqui é sua pra funcionar a nossa escola!” (Cacica Andréa, entrevista, 2023)

A partir daquele momento, não se inicia somente uma nova escola, mas insurge um povo que até então estava sofrendo silenciamentos. Sendo assim, em seu relato, Andrea não nos conta apenas a origem de uma escola, mas o nascimento de um novo tempo para a aldeia Tapuya Kariri, uma nova forma de ensinar e aprender dentro do território, respeitando a cultura e os modos de ser indígena. Era, enfim, uma luta por retomada, por pertencimento e por um bem viver. Cabe ressaltar que o lugar onde funcionava a associação também sofreu ameaças de ser invadido, como nos mostram os relatos a seguir:

- Na associação também foi uma luta, o homem que disse que era dono do território ainda foi para a justiça (Maria do Socorro)
- Foi, botou nós na justiça! (Francisca)
- Só que nós ganhamos a causa. Foi sempre de muita luta e de resistência, porque se não tivesse a luta e a resistência, talvez nós não estaríamos lá (Maria do Socorro) (Trecho da Roda de Conversa, 2024).

Dessa maneira, a escola surge como extensão do corpo coletivo da aldeia, uma resposta à ausência e à exclusão histórica, mas também um gesto comunitário que começa a devolver à comunidade a voz e o direito de narrar-se.

— Nós seguramos todos na mão dela e fomos! (Maria do Socorro)

— E as professoras tudinha ajudaram. Elas já estavam trabalhando ensinando e do salariozinho que elas recebiam, elas ajudavam a pagar os materiais. Todo mundo ali ajudou, todas as professoras (Francisca)

— O pessoal que não era professor ajudava com o trabalho e elas com o dinheiro. Era todo mês, nós ajudávamos a pagar com uma quantia. Levava merenda também (Maria do Socorro). (Trecho da Roda de Conversa, 2024)

As mulheres, protagonistas que são, tomam a frente desse movimento bonito, e é justamente esse fato que nos faz falar agora de coletividade, que é um modo de ser no mundo. Desse modo, a organização dos povos indígenas resgata para a humanidade a chance de sermos felizes juntos, por meio da colaboração e usufruindo do que é comum a todos. Portanto, a aldeia é o lugar onde a rede de pertencimento resiste a toda forma de violência imposta pela colonização.

E quando a gente se viu dentro de uma aldeia com o pajé que também pensava assim e que pega o único bem que tem, que possui, que é uma junta de gado e vende pra comprar uma escola, que nem alfabetizado era, dessa ação dele você tira que o coletivo é muito importante, né! O coletivo, a luta pela demarcação da terra! E essa demarcação só vai acontecer se a gente pensar no coletivo. (Cacica Andrea, entrevista, 2023)

A fala da Cacica Andréa Tapuya Kariri é um testemunho de autonomia e pertença. Pelo seu relato, ela ensina que a vida comunitária não é apenas o pano de fundo da luta política, mas o próprio método de resistência. Nesse cenário, a escola nasce do comum, das

vozes que se reconhecem, e se torna um território de re-existência, onde a memória se transforma em aprendizado e o ensino é extensão do cuidado. Nesse gesto, a aldeia volta a falar, e o saber volta a ter chão.

E aí eu costumo dizer que naquelas noites que a gente passava dentro daquela casinha a gente conseguiu se organizar tanto que as coisas foram fluindo de maneira tão rápida que a gente não se deu conta. E aí por isso que eu acho assim muito importante a gente sempre estar de mãos dadas com as nossas lideranças. É quem vai nos guiar até quando Deus permitir. E aí, a partir do momento que a gente monta essa sala de aula que funcionou tudo bem, as mãezinhas: “eu não quero que o meu filho estude lá na escola convencional, eu quero que estude aqui” (Cacica Andrea, entrevista, 2023).

Nessa casinha iniciam-se as aulas e Andrea assume o papel de professora, fazendo do seu próprio corpo, da escola e do território lugares de anúncio para proteger seu povo, sua história e suas memórias. Esses lugares agora ecoam como instrumentos contracoloniais (Nunes, 2022) que se tornam ferramentas de autonomia e protagonismo: “E aí a gente tenta não ficar com o fardo só pra gente, como eu disse, a luta do povo Tapuya Kariri se dá muito com essa questão de divisão de problemas, de conquistas, e aí a gente acaba dividindo com as lideranças e graças a Deus a gente consegue se sair muito bem, né!” (Cacica Andrea, entrevista, 2023).

Conforme aponta Walsh (2018), o diálogo de saberes acontece quando os povos se tornam os produtores protagonistas do conhecimento. Nesse viés, a atitude da Cacica de construir um caminho coletivo condiz com a cosmovisão indígena que rompe com a hierarquia colonial do saber (Mignolo, 2008), fortalecendo a partilha e a coletividade:

Um parente uma vez me disse: “a luta de vocês é diferente porque ela começou com a base de coletivo. Não foi do eu. Eu quero ter mais poder! Não! É tanto que você como Cacica, eu fico besta de você chamar as lideranças pra repartir essas decisões, que

você poderia muito bem tomar sozinha”. Então eu acho que isso é o que nos fortalece! Eu acho que isso é que faz com que a gente hoje esteja onde a gente está. Por mais que não tenhamos um território demarcado, que é o que a gente deseja mais. Mas estamos fortes, né! Talvez não tão fortes, mas também não tão fracos porque a gente segura um na mão do outro. Pra ir vencendo cada dia. (Cacica Andrea, entrevista, 2023)

Assim, os modos de vida do povo Kariri evidenciam a re-existência de outras racionalidades construídas a partir da reciprocidade, da partilha e do cuidado mútuo (Santos, 2021). Com efeito, a cosmovisão indígena se contrapõe totalmente às visões ocidentais/modernas/ capitalistas, visto que o protagonismo, nesse contexto, nasce da convivência e não da competição, traduzindo uma força que se multiplica ao invés de se impor, como se mostra nos relatos a seguir sobre a cacica Andrea:

Falando de luta, de resistência, falando de mulher mesmo, aqui a nossa maior liderança é uma mulher, que é a Andrea, nossa cacica Andrea, que veio aí ao longo dos anos, e nós estamos lutando junto. Ela teve a coragem de dar a sua vida pela luta, pela sua história e poder sair da casa dela, deixar a família, deixar a sua mãe tomando conta dos meninos, e se mandar no mundo lutando (Mulher Tapuya Kariri, roda de conversa, 2024).

No relato acima, percebemos que Andrea tem o apoio e a admiração das outras mulheres da aldeia, sendo vista na comunidade como uma guerreira por sua determinação e dedicação ao seu povo. Ela sempre foi atuante como professora, empenhando-se em levar para os alunos a causa da luta indígena. A esse respeito, Pinto (2010, p. 4) vem nos dizer que “o protagonismo recente de algumas mulheres indígenas no campo político se deve em parte à influência do feminismo (como ideologia) e pela temática do gênero, que procura a igualdade e equidade na diferença”.

Enquanto liderança, Andrea articulou uma rede de apoio com seu próprio povo, o que permitiu que pudesse seguir em frente com o processo de identificação do povo, como também da escola indígena dentro da aldeia. No relato de sua mãe, que estava conosco nas rodas de conversa, podemos perceber como funcionava a rede de apoio:

A Andrea, tinha vezes que ela saía de casa e deixava a filha novinha com febre! Eu tomava conta dela, fazia um chá pra ela, dava umas gotinhas, ela melhorava, eu ficava cuidando dela. Eu tomei de conta do filho dela que hoje é professor lá na escola, ele com 15 dias de nascido. Porque ela começou estudar de novo. É por isso que hoje a minha filha tá onde ela tá, porque tinha eu e eu tinha coragem de ajudar ela!

(Fransquinha do Zé Rufino, roda de conversa, 2024).

O relato feito pela mãe da Cacica Andrea nos mostra a dificuldade inicial que elas tiveram, ao mesmo tempo que comprova a perseverança e a rede de apoio que Andrea teve para conciliar a luta indígena com sua vida materna. Embora muitas pessoas tenham participado de maneira efetiva nessa organização, isso só foi possível porque Andrea acreditou que um dia todos estariam lutando pelo mesmo objetivo e, por isso, convicta de sua indianidade, por vezes teve que fazer escolhas muito difíceis, como nos relata agora:

E aí teve momentos que eu disse: Não, não dá certo porque eu não me vejo vivendo com uma outra pessoa sentindo ciúme, eu me sinto sufocada. Aí teve um momento que estava assim tão sufocante que eu disse: “Chega, eu não aguento! Ou é você ou é o movimento indígena”. Aí meu esposo foi e pediu pra eu escolher. “Pois escolha” e eu disse: não peça pra fazer isso. Aí eu disse que ia ficar com o movimento. Por mais que isso me doa, mas meu povo está pedindo socorro (Cacica Andrea, entrevista, 2023).

Nota-se, nas palavras da Cacica, que há uma responsabilidade em fazer parte do movimento indígena, que requer escolhas. Andrea, de forma tensa e intensa, deixa evidente

sua escolha, embora lhe causasse dor, mas ela sabia o quanto seu povo estava precisando. Embora a decisão traga uma tensão, de um lado seu casamento e de outro o compromisso com a luta indígena, os dois papéis são significativos para uma mulher indígena. E não se trata apenas de papéis sociais/pessoais, mas históricos/subjetivos, que escondem articulações da colonialidade de gênero, na tentativa de restringir a vida das mulheres ao espaço doméstico, privado e afetivo (Lugones, 2014).

Nunes (2022, p. 22) traduz esse projeto eurocêntrico/patriarcal imposto às mulheres quando nos diz que

a colonização não incidiu apenas sobre o território-terra, mas também sobre o território-corpo, sobre nossos processos de subjetivação. [...] o lema de nossa I Marcha das Mulheres Indígenas, ocorrida em agosto de 2019, em Brasília: “Território, nosso corpo, nosso espírito”, em que focamos na importância de descolonizar também nosso pensamento. [...] Nós fazemos parte do território, com nossos corpos, nossas cosmologias, nós o somos. Quem se esforça para separar-se de si mesmo, para apartar-se daquilo que é, ou seja, da natureza, é o pensamento colonial.

Atualmente, a Aldeia Gameleira tem vivido momentos de vitória e efervescência política com a Cacica Andrea compondo a câmara legislativa do município de São Benedito – CE, no mandato de 2025-2028. Este feito se torna um marco significativo na articulação da luta comunitária, sempre balizada por um trabalho colaborativo. Para Andrea, os processos de resistência e (re)construção identitária da aldeia se organizam a partir dessa coletividade.

Vou chorar de novo? (Risos)... Eu acho que na história uma palavra que resume muito a luta do povo Kariri é a coletividade, né! A gente nunca quer tudo pra gente e aí isso foi repassado pra nós desde os nossos pais... Por mais que não tenhamos um território demarcado, que é o que a gente deseja mais, mas estamos fortes, né! Talvez não tão

fortes, mas também não tão fracos porque a gente segura um na mão do outro. Pra ir vencendo cada dia (Cacica Andrea, entrevista, 2023).

É inegável que sua atuação autentica a presença e a voz do povo Tapuya Kariri, que historicamente foi muito invisibilizado e descredibilizado como não existente ou isolado no município de São Benedito. Trata-se, portanto, de um marco de grande relevância para os indígenas locais. “Então, a comadre Andrea é exemplo pra gente, porque foi através da coragem dela, através da resistência dela, que a gente começou a ser mais e mais forte lutando” (Jaci, roda de conversa, 2024).

A ocupação desse cargo político é histórica, é comunitária e é resultado da luta desse povo. Através da Cacica, amplia-se a participação indígena nos processos decisórios do município, contribuindo para a visibilidade de pautas coletivas, para a construção de políticas públicas mais sensíveis às demandas socioambientais, culturais e territoriais do povo indígena e para a consolidação dos modos de vida existentes na população da Aldeia Gameleira.

Em seu mandato, Andréa tem impulsionado e fortalecido conquistas concretas que valorizam os modos de viver indígenas como sendo construtores do bem viver para todas as comunidades do município, mediando políticas de saúde, educação e fortalecimento cultural, além da reivindicação por direitos territoriais. Assim, sua presença no legislativo não apenas simboliza resistência, mas também materializa avanços para a autonomia e o bem-estar do povo Tapuya Kariri e de todos os povos tradicionais e comunidade geral do município de São Benedito.

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar deles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver neste país. Terão que fazer esse lugar existir no dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter que fazer isso dia a

dia, e fazer isso expressando sua visão de mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e viver (Krenak, 2015, p. 28).

Krenak (2015) sugere esse brado de luta quando diz que os indígenas terão que fazer esse lugar existir, e essa representatividade de Andrea hoje no município de São Benedito efetiva a existência do povo Tapuya Kariri. Nesse contexto, o descortinamento da Aldeia Gameleira possibilita que suas necessidades deixem de ser negligenciadas. Partindo dessa premissa, Nunes (2023, p. 4) afirma que “os caminhos possíveis contracolonizadores vão além da retomada indígena, que é a prioridade da terra invadida, seguindo em todos os sentidos, como a retomada de nosso direito de falar, de ser e de viver”.

Podemos ver o sentido dessa retomada para as mulheres quando Andrea afirma: “Eu me orgulho muito hoje de dizer: eu sou Tapuya Kariri e estar dentro dessa aldeia” (Cacica Andrea, entrevista, 2023), o que é endossado pelo relato de Nilva (roda de conversa, 2024):

A Andrea sim, que se dedicou de corpo e alma, mais que nós, isso é visível, não tem pra onde correr, mas também teve a união de quem fica aqui, porque ela vai, mas tem que ter alguém para ficar. Porque já pensou, se ela sai, não fica ninguém? E aí, nessa situação toda, foram várias lutas, sim. Foram vários obstáculos que a gente teve que ultrapassar, mas teve a união.

No relato das mulheres da aldeia fica perceptível a compreensão sobre a coletividade na luta indígena e do quanto as mulheres são propulsoras desta retomada. Inclusive, em uma das nossas rodas, tivemos a alegre presença de Andrea. Nessa ocasião, ela sentou conosco, ficou escutando as mulheres, e então fez o seguinte comentário: “parando pra pensar, aqui tem é mulher danada, né! Porque o que saiu de mulher daqui pra cidade grande pra trabalhar, e as que ficaram aqui é agora no sol quente, né, trabalhando, assim. As mulheres daqui são muito aguerridas” (Cacica Andrea, roda de conversa, 2024).

A fala de Andrea nos mostra o quanto as histórias da vida dessas mulheres se tornaram instrumentos de construção política, questionando a naturalização da exploração e afirmando novos modos de vida possíveis. E assim as vozes das mulheres indígenas Tapuya Kariri, no território, pedagogicamente, não falam apenas de suas vidas individualizadas, conforme o paradigma individualista moderno-ocidental, mas falam, sobretudo, a partir de uma experiência coletiva.

Para a líder da aldeia, seu povo construiu uma história marcada por resistências coletivas. Ao entrevistá-la em 2023, tivemos a percepção, por meio de sua fala, de que nesta aldeia encontraríamos muitos guerreiros e guerreiras que se juntavam a ela para lutar a favor da retomada de suas terras e, conseqüentemente, de sua subjetividade. Entretanto, a partir do contato com a aldeia, compreendemos que a luta do povo Tapuya Kariri sempre foi a luta das mulheres. Embora tenham que dar conta de tantas outras atividades, são as mulheres que tentam conciliar as tarefas vinculadas à criação dos filhos, cuidados com a casa, esposo, trabalho fora de casa e ainda estão atuantes na luta por seu território.

Nas palavras da Cacica, as mulheres Tapuya Kariri certamente assumem papéis centrais na transmissão da cultura, dos costumes e da memória, assim como na organização comunitária e na defesa política de seus direitos. Nesse contexto, a “mulher danada” retrata os enfrentamentos vividos pela mulher indígena durante toda a sua vida, de sol a sol, de casa em casa, materializando os engendramentos da colonialidade. Seja no âmbito doméstico ou público, rural ou urbano, todas essas esferas são atravessadas pela colonialidade de gênero (Lugones, 2008), de modo que as mulheres acabam sendo obrigadas a dar conta de todas as responsabilidades advindas desses espaços.

A admiração que as mulheres desta pesquisa têm pela Cacica Andrea ultrapassa o âmbito individual e se transforma em reconhecimento de um *ethos* coletivo.

“A Andrea é uma mulher que fala firme, que enfrenta, que não tem medo de dizer o que é

certo. Ela é quem tá junto desde o começo” (Fransquinha do Zé Rufino, roda de conversa, 2024). Essa fala nos remete ao que Paredes (2010) discute sobre o movimento feminista comunitário, que afirma que a liderança feminina indígena não se fundamenta no poder sobre algo/alguém ou em um poder verticalizado, mas, sobretudo, em um modelo de poder com, junto e colaborativo, horizontalizado.

Nesse sentido, Andréa é percebida como aquela que conduz de forma circular, sem hierarquia, sustentando a luta por meio da afetividade e da coragem. Nesse diálogo entre as mulheres, podemos identificar as percepções delas não apenas sobre o lugar da Cacica, mas também sobre o lugar de cada mulher dentro da luta da comunidade:

— A Andréa só não ia fazer nada. Foi com a ajuda de todo mundo (Francisca)

— Ela que encabeçou (Maria do Socorro)

— Foi com a ajuda de todo mundo (Francisca)

— Ela é a da frente mesmo, sem dúvida. Mas tem que ter alguém ali. Como a gente falou antes. Ela é o centro, nós somos as pessoas que estão apoiando (Nilva)

— Nós seguramos todos na mão dela e fomos, né! (Maria do Socorro)

(Trecho da Roda de Conversa, 2024).

O protagonismo das mulheres tece a continuidade das memórias, que cuidam do território e pela oralidade preservam a história porque “quando uma mulher indígena fala, não fala sozinha; fala a aldeia, fala o rio, fala o tempo” (Nunes, 2023, p. 61). Nessa perspectiva, a Aldeia Gameleira, ao iniciar seu processo de autoidentificação, inicia também seu projeto de re-existência e retomada do seu território. Para os povos indígenas, o território está longe de ser apenas espaço físico a ser ocupado, mas é, sobretudo, espaço dinâmico de luta, de retomada da dimensão ontológica e política que sustenta os seus modos de existir.

Nesse enfoque, Krenak (2019) denuncia que a terra não é recurso, mas parte constitutiva do ser, uma extensão do corpo e da vida. Partindo desse princípio, no movimento

vivo desta pesquisa, não escutamos apenas as mulheres, escutamos o próprio território, uma vez que suas narrativas estão enraizadas no território, nos costumes e nas práticas comunitárias. Se antes o silêncio atrevidamente “falava”, imagine o eco que pode fazer todas as mulheres com suas narrativas gigantes. Diante disso, seus relatos não são só testemunhos, são epistemologias insurgentes que interpelam o patrão, o fazendeiro, o Estado, a sociedade e, por ocasião desse trabalho, a academia.

De acordo com Lasmar (2005, p. 66), “a comunidade é um espaço de sociabilidade onde os valores de parentesco sustentam as relações de convivência, onde os moradores se concebem como um só corpo simbólico: “todos devem se tratar como parentes”, isso significa (...) compartilhar alimentos, bens e propósitos”. Sendo assim, para as mulheres Tapuya Kariri, da Aldeia Gameleira, falar de seu território é falar de si mesmas, de seus filhos, de seus troncos velhos e de seus modos de re-existir frente às tentativas de expropriação/humilhação e invisibilização/silenciamento.

Nessa conjuntura, o território é corpo coletivo que guarda histórias de dor e de resistência, mas também de esperança, paz e planos de futuro. Assim, ao ressoar as vozes das mulheres, a força de suas palavras re-existe, não só se opondo ao projeto civilizatório, mas sobretudo, re-construindo lugares outros. Desse modo, a Aldeia Gameleira é mais do que um espaço geográfico: é um território de vozes, de corpos e de histórias que anunciam futuros alicerçados na reciprocidade, no cuidado e na ancestralidade.

Autoidentificação Étnica e Protagonismo das Mulheres Tapuya Kariri: o Nome que Retorna Como Voz

Nesta seção somos convidados a compreender os modos de inscrição das indígenas antes e depois da autoidentificação étnica. Na cidade de São Benedito, como em todo o estado

cearense, era muito comum ouvir sobre os povos indígenas como inexistentes, quando na verdade eles sofreram com a violência colonial uma tentativa de apagamento. E daí suas representações se davam a partir de uma folclorização dentro do processo colonizador.

A história dos Tapuya Kariri na serra, antes da autoidentificação, se dava entre os silêncios coloniais, atravessando resistentemente com medo e muitas vezes tendo que abrir mão de sua ancestralidade. Dessa forma, tornaram-se reféns em suas próprias terras, sendo obrigados a plantar e colher para alimentar a história do colonizador. Quando defenderam o que possuíam, foram acusados de revoltados, quando a verdadeira revolta era ver seu território sendo arrancado de seus familiares (Nunes, 2024).

A violência sofrida pela expropriação trouxe uma ideia de estigmatização para o povo indígena. Antes dos anos 2000, havia uma razão para ter medo, visto que a serra da Ibiapaba era um grande berço para os indígenas que vinham do litoral. Embora esse medo tenha sido verbalizado entre os não indígenas como a única voz a ser ouvida, havia uma voz coletiva e silenciada de um povo, a voz indígena que estava com medo porque fugia involuntariamente do seu próprio território. Para Konepawa e Albert (2015, p. 87), “os brancos nos chamam de violentos quando apenas defendemos nossa floresta. Eles é que vieram arrancar as árvores, matar os peixes, sujar os rios. Nós gritamos para que parem, e o grito deles chama de guerra”.

Os povos originários sofreram uma inversão proposital construída e arquitetada pela lógica colonial, segundo a qual o ato de defender-se e resistir é nomeado de violência, quando a verdadeira violência está na invasão que se disfarçou até hoje de progresso. A esse respeito, Krenak (2019, p. 43) descortina o projeto civilizatório a que foram submetidos os povos originários: “Nos chamaram de bárbaros para explicação do roubo. Disseram que era preciso civilizar o que já tinha alma. E quando nos defendemos, disseram que era ódio. Até hoje carregamos o peso de uma violência que não começou conosco.”

Diante das ameaças advindas dos estrangeiros, as pessoas indígenas/nativas tinham como estratégia para sobreviver, além de ocultar sua identidade, fugir do risco de morte iminente pelos fazendeiros e demais posseiros que se aproximavam do seu território. Assim, acabavam abandonando sua cultura e aderindo ao processo de colonização (Santana, 2010):

Os nossos pais não diziam que eram índio, todo mundo era índio, nasceram dentro do mato, se criava dentro do mato mesmo, isso aqui tudo era mato. Tinha casa, mas eram algumas casinhas. Eles não diziam porque eles tinham medo de morrer, porque matavam. Aí eles não diziam que era índio não, porque se eles dissesse matavam! E aqui era tão de um jeito que quando o primeiro carro passou aqui, o pessoal correu tudo pro rumo das matas (Fransquinha do Zé Rufino, roda de conversa, 2024).

Além disso, há que se considerar também que “a população não era tanta como é hoje. As famílias eram umas quatro, cinco. Hoje não, hoje é quinze, hoje é um monte! A maioria era deles, nós éramos a minoria. E aí, por isso que a gente estava caladinho” (Jaci, roda de conversa, 2024). Essa violência gerou uma desconfiança acusatória para os povos originários, o que influenciou a identidade das mulheres indígenas, que sempre foi marcada por muito trabalho, mas também junto ao trabalho a desconfiança.

— E nós tudinho, a nossa pele, o nosso cabelo, é de índio mesmo. Eu lembro que a primeira vez que eu fui em Brasília, ela dizia [a patroa]: você tem sangue de índia, eu disse tenho, eu sou índia (falando com firmeza e mão em punho (Jaci).

— Se endireite não, viu!?! (Francisca).

(risos de todas as mulheres)

(Trecho da Roda de Conversa, 2024)

Para a antropóloga Segato (2003), é necessário enfrentar e dismantelar o projeto colonizador violento que quer se impor sobre os corpos das mulheres indígenas. Para Nunes (2023, p. 42), “nomear-se é um ato de cura, uma forma de costurar as feridas que o

colonialismo tentou abrir em nossas almas”. Ademais, o movimento de autoafirmação de si, do seu corpo-território, se torna um ato coletivo e insurgente que reconstrói memórias na luta comunitária. Dessa maneira, o nome “corpo” significa também “território”. Para elas, seu pedaço de terra para trabalhar é tudo que precisam. “Hoje eu raspo mandioca, eu planto feijão, eu crio, eu faço de tudo na agricultura.” (Jaci, roda de conversa, 2024).

O processo de autoidentificação é também o de re-conexão com o território. Essa re-conexão possibilita não só o re-conhecimento de si, mas “lembra que não é só da cabeça, mas da carne, do sangue e do sonho” (Nunes, 2023, p. 58). Assim, re-memorar suas trajetórias é fortalecer o pertencimento desse corpo-território. Nessa ótica, a reafirmação da existência das mulheres indígenas, ao se dizer Tapuya Kariri, atravessa a invisibilidade, trazendo o ato de viver de novo, mas agora de outro modo, sem medo de existir. Como nos diz Fransquinha do Zé Rufino (roda de conversa, 2024), “acabou-se, não tem mais medo, né!”

Ao narrar-se, elas devolvem para si o poder de criar seus próprios mundos. “Quando eu descobri que era Tapuya, foi como se tivesse acordado de um sono” (Fransquinha do Zé Rufino, roda de conversa, 2024). Nesse contexto, Lugones (2008) relata que o momento em que as mulheres subalternizadas se insurgem, rompendo com o colonizador e retomando o direito de existir, é semelhante ao despertar da consciência étnica. Trata-se de um movimento de voltar-se para o próprio corpo vivenciando uma desobediência epistêmica, a qual, segundo Mignolo (2008), é a recusa das hierarquias coloniais do conhecimento, que deslegitimam outros saberes, como os indígenas e afrodescendentes.

Nesse prisma, “a desobediência epistêmica é o primeiro passo para libertar o conhecimento do controle imperial e recuperar a dignidade dos modos outros de conhecer” (Mignolo, 2008, p. 65). Para Lugones (2008), a desobediência epistêmica de gênero e de raça se dá quando as mulheres subalternizadas insurgem enfrentando o olhar que as negou e reivindicando o direito de ser e nomear. Assim, quando Fransquinha do Zé Rufino fala sobre

“acordar”, esse verbo nos remete a um despertar de consciência, uma percepção de que é possível viver sem medo agora, num movimento que envolve corpo-território.

O termo “corpo-território”, cunhado por Cabnal (2010), nos mostra que o território, como espaço de vida e resistência, não se separa do corpo sujeito, natureza e ambiente. Portanto, cuidar do território é cuidar do corpo e também de si mesmo. E o reconhecimento de si, do lugar onde se vive, se sente e se re-existe é tão libertador quanto a retomada do território. Nas narrativas das mulheres Tapuya Kariri, o corpo aparece como extensão viva da terra, do lugar da memória e do reconhecimento de si. Nessa lógica, assim como a terra foi invadida, seus corpos também foram, e ao mesmo tempo que o território é retomado, seus corpos também são.

Krenak (2019) enfatiza que lembrar é uma forma de continuar a existir, a viver. Nessa mesma direção, Nilva (roda de conversa, 2024) argumenta que se reconhecer parte de um povo e de um território é reconectar-se com o que lhe foi usurpado pela colonialidade, o que é endossado por Mulher Tapuya Kariri (roda de conversa, 2024), quando diz: “Eu fui pra cidade, trabalhei em casa de família, mas nunca deixei de ser quem sou. A gente guarda dentro, mesmo quando não pode dizer”. Por essa fala, podemos inferir a que a sua saída do território não a fez esquecer de onde vinha, e tampouco do que viveu.

Outro ponto que vale destacar é que agora essas mulheres estão se reconectando com uma realidade libertadora, no sentido de perceberem que, ao “guardar” a aldeia e retornar, a vida volta, ou seja, agora elas podem ser quem sempre foram. De acordo com Walsh (2018), a re-existência se dá pelos modos de persistir e re-inventar-se na vida, mesmo lutando contra estruturas opressoras. Nesse âmbito, a voz de Mulher Tapuya Kariri se entrelaça com o que Sônia Guajajara (2020, p. 2) vem nomear de “renascimento das vozes que o Estado tentou silenciar”.

Os Lugares Que Tivemos Que Ir: Memórias de Deslocamento e Re-territorialização

A vida das mulheres Tapuya Kariri é envolta por movimentos: movimentos de retiradas, movimentos de retomadas. Nesse processo, parar de lutar não foi uma opção e, pelo que conhecemos, nunca será. Suas histórias atravessaram longas estradas, partidas e retornos. Idas, provavelmente forçadas, e vindas, decerto desejadas. O trabalho, vivido pelas mulheres da aldeia, nesse caso o trabalho doméstico, tornou-se um dos maiores motivos para esse movimento de caminhada por outras estradas que não fossem da aldeia, do seu território. Diante disso, as narrativas que iremos observar a seguir contam o que as mulheres, ainda crianças, tinham que fazer para ajudar na sobrevivência em casa:

— Uma garotinha de, não sei, uns 10 anos, 11, 12, por aí, assim, botava um cesto de batata aqui na cabeça e ia deixar lá no São Benedito, é matar pra estruir (Jaci).

— Que a gente ia a pé daqui pra lá (Raimunda).

— Era de pé, de madrugada mais. Fazia chapéu, levava (Francisca).

— Fazia o chapéu e ia levar pra lá pra vender (Raimunda)

— Quantas vezes a gente saía daqui de madrugada pra ir pra São Benedito e chegava lá e ficava esperando o dia amanhecer pra gente poder ir, porque saía cedo demais pensando que já era hora de ir (Maria das Graças).

— Ninguém tinha hora! Só quando o galo cantava. Às vezes ele cantava cedo demais (Francisca).

— Sem energia, a gente ia pegar água na baixa. As casas eram tudo longe umas das outras. Tinha que pegar madeira lá nas matas. Botava um feixe de lenha na cabeça, chega vinha torta de pesado. Ai, chega

ardeu aqui [risos com a mão na cabeça]. Eu digo que eu não cresci foi peso, de tanto peso [risos] (Jaci)

— Eu sou uma baixinha assim é de feixe de lenha na minha cabeça [risos] (Nilva)

(Trecho da Roda de conversa, 2024).

Ainda crianças, essas mulheres tinham que carregar cestos de batata na cabeça e caminhar 9 km para o centro de São Benedito. Já outra passava dias fazendo chapéu de palha e depois seguia os 9km, rumo à feira de São Benedito para vender. Em dado momento de suas vidas, em sua maioria ainda adolescentes, tiveram que sair de suas casas, de seu território, e buscar trabalho fora da aldeia, em outros lugares que pareciam ser oportunos.

O contexto que envolve a necessidade de saída das mulheres de sua aldeia, na maioria das vezes, está associado à escassez de recursos, bens e serviços nos territórios indígenas, ou seja, à falta de oportunidades de trabalho para além da roça e criação de animais para o sustento das famílias. Coimbra e Santos (2000, p. 5) completam dizendo que “entre outros fatores, os deslocamentos acontecem devido a conflitos por terra, por falta de infra-estrutura e indisponibilidade de serviços essenciais (como saúde e educação) nas terras indígenas”. Em diálogo, as mulheres relatam sobre as oportunidades que encontram na cidade em comparação com o que encontrariam na sua aldeia:

— O lugar é ruim, mas ainda é o único lugar melhor que tem pra você sobreviver melhor. Você trabalha e você consegue sobreviver. Aqui (aldeia) o ruim daqui, é que não tem um trabalho, não tem transporte pra você, se tiver é na cidade, e você não tem como ir, porque pra quem gosta de trabalhar, é muito ruim viver dentro de casa. É muito ruim, eu não consigo, tem dia que eu não paro... eu não paro (Maria das Graças)

— Aqui não tem é dinheiro pra gente ganhar, mas trabalho é o que mais tem (Jaci).

— Também tem isso, você trabalha sem ganhar dinheiro (Maria das Graças)

(Trechos da Roda de Conversa, 2024).

No diálogo acima, podemos compreender que as mulheres saem de suas casas, de seu território, em busca de um trabalho que garanta a sua sobrevivência. Nesse contexto, convém ressaltar que esse cenário se deu por conta da expropriação de suas terras, forçando sua saída para as cidades, como apontado por Nunes (2022). Segundo Coimbra e Santos (2000, p. 5) “a presença indígena nas cidades brasileiras é, em geral, caracterizada por uma inserção marcadamente periférica, situados nas favelas mais pobres, onde são alvo de forte discriminação”. Assim, a ida para os centros urbanos ocasiona situações de discriminação e preconceito relativas aos modos de vida das mulheres indígenas (Souza & Repetto, 2007; Ferri, 1990).

Outro fator importante para compreendermos as implicações dessa saída do território está relacionado aos lugares a que essas mulheres são empurradas, que geralmente são as periferias das grandes cidades ou a casa da patroa, no quartinho da empregada. Conforme observa Araújo (2010), na cidade, espaços onde se cruzam fronteiras étnicas, sociais e simbólicas, os povos indígenas passam a conviver com outras pessoas, indígenas e não indígenas, construindo novas formas de pertencimento e organização coletiva. Nesse processo, os indígenas não são contemplados por políticas públicas específicas e acabam entrando no bojo da população vulnerabilizada de forma homogênea, correndo o risco de perderem especificidades de sua história, de seu território e de seu modo de ser/existir no mundo (Araújo, 2010).

De acordo com Lasmar (2005), para os indígenas, a aldeia e a cidade apresentam modos diferentes de existir, modos de vida que não são nada parecidos. Logo, há uma diversidade, e quando as mulheres indígenas se deslocam da comunidade para a cidade, precisam traçar estratégias para sobreviver e preservar seus modos de viver, que vêm da vida comunitária.

Antes do contexto de invasão das aldeias, contam as mulheres que podiam plantar e colher livremente:

Meu avô disse assim: “esse território aqui ele nos pertencia, a gente saia de casa pra trabalhar e na época da colheita a gente tinha muita fartura. A carrada de milho que a gente trazia no lombo do jumento ela ia lá no teto. Agora é diferente, você viu eu sair daqui todo dia pra trabalhar cedo, chegar tarde. Eu trabalho, colho, mas antes de mim, vai uma pessoa lá tirar a renda. E antigamente, nós não tínhamos isso. Hoje não, hoje pra gente trabalhar para sobreviver a gente precisa dar a metade do que a gente produz pro dono da terra sem ele ter gasto nada. (Cacica Andrea Kariri, entrevista, 2013).

Com a chegada dos invasores, fazendeiros e posseiros, com o forjado discurso de terra sem dono, terra de ninguém (Kayapó & Brito, 2014), houve uma apropriação das terras indígenas que resultou na precarização ainda maior da vida na aldeia, que já sofria com a falta de políticas públicas que atendessem suas necessidades. A partir desse cenário, tudo que plantavam teria que ser dividido com os fazendeiros e posseiros. Sobre essa situação, Francisca (2024) nos narra: “antigamente, você ia bem ali, ali era cheio de café, você voltava com as mãos cheias de café. Aqui já foi assim, já teve grande plantio de café”. Diante desse relato, é importante ressaltar que a necessidade de deslocamento se deu por conta de uma herança de estrutura social que desarticula outros sistemas de vida.

Antes do início da retomada, contam as mulheres que: “aqui não tinha nada, porque os donos de terra não deixavam a gente ter um pé de nada. Se nascesse, eles arrancavam” (Mulher Tapuya Kariri, roda de conversa, 2024); “se plantasse um pé de alguma coisa, eles arrancavam”, concorda Jaci (roda de conversa, 2024). Diante do exposto, podemos perceber que a vida na aldeia ficou cada vez mais escassa, de maneira que as mulheres foram praticamente forçadas a baterem em retirada em busca de trabalho nos centros urbanos, com o intuito de trazer melhorias para suas famílias que ficaram na aldeia, como nos relata

Raimundinha (roda de conversa, 2024): “E a gente ia pra lá ganhar salário, metade do dinheiro vinha pra cá (aldeia). Era pra dar condições aos mais novos de sobreviver”.

Como se pode observar, o deslocamento não fragmentou essas mulheres, muito pelo contrário, só reafirmou a coletividade, que tanto é ressaltada em suas narrativas. Assim, a reafirmação do corpo coletivo é justamente a que Krenak (2019) ilustra bem: a terra e o corpo não se separam e onde o corpo está, ali também está o seu território. Desse modo, as mulheres que saíram da aldeia para trabalhar levaram consigo, marcada no corpo, a sua ancestralidade, embora, por vezes, a tenham deixado adormecida para não parecerem tão discrepantes das mulheres das cidades e não sofrerem mais ainda para encontrar um emprego, motivo que as levou a esse caminho (Maximiano, 2013).

Ao contar sua experiência, Raimundinha (roda de conversa, 2024) relata: “Eu saí ainda nova, fui trabalhar em casa de família. Era difícil, viu! Tinha que aguentar calada muita coisa”. Quando Raimundinha fala que teve que “aguentar calada” não se trata de uma forma de lidar com uma situação pontual, mas do reflexo de um projeto de opressão que tem se mantido até os dias atuais no Brasil, e essa lógica permanece numa contínua inquisição sobre os corpos, que sempre resistiram (González, 1988). Nesse sentido, a situação vivenciada por Raimundinha revela uma opressão que extrapola as questões econômicas e se torna uma questão epistêmica. Seguindo essa linha, Fanon (2008) denuncia que o colonialismo, além de subjugar economicamente, captura modos de ser e agir, transformando o trabalho em servidão.

— Quando eu ganhei o mundo pela primeira vez, eu só tinha uma folga por mês. Era quinzenal. Uma folga (suspiro)! Aí, dói, dói, dóooooi, dói, dói muito! Tanto que a gente trabalhou, tanto que a gente passou aí...(Jaci).

— Morava no emprego, né! (Luciêlda).

— Morava no emprego! Não tinha hora pra dormir, nem hora pra acordar, não minha filha (Jaci). — Hora pra dormir, não tinha! Hora pra acordar, tinha! Tinha que acordar cedo, seis horas da manhã, às vezes, cinco e meia da manhã (Maria das Graças).

(Trecho da roda de conversa, 2024).

Nas falas acima, podemos identificar várias camadas da precarização e exploração que circunda o trabalho doméstico no nosso país. Quando Jaci relata, com dor, tudo que já passou no trabalho, escancara-se a estrutural negação aos corpos que são forçados a não parar de servir, tratando-se, portanto, do que Antunes (2018) vem chamar de “regime de expropriação da vida”. Além disso, essa ausência de tempo e o controle dos corpos denunciam uma intersecção de dores que extrapola o corpo físico, revelando a colonial dominação existente nesse tipo de trabalho, como apontado por Souza (2017).

Chorei muito, chorei muito. Sofri muito pelo meio do mundo. E nunca, nunca... como é que eu quero dizer? Eu só vim melhorar um pouco a minha situação depois que eu encontrei uma família boa. Porque aí é aquele negócio, quando você se sente bem, você não precisa nem tanto de dinheiro. Você se sentindo bem, você se sentindo acolhida, você se sentindo gente no meio daquela família pra você já é tudo. Porque o dinheiro não é tudo, não! Agora, você saber que você tá dando o seu suor, se dando pra aquela pessoa e a pessoa tratar você com indiferença, isso aí dói, viu, dói muito (Jaci, roda de conversa, 2024).

Para Jaci, mulher indígena, com raízes fincadas no território da partilha, o que repara parcialmente, nesse momento, a ferida da expropriação da vida não é apenas a remuneração, mas o reconhecimento e a valorização de sua existência por parte do outro (Honneth, 1995). Rememorando as vivências e os modos de existir na aldeia, a remuneração se torna insignificante diante da necessidade de se sentir humanamente valorizada, não pelo que se faz somente (trabalho), mas por quem se é (gente).

Diante do exposto, no cenário do trabalho doméstico, a subjetividade de quem o exerce é atravessada por humilhações cotidianas, por vezes, sutis, escondidas em suposto afeto (Ramos-Zayas, 2017). Contudo, é inegociável nossa necessidade de existência, de ser “gente” nessa relação, de modo que o dinheiro não consegue pagar. Nessa dinâmica, o afeto é convertido em compensação simbólica da exploração material (Hochschild, 2012). Outro ponto importante que o relato de Jaci (roda de conversa, 2024) nos traz é a ideia de “família boa” como um atenuador da humilhação estrutural advinda do trabalho doméstico no Brasil (Souza, 2017).

Sobre o que sentiam as mulheres ao chegarem às casas para trabalhar, temos os seguintes relatos:

— Você não tem ideia do que é a gente chegar numa casa que você ontem deixou tudo bonitinho, tudo arrumadinho, tudo direitinho, e quando você chega lá, que você vê, olha, chega dói na alma da gente. Aí o que que a gente vai fazer? Vai botar sua roupinha lá no banheiro, muitas vezes a lágrima desce, e pedir a misericórdia. Eu fiz muito isso, Senhor, misericórdia (Jaci).

— Eu dava vontade era de voltar (Maria das Graças).

— E a gente, às vezes, a gente pensa que não vai dar. Aí eu botava logo, Senhor, não é em mim que eu confio. Mas me ajuda, senhor. Chorei muito, meu Deus do céu (Jaci).

— Eu já trabalhei numa casa que eu cheguei lá e era tanta sujeira, mas tanta sujeira que eu saí de lá quase sete horas da noite. Cheguei em casa chorando mesmo. Com isso meu aqui (colocando as mãos nas costas como se estivesse sentindo a dor) todo doído que eu não podia nem me mexer. Chorando de tanto trabalho que eu fiz e as mãos doendo (Raimunda).

(Trecho da Roda de Conversa, 2024).

Para as mulheres da Aldeia Gameleira, deixar seu território, sua casa, em busca de sustento, implicava muitas re-existências, não só físicas, mas emocionais. Como bem denuncia a ativista indígena Nunes (2023, p. 3), “como povos indígenas, nossos modos de vida, memória e pertencimento coletivo, bem como nossa inter-relação com os demais seres seguem cotidianamente alvos de uma série de ofensivas capitalistas, racistas, misóginas”.

No diálogo acima, as mulheres narram sentimentos de humilhação e, ao mesmo tempo, de força. Humilhação, quando só restava ir para o banheiro, colocar seu uniforme, aproveitar para chorar e voltar para o trabalho. Força, para suportar a ideia de não poder fazer, muitas vezes, o que lhes dava vontade, que era ir embora, em vez de trabalhar até o corpo não aguentar de tanta dor.

Como observa Nunes (2023), enfrentar as incontáveis violências exige um fortalecimento de estratégias próprias dos povos originários que não significa abandonar as memórias ou modos de existir, mas reafirmar sua re-existência, mesmo em contextos adversos. Desse modo, apesar das imposições coloniais, as mulheres Tapuya Kariri mantiveram viva a força da coletividade e pertencimento. Hoje, essa força reflete diretamente na aldeia, reafirmando que o ato de re-existir acontecia dentro e fora da aldeia. E hoje elas dizem:

— Mas aí, graças a Deus, deu tudo certo, né! Deu tudo certo. Não dava nem pra poder sofrer muito, não, porque não tinha jeito (Maria das Graças)

— Mais de oito anos que eu já fui embora, pra você ter uma ideia. Eu gostava de lá, mas a lembrança que eu tenho de lá é tão boa, nem lá pra passear nunca mais eu fui.

(Jaci)

— [...] já não aguentava mais aquele lugar lá, muita violência. Tava ficando insuportável. [...] Tô gostando daqui, não pretendo voltar. Nem eu quero voltar mais pra lá. Quero ficar aqui cuidando da minha vida (Raimunda)

(Trecho da Roda de Conversa, 2024)

Nesse contexto, o trabalho doméstico, não compreende só a atividade laboral, mas sobretudo, o espaço simbólico de reprodução de modos de vida, que interferem diretamente na subjetividade das mulheres envolvidas. É importante ressaltar que, atualmente, todas as participantes da pesquisa vivem na aldeia.

“Hoje aqui é um mar de rosa, porque antigamente isso aqui era sofrimento brabo” (Graças, roda de conversa, 2024). E é possível sentir que os movimentos de luta e trabalho continuam, agora mais fortemente, dentro do território. Todas elas têm seu pedacinho de terra e continuam arando, plantando, colhendo, experimentando de suas próprias plantações, mesmo trabalhando em outras ocupações. Dessa forma, a saída da aldeia não foi definitiva para essas mulheres, visto que foi uma forma de sobrevivência e todas tinham o desejo de retornar.

Trabalho Doméstico: Entre a Necessidade e a Re-existência

Nós, povos indígenas,
 Queremos brilhar no cenário da História
 Resgatar nossa memória
 E ver os frutos de nosso país, sendo divididos
 Radicalmente
 Entre milhares de aldeados e deslocados
 Como nós

Eliane Potiguara, poema Identidade Indígena

Para os povos originários, o trabalho sempre foi pautado no contato com a terra, com o ambiente, com os ciclos naturais e com os outros seres. Como afirma Nunes (2020), não se separa o fazer do sentir, o produzir do existir. Assim, o trabalho ou as atividades coletivas faziam parte do bem viver, e isso não era algo imposto para os indígenas. Entretanto, a partir do projeto de invasão e de civilização eurocêntrica/capitalista/moderna, o trabalho foi colonizado.

No decorrer do projeto colonizador, os povos originários tiveram seus corpos capturados como subsídio de controle e manutenção da supremacia branca. Para Soares *et al.* (2023), a colonização operou uma transferência violenta nos modos de sentir e viver a vida, transformando compulsoriamente o que antes era cuidado comunitário e partilha de vida em serviço mediado pelas ordens e pela posição de quem manda, ou seja, a patroa.

No cotidiano das práticas ancestrais indígenas, cultivava-se a arte de plantar, de cuidar, de preparar o alimento e de compartilhar com o outro, enquanto a lógica eurocêntrica/colonial impõe o trabalho servil, subordinado às regras de mando e de obediência (Araújo, 2003). Daí a importância de entendermos as profundas transformações que esse modelo – dito ideal pelo invasor branco, cisgênero, masculino, heterossexual, monogâmico, cristão, neoliberal, norte-global (Medrado, 2025) – exerceu de forma violenta, causando grandes impactos nos outros modos de ser no mundo e, mais diretamente, nos povos originários.

Para Takarijú (2022), o pensamento colonial/moderno/patriarcal, na execução de seu plano genocida, nomeou de “índio selvagem” os povos originários como forma de negar a sua humanidade, classificando-os como corpos disponíveis à captura e ao controle. Trata-se de um plano de manutenção de privilégios em detrimento de outros modos de existir, através do controle e da regulação das narrativas e existências dissidentes (Medrado, 2025).

Nessa lógica, ao descrever os Tapuya como inimigos indomáveis, o discurso colonial justificou a violência física e simbólica sobre seus corpos, transformando-os em força de trabalho a serviço do projeto europeu (Takarijú, 2022). Consequentemente, os donos da terra, ou seja, os povos originários, tiveram as estruturas de suas sociedades tribais profundamente impactadas em todos os âmbitos da vida. Nesse processo, “os homens são lançados no trabalho agrícola, tarefa social das mulheres, e estas são desviadas para o serviço doméstico na casa dos colonizadores, tornando-se suas escravizadas e sendo submetidas aos seus caprichos sexuais” (Miranda, 2003, p. 7).

A partir da operacionalização do projeto colonial/patriarcal/capitalista, as formas de vida indígena foram usurpadas de suas culturas, economias e de sua relação com a terra. Isso porque, nas sociedades tradicionais, os homens e as mulheres tinham suas funções divididas; a mulher indígena, por exemplo, tinha um papel importante dentro da organização das atividades, tanto do trabalho, quanto da economia doméstica da aldeia. Elas “tratavam da casa, da roça, das plantações, das farinhadas, dos preparos das bebidas, da cozinha [...]. Eram mais oleiras, preparavam as esculturas, as pinturas de cuias, as geometrias das cerâmicas” (Araújo, 2003, p. 228).

Muito diferente foi o modelo colonial/patriarcal, imposto aos povos originários, em que o homem branco europeu se colocou no centro da medida do mundo. Nessa dinâmica, suas atividades, saberes e modos de existir passaram a ser tomados como os únicos legítimos e, em nome dessa supremacia branca, ele definiu quem teria valor e quem seria silenciado. Assim, a mulher foi deslocada para as margens, e com ela tudo que representava o sensível, o cuidado e a terra, limitando-a à condição de inferior diante do que o colonizador pretendia possuir.

A colonização é um movimento homogêneo, genérico e que pretende ser universal, uniformizante. Ele contém normas a serem seguidas, norma ideológica, norma de sociabilidade e norma de pensamento, e todos necessitam viver, pensar e se relacionar de uma maneira homogênea. Porém, homogêneo não quer dizer harmônico, neste caso quer dizer submisso, igual, controlado, fácil de rastrear e manipular (Takarijú, 2021, p. 44)

Sob essa lógica, o corpo-território indígena foi forjado a se transformar em corpo-força, domesticado para servir aos moldes do colonizador. Contudo, certamente, na

implementação desse projeto, os povos indígenas, aqui representados pelos Tapuya Kariri, não se mantiveram passivos, sem esboçar qualquer forma de resistência (Takarijú, 2022). Ao contrário, foram inúmeras as estratégias de resistência empreendidas, como enfrentamentos, suicídios, simulação de vencidos, alianças e êxodo (Araújo, 2012).

Assim, uma vez incorporados à vida colonial sob o rótulo de súditos inferiores, os indígenas passaram a compor a mão-de-obra servil e escrava. Inábeis para o trabalho, a branquitude “choramingava escravos para pescar, para ir buscar lenha, para montear, para remar, para lavrar uns plantados próximo à choupana, para tomar conta dos filhos, para construir casas, para fabricar canoas, para servir de ama seca aos filhotes, e neste caso eram as índias” (Monteiro, 2010, p. 57).

A esse respeito, Krenak (2021) argumenta que a colonização não apenas invadiu territórios, mas domesticou a própria ideia de humanidade, reduzindo-a à utilidade e à obediência. Nessa perspectiva, o trabalho passou a medir o valor das pessoas, instaurando uma ideia de esforço que separa o ser do sentir e o produzir do existir. Contrariando essa ideia, para os povos indígenas, essa separação é impensável, pois o trabalho é expressão do cuidado com a vida em todos os seus âmbitos, e não uma mercadoria. É nesse abismo entre mundos que se instaura a ferida colonial. O ato de servir, entre os Tapuya Kariri, significa ajudar e partilhar, enquanto para o homem branco/europeu/patriarcal torna-se um meio de subordinação para manter sua supremacia, visto que a branquitude nunca “serve”, mas sempre é “servida”.

Nesse panorama, a mulher indígena, antes centro da economia comunitária, é deslocada para a esfera do trabalho doméstico, reconfigurando sua relação com o seu corpo-território. Entretanto, como nos lembra Krenak (2021), embora seus corpos tenham sido empurrados para fora de seu próprio território, eles não deixaram de re-existir e re-criar caminhos, mesmo sob negações. Sendo assim, as mulheres Tapuya Kariri, guerreiras e

herdeiras da sabedoria ancestral, ao serem forçadas a sair da aldeia e ingressar em espaços históricos de servidão como trabalhadoras domésticas, não perderam o sentido do cuidar, apenas o deslocaram para novos territórios.

Diante disso, aos povos originários, cabia o desafio de transformar submissão em re-existência. Nesse viés, Nunes (2020, p. 20) afirma que as mulheres indígenas “carregam nas costas a cura ancestral do mundo”: ao cozinhar, limpar ou acolher, essas mulheres mantêm viva a ética do cuidado coletivo, ainda que em contextos de dor e exploração. Desse modo, o que emerge não é apenas o relato de um trabalho precarizado, mas o retrato de uma estrutura colonial que empurrou as mulheres pobres, negras e indígenas para o mesmo destino histórico de servir sob o jugo de alguém, geralmente advindo dos processos de supremacia branca.

Nesse sentido, o trabalho doméstico é mais do que uma ocupação, é a materialização de uma desigualdade herdada, atualizada e normalizada pelo capitalismo moderno. Mas, ao mesmo tempo, é também um espaço de aprendizagem e de re-existência, onde o sofrimento se transforma em sabedoria, e o silêncio em memória.

Trajetórias Pessoais e Memórias de Si: Narrativas de Re-existência

Nesta subseção, nos debruçaremos sobre as narrativas das mulheres Tapuya Kariri que evocam suas trajetórias de vida, re-memorando espaços de autopercepção e re-existência, formando uma teia de memórias entrelaçadas. Essas memórias revelam as condições históricas que as empurraram para as casas das patroas, mas também mostram a força como um fio que costura infância, necessidade e coragem.

Os relatos a que acessaremos adiante não são apenas pessoais, uma vez que carregam um reflorestamento comunitário que afirma cada experiência. Nesse contexto, a percepção das mulheres aqui representadas revela o processo relacional, histórico e simbólico que constrói

sentidos de si a partir de uma atitude social. Portanto, essa percepção está longe de ser neutra, visto que é construída por meio de relações sociais e ideológicas (Lane, 1984).

Dessa maneira, interessa-nos conhecer os sentidos que as mulheres elaboram de suas trajetórias em relação aos seus corpos-território, às patroas, à aldeia e aos seus modos de vida possíveis. Assim, quando as mulheres indígenas narram suas experiências de trabalho, apresentam não só sua visão de mundo, mas, sobretudo, como o mundo as possibilita ser. De acordo com Halbwachs (1990, p. 26), a autopercepção são “ações que resultam das memórias coletivas, e que consiste em um processo de reconstrução, que acontece através do convívio social que o indivíduo estabelece na interação com outras pessoas e grupos sociais”.

A seguir, apresentamos algumas características das mulheres que estiveram imersas na construção deste trabalho.

Quadro 2

Características das mulheres das rodas de conversa

Guerreira	Idade	Lugar de origem	Local de residência	Escolaridade	Estado civil	Etnia	Ocupação principal
Jaci	65	Aldeia Gameleira, SB	Aldeia Gameleira	Ensino Fundamental Completo	Solteira	Indígena Tapuya Kariri	Agricultura e Dona de Casa
Graças	58	Aldeia Gameleira, SB	Aldeia Gameleira	Cursando o Fundamental	União Estável	Indígena Tapuya Kariri	Agricultura
Mairla	32	Carnaubal	Aldeia Gameleira, SB	Ensino Superior	Casada	Indígena Tapuya Kariri	Professora
Fransqui nha do Zé Rufino	76	Aldeia Gameleira, SB	Aldeia Gameleira	Ensino Fundamental Incompleto	Casada	Indígena Tapuya Kariri	Dona de Casa
Mulher Tapuya Kariri	42	Aldeia Gameleira, SB	Aldeia Gameleira	Pós-Graduação	União Estável	Indígena Tapuya Kariri	Professora
Lucy	45	Aldeia Gameleira, SB	Aldeia Gameleira	Ensino superior	Solteira	Indígena Tapuya Kariri	Professora
Nilva	33	Aldeia Gameleira, SB	Aldeia Gameleira	Ensino superior	União Estável	Indígena Tapuya Kariri	Professora
Nilca	61	Aldeia Gameleira, SB	Aldeia Gameleira	Ensino Fundamental Incompleto	Solteira	Indígena Tapuya Kariri	Agricultura e Dona de Casa
Raimund inha	55	Aldeia Gameleira, SB	Aldeia Gameleira	Cursando o Fundamental	União Estável	Indígena Tapuya Kariri	Agricultura

Fonte: Elaborado pela autora (2025).

Além das características apresentadas na tabela anterior, julgamos necessário revelar outras particularidades das mulheres que fizeram parte desta pesquisa:

- Jaci tem 64 anos, nascida na Aldeia Gameleira, aposentada, agricultora, solteira, tem quatro filhos, sendo que a mais velha tem 44 anos, e duas nestas, uma de 15 anos e outra de 14 anos.

- Graças é natural de São Benedito, tem 58 anos, agricultora, é a filha mais velha de Fransquinha do Zé Rufino. É casada, tem três filhos, o mais velho com 36 anos, o do meio com 32 anos e a mais nova com 25 anos. Tem cinco netos, sendo que o mais velho já está com 18 anos, e os outros têm 14 anos, 12 anos, 5 anos e 8 anos de idade.

- Mairla nasceu em Carnaubal, 31 anos, casada, professora, tem três filhos, sendo um de 15 anos, outro de 5 anos e o caçula de 3 anos.

- Fransquinha do Zé Rufino tem 76 anos, casada, filha de São Benedito, teve 12 filhos, 17 netos e 13 bisnetos. Mulher Tapuya Kariri, 42 anos, nascida na Aldeia Gameleira, mulher branca, 42 anos, casada, tem um casal de filhos, uma filha de 25 anos e um adolescente de 16 anos, é vovó de uma garotinha de 3 anos. É professora e atualmente está como diretora da Escola Indígena Francisco Gonçalves de Sousa.

- Lucy, 45 anos, nasceu em São Benedito, solteira, mulher branca, professora e tem uma filha de 18 anos, estudante, professora.

- Nilva, 33 anos, nascida em São Benedito, casada, tem um filho de 17 anos. É filha da Dona Nilca, que também está conosco nas rodas de conversa. Nilva atualmente é professora na Escola Indígena.

- Nilca, 61 anos, nasceu em São Benedito, tem cinco filhos e quatro netos e trabalha na agricultura.

- Raimundinha, 55 anos, segunda filha de Fransquinha do Zé Rufino, nasceu em São Benedito, agricultura, casada e tem duas filhas, uma de 38 anos e outra de 29 anos. Tem cinco netos, sendo entre 18 anos e 4 anos de idade.

Apresentaremos a partir de agora algumas narrativas significativas que retratam a inserção das mulheres no mundo do trabalho. Suas trajetórias de vida são muito parecidas e, em sua maioria, são marcadas pela negligência de necessidades básicas, como alimentação e acesso a escola. Daí decorre a forte relação com o trabalho, com a comunidade e com a família. Um fato interessante é que todas se conhecem e muitas histórias elas vivenciaram juntas, muitas, inclusive, se chamam de comadre (Diário de Campo, 2024).

Esse cenário de empobrecimento que cerceou as aldeias se deu a partir do encarceramento do território em favor do desenvolvimento moderno/capitalista que, de forma avassaladora, atingiu diretamente os modos de vida dos povos indígenas, que se tornaram vítimas das violentas invisibilidades sociais no país no que se refere à questão fundiária (Takarijú, 2021).

Diante disso, não tendo o território com suas matas e com seus rios, fruto do projeto moderno/colonial, começa o encobrimento do outro, iniciando-se a narrativa que oculta todos os outros mundos (Dussel, 1994). Nesse cenário, podemos perceber essa desarticulação proposital nas vidas mulheres indígenas ainda na sua infância. Vamos acompanhar suas narrativas a seguir:

— A minha infância não foi muito legal, desde que eu me entendo por gente, eu nunca tive uma vida de criança. Sempre tive aquela responsabilidade, porque a minha mãe deu depressão, e nós éramos sete. Minha avó tomou conta da mais velha e os mais novos tinha que segurar. Então, ela ficou com depressão e ela vivia deitada num canto, no pé da parede (suspiro) e eu, graças a Deus, eu sempre era uma menina muito querida das pessoas, respeitava e todo mundo gostava de mim (Jaci).

— Eu tive uma infância bem difícil. Meu pai faleceu, eu tinha seis anos, o filho mais novo da minha mãe tinha um ano só. Era 10 filhos e naquele momento foi bem difícil, porque era que ela ia dar conta de comida para aquele meio mundo de gente. (Mulher Tapuya Kariri)

— A infância foi bem puxada também, porque meu pai nunca teve responsabilidade. Sempre foi do mundo da bebida, então, era só minha mãe e minhas irmãs e Deus. Foi sofrido em questão de lenha, que as meninas disseram que eu coloquei demais, só em falar arde minha cabeça. Questão de comida também era muito difícil a mãe criava umas galinhas e a gente foi criada com ovo. Esperava a galinha colocar o ovo pra comer e também por um tio que eu tinha, que Deus o tenha, que pedia esmola e das esmolos que ele pedia também a gente sobrevivia (Nilva).

— A gente passou muita dificuldade, muita, muita, muita. Eu chupava meus dedos. Esses dois dedos. Não, era esses dois também. Daí criou calo de tanto chupar meus dedos, criou calo. Que era o que enganava a fome. Minha barriga roncava de fome. Mas aquilo ali não impedia de eu pegar nada de ninguém. Eu sempre botava Deus na minha frente (Jaci).

— A minha vida de criança não foi perfeita, mas sempre tinha um pouquinho ali que dava para levar. A gente não tinha assim tanta comida, apesar das dificuldades, hoje é mais fácil. A gente sobreviveu de ovos de galinhas que os pais tinham na época. E aí era um para duas pessoas. (Mairla). (Trecho da Roda de Conversa, 2024)

Nas narrativas das mulheres sobre sua infância, percebemos a articulação do projeto eurocêntrico/moderno/capitalista de transformar os povos indígenas, verdadeiros donos da terra, em pessoas pobres, enfraquecendo, dessa forma, a sua pluralidade enquanto povo. Trata-se de uma tentativa de deslocar e dissolver a aldeia para o mundo do trabalho, tendo como consequência a perda de pertencimento e articulação comunitária. Nesse processo,

A luta pela sua sobrevivência e a de sua família passa a ser sua principal bandeira na tentativa de viver com dignidade e encontrar um espaço no universo conturbado da realidade social urbana, que se apresenta desafiadora para os homens e, sobretudo, para as mulheres pobres da periferia (Maximiano, 2013, p. 5).

Para Takarijú (2021), é necessário resgatar os modos de vida dos povos originários, que outrora foram sequestrados pelo colonizador, transformando os territórios comunitários em espaços livres, e não mais cativos, controlados pela vontade do colonizador. Somente assim outras infâncias não serão interrompidas, como foram as das mulheres desta pesquisa. Cabe aqui ressaltar que, ao mesmo tempo que foram capturadas suas infâncias, perceberemos no decorrer deste trabalho que elas nunca deixaram de lutar pela libertação do seu povo.

Por isso, é tão importante a retomada que o povo Tapuya Kariri está vivenciando, porque não se trata só da luta pela terra diante da invasão que cessa, mas também da libertação psicológica, social, espiritual e epistêmica, ou seja, em todos os âmbitos da vida de um povo (Nunes, 2022). Através da retomada, os povos indígenas, legítimos donos dessas terras, podem retornar para seu próprio pedaço de chão e serem donos de seu corpo-território. Assim, o bem viver implica romper com essa herança de aprisionamento e restaura o vínculo de reciprocidade entre o povo e a terra, fundamento ético e cosmológico das formas indígenas de existência (Nunes, 2022).

Nesse âmbito, Takarijú (2021, p. 42) relata que os povos Tapuya Kariri da Serra da Ibiapaba

optaram por outras formas de se organizar e lutar, buscaram manter-se mais próximos dos ancestrais e preservar seu modo de vida, não só nos costumes do cotidiano, mas na forma de lutar, pensar, sentir e viver as relações. Esses povos eram inimigos dos invasores e a única relação entre eles era o conflito. Assim, os ascendentes desses

povos são colocados ainda hoje como “índios selvagens”, pois sua forma de guerrear, combater, pensar, viver e sentir contra o Estado-Mercado é diferente.

Como sabemos, a cidade de São Benedito, terra inegavelmente indígena, ainda carrega em si uma negação advinda dos processos coloniais. Para Krenak (2019), esse movimento neoliberal de negar a pluralidade das formas de vida e de existência tem sido desmantelado com a luta indígena. E a prova de que os Tapuya Kariri se mantêm fortes nessa luta de retomada é hoje termos a Cacica da aldeia na câmara dos vereadores, eleita pelo povo e para o povo.

Essa esperança que podemos verificar através da força política do povo Tapuya sempre esteve na esteira da aldeia, seja no início da retomada, na regulamentação da escola ou na reorganização para formar as professoras e os alunos. Vale ressaltar que, entre as mulheres desta pesquisa, hoje temos a diretora e várias professoras da escola, ou seja, diante de uma série de obstáculos, elas conseguiram romper com muitas opressões, como o trabalho doméstico como fonte de renda.

Acompanhemos agora, algumas narrativas da saída das mulheres do território, a qual ocorreu muitas vezes sem querer, mas por necessidade, para trabalhar, algumas delas ainda na infância.

— Tive que ganhar o mundo, porque quando eu casei, eu casei com um cara que não era muito responsável e ele ganhou o mundo, foi embora e me deixou com uma criança de quatro anos e outro na barriga (Jaci)

— Eu saí daqui com 15 anos e fui morar no Rio. [...] Eu trabalhei muito, trabalhei em casa de família, trabalhei em bar, trabalhei de tudo, graças a Deus. Arrumei uns trabalhos bom também. Tive dois trabalhos muito bons lá no Rio (Graças)

— A Andrea era pequenininha na época! A gente foi uma por uma, né! Deixando a mãe sozinha. Todo mundo saiu pra trabalhar pra ajudar em casa, porque a gente não

tinha recurso pra nada! Tinha dia que almoçava, tinha dia que só jantava. Trabalhamos muito na roça também. Trabalhamos demais. Eu e ela aí também [apontando para a irmã Raimundinha]. A gente pegava roçado pra capinar, quebrar milho, apanhar feijão, café. Era tudo! Tudo a gente já fez! Acho que não tem mais nada que falte eu fazer, tudo eu já fiz. A gente foi uns escravos! Uns escravos, trabalhando de tudo! (Graças) — Fui pro Rio de Janeiro tinha de 14 pra 15 anos. Fui pra lá trabalhar em casa de família. Cheguei lá, ficava no trabalho direto, dormia no trabalho. Trabalhei muito em casa de família também, dando duro pra ajudar a mãe aqui também, a gente foi pra lá, pra ajudar a criar os outros que ficaram, que não tinha condições. A gente tinha que ir! (Raimundinha). (Trecho da Roda de Conversa, 2024)

Nas falas acima, podemos sentir que as mudanças a que corajosamente essas mulheres se submeteram extrapolam o plano geográfico, sendo, portanto, mudanças existenciais. Diante do cenário de ausências, escassez e muitas responsabilidades, essas guerreiras foram arrancadas de sua terra (Krenak, 2019) e essa ruptura existencial revela uma tentativa de separação do corpo de seu mundo, de seu território. Entretanto, as falas dessas mulheres revelam que o mesmo sistema que as empurrou para sair de seu território, não apagou ou destruiu a sua força de re-existir.

Como destaca Santos (2021), “embora tenhamos sido empurrados para fora de nosso território, de nosso mundo, iremos aprender a re-criar caminhos e fazer do exílio um lugar de luta.” E é exatamente isso o que testemunhamos neste momento da pesquisa: a força, a persistência, o cuidado coletivo que testemunhamos em cada roda de conversa. Cada encontro reconectava memórias que outrora doeram, doem ainda, mas que são re-significadas, curadas pelas próprias narrativas delas (Nunes, 2020). Nesses diálogos, era perceptível a lógica do cuidado e da coletividade como princípio de vida. Takarijú (2021) ainda corrobora dizendo

que, mesmo em meio às perdas, os povos originários continuam lutando para se reconectarem com a terra e restituírem os vínculos perdidos.

A partir dessas mulheres que herdaram de seus ancestrais a coragem de recriar caminhos, acompanhemos mais uma narrativa que relembra não só a inserção na cidade, mas nos engendramentos do trabalho doméstico. No entanto, somos convidados a entender que, ao deixarem seu território, não deixaram de ser Tapuya Kariri, e sim deslocaram a sua resistência para outro espaço, levando consigo a memória do pertencimento.

— Eu trabalhei em casa de família com 13 anos. Eu fui para Fortaleza. Lembro que o meu quarto (risos), nem sei se era quarto, só cabia a cama e tinha um armariozinho pra colocar minhas roupas. No armário cabia porque eu não tinha roupa na época. Eu lembro que eu tinha apenas duas roupas, nem sei quem foi que me deu! Eu ainda fiquei nove ou foi dez meses, porque eu não aguentei ficar na época. (Mulher Tapuya Kariri)

— Arre diacho, tu ainda aguentou quase um ano (Nilva).

— Mas você ficou só por dinheiro ou pela roupa, pela comida? (Lucy)

— Oxe, a necessidade faz aguentar minha filha! (Raimundinha)

— Era uma criança só (Mulher Tapuya Kariri).

— A gente acha que não aguenta não! (Graças)

— Pela roupa, pelo favor que a gente tava tendo que pagar (Mulher Tapuya Kariri).

— Era escravizar isso aí! Era trabalho escravo isso daí! (Raimundinha).

— Aí eu retornei pra casa da minha mãe e na época eu já tinha era dois irmãos ou era três, que tinham saído daqui do Nordeste, do Ceará pra trabalhar, que nem as meninas aqui faziam, pra mandar dinheiro pra minha mãe criar os demais, porque eram dez e meu pai já era falecido e naquela época, assim, foi um momento de bastante sofrimento. Aí eu retornei pra cá, ainda trabalhei em uma casa em São Benedito.

Depois eu trabalhei nas hortas também, amarrando tomate. E ainda trabalhei num posto de gasolina durante o dia e a noite eu estudava. Eu sei que na época do posto de gasolina também foi bem difícil, porque eu fui pela necessidade e eu achava muito ruim o cheiro da gasolina [risos], mas eu precisava. E aí depois eu retornei e fiquei só nas hortas mesmo. O que aparecia eu ia fazendo, mas eu consegui estudar, graças a Deus (Mulher Tapuya Kariri).

—Não, na minha época nem professor tinha! (Fransquinha do Zé Rufino)

— É, então...Eu fui para a escola com sete anos, até pensei que eu nem ia me aprender, porque eu estava já com sete anos. Eu lembrei também quando eu vim embora, a mulher ainda olhou numa sacolinha que eu trazia minhas roupas se não tinha nada que eu tivesse pegado (Mulher Tapuya Kariri).

— Também aconteceu comigo (Graças).

— Engraçado que um dia desse, a mulher encontrou com ela e perguntou como você estava (Lucy).

— Foi! Eu disse, ah, eu consegui estudar, eu sou professora. E ela, que bom, não sei o quê. Foi assim! (Mulher Tapuya Kariri). (Trecho da Roda de Conversa, 2024)

Os trechos sobre os primeiros trabalhos são marcados pelos efeitos perversos do patriarcado e da divisão sexual do trabalho, que levam o corpo infantil feminino para o trabalho doméstico como em extensão do destino natural de ser mulher para servir, cuidar e silenciar (Saffioti, 1976). Sendo assim, o brincar na primeira infância foi interrompido pela necessidade de ajudar na sobrevivência da família.

Nesse contexto, nos chama atenção a descrição do quarto de Maria do Socorro, uma vez que o quarto simboliza não só o espaço da intimidade e do descanso, como também da hierarquia social dentro dos espaços privados brasileiros. Desse modo, enquanto o quarto dos patrões representa conforto e privacidade, o quartinho da empregada, pequeno, sem conforto,

reforça a desvalorização e a invisibilidade das mulheres que o ocupam. O quarto onde Maria do Socorro ficava traduz a ausência de pertencimento e valorização dentro daquela casa. Para Preta Rara (2019), o quartinho da empregada é uma herança física e simbólica da escravidão.

Por conseguinte, o espaço reduzido e a falta de roupas não são apenas sinais de exclusão, mas, sobretudo, sinais sociais da pobreza e invisibilidade histórica das mulheres negras e indígenas no Brasil. Nesse contexto, o quartinho pequeno é o símbolo concreto da desigualdade, do confinamento e da desumanização das trabalhadoras, lembrando-nos da casa-grande e da senzala (Freyre, 2005).

Outra fala que nos chama a atenção é a de Raimundinha, quando diz: “a necessidade faz aguentar, minha filha!”. Essa fala traduz a lógica da submissão pela sobrevivência, forjando a subjetividade sob a colonialidade do poder (Quijano, 2000). Também nos chama a atenção nessa narrativa a denúncia sobre o olhar de desconfiança com que Maria teve que lidar, advinda da dinâmica colonial/moderna, que é uma das faces mais perversas do projeto civilizatório/ europeu/ capitalista. A desconfiança, que vigia o corpo do outro, impossibilitando esse outro de ser, aqui nesse caso, ser o corpo indígena, negro, feminino, pobre, não significa ser o corpo inferior, mas demonstram as marcas do racismo estrutural e da colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007), que são engendramentos que funcionam muito bem na sociedade brasileira.

No entanto, a narrativa se transforma quando acontece o reencontro com a ex-patroa e pode, agora, afirmar com orgulho: “ah, eu consegui estudar, eu sou professora!” Como foi perceptível o sorriso, o contentamento de Maria nessa hora (Diário de Campo, 2024). Sem dúvida, houve uma ruptura simbólica, em que a dor e o silêncio se transformaram em um ato emancipatório. Como ilustra Martín-Baró (1986), a libertação começa quando o sujeito oprimido reconhece que o sofrimento não é individual, mas socialmente produzido, e, uma vez entendendo isso, podemos transformá-lo em símbolo de re-existência e dignidade. Maria

do Socorro hoje atua como diretora da escola e rompeu com a narrativa de subalternidade e se re-colocou como uma mulher indígena no lugar de sujeito de sua história e de seu povo, capaz de olhar para o passado sem se identificar com o estigma imposto.

A ruptura vivenciada pelas mulheres Tapuya Kariri ao saírem de seu território não representou somente o deslocamento físico de seu lugar de origem, de sua aldeia, mas, sobretudo, o rompimento cíclico com a aprendizagem comunitária. O trabalho doméstico, imposto pela necessidade, tornou-se, portanto, o obstáculo concreto da negação do saber, reflexo da colonialidade do poder e do saber (Quijano, 2000).

Em meios a esses obstáculos, as mulheres Tapuya Kariri citam a falta de oportunidade ou dificuldades de tempo para estudar. Assim, trazemos algumas narrativas que denunciam esse processo de cerceamento no acesso à escola:

— Se a gente tivesse a oportunidade que essas meninas hoje tudo tem, eu duvido, minha mãe, eu acho que a gente seria a família mais estudiosa, porque a gente trabalhava demais (Graças).

— Nem aula nós tinha (Mairla)

— Nem aula aqui tinha pra gente, e se tinha era a noite, e era palmatória na mão, a gente já passava o dia todo trabalhando, num sol quente de matar e a noite ainda ia apanhar, porque era... [estalo da mão batendo na outra, simulando o bater da palmatória na mão; todas começam a falar ao mesmo tempo em meio a risos, como que relembando dos episódios] (Raimundinha).

— E quando eu fui para a escola eu levei a palmatória porque eu não tinha nem lápis e nem caderno...eu já não tinha mais pai e minha mãe não tinha com que comprasse! Eu ainda lembro de hoje, quando eu vejo a mulher, toda vez que eu vejo ela, eu me lembro da palmatória que ela me deu (Mulher Tapuya Kariri).

— Ah eu lembro que chega estralava, faltava quebrar os dedos da gente! (Jaci).

— E muitas (mulheres) não teve tempo de estudar, né! Era só sobreviver mesmo, né!

(Graças)

— Mas eu consegui estudar graças a Deus. (Mulher Tapuya Kariri).

— Não, na minha época nem professor tinha. (Fransquinha do Zé Rufino)

— É, então...Eu fui para a escola com sete anos, até pensei que eu nem ia aprender, porque eu estava já assim né, com sete anos. (Mulher Tapuya Kariri).

— Eu fui aprender fazer meu nome lá no Rio, porque eu trabalhei numa casa, aí eu dormia nessa casa, aí essa minha patroa arrumou para eu estudar durante a tarde, aí eu acho que estudei mais ou menos um ano, foi aonde eu aprendi alguma coisa só, porque eu saí daqui sem saber nada (Raimundinha).

— Pois eu fui aprender meu nome foi lá no saco, era todo dia seis horas da manhã nós levantava, ia pra lá a pé, chegava lá, estudava e voltava, chegava em casa quase uma hora da tarde, morrendo de fome, como é que uma pessoa ia aprender desse jeito, com fome, cansada e no sol quente?! (Graças). (Trecho da Roda de Conversa, 2024).

Mais uma vez acessamos a face perversa da colonialidade do ser e do saber, que transforma o saber em privilégio e o trabalho em castigo ou destino. A herança de exclusão atravessou a maioria das mulheres da pesquisa nos primeiros anos escolares e, além do difícil acesso, a rigorosidade do ensino moderno/colonial castigava até quem era vítima da pobreza. Como não havia escola na zona rural e nem transporte para locomoção, as crianças caminhavam vários quilômetros para chegar à escola, e essa foi mais uma porta de entrada para o trabalho doméstico.

Nos moldes brasileiros, era muito comum que crianças pobres fossem dadas para famílias abastardas apadrinharem com casa, comida e oportunidade para frequentar a escola, entretanto, precisavam ajudar nas atividades domésticas da casa, o que levou muitas delas a nunca chegarem por esse viés à escola. Inclusive a maioria delas voltou a escutar a partir das

articulações de retomada dentro da aldeia, como é o caso das que hoje atuam como professoras dentro da escola indígena.

As sensações de dor com a palmatória, a fome e o cansaço a cada passo dado em pleno sol quente, assim como o desejo de ter tido mais proteção social e direito à escola, causam certa indignação para as mulheres. Sobre essa temática, Souza (2009) relata que o projeto europeu forja pessoas à subalternização, negando-lhes o acesso a bens materiais e simbólicos, e ainda lhes atribui a culpa de sua própria exclusão. Porém, privadas do tempo de aprender, as mulheres Tapuya Kariri, mesmo com todos esses cerceamentos, não perderam suas experiências coletivas e comunitárias da aldeia, onde estão suas raízes. E, à revelia desse tempo cronos, a maioria decidiu voltar a estudar e muitas delas concluíram o ensino superior.

Atualmente, a escola indígena da aldeia é o berço das experiências que mudará futuras gerações do povo Tapuya Kariri, como nos diz a Cacica Andrea “essa nova geração que tá vindo, eles vão ser mais... eles vão querer estudar, estudar”. A escola indígena é, portanto, a esperança para uma educação que tem como princípios fundamentais cultivar “a oralidade, o cotidiano, os sonhos, a memória ancestral e o encontro entre mundos, físicos e extrafísicos” (Takarijú (2022, p. 63). Através das vivências comunitárias, dentro ou fora da escola, estando no território, pode-se perceber a diferente relação com a vida e como senti-la para apresentá-la para as próximas gerações (Takarijú, 2022).

Assim, as narrativas não falam apenas da negação à educação formal, mas, principalmente, da re-afirmação de uma educação da vida comunitária. Como nos diz Krenak (2019), existe sabedoria no ato de re-existir. E as mulheres Tapuya Kariri são portadoras dessa sabedoria, que é ancestral, que é comunitária, e, embora tenha lhes sido negada na escola, o tempo não apagou. E re-contar é romper o silêncio imposto a essas mulheres que sempre encontraram uma forma de serem protagonistas de sua história, e não objeto dela.

Entre o Servir e o Re-existir: Percepções Sobre o Trabalho Doméstico

O trabalho doméstico, nos moldes brasileiros, se construiu como espaço de servilismo, revelando uma lógica que transformou o cuidado – que antes, nas comunidades indígenas ecoava como função digna dentro do espaço comunitário, espiritual e coletivo – em obrigações hierárquicas e dominadoras de corpos (Hirata, 2014). Sendo assim, podemos dizer que o trabalho doméstico nasce do sequestro das práticas indígenas e africanas de cuidado e é perpetuado como herança escravocrata, tornando inegável a apropriação do tempo e do corpo-território das mulheres que exercem essa atividade.

Esse sequestro foi arquitetado dentro do plano da modernidade/ colonialidade/ capitalismo, transformando o trabalho doméstico em trabalho não reconhecido, enquanto sustenta o conforto da vida de outrem (Federici, 2019). De acordo com Davis (2016), essa estrutura é mantida desde o período escravocrata, quando as mulheres subalternizadas (e aqui cabem as mulheres com suas intersecções de classe e raça) foram naturalizadas e empurradas, pelo discurso eurocêntrico, para o destino das atividades domésticas como uma obrigação existencial. Esse processo acabou definindo a função da mulher subalterna, reduzindo-a a cuidadora das casas dos brancos em detrimento da sua casa e, conseqüentemente, de seus corpo-território.

Diante disso, as mulheres Tapuya Kariri constroem suas narrativas nesse espaço de contradição em que o corpo serve, mas também resiste ao cotidiano da opressão. Assim, vejamos nos relatos a seguir suas percepções sobre o trabalho doméstico:

— Alguns serviços a gente olha diferente, não tem perigo. A experiência como empregada doméstica, não gostei, não. É uma situação meio chata de ser mandada, vamos dizer, de uma forma diferente. Todo mundo que não trabalha para si é mandado, mas como empregada doméstica, eu achei bem diferente. A dona que é patroa, ela é

bem autoritária. Eu achei que a questão de autoritária, de mandar, de não se importar. Que tem muitas que são de não se importar, de querer ser mais que a empregada e olhar com um olhar de desprezo (Nilva).

— Eu também trabalhei em casa de família, pouco tempo. Foi por necessidade, tinha que arcar com as despesas de casa, pouco tempo (Lucy).

— Tem gente que tem... tem assim um... como é que eu quero dizer... (Jaci)

— Vergonha? (Nilva)

— Não é bem vergonha, mas têm assim um preconceito sobre a empregada doméstica (Jaci). (Trecho da Roda de Conversa, 2024)

No diálogo acima, identificamos como o trabalho doméstico, para as mulheres Tapuya Kariri, está associado a um preconceito de inferioridade e humilhação para quem o exerce, ou seja, o corpo-território da trabalhadora doméstica é o corpo em que a branquitude moderna tem se apoiado, convenientemente, e ainda mantendo-o sempre à margem. Essa percepção, segundo Bernardino-Costa (2015), é fundamental para o entendimento da diferença colonial.

Essa diferença colonial é a compreensão da forma como o projeto colonial hierarquiza as populações do mundo, definindo quem pode ser reconhecido como humano/ racional/ civilizado e quem é reduzido à condição de subalternização, inferioridade e servidão. Contudo, também é o espaço de produção de outros saberes insurgentes (Bernardino-Costa, 2015), e aí está a relevância de as mulheres entenderem os engendramentos do trabalho doméstico e seus desdobramentos. Contribuindo com essa assertiva, hooks (2019, p. 26) afirma que “através da conscientização, mulheres adquirem força para desafiar o poder patriarcal no trabalho e em casa”.

Continuando os relatos sobre o trabalho doméstico, Jaci (Roda de Conversa, 2024) nos diz que

é um trabalho muito puxado, porque a gente chegar numa casa pra dar conta de comida feita, roupa lavada e tudo. A gente, às vezes, pensa que não vai dar. Aí eu botava logo, Senhor, não é em mim que eu confio. Mas me ajuda, senhor. Chorei muito, meu Deus do céu.

Nesta fala de Jaci, percebemos a força ancestral de quem reconhece a si mesma como parte de uma dimensão maior da vida, que ultrapassa a lógica produtivista. Nesse processo, Jaci re-inventa o trabalho doméstico a partir de suas experiências de vida e de suas cosmologias de cuidado, resistindo ao desligamento ancestral e à desumanização.

Nesse contexto, cabe destacar que o trabalho doméstico tem vários desdobramentos enquanto microcosmo brasileiro, como a sobrecarga e a exaustão, não só física, mas sobretudo a emocional e a psicológica a que são submetidas as mulheres trabalhadoras. Além disso, há que se considerar todo o preconceito e insegurança financeira que permeiam esse trabalho e levam as mulheres a terem uma verdadeira aversão às suas experiências relacionadas a esse trabalho, como nos diz a Mulher Tapuya Kariri a seguir:

Para mim, foi um momento bem difícil, porque eu era uma criança entre 12, 13 anos na época e para onde fui, não fui bem tratada, como eu deveria ter sido como doméstica, E, além disso, eu era adolescente, ter ido trabalhar naquela função. Mas o momento era aquele mesmo que eu tinha aqui, porque eu precisava, era a necessidade naquele momento (Mulher Tapuya Kariri, Roda de Conversa, 2024).

Entre as experiências relatadas pela Mulher Tapuya Kariri, nos deparamos com a sua precoce exposição ao trabalho doméstico. Por necessidade, ela se submete a uma dupla injunção: sair do seu território e se desempenhar um serviço com uma carga de trabalho física e emocional que não condizia com sua idade. Nesse cenário, a inserção compulsória no trabalho doméstico culminou na interrupção da infância não só da Mulher Tapuya Kariri, mas de todas

as mulheres desta pesquisa, configurando uma forma de exploração, que é uma marca das desigualdades sociais.

Para Federici (2019, p. 154), “assumir um emprego como empregada doméstica é um caminho doloroso: o trabalho é mal remunerado e exige que cuidem da família de outras pessoas enquanto deixam as suas para trás”. Portanto, é urgente dismantelar o modo de operar esse sistema desigual e gerador de opressões, humilhações e invisibilidades, porque, em muitos casos, esse funcionamento pode ser internalizado de modo que pode não mais soar como ofensivo e se incorporar como parte do cotidiano ou do destino.

As narrativas a seguir denunciam experiências de negação do corpo enquanto humano, o corpo que sente fome, que se cansa, que deseja, mas que é constantemente vigiado e moralmente controlado no espaço do trabalho doméstico.

Eu passei por uma experiência de uma semana no trabalho doméstico. Tenho na memória que eu cheguei lá de manhã, e não me deram nem merenda, quando deu nove horas, eu disse: putz grilo, como é que saco vazio para em pé e ainda trabalha. E aí, eu reparei isso, não meu Deus, como é que esse pessoal aguenta. Aí fui, olhei assim ao redor, achei um negócio de laranja. Parece que vendia, eu num sei, né, porque eu também não trabalhava lá, só estava substituindo a colega. Aí, eu sei que eu fui num desse carrinho, desse negócio lá, peguei laranja, cortei tão rápido pra ninguém me pegar, quando eu olhei assim tinha uma câmera, [muitos risos] valha meu Deus me pegaram comendo a laranja. Mas eu achei muito abuso, assim tipo, eu fiquei trabalhando e todo mundo sabe que o ser humano precisa se alimentar, né? (Nilva, Roda de Conversa, 2024)

Eu fui trabalhar com um casal no Méier. A mulher dizia assim: quando o doutor chegar, você vai esperar ele na porta, pega a pasta dele e já vai oferecendo um suco, uma água gelada, tá bom?! Só que o homenzinho começou foi me paquerar viu! E eu

era novinha, na época, cabelão. Aí, toda vez que ele chegava, ele piscava o olho pra mim, né! Aí eu, vixi maria, meu do Pai do Céu! Mas eu sempre fui uma pessoa muito respeitada, graças a Deus! Aí quando foi um dia, compraram lá uns pãozinhos. Para vocês terem uma ideia, nem saber discar um telefone, eu não sabia. Era muito inocente! Aí, quando foi um dia compraram uns pães lá, e aí eles comendo, eu digo, ave maria, deve estar tão gostoso. Ai, que vergonha [colocando as mãos no rosto envergonhada], mas olha eu tava com fome, visse! Aí eu fui peguei um, sem ordem. Ah, minha filha, pra quê?! Nossa, nesse dia eu chorei tanto da vergonha que eu fiquei, que a mãe do patrão me fez eu chorar por causa do pão [suspiro forte]. Aí eu digo, meu Deus do céu, e é desse jeito, esse povo come, come, nem do que sobra ainda não querem que a gente coma. Aí, é como a Nilva falou, tem casa que a empregada não tem direito de comer nada da mesa do patrão, não, o dela é lá na cozinha. O lugar dela é da cozinha pro quarto dela. Ela só anda dentro da casa quando é pra limpar. Mas, ao contrário, não anda (Jaci, Roda de Conversa, 2024).

Todas as ordens dadas a essas duas mulheres foram cumpridas por elas, não somente por estarem recebendo, mas porque, para elas, “cuidar implica assumir responsabilidades de responder ao que foi proposto; dentro da cosmovisão indígena de trabalho, esse comportamento carrega o modo de viver com os seres, com a terra (Maizza & Oliveira, 2022, p. 20). Entretanto, acessamos nesses relatos formas sutis e persistentes de desumanização por parte das patroas e patrões. Nesse contexto, as falas de Nilva e Jaci expõem um sistema que não apenas explora a força de trabalho, mas, sobretudo, busca regular o próprio direito à existência quando exime o direito de comer, de ir e vir, de ocupar o espaço da casa. Essa dimensão cotidiana do controle, marcada pela vigilância, pela fome e pela humilhação, expressa a captura dos corpos e dos sentimentos como forma de manter a hierarquia entre quem manda e quem serve. O corpo da mulher indígena só se humaniza quando é objetificado

como mostra a piscada de olho do patrão, sendo notada pelo desejo colonial e sexual do homem.

Para as mulheres indígenas Tapuya Kariri, o corpo, antes território de vida e comunhão com a terra, é reduzido ao corpo-força, disciplinado e expropriado de sua dignidade. Sendo assim, sentir de perto o abuso e o descaso não se trata apenas de ter ficado sem comida, mas de uma ausência de humanidade. Dessa maneira, a fome significou muito mais do que a ausência de comida, foi o resultado de uma exposição à subalternidade (Bernardino-Costa, 2015). Portanto, o que as mulheres vivenciaram está no campo da invisibilidade extrema que violenta a humanidade, reduzindo o corpo somente à força produtiva.

Outro ponto agudo da desumanização é o corpo vigiado, que precisa se esconder ou se envergonhar para/ao comer, como se o simples ato de se alimentar fosse um delito. Para Kofes (2001, p. 137) “a escravidão doméstica não impõe sua marca apenas no fazer, mas também nas atitudes e no comportamento daqueles que, na família, se socializam para o mando e para a disponibilidade de alguém que lhes atenda a vontade”, não se responsabilizando pela relação humana existente, mas preocupados tão somente com a manutenção de seus privilégios.

Nesse cenário, se alimentar tornou-se um ato de subversão da negação da vida e também de resistência, à medida que o espaço de controle de si mesma é retomado e existe a possibilidade de sair e re-existir fora desses espaços de ausência de vida. Dessa forma, ao saírem, inverte-se a força do discurso e as mulheres podem se enxergar como donas de seu próprio corpo-território, à revelia das câmeras, das patroas ou dos patrões. Ainda sob a ótica da necessária desobediência epistêmica ao projeto colonial dentro do bojo do trabalho doméstico, segue a narrativa de Jaci (Roda de Conversa, 2024):

Um dia minha mãe mandou uma carta pra nós. Éramos quatro irmãos! O meu irmão foi levar a carta, tinha que passar pelos quatro filhos. Aí, quando o meu irmão foi lá nessa casa que eu trabalhava, o motorista viu meu irmão lá e foi no salão onde ela [patroa] tava, já fazendo fofoca. Quando a mulher [patroa] chegou, ela disse: com ordem de quem você trouxe gente pra cá, na minha casa só quero meu marido e meus filhos. E disse coisa comigo. Que eu não tinha direito, não tinha liberdade nenhuma de ficar levando ninguém lá na casa dela. Eu disse: a senhora me desculpe, mas ele não veio pra cá porque eu chamei, ou que ele quisesse, e ele não entrou na sua casa, ele só chegou aqui no portão pra me entregar uma carta que a minha mãe mandou. Eu comecei a chorar, e a mulher disse coisa. E exatamente nesse dia, eu tava fazendo um mês que eu tinha entrado lá, e ela já tinha me pagado. Eu tava com dinheiro, mas eu não sabia pegar o ônibus. Mas nesse dia eu aprendi a me arrumar [risos de todas as mulheres]. Eu aprendi minha comadre! Aí eu pedi desculpa, a senhora me desculpe que eu lhe juro que só foi essa vez, como quem diz, a outra não acontece. Aí ela disse: vai dar banho nos meninos que eu vou descer com eles, nós vamos para o aniversário, eu dei banho neles, arrumei tudo bonitinho... eu não levava nem muita roupa, que era como se não desse certo. Eu tinha ido pra lá de uma agência lá de Botafogo. Aí foi quando ela desceu no elevador social, eu só fiz entrar lá no quarto, peguei o dinheiro, botei numa bolsinha aqui a tiracolo, e disse assim, Maria, tchau! [outra pessoa que trabalhava na casa]. Vai pra onde? Eu disse, eu vou embora. Tu é louca! Eu disse, eu vou embora. Deus é pai, ele não é padrasto! Eu digo, eu sei qual é o ônibus que passa lá, é o ônibus vermelho [risos de todas as mulheres]. Peguei, peguei e disse, moço qual é o ônibus que passa na Avenida Brasil? Aí ele falou, é o ônibus tal. Olha, eu nem sabia ainda onde era a casa do meu primo, que eu passei direto. Aí o senhor disse: ei, você vai passando. Aí eu disse: ah, é aqui nesse buraco, de noite, fui embora. Quando

foi no outro dia, ela tava ligando pra agência pra eu voltar, que não sabia o que tinha acontecido, que os meninos estavam chamando por mim e eu não tinha ido mais trabalhar. E eu digo, ela não sabe não, ela me chamou a atenção por uma coisa besta e eu não gosto de ser chamada a atenção não, entendeu?

Nesse episódio que aconteceu com Jaci evidencia-se como o cenário do trabalho doméstico pode se converter em um espaço de opressão moral e afetiva, no qual a mulher é privada não apenas de direitos, mas de humanidade. A patroa, ao impor regras sobre quem pode ou não atravessar a fronteira de sua casa, reproduz a lógica colonial de controle sobre o corpo das pessoas. Nessa perspectiva, o trabalho doméstico não é visto como um trabalho de reconhecimento ou apreciação, e isso já compromete a satisfação humana (Arendt, 2005), mas o que aconteceu com Jaci ultrapassa essa linha tênue que divide a liberdade de ser e viver no mundo, quando pensamos sob a ótica da cosmovisão indígena.

É justamente nesse contexto de dominação que emergem os modos de resistência. Quando Jaci não se disponibiliza mais para estar naquele espaço opressor, essa decisão simboliza a força e a capacidade ancestral de transformar a submissão em ação e a humilhação em movimento de libertação. Continuemos acessando as percepções de Jaci (roda de conversa, 2024) sobre suas experiências no trabalho doméstico:

Essa minha patroa, comecei a sentir uma mudança nela, porque eles não eram umas pessoas ricas, eles tinham condições. Eu me apertei e vim pra cá [Ceará] no final do ano. Quando eu cheguei lá eles me mandaram embora. Já tinha o que, oito anos que eu já tava lá de carteira assinada. Quando eu cheguei lá, ela tava diferente. Eu notei, eu disse, eita! Eu tinha levado uma pessoa pra me ajudar com a minha filha pequena. Aí eu disse assim: Dona Fulana, o que tá acontecendo, eu tô achando a senhora diferente. Ela disse: é porque a gente não vai mais poder pagar você! Eu disse: Eita! [expressão de susto]. Aí passou uma já fazendo o serviço, eu disse: e aquela dali tá trabalhando é

de graça? [risos], olha aqui Dona Fulana, quando a gente contrata uma pessoa pra trabalhar, vocês põem os limites de vocês, pois então, quando for dispensar a gente, vocês têm que saber também, têm que avisar, vocês têm que preparar a gente, porque a senhora não podia ter feito isso comigo. Até porque a senhora é a dona do seu dinheiro, e eu é quem trabalho pra ganhar, mas eu fui pro Ceará, a senhora comprou minha passagem, eu ainda trouxe a sobrinha do meu marido pra me ajudar, pra não lhe deixar na mão, e a senhora fazer isso comigo, mas tudo bem, só fiz dar meia volta e vim me embora.

Nesse relato, Jaci descortina, com nitidez, as contradições estruturais do trabalho doméstico no Brasil e o modo como a colonialidade do poder atravessa a vida das mulheres que o exercem. Até mesmo toda a sua dedicação, marcada no tempo, não foi suficiente para evitar uma demissão repentina, o que revela como o vínculo afetivo e a aparente confiança estabelecida entre patroa e trabalhadora são, na verdade, sustentados por uma lógica unilateral de controle e desigualdade. Conforme defende Ramos-Zayas (2017, p. 159), é muito comum no trabalho doméstico no Brasil, “as relações serem construídas numa certa troca ocasional de cordialidade”, em que, mesmo com a carteira assinada, a trabalhadora não consegue mitigar a fragilidade moral dessa relação.

Para a branquitude, o interesse econômico prevalece sobre o vínculo humano, de maneira que a forma como o afeto e a intimidade são mobilizados nesse espaço são concedidos sob a condição de utilidade, ou seja, quando o corpo que serve deixa de ser funcional, o afeto se converte em distância. Nesse ponto, recorreremos ao indígena Takarijú (2021), quando explica sobre a diferença colonial argumentando que as formas de pensar as relações dentro do trabalho doméstico para as pessoas indígenas são totalmente diferentes da branquitude.

Nossa luta não é pelos direitos criados por um mundo “moderno”. Não queremos fazer parte da “democracia dos brancos”. Lutamos pela Terra livre, pelos nossos mundos livres, para que nossos lugares de escolha possam continuar a existir, para que nossos horizontes de eventos sejam possíveis para os que estão por vir, e o encantamento pela vida continue a existir (Takarijú 2021, p. 108).

No entanto, a narrativa de Jaci não se limita apenas a descortinar as estruturas do trabalho doméstico, mas em se livrar delas. Assim, quando ela disse “tudo bem” e deu meia-volta, isso demonstra a sua capacidade de refazer seu caminho numa re-existência de si mesma. Outra atitude insurgente de Jaci é quando ela explica de forma firme os limites do respeito para com ela, deslocando a ideia de submissão para a ética do bem viver, fazendo um movimento de recusa ao seu apagamento e reivindicando o seu direito de ser enquanto corpo na relação (Nunes, 2022).

Outro ponto revelador na narrativa de Jaci é que, para as mães trabalhadoras domésticas, “o fato de ter filhos pequenos recrudescer a miséria, porque se torna mais difícil trabalhar para se sustentar. Ser mulher é, aí, uma brutal dureza” (Demo, 2005, p. 205). Esse fato se faz importante porque Jaci encontrou uma pessoa do Ceará para cuidar de sua filha para que ela pudesse cumprir o acordo com sua patroa, mas, quando retornou, foi surpreendida com a demissão. E, para completar a narrativa de Jaci, trazemos aqui a experiência de Raimundinha, que nos conta quando teve que trabalhar até o último dia da gestação e como foi desafiador conciliar o trabalho com a maternidade.

Engravidar da minha filha mais nova, estava trabalhando. Fiquei trabalhando até o dia de ganhar. Certo dia, eu fui pro trabalho e começou uma dor no pé da barriga, era aqui nos quadris [tocando os quadris], e eu lá, passando pano no chão, trabalhando. Quando deu quase meio-dia, eu disse, eu não tô aguentando, tem que passar no médico pra ver o que que é. Quando cheguei lá, o médico não deixou mais nem eu sair. Já tava com

dilatação. Fiquei lá e ninguém sabia. Quem tinha celular era quem tinha muito dinheiro. Fiquei lá no hospital, só foram saber que eu tinha ganhado neném, depois umas oito horas. Ninguém sabia que eu tinha ido lá sozinha pra maternidade. Andando. Aí ganhei. Fiquei uns três meses de licença, quando passou a licença, levei minha filha para o trabalho comigo. Trabalhava com ela, cuidava dela e mais da menina, a filha da patroa que tinha uns doze anos. Fiquei com ela lá até um ano. Aí eu botei ela numa creche. Não, se dava um biscoito de maizena pra ela comer de manhã antes de ir pro trabalho, quando eu chegava de tarde estava do mesmo jeito. Ela não conseguia comer nada, e era alérgica a leite, só mamava. E eu disse, meu Deus do céu, e agora, tem que tirar essa menina da creche, porque senão ela morre, e eu vou fazer o quê? Saí do trabalho, fiquei em casa com ela, aí pronto, não fui mais trabalhar. Foi desespero! Fiquei num desespero danado, porque meu marido foi mandado embora também. Pagando aluguel, cuidando de filho pequeno, eu disse, meu Deus do céu, ainda bem que a gente ainda conseguia juntar um pouquinho no final do mês, aí a gente foi levando até certo tempo. Aí depois eu arrumei essa senhorinha que eu falei com vocês aqui. Ela me ajudava a trabalhar dois dias na casa dela e pronto. Era o que a gente vivia. E assim, ele [esposo] vendia cerveja na praia e assim no carnaval a gente passava a noite toda também trabalhando, vendendo cerveja, essas coisas, churrasco, essas coisas tudo. E deu certo, graças a Deus, tá! (Raimundinha, Roda de Conversa, 2024)

O relato de Raimundinha desnuda não só as jornadas de trabalho intensas e extenuantes, como também a invisibilidade do corpo que faz, que serve. Nesse prisma, o corpo da mulher pobre e racializada como território de exaustão, que trabalha até o limite físico, é visto pela branquitude apenas como corpo-força (Nunes, 2022). Por outro lado, ao mesmo tempo em que ela é subjugada pelas condições estruturais do patriarcado e da

exploração de classe, Raimundinha resiste pela via da persistência cotidiana, cuidando, improvisando e sobrevivendo. Desse modo, entendemos que o trabalho doméstico repetitivo, precário e excludente é uma atividade cuja única finalidade é satisfazer as necessidades básicas de subsistência da família (Arendt, 2005).

Segundo os dados do IBGE (2019), as mulheres trabalhadoras domésticas por conta do trabalho repetitivo, precarizado e desvalorizado incidem diretamente na vida das mulheres. Sendo as mulheres indígenas as mais prejudicadas em relação ao acesso aos serviços de saúde. Segundo os relatórios da Secretaria Especial de Saúde Indígena, a sobrecarga de trabalho doméstico e de cuidado, somada à insegurança territorial e aos conflitos socioambientais, contribui para o aumento do sofrimento psíquico, manifestado por quadros de ansiedade, depressão e estresse crônico, frequentemente subnotificados nos sistemas oficiais de informação (SESAI, 2020).

Outro ponto que é comum entre as mulheres trabalhadoras domésticas é a força-tarefa de conciliar os afazeres domésticos com os cuidados com os filhos. No relato de Raimundinha, ela diz que tentou levar a filha, mas só conseguiu por um ano, porque segundo ela “a patroa não tava gostava da filha dela só querer ficar brincando e se empaiando com minha filha, então tive que botar na creche”. Jaci, por sua vez, faz o seguinte relato: “Eu pagava pessoas pra tomar conta da menina. Tinha dia que eu ficava maluquinha sem ter com quem deixasse ela. Aí, arrumei uma creche, botei na creche. A bichinha tomou trauma na creche. De noite a bichinha dormia e dizia, eu quero creche não. [risos]. E dava uma pena.” Temos aqui outro traço mais duro da realidade que atinge mulheres das camadas sociais populares: a responsabilidade dos filhos e de seus lares.

Nesse panorama, nota-se que há uma tentativa de naturalização da responsabilidade exclusiva das mulheres trabalhadoras domésticas quanto às atividades domésticas e os cuidados com os filhos. Assim, a dificuldade de alcançar políticas públicas de assistência em

relação à educação infantil afeta a disponibilidade das mulheres, contribuindo para que elas se submetam a trabalhos contratuais mais flexíveis, porém precários, com o propósito de conciliação com as responsabilidades de seus próprios lares e familiares (Praxedes & Ghiraldelli, 2022).

Salientamos que as narrativas expostas até aqui apresentam uma linha tênue entre o servir e o re-existir dentro do bojo do trabalho doméstico. Nesse sentido, esse bojo se revela como o espaço onde sujeição e liberdade caminham juntas e onde as mulheres, mesmo capturadas pelo sistema colonial, seguem fazendo do cotidiano uma forma de continuar re-existindo.

A maioria das mulheres que participaram desta pesquisa apresentam sua percepção sobre a discriminação e o preconceito vivenciados a partir da experiência de submissão provocada pelo trabalho doméstico. Por outro lado, também há relatos de quem não se sujeitou a tal situação, como Nilva (roda de conversa, 2024), por exemplo, que diz: “eu decidi que eu queria ir além da cozinha. Em casa de família trabalhei uma semana, substituindo uma colega. Não gostei da experiência por causa da impressão que fiquei. Eu me salvei de trabalhar nas casas de família”.

Embora para as trabalhadoras domésticas o seu trabalho seja como qualquer outra profissão, é inegável a histórica desvalorização dessa atividade, que respinga nas mulheres que de forma compulsória. Diante disso, vejamos a seguir as considerações das mulheres sobre os direitos após a PEC das domésticas:

— Vindo para hoje, no trabalho doméstico, melhorou um pouquinho, não tanto quanto deveria. Porque a gente ainda vê, por exemplo, nas cidades grandes, talvez hoje tenha já mais um reconhecimento, mas no interior, onde a gente mora, eu acho muito difícil. Eu creio até que não tenha ninguém que pague o salário-mínimo e que pague todos os direitos daquela pessoa. (Mulher Tapuya Kariri).

— Já teve época de não ser reconhecida com seus direitos, mas hoje, a empregada doméstica, ela é registrada como qualquer outro funcionário. Ela tem todos os direitos (Jaci)

— Acho que hoje deu uma melhorada, assim, no termo de direitos, porque antes o trabalho doméstico, ele não tinha, as mulheres não tinham nada... (Nilva)

— Não tinha nada. Não tinha nada. E hoje tem mais um pouco de direito. Eu acho que nesse sentido melhorou um pouquinho, né! (Graças)

— Minha irmã mais velha saiu com 13 anos daqui também. E ela sempre trabalhou em casa de família. Até hoje ainda é em casa de família. Ela trabalhava demais, demais mesmo. Mas depois que veio a lei, ela também vai pra casa, tem horário pra ir, pra voltar, dorme em casa. Hoje ela já tá pertinho de se aposentar (Mulher Tapuya Kariri). (Trecho da Roda de Conversa, 2024)

Quando trouxemos a pauta da PEC das domésticas, conseguimos perceber a desconfiança existente nas leis brasileiras ou a morosidade com que ela acontece no país, onde, mesmo sendo lei, não é aplicada, pelos menos nas regiões interioranas. Em contrapartida, alguns depoimentos revelam que para algumas mulheres, a partir dessa lei, está sendo possível acessar alguns desses direitos da trabalhadora doméstica.

Entretanto, para os povos originários, o trabalho é unicamente em prol da sua subsistência, sem o anseio material advindo da lógica do sistema econômico do colonizador. Desse modo, o processo de escravização indígena é histórico e arquitetado pela branquitude (Soares *et al.*, 2023). Conclui-se, então, que, para manter seus privilégios, a branquitude se aproveitou das formas de vida dos povos originários para usurpar seus corpos e suas formas de ser no mundo. A esse respeito, Takarijú (2021, p. 108) se posiciona nestes termos:

Não pensamos a vida em termo “ideais”, pensamos a vida numa conexão possível com a Terra. O possível para nossos povos, é o impossível para os “modernos”. Nossa

ciência ancestral é diferente da ciência ocidental, ela acontece no mistério e muitas vezes não pode ser explicada, analisada e replicada; apenas sentida, percebida e vivida. Nossa ciência é encantamento e encantaria, que extrapola o conceito ocidental de matéria, conectando-se a tudo que é vida, seja visível ou invisível. Nossa ciência ancestral indígena não se pretende universal, acolhe diferentes perspectivas e se relaciona com todos os mundos que se emaranham com ela.

A seguir, temos o relato da Cacica Andrea, falando que se salvou de ser trabalhadora doméstica e que isso se deve ao fato de outras mulheres (suas irmãs) terem saído do território e se arriscado sendo trabalhadoras domésticas.

Eu me salvei de trabalhar nas casas de família! Teve um dia que a minha irmã [irmã que mora no Rio de Janeiro e que trabalha como trabalhadora doméstica] tirou uma foto com aquele uniforme preto com um negócio branco aqui [com a mão abaixo do pescoço mostrando o lugar que estava o babado do avental], é o avental, aí eu fiquei assustada, meu Deus do céu! Porque a gente só via na televisão, né, as pessoas vestidas pra trabalhar daquele jeito. Aí eu fiquei imaginando, meu Deus, será que se na hora de comer eles comem junto com ela? Porque a gente vê tudo aquilo, né, e acha porque a gente não passou! Ela tá falando [apontando pras mulheres na roda], a gente tá escutando, mas a gente não sabe o que ela passou. É diferente! Porque como a comadre disse a gente escapou. Mas pra gente escapar, elas tiveram que sair pra poder a gente escapar. E sofrendo também um pouco também o pão que o diabo amassou, porque saíram muito novas de casa, sem saber de nada. Porque, olha a nossa realidade, nem o que comer a gente tinha, e elas saírem daqui pra uma cidade grande, com tudo aquilo, sem estudo, tendo que limpar uma casa, fazer comida, o que ela queria fazer aqui pra comer feijão com água e sal. E aí chega lá, sabe, e assim, ela aprendeu lá.

Tanto que ela disse que quem ensinou ela a ser hoje quem ela é, foi o mundo (Cacica Andrea, roda de conversa, 2024).

Nessa fala da Cacica, identificamos uma consciência coletiva profundamente enraizada na memória de classe e na ancestralidade. Andrea não expressa só um alívio individual, mas faz uma leitura estrutural de desigualdades que empurraram suas irmãs e parentes para o trabalho doméstico laboral. Quando ela usa o termo “salvar”, isso aponta para o reconhecimento das guerreiras que estiveram à frente da luta por re-existência do seu povo.

Outro ponto que causou perplexidade na Cacica foi ver uma foto da irmã com o uniforme que só via nas telenovelas, onde os lugares de mando são sempre bem definidos. O uniforme – juntamente com outros artifícios que colocam as trabalhadoras em determinados lugares, como o quarto da empregada, o elevador de serviço e almoçar após todos comerem – funciona como um meio de humilhação (Silva *et al.*, 2017) que também forja a subjetividade das mulheres trabalhadoras domésticas. O uso de uniforme é, de certo modo, a operacionalização desses discursos, que fazem a trabalhadora sempre ter clareza de qual é o seu lugar na casa e na família (Azêredo, 1989).

Takarijú (2021) vem chamar essa situação de mundo da captura, onde tentam sequestrar os corpos e os saberes dos povos originários, mas que paradoxalmente, também se revela a força e a resiliência. Nesse viés, Andrea nos apresenta um histórico da sobrevivência das mulheres indígenas Tapuya Kariri e o reconhecimento dessa re-existência, que se efetivou agora com a continuidade da aldeia em retomada, que é um movimento ancestral que se contrapõe a qualquer tipo de extermínio da terra e dos modos de viver indígena.

Re-existência Tapuya Kariri: Entre Atravessamentos e Retomadas

“Somos os de ontem, mas somos novos.
Mil gerações vivem em mim.
Somos a retomada de Pindorama.”
(Coelho Takarijú, 2021)

Trazemos a voz do ativista indígena Coelho Takarijú (2021) para ressoar nesse momento o que queremos afirmar nas próximas linhas deste trabalho: “Somos os de ontem, mas somos novos. Mil gerações vivem em mim. Somos a retomada de Pindorama”. E, para completar esse brado, trazemos também uma fala de Fransquinha do Zé Rufino, que nos diz: “é preciso atrevimento!”

Para os povos indígenas, em especial os Tapuya Kariri, a força vem do território, da união de cada parente e da vida comunitária, e o “atrevimento”, como diz Fransquinha do Zé Rufino, está na insurgência desses corpos que deixam de ser um para ser um coletivo. Como afirma Takarijú (2021), “mil gerações vivem em mim”, é através da vida comunitária que se pode retomar o corpo-território colonizado. Essas vozes ecoam como estratégia de re-existência e, como um gesto de coragem, anunciam que não basta só resistir, é preciso criar novas formas de estar e de pertencer (Krenak, 2018).

Vivendo sob a égide de um mundo moderno e capitalista, quem não se encaixa dentro dos parâmetros da branquitude é excluído e destinado à linha marginal da sociedade. Essa linha marginal é uma realidade para as mulheres Tapuya Kariri que vivenciaram o trabalho doméstico como atividade laboral. Contudo, não lhes faltaram estratégias para lidar com os desafios desse trabalho. No entanto, antes de apresentar as estratégias construídas pelas mulheres, é importante ressaltar que se trata de artifícios que partem de pontos diferentes para chegadas diferentes do projeto da branquitude, ou seja, do ponto de vista evolutista da sociedade atual, quaisquer estratégias desse projeto carregam duas faces, uma superior a outra.

Diante disso, não há possibilidade de pluralidade ou coletividade nessas estratégias do projeto capitalista moderno. Em contrapartida, para as perspectivas indígenas, não é esse o caminho, uma vez que as cosmovisões indígenas se constroem em diálogo vivencial com o plural, com o diferente. Desse modo, podemos dizer que as mulheres Tapuya Kariri não desejam ou têm a intenção de habitar este lugar de branquitude.

Contudo, é preciso, em retomada, denunciar que a vida dos povos originários está sendo usurpada há aproximadamente cinco séculos e que o projeto civilizatório ocidental/europeu/ capitalista criou estruturas sociais exploratórias que visam destruir os seus modos de vida, saberes e fazeres. O intuito era/é dominar e se colocar como mundo ideal, como apontado por Krenak (2021). Sendo assim, o que chamamos aqui de atravessamentos são construções sociais que fazem parte do projeto colonial/moderno/capitalista, que tenta, por vários vieses, hierarquizar as pessoas a partir do ideal de vida eurocêntrico.

De acordo com Quijano (2005, p. 116),

[...] o mito fundacional da versão eurocêntrica da modernidade é a ideia do estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório [...]. Desse mito se origina a especificamente eurocêntrica perspectiva evolucionista, de movimento e de mudança unilinear e unidirecional racial da população do mundo. [...] Essa visão só adquire sentido como expressão do exacerbado etnocentrismo da Europa, por seu lugar central e dominante no capitalismo mundial colonial/moderno, da vigência nova das ideias mitificadas de humanidade e de progresso, inseparáveis produtos da ilustração, e da vigência da ideia de raça como critério básico de classificação social universal da população do mundo.

Partindo desse pressuposto, o plano capitalista/moderno/ocidental visa não só ao domínio das terras, mas principalmente ao domínio sobre toda espécie de vida na terra. Dizendo-se dominante e ponto de partida natural, esse plano forjou no imaginário social a

ideia de humanidade e de progresso, tendo o racismo como mecanismo de estratificação, numa tentativa de hierarquizar as pessoas em seres superiores/civilizados x seres inferiores/selvagens (Grosfóguel, 2019).

Nesse sentido, a continuidade do projeto moderno/colonial, através da colonialidade, se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, a do saber e a do ser, sendo o “lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva” (Mignolo, 2003, p. 30). Dessa maneira,

a ideia de colonialidade estabelece que o racismo é um princípio organizador, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades, de tal maneira que divide tudo entre as formas e os seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas de seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano) (Grosfoguel, 2019, p. 59).

Entretanto, apesar de todas as tentativas de dominação dos corpos-território, os povos originários sempre lutaram por seu direito de existir. Daí decorrem os tensionamentos e resistências dos povos indígenas contra o etnogenocídio, que é um conceito cunhado por Geni Nunes (2021), em que raça e etnia se fundem. Para Nunes (2021, p. 16), o “etnogenocídio é a tentativa de homogeneização e apagamento simbólico-material de povos. Ele incide precisamente sobre a multiplicidade e singularidade de cada povo, cada etnia, cada nação nativa de determinado território.”

Conforme defende Nunes (2021), indígena ativista do povo Guarani, o projeto moderno/colonial sempre nomeou/rotulou os modos de vida dos povos originários com o intuito de dominá-los. Exatamente por isso, é necessária a compreensão da arquitetura desse

projeto violento que incide sobre os corpos, nomeados pelos colonizadores como inferiores, desumanos, selvagens e rebeldes. E sobre isso, Nego Bispo corrobora dizendo:

Ao generalizarem apenas como “índios”, estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar (Santos, 2015, p. 15).

As palavras de Nego Bispo (2015) reforçam a ideia de que a tentativa do colonizador de romper não só com as cosmologias indígenas, mas com todas as outras existentes, trata-se de uma invasão colonial de todas as formas de vida em prol da vida eurocêntrica/ capitalista/moderna. Seguindo essa linha de raciocínio, Krenak (2021) argumenta que o branco europeu colonizador construiu uma narrativa de si como o humano ideal, evolutivo, aquele que precisava salvar a humanidade perdida trazendo-a para a vida. Nessa lógica, houve a construção de um projeto de civilização justificado pelo discurso de que só existe uma maneira de ser e estar na terra, ou seja, uma única concepção de verdade sobre a vida.

O indígena ativista Takarijú (2021) também denuncia a necessidade do homem branco de conceituar o outro, e que todos esses outros por ele nomeados são colocados no lugar do “não-ser”, termo cunhado por Fanon (1952).

O conceito de “índio” funciona como o conceito de “negro” para o Estado-Mercado, são similares. Ou seja, “índio” é um conceito genérico que traz junto todo preconceito, racismo e desejo de extermínio do “mundo moderno” em relação aos mundos indígenas. Para o “mundo moderno”, os conceitos de “negro” e de “índio” referem-se àqueles que são inimigos da “luz do iluminismo”, um dos ideais de fundação do Estado-Mercado, ou seja, “negro” e “índio” são conceitos inimigos do “mundo

moderno”. Ao fazer esse movimento, o Estado-Mercado cria a narrativa de sua formação como “mundo moderno” a partir da dualidade de “bem contra mal”, “luz contra trevas”, na qual o “mundo moderno”, o progresso, as tecnologias, o mundo civilizado e as leis são o futuro, e os mundos indígenas são o atraso, o primitivo, o mundo selvagem, a vida sem leis. (Takarijú, 2021, p. 140)

A nomeação imposta pelo colonizador, a partir do racismo, reforça a violência a que foram submetidas todas as formas de vida não eurocêntricas, desde a violência epistêmica até a sexual, de gênero, religiosa, pedagógica e médica (Grosfoguel, 2019). Outra denúncia feita por Takarijú (2021) é que a modernidade/colonialidade é um projeto civilizatório que carrega duas faces, uma do ser, que se refere ao branco europeu, e a outra do não ser, que representa todas as outras formas de ser no mundo (Césaire, 1950; Fanon, 1952; Grosfoguel, 2012). Assim, no eixo da violência, a modernidade/colonialidade se diz produzir vida, porém são vidas medíocres que se mantêm em detrimento de outras.

Enquanto “colonizar é impor um mando e um pensamento através do extermínio e da inclusão-exclusão dos outros” (Takarijú, 2021, p. 62), os modos de ser e pensar indígenas são plurais, uma vez que suas experiências se dão na coletividade e nos emaranhados com a terra e com todos os outros seres e povos. Em contrapartida, o pensamento europeu está na via oposta, ou seja, na negação desses povos em prol da manutenção de seus privilégios. Tal manutenção se dá pelo silenciamento dos corpos-território, que obrigou os povos indígenas a habitarem um lugar outro, o não ideal.

Nesse contexto, as mulheres indígenas que tiveram que sair de seu território para exercer o trabalho doméstico como meio de sobrevivência tiveram que silenciar sua identidade étnica para não serem prejudicadas no sentido de conseguirem e manterem seu emprego. Entretanto, cabe enfatizar que isso não significou a perda de sua identidade indígena, mas uma estratégia de sobrevivência. Com efeito, é importante salientar que as

narrativas que compõem este trabalho têm apresentado um giro na história única, marcada por deslocamentos, enfrentamentos e resistências. Diante disso, os relatos aqui presentes expõem as formas de ser, de acreditar e de produzir a sobrevivência comunitária.

Como ressalta Nunes (2023), temos pouca literatura brasileira discorrendo sobre o racismo no que tange aos povos indígenas. Todavia, isso não significa que os povos indígenas não sofram racismo, muito pelo contrário, essa ausência de materiais sobre essa temática apenas invisibiliza ainda mais o racismo sofrido por eles, como vimos nas situações vivenciadas pelas mulheres. Ademais, quando discutimos o racismo no Brasil, percebemos uma invisibilidade no que diz respeito aos povos indígenas, como se raça fosse uma categoria relevante somente para as relações raciais entre pessoas negras e brancas, e que aos indígenas fosse atribuída a categoria “etnia”, supondo, portanto, que indígenas não fossem alvo de racismo (Nunes, 2023).

Atravessamentos Étnico-Raciais, de Classe e de Gênero

A partir da percepção de que muitos enfrentamentos vivenciados pelas mulheres Tapuya Kariri se deram pelo viés do trabalho doméstico, também tivemos o entendimento de que as raízes desse trabalho se originaram no projeto colonial. Inclusive o serviço doméstico atua muito bem como microcosmo da sociedade brasileira, tendo seu funcionamento sob o mesmo prisma do projeto civilizatório, que foi estruturado pelo capitalismo moderno/colonial (Bernardino-Costa, 2019).

Nesse enfoque, o trabalho doméstico, espaço de agonística, a partir de seus engendramentos, empurrou os povos originários a lugares marginalizados, subalternizados e a uma quase perda da identidade (Soares, 2023), levando-os a uma reação em favor de sua existência. Diante disso, nesta subseção tomaremos como foco de análise os relatos

experienciais das mulheres Tapuya Kariri no que diz respeito aos seus atravessamentos étnico-raciais, de classe e de gênero, bem como suas formas de re-existência.

O primeiro diálogo segue movimentos de enfrentamento ao apagamento identitário de Jaci:

— Na busca por trabalho, teve uma [patroa] que não me quis, porque eu era pequena e era preta. Ela era uma branca de olho azul, bonita, num queria uma pessoa pequena, nem morena não. Eu soube porque a moça que me mandou pra lá disse que ela não me queria não porque eu era baixinha, não dava conta de fazer o serviço e ainda era mulata (Jaci).

— Depende é da coragem, não da cor (Raimundinha).

— Porque a ignorância é muito grande, né? Porque o sangue é da mesma cor. O que tem a ver? (Mulher Tapuya Kariri).

— Tudo é uma cor só! (Nilce).

— Se a gente baixar a cabeça, já viu! (Jaci)

— Mas gente tem coragem de enfrentar tudo, só não o que não presta (Nilce)

Diante do mal-estar instalado nesse momento da roda de conversa, podemos nos lembrar da fala de Nunes (2023, p. 9), que afirma: “só seríamos aceitos se deixássemos de ser quem somos”. Cabe mencionar que no dia desta roda de conversa, em que trataríamos dos marcadores sociais, sabíamos que seria, talvez, a roda mais difícil de vivenciar. Isso porque tocaríamos em experiências que poderiam fazer sofrer novamente, e, inclusive, foi o que aconteceu em alguns momentos, especificamente durante a fala de Jaci.

No tocante à violência escancarada no diálogo acima, temos como mola propulsora o racismo, enquanto “fenômeno que atinge a todas as pessoas: negros, brancos e outros grupos étnico-raciais” (Laborne, 2017, p. 93). À revelia deste projeto etnogenocida (Nunes, 2023), as mulheres conversam entre si, reafirmando que o trabalho não depende da cor, mas da coragem

de enfrentá-lo, inclusive essa coragem é algo que a patroa em questão não tem, uma vez que precisa de uma outra mulher para fazê-lo.

Contudo, dentro do contexto analisado, sabemos que não precisa muito para que seja colocada em xeque a integridade da mulher trabalhadora, e essa fragilidade se dá porque “o racismo opera como uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e cultural” (Munanga, 2004, p. 24). Nesse processo, as pessoas que acessam a branquitude são associadas a valores como beleza, inteligência e honestidade, enquanto as pessoas não brancas, ou seja, todos os outros povos, são relacionadas à feiura, à instintividade, à baixa inteligência e afins (Munanga, 2004).

Na fala a seguir trazemos outros atravessamentos enfrentados em forma de denúncia: [as patroas] sentem preconceito porque a gente é do interior, a gente é do mato. Então, se você é do mato, você tem que ser qualquer coisa ou qualquer coisa lhe serve. Você não merece algo melhor porque você é do interior, você não sabe de nada, você não tem conhecimento e você, enfim, você é de família humilde. Nasceu e se criou dentro do mato. Então, isso também ocasiona um preconceito em relação a nós mulheres, principalmente (Mulher Tapuya Kariri, 2024).

Esse relato nos mostra a consciência que a Mulher Tapuya Kariri tem do olhar colonizador que permeia a sociedade brasileira e, conseqüentemente, o trabalho doméstico. Está presente nesta constatação a dualidade do projeto excludente da colonialidade, em que, urbano/cidade e rural/interior representam ideias antagônicas, de superioridade e inferioridade, incidindo em uma desvalorização do rural/interior como periférico e hipervalorizando a ideia de cidade/urbano como centro.

Essa forma de se organizar dualista é colonial e difere totalmente das referências indígenas de pensar o lugar vivido, o território. Para os povos indígenas, há pluralidade de

vidas e de pensamentos em diferentes espaços, ocupando a mesma terra, o mesmo mundo. Dessa maneira, a ideia de certo/errado, verdadeiro/falso, belo/feio, justo/injusto são pensamentos coloniais. A modernidade tem investido e autenticado a ideia de sociedade se sobrepondo à comunidade, na tentativa de exterminar a vida comunitária e coletiva e privilegiar seu ideário de sociedade nacional (Grosfóguel, 2019).

Enquanto isso, as aldeias, que são organizações coletivas, sentem e vivem a vida em conjunto e passam suas experiências adiante. Aqui incluímos as comunidades em geral, que são plurais e têm suas organizações nas experiências coletivas (Takarijú, 2021), ou seja, são completamente diferentes, talvez até opostas, à proposta etnocida da modernidade. Daí as guerreiras desta pesquisa se sentirem mais fortalecidas estando dentro ou em comunhão com sua aldeia, enfrentando os atravessamentos a que são expostas pelo preconceito.

Nessa conjuntura, entendemos o preconceito como um fenômeno estrutural que emerge de relações sociais (Adorno, 1950), sendo uma forma violenta de inferiorizar para dominar (Allport, 1979). No caso do relato acima, a tentativa de apagamento dos modos de vida nas aldeias não cabe na lógica urbana da cidade enquanto estrutura do capitalismo moderno/ colonial.

No próximo relato, a Mulher Tapuya Kariri, além de nomear as violências do apagamento indígena, apresenta também uma consciência da história que provocou todo esse silenciamento, o que levou seu povo, e tantos outros, a vivenciar tantas violências que se atualizam de formas diferentes, mas não menos agressivas:

Se a gente for ver a história do nosso país, desde quando o europeu chegou aqui, eles pensavam assim já, por exemplo, quem tem menos dinheiro, é menos favorecido, então vai ficar por último. Quem vai ser atendido primeiro é quem tem mais dinheiro. Quem é mais favorecido, vem primeiro. E a gente, por exemplo, eu, menos favorecida, eu ia sempre ficando atrás, né! (Mulher Tapuya Kariri, 2024).

A fala da Mulher Tapuya Kariri apresenta o sistema de hierarquias implementado pela colonialidade do poder e do ser, e na prática, o que esse sistema provoca na vida das pessoas. Trata-se do privilégio de um povo/patroa, um modo de ser/viver/estar no mundo, em detrimento de outros povos e outros modos de ser/viver/estar no mundo. No bojo do trabalho, por exemplo, o lugar social que a trabalhadora ocupa é sempre sem prestígio, em que a submissão implica a exclusão do seu espaço intersubjetivo (Gonçalves Filho, 1998).

Dessa forma, a sua função no ambiente de trabalho se resume em fazer, sem usufruir do feito; andar pela casa somente para executar a limpeza; precisa chegar/acordar antes de todos da casa para fazer a refeição de todos, sendo a última a sair do espaço, por estar limpando-o; faz a comida, mas é a última que come; não coabita o mesmo espaço-tempo que os patrões na hora das principais refeições. Como diz Raimundinha (2024), “é a primeira que entra, a última que sai”.

Para as mulheres indígenas, que pensam a alimentação como encontro de todos, nas casas que trabalham, começam a elaborar a identidade da trabalhadora doméstica (Maximiano, 2019), adaptando-se “às distinções marcadas pela comida que vão além do espacial, em que empregados comem em lugares diferentes dos patrões, justamente para demarcar barreiras e hierarquias” (Nogueira, 2019, p.71). Ademais, o espaço-tempo das trabalhadoras domésticas, segundo Farias (1983), reforça o entendimento do lugar social ocupado por elas, e que esses lugares, inevitavelmente, são articulados aos condicionantes de classe, como também aos condicionantes sociais ligados ao sexo, sobretudo porque homens e mulheres situam-se ideologicamente de formas diferentes na produção social da existência.

Desse modo, não podemos desconsiderar que a trabalhadora doméstica, além de ser pobre, é mulher, e que o cenário doméstico laboral expõe um “encontro de classes desiguais, marcada pela segregação” (Brites, 2000, p. 12). Sobre essa temática, a Mulher Tapuya Kariri faz o seguinte relato:

De uma certa forma, a gente teve que engolir tudo isso, porque a gente tinha medo naquela época. Os nossos ancestrais já se foram e eles tinham medo. Então, foi engessado na gente mesmo e foi criando essa cultura que até hoje ainda existe. De quem tem mais é quem prevalece e, infelizmente, a gente vem ao longo dos anos, tentando fazer com que isso seja arrancado de uma certa forma, mas hoje ainda existe, sim! E nós, enquanto mulheres, a gente é bem afetada simplesmente pelo fato de ser mulher (Mulher Tapuya Kariri, 2024).

O *modus operandi* da história dita oficial no Brasil capilarizou-se como única forma de ser no mundo, forjando uma insegurança para os povos originários. Nesse panorama, “as formas de registrar essa criação da história ‘oficial’ dos invasores são compostas, sobretudo, por conceitos criados para separar e controlar o espaço e o tempo” (Takarijú, 2021, p. 59). Daí decorre que o medo, dito na fala acima, é o resultado do controle dos espaços e do tempo produtivo que o capitalismo moderno/colonial implementou com sucesso na sociedade brasileira.

E sobre isso, a Cacica Andrea (2023) nos fala que ainda “tem muita gente que tem esse medo de falar com as pessoas, porque tem medo de errar, porque tem um carro bonito, porque ela sabe, esse tipo de coisa que a gente quebra. A gente quebra! Porque o movimento indígena, ele prepara muito a gente”. Esse movimento de quebra que a Cacica enuncia como forma de romper com esse medo é muito emblemático como um movimento insurgente dos povos indígenas. “Quebrar”, significa, portanto, a ruptura do projeto violento de opressão sob a égide da branquitude, que se colocou como único modelo de vida possível ou desejável.

A partir da colonialidade do poder e do ser (Quijano, 2000), o etnogenocídio e o epistemicídio dos povos ditos não brancos, ou seja, não eurocêntricos, operaram no apagamento de quaisquer outros modos de vida na terra, subjetivando-os ao desvalor. Nesse contexto, podemos perceber que na fala da Mulher Tapuya Kariri (2024) há um anúncio de

ruptura com esse medo, advindo da tentativa de controle do espaço-tempo, quando ela diz, no passado, “a gente teve que engolir tudo isso... porque a gente tinha medo naquela época”. Essa fala remete-nos ao sentimento de força coletiva, a qual só foi possível a partir da retomada da aldeia.

Nessa perspectiva, para o povo Tapuya Kariri, a retomada não está sendo só um movimento dos espaços físicos, mas, sobretudo, um movimento de sentimentos que foram feridos, ou seja, trata-se de “um movimento ancestral contra o extermínio da Terra e dos nossos modos de viver indígena” (Takarijú, 2021, p. 124). Portanto, somos convidados a reforçar a afirmação da Mulher Tapuya Kariri (2024), que é tempo de lutar e questionar, e não de calar.

Como bem nos fala Fransquinha do Zé Rufino (2024), “eu nem tenho medo de falar e nem tenho vergonha, porque do jeito que eu sei falar, eu falo! Quem quiser entender, entenda!” E é nesses movimentos que encontramos as rupturas, nos atos de coragem, característica que sempre fez parte dos modos de vida dos povos originários, embora os atravessamentos, advindos do projeto colonial, continuem subordinando os povos indígenas a uma contínua ideia de subsunção.

Convém ressaltar que essa subsunção da mulher à lógica do projeto colonial tenta confiná-la ao espaço da casa, à ideia de privado. Tanto é que Rousseau (2004, p. 106) veio dizer que “o lugar da mulher, destinado pela própria natureza, era o espaço privado do lar” e, por conseguinte, das atividades próprias desse lugar. Para ampliar ainda mais essa discussão, vejamos o diálogo a seguir entre as mulheres a respeito de suas percepções dos lugares que ocupam nessa relação sexista.

— Para os homens as mulheres tinham só que se casar e cuidar da casa, não é? E dos filhos. (Lucy).

— Se a mulher não tivesse em casa, ficava com raiva! (Nilce).

— A pobi da mulher que se ferra, hein?! (Nilce)

— Eles se sentam ali, parecem uns príncipes, uns reis. [fazendo gestos de pedido com as mãos de forma imponente] me dá água, me dá café, me dá manteiga, ah, vá tomar banho! Aí depois que a gente começou a se dar mais valor! (Jaci)

— Mas ele poderia lavar seu prato que falta. Não poderia? Mas não! Chega do serviço, vai jogar bola, ficar com os amigos, e a mulher, se ela for também fazer isso, ela já não presta. (Lucy)

Essa visão que as mulheres trazem nesse relato denuncia uma marca, fruto da sociedade moderno ocidental, que se configura como violência, aprisionamento e inferiorização dos corpos femininos, um servilismo naturalizado pela continuidade do colonialismo que recai sobre a mulher que carrega múltiplas funções. Nesse contexto, dentre as atribuições femininas, podemos destacar: cuidar das atividades de casa; fazer comida para todos da casa; atender ao marido quando precisa de ajuda, como, por exemplo, colocar sua própria comida; cuidar dos filhos, trabalhar fora de casa para ajudar no sustento da casa, e ainda, lidar com a ideia de que, tudo isso, como acontece na dinâmica do espaço privado, é desvalorizado socialmente.

Nessa lógica, Crenshaw (2002, p. 170) afirma que “todas as mulheres estão marcadas pela discriminação de gênero. Ao nascer mulher, já teria seu destino forjado ao lar. E sob essa ótica, a Mulher Tapuya Kariri nos fala que “a questão de gênero influencia simplesmente porque a gente é mulher, temos que fazer tudo! Você é mulher, então você tem que estar na casa, tem que fazer tudo na sua casa!” (Mulher Tapuya Kariri, 2024). Daí a importância de entendermos a categoria gênero para acessarmos os desdobramentos existentes nas relações de poder entre homens e mulheres, as quais não se explicam nas diferenças biológicas, mas sim, na forma como se organizam socialmente (Scott, 1995).

Nesse lugar privado, onde as mulheres são obrigadas a habitar, existem intensos e diversos engendramentos de opressão, a qual advém das condições sociais de serem mulheres, de etnias minoritárias e das condições de pobreza, sobretudo a partir do encontro com a sociedade ocidental (Pinto, 2010). Quanto a isso, Fransquinha do Zé Rufino (2024) segue afirmando: “essas foram as mulheres que sofreram, porque ninguém sabia mesmo de nada, eram pobrezinhas. Quando a gente foi tendo um entendimento melhor, a gente já foi ficando melhor de vida”.

Diante do depoimento de Fransquinha do Zé Rufino, podemos discutir sobre o fenômeno da pobreza material que atinge as populações mais vulneráveis e tende a recair mais sobre as mulheres. Para Demo (2005, p. 90), “quando a vida se torna mais dura, é mais dura para a mulher, como regra, já que, com todas as agruras desta sociedade capitalista e machista, será sempre muito mais complicada a sobrevivência para a mulher”.

Para a branquitude, o lugar da pobreza é reduzido unicamente à subsistência, em que as pessoas mais pobres são culpabilizadas por sua própria condição (Moura Jr.; Portela; Lima, 2021). Entretanto, na verdade, na operacionalização do projeto capitalista/moderno/colonial de branquitude, há uma posição para as pessoas cuja atitude não reflete a lógica da forma valor, ela é vista como inferior e fatível de ser dominada, colonizada ou subdesenvolvida (Echeverría, 2007).

No sentido de compreender a desigualdade complexa que permeia o Brasil, conforme a Síntese de Indicadores Sociais (SIS) realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2024), 27,4% da população brasileira encontra-se em situação de pobreza e 4,4% em extrema pobreza. E quando olhamos as desigualdades brasileiras por região, em 2023, a pobreza atingia 47,2% da população no Nordeste e 38,5% no Norte. Já as regiões Sudeste, Sul e Centro-Oeste apresentaram os percentuais de 18,4%, 12,6% e 16,9%, respectivamente (IBGE, 2024).

A partir dos dados acima, para Farias (1983, p. 22), o trabalho doméstico no Brasil “além de ser um indicador da pobreza regional nordestina, no caso, a reprodução do ‘emprego’ doméstico se relacionaria, de um modo mais específico, com a situação da mulher na sociedade brasileira”. A autora ainda nos relembra que há um “concentrador da riqueza nacional nas mãos de poucos cidadãos e grupos do país, ocasionando, assim, a reprodução da situação de pobreza generalizada” (Farias, 1983, p. 22).

Vale observar que “nossa sociedade foi organizada com estruturas de dominação que não se esgotam só na situação econômica, mas em estruturas religiosas, políticas, pedagógicas, epistêmicas, espaciais, linguísticas, sexuais e de gênero” (Grosfoguel, 2019, p. 61). Desse modo, não se pode sustentar que o racismo é um problema somente advindo da situação econômica, na verdade, é uma intersecção entre classe econômica, raça e gênero.

E quando se trata da questão salarial, a Mulher Tapuya Kariri (2024) relata:

eles [patrão] dizem: eu vou lhe pagar pouco, porque eu que sou patrão, então eu pago o que eu quiser. Muitas vezes porque a gente não sabe dos nossos direitos. Na maioria das vezes, a pessoa [patrão] trata a gente dessa forma justamente porque elas acreditam que a gente não tem conhecimento. Então eles fazem o que querem.

A relação contratual entre patrões e trabalhadoras domésticas ainda é um problema para a maioria das mulheres, porque, embora seja uma relação com direitos assegurados, também é “permeada por baixos salários, por uma dificuldade de acesso aos direitos trabalhistas e previdenciários, por uma desvalorização social, estigmas e preconceitos” (Freitas, 2017, p. 75). A esse respeito, a Mulher Tapuya Kariri afirma que “ainda hoje existe preconceito em relação ao salário da mulher. Ela tem que ganhar menos só por ser mulher. Sendo que tem mulheres que fazem um trabalho bem melhor do que os homens, mas pelo simples fato de ser mulher, então, ela tem que ganhar menos” (Mulher Tapuya Kariri, 2024).

Quando refletimos sobre a imposta divisão sexual do trabalho, sobretudo no contexto do trabalho doméstico, podemos entender o jogo de captura das mulheres para ocuparem postos de trabalho fora de casa, e que foram para as empresas carregando consigo o mesmo precariado do serviço doméstico, ganhando menos que os homens e estando, por um bom tempo, em serviços inferiores (Vasconcelos, 2021).

O trabalho doméstico, nos moldes brasileiros, carrega estruturas de dominação e mando sobre os corpos de quem o vivencia, por isso está no centro da reprodução social, mostrando desigualdades étnico-raciais, de classe e de gênero (Hirata, 2014). Embora as mulheres tenham conquistado espaço no mundo do trabalho, é importante ressaltarmos essas nuances para percebermos o quanto as marcas de gênero determinam o lugar da mulher e, ainda mais, do lugar da mulher trabalhadora doméstica.

Branquitude: é Preciso Re-existir

Nesta subseção vamos conhecer as falas das mulheres que re-memoram situações vividas no trabalho doméstico com suas patroas. Para sustentarmos nossa análise, nos debruçaremos sobre a categoria analítica da branquitude, que é entendida aqui como um lugar de poder herdado pela lógica capitalista/moderna/colonial. Nesse lugar de poder, são conferidos privilégios individuais e coletivos de diversas formas para diferentes pessoas.

Como já vimos, o trabalho doméstico, estruturado pelo capitalismo como um serviço da esfera privada, possui uma imbricação entre gênero, raça/etnia e classe social. Desse modo, tecido no racismo, utiliza-se de estruturas de dominação em todas as relações, sejam elas intersubjetivas, identitárias, sexuais, laborais, políticas, pedagógicas, linguísticas ou espaciais (Grosfoguel, 2019).

Segundo Echeverría (2007), o racismo moderno funciona por intermédio da branquitude, condição indispensável para o projeto civilizatório.

O “racismo” da branquitude exige apenas que a interiorização do ethos capitalista se manifeste de alguma forma, com algum sinal, na aparência externa ou corporal dos mesmos; as características biológicas da branquitude racial são uma expressão necessária, mas não suficiente, dessa interiorização, e são também bastante imprecisas dentro de uma ampla gama de variações (Echeverría, 2007, p. 43).

A branquitude, segundo Echeverría (2007), não se limita apenas a características biológicas, mas, sobretudo, ao alcance de uma postura ideológica e utópica de existência. Para o autor, o racismo moderno não opera somente pela cor da pele, e sim pelo que ele vai chamar de interiorização de um *ethos* capitalista, ou seja, um *modus operandi* de ser, viver e estar enquanto sujeito moderno, incorporado às ideias de progresso, racionalidade e produtividade.

No cenário do trabalho doméstico, esse *ethos* opera na relação entre patroa e trabalhadora, de modo que a patroa ocupa o lugar do corpo branco, superior, autônomo e digno de autoridade, enquanto o corpo da mulher indígena trabalhadora doméstica ocupa o lugar do corpo indígena ou negro, servil, submisso, inferior, dependente e destinado ao trabalho. Essa forma específica de a branquitude tentar naturalizar uma hierarquia racial e de classe atravessa os corpos das mulheres indígenas, tanto no trabalho doméstico como fora dele.

Diante do exposto, podemos constatar até aqui que as mulheres, como foram forjadas a assumirem esse lugar domesticado do espaço privado, passaram a sofrer inúmeras opressões e apagamentos advindos desse modelo hegemônico da branquitude. Tal modelo, enquanto posição racial de dominação, busca “submeter humanos e não humanos (demais animais, florestas, rios etc.) ao seu projeto colonial de sociedade” (Nunes, 2022, p. 15).

Esse plano identitário, a partir da raça branca, instituiu um modelo ideológico de poder que teve origem no projeto moderno/colonial europeu (Schucman, 2012). Contudo, diferentemente do mundo moderno/colonial, as cosmovisões indígenas não sentem necessidade desse domínio que um ser/povo incide sobre outro, de maneira que suas relações se dão pela experiência na vida, com a/na terra, ou seja, com todos os seres. Já o mundo moderno forjou uma história de morte que visa ao lucro e ao consumo, em detrimento da vida (Takarijú, 2021).

Diante disso, esse é o cenário em que as mulheres Tapuya Kariri trabalhadoras domésticas se encontram nas relações com as patroas, em um lugar agonístico de disputa pelos modos de ser e viver no mundo. Nesse sentido, à medida que a patroa acessa a branquitude e o que ela proporciona, muito possivelmente ela passará a ocupar um lugar de poder sobre o corpo-território da trabalhadora doméstica.

Dessa forma, ao controlar sua casa, a patroa acaba controlando também os corpos que ali habitam, e é aí que o bojo do trabalho doméstico espelha o funcionamento da modernidade/colonialidade capitalista, ou seja, para que alguém seja/viva é necessário que outro não seja/não viva. Na fala de Raimundinha podemos sentir a experiência que ela teve com algumas patroas:

Tive umas [patroas] que eram muito ruins, muito ruins, de olhar pra você e chamar você de burra. Você fazendo as coisas certa e você é burra! Então, às vezes, eu ficava me perguntando, meu Deus do céu, a gente viver num mundo desse na idade que tá, sofrendo, trabalhando feito doido, porque a gente trabalha, não é brincadeira não, viu! Você chegando na casa de uma família, pega de oito horas até quatro horas da tarde, não é pra qualquer um não! Elas gostam das casas delas limpa. E se não tiver limpa, não tem hora pra sair de jeito nenhum (Raimundinha, 2024).

A partir desse relato, podemos perceber o sentimento de tristeza e de indignação da mulher, pois, mesmo fazendo todas as atividades contratuais, Raimundinha foi submetida a uma situação de humilhação e depreciação de si mesma, o que vai além das questões trabalhistas. Ser tratada de forma humilhante, ao ser chamada de burra, é um abuso que resulta na exclusão do seu espaço intersubjetivo (Gonçalves Filho, 1998).

Dentro do sistema moderno/colonial/capitalista, essa condição, de modo geral, incide sobre as mulheres subalternizadas que, a exemplo de Raimundinha, ao adentrarem o espaço privado e seguro para a patroa, acabam se submetendo ao desconforto e à sensação de “humilhação crônica, longamente sofrida pelos pobres e seus ancestrais” (Gonçalves Filho, 1998, p. 5).

Vale aqui ressaltar que “na hora do relato de Raimundinha, todas as mulheres começaram a falar indignadas sobre o absurdo a que precisavam ser submetidas as trabalhadoras domésticas e, ao mesmo tempo, construíram uma narrativa de acolhimento a Raimundinha” (Diário de Campo, 2024). De algum modo, nesse relato as mulheres ficaram chocadas com a nítida humilhação passada pela colega.

De acordo com Nogueira (2019), a animalização e descaso dos patrões podem gerar um sentimento de invisibilização, acompanhado de exploração e servidão, que são vetores que pesam muito sobre as trabalhadoras domésticas e reforçam a sensação de diminuição perante os patrões e perante o ambiente social diferente, tido como superior (Nogueira, 2019). Por isso, embora saibamos que os elementos centrais do trabalho doméstico sejam a prática colonial e o campo de resistência, é imprescindível apontarmos o mosaico de problemáticas no âmbito emocional e psicológico que cerca o trabalho doméstico. Isso porque o ambiente doméstico é tomado por preconceitos, ofensas, discriminação, abusos, violências, humilhações e violações de direitos fundamentais (Praxedes & Ghiraldelli, 2022).

A partir do contexto de branquitude, a patroa sustenta um lugar de superioridade em detrimento do outro, inferiorizado, cerceando sua liberdade de ser/estar onde quiser. Nessa agonística, Jaci, por sua vez, longe de assumir uma postura passiva, diante da exploração e dominação, através de uma postura ativa de fala, se impõe, e foi de encontro direto com a patroa, no sentido de contornar a dominação que estava sofrendo (Brites, 2000). A seguir, traremos outro depoimento de Raimundinha, sobre uma situação em que precisou reagir, não permitindo mais deixar-se ser humilhada, como foi muitas vezes:

Eu trabalhei numa casa lá no Rio de Janeiro, que certa vez, a patroa ficou com raiva, bateu uma porta de lá, e eu bati a outra daqui. Eu falei: vamo ver quem é que quebra mais! Eu não ia ficar calada, não! Até que eu aprendi a ser mais esperta depois. Não, minha filha, pode deixar ninguém mais pisar em cima da gente, não!

Na fala de Raimundinha percebemos um movimento reacionário à violência que vinha sofrendo e, assim como Jaci, não teve uma postura resignada diante do acontecimento. Como ela mesma disse, “até que eu aprendi”, o que mostra que Raimundinha desenvolveu um poder de agenciamento para atuar, quando preciso, diante das situações de exploração, abuso e dominação. E assim, “a partir da consciência dessas mulheres sobre a imagem que seus padrões atribuem a elas, são obrigadas a desenvolverem estratégias de defesa para manterem sua integridade moral e seus empregos” (Nogueira, 2019, p. 71). Essas atitudes de mobilização podem trazer um certo alívio para o cotidiano de humilhação, segundo Brites (2000).

Considerando a necessidade de consciência e resistência sobre o lugar das mulheres indígenas em quaisquer situações, inclusive no trabalho doméstico, o ativista indígena Takarijú (2021) vem dizer que, de certo modo, não se surpreende, sobretudo, com as formas virulentas que a branquitude dos tempos atuais tem reagido em prol da manutenção de seus privilégios:

Já fomos animalizados num sistema de referencial antropocêntrico em que o não-humano (leia-se não-branco) é sempre descartável; fomos “humanizados” neste mesmo sistema que nos transforma em escravos igualmente sem valor. Somos identificados de diversas maneiras através dos tempos, mas permanente e ostensivamente como inimigos, seres que não geram identificação e, portanto, não despertam empatia ou se colocam como barreira ao progresso de um sistema que desrespeita, objetifica e explora todas as outras formas de vida. Somos, ao final, indefiníveis pelos parâmetros do mundo moderno, pois pertencemos a outros mundos, mas coabitamos o mesmo planeta (Takarijú, 2021, p. 10).

Nessa dinâmica, os povos indígenas, em retomada, se reconhecem e reconquistam seu território e, dentro do espaço-tempo e diante da necessidade de estar no espaço privado do trabalho doméstico, também é lá que as mulheres Tapuya Kariri tentam gerar identificação. Dessa maneira, sua essência ancestral é o que as mantém firmes para re-existir dentro de um espaço que insiste em apagá-las. Um exemplo dessa força está na espiritualidade de Jaci, que diz:

quantas vezes chorei pedindo, Senhor, me liberta dessa escravidão! Que eu me sinto uma escrava, meu Senhor! Você tem que botar Deus na frente, porque você precisa daquele ordenado que você está ganhando! Eu sofri nos começos, eu chorei, mas eu me pegava com Deus, disse: Senhor, tira as algemas das minhas mãos. Tinha que resistir, né! Eu tenho que resistir, mas eu quero ser livre! Chega me arropio [mostrando os pelos do braço arrepiados]. Foi muito sofrimento (Jaci, 2024).

É forte a fé fervorosa de Jaci na crença no divino, como protetor e fortalecedor de sua vida diante de suas necessidades. É muito significativa para os povos indígenas a ligação com

os ancestrais, com a espiritualidade, que traz um sentimento de pertença a um lugar, a um povo, marcando sua experiência singular no mundo. Nesse contexto, as memórias ancestrais não trazem o passado, mas sim o presente.

Outro ponto importante a ser discutido é a fragilidade da confiança dentro da relação trabalhadora doméstica/patroa. Para tanto, vejamos o relato da Mulher Tapuya Kariri (2024) sobre essa experiência: “A minha experiência não foi legal, porque quando não aguentei mais, vim embora, mas até minha bolsa, a mulher [patroa] olhou, achando que eu tava trazendo alguma coisa da casa dela. E eu não trazia porque eu não era nem ladrão”.

Diante da supremacia branca das patroas, a integridade da mulher trabalhadora é sempre estigmatizada, destinada a desconfianças e suspeitas, sob um olhar inquisidor e sempre em alerta. Isso também tem suas raízes na marginalização interseccional de raça e classe, em que pobres, negros e indígenas são vistos sempre sob suspeita, sendo a profissão de doméstica uma profissão em que grande maioria são pessoas negras, pobres e indígenas (Gonzalez, 1983).

Para as patroas brancas, “as trabalhadoras domésticas são a personificação da desconfiança, desonestidade e de traços pessoais indesejáveis” (Ramos-Zayas, 2017, p. 169). Jaci nos traz um relato que denuncia esse comportamento: “Tem patroa que misericórdia! Acho que deseja que a pessoa seja uma barata pra pisar em cima. Isso dói, dói muito”.

Nessa discussão, Kilomba (2016) fala sobre o mito que precisa ser desconstruído de que pessoas quilombolas e indígenas são violentadas, discriminadas e insultadas porque são diferentes. Para a autora, esse mito precisa acabar. Ela afirma que a discriminação não acontece por existir a diferença, na verdade, é na discriminação que se aponta a diferença.

Ainda pensando sobre esse lugar da trabalhadora doméstica na relação com a patroa, Jaci enfatiza:

tem casa que a gente não tem direito de comer nada da mesa do patrão, não. A cozinha é o lugar da gente! É da cozinha pro quarto. Ela só anda dentro da casa quando é pra limpar. Mas, ao contrário, não anda!

Nesse cenário, não é raro vermos a patroa se colocar como possuidora da trabalhadora, confundindo seu corpo-território com algum objeto servil dentro de sua casa.

Dessa maneira, a patroa imagina regular todos os passos da trabalhadora de forma rigorosa e inferiorizada, ou seja, menos corpo-humano para compartilhar momentos e presenças, mais corpo-força para fazer atividades das mais variadas, a depender da necessidade da patroa. Essas são formas explícitas de tornar a trabalhadora invisível para a dinâmica da família e hipervisível para os serviços domésticos (Ramos-Zayas, 2017).

Sobre essa temática, cabe enfatizar que a ideia relacional de posse está baseada nas estruturas hierarquizadas de poder que perpassam e modelam tais relações (Brites 2000; Ramos-Zayas, 2017), submetendo a trabalhadora a um lugar de objetificação. Por conseguinte, essa ideia incide, de forma direta, na sua subjetivação, consolidando uma relação consigo que gera imagem e identidade, legitimando sentimentos e dizendo quem ela é e do que ela é digna.

Nessa lógica, “a constituição do lugar de patroa, de mando, forja o lugar do subalterno, da empregada, na tensão entre duas forças: a que manda e a que obedece” (Vasconcelos, 2021, p. 112). E é diante dessas demonstrações explícitas de preconceitos de diferentes tipos direcionados a estas trabalhadoras que se estrutura o tipo de relacionamento trabalhista e pessoal da parte da patroa com a trabalhadora. Trata-se de práticas sociais fundamentadas em diferenças e desigualdades de classe, etnia/raça e gênero (Nogueira, 2019).

Terminando essa discussão, mesmo sabendo que ela está longe de se esgotar, vamos trazer uma fala de Jaci que nos diz: “sabe quando foi que nós viemos mais se dá valor como empregada doméstica? Foi quando nós começamos a ter o nosso próprio barraco para nós se

esconder. Porque quando nós não tinha, nós era escravo de patrão” (Jaci, 2024). Nesse relato, Jaci revela o sentido da conquista do próprio espaço enquanto mulher indígena.

Historicamente, as mulheres indígenas trabalhadoras domésticas foram expropriadas de seus lares, como também de seus corpos. De seus lares, quando precisaram sair para buscar trabalho na zona urbana; não tendo onde morar, ocupavam o quatinho da empregada, tornando-se totalmente dependentes da patroa. De seus corpos, porque o trabalho doméstico garante uma herança de mando que incide sobre os corpos de quem o faz, interferindo em suas subjetividades. Entretanto, o depoimento de Jaci representa uma ruptura com a maneira como a patroa subordina e controla os corpos-território das mulheres trabalhadoras domésticas.

Estratégias de Re-existência: a Retomada do Corpo-Território

Chegamos a um dos momentos mais significativos deste trabalho, por meio do qual podemos ouvir o eco de mais de 500 anos de luta e resistência. É o marco da retomada, em que o corpo se torna o primeiro território de luta (Sabino & Santos, 2023), onde as vozes e o corpo das mulheres Tapuya Kariri confluem na luta pelo seu território, ou seja, seu corpo-território que tem vivido atravessamentos advindos projeto colonial/moderno dentro e fora do espaço privado do trabalho doméstico.

Para Cabnal (2010), a dominação colonial iniciou-se pela captura dos corpos dos povos originários e daí se concretizou a usurpação do território, da expropriação das terras e da aculturação. Nesse processo, de algum modo, sua história de luta, mesmo sendo apagada dentro da história dita oficial, resistiu e resiste até hoje, mesmo que o mundo capitalista/moderno continue sem compreender suas reais necessidades, que vão desde condições mínimas de

sobrevivência, como saúde e moradia, até a preservação das tradições culturais e, sobretudo, de seu território.

Como nos diz Chaves (2021, p. 66),

o território é corpo porque é inseparável, porque não se pode ser povo sem que o território exista, porque (...) é no território que estão as memórias, a identidade, as condições básicas para a existência plena. Sem o corpo e sem o território, os povos deixam de ser povos.

Desse modo, para as mulheres indígenas, a noção de corpo-território evoca a ideia de que há uma conexão inseparável entre os povos tradicionais e seus territórios. É uma via de superação da lógica dualista entre natureza e sociedade, em que cada corpo se torna corpo coletivo lutando contra os processos de opressão, o qual passa a não existir sozinho, pois conflui com o coletivo e com o território e, conseqüentemente, com a natureza (Chaves, 2021). De acordo com Krenak (2018, p. 2),

Índigena é aquele que vem do lugar. Ser do lugar marca a diferença do não-lugar. O sujeito coletivo pertence ao lugar, é o oposto político do lugar que pertence ao indivíduo. (...) Frente à despossessão, a espoliação e expropriação do desterro da relação ecológica com a Natureza, proteger a terra tem o sentido da existência. O lugar transcende a Natureza em sua percepção como recurso e alcança a dimensão da existência como o sagrado. O lugar espiritual é onde a terra descansa, e se o lugar é sagrado é em razão da transcendência da Natureza, da percepção como recurso.

Contrariando o projeto capitalista, as mulheres Tapuya Kariri e todo o seu povo, tem sua fundação na terra com a natureza. É por isso que a retomada do território é também a retomada de seus corpos e de suas vidas. Assim, corpo-território é um elemento central para a construção de um campo do saber que fortalece a mobilização das mulheres indígenas (Santos

& Ferreira, 2022). A esse respeito, trazemos o depoimento de Jaci (2024) sobre sua vivência atual no território:

Hoje, as coisas mudaram tanto aqui. Hoje, se você olhar, parece que tá tudo igual [entre as pessoas]. Não existe diferença [na aldeia]. Que nunca era pra existir! Eu acho assim, hoje, a gente necessita mais de favores. Prestar favor umas às outras, do que, tipo, eu ser patroa da Lucy, ou eu a sua patroa, né! É aquele negócio no patamar do que nós estamos vivendo hoje, nós temos mais uma base da amizade, da fraternidade, vamos dizer, do que querer ser melhor (Jaci, 2024).

Através da fala de Jaci podemos aprender sobre vida comunitária, que não precisa ter o patrão/superior e a empregada/inferior, visto que podemos ser iguais. Como bem nos diz Takarijú (2021, p. 144), “o indígena nunca é, ele pode ser, porque vibra em força diferencial de pluralidade e causa colapso na definição genérica do mundo moderno”.

Na facilitação do grupo, foi possível sentir o quanto estar em grupo, em coletivo, em comunidade, fortalecia o corpo e a fala das mulheres. Podia ser na hora de concordar, ou até discordar. Na hora de rir ou chorar, estavam sempre juntas (Diário de Campo, 2024). E Jaci também nos falou sobre isso: “agora aqui na aldeia, eu lhe digo que hoje, todo mundo aqui é igual! Porque ninguém vive mais sujeito a eles, não! Ninguém vive mais baixando cabeça pra eles, não!” (Jaci, 2024).

Jaci nos remete ao brado de Takarijú, no início desse escrito, “somos de ontem, mas somos novos”, ou seja, re-existimos, e isso ultrapassa a noção de resistência em oposição ao domínio colonial. Significa existir de novo e, diante dos atravessamentos sociais, construir outros modos de ser e existir na vida, no trabalho, em todos os âmbitos da terra, mas sem se opor ao outro, seja qual for.

Takarijú (2021) entende que a re-existência faz parte do processo de retomada dos povos indígenas diante do projeto colonial que tentou dizimá-los. E essa re-existência, enquanto

estratégia, não se dá somente pela retomada de suas terras, do seu território, mas também sobre todo o território simbólico, espiritual e comunitário. Para isso, a retomada se torna o passo necessário. A seguir, por meio do relato da Mulher Tapuya Kariri (2024), percebemos a importância da mobilização comunitária em prol da vida, da terra:

A gente teve resistência indígena, porque a gente foi se reconhecendo. Sabia que tinha história, mas tinha medo. E aí, quando veio a Andrea com a sua luta, passou a estudar novamente, com o auxílio da dona Fransquinha, que era quem cuidava das crianças. Ela passou a viajar atrás dos nossos direitos. E outras pessoas vinham até aqui. Através disso, a gente foi se organizando e vimos que pela educação era o melhor caminho para a gente se organizar e lutar pelos nossos direitos. Estamos aqui até hoje, ainda na luta pelo território, que é o bem maior, mas a gente acredita que um dia a gente vai ter de volta, porque a luta é todos os dias, constantemente. É uma luta bem grande, árdua, mas além de ser árdua, é prazerosa também, porque através dessa luta, nós temos saúde, educação, né?! (Mulher Tapuya Kariri, 2024)

Para as mulheres indígenas Tapuya Kariri, a luta pela retomada de seu território as conecta fortemente com sua ancestralidade, sua memória e, portanto, com sua existência. Assim, as mobilizações foram acontecendo, e as mulheres, templo ancestral e sábio, foram mobilizando as pessoas para a autodeclaração e o reconhecimento enquanto povo. Na fala da Mulher Tapuya Kariri, há um destaque para a atuação da liderança Andrea, que contribuiu muito para que a aldeia se inteirasse de seus direitos, e foi uma das mobilizadoras no engajamento das mulheres que estão nesta pesquisa na luta pelos seus corpos-território. Como nos relata Jaci (2024),

quando eu vim do Rio, tinha associação. Aí eu comecei, quando era de noite que tinha as reunião lá, eu comecei a me aproximar. E aí eu falei, no dia que eu voltar é pra cá

que eu venho. Assim que eu cheguei, eu já fui logo me engajando. E graças a Deus, já tenho mais de 8 anos que sou da associação.

Para Nunes (2022), as mobilizações são retomadas anticoloniais, e em nenhum momento se assemelham ao projeto moderno/capitalista/colonial, ao contrário disso, é a reconquista do legítimo direito de ser e estar no mundo de formas horizontais e coletivas. No depoimento da Mulher Tapuya Kariri, as demonstrações de resistência e organização de seu povo se constituíram inicialmente pela luta identitária. De acordo com Ximenes, Lima e Figueiredo (2013, p. 216) é a partir da identidade indígena que se “[...] ressalta a essência do povo, assim como seus valores, sua cultura e história, mantendo viva a lógica dessa comunidade em detrimento de posturas e ‘importâncias’ desvinculadas ao seu modo de pensar, sentir e viver.”

O povo Tapuya Kariri, e em especial as mulheres desta pesquisa, viu ao longo dos anos a vida de seu povo ser desprezada e, por meio da união, conseguiu estabelecer frentes e transformar sua realidade. Inclusive a Mulher Tapuya Kariri nos fala que a vida das mulheres desta pesquisa mudou por conta do acesso à educação, como podemos observar a seguir:

a questão da educação, quantas pessoas daqui não trabalham hoje no trabalho doméstico, né! Conseguiram estudar, se formar, são graduadas, pós-graduadas. Tem os colegas que já são concursados do Estado. Conseguimos construir aquela escola, não porque o governo veio dizer, isso aqui é um direito de vocês, nós que fomos lá e dissemos, nós temos direito. E esse direito é constitucional e nós queremos esse direito e fomos em busca disso e estamos aqui hoje (Mulher Tapuya Kariri).

Vemos no relato acima a centralidade do processo de educação para a mudança na vida das trabalhadoras domésticas. Nesse prisma, a escola representou uma ferramenta de superação e de insurgência na reconstrução da vida dessas mulheres, o que foi um brado de libertação do trabalho doméstico. Nesse contexto de retomada, não só as mulheres desta

pesquisa, mas toda a Aldeia Gameleira conseguiu se reestruturar e se reconstituir a partir de movimentos de força. A partir de então, começaram a se sentir pertencentes e se identificaram como indígenas sem medo, como podemos observar a seguir:

— A Andrea [cacica] deu coragem a nós, ensinou tudo. Essas retomadas que nós fazíamos, tudo era o mando dela. Ensinava tudo, como era que a gente era de fazer, e tudo. E nós enfrentávamos (Fransquinha do Zé Rufino, 2024).

— Agora nós tamo no céu, graças a Deus! Não tem mais essas coisas assim, não! Nós enfrentamos foi coisa aí pra poder chegar onde nós tamo! Tinha conflito direto!

(Mulher Tapuya Kariri)

— Foi uma luta, um sacrifício! Mas nós vencemos! Pra ter o respeito! E nós fizemos por onde todo mundo hoje nos respeitar (Fransquinha do Zé Rufino).

Diante do exposto, podemos compreender que as mulheres indígenas Tapuya Kariri têm uma forte ligação com a terra e trazem consigo as tradições e memória dos seus ancestrais. Por isso, elas são tão atacadas pelo colonizador, que pretendia e pretende mitigar suas forças tirando-lhes a terra, e assim fizeram (Grosfóguel, 2019). Entretanto, a partir das mobilizações e do autorreconhecimento, as mulheres conseguiram encontrar sentido para lutar por suas vidas dentro e fora da aldeia, e a retomada se tornou a esperança da garantia dos seus direitos e de suas origens, sobretudo de serem quem são.

Entre deslocamentos, trabalho para sobreviver e sustentar a família, sendo tão jovens, algumas até crianças ainda, as mulheres Tapuya Kariri sempre foram guerreiras e, diante do convite à luta por seu território, não agiram de outra forma a não ser estando presentes, lutando, mesmo com medo, como leremos nos relatos a seguir:

— Aqui onde nós estamos, foi uma retomada, né! (Fransquinha do Zé Rufino)

— Uma parte, né! (Mulher Tapuya Kariri)

— Até nas outras casas de lá até em cima [apontando para o outro lado da rua].

Passamo três meses aqui. Era muita gente! De noite era animado. Vinha gente, assava carne pra nós comer (Fransquinha do Zé Rufino).

— Fazia uma fogueira. Muita gente aqui mesmo. Era só com umas barracas de lona, aí dormiam aí. Depois foi que ajeitaram esse centrozinho aqui. Mas nós lutemo... retomemo a escola ali [apontando para o espaço que é hoje a escola indígena]. Porque lá não queriam também a gente, né. Nós retomamos, fechamos ela lá uns três meses, parece. Aí a polícia veio. No começo dessa nossa luta, nós só vivia na delegacia (Fransquinha do Zé Rufino).

— A maioria era mulher! A luta daqui a maioria sempre foi as mulheres.

— Na associação, também foi uma luta, o homem que disse que era dono do território e ainda foi para a justiça (Mulher Tapuya Kariri).

— Só que nós ganhamo a causa, porque a gente cobriu apenas uma sala, a primeira. E era no barro mesmo. Não era assim não [mostrando o piso do centro cultural], era barro mesmo. Colocamo umas cadeirinhas de madeira, que era o que a gente tinha naquela época. Lá em 2011, eu acho! E aí os meninos foram estudar lá e nós ganhamos a causa. Vieram olhar se a gente permaneceu lá. E depois continuamos e está daquele jeito que está lá. Ainda funciona a sala de aula até hoje, porque a escola não comporta todo mundo. Mas foi sempre de muita luta e de resistência, porque se não tivesse a luta e a resistência, talvez nós estivéssemos lá. Foi muita luta! (Mulher Tapuya Kariri). (Trecho da Roda de Conversa, 2024)

Nesse trecho, as mulheres narram como se organizaram coletivamente para o início da retomada territorial de alguns espaços físicos da Aldeia Gameleira, como já conhecemos um pouco nos descritos anteriores. Então, aqui queremos enfatizar que a retomada indígena não é só da terra, que esse gesto contracolonial precisa ser retomado diante das expropriações

sofridas em inúmeras dimensões, entre elas epistêmicas, psicossociais, culturais e espirituais (Krenak, 2018; Nunes, 2022; Santos, 2019).

Para as mulheres Tapuya Kariri, o movimento indígena sempre foi coletivo e cheio de vida. Como vemos, embora, à noite, certamente cansados do trabalho cotidiano, subversivamente, estavam animados, assando carne e comendo, vivenciando a luta contracolonial em comunhão com a temporalidade dela, aceitando-a como necessária. Como relata Fransquinha do Zé Rufino (2024), “de noite era animado. Vinha gente, assava carne pra nós comer”. Entre diversas peculiaridades do movimento indígena, encontramos aqui a alegria em busca da liberdade de re-existir e a esperança de brotar do chão comunitário para construir o novo, é um reflorescer do corpo-território (Takarijú, 2021).

Os Tapuya Kariri foram deslegitimados e desrespeitados, tanto em relação ao seu território como em seus modos de vida, e o que os manteve firmes diante dessa violenta negação foi sua força e coragem para se re-organizarem novamente para lutar por uma vida melhor e com mais dignidade. A corajosa retomada na Aldeia Gameleira teve a forte participação das mulheres desta pesquisa. Embora inseridas no bojo do trabalho doméstico nas zonas urbanas, não deixaram a sua autoidentificação como indígenas.

Sobre isso, vamos à fala de Jaci (2024):

lá no Rio de Janeiro, sempre o pessoal já me perguntava se eu era descendente de índio. E eu já sabia dizer que eu era, porque a minha avó e a minha bisavó já falavam que a mãe do meu pai, ela era tão brava, que pegaram ela na mata a dente de cachorro. Ela era valente.

Por meio dessa fala, podemos notar que Jaci, mesmo no Rio de Janeiro, trabalhando como doméstica, era atravessada pela sua etnia. Sabemos que não é fácil assumir sua etnicidade estando longe do seu território, do chão que a ampara e do lugar que lhe dá sentido, contudo Jaci sustentou suas origens com muita coragem e autenticidade.

Com efeito, para as cosmovisões indígenas, a reconstrução identitária e o reconhecimento da luta pelo território se tornam seus maiores sinais de re-existência (Feitosa, 2018). Diante disso, vamos acompanhar a seguir um diálogo entre as mulheres que ilustra muito bem a importância da história e da oralidade de suas raízes indígenas:

— Os nossos pais não diziam que eram índio, mas todo mundo era índio, nasceram dentro do mato, se criava dentro do mato mesmo. Aí eles não dizia que era índio não, porque se eles dissesse, matavam (Fransquinha do Zé Rufino).

— Quando passava um carro aqui as pessoas se escondiam com medo! (Mulher Tapuya Kariri)

— Era tudo muito violento. E já tinham sofrido na história muitas violências, muitas mortes (Jaci).

— É, aqui na Serra da Ibiapaba era banhada por indígenas, né? Eu acho que muitas pessoas hoje não sabem da história, né! (Mulher Tapuya Kariri).

— Da Viçosa até Guaraciaba tem muito índio. É porque o pessoal não se reconhece. O Tio Olavo sempre dizia, Francisca, essa história do Guaraciaba não é o nome do lugar. Foi os índios. Porque eles iam pra lá, dentro do mato, caminhando dentro do mato, aí tinha muito guará. E eles diziam assim: guará se abre, pra eles saírem dos caminhos, né, pra eles passarem. Aí eles botaram o nome da cidade, né.

(Fransquinha do Zé Rufino). (Trecho da Roda de Conversa, 2024)

O diálogo acima revela os silenciamentos que a etnia Tapuya Kariri viveu, assim como todos os povos indígenas da Serra da Ibiapaba, provocando um trauma coletivo que não só os expropriou como negou sua identidade. Esses traumas “confundem, machucam e chegam ao ponto de causar vergonha nos indígenas de dizer que são indígenas. Essa vergonha vem com a lembrança do medo, da dor e do preconceito” (Takarijú, 2021, p. 129). Daí o importante trabalho de mobilização e luta para gerar visibilidade e garantir reconhecimento dos saberes

tradicionais de vários povos, que praticamente foram tidos como extintos, mas que conseguiram, com muita luta, sobreviver, resistir e organizar prioridades, como escolas, aldeias e centro cultural (Feitosa, 2018).

Sobre essa temática, Takarijú (2021, p. 125) afirma que as perspectivas e estratégias de luta e resistência dos nossos povos aconteceram de diversas maneiras, alguns tiveram que sumir “oficialmente” por determinado período, para voar abaixo dos radares da morte do Estado-Mercado. Muitos se camuflaram atrás de interfaces regionais para continuar vivendo seu modo de vida. Nossos mundos indígenas sofreram ataques de extermínio completo, porém não fomos exterminados, ainda estamos aqui e cada vez mais fortes, ascendendo e retomando em diferentes povos. Sempre estivemos aqui, vocês que não tinham “olhos de ver”.

O silêncio gerou apagamento, mas não a extinção, contrariando o projeto etnogenocida (Nunes, 2022) que tentou destruir o corpo-território dos indígenas, ou seja, tentou apagar não apenas os corpos, mas os modos de ser, saber e existir dos povos indígenas. E, nesse momento de retomada, as vozes voltam a ecoar agora, como diz Fransquinha do Zé Rufino (2024): “Acabou-se, não tem mais medo!”.

Outro ponto importante que contribuiu para o fortalecimento comunitário na luta das mulheres Tapuya Kariri enquanto resistência foram os meios de produção entrelaçados com os saberes populares, assim como a troca entre si desses saberes. Como nos relata Nilva (2024), “aqui tem muita união, em questão de trabalho, é trocado. Você me ajuda e eu lhe ajudo. Então, isso foi fortificando a nossa luta enquanto indígena. Foram vários obstáculos que a gente teve que ultrapassar, mas teve a união!”

Nilva evidencia a contínua e viva forma da vida comunitária e coletiva das cosmovisões indígenas nas relações trabalhistas entre as mulheres Tapuya Kariri. Trata-se de uma economia pautada na comunhão, no compartilhamento do trabalho, o que difere

totalmente da lógica capitalista a que eram submetidas no trabalho doméstico. Desse modo, só foi possível que novos reflorestamentos acontecessem na vida das mulheres Tapuya Kariri no campo do trabalho quando elas puderam plantar, regar e colher na/da terra, para além da oportunidade de estudar.

Enquanto as populações indígenas têm uma “relação de força e respeito com a natureza, tirando da mata seu sustento, evitando destruí-la, vivendo do que a natureza pode oferecer e cultivando suas sementes e tubérculos, além da caça e da pesca que, antigamente, havia em abundância” (Feitosa, 2018, p. 17), o colonizador continua tentando silenciar, apagar e exterminar os modos de vida indígena. Temos, então, uma guerra que foi anunciada há mais de 500 anos, “de um lado os que se veem e se sentem filhos da terra, pertencentes a ela e, do outro, aqueles que se acham donos da terra e por isso se acham no ‘direito’ de escravizá-la e explorá-la de maneira predatória” (Takarijú, 2021, p. 18).

Em meio ao etnogenocídio (Nunes, 2022), as mulheres, mesmo diante da violência e da escravidão, encontravam e encontram brechas para agir, transformar e cuidar. E nesse modo de ser e viver, criam entre o trabalho e a espiritualidade coletiva a solidariedade que faz parte da cosmologia indígena. Nesse entrelaçamento de forças, ecoa hoje nas mulheres Tapuya-Kariri uma luta que remete à memória, à ancestralidade e à comunidade. Dessa forma, o plantar, regar e colher revelam uma relação com a terra de troca.

Como nos fala Jaci (2024), “na idade que eu tô, que hoje tô com 64 anos, e eu ainda planto meu monturo, e eu crio minhas galinhas, e eu crio meu porco, e eu faço minhas coisas, né! E nunca baixei minha cabeça. Nunca!”. E é assim que seguem na luta também pelo direito de cultivar práticas culturais milenares que os resgatam e os identificam como os primeiros habitantes do território em disputa (Feitosa, 2018), como podemos ver no diálogo a seguir:

— Quando chove, eu planto uns feijõezinhos perto de casa. Raspo mandioca também que é uma coisa que a gente ainda faz. Além de ser professora também (Mulher Tapuya Kariri).

— A gente fez a semana passada (Lucy).

— Nós fazemos nossos trabalhos e mesmo que sejam poucos, nós estamos vendo que vai servir para nós, é nosso futuro. E para os outros, a gente só ganha aquela mixaria e eles enricando, enricando. É diferente, né! (Nilce)

— Eles só enricando e a gente ficando para trás (Fransquinha do Zé Rufino).

— A gente não, a gente serve para a gente, pros filhos da gente, pros netos da gente. Você ajuda a plantar sementes, é de milho, é de feijão, é do que querem. Você tem direito de buscar um bague de feijão, um bague de milho, e o seu, você come na hora que você quer (Nilce). (Trecho da Roda de Conversa, 2024)

O trabalho coletivo sempre fez parte da realidade indígena e resiste até hoje, e o contato com a terra é uma prática comunitária que as mulheres indígenas sempre cultivaram e agora se tornou uma prática de re-existência, trazendo vínculo com o território e a coletividade. Para os povos indígenas, esse contato carrega sentidos de pertencimento à terra que se transforma em uma simbiose existencial. Krenak (2019) corrobora dizendo que habitar a terra é uma vivência dos povos originários, remetendo-nos a um modo de vida no qual a plantação, a colheita e alimentação são compartilhadas, o que é oposto aos modos de vida moderno/colonial, que pensam a terra como propriedade privada para exploração. Como nos fala Almeida (2006, p. 51),

[...] Pode-se asseverar que a chamada roça trata-se de uma referência essencial que sedimenta as relações intrafamiliares e entre os diferentes grupos familiares, além de assegurar um caráter sistêmico à interligação entre os povoados. Ela consiste, além disso, num traço invariante e no símbolo exponencial da conquista de autonomia e, em

decorrência, da identidade que lhe corresponde. Não há unidade familiar que não se estruture a partir das atividades essenciais a ela referidas, seja assegurando o autoconsumo ou obtendo, a partir da colocação da produção no mercado, a receita imprescindível para atender às necessidades básicas e de reprodução social.

Os indígenas Tapuya Kariri são povos de resistência da/na terra, sua fundação é a terra, por isso brotam da/na terra como encantados. A sua contínua re-existência e reflorestamento é advindo da força ancestral, que é contrária ao modelo de vida imposto pelo projeto civilizatório/ocidental/moderno/colonial (Nunes, 2022). Para ilustrar o que Nunes defende, trazemos uma fala da Nilva (2024) que diz: “Eu acho que a frase da nossa blusa cabe nesse trabalho, porque estamos falando da resistência da mulher e a frase fala sobre isso: A resistência da mulher vem da luta e da coragem.”

Considerações Finais

O caminho que trilhamos buscou compreender como as narrativas das mulheres Tapuya Kariri revelam estratégias de re-existência no contexto laboral doméstico e seus atravessamentos étnico-raciais, de gênero e de classe. A construção deste caminho se deu desde os primeiros contatos com a aldeia, em cada roda de conversa sobre saúde mental, em cada visita nas casas, em cada encontro na escola e, sobretudo, em cada roda de conversa temática. Foram, certamente, encontros e narrativas afetivas e efetivas.

Embora já existam pesquisas abordando as lutas, dificuldades e precarizações vivenciadas pelas trabalhadoras domésticas no Brasil, esta problemática ainda não está resolvida. E por assim ser, na construção desta pesquisa, as mulheres Tapuya Kariri trouxeram para o campo do trabalho doméstico uma perspectiva diferente para pensar o trabalho na nossa sociedade capitalista moderna/colonial. Nesse sentido, a organização do trabalho para as cosmologias indígenas traz uma esperança para os modos de pensar e viver o trabalho na sociedade brasileira e no mundo.

Mesmo diante do jogo de poder estrutural das patroas/branquitude, sempre houve e haverá enfrentamentos por parte das trabalhadoras domésticas, principalmente, das mulheres indígenas, que carregam a ancestralidade do trabalho na sua essência: cuidar, partilhar, compartilhar a vida com a/na terra e todos os seres. Para os povos indígenas, o trabalho é um ato de equilíbrio com a terra, e de maneira alguma se assemelha ou se subordina à lógica da produção, acumulação, mercadoria ou valor de troca.

Nesta pesquisa, além do trabalho doméstico e sua semelhança estrutural com a história inventada do Brasil, privilegiando a supremacia branca, foi fundamental trazer a dimensão indígena, ainda pouco abordada nas produções acadêmicas. Nesse processo, percebemos que o trabalho doméstico, como espaço historicamente racializado e com heranças coloniais,

atravessa as histórias e identidades das mulheres Tapuya Kariri. Entretanto, identificamos, em um movimento interseccional, que essas mulheres vêm re-existindo, e mostram suas vias de enfrentamentos através de suas memórias, coletividade e ancestralidade.

Dentre os objetivos desta pesquisa, analisar criticamente os engendramentos do trabalho doméstico gerou uma problematização das estruturas de poder e intensificou vias de re-existência possíveis no contexto laboral das mulheres indígenas da Aldeia Gameleira. Assim, através das narrativas das mulheres Tapuya Kariri, foi possível questionar e discutir essas estruturas constituídas e mantidas pela branquitude enquanto sistema de dominação moderno/colonial. Do ponto de vista metodológico, compreender os seus modos de vida, os seus atravessamentos de gênero, classe e de questões étnico-raciais, bem como as influências do trabalho doméstico laboral, reafirmou a pesquisa como um caminho de promoção da re-existência.

Essas mulheres, trabalhadoras, têm, em suas trajetórias, histórias de lutas, superação e re-existências que são evidenciadas tanto na insubmissão aos discursos e modos de agir das patroas/branquitude como nos gestos cotidianos de cuidado, partilha e luta comunitária. Dessa forma, ao apresentarem suas narrativas de vida enquanto mulheres trabalhadoras domésticas, por mais que sejam subjetivamente constituídas na relação com suas patroas, essas mulheres trazem para esta pesquisa uma grande relevância, no sentido de dismantelar essas ideias coloniais que engendram sutilmente o trabalho doméstico e a vidas das pessoas que o exercem.

Outra estratégia de re-existência que evidenciamos neste trabalho foi o processo de retomada enquanto ato político da Aldeia Gameleira, o que foi impulsionado pela participação efetiva das mulheres que compõem esta pesquisa. Essas mulheres fazem parte dos grupos de resistência e retomada territorial da aldeia frente aos posseiros e grileiros.

Ao concluirmos esta tese, não encerramos nossos encontros, nossas trocas, mas reafirmamos um compromisso ético de continuar escutando as vozes que insistem em re-existir, mesmo diante da perversa articulação capitalista do mundo moderno/colonial de tentar silenciá-las. Com as mulheres Tapuya Kariri aprendemos o que é re-existir nesta sociedade. Aprendemos também que é necessário repovoar o imaginário de esperança, apontando para outras possibilidades de construção do mundo do trabalho.

Para tanto, precisamos construir resistências coletivas para garantia de direitos e de políticas públicas que contemplem tanto as milhares de mulheres que continuam tendo o trabalho doméstico como fonte de renda, como para as mulheres desta pesquisa, que hoje não têm mais o trabalho doméstico como sua fonte de renda, mas têm a terra, têm a escola, que são espaços que estão em retomada para um bem viver. Para a Psicologia, enquanto saber científico, cabe o convite para trilhar um caminho de inquisição das narrativas hegemônicas, dentro e fora na universidade.

Referências

- Adelco. (2015). *Dossiê: Denúncia sobre a situação territorial dos povos indígenas no Ceará*.
<https://adelco.org.br/wp-content/uploads/2018/06/Dossie-Denunciasobre-a-Situacao-Territorial-Indigena-no-CE-2015.-CHDPH-1.pdf>
- Adichie, C. N. (2019). *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras.
- Albuquerque, V. S., et al. (2010). A narrativa da prática como uma estratégia de construção do conhecimento na formação superior em saúde. *Educar em Revista*, (esp. 2), 191–205.
- Almeida, A. W. B. de. (2006). Identidades, territórios e movimentos sociais na Pan-Amazônia. In R. E. Acevedo & A. W. B. de Almeida (Orgs.), *Populações tradicionais: Questões de terra na Pan-Amazônia* (pp. 60–69). Associação de Universidades Amazônicas.
- Almeida, A. C. de, et al. (2023). O protagonismo indígena no estado do Ceará: Qual é o perfil da liderança empoderada? In *Anais da XII Semana de Reflexões sobre Negritude, Gênero e Raça dos Institutos Federais (SERNEGRA): Seminário de Educação das Relações Étnico-Raciais para a Educação Básica*. Realize Editora.
<https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/102645>
- Almeida, L. O. de. (2023). *Religiões afro-brasileiras no Ceará: Temas, referências e debates*. Imprece.
- Angrosino, M. (2009). *Etnografia e observação participante*. Artmed.
- Antunes, R. (2018). *O privilégio do serviço: O novo proletariado de serviços na era digital*. Boitempo.
- Antunes, R. L. C., & Alves, G. (2004). As mutações no mundo do trabalho na era da mundialização do capital. *Educação e Sociedade*, 25(87), 335–351.

- Araújo, W. R. M. (2010). *Das margens dos rios à margem da sociedade: Trajetórias de mulheres sateré-mawé no trabalho doméstico em Manaus (AM)* (142 f.). UFAM.
- Araújo, W. R. M. (2012). Trabalho doméstico e servidão: Trajetórias, gênero e identidade de mulheres indígenas em Manaus/AM. *Revista EDUCamazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente*, 8(1), 8–25.
- Arendt, H. (2004). *A condição humana* (R. Raposo, Trad.; posfácio de C. Lafer, 10ª ed.). Forense Universitária.
- Arruda, A., et al. (2019). *O pensamento feminista brasileiro: Formação e contexto* (H. Buarque de Hollanda, Org.). Bazar do Tempo.
- Associação para Desenvolvimento Local Co-produzido. Adelco. (2019). *Situação dos povos indígenas do Ceará: Movimento indígena no Ceará*. Expressão Gráfica e Editora.
- Azêredo, S. M. da M. (1989). Relações entre empregadas e patroas: Reflexões sobre o feminismo em países multirraciais. In A. Costa & C. Bruschini (Orgs.), *Rebeldia e submissão: Estudo sobre a condição feminina* (pp. 195–220). Vértice.
- Azevedo, C. M. M. (1987). *Onda negra, medo branco: O negro no imaginário das elites do século XIX*. Paz e Terra.
- Baniwa, G. (2006). *O índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional.
- Barboza, E. H. L., & Mariz, S. F. (2021). “Não Ceará não tem isso não?” Negacionismos e povos indígenas e negros na formação social do Ceará. *Revista Brasileira de História*, 41(87).
- Bento, C. (2022). *Pacto da branquitude*. Companhia das Letras.
- Bento, M. A. S. (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. In I. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Vozes.

- Bernardino-Costa, J. (2015). *Saberes subalternos e decolonialidade: Os sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil*. EdUnB.
- Biroli, F. (2018). *Gênero e desigualdades: Os limites da democracia no Brasil*. Boitempo.
- Bock, A. M. B., & Gonçalves, M. G. M. (Orgs.). (2009). *A dimensão subjetiva da realidade: Uma leitura sócio-histórica*. Cortez.
- Braun, V.; Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, v. 3, n. 2. p. 77-101.
- Brasil, Ministério do Trabalho e Emprego. (2024). Emprego doméstico no Brasil é formado por mulheres. <https://www.gov.br/trabalho-e-emprego/pt-br/noticias-e-conteudo/2024/Marco/emprego-domestico-no-brasil-e-formado-por-mulheres>
- Brasil, Tribunal Superior do Trabalho, Secretaria de Comunicação. (2023, 19 abril). Dia dos povos indígenas: Aliciamento para piores formas de trabalho é desafio do sistema de justiça. <https://tst.jus.br/-/dia-dos-povos-ind%C3%ADgenas-aliciamento-para-piores-formas-de-trabalho-%C3%A9-desafio-do-sistema-de-justi%C3%A7a>
- Brasil, Ministério da Saúde (2020). Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Relatório de gestão da saúde indígena. Brasília.
- Brites, J. (2007). Afeto e desigualdade: Gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores. *Cadernos Pagu*, 29, 91–109.
- Bruner, J. S. (1991). The narrative construction of reality. *Critical Inquiry*, 17, 1-21.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In Asociación Mujeres de Guatemala (Ed.), *Feminismos diversos: El feminismo comunitario* (pp. 10–24). Asociación Mujeres de Guatemala.

- Carneiro, F. J. G. (2017). *“Nós enverga, mas não quebra”*: Identificação, organização e territorialidade entre os Tapuya Kariri (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco).
- Carneiro, S. (2015). Apresentação. In J. Bernardino-Costa (Org.), *Saberes subalternos e decolonialidade* (pp. xx–xx). Editora Universidade de Brasília.
- Carneiro, S. (2011). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. Selo Negro.
- Carneiro, S. (2015). *Saberes subalternos e decolonialidade: Os sindicatos das trabalhadoras domésticas do Brasil* (1ª ed.). Editora UnB.
- Carvalho, F. C. (2008). O mito da Amélia sob a ótica da análise crítica do discurso. In XIII Congresso Nacional de Linguística e Filologia. Anais. Cifefil.
- Chaves, K. A. (2021). Corpo-território, reprodução social e cosmopolítica: Reflexões a partir das lutas das mulheres indígenas no Brasil. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 25(4), 51-71. <https://doi.org/10.1344/sn2021.25.32707>
- Coimbra, C. M. B. (1995). Os caminhos de Lapassade e da análise institucional: Uma empresa possível. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, 7(1), 52-80.
- Coimbra, C., & Santos, R. (2000). Saúde, minorias e desigualdade: Algumas teias de inter-relações, com ênfase nos povos indígenas no Brasil. *Revista Ciências e Saúde Coletiva*, 5(1), 1-7.
- Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: Conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Boitempo.
- Costa, L. R., & Santos, Y. G. dos. (2020). O "relato de vida" como método das Ciências Sociais: Entrevista com Daniel Bertaux. *Tempo Social*, 32(1), 319–346. <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2020.159702>

- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1).
- Cruz, M. dos R. (2016). *Trabalhadoras domésticas brasileiras: Entre continuidades coloniais e resistências* (Dissertação, Universidade Federal de Minas Gerais).
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classe* (1ª ed., p. 227). Boitempo.
- De Paula, L. (2022). Há mundos por vir? Povos indígenas, democratização do espaço público e a crítica do "desenvolvimento a qualquer custo". In G. Rossini, F. Cardoso, & A. Favareto (Orgs.), *Democracia, desenvolvimento e sustentabilidade: Perspectivas teóricas e desafios*. EDUAFBC.
- Demo, P. (2005). *Dureza: Pobreza política de mulheres pobres*. Autores Associados.
- DIEESE. (2005). *A mulher negra no mercado de trabalho metropolitano: Inserção marcada pela dupla discriminação* (Estudos e Pesquisas, Ano II, nº 14).
<http://www.dieese.org.br>
- Echeverría, B. (2007). "Imágenes de la blanquitud". In Lizardo (Coord.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*. Siglo XXI editores.
- Echeverría, B. (2006). Modernidad em América Latina. In *Vuelta de Siglo. Era*. México: Siglo XXI.
- Fairclough, N. (2001). *Discurso e mudança social* (pp. 61–88). UNB.
- Fanon, F. (2005). *Os condenados da terra*. UFJF. (Original publicado em 1961)
- Federici, S. (2019). *O ponto zero da revolução: Trabalho doméstico, reprodução e a luta feminista* (1ª ed.). Elefante.
- Feitosa, A. C. da C. (2018). *Tapuya Kariri e as sementes crioulas: Luta e resistência na (re)construção do território de direito em São Benedito (CE)* (Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Vale do Acaraú).
- Fernandes, J. (Preta Rara). (2019). *O quartinho da empregada*. Editora Letramento.

- Férrer, F. A. (2007). Os índios Cariri e sua resistência à conquista “branca”: Uma leitura a partir dos relatos da época colonial. *Revista do Instituto do Ceará*.
- Ferri, P. (1990). *Achados ou perdidos? – A imigração indígena em Boa Vista*. MLAL.
- Freire, P. (1989). *A importância do ato de ler: Em três artigos que se completam* (23ª ed.). Autores Associados; Cortez.
- Freitas, R. F. S. de. (2017). *Emprego doméstico e reconhecimento jurídico: Uma análise sobre as alterações oriundas da “PEC das domésticas” nas relações de trabalho das empregadas domésticas* (Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual do Ceará). http://www.uece.br/mass/dmdocuments/Dissertação%20final_Raylka.pdf
- Freyre, G. (2005). *Casa-Grande & Senzala* (50ª ed.). Global Editora.
- FUNAI. (2014). Disponível em: <http://www.funai.gov.br>
- Furtado, O. (2002). As dimensões subjetivas da realidade: Uma discussão sobre a dicotomia entre a subjetividade e a objetividade no campo social. In O. Furtado & F. G. Rey (Orgs.), *Por uma epistemologia da subjetividade: Um debate entre a teoria sócio-histórica e a teoria das representações sociais* (2ª ed., pp. 91–105). Casa do Psicólogo.
- Furtado, O. (2011). *Trabalho e solidariedade*. Cortez.
- Furtado, O., Carvalho, M. G., & Santos, W. N. dos. (2020). Quase da família: Perspectivas interseccionais do emprego doméstico. *Revista Psicologia Política*, 20(48), 355–369. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2020000200008&lng=pt&tlng=pt
- Gomes, M. M. (2019). *Da senzala ao quarto de empregada: Uma análise sociojurídica da relação entre a escravidão e trabalho doméstico no Brasil* (Monografia). Universidade de Caxias do Sul, Brasil.

- Gonçalves Filho, J. M. (1998). Humilhação social - um problema político em psicologia. *Psicologia USP*, 9(2), 11–67. FapUNIFESP.
- Gonzalez, L. (2019). A categoria político-cultural da Amefricanidade. In H. B. Hollanda (Ed.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (pp. 341–352). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Gonzalez, L. (1982). E a trabalhadora negra, cumé que fica? *Jornal Mulherio*, 2(7), 9.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. In F. Rios & M. Lima (Orgs.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Gonzalez, L. (2018). *Primavera para as rosas negras*. São Paulo: Diáspora Africana.
- Governo do Ceará. (2019, 16 de abril). Todo dia é dia de índio: Quais são os povos indígenas do Ceará. <https://www.ceara.gov.br/2019/04/16/todo-dia-e-dia-de-indio-quais-sao-os-povosindigenas-do-ceara/>
- Guajajara, S. (2020, 5 de junho). Sônia Guajajara comemora a liderança das mulheres indígenas na luta por direitos. *Pressenza*. <https://www.pressenza.com/pt-pt/2020/06/sonia-guajajara-comemora-a-lideranca-das-mulheres-indigenas-na-luta-por-direitos/>
- Guimarães, N. A. (2009). *À procura de trabalho: Instituições do mercado e redes*. Belo Horizonte, MG: Argymentvm.
- Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice/Editora dos Tribunais.
- Hasenbalg, C. (2005). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (2ª ed.). Rio de Janeiro: IU-PERJ.
- Hirata, H. (2014). Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, 26(1), 61–73. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702014000100005>
- Hirata, H. (2002). Globalização, trabalho e gênero. *Revista Política Pública*, 9(1), 111-128.

- Hochschild, A. R. (2012). *The managed heart: Commercialization of human feeling*.
University of California Press.
- Honneth, A. (1995). *A luta pelo reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*.
Polity Press.
- hooks, b. (2019). *O feminismo é para todo mundo: Políticas arrebatadoras* (2ª ed., A. L. Libânio, Trad.). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2024). *Síntese de indicadores sociais: Uma análise das condições de vida da população brasileira*.
<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/9221-sintese-de-indicadores-sociais.html>
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2019). *Estatísticas de gênero: indicadores sociais das mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro.
- Imbrizi, J. M., Kinker, F. S., de Azevedo, A. B., & Jurdi, A. P. S. (2018). Narrativas de vida como estratégia de ensino-aprendizagem na formação em saúde. *Interface Comunicação, Saúde e Educação*, 22(66), 929–938.
- IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. (2020). *Mulheres e trabalho: Breve análise do período de 2004–2014*. Brasília: IPEA.
- IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. (2016). *Retratos das desigualdades de gênero e raça*. <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/revista.pdf>
- IPECE – Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará. (2016). *Municípios e indicadores econômicos e sociais do Ceará*.
- Kayapó, E., & Brito, T. (2014). A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: O que a escola tem a ver com isso? *Mneme – Revista de Humanidades*, 15(35), 38–68.

- Koffes, S. (2001). *Mulheres, mulheres: Identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas*. Campinas, SP: Editora UNICAMP.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2021). Quando o povo indígena descobriu o Brasil. In A. L. M. Pontes, V. Hacon, L. E. Terena, & R. V. Santos (Eds.), *Vozes indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos* (pp. 36–69). Belo Horizonte: Piseagrama; Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. <https://doi.org/10.7476/9786557081709.0002>
- Laborne, A. (2017). Branquitude, colonialismo e poder: A produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro. In T. Muller & L. Cardoso (Eds.), *Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil* (pp. 91–104). Curitiba: Appris.
- Lino, T. R., Castro, R. D., & Mayorga, C. (2020). Desobediências epistêmicas: Propostas feministas e antirracistas em direção a um projeto de ciência e sociedade decolonial. *Cadernos de Estudos Culturais*, 2(1), 209–226.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(3), 935–952. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>
- Maia, L. J. O. (2010). *Serras de Ibiapaba: De aldeia à vila de índios: Vassalagem e identidade no Ceará colonial – século XVIII* (Tese de doutorado). Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ.
- Maizza, F., & Oliveira, J. C. D. (2022). Narrativas do cuidar: Mulheres indígenas e a política feminista do compor com plantas. *Maná*, 28, e282102. <https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n2a102>

- Maldonado-Torres, N. (2008). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80(1), 71–114.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21(2–3), 240–270.
- Manuel, G., & Posluns, M. (2019). *The Fourth World: An Indian reality* (1st ed.). University of Minnesota Press. (Original work published 1974)
- Martín-Baró, I. (2017). O desafio popular à Psicologia Social na América Latina. In F. Lacerda Júnior (Ed.), *Crítica e libertação na psicologia: Estudos psicossociais* (pp. 66–88). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original work published 1987)
- Martín-Baró, I. (1986). *Psicología de la liberación*. UCA Editores.
- Maximiano, C. A. (2013). Mulheres indígenas: Diálogo sobre a vida na cidade. *Ponto Urbe*, 13. <http://journals.openedition.org/pontourbe/672>
- Melo, I. F. (2009). Análise do discurso e análise crítica do discurso: Desdobramentos e intersecções. *Letra Magna*, 5(11).
- Mignolo, W. D. (2014a). *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2nd ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, W. D. (2003). *Histórias locais/projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamentos limiares*. Ed. Humanitas.
- Mignolo, W. D. (2014b). Retos decoloniales hoy. In M. A. Borsani & P. Quintero (Eds.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO.
- Monteiro, J. M. (1994). *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. Companhia das Letras.

- Nascimento, B. (2019). A mulher negra no mercado de trabalho. In *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto* (pp. 259–263). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Nogueira, T. P. C. C. R. (2019). *A cor das empregadas: Desigualdades de gênero, raça e classe no cotidiano do trabalho doméstico remunerado do Rio de Janeiro* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ.
- Núñez, G. (2022). *Nhande ayvu é da cor da terra: Perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude* (Tese de doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC.
- Núñez, G. (2023). Perspectivas guarani sobre binarismos da colonização: Caminhos para além das monoculturas. *Tempo e Argumento*, 15(40), 1–20.
- Oliveira, A. J. (2016). Processo de “invisibilidade” dos índios kariri nos sertões dos Cariris Novos na segunda metade do século XIX. *CLIO: Revista de Pesquisa Histórica*, 34(2).
- Pinto, A. A. (2010). Reinventando o feminismo: as mulheres indígenas e suas demandas de gênero. In *Fazendo gênero 9 – Diásporas, diversidades e deslocamentos*. Florianópolis: Santa Catarina, Anais.
- Praxedes, A. F., & Ghiraldelli, R. (2022). Desigualdade de gênero e raça/etnia nas particularidades do trabalho doméstico. *Revista Direitos, Trabalho e Política Social*, 8(15), 48–83.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Ed.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 107-130). CLACSO.
- Quijano, A. (2002). Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, 17(37), 4-28.

- Reesink, E. B. (2004). A felicidade do povo brasileiro: notas sobre a visão de mundo construído no discurso oficial a respeito de etnicidade e nações indígenas no Brasil e os embates de disputa simbólica. *Mneme – Revista de Humanidades*, 11(5), jul./set.
- Reesink, E. B. (1983). Índio ou caboclo: notas sobre identidade étnica dos índios no Nordeste. *Universitas*, 32(jan./abr.), 121-137.
- Rocha, M. L. da, & Aguiar, K. F. de. (2003). Pesquisa-intervenção e a produção de novas análises. *Psicol. cienc. prof.*, 23(4), 64–73. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932003000400008>
- Sabino, L. W., & dos Santos, P. (2023). Mujeres, cuerpo-territorio y salud indígena en Brasil en una perspectiva feminista decolonial. *Religación*, 8(35), e2301025. <https://doi.org/10.46652/rgn.v8i35.1025>
- Saffioti, H. (1976). *A mulher na sociedade de classes*. Expressão Popular.
- Saffioti, H. (2013). *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade* (3a ed.). São Paulo: Expressão Popular.
- Saffioti, H. (2004). *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Said, E. W. (2003). *Orientalism*. London: Penguin.
- Sampaio, P. F. (2021). Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração - séculos XX e XXI [Tese de Doutorado, Universidade Federal da Grande Dourados].
- Sampaio, P. F. (2021). Mensageiro: jornal/revista alternativo étnico dos, para e sobre os povos indígenas. In A. Pinto, P. F. Sampaio, & A. Sousa (Orgs.).
- Sandel, M. J. (2021). *A tirania do mérito: o que aconteceu com o bem comum?* (4ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Santana, I. V. F. de, Neto, P. V. de A., Aguiar, R. S. de, & Sousa, V. L. (2010). A luta Anacé frente aos “imPACtos” industriais.
- Santos, A. B. dos. (2023). *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA.

- Santos, A. B. dos. (2015). *Colonização, quilombos, modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB.
- Santos, A. B. dos. (2021). *Colonização, quilombos, modos e significações*. Brasília: INCTI/UnB.
- Santos, B. de S. (2010). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B. de S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 23–71). Coimbra: Almedina.
- Santos, B., Riter de Faria, T., & de Paula, L. R. (2022). O mandato de desenvolvimento às comunidades indígenas e a imposição da sociabilidade capitalista: uma aproximação a partir de Marx e da experiência Guarani e Kaiowa. *Pesquisa & Debate Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Economia Política*, 34(2(62)), 118–136. <https://doi.org/10.23925/1806-9029.v35i2e60741>
- Santos, J. K. C. (2010). *Quebrando as correntes invisíveis: uma análise crítica do trabalho doméstico no Brasil* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília]. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/8484>
- Schröder, P. (2001). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. *Revista de Ciências Sociais*, 32(1-2).
- Segato, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*, 18. <http://journals.openedition.org/eces/1533>
- Segato, R. L. (2014). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- Silva, B. F. G., & Oliveira, A. V. (2020). Trabalho doméstico sob uma perspectiva interseccional e a realidade das trabalhadoras brasileiras. [Relatório PIBIC, Departamento de Direito, PUC-Rio]. Rio de Janeiro.

- Silva, B. R. A. (2013). *Nos enredos do circuito de pesquisas dos Tabajara e Kalabaça de Poranga – CE* [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco].
- Silva, C. L. L., Araujo, J. N. G. de, Moreira, M. I. C., & Barros, V. A. (2017). O trabalho de empregada doméstica e seus impactos na subjetividade. *Psicologia em Revista*, 23(1), 454-470. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/per/v23n1/v23n1a28.pdf>
- Silva, C. T. da, & Lorenzoni, P. (2012). A moldura positivista do indigenismo: a propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil. *Série CEPPAC*, 40, 1-33.
- Silva, E. C. de A. (2018). Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. *Serviço Social & Sociedade*, 133, 480–500.
- Silva, P. E. da. (2017). O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In T. M. P. Muller & L. Cardoso (Orgs.), *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris.
- Silva, S. G. C. L. (2017). Gênero e desigualdade no trabalho doméstico. In C. H. Horn (Coord.), *Emprego doméstico no Brasil: raízes históricas, trajetórias e regulamentação* (pp. 9–19). São Paulo: LTr.
- Site do IBGE. (2025). Trabalhadoras domésticas são quase 6 milhões no país e 64,5% delas recebem menos do que um salário mínimo. <https://www.gov.br/mulheres/pt-br/central-de-conteudos/noticias/2025/junho/trabalhadoras-domesticas-sao-quase-6-milhoes-no-pais-e-64-5-delas-recebem-menos-do-que-um-salario-minimo>
- Soares, K. C. de S., Sousa, R. M., & Pozzetti, V. C. (2023). Da subsistência à resistência: o trabalho escravo dos povos indígenas na região amazônica sob a perspectiva colonial. *Revista DCS*, 20(71). <https://ojs.revistadcs.com/index.php/revista/article/view/2832>
- Souza, E. P. de, & Repetto, M. (Orgs.). (2007). *Diagnóstico da situação dos indígenas da cidade de Boa Vista – Roraima*. Boa Vista: Gráfica Ióres.

- Souza, J. (2017). *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Leya.
- Souza, J. (2019). *A ralé brasileira: quem é e como vive* (3a ed.). São Paulo: Contracorrente.
- Souza, Luciana Karine de. (2019). Pesquisa com análise qualitativa de dados: conhecendo a Análise Temática. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 71(2), 51-67. <https://doi.org/10.36482/1809-5267.ARB2019v71i2p.51-67>
- Spink, M. J. P., & Gimenes, M. da G. G. (Orgs.). (1994). Práticas discursivas e produção de sentido: apontamentos metodológicos para a análise de discursos sobre a saúde e a doença. *Saúde e Sociedade*, 3(2), 149–171.
- Stolcke, V., & Hall, M. (1984). A introdução do trabalho livre nas fazendas de café de São Paulo. In *À luta, trabalhadores!* (Vol. 3, nº 6, pp. 80–120). São Paulo: Editora Marco Zero/ANPUH.
- Strauss, A., & Corbin, J. (2008). *Pesquisa qualitativa: técnicas e procedimentos para o desenvolvimento de teoria fundamentada* (2a ed.). Porto Alegre: Artmed.
- Takarijú, F. C. I. Y. (2021). *Alienindi: os portais do mundo*. Ponta Grossa: UEPG-PROEX.
- Teles, M. A. de A. (1999). *Breve história do feminismo no Brasil* (1a reimp. da 1a ed. de 1993). São Paulo: Brasiliense.
- Torres, I. C. (2005). *As novas amazônidas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- Vasconcelos, F. F. P. (2021). *Os discursos das empregadoras domésticas acerca de empregadas: elite, raça e gênero em questão* [Dissertação, Universidade Federal do Ceará].
- Vasconcelos, P. D. (2014). *Conflito ambiental no território Tapuya Kariri e suas implicações à saúde* [Dissertação, Universidade Federal do Ceará].

Ximenes, A. K. P. B., Lima, D. M. A., & Figueiredo, J. B. A. (2013). Identidade Tapeba e identidade Tremembé na educação ambiental dialógica. In K. S. A. L. Matos (Org.), *Educação Ambiental e Sustentabilidade IV* (pp. 214–227). Fortaleza: Edições UFC.

Apêndices

Apêndice A: Atividades da Pesquisa



Atividade da PPSUS (2023) – Grupo de pesquisadoras/es se preparando para aplicação de questionário



Atividade da PPSUS (2023) – Grupo de pesquisadoras/es finalizando a aplicação de questionário



Roda de Conversa, 02.12.24



Roda de Conversa, 09.12.24



Roda de Conversa, 09.12.24



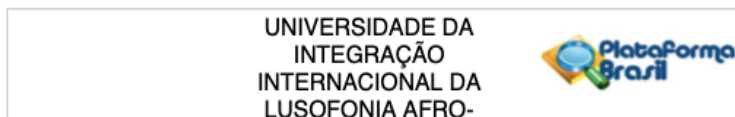
Roda de Conversa, 23.12.24



Roda de Conversa, 30.12.24

Anexos

Anexo A: Parecer Plataforma Brasil



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Detecção de agravos e fatores de proteção em saúde mental de populações indígenas e quilombolas do Ceará

Pesquisador: James Ferreira Moura Junior

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 41945220.8.0000.5576

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE DA INTEGRACAO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.569.872

Apresentação do Projeto:

O projeto de pesquisa apresentado tem como foco o estudo da sistematização de informações acerca da situação de saúde mental, bem como sobre a cobertura, fatores de risco e proteção em saúde mental para populações quilombolas e indígenas no Ceará. O pesquisador destaca ainda que a investigação contará com dados primários a serem extraídos de dessas comunidades. Trata-se de uma realizada em parceria com uma pesquisadora da Universidade Federal do Ceará, que será composta por três estudos integrados e complementares, com delineamento metodológico misto, abrangendo estratégias de natureza quantitativa e qualitativa, na perspectiva de complementariedade e qualidade das conclusões do trabalho. Na apresentação do projeto, o autor menciona que se trata de uma pesquisa que está concorrendo ao financiamento para sua execução a partir da CHAMADA 02/2020 do Programa Pesquisa para o SUS: gestão compartilhada em saúde (PPSUS) por intermédio da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Ceará-Funcap e da Secretaria da Saúde do Estado do Ceará-SESA do Governo do Estado do Ceará, em parceria com o Ministério da Saúde-MS, por meio do Departamento de Ciência e Tecnologia da Secretaria de Ciência, Tecnologia, Inovação e Insumos Estratégicos em Saúde- Decit/SCTIE/MS e com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPq.

Endereço: Avenida da Abolição, 3 ,Sala 303, 3º Andar, Bloco D, Campus das Auroras , Rua José Franco de Oliveira, s/n			
Bairro: Centro Redenção		CEP: 62.790-970	
UF: CE	Município: REDENCAO		
Telefone: (85)3332-6190	E-mail: cep@unilab.edu.br		

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.569.872

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

investigar as condições de vida e saúde mental, assim como a cobertura e qualidade da assistência ofertada na rede de atenção primária e psicossocial para populações quilombolas e indígenas. Ademais, delinear estratégias de intervenção e continuidade de cuidados no âmbito da reabilitação psicossocial que possam orientar a atuação das equipes de saúde.

Objetivos Secundários:

ESTUDO I: DESIGUALDADES SOCIAIS E SAÚDE MENTAL. 1. Fazer a caracterização sociodemográfica dos municípios cearenses (por porte e região de saúde), comunidades e famílias quilombolas e indígenas. 2. Conhecer o acesso dessas populações aos benefícios sociais e programas do governo federal em termos de saúde, assistência social e desenvolvimento agrário. 3. Mapear a distribuição e oferta dos serviços de atenção psicossocial (RAPS), em particular, das comunidades terapêuticas nos municípios cearenses com presença de populações quilombolas e indígenas. 4. Identificar o número e a distribuição espacial dos serviços e equipes da Atenção Primária em Saúde/APS (ACS/ESF/NASF) nos municípios cearenses e os com presença de populações quilombolas e indígenas. ESTUDO II: COMPLEXIDADE DA OFERTA EM SAÚDE MENTAL E COMPETÊNCIA CULTURAL. 1. Diagnosticar a situação de saúde mental nos municípios cearenses com presença de populações quilombolas e indígenas, considerando recortes de raça/cor, sexo e faixa etária, a partir dos seguintes indicadores. 2. Avaliar a atenção psicossocial a partir do desempenho das equipes da APS com base nos resultados dos três ciclos do Programa Nacional de Melhoria do Acesso e da Qualidade da Atenção Básica (PMAQ). 3. Investigar a situação e a qualidade dos atenção psicossocial nos municípios cearenses que têm tanto comunidades quilombolas quanto comunidades indígenas, observando as desigualdades por região, sexo, raça/etnia, faixa etária. ESTUDO III: SAÚDE MENTAL E INTERSECCIONALIDADES. Objetivos específicos: 1. Investigar a incidência de transtornos mentais comuns (TMC) e os padrões de uso de álcool e outras drogas entre essa população. 2. Analisar a incidência de TMC e padrões de uso de álcool e outras drogas, considerando recortes de raça/cor, sexo e faixa etária. 3. Identificar os itinerários percorridos por essa população na APS e RAPS em busca de cuidados em saúde mental. 4. Conhecer os impactos dos racismo e desigualdades de gênero na saúde mental de populações quilombolas e indígenas. 5. Analisar as interseccionalidades entre saúde mental/gênero/raça-etnia/geração e as reverberações da pandemia do covid-19 na saúde mental na população quilombola e indígena.

Endereço: Avenida da Abolição, 3 Sala 303, 3º Andar, Bloco D, Campus das Auroras e Rua José Franco de Oliveira, s/n
Bairro: Centro Redenção CEP: 62.790-970
UF: CE Município: REDENCAO
Telefone: (85)3332-6190 E-mail: cep@unilab.edu.br

Página 02 de 09

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.569.872

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Respondendo a pendência listada no último parecer, o pesquisador apresentou de forma mais detalhada os riscos envolvidos no estudo com as três categorias de informantes, indicou que como forma de minimizá-los, que ele e sua equipe garantirão "suporte profissional, seja pelo encaminhamento aos serviços da rede de atenção psicossocial local, seja pela disponibilização contínua de espaços para esclarecimentos e conversas com a equipe de pesquisadores, em particular, com a coordenação da pesquisa, via WhatsApp, encontros virtuais (Google Meet) e/ou Skype, no entanto, o pesquisador alerta para a perda de anonimato e não indica como irá minimizar tal risco". A partir da página 18 do documento REVISADO_Projeto_Detec_de_agrivos_fatores_prote_saude_Mental.pdf, o pesquisador enumera vários riscos inerentes a cada grupo de entrevistados, no entanto não menciona os benefícios individuais e coletivos da pesquisa, assim como menciona nos documentos de TCLE (TCLEGestores.docx; TCLEIndigenasQuilombolasMajores_de_18_Anos.docx; TCLEProfissionais.docx), que os informantes terão benefícios indiretos, mas ele não os especifica.

" III -DOS ASPECTOS ÉTICOS DA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS. As pesquisas envolvendo seres humanos devem atender aos fundamentos éticos e científicos pertinentes. III.1 -A eticidade da pesquisa implica em: a) respeito ao participante da pesquisa em sua dignidade e autonomia, reconhecendo sua vulnerabilidade, assegurando sua vontade de contribuir e permanecer, ou não, na pesquisa, por intermédio de manifestação expressa, livre e esclarecida; b) ponderação entre riscos e benefícios, tanto conhecidos como potenciais, individuais ou coletivos, comprometendo-se com o máximo de benefícios e o mínimo de danos e riscos; c) garantia de que danos previsíveis serão evitados; e d) relevância social da pesquisa, o que garante a igual consideração dos interesses envolvidos, não perdendo o sentido de sua destinação sócio-humanitária". (Res. 466/2012)

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Trata-se de uma pesquisa tridimensional com a proposta de sistematização de informações acerca da situação de saúde mental, bem como sobre a cobertura, fatores de risco e proteção em saúde mental para populações quilombolas e indígenas no estado do Ceará.

Na Introdução, constam referências relevantes sobre o objeto, incluindo dados atualizados sobre questões territoriais e políticas de atendimento às populações quilombolas e indígenas no Ceará.

Endereço: Avenida da Abolição, 3 Sala 303, 3º Andar, Bloco D, Campus das Auroras e Rua José Franco de Oliveira, s/n
Bairro: Centro Redenção CEP: 62.790-970
UF: CE Município: REDENCAO
Telefone: (85)3332-6190 E-mail: cep@unilab.edu.br

Página 03 de 09

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.569.872

No decorrer da discussão, o pesquisador aponta para a dificuldade de mapear essas comunidades, conhecer sobre suas demandas, problemas que essa investigação se propõe a discutir, deste modo, o trabalho apresenta uma justificativa plausível para a realização do estudo.

Os objetivos estão adequados à proposta e às etapas do cronograma, que prima pela preservação dos investigadores e participantes quando estipula alternativas remotas de coletas de dados e postergação da coleta de dados a ser feita presencialmente.

Quanto à hipótese de pesquisa, é apresentada somente uma, no documento PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1638865.pdf

A segunda versão do projeto traz uma metodologia mais detalhada, que deixa evidente A metodologia deixa evidente que se trata de uma pesquisa qualitativa, quantitativa e documental. A investigação traz a combinação de métodos e integração das diferentes técnicas de pesquisa como a coleta de dados secundários, questionários, análise documental e rodas de conversa, que serão realizadas somente em 2022. Está claro o local de realização das etapas da pesquisa e qual a infraestrutura necessária para essa realização, considerando o seu início somente para quando houver o retorno às aulas presenciais. Cabe no item 4.5 do documento REVISADO_Projeto_Detec_de_agrivos_fatores_prote_saude_Mental.pdf que ele indique se fará a pesquisa presencialmente ou virtualmente caso persista a pandemia no ano previsto para a coleta de dados. Com relação ao plano de recrutamento, o pesquisador, na página 17 do REVISADO_Projeto_Detec_de_agrivos_fatores_prote_saude_Mental.pdf esclarece que "o recrutamento de participantes irá priorizar a representação de gênero e faixa etária, bem como de lideranças locais, respondentes ou não às ferramentas de rastreio em saúde mental" Qual a população e o número de participantes – justificado e com um plano de recrutamento. Na segunda versão, o pesquisador explica quais são seus critérios de inclusão e exclusão para cada um dos grupos pesquisados, REVISADO_Projeto_Detec_de_agrivos_fatores_prote_saude_Mental.pdf, definindo que estarão excluídos de sua pesquisa nas comunidades sujeitos com idades inferiores a 18 anos ou que tiverem alguma limitação severa do ponto de vista cognitivo ou comunicacional que possa comprometer a sua comunicação.

Estão [claros] os tópicos relativos como se dará a coleta dos dados (procedimentos) O instrumento de coleta de dados está anexo ao projeto e o pesquisador garante que se tratam de instrumentos já validados. No documento REVISADO_Projeto_Detec_de_agrivos_fatores_prote_saude_Mental.pdf, as técnicas de coleta de dados, instrumento e registro das respostas, assim como a forma de tratamento dos dados coletados e as questões éticas envolvidas estão contempladas.

Está determinado o desfecho primário da pesquisa/resultados esperados somente no documento

Endereço: Avenida da Abolição, 3 Sala 303, 3º Andar, Bloco D, Campus das Auroras e Rua José Franco de Oliveira, s/n
Bairro: Centro Redenção CEP: 62.790-970
UF: CE Município: REDENCAO
Telefone: (85)3332-6190 E-mail: cep@unilab.edu.br

Página 04 de 09

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.569.872

PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1638865.pdf

O projeto possui cronograma adequado à proposta apresentada, sendo o mesmo cronograma lançado na plataforma Brasil, no projeto e no anexo, respeitando o período de tramitação do protocolo no CEP/UNILAB. O orçamento está presente e esclarece o responsável pelas despesas e/ou a fonte de financiamento da pesquisa.

"A revisão ética dos projetos de pesquisa envolvendo seres humanos deverá ser associada à sua análise científica" (Res. 466/12 –VII.4).

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

A Carta de Encaminhamento do Projeto ao CEP está presente, assinada e adequada.

O Termo de Anuência/Autorização do responsável pelo setor/instituição na qual será realizada a pesquisa está ausente. Contudo, o pesquisador anexou documentos em que se compromete, tão logo, as atividades presenciais retornem, que as encaminhará e incluirá ao projeto os documentos assinados. São eles Declaração de Apresentação de Autorizações Profissionais de Saúde e Gestores.pdf; Declaracao_Incorporacao_Autorizacoes_FUNAI_Liderancas_Indgenas.pdf

A Folha de Rosto está presente e assinada pelo pesquisador responsável, bem como assinada, mas não está carimbada pelo responsável pela instituição proponente.

Declaração de Ausência de Ônus para o local onde o estudo será realizado está presente e adequada.

Está anexo o currículo dos pesquisadores e da equipe da pesquisa.

O projeto traz três T.C.L.E's, sendo necessário que cada um deles considere os aspectos inerentes aos públicos pesquisados.

O T.C.L.E. está presente, com linguagem adequada ao perfil sócio-cultural dos participantes de pesquisas, especialmente os gestores e profissionais. O pesquisador menciona que caso seja necessário para a pesquisa com as comunidades, para ampará-lo também nesta etapa de consentimento poderá pedir auxílio aos líderes das comunidades quilombolas e indígenas para se fazer mais claro.. O título da pesquisa e aparece no termo. Apresenta justificativa, objetivos e os procedimentos que serão utilizados. Mais uma vez, os benefícios da pesquisa não estão claros, sendo necessária uma nova revisão para atender a resolução 466/2012. O pesquisador indica os

Endereço: Avenida da Abolição, 3 ,Sala 303, 3º Andar, Bloco D, Campus das Auroras 4 Rua José Franco de Oliveira, s/n
Bairro: Centro Redenção **CEP:** 62.790-970
UF: CE **Município:** REDENCAO
Telefone: (85)3332-6190 **E-mail:** cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.569.872

riscos/desconfortos associados e formas de minimizá-los. Garante a liberdade do participante se recusar a participar ou retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa. Considera o caráter voluntário da participação, ausência de custos e compensações financeiras. Há a garantia de sigilo que assegure a privacidade dos participantes enquanto à confidencialidade das informações e dados envolvidos na pesquisa, mas menciona que a pesquisa pode ter risco com relação ao anonimato, recomenda-se a revisão deste item. Apresenta campo para local e data. Possui nome e campo para assinatura do pesquisador responsável, bem como seu endereço, contato telefônico/eletrônico e identificação da instituição a que pertence. Possui nome e campo para assinatura do participante da pesquisa, além de espaço destinado à impressão datiloscópica (caso seja necessária). Possui o endereço e telefone do CEP/Unilab(Res. 466/12, IV.3; IV.5c).

Vale ressaltar que o pesquisador, ao coletar dados via internet, como é o caso do instrumento InstrumentoProfissionaisGestores.pdf e daquele para os profissionais dos RAPS, ele deve atender ao OFÍCIO CIRCULAR Nº 2/2021/CONEP/SECNS/ o qual indica que 3.1.É da responsabilidade do pesquisador o armazenamento adequado dos dados coletados, bem como os procedimentos para assegurar o sigilo e a confidencialidade das informações do participante da pesquisa.3.2.Uma vez concluída a coleta de dados, é recomendado ao pesquisador responsável fazer o download dos dados coletados para um dispositivo eletrônico local, apagando todo e qualquer registro de qualquer plataforma virtual, ambiente compartilhado ou "nuvem".3.3.O mesmo cuidado deverá ser seguido para os registros de consentimento livre e esclarecido que sejam gravações de vídeo ou áudio. É recomendado ao pesquisador responsável fazer o download dos dados, não sendo indicado a sua manutenção em qualquer plataforma virtual, ambiente compartilhado ou "nuvem".

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

- 1) Esclarecer na carta de compromisso que a coleta de dados presencial será realizada apenas após a inclusão dos termos de autorização e anuência dos gestores, profissionais e FUNAI assinados na plataforma após a aprovação desta pelo CEP;
- 2) Incluir documento na Plataforma Brasil indicando que a folha de rosto será carimbada, tão logo as atividades presenciais sejam retomadas;
- 3) No documento REVISADO_Projeto_Detec_de_agrivos_fatores_prote_saude_Mental.pdf, no item da metodologia, indicar quais os procedimentos de biossegurança serão assumidos pelos pesquisadores na realização das coletas de dados presenciais, caso a pandemia persista até janeiro de 2022, período previsto para o início da coleta;

Endereço: Avenida da Abolição, 3 ,Sala 303, 3º Andar, Bloco D, Campus das Auroras / Rua José Franco de Oliveira, s/n
Bairro: Centro Redenção **CEP:** 62.790-970
UF: CE **Município:** REDENCAO
Telefone: (85)3332-6190 **E-mail:** cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.589.872

- 4) Incluir e detalhar todos os benefícios da pesquisa nos documentos TCLE Gestores.docx; TCLEIndigenasQuilombolasMaiores_de_18_Anos.docx; TCLEProfissionais.docx;
- 5) Nos TCLEGestores.docx e TCLEProfissionais.docx não indicar a quebra de anonimato como risco, tendo em vista que essa ação destitui a resolução 466/2012 no que diz respeito a garantia dos direitos do participante de pesquisa. O pesquisador deve garantir esse direito e não colocá-lo em risco;
- 6) Considerando OFÍCIO CIRCULAR Nº 2/2021/CONEP/SECNS/, retirar dos procedimentos de pesquisa e dos TCLEGestores.docx; TCLEIndigenasQuilombolasMaiores_de_18_Anos.docx; TCLEProfissionais.docx a informação sobre a guarda do material coletado em google drive, indicando que essa guarda se dará de modo adequado conforme as indicações do ofício, e estas devem estar explícitas nos documentos;
- 7) Demonstrar nos procedimentos de pesquisa presentes no documento REVISADO_Projeto_Detec_de_agravos_fatores_prote_saude_Mental.pdf que as formas de recrutamento e assinatura do T.C.L.E. na modalidade virtual deverão ser conduzidas conforme OFÍCIO CIRCULAR Nº 2/2021/CONEP/SECNS/.

Considerações Finais a critério do CEP:

- 1-O colegiado, em sua unanimidade, concorda com o parecer do(a) relator(a).
- 2-Na versão a ser reenviada, marcar as alterações solicitadas com uma cor diferente para se destacar no texto.
- 3-Cabe ao pesquisador responsável, encaminhar as respostas ao parecer pendente, por meio da Plataforma Brasil, em até 30 dias a contar a partir da data de sua emissão.
- 4-As respostas às pendências devem ser apresentadas em documento à parte (CARTA RESPOSTA). Ressalta-se que deve haver resposta para cada uma das pendências apontadas no parecer, obedecendo a ordenação deste.
- 5-A carta resposta deve permitir o uso correto dos recursos "copiar" e "colar" em qualquer palavra ou trecho do texto, isto é, não deve sofrer alteração ao ser "colado".
- 6-O CEP precisa deixá-los cientes da necessidade futura de postar na Plataforma Brasil, o relatório de pesquisa Parciais e final (Res. 466/12, conforme a qual II.19 - relatório final - é aquele apresentado após o encerramento da pesquisa, totalizando seus resultados; II.20 - relatório parcial - é aquele apresentado durante a pesquisa demonstrando fatos relevantes e resultados parciais de seu desenvolvimento;) ou apenas o relatório final (Resolução 510/2016, conforme a

Endereço: Avenida da Abolição, 3 ,Sala 303, 3º Andar, Bloco D, Campus das Auroras 4, Rua José Franco de Oliveira, s/n
Bairro: Centro Redenção **CEP:** 62.790-970
UF: CE **Município:** REDENCAO
Telefone: (85)3332-6190 **E-mail:** cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.569.872

qual o pesquisador deve apresentar no relatório final que o projeto foi desenvolvido conforme delineado, justificando, quando ocorridas, a sua mudança ou interrupção).

7-Salienta-se que todas estas exigências estão respaldadas nas recomendações que a Comissão Nacional de ética em Pesquisa fornece aos CEPs locais.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1638865.pdf	19/02/2021 14:09:18		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	REVISADO_Projeto_Detec_de_agravs_fatores_prote_saude_Mental.pdf	19/02/2021 14:08:20	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	INSTRUMENTO_SRQ.pdf	19/02/2021 14:07:42	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	INSTRUMENTO_AUDIT.pdf	19/02/2021 14:07:22	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	INSTRUMENTO_ASSIST.pdf	19/02/2021 14:07:01	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	Roteiro_RodaDeConversa_IndigenasQuilombolas.pdf	19/02/2021 14:06:24	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	InstrumentoProfissionaisGestores.pdf	19/02/2021 14:06:02	James Ferreira Moura Junior	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEGestores.docx	19/02/2021 14:05:36	James Ferreira Moura Junior	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEIndigenasQuilombolasMajores_de_18_Anos.docx	19/02/2021 14:05:25	James Ferreira Moura Junior	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEProfissionais.docx	19/02/2021 14:05:14	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	Declaracao_Incorporacao_Autorizacoes FUNAI Liderancas Indgenas.pdf	19/02/2021 14:04:50	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	Declaracao_Incorporacao_Autorizacoes Profissionais Gestores.pdf	19/02/2021 14:04:17	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	Carta_Resposta_CEPUNILAB.docx	19/02/2021	James Ferreira	Aceito

Endereço: Avenida da Abolição, 3, Sala 303, 3º Andar, Bloco D, Campus das Auroras, Rua José Franco de Oliveira, s/n
Bairro: Centro Redenção **CEP:** 62.790-970
UF: CE **Município:** REDENCAO
Telefone: (85)3332-6190 **E-mail:** cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.569.872

Outros	Carta_Resposta_CEPUNILAB.docx	14:00:57	Moura Junior	Aceito
Outros	Carta_Resposta_CEPUNILAB.pdf	19/02/2021 13:59:44	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	cvlara.pdf	10/01/2021 16:04:48	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	cv_Rhuan.pdf	10/01/2021 16:04:18	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	CurriculoMagdaDimenstein.pdf	10/01/2021 16:03:55	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	CurriculoLattesMarianaLiberato.pdf	10/01/2021 16:03:09	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	CurriculoLattesJamesMoura.pdf	10/01/2021 16:02:06	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	CurriculoCarolineLeal.pdf	10/01/2021 16:01:14	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	e_Final_Carta_Anuencia.pdf	10/01/2021 15:58:19	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Folha de Rosto	folhaDeRostoPlataformaProjetoSaUdeCearA_James.pdf	29/09/2020 18:50:10	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura	Saude_Mental_Povos_Tradicionais_.pdf	29/09/2020 00:04:48	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Investigador				
Declaração de concordância	d_Carta_deconcordancia.pdf	28/09/2020 23:41:15	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	c_Carta_de_Ausencia_onus.pdf	28/09/2020 23:33:50	James Ferreira Moura Junior	Aceito
Outros	bCarta_de_Encaminhamento_Pesquisa.pdf	28/09/2020 23:33:01	James Ferreira Moura Junior	Aceito

Situação do Parecer:

Pendente

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

REDENCAO, 02 de Março de 2021

Assinado por:
EMANUELLA SILVA JOVENTINO MELO
(Coordenador(a))

Endereço: Avenida da Abolição, 3, Sala 303, 3º Andar, Bloco D, Campus das Auroras / Rua José Franco de Oliveira, s/n
Bairro: Centro Redenção **CEP:** 62.790-970
UF: CE **Município:** REDENCAO
Telefone: (85)3332-6190 **E-mail:** cep@unilab.edu.br