



A VOZ DA MULHER NEGRA: INTERSECCIONALIDADES DO QUILOMBO À PERIFERIA

THE VOICE OF THE BLACK WOMAN: INTERSECTIONALITIES FROM THE QUILOMBO TO THE PERIPHERY

LA VOZ DE LA MUJER NEGRA: INTERSECCIONALIDADES DEL QUILOMBO A LA PERIFERIA

Sirlei Martins da Costa ¹

Tribunal de Justiça do Estado de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6008-540X>
E-mail: smcosta01@hotmail.com

Rennan Kevim Costa Santos Weidgenant ²

Tribunal de Justiça do Estado de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7622-1906>
E-mail: kevimrennan@gmail.com

Resumo

O presente artigo se propõe a realizar um recorte narrativo das experiências de vida de três mulheres negras brasileiras – quebradeira de coco, quilombola e urbana – em diferentes contextos sociais. O objetivo é compreender como elas construíram suas identidades e como ocorreu o entrelaçamento entre gênero, raça e classe em suas trajetórias. Sob a perspectiva feminista interseccional, o estudo utiliza entrevistas semiestruturadas focadas em temas como tradição, desafios das suas histórias pessoais, invisibilidade e aspirações futuras. A metodologia emprega a Análise Crítica do Discurso para desvendar as relações de poder, os significados subjacentes aos discursos e a contribuição da linguagem na construção da realidade social das entrevistadas. A análise das narrativas demonstra a importância da ancestralidade, da comunidade, da família e da luta política na construção da identidade e na resistência das mulheres negras, que reafirmam suas existências em uma sociedade marcada pela discriminação. A conclusão revela a urgência de compreender-se os arquétipos discutidos – “mãe preta”, “doméstica” e “mulata” – para formular políticas públicas de equidade, que combatam efetivamente o racismo estrutural e o sexismo, enraizados no tecido social.

Palavras-chave: mulher negra; vulnerabilidade; gênero; raça; classe.

¹ Doutoranda em Constituição, Democracia e Estado de Direito pelo Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP). Mestre em Cultura Jurídica pela Universidade de Girona, na Espanha. Graduação em Direito, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5439023766793392>

² Especialista em Direito Constitucional (2021) e Direito Previdenciário (2021) pela Faculdade Educacional de São Paulo. Graduação em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2015). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2355381417867938>

Sumário

1 Introdução. 2 Feminismo negro. 3 Lugar de fala e invisibilidade. 4 Interseccionalidade. 5 Diálogos. 5.1 Recorte da narrativa da mulher quebradeira de coco babaçu. 5.2 Recorte da narrativa da mulher quilombola. 5.3 Recorte da narrativa da mulher negra urbana. 6 Considerações finais. Referências.

Abstract

The present article proposes to conduct a narrative analysis of the life experiences of three Brazilian Black women—a coconut breaker, a quilombola (member of a maroon community), and an urban resident—in different social contexts. The objective is to understand how they constructed their identities and how the intertwining of gender, race, and class occurred in their trajectories. From an intersectional feminist perspective, the study utilizes semi-structured interviews focused on themes such as tradition, challenges in their personal histories, invisibility, and future aspirations. The methodology employs Critical Discourse Analysis to unveil power relations, the underlying meanings in the discourses, and the contribution of language in constructing the social reality of the interviewees. The analysis of the narratives demonstrates the importance of ancestry, community, family, and political struggle in the construction of identity and resistance of Black women, who reaffirm their existence in a society marked by discrimination. The conclusion reveals the urgency of understanding the discussed archetypes—"black mother," "domestic worker," and "mulatta"—for the formulation of equitable public policies that effectively combat structural racism and sexism rooted in the social fabric.

Keywords: black woman; vulnerability; gender; race; class.

Contents

1 Introduction. 2 Black Feminism. 3 Place of Speech and Invisibility. 4 Intersectionality. 5 Dialogues. 5.1 Excerpt from the narrative of the coconut breaker woman. 5.2 Excerpt from the narrative of the quilombola woman. 5.3 Excerpt from the narrative of the urban black woman. 6 Final Considerations. References.

Resumen

El presente artículo se propone realizar un análisis narrativo de las experiencias de vida de tres mujeres negras brasileñas—quebradora de coco, quilombola y urbana—en diferentes contextos sociales. El objetivo es comprender cómo construyeron sus identidades y cómo ocurrió el entrelazamiento entre género, raza y clase en sus trayectorias. Desde una perspectiva feminista interseccional, el estudio utiliza entrevistas semiestructuradas enfocadas en temas como la tradición, los desafíos de sus historias personales, la invisibilidad y las aspiraciones futuras. La metodología emplea el Análisis Crítico del Discurso para desvelar las relaciones de poder, los significados subyacentes en los discursos y la contribución del lenguaje en la construcción de la realidad social de las entrevistadas. El análisis de las narrativas demuestra la importancia de la ancestralidad, la comunidad, la familia y la lucha política en la construcción de la identidad y la resistencia de las mujeres negras, que

reafirman sus existencias en una sociedad marcada por la discriminación. La conclusión revela la urgencia de comprender los arquetipos discutidos—“madre negra”, “empleada doméstica” y “mulata”—para la formulación de políticas públicas de equidad que combatan efectivamente el racismo estructural y el sexismo arraigados en el tejido social.

Palabras clave: mujer negra; vulnerabilidad; género; raza; clase.

Índice

1 Introducción. 2 Feminismo negro. 3 Lugar de habla e invisibilidad. 4 Interseccionalidad. 5 Diálogos. 5.1 Recorte de la narrativa de la mujer quebradora de coco babaçu. 5.2 Recorte de la narrativa de la mujer quilombola. 5.3 Recorte de la narrativa de la mujer negra urbana. 6 Consideraciones finales. Referencias.

1 Introdução

Historicamente, a trajetória da diáspora africana é marcada por sofrimentos indescritíveis, que abrangem desde a retirada forçada dos povos do continente africano até a abolição formal do processo de escravização no Brasil. Não obstante a relevância desse período histórico, o estudo se concentra na análise dos processos contemporâneos de construção identitária e das estratégias de sobrevivência desenvolvidas pelas mulheres negras brasileiras em diversos contextos sociais, sejam rurais, sejam urbanos.

No cenário urbano, o “quartinho da empregada” tornou-se símbolo de uma condição perpetuada pela humilhação e submissão. No âmbito rural, as mulheres negras enfrentaram (e enfrentam) condições desiguais desde a escravização, quando valiam 20% menos do que os homens escravizados. Embora também estivessem submetidas a longas jornadas de trabalho exaustivo e por vezes desumano nas lavouras e nos engenhos, não raro estavam grávidas ou acompanhadas de seus filhos pequenos.

Como teias invisíveis que se entrelaçam, o racismo e o sexismo tecem uma narrativa perversa na história das mulheres negras brasileiras. Enquanto suas mãos carregam o peso do trabalho manual, seus corpos carregam as marcas de uma sociedade que as objetifica e suas vozes ecoam silêncios impostos por gerações. É nesse contexto que emergem as vozes das mulheres negras que este trabalho se propõe a examinar.

Para esta reflexão, serão analisadas as narrativas de três mulheres negras brasileiras à luz dos arquétipos identificados por Lélia Gonzalez (1984, p. 225), que

aponta três figuras centrais na construção da identidade social da mulher negra no Brasil: a “mãe preta”, a “doméstica” e a “mulata”.

A seção inicial aborda o surgimento do feminismo negro e a possibilidade de utilizá-lo e compreendê-lo como lente teórica que evidencia as estruturas opressoras e permite enxergar além das sombras projetadas pelo patriarcado branco. Na segunda seção, busca-se compreender como os conceitos de invisibilidade e de lugar de fala ganham significado na vida das mulheres negras. Por fim, a parte dedicada à interseccionalidade apresenta-se como uma bússola que orienta nossa compreensão a respeito das diferentes formas de opressão que se entrecruzam nas vivências dessas mulheres.

Na seção de diálogos, a análise se baseia em recortes das falas das entrevistadas, correlacionados aos conceitos discutidos anteriormente, como invisibilidade, lugar de fala e interseccionalidade, sobretudo dos arquétipos mencionados. A escolha dos três grupos específicos visa a aprofundar a compreensão da diversidade das experiências vivenciadas por essas mulheres negras, reconhecer a multiplicidade de seus lugares de fala e as interseções entre gênero, raça e classe.

Não se pretende esgotar a complexidade das experiências das mulheres negras brasileiras, tampouco os conceitos apresentados nas primeiras seções, mas realizar uma revisão bibliográfica de obras, com destaque para as de mulheres negras – cujos nomes e sobrenomes serão citados³ –, associada à análise qualitativa e crítica de narrativas específicas. A abordagem metodológica crítica possibilita uma investigação profunda das experiências e lutas das mulheres negras por meio de suas vozes.

Tem-se como objetivo, enfim, contribuir para o aprofundamento do debate sobre a complexidade das identidades das mulheres negras brasileiras e a importância de se reconhecer e se valorizar suas histórias e perspectivas únicas.

³ A citação dos nomes completos das autoras ao longo do texto reflete uma perspectiva feminista de reconhecimento e visibilidade das mulheres na academia, em consonância com a temática deste trabalho (igualdade racial) e a despeito da ABNT NBR 10520/2023, conforme proposto por Débora Diniz (2013), na obra *Carta de uma orientadora: sobre pesquisa e escrita acadêmicas*.

2 Feminismo negro

O feminismo negro pode ser conceituado como movimento político e teórico que surge da necessidade de as mulheres negras articularem a luta específica contra opressões que se entrecruzam de maneira indissociável (Ribeiro, 2017), sobretudo o combate simultâneo ao racismo e ao sexismo na sociedade. Segundo Carneiro (2011), racismo é um sistema de discriminação baseado na suposta superioridade de determinadas raças, enquanto o sexismo é a discriminação ligada ao gênero, com a valorização do masculino em detrimento do feminino.

Ainda de acordo com Carneiro (2011), tais opressões (racismo e sexismo) criam uma forma específica de impacto para mulheres negras que se manifesta em diversas áreas: no trabalho, são preteridas nas contratações e promoções em razão da “boa aparência” (eufemismo racista) e recebem os menores salários (1,7 salário mínimo contra 6,3 que recebem os homens brancos); na educação, precisam estudar muito mais (5 anos a mais do que homens e 4 anos a mais do que mulheres brancas) para terem as mesmas oportunidades; na saúde, têm expectativa de vida 5 anos menor do que as mulheres brancas e sofrem danos emocionais e de baixa autoestima.

A colonialidade de gênero, conforme desenvolvida por María Lugones (*apud* Carvalho, 2023), complementa as reflexões do feminismo negro ao demonstrar, nos estudos sobre as teorias decoloniais, como o patriarcado colonial estruturou hierarquias racializadas que intensificam as opressões enfrentadas por mulheres negras. María Lugones (*apud* Carvalho, 2023, p. 2)⁴ evidencia que “a separação entre raça, classe, gênero e sexualidade como categorias distintas mantém a invisibilidade das mulheres de cor e de grupos sociais subalternizados”. O gênero, tal como imposto pelo colonialismo, não só desumaniza corpos colonizados, como também redefine papéis sociais que perpetuam o racismo e o sexismo.

Apesar desse panorama, o feminismo branco demonstra resistência em aceitar o racismo como dimensão central da experiência das mulheres ao se limitar às questões de gênero e ao manter um falso universalismo que torna as experiências de mulheres negras invisíveis e ilegítimas, ao contrário das

⁴ Para Lugones (*apud* Carvalho, 2023, p. 2), a noção de 'mulheres de cor' remete a uma ideia de coalizão para compreender as múltiplas formas de opressão e resistência, bem como a movimentos sociais.

experiências de mulheres brancas, consideradas universais e legítimas (Kilomba, 2019).

Grada Kilomba (2019) problematiza criticamente a falsa ideia de sororidade universal propagada pelo feminismo branco, que pressupõe uma conexão familiar entre todas as mulheres, sem considerar as complexas intersecções históricas de escravização, colonialismo e racismo. A perspectiva excludente é emblematicamente sintetizada pela assertiva recorrente de feministas brancas: “feminismo é sobre sexismo, não sobre racismo” (Kilomba, 2019, p. 101-102), ideia que reduz e despolitiza as múltiplas dimensões das opressões vivenciadas por mulheres negras.

Na concepção de Angela Davis (2016), as mulheres negras no período pós-abolição nos Estados Unidos enfrentavam múltiplos obstáculos no acesso à educação, os quais incluíam condições materiais precárias, violência e segregação. O sexismo e o racismo criaram, conjuntamente, barreiras intransponíveis: o primeiro as prejudicava pelo simples fato de serem mulheres; o segundo as colocava em desvantagem por serem negras, adicional que tornava praticamente impossível a permanência e a evolução educacional.

O feminismo negro busca expandir a questão do gênero, para incluir questões de raça, classe e sexualidade, entre outros marcadores sociais de diferença, os quais não podem ser compreendidos de forma isolada, mas sim como elementos que se interseccionam e criam experiências singulares de opressão e privilégio (Ribeiro, 2017).

A partir dessa perspectiva, o feminismo negro se apropria dos conceitos de interseccionalidade e lugar de fala para aprofundar a análise das múltiplas opressões específicas que incidem sobre as mulheres negras.

3 Lugar de fala e invisibilidade

O “lugar de fala” para as mulheres negras não diz respeito apenas à reivindicação de um espaço para contar suas histórias, mas à denúncia da exclusão estrutural que perpetua o silenciamento de suas vozes (Karnal; Ribeiro, 2020).

A produção de conhecimento tem sido historicamente dominada por uma perspectiva branca e masculina, o que contribui para a invisibilidade e o silenciamento de outros grupos, especialmente o das mulheres negras. O pensamento feminista negro desafia a normatividade social ao propiciar o

aparecimento de outras formas de saber e ao reconhecer a importância do “lugar de fala” na produção de conhecimento (Collins, 2019).

O “lugar de fala” das pessoas negras é afetado, contudo, não só pelo racismo estrutural, como também pelo “pacto da branquitude” (Bento, 2022), que representa um acordo implícito entre pessoas brancas para manter seus privilégios históricos, operando de forma silenciosa e sistemática nas instituições e relações sociais. Esse pacto não requer combinações explícitas, mas se manifesta na perpetuação de práticas que favorecem o grupo racial dominante, enquanto exclui e marginaliza a população negra (Bento, 2022).

O racismo estrutural, por sua vez, está profundamente enraizado no tecido social brasileiro, mediante mecanismos institucionais que naturalizam a desigualdade racial (Bento, 2022). Esse sistema se mantém por meio de práticas aparentemente neutras, mas que, na realidade, reproduzem sistematicamente a exclusão da população negra dos espaços de poder e prestígio. Os dados estatísticos⁵ corroboraram tais disparidades em diversas esferas sociais, tais como educação, mercado de trabalho e distribuição de renda (Bento, 2022).

Historicamente, o racismo silencia as vozes negras e as exclui dos espaços de produção de conhecimento e discurso (Kilomba, 2019). Consequentemente, as pessoas negras são frequentemente colocadas na posição de “objeto” do olhar e do discurso do outro, enquanto a branquitude se assenta como detentora do poder de definir a realidade.

A construção de uma epistemologia feminista decolonial – que visa a desenvolver métodos de produção de conhecimento que não ignorem as dinâmicas racistas e coloniais da modernidade – surge como estratégia de enfrentamento ao imperialismo epistêmico, compreendido, segundo Gontijo (2019), como o processo de dominação e de privilégio de certas formas de conhecimento, geralmente associadas a grupos dominantes, em detrimento de saberes produzidos por grupos subalternizados. Desse contexto, marcado pela marginalização e desvalorização, emergem os métodos alternativos de produção de saber, como a interseccionalidade e as experiências coletivas (Silva; Pires, 2015).

⁵ Maria Aparecida Silva Bento (2022) apresenta dados que mostram que o serviço doméstico remunerado no Brasil empregava mais de seis milhões de pessoas em 2018, sendo a maioria composta por mulheres negras de baixa renda e escolaridade.

Desse modo, reconhecimento e valorização do “lugar de fala” de mulheres negras transcendem a mera inclusão discursiva: constituem ferramenta transformadora na produção epistemológica, que desestabiliza narrativas hegemônicas e reconfigura bases estruturantes do conhecimento da população negra na sociedade brasileira.

4 Interseccionalidade

O conceito de interseccionalidade, desenvolvido por Kimberlé Crenshaw (1989), refere-se à sobreposição e à interação simultânea de diferentes formas de opressão e discriminação que afetam grupos marginalizados, pois cria experiências únicas de subordinação que não podem ser compreendidas quando se olha, isoladamente, para um único eixo de discriminação. A ideia emergiu da análise das vivências de mulheres negras, que enfrentam simultaneamente discriminação racial e de gênero, resultando em uma experiência de opressão que transcende a mera soma dessas discriminações.

Kimberlé Crenshaw (1989) emprega a metáfora do cruzamento de avenidas para explicar o conceito: assim como um acidente numa interseção pode ser causado por carros vindos de quaisquer direções ou de todas elas ao mesmo tempo, a discriminação sofrida por uma mulher negra pode resultar da discriminação de gênero, da discriminação racial ou da combinação única dessas discriminações, as quais criam uma forma específica de opressão que precisa ser analisada em sua complexidade interseccional.

As relações entre raça e gênero, conforme demonstradas por Lélia Gonzalez (1984), manifestam-se na forma como esses estereótipos se sobrepõem, reforçando a opressão e limitando as possibilidades de autodefinição da mulher negra.

Lélia Gonzalez (2020)⁶ explica que a figura da “mulata” é objetificada como “produto de exportação”, destinada ao consumo sexual e invisibilizada; a “doméstica” é confinada ao seu “lugar natural” de serviços subalternos; enquanto a “mãe preta” é idealizada na figura maternal que cuida e alimenta.

⁶ Ver ensaios “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração” e “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, escritos entre 1980-1984, republicado na coletânea “Por um feminismo afro-latino-americano”, em 2020.

A consideração de outras interpretações e perspectivas da realidade como válidas, além das tradicionalmente aceitas, é essencial para uma compreensão ampla do panorama social. Por um longo período, as análises de origem da população negra, outrora classificadas como não tradicionais, eram determinadas como erradas ou insuficientes, e não objetivas. O conceito de “lugar de fala” demonstra que o conhecimento de quem está socialmente inserido no contexto deve ser considerado e validado em todos os âmbitos.

Dentro do feminismo negro, os conceitos de lugar de fala e de interseccionalidade se entrelaçam e demonstram que a mulher negra ocupa um espaço social de cruzamento de opressões. Sua fala é extremamente relevante, justamente por evidenciar estruturas históricas de opressão social que devem ser combatidas.

5 Diálogos

Lélia Gonzalez (1984, p. 224) apresenta uma análise crítica fundamental sobre a condição da mulher negra na sociedade brasileira, ao desenvolver uma interpretação teórica dos estereótipos que historicamente lhes foram atribuídos: “mulata”, “doméstica” e “mãe preta”, representações sociais que estão intrinsecamente ligadas à formação das relações raciais no Brasil “pós-abolição”.

Após o fim formal da escravidão, em 1888, a falta de políticas públicas de inclusão social relegou a população negra à margem da sociedade. Enquanto se intensificava a exclusão socioeconômica, consolidava-se, paradoxalmente, o mito da democracia racial: uma construção ideológica que negava a existência do racismo e propagava a falsa noção de igualdade racial no país (Gonzalez, 2020).

A autora expõe como racismo e sexismo determinam o lugar, o modo como mulheres negras vivem e interpretam a realidade. A opressão resultante desses dois fenômenos sociais “produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (Gonzalez, 1984, p. 224), de modo que a visão de mundo carregada por ela é profunda e apresenta noções que não podem ser acessadas por aqueles que não possuem similares vivências.

Ainda, Lélia Gonzalez (1984, p. 225) critica a produção científica que fala das mulheres negras “numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto

que desafiava as explicações”, uma vez que todos os outros aspectos relacionados à vida dessas mulheres não foram tema de pesquisa. Esse “resto” que desafia as explicações se refere às narrativas pessoais, às resistências cotidianas, às tradições e saberes que não são capturados por análises meramente estatísticas ou econômicas.

Com base nessas premissas, o artigo se propõe a analisar os recortes narrativos de três mulheres negras brasileiras – quebradeira de coco, quilombola e urbana –, para compreender como elas constituem suas identidades e o respectivo entrelaçamento com gênero, raça e classe, sob a perspectiva dos estereótipos discutidos por Gonzalez (2020), bem como dos conceitos apresentados nas seções anteriores.

As expressões discursivas que evidenciam as experiências, os desafios e as lutas das mulheres negras foram examinadas pela análise crítica do discurso (ACD). Esse método, proposto por Nogueira (2001), permite desvendar as relações de poder e os significados subjacentes aos discursos, para revelar como a linguagem contribui para construir a realidade social dessas mulheres.

Para a coleta dos dados, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com as participantes, utilizando roteiro de perguntas que abordaram temas centrais como tradição e trabalho, cultura e resistência, processos de invisibilização, desafios pessoais, futuro e legado. As questões foram elaboradas para permitir que as entrevistadas expressassem livremente suas vivências e percepções, a fim de contribuir para uma compreensão aprofundada sobre como constroem suas identidades e enfrentam as múltiplas formas de opressão. As perguntas direcionadas a cada mulher foram adaptadas ao seu contexto específico – quebradeira de coco, quilombola e mulher negra urbana –, para garantir que aspectos particulares de suas experiências fossem explorados.

5.1 Recorte da narrativa da mulher quebradeira de coco babaçu

No Estado do Maranhão, mulheres camponesas desempenham o trabalho de quebra do coco babaçu, fruto da palmeira encontrada na mata de cocais, presente também no Tocantins, Piauí e Pará. Elas são conhecidas como mulheres quebradeiras de coco babaçu, que se beneficiam da amêndoa retirada do coco, bem

como da casca, usada para a produção de carvão. Assim, obtêm renda para sobreviver.

As quebradeiras de coco exercem papel fundamental no sustento de suas famílias e na preservação do babaçu. As vozes dessas mulheres são frequentemente apagadas devido à expansão do agronegócio. Elas resistem contra as constantes tentativas de exclusão e apagamento de suas identidades. A existência delas está relacionada à necessidade de garantia da sobrevivência das famílias de mulheres camponesas que encontraram, no extrativismo do babaçu, uma fonte de renda.

A narrativa de Dona Raimunda, quebradeira de coco de 61 anos, evidencia as múltiplas dimensões dessa prática tradicional. Seu relato revela como o ofício, aprendido aos 7 anos com sua mãe, representa não apenas uma estratégia de sobrevivência econômica, mas também um processo de transmissão intergeracional de saberes. A afirmação “eu continuo quebrando coco. E vou quebrar coco, até o dia que Deus permitir” reflete o que Lélia Gonzalez (2020, p. 96) identifica como a persistência da “força de trabalho negra na condição de massa marginal”, no desenvolvimento econômico brasileiro.

Segundo a narrativa da entrevistada, o principal desafio enfrentado pelas quebradeiras de coco babaçu reside no acesso aos babaçuais, frequentemente localizados em propriedades privadas. Mesmo que haja garantias legais,⁷ muitas mulheres têm seus direitos de coleta negados pelos proprietários. Essa prática constitui uma forma contemporânea de cercamento dos bens comuns que ameaça a subsistência das quebradeiras e de suas famílias.

Ao afirmar que não tem liberdade para quebrar coco por não possuir terra própria, Dona Raimunda reflete o que Djamila Ribeiro (2017) discute sobre o lugar de fala e as condições sociais que restringem oportunidades.

Quando Dona Raimunda afirma “eu quebro o coco no que é a lei, não é meu”, ela evidencia como sua localização social, enquanto mulher negra quebradeira de coco, impacta diretamente suas possibilidades de trabalho e subsistência. Sua preocupação com fato de que “tem muitas companheiras que não têm esse direito” demonstra a consciência das estruturas de poder que limitam o acesso dessas mulheres aos recursos naturais necessários para seu trabalho tradicional.

⁷ Lei Estadual n.º 4.734, de 18 de junho de 1986, que proíbe a derrubada da palmeira; Lei Municipal de Imperatriz, Lei n.º 1.084/2003, que garante acesso livre aos cocos babaçu.

O discurso de Dona Raimunda sobre liberdade – “Livre para ir e voltar” – remete ao processo de escravização da população negra. A restrição de movimento imposta pelos proprietários de terra reproduz, em novos termos, antigas formas de controle sobre os corpos das mulheres negras, perpetuando as estruturas coloniais de dominação (Gonzalez, 2020).

A compreensão que Dona Raimunda demonstra sobre seu ofício revela uma consciência crítica acerca da importância de seus saberes tradicionais, mesmo diante do que pode ser caracterizado como imperialismo epistêmico. A transmissão desse conhecimento de mãe para filha representa uma forma de resistência e autonomia econômica, em alinhamento aos pressupostos do feminismo decolonial (Silva; Pires, 2015).

Se as quebradeiras são ouvidas, Dona Raimunda afirmou: “Não, muitas vezes não”, resposta que dialoga diretamente com o conceito de lugar de fala enquanto reivindicação do direito à existência digna. Como explica Djamila Ribeiro (2017), o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, e sim ao de poder existir.

Na análise do diálogo com Dona Raimunda, realiza-se um paralelo com o conceito do arquétipo da “mulata”, pois, segundo a entrevistada. “Antigamente as quebradeiras viviam escondidas e não se mostravam tanto por falta de conhecimento”. O trecho simboliza processos de invisibilidade social, ou seja, silenciamento estrutural, com suas produções, saberes e vozes tratados de modo subalternizados. Assim como a mulata, visibilizada apenas em momentos específicos e depois retornada à invisibilidade, as quebradeiras enfrentam um processo similar de objetificação e apagamento por meio do controle de seu acesso aos babaçuais pelos proprietários de terras.

Dona Raimunda, durante a entrevista, estava sentada à sombra de suas memórias, as quais expressavam a firmeza do olhar de quem compreende a mata de cocais como legado e luta constante. Sua fala é marcada pela convicção de quem vê, na palmeira do babaçu, o direito de existir. Ao mencionar que “vive no que é a lei, mas não é seu”, ela desenha as linhas de resistência contra a colonialidade, em que o babaçu é mais do que sustento: é identidade.

Dona Raimunda não apenas quebra o coco babaçu, mas reconstrói, a partir desse trabalho, sua existência. Reafirma, assim, que a tradição é um ato político e sua voz, embora tantas vezes silenciada, carrega o eco de todas as quebradeiras.

5.2 Recorte da narrativa da mulher quilombola

A cidade de Cavalcante, no nordeste de Goiás, é lar do povo Kalunga que, segundo Barbosa (2022), é uma das maiores comunidades quilombolas do Brasil, formada por descendentes de africanos escravizados que buscaram refúgio nas montanhas da Chapada dos Veadeiros. Em meio ao isolamento geográfico, os Kalungas preservaram tradições culturais, modos de vida comunitários e práticas ancestrais. Embora essas heranças fortaleçam sua identidade, a comunidade enfrenta desafios históricos, como falta de infraestrutura, acesso limitado a serviços básicos e luta contínua pela posse de suas terras. A trajetória dos Kalungas, marcada pela resistência, reflete a força de um povo que reivindica seu lugar e seus direitos na sociedade brasileira.

A entrevistada, Dona Getúlia, de 66 anos, compartilha com profundidade a história de sua família e da comunidade kalunga, quando ressalta os desafios e as tradições que moldaram a vida dos habitantes, sobretudo, das mulheres.

Dona Getúlia contou que, assim como sua avó, que viveu até os 101 anos, a sua mãe e as outras mulheres da comunidade se dedicam à tecelagem e à fiação. Desde pequenas até a idade em que não mais conseguiam “undir”, têm “o desafio de fiar o algodão, fazer o fio, tecer os panos” e produzir as próprias roupas. As famílias kalungas, inclusive as mulheres e as crianças, realizam “trabalho da roça”: “pillar o arroz no pilão, tirar o fubá do milho no pilão, tirar o óleo de coco no pilão, enfim, tudo tinha que passar pelos braços da gente e a história do povo kalunga”.

A narrativa de Dona Getúlia sobre seus múltiplos casamentos, a maternidade e o trabalho doméstico exemplifica o que Lélia Gonzalez (2020) teoriza sobre a naturalização da condição subalterna da mulher negra. A experiência da entrevistada, mãe de 10 filhos e cuidadora de outros filhos não biológicos, reflete o arquétipo da “doméstica”, enquanto suas demais atividades – “limpar o arroz no pilão, tirar o fubá, fazer a farinha” – demonstram a continuidade histórica do papel da “mucama permitida” (Gonzalez, 2020).

Dona Getúlia integra o grupo que, segundo Sueli Carneiro (2011), é formado por mulheres negras cuja vida esteve sempre atrelada ao trabalho, subjugado ou precário. Esse é um definidor e um localizador social na vida delas.

Sua experiência como trabalhadora doméstica, iniciada entre os 12 e 13 anos, sem remuneração, em uma casa na qual viviam 15 pessoas, exemplifica o arquétipo

da “mucama permitida”. Simultaneamente, sua tarefa de cuidado de um bebê órfão manifesta o arquétipo da “mãe preta”, segundo o qual as mulheres negras são historicamente designadas como cuidadoras universais.

A sobrecarga de trabalho doméstico, combinada com a tentativa de estudar, confirma a persistência das estruturas coloniais que naturalizam a exploração do trabalho feminino negro.

Em relação a se realizava esses trabalhos voluntariamente ou por obrigação, Dona Getúlia respondeu: “Ai, pra mim não fazia diferença, porque eu já criei, eu já acostumava. Eu vivi, eu cresci acostumada com muito trabalho”. Essa fala retrata a lógica da dominação instaurada com o processo de escravização, que naturalizou a condição subalterna da população negra, que, após a abolição, se tornou subordinada a atividades historicamente realizadas por pessoas escravizadas (Gonzalez, 1984). Por isso, “mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta” (Gonzalez, 1984, p. 226).

Questionada sobre o que a mulher kalunga poderia esperar do mundo, ressaltou, com base na sua experiência, a importância do estudo. Contou que, depois de ser avó, decidiu voltar a estudar, quando se sentiu, enfim, livre para se comunicar. Destacou a emancipação: “Depois que eu concluí o estudo, eu entendi que eu não preciso falar certo. Eu posso falar do jeito que eu sempre falei, né? Eu tenho o linguajar que a gente foi tirado”. Frisou, ainda, o resultado do processo de silenciamento de sua voz: “De nós kalunga, através dos estudos, foi tirado muito, muito, muito, muito língua que falavam. A diferença do jeito de falar foi tirada”. Essa compreensão a permitiu entender que ela, enquanto Kalunga, possuía uma forma de falar diferente e não estava errada. É o que Gonzales (2020) chama de “pretoguês”.⁸

Dona Getúlia, com seus gestos simples e seguros, trazia na conversa a leveza de quem já carregou o peso do mundo e denunciava memórias profundas. Ao recontar o que ouviu ao ser chamada, quanto à cor de sua pele, de “topo de corvara”, seu olhar firme desafiava a tentativa de apagamento de sua história e cultura. Em sua postura, residia a grandiosidade de quem entrelaçou as fibras das palavras discriminatórias e, ao “undir” contra elas, teceu a fortaleza de sua identidade.

⁸ Gonzalez (2020) explica que o português falado no Brasil tem forte influência africana, evidenciada especialmente em aspectos tonais e rítmicos da língua, bem como na ausência de certas consoantes.

Ao dar voz à sua dor, Dona Getúlia não apenas recordava, ela reivindicava ser.

5.3 Recorte da narrativa da mulher negra urbana

No estudo de Karoline Miranda (2019), a trajetória da mulher negra no espaço urbano brasileiro é marcada por uma herança histórica de opressão e desigualdade, que remonta ao período escravista. No ambiente das cidades, essas mulheres foram sistematicamente direcionadas ao trabalho doméstico, perpetuando uma lógica de servidão que, mesmo após a abolição, manteve-as em posição subalterna e sob forte controle patriarcal.

Essa realidade histórica se materializa em incontáveis histórias individuais, que persistem até os dias atuais. Uma delas é a de Dona Maria, que, aos 87 anos, carrega a história de tantas 'Marias' negras: ainda na adolescência, saiu da zona rural de Goiás para fugir da fome – eram 15 irmãos – e começou a trabalhar nas casas dos patrões para cuidar dos lares e dos filhos deles, tornando-se empregada doméstica.

Na entrevista, Dona Maria contou sobre sua vida desde a infância, com um desejo imenso de falar. Falou por horas e tinha vontade de falar por muito mais tempo, como se a vida toda desejasse ser ouvida. Para além da marca efusiva da pobreza, que delimitou todas as possibilidades de experiência humanas, desde o nascimento, constata-se também a submissão de Dona Maria; assemelha-se a uma pessoa treinada desde o nascimento para obedecer ao patriarcado: pai, tios, irmãos, cunhados, marido.

Em diversas situações vivenciadas em sua juventude, não parece haver disposição para contestar. Aceitar e obedecer eram a única via conhecida. Foi assim que se casou sem querer, que permaneceu casada sem que desejasse isso, até ser definitivamente abandonada com fome e com uma filha para criar. Foi assim que seu corpo e seu ser foram submetidos a tantas humilhações, pois, na pobreza extrema a que esteve entregue a vida toda, nem seu corpo lhe pertencia.

Seu corpo servia para servir: retirar água de cisternas, água que era carregada na cabeça; lavar malas e mais malas de roupas; “ariar” vasilhas, para que brilhassem nas prateleiras alheias. Depois de tantas horas de trabalho árduo, seu corpo era ainda destinado a atender aos desejos do outro, nunca o seu.

Após ser abandonada pelo pai de sua filha, passou a trabalhar como lavadeira de roupas durante o dia e como lavadeira de ônibus durante a noite. Trabalhou em dois turnos por muitos anos. Estudar nunca pôde, pois as patroas não

autorizavam. O pai e o cunhado já a colocavam na casa do patrão com a condição de que não poderia sair, nem mesmo para estudar. Ela simplesmente aceitava as regras, como explica: “Eu, como era muito obediente, sempre obedeci eles”.

Talvez agora, aos 87 anos, Dona Maria tenha se apropriado do seu corpo, do seu destino, das suas vontades, pois nem namorado pôde escolher na sua juventude: “Eu não arrumei namorado, eles arrumaram pra mim”. “Eu pedi muito para não casar. Não queria ninguém, mas meu cunhado arrumou um homem e eu não tive escolha”.

Na fala de Dona Maria, todos os três arquétipos são evidentes. Toda a sua trajetória de vida foi marcada pelo trabalho doméstico em casas de família, desde a adolescência, para cuidar dos lares e dos filhos dos patrões. Assim, tornou-se empregada doméstica e incorporou o arquétipo da “mãe preta”. Seu discurso ilustra como o trabalho doméstico, muitas vezes exploratório e desvalorizado, é uma realidade para muitas mulheres negras no Brasil.

Na expressão de Dona Maria, a resistência se manifesta, ainda que de forma sutil, em seu desejo de ter sua voz ouvida e de compartilhar sua história, pois, como dito, ela fala com o orgulho de quem tem muito a contar.

Nesse caminho, identificamos como o local de fala é importante na determinação da identidade dos grupos historicamente oprimidos. Isso porque a necessidade de falar de Dona Maria está além da pronúncia de palavras: está no poder de se definir enquanto sujeito, ter controle de sua identidade e dos caminhos que sua vida tomara. Gonzalez (1984, p. 225) explica que “exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos)”.

Nessa perspectiva, a autora ainda descreve que esse processo que infantiliza gera consequências marcantes, pois “suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história” (Gonzalez, 2020, p. 141), de modo a manter as mulheres negras num eterno lugar de objeto que precisa de tutela.

Dona Maria, no momento da entrevista, carregava em seu corpo os sinais de resistência que vão além do tempo: sua pele negra, quase sem rugas aos 87 anos, guardava no olhar a memória de todas as lutas enfrentadas. Os brincos e colares discretos que usava não eram meros adornos, mas símbolos de uma mulher que, apesar de todas as tentativas de objetificação e silenciamento, conseguiu preservar

sua dignidade e agora, ao contar sua história, reafirma-se como sujeito de sua própria narrativa.

6 Considerações finais

A análise das narrativas das três mulheres negras – quebradeira de coco, quilombola e urbana – revela a complexidade das suas experiências, vividas em diferentes contextos sociais brasileiros. Seus relatos evidenciam como a interseccionalidade entre gênero, raça e classe molda suas trajetórias de vida, suas lutas e suas formas de resistência ante as invisibilidades dos sistemas de opressão social.

As expressões discursivas analisadas demonstram que os estereótipos da “mãe preta”, “doméstica” e “mulata”, identificados por Lélia Gonzalez (2020), reverberam nas vozes e nas existências de Dona Raimunda, Dona Getúlia e de Dona Maria.

Nesse sentido, a análise interseccional revelou que essas mulheres enfrentam múltiplas camadas de opressão, que se manifestam de formas específicas em cada contexto: no ambiente rural, a luta pela terra, pelo direito ao trabalho e, sobretudo, pelo direito de existir; no quilombo, a preservação da identidade cultural e o acesso à educação; no meio urbano, a exploração do trabalho doméstico e a negação da autonomia sobre o próprio corpo.

O “lugar de fala” dessas mulheres, quando aqui ouvidas, revela narrativas que vão além das suas experiências com as opressões sociais. Suas histórias demonstram como elas construíram estratégias de sobrevivência e, principalmente, suas identidades.

As iniciativas das mulheres quilombolas e das quebradeiras de coco babaçu transcendem a mera subsistência econômica; elas incorporam resistência, resiliência e contestação ao legado colonial. Lutando pelo acesso livre aos babaçuais, pela preservação de seus territórios e pela valorização de seus saberes tradicionais, essas mulheres confrontam as heranças coloniais que perpetuam desigualdades sociais, raciais e de gênero. Suas práticas afirmam identidade, suas resistências manifestam autonomia, suas vozes questionam e reconfiguram as narrativas impostas pelo colonialismo.

A compreensão dos conceitos de “doméstica”, historicamente associada ao trabalho de cuidado da casa, e de “mãe preta”, personificada na figura protetora e materna, emerge como arquétipos que, apesar de opressores, permitiram que as mulheres negras mantivessem algum senso de humanidade em um sistema que insistia em desumanizá-las. A figura da “mulata”, marcada pela hipersexualização e objetificação, não apareceu nas narrativas diretas das primeiras entrevistadas, mas se manifesta nas entrelinhas de seus relatos sobre controle dos corpos e destituição da autonomia feminina. Esse silêncio em torno da “mulata” não é casual: revela o peso de um estereótipo que nem sequer oferece a ilusão de virtuosidade ou dignidade dentro da lógica patriarcal e racista.

Ademais, a sistemática negação de direitos e a invisibilidade das realidades dessas mulheres negras revelam como as estruturas de poder atuam para mantê-las à margem da sociedade. A investigação evidencia a urgência da compreensão dos arquétipos aqui discutidos para a formulação de políticas públicas de equidade, que combatam efetivamente o racismo estrutural e o sexismo que persistem ao longo do tempo no tecido social.

Assim, conclui-se que este artigo demonstra a relevante conexão entre a teoria feminista interseccional e as vivências concretas dessas mulheres. Todavia, as análises apresentadas não esgotaram o debate sobre as categorias exploradas, uma vez que os relatos coletados exibem a contínua luta contra a invisibilidade imposta tanto pelo Estado quanto pela sociedade. Os sistemas de opressão transcendem o espaço geográfico analisado – do quilombo à periferia –, demandando, portanto, estudos mais aprofundados e constantes sobre a voz da mulher negra.

Referências

BENTO, Maria Aparecida Silva. **O pacto da branquitude**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BARBOSA, Felipe Moraes. **Raça e classe como componentes da persecução penal ao tráfico de drogas em Goiás: uma análise da atuação da Polícia Militar e do Poder Judiciário**. 2023. 219 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa, 2022. Disponível em: <https://acesse.dev/Q2QwA>. Acesso em: 21 out. 2024.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. 1. ed. São Paulo:

Selo Negro, 2011.

CARVALHO, Guilherme Paiva de. O feminismo decolonial de María Lugones: colonialidade, gênero e Interseccionalidade. **Revista TOMO**, São Cristóvão, v. 42, e17757, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.21669/tomo.v42i.17757>. Acesso em: 26 nov. 2024.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics**. Chicago: University of Chicago Legal Forum 1989.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DINIZ, Débora. **Carta de uma orientadora**: sobre pesquisa e escrita acadêmicas. 2. ed. rev. Brasília: LetrasLivres, 2013.

GONTIJO, Lorenzo. A dominação epistemológica no imperialismo: a construção de uma narrativa de subjugação dos povos colonizados. **Cadernos de Relações Internacionais**, [s.l.], v. 10, n. 2, p. 45-60, 2019. Disponível em: <http://surl.li/nzrifp>. Acesso em: 13 nov. 2024.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

IMPERATRIZ. **Lei Municipal n.º 1.084, de 2003**. Garante acesso livre aos cocos babaçu. Imperatriz: Prefeitura de Imperatriz, [2003]. Disponível em: <https://acesse.one/0YyO9>. Acesso em: 1 nov. 2024.

KARNAL, Leandro; RIBEIRO, Djamila. Racismo e autoritarismo contemporâneo. **KARNAL - Canal Oficial de Leandro Karnal**, YouTube, 8 de novembro de 2024. Disponível em: <https://encr.pw/KQkwp>. Acesso em: 21 out. 2024.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MARANHÃO. **Lei Estadual n.º 4.734, de 18 de junho de 1986**. Proíbe a derrubada da palmeira. São Luís: Governo do Estado do Maranhão, [1986]. Disponível em: <https://acesse.dev/GvZEa>. Acesso em: 1º nov. 2024.

MIRANDA, Karoline Nascimento. Mulher negra, trabalho e resistência: escravizadas, libertas e profissões no século XIX. **Epígrafe**, São Paulo, v. 7, n.º 7, p. 83-96, 2019. DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v7i7p83-961. Disponível em: <https://l1nq.com/Y7kYh>. Acesso em: 12 nov. 2024.

NOGUEIRA, Conceição. Análise do Discurso. *In*: ALMEIDA, Leandro S.; FERNANDES, Eugénia M. (ed.). **Métodos e técnicas de avaliação**: novos contributos para a prática e investigação. Braga: CEEP, 2001.

PONTES, Nadia. **As Mulheres Que Lutam para Não Sumir do Mapa**. DW, 19 ago. 2015. Disponível em: <https://p.dw.com/p/1GHdZ>. Acesso em: 29 set. 2024.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** São Paulo: Letramento, 2017.

SILVA, Denise Ferreira da; PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Construindo uma epistemologia feminista decolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 733-751, 2015. Disponível em: <https://encr.pw/vYIQw>. Acesso em: 15 nov. 2024.