

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS – ODEERE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E
CONTEMPORANEIDADES – PPGREC**

Larisse Oliveira Araújo

**ESCRITAS DE SI E SOBRE O (AUTO)AMOR: NARRATIVA (AUTO)BIOGRÁFICA
DE UMA MULHER NEGRA ATUANTE NA FEIRA DO JOAQUIM ROMÃO, EM
JEQUIÉ-BA**

JEQUIÉ – BAHIA

2026

Larisse Oliveira Araújo

**ESCRITAS DE SI E SOBRE O (AUTO)AMOR: NARRATIVA (AUTO)BIOGRÁFICA
DE UMA MULHER NEGRA ATUANTE NA FEIRA DO JOAQUIM ROMÃO, EM
JEQUIÉ-BA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidades – PPGREC da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidades.

Orientador: Prof^a. Dr^a. Ana Cláudia Lemos Pacheco

**JEQUIÉ – BAHIA
2026**

A663e Araújo, Larisse Oliveira.

Escritas de si e sobre o (auto)amor : narrativa (auto)biográfica de uma mulher negra atuante na feira do Joaquim Romão, em Jequié-BA / Larisse Oliveira Araújo. - 2026.

106f. : il., color.

Orientador(a): Profa. Dra. Ana Cláudia Lemos Pacheco.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Jequié, 2026.

1. Mulheres negras - Brasil - Condições sociais. 2. Feiras livres - Bahia. 3. Autoestima. 4. Autobiografia. 5. Relações étnicas. I. Pacheco, Ana Cláudia Lemos. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade. III. Título.

CDD 305.488

Catálogo na fonte: Bibliotecária Eridiana Souza Silva - CRB-5/2129
UESB - Campus Jequié/BA



GOVERNO DO ESTADO DA BAHIA
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade
- UESB/RTR/PROPI/PPGREC/SEC

LARISSE OLIVEIRA ARAÚJO

"ESCRITAS DE SI E SOBRE O AUTOAMOR: NARRATIVAS (AUTO)BIOGRÁFICAS DE MULHERES NEGRAS ATUANTES NA FEIRA DO JOAQUIM ROMÃO, EM JEQUIÉ-BA"


Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, como requisito para obtenção do título de Mestre (a) em Relações Étnicas e Contemporaneidade

Linha de Pesquisa 2: Etnias, gênero e diversidade sexual.

Aprovada em: 17 de abril de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Ana Cláudia Lemos Pacheco (UNEB)
Presidente da Banca/Orientadora

Documento assinado digitalmente
 KARINE TEIXEIRA DAMASCENO
Data: 12/05/2026 14:25:46-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^ª. Dr^ª. Karine Teixeira Damasceno (UNIVASF)
Examinadora Externa

Prof^ª. Dr^ª. Núbia Regina Moreira (UESB)
Examinadora Interna

**JEQUIÉ
2026**



Documento assinado eletronicamente por **Ana Claudia Lemos Pacheco, Professora**, em 08/05/2026, às 16:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 13º, Incisos I e II, do [Decreto nº 15.805, de 30 de dezembro de 2014](#).



Documento assinado eletronicamente por **Núbia Regina Moreira, Vice-coordenador(a) do Programa**, em 11/05/2026, às 11:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 13º, Incisos I e II, do [Decreto nº 15.805, de 30 de dezembro de 2014](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://seibahia.ba.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **00139368151** e o código CRC **2FBD2427**.

Dedico este texto a todas às mulheres negras que carregam consigo narrativas de insurgência, aquelas que escolheram assumir o papel de protagonistas de suas vidas e passaram a contar elas mesmas as suas próprias histórias, dizendo não às narrativas impostas pelo racismo e pelo machismo.

Dedico à Samires (*in memoriam*), minha grande amiga-irmã, mulher negra, determinada, dona de si, que deixou esse plano de forma tão precoce enquanto eu cursava o primeiro ano do mestrado, mas que deixou um legado de força, afeto e determinação.

Às mulheres feirantes de Jequié e de toda Bahia, mulheres que movimentam a nossa economia.

Que todas nós tenhamos a liberdade de falar sobre nós e que possamos vivenciar o amor concreto em nossas vidas e assim fazer dele uma prática cotidiana.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por apoiar financeiramente a minha permanência ao longo da construção da minha pesquisa de mestrado¹.

Agradeço a Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC).

Agradeço a Prof^a Dr^a Ana Cláudia Lemos Pacheco, minha orientadora, e aos demais professores(as) do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC), bem como a todos os funcionários do Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE) e da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).

Agradeço aos colaboradores da pesquisa – que contribuíram direta ou indiretamente – em especial às mulheres feirantes da feira livre do Joaquim Romão, em Jequié-BA.

Agradeço a Abnair Sodré, minha psicóloga, pelo amparo psicológico nesses dois anos de mestrado, pois sem este amparo não seria possível continuar.

Agradeço aos meus colegas de turma, em especial a Thiago Li, Iure, Mário Lucas, Gilvânia, Paula e Agna, que estiveram comigo nas trincheiras ao longo do caminho.

Agradeço ao Coletivo Afrodiaspórico de Ipiaú, o qual foi base excepcional da minha *práxis*. Foi na participação de suas ações, nas práticas de aquilombamento e nos debates propostos, onde surge o primeiro despertar para o tema desta dissertação.

Agradeço a Alan Belizário, pesquisador de Elizeu Clementino de Souza, um verdadeiro presente que ganhei na trajetória do mestrado, que contribuiu lindamente nas minhas discussões sobre narrativas (auto)biográficas.

Agradeço ao Grupo de Estudos em Pedagogias, Racialidades, Educação, Etnicidades e Gênero – GEPREEG, meu **quilombo afetivo**, onde não somente aprendi muito no coletivo, como também fui e sou acolhida com tanto afeto.

Por último, mas não menos importante, agradeço à minha família – Jeane (mãe), Nilton (pai) e Iago (irmão) – minha base, minha fonte de força e motivação. É por mim, mas também sempre será por vocês, por nós!

Eu sou porque nós somos. Ubuntu!

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001-Portaria CAPES 206/2018.

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. (...) Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura. (hooks, 2010, [s. p.]).

RESUMO

Esta dissertação investiga de que forma a narrativa (auto)biográfica de uma feirante negra atuante na Feira Livre do bairro Joaquim Romão, em Jequié-BA, revela processos de construção de autoidentidade e experiências com o amor em suas possíveis extensões. O foco da análise recai sobre a trajetória de Quitéria, uma feirante de 42 anos, mãe, avó e jequieense, cuja narrativa materializa as tensões e os triunfos de uma mulher negra feirante que passou pela transição do trabalho doméstico para o trabalho autônomo na feira livre na cidade de Jequié-Bahia. Inserida no campo das Epistemologias Feministas Negras e das Relações Étnicas, a pesquisa parte da compreensão crítica de que as experiências das mulheres feirantes não são enquadradas em narrativas coloniais, as quais são centradas exclusivamente nas opressões estruturais e em lugares de subalternidade e servidão. Diante dessa perspectiva, o objetivo central consiste em analisar: de que maneira o amor e o autoamor são pensados, definidos e narrados na autobiografia de vida de Quitéria, colaboradora da pesquisa, (i) analisando os contextos sócio-históricos nos quais as experiências de autoamor entre mulheres negras foram e são construídas na produção bibliográfica sobre a Bahia e o Brasil; (ii) descrevendo aspectos culturais, sociais e religiosos presentes na Feira Livre do bairro Joaquim Romão, em Jequié-BA, e (iii) identificando intersecções de raça, gênero, classe, religiosidade, trabalho e outros marcadores sociais nas experiências narradas pela participante da pesquisa. No que tange ao percurso metodológico, trata-se de uma pesquisa qualitativa cuja abordagem é (auto)biográfica. Os instrumentos de produção de dados incluíram a observação participante, a escrita (auto)etnográfica de campo e a realização de entrevistas narrativas focadas na história de vida de Quitéria. Os resultados evidenciam que a feira se configura não apenas como um local de trocas comerciais, mas como um espaço de construção identitária e um quilombo afetivo, um território onde o autoamor manifesta-se em processos de autorrecuperação e na conquista da autonomia financeira e subjetiva, funcionando como uma tecnologia de enfrentamento às opressões de raça, gênero e de outros marcadores sociais evidenciados e narrados na biografia da sujeita/colaborada da pesquisa.

Palavras-chave: Mulheres negras; Feira livre; Autoamor; Narrativas (auto)biográficas; Relações Étnicas.

ABSTRACT

This dissertation investigates how the (auto)biographical narrative of a Black female street vendor at the Joaquim Romão street market in Jequié-BA reveals processes of self-identity construction and experiences with love in its various extensions. The analysis focuses on the trajectory of Quitéria, a 42-year-old street vendor, mother, and grandmother from Jequié, whose narrative materializes the tensions and triumphs of a Black woman who transitioned from domestic work to autonomous labor in the street market. Framed within Black Feminist Epistemologies and Ethnic Relations, the research stems from the critical understanding that the experiences of female street vendors should not be confined to colonial narratives centered exclusively on structural oppressions and positions of subalternity or servitude. From this perspective, the central objective is to analyze how love and self-love are conceived, defined, and narrated in Quitéria's life autobiography. The study: (i) analyzes the socio-historical contexts in which experiences of self-love among Black women have been and are constructed in the bibliographic production about Bahia and Brazil; (ii) describes the cultural, social, and religious aspects present in the Joaquim Romão street market; and (iii) identifies intersections of race, gender, class, religiosity, work, and other social markers in the participant's narrated experiences. Regarding the methodological path, this is a qualitative research with an (auto)biographical approach. Data production instruments included participant observation, (auto)ethnographic fieldwork, and narrative interviews focused on Quitéria's life history. The results evidence that the market is configured not only as a site of commercial exchange but as a space for identity construction and an **affective quilombo**—a territory where self-love manifests through processes of self-recovery and the achievement of financial and subjective autonomy, functioning as a technology to confront the oppressions of race, gender, and other social markers evidenced in the participant's biography.

Keywords: Black women; Open-air market; Self-love; (Auto)biographical narratives; Ethnic Relations.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Melancia e Abacaxi	47
Figura 2 - Banana, uva e maçã	47
Figura 3 - Roupas e calçados.....	48
Figura 4 - Temperos, dendê e licor.....	48
Figura 5 - Vasilhas plásticas e flores	49
Figura 6 - Barraca de madeira na Feirinha	53
Figura 7 - Paróquia São Francisco de Assis, Joaquim Romão, Jequié-BA.....	54
Figura 8 - Plaquinha indicando Chave Pix	55
Figura 9 - Barraca de Quitéria na Feirinha do Joaquim Romão.....	69

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E SÍMBOLOS

BDTD	Biblioteca Digital de Teses e Dissertações
CEAVIG	Centro de Abastecimento Vicente Grillo
CEP	Comitê de Ética da Pesquisa
MPB	Música Popular Brasileira
MST	Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra
ODEERE	Órgão de Educação e Relações Étnicas
PPGREC	Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade
R&B	Rhythm and Blues
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UESB	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UNEB	Universidade do Estado da Bahia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
Eu, corpo-território	14
Caminhos que me levam até à feira	15
Trilhando possibilidades: Caminhos metodológicos da pesquisa	21
Metodologia para a Análise de Dados	24
1 MULHERES NEGRAS, AFETIVIDADE E AMOR: caminhando pela insubmissão..	28
1.1. Pode uma mulher negra amar e ser amada?	28
1.2. <i>Eu amo ser negona</i> : Mulheres negras, autoamor e autorrecuperação	33
1.3. A mulher negra e a sexualidade: transitando pelo erótico como reivindicação da completude do sentir	36
1.4. Mulheres negras amando mulheres negras: uma aliança poderosa	38
2 A FEIRINHA DO JOAQUIM ROMÃO: aspectos sócio-culturais e (auto) etnográficos	41
2.1 A mulher negra no mundo do trabalho: interseccionalidade, subalternização e resistência	41
2.1.1 A mulher negra e sua relação com a feira livre	44
2.2 Sobre a Feirinha do Joaquim Romão	46
2.3 Aspectos (auto)etnográficos: o meu olhar sobre a Feirinha	49
3 QUITÉRIA E A CONSTRUÇÃO DE SI: NARRATIVA, TRABALHO E RESISTÊNCIA	56
3.1 Conhecendo Quitéria	57
3.2 A entrevista	59
3.3 Retomando o cenário da pesquisa: o contexto de Quitéria na Feirinha do Joaquim Romão	66
3.4 Para além da sobrevivência: um caminho para a autorrecuperação	75
3.5 “Meu sonho sempre foi esse, eu ter meu próprio comércio”: a feira como possibilidade de autonomia financeira para mulheres negras	77
3.6 “Sou uma, mas não sou só”: Mulheres negras, família, fé e redes de apoio	83

3.7 A fé e a espiritualidade como tecnologias de acolhimento e pertença na vida de Quitéria.....	85
3.8 A feira como espaço de pertencimento para Quitéria.....	89
Cartografias de sentidos: considerações finais	96
REFERÊNCIAS	100
Apêndices.....	105

INTRODUÇÃO

Eu, corpo-território

Peço licença a você, que lê este texto, para iniciá-lo subvertendo os protocolos tradicionais. Como pesquisadora que defende a desconstrução da neutralidade científica e da imparcialidade, acredito que o conhecimento não nasce do isolamento, mas do encontro. Diferente do que prega o rigor da ciência positivista, entendo que o pesquisador não é um agente forasteiro, mas parte integrante e participativa da pesquisa, atravessando-a com seu olhar, sensibilidade e criticidade. Considerando que este trabalho versa sobre narrativas (auto)biográficas, autodefinição e autoamor, penso que nada mais coerente que, antes de tudo, me apresentar a você, afinal, quem escreve este texto possui um rosto, um corpo, uma voz.

Filha mais velha de Jeane e Nilton, irmã de Iago, sou Larisse. Mulher preta, periférica, nordestina, baiana e jequeense nata. Sou licenciada em Pedagogia Plena pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), especialista em Gênero, Raça/Etnia e Sexualidade na Formação de Educadores/as pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e mestranda em Relações Étnicas e Contemporaneidade no Programa de Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC/UESB). Além disso, sou pilateira acrobata, dona de brechó e fã de Música Popular Brasileira (MPB) e Rhythm and Blues (R&B).

Escrevo este texto em primeira pessoa como forma de resistência, de insubmissão e de reivindicação de um lugar que, por muito tempo, me foi tirado, o do existir a partir da fala. Escrever me impulsiona, me coloca em movimento, esse de vulnerabilidade, mas também de força. Como bem diz a nossa “intelectual diferentona”, Bárbara Carine Pinheiro (2025, p. 60), “a escrita precisa ser para si acima de tudo. Ela é um movimento de reencontro consigo mesmo, ou talvez o seu único espaço de liberdade no mundo”.

Durante a infância e a adolescência, sendo uma menina negra, sempre tive muita dificuldade em falar sobre mim, em me descrever. Perguntas simples sobre meus gostos, como “qual seu filme preferido?”, “qual a sua cor preferida?”, deixavam-me extremamente ansiosa, pois estava acostumada a me importar somente em como as outras pessoas me viam, o que elas pensavam, do que gostavam. Na maior parte do tempo, eu mais performava uma personalidade “aceitável” socialmente nos espaços em que frequentava do que era eu mesma, a ponto de ir perdendo a minha real identidade.

Contudo, é imprescindível citar que, em minha trajetória, há uma controvérsia, uma ambiguidade, se assim posso dizer, visto que, ao passo em que externamente eu me sentia

travada para falar de mim ou mesmo não me sentia ouvida e me fechava, internamente, eu encontrava na escrita um mecanismo de escape.

Eu sempre tinha um diário, uma agenda, um caderno ou um bloco de notas comigo. Infelizmente, em dado momento da vida, eu joguei a maior parte deles fora, mas neles eu escrevia secretamente quem eu realmente era, meu verdadeiro eu, meus anseios, desejos, medos, paixões, afetos, desafetos etc.

Ali, naquelas folhas, era onde eu podia ser eu mesma, onde eu não precisava ter medo de existir. Ali acontecia a minha “resistência silenciosa”, onde mesmo que eu não estivesse gritando ao mundo o quanto me sentia sufocada, ou lembrando-o que eu existia, eu rompia com o silenciamento de certa forma, eu colocava para fora para não implodir.

Foi o desejo do alívio que me levou a escrever, mas, ao mesmo tempo, foi a alegria da reunião que me permitiu ver o ato da escrita da autobiografia como uma maneira de me reencontrar com aquele aspecto do eu e da experiência que pode não ser mais uma parte da vida de fato, mas é memória viva moldando e explicando o presente (hooks, 2019, p. 320).

Falar sobre si, seja esse ato de forma oral ou escrita, para si mesmo ou para o(s) outro(s), é uma potente ferramenta para derrubar os muros levantados pelo silenciamento da colonialidade. Falar em primeira pessoa e se tornar capaz de se autodefinir é assumir o protagonismo da sua própria vida, da sua própria história, é reconhecer as raízes que nos fincam no chão e nos dão firmeza para existir e, assim, (re)existir nesse mundo (hooks, 2019; Lorde, 2020).

Baseado nisso, eu, agora enquanto uma pesquisadora, compreendo que os atos de falar de si e de propor que outras mulheres negras narrem suas histórias são formas de potencializar vozes, externalizar pontos de vista próprios. É valorizar a autonomia do ser, entendendo que esses corpos produzem narrativas, memórias e também, a partir disso, saberes excepcionais para a sociedade, para o povo preto, para preparar solo fértil para os mais novos e para aqueles que virão.

Caminhos que me levam até à feira

Eu escolhi a Feira Livre do bairro Joaquim Romão, em Jequié-BA, como unidade de investigação da minha pesquisa porque esta possui um valor afetivo para mim, é um espaço muito presente em minha vida. Desde a infância, meus pais me levavam para a feira com eles, principalmente aos domingos, e me deixavam ajudar nas escolhas das frutas e verduras. E, ainda

quando acontecia de eu não poder ir por algum motivo, meu pai sempre fazia questão de levar algo de lá para mim.

Contextualizando geograficamente, eu não morava no mesmo bairro da feira, morava no Bairro Cidade Nova, e a feira ficava/fica no Bairro Joaquim Romão, bairros próximos um do outro. Boa parte da minha família materna reside neste último bairro citado, inclusive, a feira ficava muito próxima à casa da minha avó materna. Então íamos comprar alguns alimentos e andar pela feira para ver o movimento e depois íamos para casa da minha vó Elenita – a qual só permite que eu a chame de “mainha” – para almoçar e passar o dia com ela. Já era meio que uma tradição dos domingos. A “Feirinha”, como é conhecida popularmente, sempre me remeteu à sensação de vida, de movimento e também de curiosidade.

Eu via muitas pessoas, ouvia muitas conversas, risadas, brigas, relações de amizade, via pessoas de classes sociais distintas e como elas se comportavam ao chegarem nas barracas para comprar algo, como os feirantes faziam propaganda de seus produtos e eram tão criativos e ativos, mesmo diante do cansaço. Enfim, eram tantas nuances, estímulos visuais e sonoros, e, inegavelmente, um lugar de produção de relações sociais diversas.

Hoje, continuo frequentando a feira aos domingos, indo mais com a minha mãe, o que se tornou quase que um elo de ligação entre nós. Andamos por toda a feira, escolhemos os alimentos juntas, encontramos muitas pessoas conhecidas fazendo suas feiras também, conversamos com os feirantes etc. Hoje em dia, nessas idas, continuo observadora a todos aqueles aspectos que podia ver quando criança, mas agora, com uma visão mais ampliada e crítica devido ao meu olhar atento de pesquisadora.

Algo que me chama atenção, por exemplo, é que há uma quantidade significativa de mulheres negras que atuam como feirantes nas barracas. Mulheres ativas e muito comunicativas, de diferentes idades e estilos. Muitas delas levam seus filhos para ficar com elas enquanto trabalham. Alguns ainda são bebês, e outros, que são maiores, até ajudam suas mães na venda dos alimentos.

Essa observação me instigou a conhecer mais dessas mulheres, ouvir suas histórias de vida, suas experiências individuais e coletivas, suas questões e atravessamentos. Mulheres essas que muitas vezes são invisibilizadas na sociedade pela conjunção perversa dos sistemas de raça, classe e de gênero e pelas suas sexualidades, mas que possuem um papel fundamental dentro dos espaços socioculturais os quais frequentam.

Saber o que fazem, como se autodefinem e quais são as suas autopercepções sobre as experiências de autoamor das mulheres negras que atuam na Feira Livre de Jequié torna-se a grande questão desta pesquisa. Assim também, pretende-se investigar o que é o autoamor para

essas mulheres? Como estas o definem? Quais são os desafios interpostos frente à intersecção de raça/etnia, classe, gênero, sexualidade e geração? Como se dá a relação destas com o amor e com a afetividade nos campos individual e coletivo?

Início essa discussão, de forma introdutória, nos artigos “*Vivendo de amor*”: *bell hooks e a ideia de amor como ação transformadora de (re)existência na vida de mulheres negras* (Araújo e Pacheco, 2024), apresentado e publicado na XX Semana de Educação da Pertença Afro-Brasileira do Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE), e *Narrativas insurgentes: o poder da autodefinição de mulheres negras como tecnologia de combate às imagens de controle* (em breve disponível para leitura), meu trabalho de conclusão de curso da especialização.

No levantamento de uma breve revisão bibliográfica é possível encontrarmos obras fundamentais para a construção dessa temática, como por exemplo: *A mulher negra e o amor*, de Beatriz Nascimento (1990); *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*, *Comunhão: a busca das mulheres pelo amor e Salvação: pessoas negras e o amor*, de bell hooks (2021; 2024); *Irmã Outsider*, de Audre Lorde (2020); *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, de Lélia González (2020); *Mulher negra: afetividade e solidão*, de Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013).

Além do levantamento dessas obras, foi feito também uma revisão sistemática de literatura na busca de artigos, dissertações e teses dos últimos 5 (cinco) anos que trazem esse debate. Para tal, utilizei o Scielo e a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD) e fiz uso dos descritores “mulheres negras”; “amor”; “autoamor”; “afetividade” e “narrativas autobiográficas”, de forma conjunta e também de formas alternadas.

No âmbito social e acadêmico, estudos como este são de grande valia para compreendermos os diversos espaços que compõem o nosso cotidiano como produtores de cultura, de conhecimento e narrativas potentes, não limitando o fazer científico aos muros institucionais. Nesse sentido, pesquisas que valorizam os sujeitos e grupos como agentes ativos possibilitam a construção de uma ponte entre a comunidade e a universidade. Apresentar pontos de vistas outros, deixando que os sujeitos falem sobre si mesmos, conduz a pesquisa para um caminho de maior e mais proveitosa aproximação etnográfica, uma relação mais aprofundada e mais conectada com os sujeitos da pesquisa.

As epistemologias feministas negras representam um marco crucial para o rompimento de um padrão hegemônico da ciência – lê-se aqui europeu –, impulsionando uma ruptura epistemológica. Elas nos levam a entender as experiências e as múltiplas formas de existência das mulheres negras, pois reivindicam uma transformação social significativa e igualitária. A partir desses estudos, tem sido possível romper os paradigmas de universalidade e neutralidade

trazidos pelo sistema supremacista branco, patriarcal e capitalista, este que defende ideias como a universalização ou a neutralidade da ciência (Figueiredo, 2020).

Como afirma Sueli Carneiro (2003), os estudos feministas negros também respondem à urgência de enegrecer o feminismo, compreendendo que este, o feminismo hegemônico, não é suficiente para atender às nossas demandas, nossas pautas e nossas reivindicações específicas enquanto mulheres negras, beneficiando em maior parte o sujeito clássico desse feminismo, a mulher branca. O movimento de enegrecimento dos estudos feministas revela

(...) a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminismo construídas em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pode-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil (Carneiro, 2003b, p. 118).

Para a autora, enegrecer o feminismo, portanto, significa

(...) demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração, por exemplo, das políticas demográficas, na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país que não é branca; introduzir a discussão sobre as doenças étnicas/raciais ou as doenças com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área de saúde; instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras (Carneiro, 2003a, p. 3).

Os estudos construídos à luz das epistemologias feministas negras geram uma base teórico-metodológica indissociável da prática, que reconhece as experiências, os saberes e as vozes de nós, mulheres negras, como válidas e importantes fontes de conhecimento. Ao nos reposicionar no centro de nossas pesquisas, as epistemologias feministas negras nos conduzem a assumir a posição de sujeitas, de protagonistas de nossas próprias histórias e de produtoras de saberes.

Pesquisas que valoram o posicionamento e o pensamento feminista negro se constituem como movimentos de resistência ao epistemicídio, este que, de acordo com Sueli Carneiro (2003, p. 10), promove “(...) estratégias de inferiorização intelectual do negro ou sua anulação enquanto sujeito de conhecimento, ou seja, formas de sequestro, rebaixamento ou assassinato da razão”. Pesquisas desse cunho, que fortalecem o pensamento feminista negro, revelam e difundem pedagogias outras e formas de produzir conhecimento, pois subvertem a lógica

colonial academicista e desafiam a ciência hegemônica tanto no ambiente acadêmico quanto fora dele (Figueiredo, 2020).

Diante desse cenário de ruptura epistemológica, Collins (2019) desenvolve a *Standpoint Theory* (Teoria do Ponto de Vista), como uma teoria, mas também como um método, o qual busca apresentar a possibilidade da existência de outras perspectivas para além da lógica hegemônica patriarcal e supremacista branca. Essa teoria é um dos principais fundamentos do Pensamento Feminista Negro (Collins, 2019), cujo propósito está em abordar e validar nossas experiências enquanto mulheres negras, sendo elas contadas e analisadas por nós mesmas, e não pelo olhar da branquitude.

A insistência de mulheres negras autodefinirem-se, autoavaliarem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões: em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de “outro” objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação (Collins, 2016, p. 105).

Apesar de a *Standpoint Theory* se tratar de experiências e narrativas, é importante mencionar que ela não é construída com base no individualismo, mas sim nas subjetividades que surgem no/a partir do coletivo entre mulheres negras. Collins (2019) chamará esse movimento de autodefinição compartilhada, ou seja, uma identificação coletiva gerada por vivências que se inter cruzam e se assemelham, provocando assim um sentimento de pertencimento entre o grupo a partir da escuta ativa e do compartilhamento das narrativas (Collins, 2019; Moreira; 2018).

Vale ressaltar que Patrícia Hill Collins fala de um lugar enquanto mulher negra norte-americana, mas suas contribuições, especialmente sobre o Pensamento Feminista Negro e sua Teoria do Ponto de Vista, são cruciais para as discussões das feministas negras brasileiras. Contudo, em sintonia com essa perspectiva global, enfatiza-se também, nesse ínterim, que intelectuais negras em contexto brasileiro vêm sendo, ao longo da história, protagonistas no desenvolvimento de constructos teóricos sobre seus próprios pontos de vista e de pesquisas sobre suas próprias realidades e atravessamentos.

Entre elas, podemos citar como referências basilares para os estudos feministas negros as autoras Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Luíza Bairros, Sueli Carneiro, Conceição Evaristo e tantas outras autoras que contribuíram – e continuam contribuindo – para o fortalecimento e para o avanço das epistemologias feministas negras no Brasil. A partir dessas contribuições, torna-se possível analisar a sistematização e a documentação das trajetórias,

ações e organizações feministas negras em diferentes períodos históricos, possibilitando o resgate e a preservação da memória política das mulheres negras no país.

Nesse mesmo movimento de valorização das produções teóricas das feministas negras brasileiras, destaca-se a intelectual Núbia Regina de Moreira (2018), que apresenta, em seu livro *A Organização das Feministas Negras no Brasil*, um grande e valioso arcabouço teórico dos processos e registros históricos e políticos das mulheres negras no contexto brasileiro. Com isso, fazendo conhecida as lutas das mulheres negras, suas formas de se organizar ao longo dos anos e nos diversos cenários, bem como estratégias de resistência por elas utilizadas.

A autora apresenta uma análise muito precisa da interseccionalidade de raça, gênero, classe e sexualidade a qual mulheres negras brasileiras enfrentaram e enfrentam, chamando atenção para a importância de espaços seguros (Collins, 2019). Alguns desses espaços são o Instituto da Mulher Negra – Odara, o Geledés Instituto da Mulher Negra, o Fórum Nacional de Mulheres Negras, a 1º Marcha Nacional de Mulheres Negras, entre outros, para a (re)existência dessas mulheres e para a sua autonomia organizativa no combate ao racismo (em suas mais diversas formas), ao machismo, a LGBTQIAPN+fobia e demais opressões existentes.

Soares (1994), Moreira (2018) e Damasceno (2019) evidenciam que as mulheres negras, desde o período da colonização, possuem grande potência de (re)existência e de mobilização de forma a criar redes, núcleos de base e estratégias organizativas mesmo diante das intersecções das opressões de gênero, raça, sexualidade e classe. As mulheres negras, historicamente, vêm construindo entre elas vínculos e agrupamentos como famílias, e esses para além do fator consanguíneo.

Esses espaços atuam como territórios político-afetivos, uma espécie de quilombos físicos e/ou metafóricos (Nascimento, 2006), onde mulheres negras podem reafirmar suas identidades, se fortalecer na sua ancestralidade e produzir saberes, desenvolvendo o sentimento de pertencimento usurpado pela colonialidade. É também nesses espaços que essas mulheres encontram formas de se organizar politicamente para reivindicarem seus direitos.

Enquanto uma mulher negra, em diáspora jequeense, periférica e pesquisadora, enfatizo a importância de ter frequentado determinados espaços no meu processo de formação política e de construção da minha trajetória, , como a Escola de Ativismo e Formação Política para Mulheres Negras Beatriz Nascimento (Instituto Odara), o Coletivo Afrodiaspórico de Ipiaú, Assentamento Carlos Marighella (Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra - MST), Pele Negra - Escola de Teatro (s) Preto (s) (Universidade Federal da Bahia UFBA), entre outros. Tais espaços estimularam o fortalecimento da minha consciência racial e

crítica, bem como me permitiram construir espaços seguros de reconhecimento da minha identidade enquanto mulher negra.

Na compreensão da relevância de tais espaços como encruzilhadas – caminhos e possibilidades de (re)existir – no percurso formativo de mulheres negras, e compreendendo a Feira Livre enquanto um desses espaços, ocupados majoritariamente por mulheres negras, torna-se possível reconhecer ali não apenas um lugar de trabalho e sobrevivência, mas também de produção de saberes, trocas simbólicas e construção de identidades.

Sendo assim, a presente pesquisa se debruça na intenção de responder de que maneira as narrativas (auto)biográficas de mulheres negras atuantes na Feira Livre do bairro Joaquim Romão, em Jequié-BA, revelam autoidentidades e experiências de amor e autoamor?

A partir disso, o principal objetivo deste estudo é investigar como as narrativas (auto)biográficas de mulheres negras, atuantes na Feira Livre do bairro Joaquim Romão, em Jequié-BA, podem revelar autoidentidades e práticas de autoamor. Assim, buscando também (i) Analisar contextos sócio-históricos nos quais as experiências de autoamor entre mulheres negras foram e são construídas na Bahia e no Brasil, com base nas epistemologias feministas negras; (ii) descrever aspectos culturais, sociais e religiosos presentes na Feira Livre do bairro Joaquim Romão, em Jequié-BA, e (iii) identificar intersecções de raça, gênero, classe, religiosidade, trabalho e outros marcadores sociais identificados nas experiências narradas pela colaboradora da pesquisa.

O texto foi construído estruturalmente pela descrição metodológica da pesquisa, na qual foram expostos os métodos, técnicas e ferramentas utilizadas para a construção deste estudo. Por conseguinte, organizou-se 3 (três) capítulos, sendo o primeiro *Mulheres negras e o amor: caminhando pela insubmissão*, trazendo o desenvolvimento teórico sobre a discussão do amor, do autoamor e de suas nuances na perspectiva de autoras negras. O segundo, *A feirinha do Joaquim Romão: aspectos sócio-culturais e (auto)etnográfico*, o qual trará, como o próprio título sugere, aspectos sobre o cenário da pesquisa e observações registradas no diário de campo. Por último, o terceiro capítulo, *Quitéria e a construção de si: Narrativas (auto)biográficas sobre o amor, identidades e resistências*, conduzirá a análise da pesquisa, apresentando o processo realizado para coleta de dados, os resultados e a interpretação desses correlacionado com o referencial teórico da pesquisa.

Trilhando possibilidades: Caminhos metodológicos da pesquisa

A presente pesquisa teve como cenário a Feira Livre do Bairro Joaquim Romão, localizada no município de Jequié-BA e, como participantes de pesquisa, mulheres negras que atuam nesse ambiente como feirantes/vendedoras. A partir disso, com a finalidade de compreender melhor as vivências dessas mulheres como sujeitos sociais na/da Feira Livre, a pesquisa se debruçou em trabalhar com as narrativas (auto)biográficas das participantes de pesquisa, a fim de potencializar suas vozes e seu protagonismo por meio de suas histórias.

Para tal, inicialmente, foi realizada uma observação participante na Feira Livre do Joaquim Romão, para analisar o cenário, o cotidiano das mulheres negras atuantes na feira e observar como se dão as relações nesse espaço, sobretudo a relação entre as mulheres negras que ocupam esse ambiente.

Mediante aos estudos de Clifford (1998),

A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o “interior” e o “exterior” dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos (Clifford, 1998, p. 33).

Sendo assim, no percurso da observação participante, o pesquisador deve encontrar a linha tênue entre interagir e se engajar no campo, e manter certa distância analítica para conseguir uma análise mais ampla e não comprometer os resultados futuros. O(a) pesquisador(a) não assume uma postura neutra, mas sim uma posição de criticidade, de interação e de olhar interpretativo, sem desprezar os princípios éticos da pesquisa.

Para registrar as observações e percepções obtidas ao longo da pesquisa de campo, foi feito o uso de um diário de campo (Falkembach, 1987), o qual foi desenvolvido em um caderno roxo pequeno, onde registrei tanto as observações mais gerais da feira (presentes no capítulo anterior), quanto às observações feitas no meu contato mais direto com Quitéria. Deve-se enfatizar que, para não constranger, inibir ou pressionar a colaboradora da pesquisa, optei por fazer os registros das informações obtidas na etapa inicial da pesquisa, de forma discreta, momentos depois da realização da entrevista, acionando tanto as minhas memórias quanto outros registros etnográficos feitos à posteriori.

No intuito de fortalecer as observações realizadas e aprofundar a densidade da pesquisa, foi utilizado também o método da (auto)etnografia, que, de acordo com Santos (2017, p. 218), é a maneira de construir um relato (“escrever”), sobre um grupo de pertença (“um povo”), a partir de “si mesmo” (da ótica daquele que escreve)”. Este método requer atenção para três orientações importantes para sua aplicação:

(...) a primeira seria uma orientação metodológica – cuja base é etnográfica e analítica; a segunda, por uma orientação cultural – cuja base é a interpretação: a) dos fatores vividos (a partir da memória), b) do aspecto relacional entre o pesquisador e os sujeitos (e objetos) da pesquisa e c) dos fenômenos sociais investigados; e por último, a orientação do conteúdo – cuja base é a autobiografia aliada a um caráter reflexivo (Santos, 2017, p. 218).

Por conseguinte, com foco nesses aspectos mencionados e com o objetivo de tornar a pesquisa o mais palpável possível, foi aderida a abordagem biográfica, que, de acordo com Souza (2006),

(...) também denominada de história de vida, apresenta diferentes variações face ao contexto e campo de utilização. (...) abordagem biográfica tanto é método, porque logrou no seu processo histórico vasta fundamentação teórica, quanto é técnica, porque também gozou de conflitos, consensos e implicações teórico-metodológicas sobre a sua utilização. As variadas tipificações ou classificações no uso do método biográfico inscrevem-se no âmbito de pesquisas socioeducacionais como uma possibilidade de, a partir da voz dos atores sociais, recuperar a singularidade das histórias narradas por sujeitos históricos, socioculturalmente situados, garantindo o seu papel de construtores da história individual/coletiva intermediada por suas vozes (Souza, 2006, p. 8).

Para o autor, a interação e a dialógica criada pela abordagem biográfica “adota uma nova relação de lugar entre o pesquisador e os atores sociais, tendo em vista uma co-construção de sentido, porque não é redutível à consciência que tem dela o sujeito e também à análise construída pelo pesquisador” (Souza, 2006, p. 6). Sendo assim como uma dança que flui entre a narrativa compartilhada pelo sujeito – base principal para a construção dessa abordagem – e a percepção e afetação do pesquisador sobre ela, através do exercício da escuta ativa e sensível.

Importante ressaltar que este método/técnica é influenciado por fatores como o contexto histórico/cultural/social, bem como pela memória individual e coletiva do indivíduo e dos demais sujeitos(as) pertencentes ao ambiente estudado. Ressalta-se que essa(s) memória(s) compartilhada(s) não seguem necessariamente um viés de linearidade, pois elas se manifestarão mediante a como se dará o processo de resgate e o grau de significado e afetação de cada memória presente na história de vida.

Nessa perspectiva, Kofes (1994, p. 118) usará do termo “estórias de vida” para descrever esse processo, e, de acordo a ela, essas biografias e (auto)biografias construídas pela memória e pelos dizeres irão tomar forma a partir

1º) de relatos motivados pelo pesquisador e implicando sua presença como ouvinte e interlocutor 2º) de um material restrito à situação de entrevista (...)

3º) daquela parcela da vida do sujeito que diz respeito ao tema da pesquisa, sem esgotar as várias facetas de uma biografia.

Em simultaneidade, Souza (2006, p. 8) diz que,

Na história de vida, diferente do depoimento, quem decide o que deve ou não ser contado é o ator, a partir da narrativa da sua vida, não exercendo papel importante a cronologia dos acontecimentos e sim o percurso vivido pelo mesmo. Ainda que o pesquisador dirija a conversa, de forma sutil, é o informante que determina o 'dizível' da sua história, subjetividade e os percursos da sua vida.

Para registrar essas informações, a abordagem biográfica utiliza como possíveis recursos “diversos ‘documentos pessoais’ (autobiografias, diários, cartas, fotografias e objetos pessoais) e as ‘entrevistas biográficas’, que podem ser orais ou escritas” (Souza, 2006, p. 3). Na presente pesquisa, foi aderida, portanto, o uso das narrativas (auto)biográficas e do diário de campo como ferramenta para a coleta de dados. De acordo com Kofes (2001; 2015), esse método é bastante eficaz para a pesquisa qualitativa, pois possibilita maior sensibilidade e maior proximidade com os participantes da pesquisa, trazendo maior sentido para as experiências abordadas.

Consoante, Souza, Demartini e Gonçalves (2017) trazem as narrativas (auto)biográficas e as escritas de si como ferramentas poderosas para a construção subjetiva e coletiva da identidade e da resistência dos indivíduos, sobretudo para grupos historicamente marginalizados, ao exemplo das mulheres negras.

Autoras como bell hooks (2019), Conceição Evaristo (2020), Audre Lorde (2020) e Glória Anzaldúa (2000) trazem a escrita de si e as narrativas (auto)biográficas em suas obras enquanto método e como forma de reivindicar suas existências, de romper com o silenciamento a elas imposto pelas marcas deixadas pela colonização. Falar sobre si é potencializar a sua identidade, é se mostrar presente e protagonista de sua própria história, sendo insubmissa à definição idealizada pelo outro.

Metodologia para a Análise de Dados

Destaca-se que este estudo foi realizado mediante a Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde do Brasil, atendendo aos critérios e direcionamentos que asseguram a ética, o respeito e o comprometimento com a pesquisa e com os seres humanos nela envolvidos, mantendo, sobretudo, sua integridade. Ressalto que o projeto desta pesquisa foi submetido e

aprovado pelo Comitê de Ética da Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus Jequié-BA.

Os critérios aderidos para escolha das sujeitas da pesquisa foram: ser uma mulher negra (cis ou trans); ter entre 18 e 70 anos (para a análise geracional); atuar como feirante/vendedora na Feira Livre do bairro Joaquim Romão, Jequié-BA. Já os critérios de exclusão da pesquisa se estabeleceram em pontos que possam prejudicar/comprometer o desenvolvimento da pesquisa no processo da coleta de dados, ainda que a participante atenda aos critérios de inclusão, podendo, portanto, levar à exclusão da mesma.

Foram considerados como critérios de exclusão: (1) Recusa em assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), pois este é crucial para o proceder das entrevistas, da coleta e da análise de dados; (2) ser dona de barraca na feira, mas não atuar como vendedora nela, pois o objetivo da pesquisa é trabalhar com mulheres negras que sejam atuantes enquanto vendedoras na feira; (3) Faltar até 3 (três) tentativas de agendamento da entrevista, pois isso comprometeria e retardaria o processo de coleta de dados e (4) Demonstração de comportamento desrespeitoso e antiético, seja qual for, durante o processo de coleta.

Como instrumento de coleta de dados, fiz uso da entrevista aberta (Minayo, 2014; Selltiz, 1987), a qual proporciona um espaço mais livre e flexível de escuta ativa dos indivíduos sem tanta rigidez, trazendo o foco para o entrevistado (a) e para a potencialidade de suas vivências. Isso não significa que não haja um direcionamento estabelecido ou uma dinâmica de condução na execução, a entrevista foi mediada pela pesquisadora a partir de um roteiro pré-estabelecido e esteve livre para intervir com perguntas que fossem surgindo mediante às falas da participante. O roteiro teve como foco saber um pouco sobre a história de vida da participante, sua história com a feira livre e saber como ela se vê, se autodefine, suas perspectivas, sua relação com o espaço que trabalha etc.

A entrevista aberta possibilita a humanização dos participantes da pesquisa, de modo a não serem inseridos na escrita como meros objetos de estudo, mas como participantes, agentes ativos da pesquisa, capazes de apresentarem suas próprias narrativas e de contarem suas próprias histórias. Inicialmente seriam 2 (duas) participantes, sob a intenção de obter um resultado mais aprofundado, com uma maior qualidade e inteireza na análise dos dados.

Contudo, no decorrer da pesquisa, por conta de determinados imprevistos relativos a questões de saúde e de tempo, foi necessário mudar o rumo no sentido da quantidade de participantes (ou colaboradoras) para apenas 1 (uma). Tal ajuste não comprometeu a densidade do trabalho, visto que a proposta central se fundamenta na abordagem das narrativas de forma individual e na profundidade das subjetividades. Dessa maneira, Quitéria foi consolidada como

a figura central desta investigação, a qual sua narrativa será apresentada no capítulo 3 desta dissertação.

Mas, de antemão, apresento Quitéria, ou melhor, ela se apresenta a vocês: “*Me chamo Quitéria, tenho 42 anos, sou feirante, sou solteira, evangélica e sou mãe de três filhos, avó, e sou aqui de Jequié mesmo*”. Quitéria trabalha na feira livre há quase dois anos e eu e minha mãe somos clientes dela.

A entrevista com Quitéria seria realizada inicialmente na casa do meu avô materno, a qual está desocupada, porém mobiliada, e se localiza na Rua Itajuru, no Bairro Joaquim Romão, bem próximo à feira. Porém, a pedido de Quitéria, nossa participante, a entrevista foi feita no Centro de Abastecimento Vicente Grillo, localizado no centro da cidade de Jequié-BA, onde a feirante trabalha ao longo da semana. A escolha pelo local se deu pela questão logística de ser o ambiente de trabalho de Quitéria e por ser mais tranquilo que a Feira do Joaquim Romão, assim ela não precisaria se ausentar do seu trabalho e eu poderia ter um contato maior com o ambiente.

As entrevistas foram gravadas por meio de um gravador – com o consentimento das participantes e assegurada pelo Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), tendo como finalidade a transcrição das falas para a realização da análise e interpretação dos dados coletados. Foi utilizado um microfone de lapela – microfone de alta dimensão e que evita ruídos – para garantir a qualidade do áudio e, conseqüentemente, a qualidade da transcrição.

No contexto de uma pesquisa contra-colonial (Santos, 2023) e na intenção de ampliar as vozes de mulheres negras falando sobre si mesmas – considerando que a pesquisadora que vos fala é também uma mulher autodeclarada negra e periférica – os dados coletados, sobretudo por meio das entrevistas, serão analisados e interpretados à luz das epistemologias feministas negras (Carneiro, 2003; hooks, 2019; Figueredo, 2020). Com isso, pensando na valorização dos saberes produzidos por mulheres negras a partir de suas narrativas e vivências.

Conforme Collins (2016, p. 102), “um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras”. Assim, dando continuidade às discussões apresentadas na introdução e aos caminhos metodológicos delineados, o capítulo seguinte, *Mulheres negras, afetividade e amor: caminhando pela insubmissão*, dedica-se à construção do arcabouço teórico que sustenta esta pesquisa. Nele, serão discutidas as relações entre mulheres negras e o campo da afetividade, evidenciando como o racismo, o sexismo e outras formas de opressão impactaram as possibilidades de vivenciar o amor e o cuidado.

A partir das contribuições de intelectuais negras como bell hooks, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Audre Lorde e Patricia Hill Collins, o capítulo problematiza os processos de marginalização afetiva impostos às mulheres negras, ao mesmo tempo em que destaca o autoamor, a autodefinição e a autorrecuperação como práticas políticas de resistência e reconstrução da subjetividade feminina negra. O capítulo estabelece uma reflexão sobre o amor como uma categoria política e analítica na vida das mulheres negras.

1 MULHERES NEGRAS, AFETIVIDADE E AMOR: caminhando pela insubmissão

Falar sobre amor pode parecer, à primeira vista, algo banal ou fútil – um desvio frente às urgências das lutas políticas e sociais das mulheres negras. No entanto, como nos ensina bell hooks (2021; 2022; 2024), o amor é, em sua essência, um ato profundamente político. Pensar o amor a partir da experiência de mulheres negras é deslocá-lo do campo do sentimentalismo e situá-lo como prática de liberdade, de autorrecuperação, de resgate da identidade e de enfrentamento às opressões.

Nessa perspectiva, o presente capítulo dedica-se à construção de um arcabouço teórico sobre o que constitui o amor e o autoamor na vida das mulheres negras, sob a ótica de intelectuais negras. Busca-se tensionar os atravessamentos existentes na relação entre a mulher negra e o campo da afetividade, bem como os seus desafios – muitos deles marcados historicamente pela colonialidade.

1.1. Pode uma mulher negra amar e ser amada?

Para bell hooks (2021), muito mais que um sentimento passivo ou uma emoção, como popularmente descrito, o amor é uma ação, uma prática cotidiana, a qual possui potencial transformador e revolucionário na vida de mulheres negras. A autora apresenta, em sua “Triologia do Amor” (hooks, 2021; 2022; 2024), uma crítica direta ao ideal de amor romântico criado por uma visão eurocentrada baseada em um sistema patriarcal, capitalista e supremacista branco, cujos pilares são principalmente a posse e a dependência emocional. hooks apresenta, em suas discussões sobre o amor, aspectos cruciais para o processo de desconstrução do amor em seu sentido romantizado, eurocentrado e heteronormativo.

De acordo com intelectuais negras como Beatriz Nascimento (1990), Lélia Gonzalez (1984) e a própria bell hooks (2021; 2024), as discussões sobre mulheres negras e amor ultrapassam as relações afetivo-sexuais, sendo, ao mesmo tempo, um movimento individual e coletivo. Tal movimento perpassa os mais diversos âmbitos da vida, como o trabalho, a comunidade, a maternidade, a intelectualidade etc.

Consoante a isso, as autoras apresentam a compreensão do amor como um ato político e revolucionário, colocando o autoamor – ou amor próprio – como um elemento crucial neste debate, como ponte para o autoconhecimento, para a autoestima e para a autorrecuperação de mulheres negras, sendo assim também uma ferramenta de resistência na luta contra as opressões como o machismo, racismo, sexismo e a LGBT+fobia.

Contudo, ao contrário do que o sistema supremacista branco, capitalista, patriarcal e heteronormativo insiste em defender, é importante tensionarmos que o amor não é algo inerente à mulher, não é uma característica com ela trazida desde o seu nascimento. Afirmar que mulheres, sobretudo mulheres negras, já nascem sabendo amar e conhecendo o amor, que levam mais jeito para o amor e para o cuidado do que os homens, é perpetuar a ideia sexista e racista de que a mulher é fadada à função do cuidado (hooks, 2024).

Essa ideia é estabelecida pelo que Butler (2003) nomeia de *performance* de gênero, onde, antes mesmo do indivíduo vir ao mundo, ao descobrir o sexo biológico na ultrassom morfológica, já tem pré-determinado o seu papel social e já é associado a símbolos que remetem à construção social do gênero, sob uma perspectiva binária e cisheteronormativa.

A mulher, desde sua infância, é estimulada a brincar com bonecas, com réplicas de utensílios domésticos como panelas e vassouras, representando a sua obrigação na manutenção da casa e no cuidado integral dos filhos e do marido, enquanto o homem, ainda criança, é estimulado a brincar de carro, de bola, a assistir futebol, luta.

Muitas de nós, mulheres, crescemos assistindo os famosos e clássicos contos de fada, acreditando que precisamos do amor romântico para sermos felizes e realizadas, que precisamos ser salvas pelo nosso príncipe encantado, em uma visão completamente distorcida, essa que nos distancia do verdadeiro potencial do amor em nossas vidas (hooks, 2021).

É importante pensarmos no quanto essa visão social de gênero, bem como as atribuições a ele feitas – assim como a raça – foi/é afetada pelo processo de colonização no mundo. As autoras Maria Lugones (2007) e Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) levantam uma crítica às discussões existentes sobre a colonialidade, afirmando que há ausência de debate crítico sobre as questões de gênero. Na visão hegemônica, essa categoria muitas vezes é vista de forma reduzida apenas à ideia de determinismo biológico, ignorando fatores que o atravessam, a exemplo do fator cultural.

Dentro disso, Lugones (2007) apresenta o conceito de colonialidade de gênero para explicar como as marcas trazidas pela colonização também afetam a forma de se enxergar gênero. A autora também critica a falha e absurda ideia do feminismo hegemônico (lê-se aqui branco) de tentativa de universalização do que é ser mulher. Essa ideia de homogeneização dos sujeitos ignora a existência de opressões para além do machismo e também a existência da interseccionalidade entre marcadores sociais importantes como a raça, a classe e a sexualidade que atravessam as vivências de mulheres negras, indígenas, trans, lésbicas etc.

Assim também, é necessário pensarmos na desconstrução da ideia universal de gênero e do que é ser mulher, quando falamos do campo da afetividade e do amor. As experiências das

mulheres negras e das mulheres brancas nesse âmbito também não são as mesmas, pois são afetadas de forma significativa pela questão racial, que passa a determinar a posição de cada uma delas socialmente (Pacheco, 2008). Como descrito por Zanello (2022), o patriarcado, em intersecção com o racismo, coloca as mulheres em uma espécie de prateleira, uma prateleira do amor, onde as posições as quais elas são inseridas por esse sistema determinam o merecimento de serem ou não escolhidas.

A vivência afetiva da mulher negra é profundamente marcada pelas intersecções entre racismo, sexismo, LGBT+fobia e desigualdade social, o que nos posiciona, forçadamente, em espaços de invisibilidade e abandono (Pacheco, 2008; Nascimento, 1990). Esses atravessamentos estruturais nos afastam do acesso pleno ao cuidado, ao afeto e à estabilidade, seja nas relações amorosas, nas amizades, no trabalho ou na vida familiar. Ao longo da vida, muitas de nós somos empurradas para uma existência onde o amor se torna escasso e a solidão, constante (Pacheco, 2008).

Essa marginalização afetiva é fruto de uma lógica opressora que nega à mulher negra o direito de ser vulnerável, desejada e acolhida, alimentando uma cultura que naturaliza sua exclusão dos vínculos afetivos e emocionais. Vale dizer que a solidão da mulher negra não é circunstancial, mas sim estrutural e historicamente construída por um sistema capitalista, supremacista branco, patriarcal e heteronormativo que desumaniza os nossos corpos e afasta nossas subjetividades da possibilidade de sermos amadas (Pacheco, 2008; 2013; Araújo e Pacheco, 2024).

Historicamente, a mulher negra foi colocada em uma posição de exploração, esta sexual e trabalhista, de marginalização e de exclusão (Nascimento, 1990). Por não ser homem e por não ser branca, a mulher negra é vista e tratada socialmente – aqui pensando-se em um contexto de uma sociedade regida pela branquitude e pelo patriarcado – como o outro do Outro (Kilomba, 2019; Ribeiro, 2019), imersa em uma realidade onde sua voz não é validada e sua existência, por muitas vezes, ignorada. Davis (2016) afirma que, ao passo que essa posição coloca a mulher negra em um lugar de vulnerabilidade e invalidação, também possibilita que essa mulher possua um campo de visão social mais amplo, um lugar de base, o que lhe dá poder para estremecer as estruturas.

Nessa perspectiva de ocupação de um lugar basilar na pirâmide social, é importante pensarmos que as mulheres negras são atravessadas simultaneamente por marcadores sociais de raça, de gênero, sexualidade e classe, tendo a sua existência afetada diretamente, e em todos os âmbitos de sua vida, pela intersecção desses marcadores.

Apesar dos registros das discussões sobre a interseccionalidade ficarem mais conhecidos a partir de intelectuais norte-americanas como Crenshaw (1989), e mais à frente por Bilge e Collins (2016), aqui no Brasil, autoras negras já vinham construindo esse debate, ainda que não usassem especificamente o termo interseccionalidade. Lélia Gonzalez (1984), por exemplo, apesar de não usar o termo, em 1984 já trazia em seus estudos a interseccionalidade ao abordar como o racismo e o sexismo no Brasil atravessam a vida das mulheres negras a tal ponto que é capaz de determinar socialmente quais funções e posições podem ocupar no mercado de trabalho e no campo afetivo.

Com aparato teórico nessas autoras norte-americanas e brasileiras que levantam a discussão sobre a temática, Carla Akotirene (2018) desenvolve uma pesquisa de grande relevância para os estudos feministas negros, aprofundando o conceito de interseccionalidade. A autora afirma que

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (Akotirene, 2018, p. 14).

Gonzalez (1984) também revela, em suas pesquisas, que as opressões como o racismo e o sexismo, atrelados, estabelecem imagens de controle que definem a mulher negra, perpetuando violências advindas da colonização (Collins, 2019). Essa mulher é taxada como a “mãe preta”, como a “ama de leite”, como a “mulata boa de cama”, estereótipos que reforçam, como dito anteriormente, uma exploração em seu sentido trabalhista e sexual, direcionando sempre a mulher negra para a prática da servidão e distanciando-a do lugar de afetividade e direito ao cuidado.

Há um ditado popular que diz “Branca para casar, mulata para fornicar e mulher preta para trabalhar”. Essa expressão evidencia o lugar da mulher negra na visão da branquitude e do patriarcado: a mulher de pele menos retinta, para satisfazer os prazeres sexuais do homem branco; a de pele retinta, para o serviço doméstico e para o cuidado com os filhos das mulheres brancas. Pacheco (2008), em sua tese de doutorado intitulada “*Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar*”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia, ao tratar do lugar que a mulher ocupa na afetividade, afirma que

A mulher negra e mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas

elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável (Pacheco, 2008, p. 13).

Na colonização, as mulheres negras escravizadas eram muitas vezes obrigadas a deixarem seus filhos, ainda amamentando, para irem para a casa dos senhores alimentar e cuidar dos filhos dos senhores de engenho, sendo suas “amas de leite”. Além disso, muitas dessas mulheres viam seus companheiros sendo levados, vendidos e até mesmo mortos na sua frente.

Enquanto mucama, cabia-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa-grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre “livre” das sinhazinhas. E isso sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes. Desnecessário dizer o quanto eram objeto do ciúme rancoroso da senhora. Após o trabalho pesado na casa-grande, cabia-lhes também o cuidado dos próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações, engenhos etc. quase mortos de fome e de cansaço (Gonzalez, 2020, p. 42).

Esses fatos dolorosos e sombrios afastaram as mulheres negras da liberdade de vivenciarem de fato o amor e a afetividade, pois eram tomadas por dores e violências absurdas, ao exemplo também dos estupros que sofriam de seus senhores e das punições a que eram expostas quando se recusavam a atendê-los (Soares, 1994; hooks, 2010; Davis, 2016). Nos dias de hoje, fatos como esses continuam acontecendo e se perpetuando de outras formas, como nas periferias, onde as mulheres negras veem seus companheiros, seus filhos e seus familiares serem violentados e/ou assassinados pela criminalidade e pela violência policial.

Andréa Chamon (2024) apresenta o amor vivido por mulheres negras como uma experiência profundamente atravessada por marcas históricas de exclusão, de solidão, mas também como um espaço de resistência. A psicóloga evidencia como o racismo estrutural, herdado do colonialismo, posiciona as mulheres negras à margem dos ideais hegemônicos de amor romântico, tornando-as frequentemente alvo de preterimento afetivo, abandono e violência.

Além disso, a condição imposta socialmente para a mulher negra de "força inabalável", de cuidar incansavelmente dos seus e dos outros, mesmo quando não há esse retorno recíproco de cuidado, intensifica o isolamento emocional e o sentimento de não-pertencimento, aumentando a ideia de não sermos merecedoras ou dignas de afeto e cuidado. O amor, em sua forma real, torna-se, portanto, um campo de resistência e de (re)existência, e não apenas uma experiência romantizada e fadada à frustração de atender ao outro.

Quando nós, mulheres negras, abrimos as portas para esse amor e para vivenciá-lo de forma individual e coletiva, abraçamos a nossa humanidade e a nossa dignidade. A partir de uma perspectiva interseccional e feminista negra, Chamon (2024) mostra que, para além do amor romântico, o afeto se manifesta de forma potente no cuidado consigo, no amor materno, nas amizades, nas relações comunitárias e no fortalecimento de laços entre mulheres negras.

Consoante a Beatriz Nascimento (1990) e hooks (2021), o caminho para romper com as barreiras impostas pela colonialidade entre a mulher negra e o amor transita também em desconstruir aquilo que nos foi ensinado sobre o que é o amor, sobre o amor reduzido ao amor romântico eurocentrado, compreendendo a existência e a possibilidade de múltiplas formas de exercer o verdadeiro amor em nossas vidas.

(...) cabe a essa mulher [negra] a desmistificação do conceito de amor, transformando este em dinamizador cultural e social (envolvimento na atividade política, por exemplo), buscando mais a paridade entre os sexos do que a “igualdade iluminista”. Rejeitando a fantasia da submissão amorosa, pode surgir uma mulher preta participante, que não reproduza o comportamento masculino autoritário, já que se encontra no oposto deste, podendo assim, assumir uma postura crítica intermediando sua própria história e seus ethos (Nascimento, 1990, [s. p]).

Assim, o amor torna-se instrumento de autocuidado, de cura, de insurgência e também de transformação social e comunitária, revelando práticas afetivas que desafiam a lógica racista e patriarcal da sociedade. Tatiane Souza (2023) afirma que

Nós, mulheres negras, somos a continuidade de nossas ancestrais, e o amor também faz parte do processo da luta, seja para identificarmos o que nos mata, seja para engendrarmos práticas de autocuidado, seja simplesmente para amar as mais variadas formas desse sentimento-ação. Para nós, o amor, mais do que palavra, é ação concreta em prol da vida. Nosso corpo é nosso discurso, nosso discurso deve ser nossa prática e ambos devem ser parte de um processo contínuo de reflexão, pois tudo está interligado. O que produzimos é parte do que vivenciamos (Souza, 2023, p. 130).

Conhecer e vivenciar o verdadeiro amor exige o resgate do autoamor e da autoestima, como propõe bell hooks (2021; 2024), enquanto prática política diária de valorização da negritude e de reconstrução dos vínculos afetivos a partir de um lugar de dignidade, humanidade e pertencimento. É um processo, antes de tudo, de autorrecuperação de si.

1.2. *Eu amo ser negona*²: Mulheres negras, autoamor e autorrecuperação

² Referência à música da cantora Afreekassia, “Eu amo ser negona” (2024). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=StH45-j116o>>.

*(...) o amor só vem quando encontramos o amor interior.
Arriscar-se no autoconhecimento é começar a jornada do amor.*

(bell hooks)

*Sou mais eu, minha postura, minhas miçangas na cintura (...)
Amo minha pele escura, preta alfa absoluta.*

(Afreekassia)

*Me escrevo essa carta em primeira pessoa pelo exercício de me
ver assim, livre.*

(Liniker)

Em uma sociedade onde as nossas existências são vistas de forma marginalizada, mulheres negras amarem a si mesmas é ir na contramão do racismo, do sexismo, da LGBT+fobia e do machismo é subverter a lógica colonial, assumindo o protagonismo de nossas vidas a partir de nossas próprias narrativas (Nascimento, 1990; Gonzalez, 1984; hooks, 2021; 2024). Não há como amarmos outras pessoas (cônjuge, família, amigos etc.) se não amarmos primeiramente a nós mesmas.

Amor-próprio é a base de nossa prática amorosa. Sem ele, nossos outros esforços amorosos falham. Ao dar amor a nós mesmos, concedemos ao nosso ser interior a oportunidade de ter o amor incondicional que talvez tenhamos sempre desejado receber de outra pessoa (hooks, 2021, p. 106).

A construção da autoestima de mulheres negras foi histórica e profundamente atravessada pelas violências do racismo estrutural, do machismo e do sexismo. Desde muito cedo, nossos corpos foram ensinados a serem vistos como menos belos, menos dignos de amor, menos humanos. Lélia Gonzalez (1984), ao denunciar o mito da democracia racial brasileira, revela como o racismo e o sexismo, em intersecção, atuam diretamente sobre os corpos negros, especialmente, os femininos, preterindo-os à marginalidade estética e afetiva.

Sueli Carneiro (2023) complementa essa análise ao afirmar que o racismo opera como uma gestão da vida e da morte das subjetividades negras. Esse cenário sabota, cotidianamente, a construção de uma autoimagem positiva. Falar em autoamor, nesse contexto, exige reconhecer a brutalidade das estruturas que o inviabilizam, e é justamente por isso que o amor-próprio da mulher negra se torna um ato radical e revolucionário.

Um ponto importante a ser colocado é que, falar de autoamor como ato político é também falar sobre reafirmação de nossas identidades. Lorde (2020) e Collins (2019) nos despertam para a importância da capacidade de definirmos a nós mesmas para não cairmos na

armadilha de sermos definidas, de maneira errônea e violenta, pelos nossos algozes, alimentando, ainda mais, às homogêneas relações de poder.

A autodefinição é uma arma poderosa na busca pela ruptura das marcas causadas pela colonialidade – nas questões do poder, do ser e do saber de nosso povo (Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel, 2018). Collins (2019), Carneiro (2020) e Evaristo (2020) descrevem a consciência autodefinida das mulheres negras como um ato de resistência e insubmissão à objetificação e às violências geradas pelas opressões.

Assumir a identidade com base na forma pela qual se autoreconhece e se autodefine é, portanto, construir narrativas de sobrevivência. Esse processo envolve conhecer as “(...) forças que produziram quaisquer hostilidades que sentimos em relação à negritude e a ser mulher, mas também significa aprender novas formas de pensar sobre nós mesmas” (hooks, 2019, p. 124).

Cantoras como Afreekassia, Iza e Liniker vêm trazendo esse posicionamento de autodefinição positiva e consciente através de suas músicas, a partir de letras de autoestima, de amor e do orgulho que possuem de suas origens, de suas histórias, em serem mulheres negras, como podemos ver em “Sou + eu”, de Afreekassia, na qual a cantora diz: *Sou mais eu, minha postura, minhas miçangas na cintura (...) Amo minha pele escura, preta alfa absoluta*”.

Ao se colocarem como protagonistas de suas narrativas, essas cantoras desafiam os estigmas impostos pela sociedade e ressignificam a própria existência, promovendo narrativas que nascem da consciência de sua história, ancestralidade e força coletiva. Esse movimento por elas realizado é uma ferramenta de grande potencial para alcançar outras mulheres negras, especialmente mulheres negras que se encontram nas periferias e nos lugares onde o feminismo negro academicista não alcança. Afinal, gêneros musicais como o rap, o hip-hop e o funk atuam como trincheiras culturais onde essas mulheres podem denunciar o racismo, o machismo, a violência e as desigualdades sociais que enfrentam diariamente, ao mesmo tempo em que podem reafirmar sua identidade, autoestima e existência.

(...) reconstruir outra narrativa sobre o que somos, nossas histórias, culturas e identidades é positivar nossa humanidade por meio de nosso posicionamento cultural, político, ideológico e pedagógico, pois se nada é neutro nesse mundo, o que nos humaniza nele é justamente a ética que toma o sentido de respeito à vida e gera ações que oportunizem equidade. Se, por um lado, somos vistas como subalternas, por outro somos protagonistas. Nosso lugar de fala é o lugar da nossa existência, e falamos por nós mesmas. Nossa voz educa, nos educa, emancipa e nos permite intervir na realidade (Souza, 2023, p. 148).

Falar de si, de quem é e dos seus anseios e desejos é um movimento de desobediência e insubmissão frente a um sistema que insiste em nos calar. Como dito por bell hooks, “mulheres

que aprendem a amar representam a maior ameaça ao status quo patriarcal” (hooks, 2024, p. 124).

Autoras como bell hooks (2019), Glória Anzaldúa (2000) e Audre Lorde (2020) trazem essa escrita de si, o falar sobre si mesmas, de forma muito potente, de forma acessível, real, viva, em completo trânsito e movimento, mostrando-se como corpos que reivindicam suas existências, que se humanizam, demonstrando sua raiva, seu amor, seus sonhos, seus desejos, suas frustrações, com intensidade e inteireza por meio de suas escritas. Amar a si mesmas também é sobre ter completude no sentir, assumir-se como se é.

1.3. A mulher negra e a sexualidade: transitando pelo erótico como reivindicação da completude do sentir

[...] não consentirei que me façam sentir vergonha pelo simples fato de existir. Terei a minha voz: índia, espanhola, branca. Terei a minha língua de serpente: a minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Superarei a tradição do silêncio.

(Glória Anzaldúa)

A sexualidade da mulher negra foi historicamente moldada por narrativas coloniais que a associaram ao excesso, à promiscuidade ou à ausência de moral. Desde o período colonial, o corpo negro feminino foi violado, hiperssexualizado e marcado como objeto sexual (Carneiro, 2003; Gonzalez, 1984). Essa herança se perpetua nas representações midiáticas e nas relações sociais, limitando o acesso de mulheres negras a vivências sexuais livres e saudáveis.

Falar de amor e de autoamor de mulheres negras envolve também falar da importância do resgate de uma sexualidade que seja autônoma, digna e prazerosa, que seja para atender, antes de tudo, aos seus próprios prazeres, e não para estar a dispor dos desejos e delírios da branquitude. É um caminho de cura, mas também de confronto com os dispositivos que tentam controlar e definir, a todo custo, o corpo feminino negro. Anzaldúa (2000; 2007) traz em sua escrita a sexualidade como uma dimensão profunda e central da existência das mulheres de cor, especialmente daquelas que vivem identidades dissidentes, como as lésbicas.

Audre Lorde (2020), em seu texto *Usos do erótico: o erótico como poder*, traz a discussão do erótico como fonte de poder criativo e transformador, desafiando a moralidade do sistema opressor. A intelectual ressalta que,

A própria palavra “erótico” vem do grego eros, a personificação do amor em todos os seus aspectos – nascido de Caos e representando o poder criativo e a

harmonia. Quando falo do erótico, então, falo dele como uma afirmação da força vital das mulheres; daquela energia criativa fortalecida, cujo conhecimento e cuja aplicação agora reivindicamos em nossa linguagem, nossa história, nossa dança nossos amores, nosso trabalho, nossas vidas (Lorde, 2020, p. 70).

Similar a esse pensamento, hooks (2023) diz que o erótico, como força vital, habita em nós “mesmo antes de termos qualquer pista sobre nossas preferências ou práticas sexuais” (hooks, 2023, p. 133). A autora destaca a presença do erótico nas coisas mais simples do nosso cotidiano, inclusive em momentos especiais de cuidado conosco, como em um banho, quando paramos para olharmo-nos com calma, percebermo-nos enquanto corpos presentes, tocarmos e sentirmo-nos vivas, cozinhar para si algo que gosta, dançar etc., ações que parecem banais, mas que são imensamente curativas (hooks, 2023).

No contexto Ocidental, “fomos ensinadas a suspeitar desse recurso, demonizado, maltratado e desvalorizado” (Lorde, 2020, p. 67), pois, reconhecê-lo como força vital e criativa representaria um ato de insubordinação às normas que historicamente regulam, domesticam e reprimem os nossos corpos e nossos campos afetivos. Muitas vezes, frente ao imediatismo e ao adoecimento trazido pelas nossas múltiplas jornadas, encontramos-nos sobrecarregadas, cansadas, deprimidas com nossos trabalhos, com nossas relações etc., porque essa é uma estratégia do capitalismo e do patriarcado para não gozarmos dos nossos trabalhos, das nossas conquistas e dos nossos afetos.

É sabido que “(...) mulheres tão empoderadas são perigosas. Então somos ensinadas a dissociar a demanda erótica da maioria das áreas vitais das nossas vidas, com exceção do sexo” (Lorde, 2020, p. 69), pois esse ainda pode ser usado como um reforço da doutrinação masculina em nossas vidas, visto que meninas e mulheres continuam sendo ensinadas a reprimirem suas sexualidades, seus desejos e seus prazeres.

Em vista disso, reapropriar-se do erótico em nossas vidas seria, portanto, um gesto de reconexão com o próprio desejo, uma reafirmação da autonomia sobre o nosso corpo e uma forma de trazer de volta a nossa humanidade, empoderando-nos de nós mesmas. Mulheres negras falando sobre os usos do erótico nas diversas áreas da vida representam uma ameaça à sociedade, pois representam o risco de “segredos” expostos, segredos esses que favorecem e emancipam a nós, mulheres negras, mas enfraquecem e desestabilizam o poder do sistema capitalista, supremacista branco, patriarcal e heteronormativo.

Reivindicar a sexualidade de nós, mulheres negras, é um ato de insubordinação epistêmica, afetiva e corporal. É insurgir contra um projeto histórico que buscou, sistematicamente, nos desumanizar, reduzindo-nos a estereótipos de hiperssexualização e

submissão. Se o corpo negro feminino foi marcado pelo gozo alheio e pela negação de nossas subjetividades, agora, é mais que urgente ressignificá-lo como um corpo-território dotado de potência, reinvenção e liberdade.

É preciso que nós instauremos um novo léxico do prazer, um vocabulário íntimo, político e ancestral que nos reposicione no centro das nossas próprias narrativas. Esse erotismo, como nos ensina Audre Lorde, não é mera indulgência carnal, mas uma energia vital, criadora e subversiva, capaz de atravessar e transformar a linguagem, o trabalho, o amor e a nossa própria existência.

Quando nós, mulheres negras, reivindicamos as nossas existências e a emancipação de nossos corpos como campos de dignidade e prazer, rompemos com a lógica colonial que um dia já nos aprisionou e nos lesou, e apontamos para a construção de uma ética do sensível, onde o prazer não advém da culpa, mas da liberdade do sentir. Onde o desejo não é um desvio, mas uma bússola a nos conduzir.

Essa insurgência erótica ameaça as estruturas do poder porque desloca os sentidos, desestabiliza os alicerces do racismo e do patriarcado, e inaugura outras possibilidades de ser e estar no mundo. Desse modo, falar de sexualidade é falar de emancipação. E, no tocante a mulheres negras, é falar de uma vida que insiste, que se ergue, se reinventa e que ama a si mesma com radicalidade. Uma sexualidade feminina negra autônoma, insurgente e amorosa é o prenúncio de um outro mundo possível, em que o prazer é de fato o condutor do viver e do existir.

1.4. Mulheres negras amando mulheres negras: uma aliança poderosa

Audre Lorde (2020) fala que nós, mulheres negras e mulheres de cor, “(...) fomos incentivadas a olhar umas para as outras com desconfiança, como se fôssemos rivais ou a face óbvia de nossa autorrejeição” (Lorde, 2020, p. 62). Esse fato ocorre em detrimento às estratégias da branquitude para não nos unirmos e descobrirmos o poder que temos quando estamos juntas, pois, é mais proveitoso para ela que nos odiemos e, com isso, fiquemos dispersas das nossas verdadeiras lutas.

Contudo, ainda diante dessas façanhas e tentativas nos fazer odiar umas às outras, “(...) mulheres negras sempre criaram vínculos de união e apoio mútuos, ainda que de maneira conturbada e apesar de quaisquer alianças que militassem contra esses vínculos” (Lorde, 2020, p. 62). Consoante à autora, Moreira (2018) afirma que, ao estarem inseridas em determinados espaços de luta, as mulheres negras possuem a capacidade de formar famílias que independem

dos laços consanguíneos. Essa formação de núcleos familiares ou núcleos de base, portanto, se dá como estratégia de sobrevivência e de resistência.

O amor entre mulheres negras é um processo de cura e de autorrecuperação subjetiva e comunitária. Essa relação envolve mais do que sentimentos, mas a cumplicidade na construção de uma resistência estabelecida pelo afeto. Essa autorrecuperação acontece a partir de práticas coletivas de afeto e cuidado, mas também a partir do diálogo e do compartilhamento, da comunicação que gera comunhão.

Nessa dinâmica de trocas, mulheres negras criam uma rede de apoio e de reconhecimento e identificação umas com as outras, em suas dores, seus amores, seus anseios e sonhos. Vilma Piedade (2019) irá dizer que essa identificação é estabelecida pela Dororidade, termo por ela cunhado e que é de grande valia para o Feminismo Negro. A Dororidade representa, de acordo com a autora, o reconhecimento entre mulheres negras, o pertencimento ocorrido por dores e a interseccionalidade comum entre nós.

Sobre a identificação e o pertencimento existentes entre mulheres negras, Collins (2019) afirma que há uma autodefinição compartilhada entre mulheres negras, e que esta vai sendo construída a partir de fatores sentimentais, estéticos, culturais e desse reconhecimento de si na outra. A autora fala que essa identificação, muitas vezes, acontece de forma muito fluida, sem ser premeditada. Esses vínculos criados por meio das trocas e das semelhanças existentes “reafirmam a humanidade, o caráter singular e o direito de existir umas das outras” (Collins, 2019, p. 208).

Collins (2019) também apresenta a importância da existência do que ela vai chamar de espaços seguros, espaços esses físicos ou metafóricos, que vão proporcionar a aproximação de mulheres negras e vão proporcionar a elas o sentimento de segurança para estarem abertas a serem quem elas são, a compartilhar suas histórias com outras mulheres negras, suas dores, seus desejos etc. Esses espaços podem ser ambientes do cotidiano, como uma cafeteria, a própria casa, a casa de uma amiga, a feira, a igreja, o terreiro, as rodas de samba, e até mesmo espaços não propriamente fixos como reuniões de coletivo, rodas de conversa, dentre outros.

A partir dessa compreensão acerca da importância dos espaços seguros na construção de vínculos, pertencimento e fortalecimento coletivo entre mulheres negras, torna-se possível olhar para determinados territórios do cotidiano como espaços de produção de experiências, saberes e afetividades. Nesse sentido, o próximo capítulo, intitulado *A Feirinha do Joaquim Romão: aspectos sócio-culturais e (auto)etnográficos*, dedica-se à apresentação e descrição do cenário desta pesquisa, trazendo elementos descritivos sobre a dinâmica sociocultural da feira, bem como registros provenientes das observações realizadas em diário de campo. Desse modo,

o capítulo busca evidenciar a feira como um espaço vivo de sociabilidade, trabalho e produção de saberes.

2 A FEIRINHA DO JOAQUIM ROMÃO: aspectos sócio-culturais e (auto) etnográficos

Este capítulo dedica-se à apresentação do cenário empírico da pesquisa: a Feira Livre do bairro Joaquim Romão, situada no município de Jequié-BA. A partir de uma abordagem (auto)etnográfica (Santos, 2017) e do exercício da observação participante (Clifford, 1998), propõe-se uma aproximação sensível e crítica com esse território popular, compreendendo-o como espaço de circulação de afetos, sociabilidades, trocas simbólicas e práticas culturais.

Com base em registros de diário de campo e nas experiências da própria pesquisadora enquanto mulher negra e periférica, o capítulo busca contextualizar a feira como lugar de complexas relações sociais, marcado por tensões, mas também por afetividades, memórias e pertencimentos. Nesse movimento, é apresentada uma reflexão inicial sobre a presença de mulheres negras na feira e suas inserções no mundo do trabalho, à luz de processos históricos que articulam raça, gênero, sexualidade e classe.

2.1 A mulher negra no mundo do trabalho: interseccionalidade, subalternização e resistência

No contexto brasileiro, a inserção da mulher negra no mercado de trabalho é atravessada por uma desigualdade estrutural, herança direta da colonização. Essa desigualdade é sustentada pela articulação entre racismo, sexismo e capitalismo, sistemas que, historicamente, colocam a mulher negra em lugares de subalternidade. Desde o período colonial, a relação entre mulheres negras e o trabalho esteve marcada pela exploração violenta da mão de obra, com a imposição de funções desvalorizadas, desumanizadas e invisibilizadas.

Durante a colonização, as mulheres negras eram destinadas a trabalhos forçados e exaustivos, principalmente no espaço doméstico, onde serviam à branquitude, sofrendo diversas formas de violência, inclusive sexual e laboral (Gonzalez, 1984; Soares, 1994). Além disso, também eram expostas a trabalhos braçais no campo e nas lavouras, semelhantes às funções determinadas para os homens.

Assim como os homens, as mulheres cativas também trabalharam nas grandes e pequenas lavouras, mas não era raro que elas tivessem que realizar esses trabalhos pesados às vésperas de dar à luz ou poucos dias depois do parto. Diferentemente dos homens, elas tiveram mais acesso ao interior das casas senhoriais. Ali, se, por um lado, tiveram mais acesso a informações importantes para traçar as estratégias de liberdade, por outro, foram mais vigiadas e expostas a todos os riscos que implicava essa convivência com senhoras e senhores, “porta adentro” (Damasceno, 2019, p. 2020).

Quando analisada a história da colonização no Brasil, nota-se o quanto a relação da mulher negra com o mercado de trabalho é marcada pela interseccionalidade (Gonzalez, 1984; Soares; 1994; Damasceno, 2019), sendo essas mulheres afetadas por sua raça e pelo seu gênero. De acordo com a historiadora Karine Damasceno,

(...) durante todo o período escravista, a experiência da escravidão feminina esteve entrelaçada aos valores de subalternidade próprios de uma sociedade patriarcal e escravista que as colocava numa posição de desvantagem em relação a todos os outros grupos sociais, fossem homens e mulheres brancas ou homens negros da mesma origem e condição que elas. Ou seja, elas precisavam enfrentar a opressão de classe e raça que os outros escravizados enfrentavam e mais uma, a opressão de gênero. Assim, ao longo da vida, a intersecção ou cruzamento destas três categorias fazia com que sua situação fosse particular, e que o enfrentamento das dificuldades também fosse construído por meios específicos (Damasceno, 2019, p. 221).

Além disso, é imprescindível pensarmos como a sexualidade dessas mulheres também foi marcada pela violência simbólica e material, sendo elas hiperssexualizadas e reduzidas ao fetiche de seus senhores, ou mesmo dessexualizadas e vistas como desprovidas de afeto e desejo. Desde esse período histórico até a atual conjuntura, essa dicotomia não apenas limita as possibilidades de existência plena da mulher negra, como também impacta diretamente na forma como ela vem sendo tratada no mercado de trabalho, onde muitas vezes enfrentam situações de assédio, abuso e/ou desconfiança em relação às suas competências intelectuais e profissionais.

Mesmo após o fim do regime escravagista, os resquícios dessas práticas persistem nas estruturas sociais e econômicas, manifestando-se em uma espécie de servidão moderna, sustentada por tecnologias coloniais de exclusão, como destaca Pacheco (2008) e Nascimento (1990). Essa servidão se expressa, sobretudo, nas experiências das trabalhadoras domésticas e informais, que continuam a ocupar as posições mais vulneráveis do mercado de trabalho.

Gonzalez (1984) e Nascimento (1990) afirmam que há uma hierarquização racial e sexualizada dos papéis sociais, reforçada pelos estereótipos empregados à imagem da mulher negra, ao exemplo da figura da “mãe preta” e da “doméstica submissa”, que sustentam a ideia de que essa mulher possui o dever e a vocação do cuidar e do servir.

A mulher negra, cuja existência é atravessada simultaneamente por raça, gênero, classe e, em muitos casos, sexualidade dissidente, enfrenta barreiras históricas de acesso à qualificação, à promoção profissional e à remuneração justa. Como destaca Pacheco (2008), mesmo quando inseridas em espaços formais, essas mulheres estão distantes dos cargos de

poder, permanecendo nos níveis hierárquicos mais baixos, com os piores salários, especialmente se comparadas a homens e a mulheres brancas.

Essa exclusão é mascarada pelo discurso meritocrático, que atribui o sucesso apenas ao esforço individual, ocultando as estruturas que impedem a ascensão social da mulher negra (Gonzalez, 1984). Essa ideologia opera como uma ferramenta de controle e apagamento, negando as desigualdades estruturais e culpabilizando o sujeito por sua própria exclusão. Há também a questão da falsa inclusão da mulher negra no mercado de trabalho, onde ela até acha vagas de emprego, contudo, sem garantias, com baixa remuneração e sem nenhuma salubridade.

Tanto essa forma de inclusão perversa quanto a questão do mito da meritocracia tratam-se de uma armadilha forjada pelo sistema patriarcal, capitalista e supremacista branco. Este opera estrategicamente para restringir acessos, reproduzir hierarquias e manter os corpos negro feminino como força de trabalho explorada. Esses obstáculos se fazem presentes desde a infância, na negação de direitos básicos como educação de qualidade, saúde, moradia e segurança. Não se trata, portanto, de um acaso, mas de uma lógica sistêmica de manutenção das desigualdades, em que a mulher negra é o elo mais vulnerável – e, ao mesmo tempo, o mais resistente – da pirâmide social (Davis, 2016).

Contudo, como apontam Soares (1994), Moreira (2018) e Damasceno (2019), as mulheres negras não se calam diante das opressões. Desde o período colonial até a contemporaneidade, elas vêm construindo estratégias de resistência e de emancipação, tanto para si quanto para suas famílias e comunidades. Essas estratégias se manifestam de múltiplas formas: no cotidiano, nas práticas de cuidado coletivo, nas redes de solidariedade entre mulheres, na oralidade e na transmissão de saberes ancestrais. Além disso, na busca pela construção de políticas públicas que garantam a elas e aos seus o direito de uma vida digna. Trata-se de resistências que muitas vezes vão além dos muros institucionais.

Como descrito por Soares (1994), por exemplo, no período colonial, as mulheres negras escravizadas que exerciam seu trabalho como lavadeiras encontravam na ida ao rio, para lavar as roupas de seus senhores, um território afetivo, um espaço onde, mesmo elas exercendo um trabalho árduo, encontravam um respiro naquele momento, um lugar no qual elas podiam conversar com seus semelhantes sem estarem a todo tempo sobressaltadas. Ali também era o espaço onde elas se informavam sobre o que acontecia aos arredores e criavam estratégias de resistência e sobrevivência (Soares, 1994).

(...) o serviço tornava possível a socialização das lavadeiras entre si e com outros grupos. Diariamente, ou em dias alternados, as lavadeiras dirigiam-se a riachos e fontes para a lavagem de roupa. Nestes locais ficavam à vontade

para desempenharem o serviço, tendo em companhia negros e brancos empobrecidos que também lá frequentavam. Os encontros periódicos entre essas pessoas criavam e solidificavam laços de amizade e solidariedade, ajudando na construção de um universo social relativamente autônomo da negra dentro da escravidão (Soares, 1994, p. 42).

Pacheco (2008) afirma que as mulheres negras reconfiguram espaços e práticas sociais, reinventando modos de existirem em suas realidades, inclusive no mundo do trabalho. Mesmo nos lugares mais precarizados, buscam formas de reafirmar sua humanidade. A resistência da mulher negra, portanto, não se dá apenas na luta por direitos formais, mas também na afirmação de sua subjetividade, na criação de territórios afetivos, na reafirmação de sua identidade a partir de suas narrativas e no fortalecimento da coletividade.

2.1.1 A mulher negra e sua relação com a feira livre

A relação da mulher negra com a feira e com a arte da comercialização é uma relação antiga e histórica. De acordo com Conceição e Moreira (2023), essa relação antecede o período colonial no Brasil, pois as mulheres negras africanas em diáspora já apresentavam conhecimentos específicos referentes à comercialização de produtos. Soares (1994) afirma que essas mulheres desenvolviam habilidades de negociação e comércio informal, especialmente nas ruas e mercados, principalmente mulheres negras recém libertas. Tais práticas exigiam habilidades de negociação e gestão, revelando-se como importantes estratégias de sobrevivência e resistência diante das violências impostas pelo racismo, pelo sexismo e pela exclusão econômica.

A historiografia aponta que as mulheres africanas aqui escravizadas possuíam experiência na arte de negociar e administrar comércios. Elas eram grandes empreendedoras, sobretudo no trato de gêneros alimentícios que envolviam, muitas vezes, a preparação, a venda e a administração do dinheiro proveniente de tal venda (SOARES, 2007). Olhando mais a fundo, podemos pensar que tais ações tinham raízes mais profundas, exigiam negociação com os produtores, com fregueses e, muitas vezes, com seus patrões. É possível que tais experiências tenham sido adquiridas quando muitas delas viviam em territórios africanos que, paulatinamente, foram transmitidas as suas descendentes (Conceição; Moreira, 2023, p. 35).

Mais do que garantir a subsistência, o ato de comercializar alimentos e outros produtos ressignificava os espaços urbanos, transformando-os em territórios de circulação de saberes, afetos e pertencimento. A feira, a rua, a quitanda ou mesmo o espaço doméstico tornavam-se extensões da luta negra por autonomia e dignidade. Esse movimento de comercialização também funcionava como um canal de fortalecimento da cultura oral e da transmissão de

saberes ancestrais, reafirmando a presença negra como produtora de cultura, memória e resistência no cotidiano das cidades.

Esse legado de ancestralidade, luta e negociação permanece vivo nas feiras livres brasileiras contemporâneas, onde muitas mulheres negras continuam a exercer o trabalho como forma de resistência e subsistência, enfrentando as violências de um sistema que ainda as marginaliza. A feira, nesse contexto, não é apenas um espaço de troca de mercadorias, mas um território de (re)existência, onde circulam afetos, memórias, saberes populares e laços de solidariedade. Trata-se de um espaço onde se cultivam não apenas produtos, mas também pertencimentos.

No estado da Bahia, as feiras livres representam um espaço de muita importância e um marco da continuação dos saberes ancestrais. Uma das feiras mais conhecidas no território baiano é a Feira de São Joaquim, localizada na cidade de Salvador. No município de Jequié, mais especificamente no bairro Joaquim Romão, a feira livre assume contornos semelhantes. Ali, mulheres negras ocupam bancas, atravessam madrugadas de trabalho, preparam alimentos e constroem relações com clientes, fornecedores e vizinhos. É nesse território que esta pesquisa se insere, buscando compreender como essas mulheres, a partir de suas narrativas (auto)biográficas, manifestam formas de autoamor, construção de identidade e resistência frente às múltiplas opressões que as atravessam.

Na minha monografia, desenvolvida como Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da graduação em Pedagogia, intitulada *Educação como prática da liberdade: manifestações identitárias das mulheres negras Sem Terra no MST-BA (2022)*, realizei uma pesquisa com mulheres Sem Terra que comercializavam alimentos nas feiras ou que atuavam diretamente no plantio, ao mesmo tempo em que assumiam posições de liderança nos assentamentos dos quais faziam parte. A investigação teve como foco compreender como a formação política promovida pelo Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra (MST), aliada aos trabalhos desenvolvidos por essas mulheres, as impulsionava na construção de resistências às opressões interseccionais de raça, gênero, sexualidade e classe. Analisei, ainda, como o movimento poderia se constituir como um espaço seguro e fértil para que elas pudessem manifestar suas identidades de forma autêntica e orgulhosa.

Por meio das narrativas compartilhadas por essas mulheres, foi possível compreender como o MST se configura como um território político, afetivo, formativo, laboral e de vida, no qual elas encontram condições para serem quem são. Nesse espaço, constroem autonomia, fortalecem o sentimento de pertencimento e desenvolvem estratégias coletivas de resistência e insurgência frente às opressões históricas que atravessam suas existências. A partir da

organização junto a seus companheiros e companheiras, essas mulheres buscam a emancipação não apenas individual, mas também coletiva, contribuindo ativamente para a construção de uma sociedade mais justa, equitativa e antirracista.

Pensando na riqueza dos frutos dessa pesquisa, decidi seguir pesquisando no mestrado sobre mulheres negras que desenvolvem trabalhos relativos à feira e comercialização de alimentos, buscando ouvir suas narrativas e suas histórias de vida. Contudo, optei por concentrar o cenário da pesquisa na Feira Livre do Bairro Joaquim Romão, em Jequié-Ba, na lógica de aproximar a pesquisa à minha realidade, na minha cidade, em um lugar que faz parte da minha vida desde a infância.

A seguir, falarei um pouco sobre esse espaço, trazendo aspectos que vêm sendo por mim observados e descritos no desenvolvimento da pesquisa através de um diário de campo.

2.2 Sobre a Feirinha do Joaquim Romão

A Feira Livre do Bairro Joaquim Romão, conhecida popularmente como “Feirinha”, está localizada na cidade de Jequié-BA há mais de 60 anos. O local da feira – coração do bairro –, hoje, pode ser considerado um subcentro do município, pois, a partir da feira, outros comércios foram alocando-se em seu entorno, como lojas de roupa, de cosméticos, de utensílios domésticos, padarias, mercadinhos, igrejas, bares, salões de beleza, botecos, *pet shops*, clínica ortodôntica e os mais diversos tipos de estabelecimentos.

Esse movimento de expansão faz, inclusive, com que os moradores do Bairro Joaquim Romão e dos bairros arredores não precisem necessariamente se deslocar até o centro quando precisam de algo. Dessa forma, ocorre a valorização e o fortalecimento econômico do comércio local.

Figura 1 - Melancia e Abacaxi



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2026).

Figura 2 - Banana, uva e maçã



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2026).

Figura 3 - Roupas e calçados

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2026).

Figura 4 - Temperos, dendê e licor

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2026).

Figura 5 - Vasilhas plásticas e flores

Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2026).

A feira começa a acontecer normalmente às sextas-feiras e vai até o domingo à tarde, com exceção de algumas barracas que funcionam no decorrer da semana, dispondo de várias barracas onde diversos produtos são comercializados, desde frutas, legumes e hortaliças a sandálias e bolsas de couro, roupas, acessórios, caixinhas de som, vasilhas e vários outros produtos.

As pessoas que atuam na feira como vendedores, em sua maioria, residem no próprio bairro Joaquim Romão, outras moram na zona rural e se deslocam nos fins de semana para venderem seus produtos, e outras são moradoras de bairros vizinhos.

Os produtos mais comercializados na feira costumam ser alimentos cultivados pela região, ao exemplo das raízes e tubérculos, como batata doce, aipim, inhame e também frutas e legumes como banana da terra, banana da prata, melancia, manga, pimentão, tomate, cenoura, batatinha, bem como coentro, dendê, pimenta e outros, alimentos comuns e muito presentes na culinária da Bahia e da Região Médio Rio das Contas, a qual Jequié está inclusa.

Na Feirinha há também uma parte conhecida popularmente como “Feira do Pau”, destinada à venda de produtos usados, peças soltas e coisas que qualquer um imaginaria que não tivesse utilidade, mas que lá acaba se encontrando uma finalidade e pessoas interessadas, por algum motivo, em comprar.

2.3 Aspectos (auto)etnográficos: o meu olhar sobre a Feirinha

No período em que realizei a observação da Feirinha, eu dormia aos finais de semana no próprio bairro Joaquim Romão, na casa do meu avô materno, que fica em uma rua vizinha da feira. Sendo uma rua consideravelmente estreita, dava para ver pela janela e ouvir, durante o fim da madrugada, os passos de alguns feirantes a caminho da feira, entre 4h e 5h da manhã, para organizarem suas barracas, cujos materiais ficam guardados em depósitos e também em um colégio municipal localizado bem próximo da feira.

Curiosa, em um dos dias em que eu passei o fim de semana lá no bairro, decidi dar uma volta pela feira nesse horário em que começava a circulação de pessoas na feira. Pude perceber que alguns dos comerciantes se antecipam e montam as suas barracas na noite anterior; outros chegam mais cedo para montá-las. Em um certo dia, por volta das 1h30min da manhã, eu estava voltando de um aniversário lá no Joaquim Romão e passei pela feira para chegar na casa do meu avô, quando notei, inclusive, que haviam feirantes dormindo nas barracas, todos eles homens, improvisando espécies de tendas com as lonas.

Quando iniciei esta pesquisa, um dos meus primeiros movimentos foi buscar fontes, documentos que trouxessem informações oficiais sobre a Feirinha do Joaquim Romão, entretanto, não tive êxito na busca. Porém, uma das minhas estratégias foi fazer uso da memória oral e coletiva dos feirantes e moradores antigos do bairro, principalmente os que moravam mais próximos da feira, incluindo meus avós maternos que residiram no bairro a maior parte de suas vidas.

Como resultado quase unânime, foi dito que a feira livre está localizada no Joaquim Romão há mais de 6 (seis) décadas. Conversando com minha avó Elenita, ela me disse que a feira teve início a partir de um senhor que ia para aquela localidade todos os fins de semana vender carne de bode em cima do que, aqui na Bahia, chamamos de galiota³. A comercialização de carne de bode começou a se popularizar por ali e muitas pessoas iam para comprar.

Com isso, outros comerciantes passaram a se interessar, viram ali uma oportunidade e começaram a levar produtos para comercializarem ali também, como frutas, raízes, verduras, roupas etc., tornando-se assim a Feira Livre do Joaquim Romão. Essa história é confirmada ao conversar com outros moradores e com feirantes mais velhos.

Decidi perguntar também para minha mãe, Jeane, sobre as lembranças que ela tinha da feira, já que ela foi praticamente criada no bairro. Ela diz que quando era criança e pré-

³ A galiota é um veículo de tração manual, geralmente construído em madeira ou metal, com duas rodas, utilizado por feirantes, pedreiros e carregadores para o transporte de mercadorias. Na Feira do Joaquim Romão, inclusive, a galiota é um instrumento de trabalho fundamental que viabiliza a logística do comércio popular. Algumas pessoas utilizam a galiota para carregar a feira de outras pessoas e cobram pelo serviço.

adolescente, ela amava quando chegava o final de semana e minha avó a levava na feira, era um passeio para ela, visto que na época a cidade era pouco desenvolvida e não tinha tantos atrativos como hoje. Ela diz também que às vezes vinham uns parques, daqueles itinerantes, e se alocavam ao lado da feira para atrair clientes. Ela ia para a casa das primas e iam todas juntas brincar nos brinquedos do parque quando tinham dinheiro; e quando não tinham, iam do mesmo jeito para observar o movimento. Era um entretenimento.

Trazendo o meu olhar sobre a feira, eu a percebo enquanto um espaço político e democrático, um lugar de encontros, um ambiente que exala vida, e não digo no sentido romantizado, mas, em meu olhar de sujeita-pesquisadora, vejo como um lugar onde as identidades inevitavelmente ainda se cruzam, onde há trocas, assim como descrito pela memória coletiva. Na Feira Livre, as classes, raças e sexualidades diversas coexistem.

Depois de tantos anos frequentando a mesma feira, porém agora com um olhar mais aguçado e político de pesquisadora, não pude deixar de me atentar para o fato de que o espaço é composto majoritariamente por pessoas negras, e, dentre elas, em maior número por mulheres negras. Essas mulheres vêm me chamando atenção já há algum tempo por suas posturas firmes, desenroladas, por se mostrarem protagonistas daquele ambiente.

É importante destacar que a Feira do Joaquim Romão não está isolada em sua resistência, ela pulsa no coração de um bairro historicamente marcado pela presença negra. Nesse sentido, o estudo de Sampaio (2017) sobre o Quilombo Urbano Barro Preto – também localizado no Joaquim Romão – corrobora a ideia de que este bairro é um território de ancestralidade, onde as mulheres griôs e as mulheres da feira ocupam lugares de protagonismo. Cada uma dessas mulheres, a seu modo, preserva identidades que a colonialidade tentou apagar. A investigação de Sampaio (2017) sobre as mulheres griôs do Barro Preto oferece uma base teórica e etnográfica essencial para compreendermos as mulheres da Feira do Joaquim Romão.

Assim como observado pela autora no Quilombo Urbano Barro Preto, onde a identidade das mulheres griôs é tecida pela memória e pela oralidade, a Feirinha do Joaquim Romão configura-se também como um território onde mulheres negras reafirmam suas existências. Por estarem situadas no mesmo espaço geográfico e simbólico, as trajetórias dessas mulheres se cruzam no cotidiano e nas ruas do bairro, revelando que a feira é também um desdobramento das estratégias de sobrevivência e de manutenção da vida que caracterizam a comunidade do bairro.

Pode-se observar também que muitas das mulheres feirantes levam seus filhos – ou crianças de sua família – para as acompanharem na feira, sendo possível ver, inclusive, algumas dessas crianças atuando na dinâmica das barracas, vendendo, passando troco, embrulhando os

produtos vendidos etc. Já cheguei a ver uma cena que me chamou muito atenção: que foi uma bebê de quase 1 ano de idade dormindo em uma cama improvisada na barraca. A mãe pegou um caixote, colocou o que acredito que fossem almofadas ou um mini colchão – só sei que tornou a “caminha” bem confortável – e aninhou o bebê ali, e ele (o bebê) estava tão tranquilo que, mesmo com o barulho da feira, seguiu dormindo.

Longe de romantizar tais situações, visto que elas podem envolver várias outras questões, como a necessidade e a falta de escolha por não ter com quem deixar essas crianças, ao mesmo tempo pode-se ver um fenômeno acontecendo ali, que é a construção de uma educação popular e não-formal, onde a criança se desenvolve e se forma a partir dos saberes populares ali compartilhados e observados. Se você parar para conversar por alguns minutos com essas crianças, percebe logo a sabedoria que estas possuem em relação à feira, ao processo dos produtos até chegarem ali, possuem inteligência e desenvoltura matemática admiráveis.

Lá na feira há um menino, de mais ou menos 6 a 7 anos, uma criança negra com *black power*, esperto e super comunicativo. Sua mãe trabalha em uma das barracas da feira, vendendo frutas, raízes e hortaliças. É difícil encontrar alguém que frequente a Feirinha e não o conheça, pois ele transita por todo canto, pelas barracas, pelas lojas do entorno da feira, pela padaria etc.

Ele conversa, interage, opina, brinca. Mesmo sempre acompanhando sua mãe no trabalho aos finais de semana na Feirinha do Joaquim Romão e durante a semana no centro, na Feirinha do Centro de Abastecimento Vicente Grilo (CEAVIG), ele não deixa de frequentar a escola, tampouco tem a sua infância privada. Se você se permite passar um tempo conversando com ele ou mesmo o observando na feira, logo percebe o quanto ele, mesmo tão novo, é carregado de conhecimentos sobre a dinâmica da feira, sobre os preços, sobre onde vende cada coisa.

Figura 6 - Barraca de madeira na Feirinha



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2026).

Em se tratando da infraestrutura da feira, infelizmente esta não é das melhores. As barracas são montadas com madeiras e lonas que os feirantes montam e desmontam todo final de semana. Um dia desses, conversando com alguns vendedores e com alguns moradores do bairro enquanto fazia a minha feira, disseram-me que, desde o final da pandemia causada pelo Covid-19, há uma promessa vinda da prefeitura de que haveria melhora na infraestrutura e que os vendedores seriam beneficiados com barracas padronizadas, porém, até o momento, isso não aconteceu.

Quando chove, a situação da feira fica precária. O local da feira inunda, pois há muitas ruas ladeiradas por perto e a enxurrada desce toda para a Feirinha, que é o centro do bairro, um local mais baixo. Se a chuva for muito forte, às vezes acontece até de os trabalhadores terem que retirar suas barracas para não acabarem perdendo seus produtos, e infelizmente muita coisa é perdida. As lonas das barracas enchem de água e quando pesa demais chega a derramar no chão e molhar vendedores e clientes. O chão, além de molhado e com lama, também fica muito sujo com o lixo que desce com a enxurrada e também com os restos dos alimentos. O ambiente torna-se inacessível.

Com relação à religião, na Feirinha não se vê abertamente símbolos religiosos quando referente aos produtos comercializados nas barracas – como na Feira de São Joaquim, em Salvador-BA –, mas pode-se observar algumas manifestações religiosas em meio ao movimento, manifestações essas predominantemente cristãs, mais precisamente católicas e protestantes. Um exemplo disso é que não é incomum aos domingos ver pessoas, em meio à feira, com caixas de som e microfone cantando músicas cristãs ou trazendo pregações.

Dentro do espaço da feira há uma igreja católica bastante conhecida, a Paróquia São Francisco de Assis, que faz parte da Diocese de Jequié-BA. Além disso, há também várias igrejas evangélicas nas ruas ao redor da Feirinha. Domingo de manhã, é muito comum ver fiéis saindo das igrejas e passando pela Feirinha com suas bíblias na mão, e muitos já aproveitam para fazer suas feiras.

Figura 7 - Paróquia São Francisco de Assis, Joaquim Romão, Jequié-BA



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2026).

Um aspecto importante a se destacar também é que os avanços tecnológicos têm trazido muitas evoluções para o comércio da Feirinha. Até um tempo atrás, a única forma possível de pagamento nas barracas era o dinheiro físico, o que às vezes acaba(va) causando um desgaste, como quando o vendedor não tinha troco e tinha que sair pelas barracas procurando com seus colegas e acabava perdendo outras vendas enquanto resolvia isso.

Figura 8 - Plaquinha indicando Chave Pix



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2026).

Há pouco tempo, a maioria dos trabalhadores passaram a trabalhar com a maquininha do cartão de crédito e, mais recentemente, com o Pix. Quando passamos pelas barracas, logo é possível vermos as plaquinhas dizendo “Aceitamos Pix e cartão de crédito” e o *QR Code*, a chave Pix e as bandeiras dos cartões aceitos. Apesar de alguns vendedores ainda terem certa resistência e continuarem trabalhando somente com dinheiro em espécie, a adesão a outras possíveis formas de pagamento tem trazido praticidade e aumento nas vendas, visto que hoje em dia as pessoas têm preferido esses outros métodos.

3 QUITÉRIA E A CONSTRUÇÃO DE SI: NARRATIVAS (AUTO)BIOGRÁFICAS SOBRE O AMOR, IDENTIDADES E RESISTÊNCIAS

Este capítulo tem como foco a descrição e a análise da narrativa autobiográfica da participante central desta pesquisa, a quem aqui chamaremos pelo pseudônimo de Quitéria⁴. Convém aqui mencionar que a lógica narrativa seguida na construção da autobiografia – ou da história de vida – “inscreve-se na subjetividade e estrutura-se num tempo, que não é linear, mas num tempo da consciência de si, das representações que o sujeito constrói de si mesmo” (Souza, 2008, p. 9).

Nessa perspectiva, o processo não segue uma fórmula pronta, mas sim exercita a subjetividade, a consciência e o sentir do indivíduo, respeitando as suas memórias e a sua autonomia no ato de escolher o que e como será contado. Dessa forma, as falas de Quitéria não seguem uma cronologia rígida, mas sim uma linha de pensamento estabelecida por ela mesma e, posteriormente por mim organizada, mediante aos temas que surgiram a partir da narrativa.

A história de vida de Quitéria foi registrada sob uma abordagem autobiográfica (Souza, 2006; Kofes, 1994), para tal, utilizei como principais instrumentos de coleta de dados a observação participante (enquanto pesquisadora-consumidora), tendo o diário de campo como forma mais precisa de registro. Também foi realizada uma entrevista aberta, fazendo-se uso de um roteiro (Apêndice A) construído com o intuito não de intervir na contação da narrativa da participante, mas de mediar, caso (e quando) necessário.

Ressalta-se que esta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética da Pesquisa (CEP) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus Jequié-BA, em maio de 2025, e está assegurada pelo mesmo. A participante (ou colaboradora da pesquisa) assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), concordando em participar e contribuir com a pesquisa.

Esse protocolo garante a integridade da colaboradora e o anonimato de sua identidade, razão pela qual foi adotado o pseudônimo 'Quitéria' na transcrição da gravação e na análise da entrevista. Tal medida não busca somente cumprir protocolos institucionais, mas também assegurar um espaço de fala protegido, onde a colaboradora pudesse expressar suas subjetividades sem receio de exposições indesejadas.

⁴ O nome fictício foi aderido com a finalidade de preservar a identidade e a integridade da participante, a qual sentiu-se mais confortável desta forma para contar a sua história.

Sendo assim, a todo momento o bem-estar de Quitéria foi prioridade, respeitando qualquer possível e eventual incômodo e o direito de interromper a entrevista ou não falar de determinado assunto, caso se sentisse desconfortável.

3.1 Conhecendo Quitéria

Me chamo Quitéria, tenho 42 anos, sou feirante, sou solteira, evangélica e sou mãe de três filhos, avó, e sou aqui de Jequié mesmo. Então, eu trabalho desde muito nova, desde a minha adolescência, sempre trabalhei. Comecei novinha, com 13 anos, e aí estudei só até a 7ª série, porque naquele tempo a necessidade maior era trabalhar para ajudar a família, pra nossas contas, né. Como eu falei, né, trabalho desde quando tinha 13 anos. Aí trabalhei na roça, depois de um tempo vim para a cidade e trabalhei como empregada doméstica. Já fui casada, mas me separei, cuidei dos meus três filhos praticamente sozinha, quer dizer, com a ajuda de Deus, né, e dos meus pais, e depois, passei a trabalhar na feira, né, com minha barraca, e estou aqui, lutando para que tudo dê certo, para que tenha um futuro melhor para mim e para os meus filhos. Gosto muito de estar trabalhando aqui na feira, porque é um meio de a gente se distrair também, né? É bom para a mente e para o conhecimento, a gente conhece mais as pessoas, aprende muito com elas e passa a ter mais amizade, né? A se sentir menos sozinha. E é como a terapia para a mente da gente.

Aqui na barraca vendo de tudo um pouco, vendo uva, maçã, pimentão, batatinha, melão, batata doce...

No início de sua narrativa, Quitéria faz uso de alguns marcadores para se autodefinir, ela afirma que é “feirante”, “solteira”, “evangélica”, “mãe” e “avó”. No atual contexto, a feirante é dona de sua própria barraca na feira, atuando tanto na Feira Livre do Joaquim Romão, quanto na Feira Livre do Centro de Abastecimento Vicente Grillo (CEAVIG) há quase 2 anos. Quitéria diz que a sua atual profissão, a de feirante – como ela mesma se intitula –, “foi uma herança da minha mãe, ela trabalhou por um bom tempo na feira e quando eu tinha um tempinho assim, ia passar um tempo na barraca dela”.

Pra mim, a minha infância foi boa, só foi meio complicada na questão da saúde, acho que eu tinha a imunidade muito baixa, porque eu direto andava doente, gripada ou com alguma outra coisa, mas fora isso, foi uma infância muito boa e bem vivida. Eu cresci na zona rural aqui de Jequié, na simplicidade, então foi uma infância saudável, não tinha tanta criminalidade, perigos, as maldades como tem hoje, sabe, então foi muito bom. Eu estudava, brincava muito com meus irmãos e minhas primas, a gente se divertia muito. A gente brincava das brincadeiras daquele tempo, né, pega-pega, esconde-esconde, essas coisas assim que hoje em dia a gente quase não vê as crianças brincando porque ficam mais no celular. Eu também lembro que eu cuidava dos meus irmãos pra minha mãe poder trabalhar, né, não tinha quem ficasse com eles, aí eu que precisava ficar tomando conta deles.

Quitéria menciona, em sua narrativa, que teve uma infância boa, ela diz que “(...) estudava, brincava na rua com as crianças da minha idade, a gente brincava das brincadeiras daquele tempo, né, pega-pega, esconde-esconde, essas coisas assim” e que “(...) gostava muito de ir pra escola, me divertia muito, brincava, gostava de aprender as coisas, de fazer as atividades que as professoras passava”.

Contudo, há um outro lado em sua história que denuncia o quanto lhe foi dada, de forma precoce, certas responsabilidades que não condiziam com a fase de desenvolvimento em que estava na época. Como por exemplo quando Quitéria diz que “*lembro que eu cuidava dos meus irmãos pra minha mãe poder trabalhar, né, não tinha quem ficasse com eles*”, e quando completa “*aí eu que precisava ficar tomando conta deles*”, deixando explícito, em sua fala, que era uma necessidade devido à realidade daquele momento.

Minha vida na escola era maravilhosa. Eu gostava muito de ir pra escola, me divertia muito, brincava, gostava de aprender as coisas, de fazer as atividades que as professoras passava, sabe, e eu me dava muito bem tanto com meus colegas como com meus professores também. Aprendia muitas coisas, gostava muito de estudar. Acho que a fase mais feliz pra mim foi quando eu aprendi a ler e a escrever, eu ficava empolgando lendo tudo que aparecia na frente – risos.

No intervalo da escola, no recreio, né, às vezes eu brincava com meus colegas, mas eu gostava mesmo era de ficar perto dos meus professores, me sentia muito bem porque eles me tratavam muito bem. Eu me dava bem com meus colegas também, mas como eu era muito tímida, não conseguia conversar ou interagir muito às vezes e acabava ficando mais quieta. Quando a aula acabava eu ia direto pra casa pra ficar com meus irmãos.

Infelizmente eu não pude terminar os estudos mais pela minha necessidade de trabalhar, e aí parei na sétima série, né, mas eu queria muito ter terminado, sempre gostei de estudar. Depois de um tempo até pensei em voltar, mas aí veio casamento, os filhos, as responsabilidades pra dar conta, né, e aí não teve como mesmo.

Eu fico muito feliz de ver uma jovem como você, nova, saudável, se dedicando aos estudos, buscando um futuro pra você, viu. Que Deus te abençoe muito e te dê sabedoria e abra muitas oportunidades pra sua vida.

Ao narrar sua infância, Quitéria evidencia uma realidade comum a mulheres negras na diáspora: a adultização precoce. O hiato entre o prazer de estudar e a necessidade de cuidar dos irmãos e trabalhar na roça aponta para o que Gonzalez (1984) denuncia como a divisão racial do trabalho, onde o corpo negro é lido primordialmente como força produtiva. A interrupção dos estudos na 7ª série não configura apenas uma falta de oportunidade, mas uma interrupção de seu projeto de vida em prol da sobrevivência familiar.

O trabalho doméstico e o ato de cuidar aparecem antes mesmo do início da vida adulta de Quitéria: “*Quando a aula acabava eu ia direto pra casa pra ficar com meus irmãos*”. Em

detrimento de necessidades econômicas, muitas mulheres negras que crescem em contextos socialmente marginalizados são privadas do direito de viver plenamente sua infância e adolescência para garantir a sua sobrevivência e a dos seus.

Quitéria inicia sua relação com o trabalho “*desde quando tinha 13 anos*”. De acordo com a fala da própria feirante, “*naquele tempo a necessidade maior era trabalhar para ajudar a família, pra nossas contas, né*”. Com isso, ela foi condicionada a abandonar seus estudos, dos quais, com pesar e com semblante nostálgico em seu rosto, diz com a cabeça baixa: “*eu queria muito ter terminado, sempre gostei de estudar*”.

Essa tristeza revelada no semblante de Quitéria, ao falar sobre o abandono de seus estudos, remete à ferida colonial da qual fala Grada Kilomba (2019) ao dizer que o sujeito negro é retirado de seus próprios desejos para servir aos projetos de sobrevivência propositalmente impostos pelo racismo. Para Quitéria, a educação era um desejo – fator que marca a sua subjetividade –, mas o trabalho era uma urgência pautada na sobrevivência.

Autoras como Lélia Gonzalez (1994) e Sueli Carneiro (2003) abordam em suas pesquisas que essa renúncia condicionada não é um fato individual, mas sim uma questão social e estrutural no Brasil. O racismo estrutural empurra precocemente pessoas negras para o mercado de trabalho informal, podando suas possibilidades de ascensão e de progresso no âmbito educacional (Carneiro, 2003).

Isso contribui para a cristalização dos papéis sociais estabelecidos pelo sistema (patriarcal, supremacista branco e burguês), direcionando pessoas negras para posições de subserviência. A existência desse dispositivo de racialidade (Carneiro, 2003) asfixia as subjetividades negras e conduz pessoas negras a acreditarem que, de fato, estes são os únicos lugares que lhes são reservados na sociedade. Essa manipulação resulta, inclusive, no que Carneiro (2003) nomeia de epistemicídio, mecanismo que invalida as capacidades cognitivas e os saberes produzidos por grupos subalternizados para além dos âmbitos institucionais.

No caso de Quitéria, o epistemicídio opera através da interrupção de sua trajetória escolar, fazendo com que o sistema a enxergue apenas como força de trabalho braçal, deslegitimando seu desejo de aprender e sua potencialidade intelectual. Ao ser empurrada precocemente para o mercado de trabalho, se nega a ela o direito de produzir sentidos sobre o mundo fora do eixo da servidão.

3.2 A entrevista

No dia 16 de setembro, uma terça-feira, às 15h00min, fui ao centro conhecer a barraca de Quitéria no CEAVIG, visto que, por frequentar mais a Feirinha do Joaquim Romão, e em razão do CEAVIG ter passado por uma reforma recente, eu ainda não tinha ido ao bloco em que a barraca da feirante está localizada.

As barracas – que na verdade se tornaram bancadas fixas cobertas por cerâmica e mármore, pois o lugar após a reforma está com uma cobertura bem estruturada, como uma espécie de galpão aberto – estão separadas por blocos, sendo cada um deles separado por letras (A, B, C...), e as bancadas, por números, o que melhorou muito a localização e a organização da feira. Agora, para referenciar onde fica a bancada de algum feirante, é só usar, por exemplo, Bloco X, número 0000.

Nesse dia, estava fazendo bastante calor e a feira estava um tanto movimentada, com muitos sons, vozes de pessoas, chegando clientes fazendo feira etc. Quitéria explica que

Tem dia de terça que aqui tá bem parado, tanto é que tinha pensado da gente fazer a entrevista hoje, sabe, pensando que estaria calmo, mas assim, como tiro folga toda segunda, tem vezes que o pessoal que não comprou as verduras e as frutas fim de semana, acaba vindo aqui na terça também, sabe.

Em vista dessa agitação e da alta temperatura que estava nesse determinado dia, Quitéria achou melhor que deixássemos a entrevista para o dia seguinte, na quarta-feira. Normalmente, as entregas dos novos alimentos para abastecer as barracas dos feirantes chegam na quarta à tarde ou na quinta pela manhã, então marcamos para quarta-feira pela manhã, pois seria mais tranquilo.

Mesmo com a não realização da entrevista naquele dia, segui acompanhando Quitéria. Às 16h30min, ela começou a retirar e guardar os alimentos nos caixotes (os quais ficam guardados em um galpão próximo durante a noite), limpar tudo, e, às 17h, ela retorna para sua casa.

Quando chego em casa, costumo tomar banho, tomar meu café com pão e aí enquanto eu como vou assistindo um pouco de jornal, às vezes, quando não tô tão cansada, assisto a novela que passa depois do jornal, adianto umas coisas em casa e vou dormir pra acordar cedinho no outro dia. Comida eu não faço quase nada durante a semana, porque segunda, quando tô de folga, tiro um tempinho para cozinhar uma quantidade grande para eu e meu filho comer durante a semana, é mais prático pra mim, sabe, do que cozinhar todo dia, porque toma tempo demais e aí acabo nem descansando.

No dia seguinte, 17 de setembro, às 09h30min da manhã, como ficou combinado entre nós, fui ao encontro de Quitéria no CEAVIG. O tempo estava nublado, fazia calor, porém estava um pouco mais fresco que o dia anterior. Quando cheguei na barraca, Quitéria estava sozinha,

no momento não havia clientes. A feirante se mostrava empolgada e ansiosa para começarmos. Estava com seus cabelos soltos com uma tiara, usando um batom cor de vinho e usava uma blusa verde de manguinha, uma saia jeans e uma rasteirinha.

A entrevista foi registrada por meio de gravação realizada através do meu próprio aparelho celular e com o uso de um microfone lapela⁵, o qual comprei para esta finalidade, em demanda de melhorar a qualidade do áudio, de forma a captar melhor a voz da entrevistada. O uso do microfone facilitou muito a transcrição, pois ajudou a minimizar possíveis ruídos e barulhos externos durante a entrevista. A transcrição da entrevista foi feita por meio da minha escuta aos áudios e com o auxílio do aplicativo *iMemo*, disponível na *Play Store*.

Em coerência aos caminhos teórico-metodológicos escolhidos para a pesquisa, as falas de Quitéria foram interpretadas sob a ótica das epistemologias feministas negras (Carneiro, 2003; Moreira, 2018; hooks, 2019; Collins, 2019; Figueredo, 2020), que compreendem a experiência como fonte legítima de conhecimento e o cotidiano das mulheres negras como território de elaboração política, afetiva e epistêmica.

Partindo do pressuposto de que as vozes de mulheres negras não só descrevem suas realidades como também produzem saberes e podem promover denúncias, o ato de uma mulher negra se colocar enquanto a protagonista de sua história e se autodefinir desafia a ideia hegemônica do que é ser mulher negra no contexto brasileiro.

Consoante a isso, e inspirada nas contribuições das autoras negras citadas nos capítulos anteriores, as quais apresentam base sólida para as discussões de amor e autoamor na vida de mulheres negras, este capítulo buscou analisar, dentro das falas apresentadas por Quitéria, como as práticas cotidianas de amor, autocuidado, trabalho e fé expressam possíveis estratégias de resistência.

No momento da entrevista, à princípio, expliquei a Quitéria como procederia a nossa conversa e a importância de sua história para contribuição desta pesquisa. Enquanto fazia essa introdução, fui ajustando o microfone lapela na blusa da entrevistada, com seu consentimento. Foi também por mim comunicado que a gravação da entrevista seria utilizada apenas para fins de transcrição posterior das falas para a produção da escrita.

Inicialmente, senti que Quitéria estava um pouco inibida, pois ainda estava preocupada se iria conseguir falar bem. Fui então conversando com ela, de maneira mais informal, falando um pouco sobre mim, para que ela ficasse mais tranquila, descontraída, quebrando a tensão inicial de estar sendo gravada e para ser criado um vínculo de confiança entre nós.

⁵ Dispositivo eletrônico de captação sonora de dimensões reduzidas, acoplado à vestimenta da colaboradora, utilizado para potencializar a captação da voz e reduzir interferências acústicas durante a entrevista narrativa.

Só depois de perceber que Quitéria estava mais à vontade com o dado contexto, comecei de fato a entrevista. A feirante mostrou-se muito solícita durante a nossa conversa, com a entonação de sua voz agora transmitindo tranquilidade, bem como sua expressão corporal e facial relaxadas, exceto em momentos específicos em que tocamos em assuntos mais sensíveis para ela.

Pedi que ela me contasse um pouco sobre sua história e a deixei à vontade para contá-la da forma e na ordem que ela quisesse contar, que ela me falasse as coisas que ela gostaria de me dizer sobre ela, pois como descreve Souza (2006, p. 8), ao trabalharmos com a história de vida de uma pessoa, é ela quem “decide o que deve ou não ser contado (...)”. Pois aqui, o foco do pesquisador é em torno do “tempo da consciência de si, das representações que o sujeito constrói de si mesmo” (Souza, 2008, p. 9). Em outras palavras, o objetivo da abordagem (auto)biográfica não é falar sobre o sujeito, e, sim, que ele fale sobre si mesmo de acordo com a sua própria perspectiva sobre sua história.

A primeira coisa que Quitéria traz em sua fala é justamente a forma na qual ela se define: “sou feirante, sou *solteira, evangélica e sou mãe de três filhos, avó*”. Um dos pilares das epistemologias feministas negras é a valorização da autodefinição de mulheres negras, a capacidade de falar sobre si, de se autodescrever a partir de si mesma, de sua própria ótica (Collins, 2019; Figueredo, 2020; Lorde, 2020).

Como cirurgicamente trazido por Audre Lorde (2020, p. 58), “para mulheres negras, assim como para homens negros, é evidente que, se nós não nos definirmos, seremos definidos pelos outros – para proveito deles e nosso prejuízo”. Percebe-se que Quitéria exercita a autodefinição a partir de marcadores que ela considera importante reafirmar, como de sua profissão, de sua fé, de seu estado civil e de sua maternidade, assim como sobre o lugar ao qual pertence quando fala “*sou aqui de Jequié mesmo*”.

Uma questão a ser levantada é a de que a feirante não traz em sua apresentação o fator racial e/ou étnico, embora, ao compartilhar suas informações gerais (escolaridade, idade etc.) por escrito, antes de começarmos a entrevista, ela tenha marcado “parda” na seção de autoclassificação de raça/cor.

A ausência do marcador racial na autodescrição verbal de Quitéria reflete as complexidades da identidade racial no Brasil. Como discute Gonzalez (1984), “o racismo à brasileira” opera através de uma ideologia do branqueamento que busca silenciar a ancestralidade e as heranças africanas. O termo “pardo”, muitas vezes, funciona como uma zona cinzenta, um refúgio, o qual Carneiro (2003) aponta como parte do dispositivo de racialidade, cujo objetivo é fragmentar a identidade negra para enfraquecer a consciência política e racial.

Assumir-se como pardo, portanto, pode levar à ideia de ser “menos negro”, e com isso, a falsa ideia de ser mais aceitável socialmente, um "quase-branco". A estrutura colonial impõe ao indivíduo negro uma alienação tal que a negritude passa a ser vista como um peso a ser evitado ou ao menos camuflado com uma “máscara branca” (Fanon, 2008).

Ao analisarmos o contraste nas ações de Quitéria entre a marcação de “parda” no registro do papel e o silêncio sobre a sua identidade racial na narrativa verbal, as reflexões de Neuza Souza (1983) tornam-se essenciais, pois ela acredita que o racismo é uma ferida psíquica. A psicanalista e intelectual negra defende que “tornar-se negro” no Brasil é um percurso marcado por conflitos, dores e negociações internas, no qual a identidade racial não se apresenta como um dado imediato, mas como uma construção contínua e, muitas vezes, tensionada.

Souza (1983) argumenta que o sujeito negro, inserido numa estrutura que supervaloriza o branco, muitas vezes vive um conflito de identidade onde o “ser pardo” surge como uma zona de proteção ou uma tentativa de fuga do estigma associado à negritude. No contexto brasileiro, isso revela o quanto a identidade racial é ainda é uma ferida em processo de cicatrização e como a identidade étnico-racial não é apenas uma herança biológica, mas uma construção social e política, esta que é afetada pela colonialidade (Kilomba, 2019).

Dando seguimento à narrativa de Quitéria, a feirante conta um pouco sobre sua rotina atualmente.

No dia de segunda-feira eu tiro pra cuidar um pouco da minha casa, cuidar um pouco de mim e do meu filho, que é eu e ele só e Deus dentro da minha casa. Então segunda já é um dia reservado pra me cuidar, pra descansar um pouco, sabe, e também pra dar atenção ao meu filho e a minha casa, porque o resto dos dias tem vezes que são muito corridos e nem sempre dá para fazer essas coisas. Gosto de ir para a igreja, de estar com a minha família, juntar todo mundo e fazer almoço dia de domingo e feriado. Amo ir no salão, porque a gente precisa cuidar um pouco do corpo, da beleza da gente, né? Pra se sentir bem. Escovar o cabelo, fazer a unha, a sobrancelha....No dia de segunda-feira também, eu tenho uma rotina que é estar passando pela psicóloga, porque eu tenho um pouco de problema com ansiedade. Eu também faço terapia. É isso aí.

No meu dia a dia, quando eu não estou na feira, eu amo cuidar da minha casa, gosto de ver minha casa organizada, limpa, arrumada. Coloco uns louvores e vou fazendo minhas coisas, é meu momento, eu amo cuidar do meu lar. Outra coisa que eu gosto muito é ficar com meus filhos e meus netos sempre que eu posso. Eu me sinto muito feliz e bem quando tô com eles, são minha vida. Sempre que dá a gente se reúne, faz um almoço, um café, todo mundo junto, sabe. A gente assiste filme, senta pra fazer resenha...Quando dá a gente também sai pra passear, tomar açaí, comer um acarajé... Às vezes quando não tô trabalhando na feira, vou no centro com a minha filha também, pra gente ver umas roupas nas lojas, comprar batom, que eu amo e comprar coisas pros meus netos também. É mais isso, quando saio é mais assim, com

eles, com minhas amigas também, que às vezes a gente sai pra ir na praça do dentro comer alguma coisa, e saio pra ir pra igreja também.

Ao se tratar de pessoas negras, é importante termos a consciência de que o amor para consigo mesmo, nesse contexto, pode estar inteiramente atrelado ao autocuidado, prática da qual por muito tempo fomos privados de exercer. hooks (2021) vai dizer que o amor é uma ação, e para que ele aconteça, são necessários “elementos chaves”, fundamentos que constroem e conduzem o amor, para com o outro e para consigo.

Dentre esses pilares está o cuidado. O autoamor está como um fundamento do olhar para si mesmo, logo, o autocuidado pode ser visto como a canalização desse amor por si no cotidiano, uma forma de praticá-lo e de fazer a manutenção do mesmo. O autoamor é um pilar central, a base para a concretização externa do amor em nossas vidas, para nossas relações nos diversos âmbitos existentes no nosso cotidiano. De acordo a hooks (2021):

Amor-próprio é a base de nossa prática amorosa. Sem ele, nossos outros esforços amorosos falham. Ao dar amor a nós mesmos, concedemos ao nosso ser interior a oportunidade de ter o amor incondicional que talvez tenhamos sempre desejado receber de outra pessoa. Quando interagimos com os outros, o amor que damos e recebemos sempre é necessariamente condicional. Embora não seja impossível, é muito difícil e raro que sejamos capazes de estender o amor incondicional aos outros, em grande parte porque não temos como exercer controle sobre o comportamento deles e não podemos prever ou controlar totalmente nossas reações a suas ações. Podemos, contudo, exercitar controle sobre as nossas. Podemos nos dar o amor incondicional que é o fundamento para a aceitação e a afirmação sustentadas. Quando nos damos esse presente precioso, somos capazes de alcançar os outros a partir de um lugar de satisfação, e não de falta (hooks, 2021, p. 106-107).

Quando Quitéria reserva um dia da semana para cuidar de si em meio às suas tantas demandas – algo historicamente negado a nós, mulheres negras, as quais ainda somos associadas ao imaginário de força inabalável e à abnegação de si em prol do trabalho e da família (Gonzalez, 1984; Soares, 1994; Damasceno, 2019) –, ela rompe com a lógica social e colonial de sobrecarga e exaustão derramadas sobre mulheres negras.

A partir de suas práticas de autocuidado, ela mostra que ela também se vê como uma pessoa digna de afeto, que merece ser vista, cuidada. Quitéria afirma que ama *“ir no salão, porque a gente precisa cuidar um pouco do corpo, da beleza da gente, né? Pra se sentir bem. Escovar o cabelo, fazer a unha, a sobrancelha...”*.

bell hooks (2021, 2024) descreve que o amor – incluindo o amor por si mesma – se manifesta mediante o exercício de práticas cotidianas. No caso de Quitéria, vê-se tais práticas manifestas na ida ao salão, na separação de um dia para descansar, no ato de fazer o que gosta

e estar com pessoas que ama. Práticas que, por muitas vezes, podem ser consideradas banais, triviais, mas que, em contexto de pessoas negras, tomam um sentido político no processo de emancipação dos nossos corpos, os quais socialmente foram oprimidos, privados de vivenciar a tranquilidade, o direito de viver bem, de sentir e de existir de forma plena.

Mulheres negras, ao longo da história, vêm sendo marcadas pela sobrecarga gerada por suas múltiplas jornadas que, comumente, envolvem seu trabalho (muitos deles em situação de exploração), as tarefas de casa, cuidar dos filhos, da família, dos pais idosos etc. (Gonzalez, 1984; Pacheco, 2013). Compreender a importância do descanso e torná-lo um compromisso inegociável consigo mesma é, sem dúvidas, um ato de resistência frente a esse imaginário de “guerreira” associado à mulher negra.

Podemos observar também que a fala de Quitéria sobre como cuida de si contrapõe o ideal hegemônico de autocuidado, amplamente difundido nas redes sociais e que passou a se restringir principalmente a práticas de consumo, onde o ideal de autocuidado tornou-se apenas manter rotinas de *skin care*, tirar foto de um belo e estético café da manhã e acordar às 5h para treinar.

Esse padrão de autocuidado que vem sendo propagado ao longo dos últimos anos, sobretudo na mídia, é, por vezes, problemático, pois, além de invalidar as outras possibilidades de autocuidado e de distorcer seu real significado, também acaba frustrando as pessoas e distanciando-as do exercício de autoamor, uma vez que foge completamente de suas realidades. É como se caso elas não tenham tal produto da marca X, que faz isso e aquilo, ou não consigam se exercitar tal hora – inclusive por nesse horário estarem pegando uma condução para chegar ao trabalho –, elas não estivessem se cuidando de verdade ou não fossem merecedoras desse cuidado.

No lugar desse modelo normativo que foge de muitos contextos reais, Quitéria ressignifica o cuidado para consigo mesma para além das questões de aparência e dos quesitos “instagramáveis”, a partir do cuidado com a sua saúde mental, do descanso, do zelar por sua casa para se sentir confortável e também do tempo de qualidade com as pessoas que ama. Toda segunda-feira, portanto, para Quitéria, “(...) já é um dia reservado pra me cuidar, pra descansar um pouco, sabe, e também pra dar atenção ao meu filho e a minha casa”.

Uma das coisas que Quitéria enfatiza e mostra orgulho em seu semblante ao falar sobre é a terapia, descrevendo-a como “uma rotina”, um compromisso inegociável de toda segunda-feira.

Me faz muito bem conversar com a psicóloga. No início, eu ficava com um pé atrás em fazer terapia, sabe, ainda tem um preconceito grande das pessoas

com isso, né? Como se fosse coisa de doido. Mas com o conselho de algumas amigas, eu decidi começar, tentar, pelo menos, e foi a melhor coisa que eu fiz por mim. Eu me sentia muito angustiada, sufocada, com a sensação de que eu não aguentava mais sentir tanta coisa ao mesmo tempo, a cabeça muito cheia, sem conseguir parar. Depois que fui fazendo as terapias, eu fui entendendo, né, que eu tive muitas responsabilidades quando era muito nova ainda, na adolescência, por exemplo, deixei de viver coisas que as mocinhas da minha idade viviam para trabalhar e poder ajudar a minha família, que era uma família muito pobre, mas sempre muito trabalhadora.

Tendo criado seus três filhos praticamente sozinha, e, como ela reconhece, “(...) *tive muitas responsabilidades quando era muito nova ainda, na adolescência*”, tendo que trabalhar duro desde muito cedo e se ver na posição de provedora, de quem precisa ser forte por ela e por sua família; baixar a guarda e cuidar de si não foram opções válidas para ela por muito tempo.

3.3 Retomando o cenário da pesquisa: o contexto de Quitéria na Feirinha do Joaquim Romão

A pesquisa centralizou-se na feira livre do Joaquim Romão, um dos bairros mais populosos e majoritariamente habitado por pessoas negras do município de Jequié-BA. A feira é conhecida popularmente – e ousado dizer, de forma afetuosa – como “Feirinha do Joaquim Romão”. Embora a historiografia oficial apresente lacunas documentais quanto à fundação do espaço, a memória coletiva de moradores do bairro e feirantes antigos evidencia que a Feirinha do Joaquim Romão é um território consolidado há mais de seis décadas.

A Feirinha do Joaquim Romão constitui um dos principais polos de movimentação econômica em Jequié, configurando-se como uma das maiores fontes de subsistência para famílias rurais e periféricas. Para além da dimensão financeira, o espaço consolida-se como um centro de produção cultural: um ambiente democrático onde convergem e se manifestam múltiplas identidades étnicas, de gênero e de classe. Assim, a feirinha não é apenas um lugar de compra e venda de mercadorias, mas também um lugar de encontros, de socialização, de manifestação cultural e identitária, da mesma forma sendo, conseqüentemente, um lugar de múltiplos conflitos e desafios.

A escolha deste cenário, como já mencionado inicialmente, justifica-se, de antemão, pela minha proximidade com o espaço da Feirinha, espaço esse que frequento regularmente desde criança e que tem a representação de ancestralidade na minha história e na/da minha família. Minha avó materna – que carinhosamente chamo de “mainha” – levava minha mãe, quando criança, para a feira; minha mãe, quando eu era criança, da mesma forma me levava à

feira. Hoje, já adulta, continuo a frequentar a mesma feira, e, em algumas vezes, com minha mainha e com minha mãe, sendo esse lugar um elo de ligação ainda presente entre nós.

Como educadora social que enxerga e acredita na formação humana para além dos espaços escolares e das instituições, vejo na feira um lugar de formação crítica e política, visto a amplitude e mesclagem das realidades que coexistem no ambiente. Tal formação pode ser analisada mediante vários pontos, seja no processo dos alimentos e demais produtos até à feira, das estratégias de comercialização, na organização comunitária entre os trabalhadores, na socialização entre feirantes e clientes, entre tantos outros movimentos ocorrentes.

Unindo o significado afetivo e o despertar crítico de pesquisadora com relação à Feira do Joaquim Romão, decidi então torná-la o cenário central da minha pesquisa. Inicialmente, a ideia seria trabalhar com as narrativas de três colaboradoras, as quais foram escolhidas, à priori, por serem mulheres das quais eu, minha mãe ou minha avó já eram clientes e também seguindo os critérios estabelecidos no campo metodológico, sendo eles: ser uma mulher negra (cis ou trans); ter entre 18 e 70 anos e atuar como feirante/vendedora na Feira Livre do bairro Joaquim Romão, Jequié-BA. Contudo, no decorrer da pesquisa, por conta de determinados imprevistos relativos a questões de saúde e de tempo, foi necessário mudar o rumo no sentido da quantidade de participantes (ou colaboradoras) para apenas 1 (uma).

Tal ajuste não comprometeu a densidade do trabalho, visto que a proposta central se fundamenta na abordagem das narrativas de forma individual e na profundidade das subjetividades. Dessa maneira, Quitéria foi consolidada como a figura central desta investigação.

É oportuno mencionar que já sou cliente de Quitéria há algum tempo. É na barraca dela que costumo comprar principalmente uva e maçã. Na feira, eu procuro dar preferência a comprar em barracas de mulheres negras e costumo conversar e interagir com elas sempre que possível. Quitéria, por sua vez, sempre foi muito simpática comigo, contudo, ela é reservada, e, apesar de ter conversado com ela nas possíveis oportunidades, até então não sabia muito sobre sua história.

Por esse motivo, quando decidi chamá-la para participar da pesquisa, tive um certo receio de que ela não aceitasse, porém, fui surpreendida com o seu “sim”. Ela me disse que – nas palavras dela – mesmo “sendo tímida”, ela iria aceitar, posto que achava muito importante a ideia de falar sobre mulheres como ela, que estavam diariamente na luta e que muitas vezes não eram vistas na sociedade. E foi justamente essa expressão de “estar sendo vista” que transpareceu no olhar empolgado e no sorriso de Quitéria. Nesse mesmo dia, enquanto eu falava

um pouco sobre a proposta da pesquisa, ela, muito prestativa, já me passou seu número do *WhatsApp* e me disse os possíveis dias que ficaria melhor para nos encontrarmos.

Combinamos então de que eu a acompanharia em alguns turnos de trabalho – como pesquisadora-consumidora – durante o mês de agosto (que acabou sendo postergado, devido a imprevistos, para o início de setembro), respeitando os horários de Quitéria e os turnos em que ela determinou como mais viáveis para me receber de acordo ao dia. Como a feirante trabalha durante a semana no CEAVIG e aos finais de semana na Feirinha do Joaquim Romão, ficou acordado entre nós que eu iria por dois finais de semana na Feirinha e por dois dias no CEAVIG.

No período em que realizei a observação na Feirinha, dormia aos finais de semana no próprio bairro Joaquim Romão, na casa do meu avô materno, que fica na Rua Itajuru, uma rua bem próxima da feira. Sendo uma rua estreita, dava-se para ouvir, no início da manhã, alguns trabalhadores da feira passando para iniciar seus dias de trabalho e, ao longo do dia, ver um movimento considerável de pessoas passando pela rua com suas sacolas e carrinhos cheios de frutas e verduras.

Na segunda semana de agosto, dia 16, às 08h, como combinado, cheguei na barraca de Quitéria, na Feirinha do Joaquim Romão. Ela me pediu que fosse nesse horário em razão de que ela iria se atrasar um pouco, pois tinha um exame marcado. Contudo, a feirante me disse que normalmente chega às 5h no colégio municipal onde as coisas da barraca ficam guardadas. Ela leva as coisas para a feira com a ajuda de seus colegas de trabalho e monta sua barraca. Após montada, ela higieniza a bancada e organiza os alimentos em cima dela. Quitéria me conta também que, na sexta-feira à noite, já deixa a comida pronta para o filho comer no outro dia e para que ela saia mais tranquila para o trabalho.

Figura 9 - Barraca de Quitéria na Feirinha do Joaquim Romão



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2026).

Com relação à minha presença, a feirante se mostrou tranquila, mesmo que em alguns momentos eu tenha percebido que ela me olhava curiosa, acredito que tentando me observar para saber o que eu estava achando, pensando, afinal, era uma novidade para ela alguém a observando enquanto trabalhava. Alguns clientes que chegavam para comprar perguntavam curiosos, “Essa é a tua menina, é?”, supondo que eu era filha dela ou mesmo puxando assunto para saber quem eu era.

O clima estava quente no dia, com sol forte e fazendo bastante calor, e debaixo da lona da barraca a sensação é que está ainda mais quente, o que por vezes é desconfortável. Apesar disso, Quitéria estava com o semblante tranquilo, e depois de um tempo começou a ficar à vontade com a minha presença lá. Ela estava feliz, pois havia conseguido, já naquelas horas iniciais da manhã, fazer uma quantidade de vendas significativa.

Pude observar durante os dias que a acompanhei que, no geral, Quitéria possui uma relação bem saudável com os clientes e com os colegas (sobretudo com outras mulheres negras); a feirante é uma daquelas pessoas que está sempre com um sorriso no rosto, que com seu jeito de ser exala generosidade, afeto e simpatia, que contagia e conquista as pessoas ao seu redor.

Importante dizer que fica evidente o cuidado de Quitéria com o seu local de trabalho e com os seus clientes. Mesmo em meio à sujeira que inevitavelmente fica na feira por conta dos alimentos que caem, do alto fluxo de pessoas circulando etc., a feirante tenta manter a sua barraca a mais organizada possível, limpando tudo antes de arrumar as frutas e verduras, deixa

as sacolinhas separadas, deixa sempre um borrifador com álcool por perto, tanto para ela higienizar as mãos quanto para uso dos clientes.

Quitéria costuma atender os seus clientes de forma muito simpática, fazendo com que eles se sintam à vontade e tenham vontade de voltar nas próximas vezes. Sobre os seus clientes fixos, os quais já possuem costume de comprar em sua barraca, é válido destacar que a maioria desses clientes é mulher, em sua maior parte, mulheres negras. É possível observar uma relação de proximidade entre essas mulheres e Quitéria. Elas chegam até sua barraca chamando-a pelo seu nome, perguntando como ela está, perguntam por sua família, e, da mesma forma, Quitéria interage com elas.

A partir disso, pode-se levantar um ponto muito importante que é como Quitéria é vista na feira, como sua existência é validada pelos seus clientes, enxergando-a como uma mulher que possui uma vida para além da sua barraca, que para além da feira, existe uma mulher, uma mãe, uma filha.

Me sinto bastante querida pelos meus clientes mais fiéis, de muito tempo. Tem muitas mulheres que são clientes minhas que são mães também, também são dona de casa, né, e aí quando elas vêm aqui, a gente bate um papo quando dá, enquanto elas escolhem as fruta, as coisas aqui na barraca. Eu gosto disso porque me distraio e também me sinto querida, sabe? Elas não vêm só comprar e vão embora logo sem nem olhar pra mim. Elas não me tratam como se fossem melhores que eu, ou como se eu fosse funcionária delas, trata como uma amiga conversando com uma amiga, parecem se importar, fazer questão de mim.

Aqui, vê-se que Quitéria utiliza mais uma vez do movimento de autodefinição, onde aponta marcadores – mulher-mãe-dona de casa – que, de acordo a ela, levam as suas clientes a se verem nela, uma identificação, onde “*são mães também, também são dona de casa, né(...)*”. Um outro fato importante é como a feirante se sente a respeito do tratamento dessas clientes com ela, expressando até mesmo em seu tom de voz e em sua expressão facial enquanto fala a sensação de acolhimento, de afeto.

No intuito de compreender essa dinâmica, podemos recorrer ao conceito de “espaços seguros” (no original, *Safe Spaces*), trazido por Patrícia Hill Collins (2019). O termo refere-se a espaços – podendo eles serem físicos e/ou virtuais – nos quais mulheres negras e outros grupos marginalizados encontram segurança e conforto de serem quem são, de compartilharem suas vidas, suas angústias.

No tempo em que observei o cotidiano de Quitéria na feira, pude ver a manifestação desse conceito nesse modo de interação entre a participante, seus colegas de trabalho e seus clientes, relações que mostram ser possíveis redes de afeto. Para a mulher negra, ser vista em

sua totalidade significa muito, dado que a estrutura racista e patriarcal tende a reduzi-la apenas à sua função laboral ou utilitária, muitas vezes objetificando-a e retirando a sua humanidade.

Quando uma cliente pergunta “como você está?”, ela está reconhecendo que por trás daquela feirante existe uma mulher que sente, que sonha, que deseja que sua vida não se limite à feira, que ela frequenta outros espaços. Isso se evidencia quando a feirante afirma: “*me sinto querida, sabe? Elas não vêm só comprar e vão embora logo sem nem olhar pra mim*”.

Mediante essa troca de afetos, a barraca de Quitéria torna-se um território de humanização mútua, em que, assim como a feirante, suas clientes são “*mães também, também são dona de casa*”. Dito de outro modo, ao reconhecerem a subjetividade de Quitéria, essas mulheres também reafirmam as suas próprias, criando um espelhamento de identidades naquele ambiente. Ali, não são somente cliente e vendedora, mas são mulheres, mães, donas de casa, filhas, algumas são esposas etc.

Dessa maneira, a feira deixa de ser apenas um local de sobrevivência econômica para se tornar um espaço também de convivência ética e política, onde o afeto é a ferramenta que costura as relações. Quitéria relata que elas, as suas clientes constantes, “*(...) não me tratam como se fossem melhores que eu, ou como se eu fosse funcionária delas, trata como uma amiga conversando com uma amiga, parecem se importar, fazer questão de mim*”.

No horário de almoço, ainda do mesmo dia, por volta das 12h, Quitéria parou para almoçar em sua barraca mesmo, havia pedido para um colega pegar uma marmita que ela tinha encomendado em um restaurante lá da Feirinha. “*Hoje meu filho foi almoçar na casa da tia, aí como não tinha tanta necessidade de fazer comida, preferi comprar a marmita mesmo. Pense numa comidinha gostosa a que a mulher desse restaurante faz*”.

Os trabalhadores costumam almoçar pela feira mesmo, seja levando uma marmita de casa ou comprando comida em alguma lanchonete ou restaurante, o que é muito comum entre os feirantes por conta da logística de deslocamento e para não perder vendas durante esse tempo. É muito interessante ver que até mesmo o momento do almoço dos feirantes se transforma em um momento de interação e socialização entre eles. Nesse período, aproveitam para conversar, fazer “resenha”, aqueles que bebem compartilham suas cervejas etc.

Conforme aponta Sodré (1988), nas sociedades de matriz africana e suas diásporas, o ato de compartilhar o alimento transcende a nutrição biológica, configurando-se como uma tecnologia social de produção de vínculos, onde o 'comer junto' sela pactos de confiança e proteção mútua. Dentro de uma perspectiva diaspórica afro-brasileira, o alimento liga um corpo ao outro, possibilita encontros, reuniões. Ou seja, o ato de comer junto, compartilhar uma refeição, torna-se, portanto, um rito cultural.

No momento em que Quitéria deu uma pausa para almoçar, voltei para casa. No outro dia, domingo, retornei para a barraca, dessa vez com minha mãe, e agora, para comprar alguns alimentos. Comprei uva e maçã, duas das frutas que mais gosto. Enquanto vou separando as frutas, Quitéria vai me explicando como saber que o alimento está bom, ao exemplo da uva.

Quando o cabo tá assim, verdinho, é porque a uva tá boa, né, daquele jeito bem docinha, e quando tá mais escurinho e seco, é porque pode estar passada, velha ou não tá tão doce. A batatinha, a gente dá uma apertada pra ver se tá firme, sabe, e olha também se não tem aquelas pontinhas, parecendo que vai brotar, porque aí não presta pra cozinhar.

Quitéria não apenas ocupa a feira; ela compartilha e populariza uma sabedoria que não foi aprendida em livros, mas no "chão da roça" e no cotidiano das mulheres que vieram antes dela. Isso me remete muito à minha avó, "minha mainha", mulher afroindígena que tem uma sabedoria admirável em relação a como identificar quando os alimentos estão bons, quando não estão, além de saberes que ela traz sobre o plantio dos alimentos. Conhecimento esse que advém do tempo em que ela morava na roça e também do que aprendeu com sua mãe quando mais nova, e que sua mãe aprendeu com sua avó, mulheres que descendem de povos originários.

Da mesma forma, Quitéria diz que a maior parte do conhecimento que ela tem hoje sobre os alimentos e plantas foi ensinado por sua mãe. "*Minha mãe desde quando eu era novinha, criança, me ensinava essas coisas e eu ficava atenta pra aprender porque eu me interessava, achava maravilhoso. Ficava olhando também ela cozinhar e foi assim que aprendi*".

Essas são heranças e saberes ancestrais e culturais que perpetuam o tempo e acompanham as gerações. O ato de cozinhar, de escolher os alimentos, de compartilhar conhecimentos que foram aprendidos por aquelas que vieram antes de nós nos conecta com elas, nos lembram de quem somos e para onde voltarmos. Como destaca Lélia Gonzalez (2020), esses saberes ancestrais são formas de resistência que preservam a nossa memória coletiva em espaços em que a lógica eurocêntrica costuma desvalorizar nominalmente como "não científicos".

Na semana seguinte, dia 23 de agosto de 2025, retornei para a segunda semana de observação, às 08h30min. Quando cheguei, Quitéria estava com uma amiga, que também é sua colega de trabalho da barraca ao lado da sua. As duas estavam conversando sobre os filhos e Quitéria estava feliz contando que estava muito orgulhosa porque o filho mais novo, que ainda está na escola, no 1º ano do ensino médio, tinha tirado notas boas na unidade.

Elas falavam sobre como era na época delas, que nessa idade, de 15 para 16 anos, elas precisavam priorizar o trabalho antes de pensar nos estudos, pois precisavam ajudar suas famílias, e como hoje elas podem, de alguma forma, mesmo às vezes com dificuldades, proporcionar que seus filhos priorizem os estudos e pensem em vestibular, em faculdade, concurso.

Aproveitei a presença da amiga de Quitéria para conversar um pouco. Quitéria disse que a conheceu na Feirinha mesmo, quando começou a montar sua barraca lá.

Logo de cara, eu achei ela com cara fechada, sabe, que não gosta de amizade (risos) e ela achava que eu não gostava dela, mas aí o tempo foi passando e fui começando a puxar conversa com ela, ela foi se abrindo mais, aí a gente passou a se dar muito bem. Quando eu preciso sair aqui da barraca para resolver algo, é ela quem fica olhando pra mim. Gosto demais dela, ela sabe bem disso.

Nesse horário, enquanto eu conversava com as duas, o movimento não estava tão alto ainda, e por isso as feirantes estavam tranquilas conversando. O clima estava agradável nesse dia, fresco, e, apesar da feira não estar ainda com o fluxo tão alto, dava para ouvir o som de pessoas conversando, músicas dos anos 80 tocando em um mercadinho que fica na feira, e também dava para sentir o frescor dos cheiros das frutas, das hortaliças, ver as pessoas escolhendo os alimentos, experimentando-os.

Dava também para ouvir as vozes e risadas de algumas crianças, filhos dos feirantes brincando entre as barracas. A vida em movimento acontecendo na feira, as existências em evidência, a presença de vida que acessa o olhar, a audição, o olfato, o tato, o paladar, o que faz da feira uma experiência completa e também contemplativa.

A feira é, sem dúvidas, um lugar de exercitar sentidos. O olhar para as cores vivas dos alimentos, para as pessoas transitando para lá e para cá; o olfato puxando os aromas da jaca, da melancia, da laranja, das flores; o paladar ao experimentar as uvas, o queijo, o famoso “caldo de cana com pastel”; o ouvir das vozes conversando, das músicas, das crianças correndo e o tato sentindo com sensibilidade os alimentos a fim de certificar-se de que estão bons para comer.

Parar por um momento para sentir todos esses aspectos me trouxe memórias afetivas de quando eu era criança e ia à feira. Eu lembro de sentir esse mesmo cheiro das frutas frescas, ver pessoas andando pelas barracas enchendo suas sacolas. Inclusive, lembrei-me de algo que eu amava na feira. Quando criança, toda vez que eu ia para feira com meus pais, com minha avó, ou mesmo quando eles iam sem mim, sempre compravam um colar comestível feito de mini coquinhos, que aqui chamamos de “licuri”. Lembro que eu amava, e, meus primos e eu ficávamos na expectativa de ganharmos nossos colares aos finais de semana.

Cardoso de Oliveira (2017) afirma que o trabalho antropológico não é um trabalho mecanicista, frio. É um trabalho que exige sensibilidade ao externo, ao que se pretende observar e pesquisar. Deve-se, portanto, estar focado no Olhar, no Ouvir, como processo indispensável para chegar ao Escrever, aspectos primordiais para uma pesquisa aprofundada e que busca manter a integridade e a fidelidade com o cenário da pesquisa e com seus colaboradores. São essas ações que construirão uma “reflexão epistemológica” dos fatos na observação e na análise dos dados que forem coletados.

Para Miranda (2020, p. 26-27):

Cada olhar é uma experiência limitada sobre um determinado momento, sobre um específico fenômeno. Diante disso, se faz relevante acionar outros sentidos sensoriais do corpo-território. O nosso olhar está condicionado nas vivências produzidas pela visão ocular e que acaba por desperdiçar as potencialidades do olfato, do paladar, da audição e do tato. Exercitar esses sentidos é permitir ao corpo-território viver/existir a partir de sua própria experiência e não se reduzir a viver pela linguagem e experimento do outro.

No processo da observação participante de uma pesquisa, essa expansão da experiência, para além da visão ocular, é fundamental, visto que o (a) pesquisador (a) não é um corpo neutro nessa vivência. Ele também é afetado pelo ambiente que observa e pelos sujeitos envolvidos no corpus da pesquisa.

A experiência subjetiva do (a) pesquisador (a) se manifesta de forma fluida, mas, nem sempre tão perceptível, na interpretação e na análise de sua pesquisa. Torna-se, portanto, essencial que o (a) pesquisador (a) reconheça a sua subjetividade imersa na pesquisa como parte a ser integrada, e não como um viés a ser eliminado.

Retomando, naquele mesmo dia (23), por volta das 11h45min, Quitéria deu uma pausa para o almoço e eu retornei para casa. No dia seguinte, 24 de agosto, domingo, fui para a barraca de Quitéria, no período da tarde para observar o “fim de feira”. Cheguei por volta das 13h30min, o clima estava com bastante mormaço, o que fez o clima ficar bem quente. Neste ano, no mês de agosto, as noites estavam mais frescas, porém a maioria dos dias estavam bem quentes. Quitéria estava com um semblante cansado, fadigado, pois estava fazendo muito calor e o sol estava batendo na lona, fazendo o clima ficar ainda mais abafado.

Hoje de manhã foi bem movimentado aqui, tanto que quase não ficou pra vender agora de tarde. Domingo de tarde costuma ser assim, mais parado, porque o pessoal compra mais pela manhã pra de tarde poder almoçar na casa dos parentes, descansar, passear...e eu até gosto, porque consigo fechar a barraca mais cedo e ir pra casa descansar, dormir um pouquinho, assistir um filme...porque mais tarde, de noite, tem culto e eu vou para igreja.

Nesse dia, a feira estava bastante suja com frutas maduras amassadas espalhadas pelo chão, embalagens de comida etc., cenário que é bastante comum aos domingos à tarde, até o horário em que os funcionários de limpeza da prefeitura chegam para coletar o lixo.

Mais ou menos às 15:00, Quitéria começou a guardar os seus produtos e a desarmar a sua barraca, pois, pelo pouco movimento, não seria vantagem ficar até mais tarde como no sábado. Aos domingos, ela costuma guardar tudo mais cedo e “*ir pra casa descansar, dormir um pouquinho, assistir um filme (...)*”. Nesse dia também, em específico, Quitéria estava agoniada e exausta por conta do clima quente.

Então nos despedimos e combinamos que nos encontraríamos novamente no dia 09 de setembro, uma terça-feira, no CEAVIG, onde ela trabalha durante a semana. O local foi sugerido por ela, pois afirmou que seria mais tranquilo e viável para realizar a entrevista, visto que, na Feirinha, é mais movimentado e, conseqüentemente, mais barulhento. Entretanto, Quitéria não estava se sentindo bem no dia, estava com sintomas gripais fortes, e com isso não pôde trabalhar no dia, pedindo que nos encontrássemos na terça e quarta-feira da semana seguinte, dias 16 e 17 de setembro de 2025 (relatados anteriormente no início deste capítulo).

3.4 Para além da sobrevivência: um caminho para a autorrecuperação

O autocuidado não deve ser lido apenas como uma prática de bem-estar, mas também como ato de reafirmar a própria dignidade, a sua existência e como ato de resgate da sua humanidade (hooks, 2021, 2024; Lorde, 2020; Souza, 2023). Reconhecer que precisa de ajuda psicológica e se dispor a iniciar a terapia representam um ato político na vida de Quitéria, enquanto uma mulher que sempre foi colocada em uma posição de servidão, de estar a dispor do outro, a cuidar das outras pessoas e que em dado momento passa a se ver e se humanizar.

Ao investir em sua saúde mental, em sua aparência e em seu conforto e descanso, ela enuncia o direito de ser cuidada – por si mesma e pelos outros – e reivindica um espaço de humanidade que outrora lhe foi negado. Como lembra hooks (2024), mulheres negras que aprendem a amar a si mesmas, e que se permitem ser amadas pelo outro, ameaçam o *status quo* patriarcal, pois subvertem a lógica que as reduz à função exclusiva de cuidar dos outros.

Lógica essa que podemos ver presente no imaginário social e nos estereótipos direcionados a mulheres negras, como a figura da ama de leite, personagem que abdicava da sua própria vida para cuidar da família branca.

Sobre a sua relação com as pessoas de sua família, com seus amigos e com as pessoas da igreja a qual frequenta, Quitéria descreve o seguinte:

Hoje me sinto muito amada e querida pelas pessoas à minha volta, principalmente pela minha família, né, e pelas minhas amigas da igreja e da feira, pelas pessoas da minha igreja. Eu vejo no jeito que elas me tratam, que falam comigo. Com aquele cuidado, né? Com carinho. A gente sente. Eu sinto isso nas atitudes deles, como fazem questão de me incluir nas coisas, nas atividades da igreja, querem que eu esteja presente com eles e no jeito que cuidam de mim quando eu preciso, quando eu não tô muito bem.

Pacheco (2018) e Chamon (2024), ao abordarem sobre a solidão e a afetividade da mulher negra, trazem importantes pontos justamente sobre onde está este afeto, esse amor, esse cuidado na vida de mulheres negras. Ao escutar Quitéria, eu, como pesquisadora e sobretudo como mulher negra, sinto que a sua narrativa traz respostas sobre onde essas questões se apresentam em seu cotidiano – um dos principais objetivos desta pesquisa.

A feirante não somente fala de formas outras que utiliza para cuidar de si para além do estético, como também traz a forte presença de sua família e amigos em sua vida e como o amor desses por ela a fortalece, a faz se sentir acolhida, pertencente. *“Eu sinto isso nas atitudes deles, como fazem questão de me incluir nas coisas, nas atividades da igreja, querem que eu esteja presente com eles e no jeito que cuidam de mim quando eu preciso, quando eu não tô muito bem”*.

Quitéria também apresenta as dificuldades que enfrentou ao longo da vida em seu relato, destacando seu divórcio como uma das mais marcantes.

Já passei por alguns momentos bem difíceis nessa minha vida, que era difícil me achar bonita ao olhar no espelho, sabe? Como quando meu casamento estava chegando ao fim e eu passei pela minha separação e me senti muito sozinha. Eu prefiro não falar muito sobre esse assunto, mesmo já fazendo alguns anos, sabe, mas enfim, ele me deixava muito pra baixo, não me ajudava com as coisas, quando eu tinha crise de ansiedade ele julgava, dizia que era frescura minha, sabe...enfim, não me fazia mais bem estar com ele, estava ficando doente, apagada. E foi difícil eu encontrar forças para sair disso, não foi fácil não porque eu achava que eu dependia dele, sabe, não sei se tu vai entender. Mas, com o tempo, fui fazendo minhas terapias, cuidando melhor de mim, da minha saúde também, né? E ficando perto de pessoas que me amavam do jeito que eu sou, como meus filhos e meus pais. Eu vi que eu não tava sozinha como me senti por um tempo.

Quitéria, ao longo de sua vida, já passou por momentos de solidão e de sentir o abandono, como no fim de seu antigo casamento. A feirante não quis entrar em detalhes sobre esse tópico e ficou perceptível que esse assunto ainda mexe muito com ela, mas diz que o pai dos filhos dela a diminuía e não passava segurança para ela, que ela sofreu muito até conseguir se libertar desse relacionamento, *“estava ficando doente, apagada”*.

Contudo, também é notável a reviravolta que Quitéria vivenciou em sua vida. “(...) *Fui fazendo minhas terapias, cuidando melhor de mim, da minha saúde também, né? E ficando perto de pessoas que me amavam do jeito que eu sou, como meus filhos e meus pais*”. Em sua narrativa, podemos perceber como o amor presente de seus filhos e seus pais, sua família, foi um fator excepcional para superar os obstáculos impostos em sua vida. Receber e sentir esse amor foi transformador no seu processo de autorrecuperação, ela afirma: “*vi que eu não tava sozinha como me senti por um tempo*”.

3.5 “Meu sonho sempre foi esse, eu ter meu próprio comércio”⁶: a feira como possibilidade de autonomia financeira para mulheres negras

Quando eu era novinha, adolescente ainda, uns 14, 13 anos, eu já trabalhava em casa de família, cuidava de criança, sempre trabalhando pros outros e cuidando dos outros. Inclusive, trabalhei numa casa durante cinco anos. O pessoal lá dessa casa, me tinha já como da família, eles me diziam sempre que eu era como se fosse da família. Eles nem queriam que eu saísse de lá. Só que, porém, eu tive problema, né, com intolerância à lactose e eu comecei a faltar muito no serviço por isso, por estar enferma. Aí eu tive que sair de trabalhar um pouco. Também porque tive Covid enquanto trabalhava nessa última casa, quando eles tiveram também, aí eu tive umas sequelas depois disso, fadiga quando faço muito esforço, dores de cabeça...Eu me dava bem com o pessoal das casas que já passei, inclusive com essa última, que era muito próxima dos filhos da patroa. Eu sou muito grata por terem me acolhido por esse tempo, por terem deixado eu trabalhar lá. Mas o trabalho era muito puxado, sabe, me deixava muito cansada e eu comecei a me sentir muito mal, não dava mais pra continuar em trabalho assim. Na época eu fiquei bem preocupada, pensando no que eu iria fazer, porque não queria ficar sem trabalhar. Aí minha mãe deu a ideia de que eu começasse na feira, porque eu teria liberdade pra fazer meu próprio horário, né, não teria um patrão, e também não ia ser tão puxado, assim, quer dizer, no sentido de esforço físico, sabe.

Um grande marco na vida de Quitéria foi a sua transição trabalhista, de empregada doméstica à feirante. Depois de uma vida trabalhando para os outros, ela decide que chegou a hora de ser economicamente independente, em busca de maior dignidade e autonomia na sua vida como um todo.

Em sua adolescência, Quitéria já “(...) *trabalhava em casa de família, cuidava de criança*”. Quando a feirante diz “(...) *deixei de viver coisas que as mocinhas da minha idade viviam para trabalhar e poder ajudar a minha família, que era uma família muito pobre, mas sempre muito trabalhadora*”, vemos o quanto o contexto ao qual ela estava inserida roubou

⁶ Trecho da entrevista com Quitéria, onde ela relata que sempre buscou ser dona de seu próprio negócio e deixar de trabalhar para os outros.

dela o direito de viver plenamente um período de sua vida em que ela deveria estar estudando, saindo com as amigas, mas, pela necessidade de subsistência sua e de sua família, foi levada a abrir mão dessas coisas.

Essa fala de Quitéria expõe a ferida de uma infância e adolescência interditadas. Para a mulher negra, a transição entre a adolescência e a vida adulta é frequentemente atropelada pela urgência da sobrevivência (Gonzalez, 1984). O trabalho precoce não é uma escolha, mas uma necessidade compulsória, uma imposição de um sistema que nega ao corpo negro o direito ao tempo do lúdico.

Esse impacto é profundo: ao assumir responsabilidades de manutenção familiar ainda na juventude, ocorre um processo de adultização precoce. O indivíduo é privado de vivências fundamentais para a construção da sua subjetividade, sendo moldado, desde cedo, apenas para a função de produção. No caso de Quitéria, esse trabalho precoce foi o prelúdio de uma vida marcada pela subserviência, onde o “eu” foi anulado em prol do “nós” da subsistência familiar.

A feirante diz que fala que o seu trabalho era *“muito puxado, sabe, me deixava muito cansada e eu comecei a me sentir muito mal”*. Contudo, mesmo descrevendo o trabalho como empregada doméstica como exaustivo, a feirante afirma que a sua relação com a família com a qual trabalhou por mais tempo (por cinco anos) era boa, que eles a tinham *“como se fosse da família”*.

Esse ponto da narrativa de Quitéria nos leva a retomar as discussões de autoras como Angela Davis (2016), Lélia Gonzalez (1984) e Sueli Carneiro (2003) sobre as relações hierárquicas de poder que mantêm a mulher negra em um lugar de subordinação e subserviência. O discurso do “é quase da família” é um campo perigoso e nada ingênuo: ele não anula as hierarquias de raça, classe e gênero; pelo contrário, as mascara sob um manto de afeto colonial, velando a violência simbólica que sustenta essa relação de poder.

A partir desse discurso, cria-se uma dependência emocional, uma “armadilha afetuosa”, onde o falso senso de pertencimento e de acolhimento dificulta a percepção da própria exploração. Se você é “da família”, você não vai reivindicar seus direitos, não vai enxergar nitidamente as microviolências, pois o falso sentimento de fazer parte, de “ser querida”, assume uma dimensão central.

Com isso, constrói-se uma suposta dívida de lealdade a quem explora, transformando o que deveria ser uma relação de trabalho justa em um vínculo de servidão tão disfarçado ao ponto de nem ser reconhecido. *“Eu sou muito grata por terem me acolhido por esse tempo, por terem deixado eu trabalhar lá”*. Nessa fala de Quitéria, observa-se como a lógica colonial

inverte os papéis: o direito ao trabalho e à subsistência é lido pela trabalhadora como uma concessão benevolente, como uma espécie de favor.

Todavia, esse “afeto” dos patrões para com sua funcionária funciona apenas enquanto esta demonstra utilidade e obediência a eles. A máscara dessa farsa cai no momento em que ela decide questionar, exigir e reivindicar seus direitos, em que ela deixa de aceitar tudo. Logo, para eles – os patrões –, ela deixa de ser “da família” e passa a ser uma traidora, uma ingrata.

O trabalho doméstico, historicamente destinado a mulheres negras no Brasil, foi romantizado como uma extensão “natural” do cuidado, mas, na prática, implicou e implica na baixa remuneração, na ausência de direitos trabalhistas e na sobrecarga emocional e psicológica dessas mulheres. A ideia de afeto vendida pelas famílias para as mulheres que prestam serviços em suas casas nada mais é que uma espécie de corrente moderna, é uma manipulação emocional para causar a falsa sensação de pertencimento e manter essa funcionária com eles, mesmo quando sem os seus direitos garantidos.

Nesse sentido, é perceptível o sentimento ambíguo presente em Quitéria ao falar sobre como foi a sua experiência em trabalhar em casa de família, sobretudo na última casa pela qual passou. Por um lado, reconhece as explorações vividas e o esgotamento causado pelo trabalho exacerbado, como quando diz: “(...) *eu comecei a me sentir muito mal, não dava mais pra continuar em trabalho assim*”.

Por outro lado, em seu semblante, parece sentir que deve gratidão aos antigos patrões, como se eles tivessem feito um favor ao aceitá-la como “quase de sua família”. “*Eu me dava bem com o pessoal das casas que já passei, inclusive com essa última, que era muito próxima dos filhos da patroa (...)*”.

Diante do que foi por ela exposto, o que a feirante mostra ter certeza é sobre não querer que seus filhos passem por tudo que ela passou, principalmente na questão financeira. Ela diz que sempre fez de tudo para que nenhum dos três filhos precisassem abrir mão de seus estudos para trabalhar, como ela precisou, nem deixassem de viver as etapas da vida como ela. Conforme afirma Quitéria: “(...) *Deixei de viver coisas que as mocinhas da minha idade viviam para trabalhar e poder ajudar a minha família*”.

Além disso, Quitéria argumenta:

O meu maior sonho no momento é crescer um pouco financeiramente, poder reformar minha casa e ver os meus filhos bem financeiramente. Meu sonho sempre foi esse. Eu ter meu próprio comércio, meu próprio negócio, pra mim não ter que estar trabalhando pros outros, sabe? Já trabalhei muito. Aí, eu sempre pedi a Deus que Ele me desse o meu próprio comércio, que eu tivesse a independência financeira, né? De eu ter minhas próprias coisas pra mim, não ter que trabalhar, né, pra ninguém mais. E viver uma vida digna. Esse

sempre foi meu maior sonho. E sempre fiz de tudo para que meus filhos não precisassem trabalhar desde cedo, como eu, mas que eles pudessem estudar, ter uma vida melhor.

Meus filhos são a minha maior inspiração e motivação, sem dúvida. Eu admiro demais meu filho mais velho, que foi morar em Cuiabá para trabalhar, ele é muito corajoso. Eu tenho uma menina e dois meninos. Um tá morando em Cuiabá, a minha filha mora fora de casa, não mora comigo, é casada. Aí só meu filho mais novo que ainda mora comigo. Eles são minha maior riqueza na vida.

Quitéria projeta um desejo escancarado e recorrente em sua fala: conquistar autonomia financeira. “(...) eu sempre pedi a Deus que Ele me desse o meu próprio comércio, que eu tivesse a independência financeira, né? De eu ter minhas próprias coisas pra mim, não ter que trabalhar, né, pra ninguém mais. E viver uma vida digna”.

Ao manifestar o desejo de ter seu próprio negócio para “*não ter que trabalhar para ninguém mais*”, Quitéria evoca uma estratégia de sobrevivência que França (2025) define como uma busca por autodefinição no mundo do trabalho. Para mulheres negras, o ato de empreender na informalidade da feira não é apenas uma escolha econômica trabalhista, mas uma resposta política para romper com a precariedade e a herança colonial do trabalho doméstico.

De acordo com França (2025), o afroempreendedorismo feminino mobiliza potencialidades criativas que permitem à mulher negra projetar sua própria subjetividade no que faz. No caso de Quitéria, a independência financeira e a vida digna que ela tanto busca na Feira do Joaquim Romão representam a retomada de sua própria história. É o momento em que ela toma posse de seu tempo e de sua força de trabalho, deixando de ser um objeto de produção na mão de patrões para se tornar protagonista de sua própria vida.

Esse sonho se concretiza, ainda que parcialmente, com a sua barraca na feira, espaço que, para ela, simboliza não apenas uma fonte de renda, mas também de pertencimento e liberdade, o que deixa em evidência em sua narrativa: “*Sempre gostei muito de frequentar a feira e hoje estou muito feliz trabalhando nela*”.

De acordo com Soares (1996; 2007), Damasceno (2019) e Conceição e Moreira (2023), a relação de nós, mulheres negras em diáspora, com a economia não é algo recente, e sim uma herança oriunda do matriarcado africano que prevaleceu à travessia do Atlântico. No Brasil, nos períodos colonial e imperial, por exemplo, as “*ganhadeiras*” eram conhecidas como mulheres negras – libertas e/ou escravizadas – que exerciam a arte da comercialização de alimentos (frutas, verduras, comidas preparadas), de tecidos e de objetos outros (Soares, 1996).

Soares (1996) nos mostra que as mulheres negras, ao longo da história, achavam em seus diversos trabalhos mecanismos e possibilidades de criarem resistências. Através deles

eram criadas estratégias de subversão aos contextos nos quais estavam inseridas. Trazendo maior contextualização para o contexto do território baiano, França e Santos (2025, p. 11) descrevem que:

Os comércios de alimentos desenvolvidos por mulheres negras na Bahia da década de 1950 foram reconhecidos como parte das expressões culturais afro-baianas. Por meio de seus trajés, utensílios e modos de preparo, essas mulheres se tornaram ícones da identidade cultural da Bahia, somando à sua atividade econômica práticas simbólicas e religiosas que expressavam diferenciação e pertencimento.

Mesmo nos trabalhos considerados mais subalternos, as mulheres negras, ao longo da história, reinventavam-se para sobreviver e encontrar formas de emanciparem-se, mesmo que minimamente, a si e aos seus, ao exemplo das lavadeiras – já mencionadas aqui anteriormente – e também das ganhadeiras (Soares, 1994). Esse movimento de manejo comercial, portanto, não visava como finalidade o lucro individual de cada uma dessas mulheres, mas a criação e o fortalecimento de redes de solidariedade que tinham por objetivo principal a manutenção da comunidade.

Sendo assim, as ganhadeiras se empenhavam nas vendas não só para se manterem financeiramente, como também para comprar a liberdade – a carta de alforria – de parentes e amigos. As mulheres negras utilizavam a sua “ginga” de negociação como ferramenta de resistência.

A prática de comercialização era não só uma forma de subsistência, mas era, e continua sendo também, uma tecnologia ancestral. Esse movimento de manejo comercial não visava como finalidade o lucro individual de cada uma dessas mulheres, mas a criação e o fortalecimento de redes de solidariedade que tinham por objetivo principal a manutenção da comunidade.

Portanto, o trabalho (em suas condições dignas) e o comércio sempre foram partes importantes na luta de mulheres negras contra o racismo e contra o patriarcado. Muito antes dessa pauta se tornar ponto de discussão entre as feministas brancas, as mulheres negras estavam passos à frente, ressignificando o trabalho – aqui pensado como autonomia financeira – em suas vidas como meio de se emanciparem e de restaurarem sua dignidade.

Sobre essa relação da mulher negra com o trabalho, hooks (2021) nos lembra que o amor, entendido como prática política e revolucionária, se estende a diversos âmbitos, sendo um deles o campo material da vida, incluindo trabalho e suas condições, transcendendo as relações afetivas. O amor por si – ou autoamor – envolve também o direito de buscar dignidade econômica e de romper ciclos de exploração. Não há como ter uma autoestima elevada quando

se vive em um contexto de abuso – seja de qual tipo for – e de exploração (Nuñez, 2023; hooks, 2024).

hooks (2021) aponta que:

Muitos de nós não aprendemos na juventude que nossa capacidade de amar a nós mesmos seria moldada pelo trabalho que fazemos ou que o trabalho aumenta o nosso bem-estar. Não surpreende que tenhamos nos tornado uma nação onde muitos trabalhadores se sentem mal. Empregos deprimem o espírito. Em vez de aprimorar a autoestima, o trabalho é percebido como um fardo, uma necessidade negativa. (...) Quando trabalhamos com amor, renovamos nosso espírito; essa renovação é um ato de amor-próprio que alimenta nosso crescimento. Não é o que você faz, mas como faz (hooks, 2021, p. 104-105).

Nesse sentido, o sonho-motivação de Quitéria – “(...) *ter meu próprio comércio, meu próprio negócio*” e “(...) *que meus filhos não precisassem trabalhar desde cedo, como eu, mas que eles pudessem estudar, ter uma vida melhor*” – traduz-se em gesto de resistência contra a subalternidade imposta às pessoas negras na realidade sociocultural brasileira. Um contorno de subversão à lógica estrutural eurocêntrica.

Além disso, ao buscar garantir que seus filhos tivessem uma vida diferente da sua, uma vida mais digna, Quitéria faz um movimento de ruptura de um ciclo intergeracional. Sua mãe precisou trabalhar desde cedo, não completou os estudos, ela também inicia sua vida trabalhista muito nova e não concluiu seus estudos, contudo, seus filhos vêm tendo um destino completamente diferente. Os dois mais velhos concluíram seus estudos, o mais novo está em andamento para concluir também, o que é motivo de grande orgulho e felicidade para a mãe.

Como observa Gonzalez (1984), a luta das mulheres negras por transformação, não se dá apenas no campo individual, mas, sobretudo, na projeção de um futuro coletivo, no qual suas descendências não sejam condenadas às mesmas condições de exploração que elas. Assim, o trabalho autônomo na feira representa para Quitéria não só uma fonte de subsistência para ela e seu filho mais novo, mas é, simultaneamente, a afirmação de sua liberdade e autonomia econômica.

Quando eu trabalhava lá na casa dos meus antigos patrões, eu tinha que seguir o horário deles, então, acabava organizando as coisas da minha casa e os meus compromissos em volta desse horário, sabe? Já hoje, trabalhando na feira, eu consigo fazer meu próprio horário, eu consigo ter mais tempo pra cuidar da minha casa, se eu precisar sair por algum motivo de ir fazer um exame, como ontem precisei, ou precisar acompanhar meu filho em alguma coisa, ou um dia que eu tiver me sentindo muito cansada, eu posso me organizar, comigo mesma, e ajustar meu horário, né, sem precisar pedir permissão a patrão, sem precisar ficar com medo de me prejudicar por perder horas de trabalho, enfim, sabe... Isso é muito bom pra mim, porque antes me

sentia muito presa em relação a isso. A feira me dá uma liberdade maior na vida.

A narrativa de Quitéria revela, portanto, a importância do trabalho em sua vida, mas também revela a potência do desejo de conquistar a autonomia, de ser protagonista de sua própria vida. Sua atuação na feira livre reconfigura a sua experiência laboral. Se no espaço do trabalho doméstico prevalecia a lógica da exploração mascarada de afeto (afeto esse colonizado), na feira, ela redefine seu papel social e reivindica o direito a uma vida mais digna e favorável.

3.6 “Sou uma, mas não sou só”⁷: Mulheres negras, família, fé e redes de apoio

Eu me sinto muito feliz e bem quando tô com eles, são minha vida. Sempre que dá a gente se reúne, faz um almoço, um café, todo mundo junto, sabe. A gente assiste filme, senta pra fazer resenha... Quando dá a gente também sai pra passear, tomar açaí, comer um acarajé...

Além do trabalho, outro ponto que se destaca de forma muito forte na narrativa trazida por Quitéria é a família, configurando-se como pilar de sustentação na construção da sua subjetividade. Quitéria mostra encontrar em sua família uma fonte constante de força e ânimo.

Quitéria enfatiza: *“meus filhos são a minha maior inspiração e motivação, sem dúvida. Eles são minha maior riqueza na vida”*. Essa centralidade da maternidade em sua vida evidencia como o amor, para mulheres negras, ultrapassa a dimensão romântica e se manifesta também no cuidado coletivo com os seus (hooks, 2021; Pacheco, 2018).

Todavia, faz-se imperativo refletir sobre as armadilhas do arquétipo da "mulher negra forte", visto que as condições estruturais, sociais e emocionais impõem a muitas mulheres negras a obrigação de centralizar toda a sua existência na maternidade e no provimento. Historicamente, a ausência de políticas de cuidado, o racismo institucional e o racismo estrutural fazem com que nós, mulheres negras, sejamos compelidas a uma onipresença exaustiva – gerindo simultaneamente as contas, a casa, a educação dos filhos e o cuidado com os mais velhos da família –, visando a manutenção da vida. Contudo, nesse movimento de sempre estar como provedora, há um grande risco do abandono de si mesma.

⁷ Referência à música “Povoada”, da cantora Sued Nunes, disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=dIFzUVxAb8c>>. Também faz referência à filosofia africana Ubuntu, que significa “eu sou porque nós somos”.

Esse cenário revela a contradição que pode atravessar a experiência materna: ao mesmo tempo em que a maternidade é um espaço de afeto e resistência, também pode se tornar um lugar de exaustão e de anulação de si. Como aponta bell hooks (2021) e Lorde (2020), amar os outros exige, antes de tudo, o aprendizado do amor por si mesma – e é nesse equilíbrio que mulheres como Quitéria constroem seus modos de existir, buscando a todo tempo cuidar dos seus, entretanto, sem deixar-se de lado.

Por muito tempo da minha vida eu achava que não era importante cuidar de mim, que o mais importante era só cuidar dos meus meninos, sabe? Eu nem lembrava de me cuidar, achava que era forte e que aguentava qualquer coisa, até que o meu corpo e a minha mente foram me obrigando a parar um pouco e cuidar de mim. Tive intolerância a lactose, comecei a ficar doente, também tive Covid na pandemia, teve a ansiedade também, né, que eu falei, e aí tudo isso foi juntando, juntando, e meu corpo pedindo socorro, foi quando vi, que entendi que precisava me cuidar, não tinha jeito. Hoje sei que posso me cuidar, tirar um tempo pra mim, e mesmo assim ser uma boa mãe, que não é ser egoísta, que não preciso sentir culpa. E os meninos me apoiam muito nisso, eles me incentivam, né, a continuar a terapia, a sair com minhas amigas, a ir pra igreja, pois sabem que essas coisas me faz bem.

Quitéria, apesar de ter criado seus filhos praticamente sozinha, visto que, mesmo quando ainda estava casada, a sobrecarga e a responsabilidade recaiam sobre si, ela mostra que hoje consegue compreender que, antes de tudo, ela é uma mulher. Entende que precisa ter a sua individualidade, que precisa cuidar de si, como quando ela afirma: “*Hoje sei que posso me cuidar, tirar um tempo pra mim, e mesmo assim ser uma boa mãe, que não é ser egoísta, que não preciso sentir culpa*”.

No contexto da realidade brasileira, ao longo da história, o corpo da mulher negra foi lido como uma "máquina" de trabalho e de cuidado, ao passo que era afastado das possibilidades de afeto e descanso. Sendo assim, a compreensão e reivindicação de Quitéria por sua individualidade e sua subjetividade é um ato de insubordinação contra esse sistema racista e patriarcal.

No intuito de preservar sua saúde, ela passa a compreender que o autocuidado não é um gesto de egoísmo e nem de abandono dos seus, mas uma condição para a manutenção de sua própria existência. Como afirmam Angela Davis (2016) e bell hooks (2019), quando mulheres negras se amam e se priorizam, elas estão se movimentando e desafiando toda uma estrutura que as ensinou a se odiarem ou a se esquecerem.

bell hooks (2021) enfatiza que o amor, quando verdadeiro e concreto para além do seu sentido abstrato, é uma escolha consciente que exige responsabilidade e equilíbrio entre o cuidar e o ser cuidado. Quitéria mostra compreender isso ao afirmar que o cuidar de si não a torna

egoísta, mas humana. A feirante aprendeu que é possível amar os seus filhos sem deixar de se amar, de se olhar com amor. Essa mudança traduz o que hooks (2024) chama de autorrecuperação, ou seja, o processo de voltar a si, reconstruir-se e reivindicar o direito de existir com dignidade e autonomia.

Além disso, é importante observar como essa transformação pessoal de Quitéria é sustentada pelas redes de apoio e de afeto existentes em sua vida. A feirante destaca que seus filhos a incentivam a continuar a terapia, a sair com as amigas e a frequentar a igreja, práticas que, segundo ela, a fazem bem. Esse apoio reforça a presença de vínculos genuínos que não se baseiam apenas na sobrevivência, mas também na partilha de cuidado mútuo e de respeito.

3.7 A fé e a espiritualidade como tecnologias de acolhimento e pertença na vida de Quitéria

Outro marco na vida de Quitéria é a fé. Ela relata que encontra na igreja e em sua fé protestante um espaço de acolhimento e cuidado. A fé ocupa lugar central em sua vida, funcionando como sustentação emocional e como forma de resistência diante das adversidades. O ato de ir à igreja para Quitéria, nesse contexto, não é apenas uma prática religiosa, mas torna-se, assim como a feira, um espaço seguro e uma espécie de apoio comunitário, na qual ela se sente amada e pertencente.

Eu me sinto sim, muito amada e querida pelas pessoas, principalmente pela minha família, pelos meus filhos, né, e pelas minhas amigas da igreja e da feira também, e pelas pessoas da minha igreja.

Na igreja, eu me sinto viva, feliz. Mesmo com a rotina de trabalho, tento participar ativamente das atividades da igreja, sabe, é importante pra mim. Faço parte do grupo de mulheres, aí tem o coral, tem as coreografias e eu amo participar. Faço o possível para me organizar e ir pros ensaios, que além de ensaiar, a gente também conversa, ri, tem dia que a gente junta e faz um lanchinho coletivo, enfim. Não é uma obrigação pra mim, sabe, não é uma coisa que faço porque tenho que fazer, mas porque eu gosto de fazer, eu quero fazer. Também é algo que me aproxima de Deus e uma forma de agradecer a Ele por tudo que Ele tem me permitido viver nesses últimos anos. A igreja é um lugar que me traz paz, sabe, um bálsamo. Todos os momentos que eu me senti sozinha, desamparada, na igreja me senti acolhida. Participando das coisas, contribuindo, tendo minhas amigas lá, eu sinto que faço parte de algo, que encontrei um propósito.

A feirante mostra muita dedicação, entusiasmo e amor pela sua comunidade religiosa. Ela afirma que “*Não é uma obrigação pra mim, sabe, não é uma coisa que faço porque tenho que fazer, mas porque eu gosto de fazer, eu quero fazer (...) sinto que faço parte de algo*”.

A participação ativa de Quitéria nessas atividades revela uma faceta fundamental de sua autorrecuperação. Isto significa que, para uma mulher que passou anos sob o regime de invisibilidade do trabalho doméstico e em sua antiga relação conjugal, o ato de colocar o seu corpo em movimento para dançar ou a sua voz para cantar no coral é uma forma de manifestar sua própria presença no mundo, de expressar aquilo em que acredita e defende.

Como destaca bell hooks (2021), o processo de cura para mulheres negras envolve necessariamente a recuperação da alegria e do prazer de habitar o próprio corpo. Quitéria diz que *“Na igreja, eu me sinto viva, feliz”*, e quando fala em sua narrativa sobre dançar e cantar na igreja, no grupo de mulheres, ela afirma: *“me aproxima de Deus”*.

Patricia Hill Collins (2019) nos lembra que a autodefinição das mulheres negras passa também pela construção de redes coletivas de solidariedade e pertencimento. Esses vínculos, muitas vezes estabelecidos fora dos laços consanguíneos, produzem formas alternativas de família e sustentação, como destaca Moreira (2018) e Fonseca (2010). Para Quitéria, tanto sua família biológica quanto sua família expandida – gerada pelos vínculos feitos na igreja e na feira – constituem esse suporte que lhe permitiu ressignificar o afeto em sua vida.

Para a antropologia feminista, a família não deve ser lida apenas pelo modelo nuclear, mas como uma rede de apoio dinâmica. Fonseca (2010) problematiza essa concepção de família nuclear (ou biológica) ao demonstrar que as experiências familiares, sobretudo entre grupos populares, são múltiplas e atravessadas por estratégias de sobrevivência, afeto e pertencimento.

Dessa forma, os vínculos simbólicos que Quitéria estabelece com suas amigas e com a comunidade religiosa não são secundários. Eles são, na verdade, tecnologias de sobrevivência que garantem o suporte emocional. Essa configuração de família expandida ou simbólica também dialoga com os estudos de Ruth Landes (2002), onde a autora observa que, nas comunidades negras da Bahia, as mulheres exercem um poder de articulação familiar e comunitária muito forte. Essa organização de redes de parentesco transcende os fatores biológicos, pois se fundamenta na solidariedade e no cuidado mútuo.

Ao se engajar em práticas de autocuidado e ao se cercar de pessoas que a amam do jeito que ela é, como filhos e os pais, Quitéria reconstruiu sua autoimagem. Esse processo de autorrecuperação (hooks, 2024) ecoa de forma significativa em sua vida, ao passo que o amor por si mesma e pelos outros atua como práticas de cura, reconstruindo subjetividades fragmentadas por experiências anteriores de abandono e violência.

(...) me sinto muito amada e querida pelas pessoas à minha volta, principalmente pela minha família, né, e pelas minhas amigas da igreja e da feira, pelas pessoas da minha igreja (...) como fazem questão de me incluir

nas coisas, nas atividades da igreja, querem que eu esteja presente com eles e no jeito que cuidam de mim quando eu preciso, quando eu não tô muito bem. Todos os momentos que eu me senti sozinha, desamparada, na igreja me senti acolhida. Participando das coisas, contribuindo, tendo minhas amizades lá, eu sinto que faço parte de algo, que encontrei um propósito.

A rede de afeto construída por Quitéria – composta pela família, pela fé religiosa, pelas amigas da feira e pelo apoio da terapia – é a manifestação concreta do cuidado existente na logística do dia a dia da feirante. É onde o afeto se torna prática, ação. Quitéria demonstra observar o afeto em sua vida a partir das vivências com as pessoas mais próximas a ela, como família e amigos.

Não se trata apenas de suporte emocional, mas de um campo de afeto que reafirma sua humanidade e sua dignidade. Como nos lembra Audre Lorde (2020) e bell hooks (2021), o amor entre mulheres negras e entre pessoas negras, em geral, é uma aliança poderosa que desafia as estruturas do racismo e do patriarcado, possibilitando novas formas de existência e reexistência.

Sobre relações afetivo-sexuais, Quitéria não quis entrar muito no assunto. Ela diz que ainda é um assunto sensível para ela, que o casamento que ela teve foi complicado e que o término foi muito difícil. De acordo com sua narrativa:

Entrar em um relacionamento agora não é uma prioridade pra mim, sabe. Eu passei por muita coisa no meu casamento e eu não quero passar de novo por nada disso. Se Deus mandar uma pessoa que eu goste, né, que antes de tudo me respeite e me ame como eu mereço, que valorize a mulher que eu sou e que trate bem os meus filhos, quem sabe, né? Mas não é o meu foco agora. Nesse momento da vida o que eu mais quero é fazer o que deixei de fazer por tanto tempo, que foi cuidar de mim, correr atrás de coisas que eu sempre quis e nunca tive oportunidade, ser independente...acho que é isso.

A recusa de Quitéria em priorizar, neste momento, um relacionamento afetivo-sexual não pode ser lida como ausência de desejo, fracasso amoroso ou desinteresse pela vida afetiva, mas como um posicionamento político e subjetivo construído a partir de suas experiências anteriores.

Sua fala expressa um gesto consciente de ruptura com expectativas sociais que, historicamente, colocam as mulheres – especialmente as mulheres negras – na posição de dependência afetiva e econômica, ao mesmo tempo em que naturalizam relações marcadas pela sobrecarga, pela desvalorização e, muitas vezes, pela violência simbólica e material.

Ao afirmar que somente consideraria um relacionamento caso fosse pautado pelo respeito, pelo reconhecimento de seu valor enquanto mulher e pelo cuidado com seus filhos, Quitéria estabelece critérios que desafiam o modelo hegemônico de conjugalidade pautado no

machismo, no olhar voltado apenas para a fidelidade e entrega ao homem: *“que antes de tudo me respeite e me ame como eu mereço, que valorize a mulher que eu sou e que trate bem os meus filhos”*.

Esses critérios evidenciam que, após um histórico de relações desiguais, ela não está disposta a negociar sua dignidade, sua autonomia e sua integridade emocional. Tal posicionamento dialoga com as reflexões de bell hooks (2021) ao compreender o amor não como submissão ou sacrifício unilateral, mas como prática ética que exige cuidado mútuo, responsabilidade, justiça e compromisso.

Além disso, ao deslocar o foco de sua vida para o autocuidado, a independência e a realização de desejos historicamente adiados, Quitéria rompe com a lógica patriarcal que associa a completude feminina à presença de um parceiro. Para mulheres negras, esse deslocamento é particularmente significativo, uma vez que suas trajetórias afetivas foram frequentemente atravessadas por abandono, exploração emocional e responsabilização excessiva pelo cuidado dos outros.

Nesse sentido, priorizar a si mesma constitui um gesto de insurgência frente a um sistema que ensinou a nós, mulheres negras, existirem sempre em função do outro. Quitéria afirma, expressando muita tranquilidade, que *“o que eu mais quero é fazer o que deixei de fazer por tanto tempo, que foi cuidar de mim, correr atrás de coisas que eu sempre quis e nunca tive oportunidade”*.

A escolha de Quitéria por investir em si mesma pode ser compreendida como parte de seu processo de autorrecuperação, no qual o amor-próprio passa a ocupar um lugar central. Ao reivindicar tempo, cuidado e projetos próprios, ela ressignifica o amor como algo que começa em si, e não como algo que se busca no outro para preencher ausências produzidas estruturalmente. O autocuidado para mulheres negras não é indulgência, mas estratégia de sobrevivência e de resistência política (Lorde, 2020).

A relação de Quitéria com o amor romântico encontra-se em um momento de reelaboração crítica. O desejo por um relacionamento futuro é condicionado à possibilidade de uma relação que não reproduza violências passadas e nem comprometa sua autonomia conquistada.

Assim, ao não colocar o amor romântico como prioridade, Quitéria afirma o direito de existir plenamente para além da conjugalidade, reafirmando sua individualidade, sua autonomia e sua capacidade de definir os próprios caminhos. Trata-se, portanto, de uma recusa que não nega o amor, mas que o reinscreve em termos éticos, políticos e emancipatórios.

3.8 A feira como espaço de pertencimento para Quitéria

Gosto muito de estar trabalhando aqui na feira, porque é um meio de a gente se distrair também, né? É bom para a mente e para o conhecimento, a gente conhece mais as pessoas, aprende muito com elas e passa a ter mais amizade, né, a se sentir menos sozinha. E é como uma terapia para a mente da gente, pelo menos pra minha, né. Sempre gostei muito de frequentar a feira e hoje estou muito feliz trabalhando nela.

A narrativa acima de Quitéria revela sua percepção da feira para além da dimensão estritamente econômica. Trata-se de um território onde o trabalho cotidiano e o envolvimento comunitário se convertem em práticas de aprendizado e convivência. Como aponta hooks (2021), o amor é uma ação concreta que se materializa nos vínculos; nesse sentido, a feira torna-se uma possibilidade de espaço para o exercício de viver em comunidade, onde redes de solidariedade são tecidas.

A memória afetiva de Quitéria inscreve a feira como espaço ancestral, vejamos:

Quando a minha mãe trabalhou aqui, há um tempo atrás, eu gostava muito de vir pra cá ficar com ela quando eu podia, porque eu me sentia feliz de estar aqui, vendo a movimentação do povo, conversando com as pessoas, né, vendo as cores, aquele tanto de gente diferente, aprendendo e passando um tempo com minha mãe, né? A feira sempre foi um lugar que eu amei estar.

Nesse aspecto, a feira se configura também como território de transmissão de saberes e heranças, em que a presença das mulheres negras reafirma práticas ancestrais. A fala de Quitéria confirma que o ambiente da feira ultrapassa a lógica mercadológica e se torna um campo de educação popular, de convivência intergeracional e de produção de vínculos.

Esse elo entre mãe e filha não é apenas uma reprodução de ofício, mas um gesto de memória e resistência, que mantém viva a história das mulheres negras que, mesmo nas margens da sociedade, e mesmo diante de histórias de vida de muita luta, criaram caminhos de autonomia e dignidade.

Se no trabalho doméstico a identidade de Quitéria era atravessada pela invisibilização e pela exaustão, na feira, ela afirma sua presença de forma autônoma e interativa. O espaço que poderia ser visto apenas como lugar de comércio é ressignificado por ela como um ambiente de existência plena, de visibilidade, no qual construiu/constrói amizades, fortalece sua autoestima e encontra sentido para sua rotina.

Quando eu trabalhava em casa de família, eu não interagia com muitas pessoas, porque os patrões trabalhavam e as crianças iam pra escola e pras atividades que tinham no outro turno, mesmo assim, elas ainda eram com

quem eu mais tinha contato, conversava. Eu ajeitava a comida pra eles, ajeitava eles pra ir pra escola, fazia muitas coisas com eles.

Quando passei a trabalhar na feira, me vi em um mundo novo, cheio de pessoas, muitas cores, um lugar cheio de vida, sabe, alegre. A gente se distrai porque vê movimento, ver as pessoas circulando, as pessoas vendendo suas coisas, carros, motos, vê o povo saindo das igrejas domingo de manhã, no centro vê as pessoas saindo do trabalho e passando na feira...eu amo esse movimento e me sinto à vontade na feira, sabe, eu converso com as pessoas, dou risada, me visto como me sinto bem...

Quando acabou a pandemia, eu já não estava trabalhando mais na casa que eu trabalhava, né, pelas coisas que eu te falei. Tive uns problemas de saúde, estava muito cansada...Fiquei um tempo me mantendo com o auxílio do governo e também fazendo alguns bicos quando aparecia. Só depois de um tempo decidi trabalhar na feira. No começo foi difícil porque deu aquele medo, né, de dar errado, de eu não me sentir bem ou não conseguir administrar a minha barraca. Mas mesmo assim fui. Entreguei nas mãos de Deus e fui, na cara e na coragem. Aí pronto, o tempo foi passando, eu fui entendendo como tudo funcionava por aqui e deu certo. Hoje pra mim é bem tranquilo, sabe. Eu gosto de tá aqui, eu tô feliz trabalhando aqui.

Ao analisarmos a trajetória de Quitéria, torna-se evidente que sua transição laboral é também uma transição de visibilidade social. Na casa de família, onde trabalhou sob o estigma de "quase da família", a feirante habitava o que podemos chamar de espaço de vigilância. Isto é, o ambiente do trabalho doméstico impõe uma norma de comportamento onde a mulher negra deve ser produtiva, silenciosa e invisível em suas próprias necessidades. Quitéria não possuía ali um lugar para a sua subjetividade.

Essa norma funciona como um mecanismo de controle. Collins (2019) argumenta que as estruturas dominantes utilizam a vigilância para garantir que mulheres negras permaneçam em papéis subordinados. Em outras palavras, naquele espaço, Quitéria era definida pela utilidade do seu serviço, e não por quem era para além dele.

Em contrapartida, a barraca na feira constitui-se enquanto um espaço seguro (Collins, 2019) que, mesmo em meio a conflitos e desafios, proporciona a Quitéria a liberdade de ser quem ela é. Mediante a presença de suas companheiras – em sua maioria outras mulheres negras que partilham de vivências similares na feira –, Quitéria encontra um ambiente de partilhas, trocas e de autonomia dentro do coletivo. Dito de outro modo, na feira, ela não precisa "performar" uma identidade para agradar o olhar do branco ou do patrão, renegando a sua identidade. Ela pode ser Quitéria em sua totalidade.

Portanto, a feira livre não é apenas mais um cenário da vida de Quitéria, mas é um território de resistência e ressignificação, onde o trabalho se entrelaça ao pertencimento comunitário e ao amor como prática cotidiana. Sua presença naquele ambiente reafirma que mulheres negras não apenas sobrevivem em meio às opressões estruturais, mas criam espaços

de felicidade, como foi acentuado por Quitéria “*porque eu me sentia feliz de estar aqui*”, e um espaço de amor, “*A feira sempre foi um lugar que eu amei estar*”.

Ao ser perguntada sobre se enfrenta ou já enfrentou dificuldades no ambiente de trabalho da feira, se já foi alvo de atitudes racistas ou machistas vindas de outros feirantes ou de seus clientes, Quitéria se esquivou um pouco do assunto.

A trabalhadora diz que,

Para falar a verdade, isso não, no tempo que eu tô aqui, nunca mexeram comigo por isso não, o que acontece é algumas pessoas acharem que não sou dona do meu próprio negócio, muitos acham que eu trabalho pra alguém, mas esse negócio de racismo, machismo, eu não percebo aqui não. Claro que vez ou outra aparece umas pessoas mal educadas, né, que se acham donos de tudo e acham que temos que beijar os pés deles e que trata a gente que trabalha na feira como se fosse inferior a eles, mas é coisa rara e eu só ignoro e não dou muita atenção. Mas minha relação com as pessoas na feira é muito tranquila, pelo menos eu vejo assim. Nunca tive problema com ninguém, me sinto bem aqui. Fiz amizades muito boas com as outras mulheres que trabalham aqui nas outras barracas e até com os clientes também, que alguns vem sempre comprar aqui na minha barraca, né, e me tratam com bastante carinho.

Pra falar a verdade, minha maior dificuldade trabalhando aqui é passar troco – ela ri – porque depois que tive Covid eu fiquei super esquecida.

Ao questionar Quitéria sobre as violências estruturais no cotidiano da feira, percebi que ela se esquivou do assunto, reduzindo o tom de voz – um gesto que sinaliza a delicadeza do tema. Respeitando seu limite, evitei insistir, compreendendo que há várias camadas nesse silêncio.

Podemos entender esse silenciamento como um mecanismo de defesa para evitar conflitos em um ambiente que ela considera seu “lugar de cura”, ou mesmo como reflexo da natureza velada do racismo e do machismo no Brasil, a qual dificulta a nomeação das violências por quem a vivencia. Essa dificuldade dialoga com o que Kilomba (2019) vai chamar de máscara do silenciamento.

Para Kilomba (2019), a máscara de silenciamento, que remete à metáfora da Máscara de Flandres –, instrumento de tortura e controle utilizado contra pessoas escravizadas durante o período colonial –, serve para silenciar os sujeitos negros, impedindo-os de falar de suas próprias dores e de denunciar as violências sofridas.

No caso de Quitéria, o silêncio diante das opressões na feira pode ser lido como uma forma de manter a paz necessária para sua sobrevivência econômica e psíquica, mas também revela o peso de um sistema que, historicamente, retira da mulher negra o direito de protestar sem ser punida ou rotulada.

Ainda assim, a fala de Quitéria revela uma tensão latente: a existência de sujeitos que, detentores de maior poder aquisitivo ou posição social, frequentam a feira e sentem-se no direito de maltratar os feirantes. Embora a feira livre seja um espaço democrático e diversificado, ela não está imune às hierarquias de classe que tentam rebaixar o trabalhador à condição de servidor submisso.

Essa dinâmica de poder, que inclusive presenciei durante o campo, evidencia que a "democracia" da feira ainda é atravessada por conflitos e por reproduções sociais, no qual o público de elite por vezes projeta no feirante a imagem da subalternidade, ignorando sua autonomia enquanto dono de seu próprio negócio.

Apesar de Quitéria se esquivar quando questionada sobre a existência de opressões como racismo e machismo dentro do ambiente da feira, eu mesma já presenciei uma situação no CEAVIG no ano (2025) envolvendo as pautas citadas. Em junho, época dos festejos de São João, onde o movimento da feira aumenta significativamente, eu estava comprando amendoins e milhos. De repente, presenciei um conflito que começou a surgir entre a feirante da barraca que eu estava comprando e um homem branco feirante que trabalhava em uma barraca próxima à sua.

Ambos estavam vendendo alimentos típicos da época, como amendoim e milho, contudo, a feirante estava atraindo mais clientes por seu carisma ao atender o público e também pela beleza de seus produtos que estavam chamando atenção. O homem se irritou com isso, porque algumas pessoas que passavam pela barraca dele olhavam seus produtos, mas depois olhavam a barraca dela e acabavam comprando com ela.

O homem, em tom de voz alto e provocativo, fazia comentários depreciativos que, embora não conduzidos a ela de forma direta, eram audíveis a todos que estavam por perto. A feirante da barraca em que eu estava me disse que não ia falar nada com ele, em respeito aos seus clientes que ali estavam, e que ali era o ambiente de trabalho dela.

Com serenidade, afirmou que enquanto feirante já havia aprendido a lidar com esse tipo de situação, e que não daria visibilidade e poder para aqueles que tentavam desestabilizá-la; expressando sentimento de reprovação e de tolerância face às provocações. Em seu entendimento, o seu trabalho e as suas vendas seriam prioridade naquela época de alta movimentação financeira na cidade.

Ao analisarmos este conflito no CEAVIG, entramos em um campo fundamental a se pensar: o impacto da branquitude sobre os corpos negros que ascendem. O incômodo demonstrado pelo feirante sobre sua colega de trabalho não era meramente comercial, mas uma reação narcísica.

Segundo Cida Bento (2022), a branquitude opera através de pactos narcísicos que preservam privilégios e mantêm o grupo branco em lugares de superioridade, ainda quando em lugares que socialmente podem ser considerados subalternos, como a feira. Quando uma mulher negra subverte a lógica da escassez e apresenta uma banca organizada, próspera e atrativa, ela quebra o espelho de inferioridade imposto pela branquitude para pessoas negras.

Isto significa que, no imaginário social colonial, o lugar "natural" reservado às mulheres negras é o da servidão ou da precariedade. Sendo assim, ver uma mulher negra como dona de si, do seu próprio negócio, exercendo carisma e atraindo clientela, fere a autoimagem de um sistema que necessita da inferioridade negra para sentir-se superior.

Dito de outro modo, a hostilidade do feirante, um homem branco, é uma tentativa, consciente ou não, de reestabelecer a “ordem racial” que foi perturbada pela competência e sucesso da feirante negra. A reação da trabalhadora afetada – manter a serenidade e focar no trabalho – reflete como a mulher negra muitas vezes precisa silenciar sua indignação momentânea para não ser rotulada pelo estereótipo da “mulher negra agressiva” ou “mulher negra raivosa”.

Mediante essa escolha, ela opera uma resistência estratégica, ou resistência silenciosa, retirando do agressor o poder de controlar suas emoções. Como Sueli Carneiro (2003) aponta, sobreviver e prosperar em um sistema que torce pelo seu fracasso é, por si só, uma vitória política contundente.

Mesmo em meio às adversidades estruturais e à subalternidade ainda enfrentadas socialmente em um espaço como a feira livre, vemos que as mulheres negras feirantes encontram meios de subverter a lógica, de serem protagonistas de suas histórias e passam a ocupar um papel social de grande importância, afinal, a feira livre é a maior fornecedora de frutas, legumes e alimentos da terra.

Essa resistência silenciosa e estratégica observada no cotidiano do CEAVIG não é um fato isolado, mas uma tecnologia de sobrevivência compartilhada por muitas mulheres que ali tecem suas trajetórias. É nesse cenário de tensões e negociações constantes que a história de Quitéria se entrelaça à de tantas outras.

Para ela, a feira não é apenas um local de transação comercial, mas o território onde sua identidade é reafirmada diariamente através do trabalho e do afeto. Ao retornar ao relato de Quitéria, percebe-se que o brilho em seu olhar ao falar desse espaço não ignora os conflitos, mas celebra a vitória de quem, contra todas as expectativas coloniais, construiu ali o seu próprio lugar de fala e existência.

Quando Quitéria fala sobre a feira, fica nítido o sentimento de pertencimento que emerge na narrativa dela. Seus olhos brilham enquanto ela fala. Também é perceptível o carinho que as pessoas que trabalham com Quitéria têm com ela. Pelo tempo em que eu observei o seu trabalho, pude notar que há uma relação de muito respeito entre ela e seus colegas, sobretudo entre as mulheres, e mais especificamente entre as mulheres negras, que mostram ter uma identificação muito forte umas com as outras.

Lorde (2020, p. 62) destaca que “(...) mulheres negras sempre criaram vínculos de união e apoio mútuos, ainda que de maneira conturbada e apesar de quaisquer alianças que militassem contra esses vínculos”. Collins (2019) chama essa identificação de autodefinição compartilhada, a qual é gerada a partir de vivências que se cruzam, que se assemelham, o movimento de se reconhecer na outra.

A autodefinição compartilhada também reafirma o que Collins (2019) e Moreira (2018) identificam como a força comunitária das mulheres negras. De acordo com as autoras, nós, mulheres negras, possuímos a potencialidade de criarmos núcleos de base, famílias não consanguíneas, a partir das nossas identificações – sejam elas étnicas, raciais, de gênero, de classe etc. Logo, fortalecemo-nos no espaço em que estamos inseridas, focando no sentimento de pertença, mas também no objetivo de gerar estratégias conjuntas de emancipação e de resignificação.

Nessa perspectiva, a feira se torna um território de ancestralidade e de saberes produzidos no cotidiano, onde o aprendizado se dá por meio da experiência, do corpo e da convivência. Como afirmam Beatriz Nascimento (1990) e Eduardo Miranda (2020), território é também corpo e memória. Nele se inscrevem as marcas das lutas e das continuidades.

Sendo assim, nosso corpo se faz “corpo-território”, “um texto vivo, um texto-corpo que narra as histórias e as experiências que o atravessa” (Miranda, 2020, p. 25). Corpo esse que é constantemente afetado e transformado mediante as suas vivências, às suas trocas com outros corpos e aos ambientes aos quais esse corpo-território passa a ocupar, no caso de Quitéria, o corpo-feira.

Esse corpo-feira, que é também um corpo político, não apenas habita o espaço da feira, mas o constitui. Sob a perspectiva de Santos (2006), o espaço é um sistema indissociável de objetos e ações. Nesse sentido, na Feira do Joaquim Romão, o corpo da mulher negra carrega as marcas de seu esforço, mas também a sua resistência, a sua insubmissão. Ao ocupar o espaço público, ou o “espaço do fazer” (Santos, 2006) – o qual está ligado às práticas cotidianas – desafia a lógica da colonialidade e transforma a comercialização de produtos em um exercício de autorrecuperação e de manutenção da vida comunitária.

O nosso corpo carrega histórias por onde passamos e dança com as novas histórias e experiências que vão sendo criadas e afetadas pelos lugares, pelas pessoas, pelas experiências que vamos tecendo ao longo de nossa vida, como uma verdadeira colcha de retalhos. Tudo isso nos constrói enquanto indivíduo, enquanto seres sociais dotados de subjetividades. Somos seres em constante diáspora, em movimento, sendo assim, a nossa identidade torna-se fluida, podendo ser, portanto, influenciada negativa ou positivamente pelos espaços aos quais estamos inseridos (Hall, 2015).

A feira, portanto, é para Quitéria um espaço político e existencial, no qual ela reinscreve sua presença no mundo e transforma o seu ambiente de trabalho em um espaço de amor e de partilha de histórias. Quitéria pratica esse amor cotidianamente, seja nas conversas com os clientes, nas amizades com outras feirantes ou mesmo na simples presença diária naquele espaço que a acolhe.

CARTOGRAFIAS DE SENTIDOS⁸: considerações finais

Falar sobre o amor e sobre tudo o que o engloba ainda causa espanto na esfera acadêmica. Na sociedade em que vivemos, o amor foi reduzido à banalidade e o sentir raramente é reconhecido como dimensão legítima de produção de conhecimento. Esse estranhamento se intensifica quando o centro do debate somos nós, mulheres negras, visto que o pensamento colonial opera incessantemente para nos direcionar a posições de marginalidade e subserviência, tentando nos tirar o direito de sentir, de sermos cuidadas e de existirmos plenamente.

Comumente, os trabalhos acadêmicos que se debruçam a discutir sobre a mulher negra priorizam uma linha que segue as marcas e feridas produzidas pelo racismo. Como nos lembra bell hooks (2019), é fundamental reconhecer as opressões que nos atravessam para que possamos enfrentá-las, contudo, torna-se igualmente necessário afirmar a existência da mulher negra para além da dor, para que nossas histórias não sejam perpetuamente resumidas às violências que nos atingem, como se partíssemos delas ou como se nelas se encerrassem as nossas existências.

Ao deslocar o olhar da dor para a subjetividade, esta pesquisa não ignorou as marcas das violências estruturais, mas optou por destacar a insurgência do afeto. Os resultados demonstram que, para mulheres negras como Quitéria, o autoamor é uma escolha consciente que interrompe ciclos de desumanização e reivindica o direito ao descanso e ao autocuidado como atos de resistência.

Ao longo deste percurso investigativo, esta pesquisa dedicou-se a responder como as narrativas (auto)biográficas de mulheres negras na Feira Livre do Joaquim Romão, em Jequié-BA, operam como potentes dispositivos de revelação de autoidentidades e de reinvenção de práticas de autoamor. Para tanto, a estrutura deste trabalho sustentou-se em três movimentos simbióticos: (i) a análise da relação histórica da mulher negra com o amor, o autoamor e a afetividade, à luz das epistemologias feministas negras; (ii) a descrição dos aspectos culturais, sociais e religiosos que constituem a Feira Livre do Joaquim Romão como território de produção de saberes e (iii) a identificação dos atravessamentos de raça, gênero, classe, sexualidade, afetividade e trabalho na experiência da feirante entrevistada.

A trajetória de Quitéria, enquanto “*feirante*”, “*evangélica*”, “*mãe*” e “*avó*”, como ela se autodefine revela a complexidade e a potência que atravessam as experiências das mulheres

⁸ Compreende-se aqui o termo “Cartografias de sentidos” como o esforço metodológico de mapear, refletir e organizar significados, considerações e conclusões emergentes da pesquisa.

negras brasileiras. Mesmo com falas não tão prolongadas e mais diretas, sua narrativa materializa o entrelaçamento entre amor, autorrecuperação, autocuidado, fé, trabalho e autonomia como dimensões políticas da vida cotidiana. Uma narrativa que aponta a sua subjetividade e suas complexidades, que desafiam as estruturas coloniais e patriarcais. Quitéria não apenas sobrevive às adversidades, mas transforma sua própria história em testemunho de força, afeto e liberdade, afirmando, através de sua própria existência, que as mulheres negras podem sim ser protagonistas de histórias que educam, curam e libertam.

Embora em sua narrativa Quitéria não apresente o termo autoamor, é possível identificar sua presença principalmente em seu processo de autorrecuperação e de autocuidado – no caminho de retorno para si –, elementos esses que são como tijolos na construção do amor na vida de pessoas negras, como afirma bell hooks (2021). O "aprender a se querer" surge quando Quitéria afirma o direito ao descanso, ao cuidado com a própria imagem, o olhar para si. Esses gestos, embora cotidianos e aparentemente comuns, representam atos políticos, pois contrariam a norma colonial que espera da mulher negra o sacrifício infinito e a anulação de seus desejos.

Os resultados deste percurso indicam que a transição de Quitéria do trabalho doméstico para a feira não foi apenas uma mudança de ocupação, mas uma transição social em sua vida. Enquanto os ambientes domésticos nos quais trabalhou foram marcados pela herança da servidão e pela vigilância da branquitude, a Feira do Joaquim Romão configurou-se como um território de autonomia e pertencimento, aspectos que ganham evidência nas falas de Quitéria.

Na feira, o exercício da autonomia financeira e a teia de relações estabelecida com outras mulheres feirantes e com suas clientes fiéis permitem a Quitéria que o "sentir" deixe de ser um luxo interdito para se tornar uma prática cotidiana de liberdade. Ali, ela não precisa ser omissa e invisível, pois ela existe e é vista.

No desenrolar da pesquisa, pode-se concluir que a Feira do Joaquim Romão – cenário deste estudo – funciona como um quilombo metafórico (Nascimento, 2006) ou, mais precisamente, contextualizando à pesquisa, como um **quilombo afetivo**. Este não se restringe a um espaço geográfico, mas que emana da construção coletiva de pertencimento, acolhimento e afetividade; território – físico ou psíquico – onde o corpo dissidente (aqui leem-se corpos negros e corpos que desafiam a norma colonial e hegemônica) sente-se confortável para estar, para ser quem é, na liberdade de exercer a sua subjetividade em plenitude. Assim, atua como um lugar de refúgio e, sobretudo, de resistência e emancipação.

A história de Quitéria e o compartilhamento de sua trajetória na feira nos ensina que, onde o sistema projetou escassez e subalternidade, as mulheres negras plantaram autonomia, afeto e uma insubmissa vontade de ser e estar no mundo. A análise da narrativa apresentada

pela feirante responde de forma contundente a questão-problema desta pesquisa ao desvelar como o falar de si opera como dispositivo de reconstrução subjetiva e de ressignificação de sua história. Os resultados demonstram que a autoidentidade de Quitéria é tecida dentro de um processo de autodefinição que desafia as imagens de controle construídas pela colonialidade.

Ao se identificar como "feirante", "evangélica", "mãe" e "avó", ela reivindica o direito de nomear e definir a si mesma, fazendo uso de marcadores dos quais ela considera de maior importância e que melhor a representam. Essa agência evidencia que a narrativa (auto)biográfica não é apenas um relato de vida, mas uma ferramenta política que devolve à sujeita o protagonismo de sua própria história, o direito de ser "dona de si".

Nesse processo de autodefinição, emerge uma nuance importante sobre a identidade racial de Quitéria: o fato de ela se autodeclarar parda. Nas discussões sobre o colorismo e as relações raciais brasileiras, essa autoidentificação não a retira do espectro da negritude, mas evidencia as complexidades de como mulheres negras percebem a si mesmas em uma sociedade que utiliza a gradação da cor como ferramenta de distinção.

As falas de Quitéria, independentemente da nomenclatura que ela usa para se definir racialmente, revelam que sua vivência na feira e sua história de vida são atravessadas pelas marcas indelévels do racismo estrutural, principalmente quando ela relata sobre o tempo em que trabalhou "em casa de família" como empregada doméstica.

No que tange à prática do autoamor, a análise identifica que este emerge de maneira tácita através de gestos de autorrecuperação e autocuidado, mesmo que o termo não seja explicitamente mencionado pela colaboradora em suas falas. Assim, o autoamor manifesta-se na vida de Quitéria na afirmação do direito ao descanso e na valorização da própria imagem, gestos que representam uma insurgência contra a norma colonial que espera da mulher negra o sacrifício e a anulação de si.

É relevante notar, contudo, que a sexualidade não é mencionada ou abordada na narrativa da feirante. Esse silêncio sobre a dimensão do desejo e da orientação sexual pode ser interpretado como um reflexo das intersecções entre religiosidade e as normas sociais de gênero que, por vezes, restringem a fala sobre o corpo e o prazer.

Esse fato pode ser interpretado como uma privação, ao passo que também nos apresenta um fator importante: que o caminho de retorno para si atravessa diferentes camadas de interdições e subjetividades, o que é também um ponto crucial para pensarmos nas narrativas (auto)biográficas em seu sentido de multiplicidade. Quando reconhecemos as várias formas de existir e ser no mundo enquanto uma mulher negra, reconhecemos também a humanidade verdadeira, esta que não precisa atender necessariamente àquilo que se espera dela.

No campo acadêmico, esta dissertação contribui para fortalecer o reconhecimento das epistemologias feministas negras e para a validação da narrativa (auto)biográfica (Souza, 2006) e da Teoria do Ponto de Vista (Collins, 2019) como meios de produção de conhecimento científico. Assim, rompe-se com a ideia de que a ciência deve ser neutra e distante e de que o sujeito precisa ser objetificado, provando que o conhecimento situado e corporalizado possui sim rigor e profundidade.

Ademais, a pesquisa aqui exposta também contribui para a ressignificação do amor e do sentir como categorias político-analíticas, para além do campo romântico. Tais categorias se fazem fundamentais para o campo da sociologia e da antropologia, pensando-se na busca pela decolonialidade no fazer científico e na investigação de subjetividades dentro do coletivo.

Com relação ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC), este estudo apresenta contribuições ao trazer uma pesquisa que tem seu contexto voltado ao município de Jequié-BA – lugar onde o programa se localiza –, trazendo como inovação em seu *locus* a representação de um espaço e de um grupo social ainda pouco abordados na universidade, correlacionando-o com teorias globais da diáspora africana.

Assim também, quebra com os imaginários sociais e estereótipos construídos pelo racismo e pelo machismo; enfatiza e enaltece a agência de mulheres negras, de modo a expor sua capacidade de agir, decidir, produzir sentidos e transformar a própria realidade, de ser protagonistas de sua própria história e não a ter contada pelas mãos e pela voz do colonizador. Reconhece também que a Feira do Joaquim Romão não é apenas um lugar de comércio, mas que pode ser considerado um patrimônio imaterial e cultural de Jequié, um território político e de manifestação identitária.

É evidente que esta dissertação não teve por pretensão esgotar a pluralidade das vivências de mulheres negras na Feira do Joaquim Romão, tampouco findar as discussões sobre amor e autoamor, tendo em vista sua complexidade. O presente trabalho, portanto, buscou construir um ponto de partida para que, futuramente, outras “Quitérias” possam ter suas histórias e suas vivências também contadas.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Coordenação de Djamila Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos feministas**, Florianópolis. v. 08, n. 01, p. 229-236. 2000.
- ARAÚJO, Larisse Oliveira; PACHECO, Ana Cláudia Lemos. “Vivendo de amor”: bell hooks e a ideia de amor como ação transformadora de (re)existência na vida de mulheres negras. **Semana de Educação da Pertença Afro-Brasileira**, [S. l.], v. 2, p. 218–227, 2024. Disponível em: <http://anais2.uesb.br/index.php/sepab/article/view/1476>. Acesso em: 16 jan. 2025.
- BILGE, Sirma; COLLINS, Patricia Hill . **Intersectionality**. Cambridge: John Wiley & Sons, 2016.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003
- CARDOSO, Roberto de Oliveira. 1998. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp. 220 pp.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Editora Figueira, 2020.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de Racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, 2003a.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003b.
- CHAMON, Andréa. “Então para mim se existe o amor ele é para mulher , ele não é para mim não”: significados e práticas de amor para mulheres negras que viveram relacionamentos interracialis. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2024. Disponível em: < <http://hdl.handle.net/1843/78523>>. Acesso em: 06 de maio de 2025.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019. 495 p.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: uma abordagem crítica**. 1. ed. São Paulo: Editora Mulheres, 2019.

CONCEIÇÃO, J. S.; MOREIRA, N. R. DOBRAS REVELADAS: PROTAGONISMO DE MULHERES FEIRANTES SEGUIDORAS DE TIA CIATA. *Revista Mosaico - Revista de História*, Goiânia, Brasil, v. 16, n. 1, p. 30–42, 2023. DOI: 10.18224/mos.v16i1.12566. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/12566>. Acesso em: 25 jun. 2025.

COSTA, Joaze Bernardino; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL; Ramón (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Coleção Cultura Negra e Identidades. São Paulo: Autêntica, 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. "**Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics**". *The University of Chicago Legal Forum*, n. 140, p. 139-167, 1989

DAMASCENO, Karine Teixeira. Para serem donas de si: mulheres negras lutando em família. UFBA, Feira de Santana, Bahia, 2019. [tese].

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. Escrivivências e seus subtextos. In: BORGES, Rosane (Org.). **Escrivivência: a escrita de nós - Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. São Paulo: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FALKEMBACH, E. M. **Diário de campo: um instrumento de reflexão**. *Contexto e educação*, 1987. Ano 2, n.7, p.19-24, jul./set.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Angela. **Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial**. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, jan./abr. 2020.

FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea. Família e parentesco. In: MARTINS, C. B.; MARTINS, H. H. T. S. (Org.). **Sociologia**. v. 15. [S.l.]: Coleção Explorando o Ensino, 2010. p. 209-224.

FRANÇA, Luana Silva; SANTOS, Mickelle Xavier. **Mulheres negras e o mundo do trabalho: reflexões a partir do pensamento feminista negro e do afroempreendedorismo**. *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*, v. 18, n. 10, p. 1-17, 2025.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984. Disponível em: <<https://www.acervoleliagonzalez.com>>. Acesso em 10 de janeiro de 2025.

HOOKS, bell. **Comunhão: a busca das mulheres pelo amor**. Tradução de Júlia Dantas. São Paulo: Editora Elefante, 2024.

HOOKS, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, bell. **Irmãs do Inhambe: Mulheres negras e autorrecuperação**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023.

HOOKS, bell. **Olhares Negros: raça e representação**. 1ª edição. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HOOKS, bell. **Salvação: pessoas negras e o amor**. Tradução Vinícius da Silva. São Paulo: Editora Elefante, 2024.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

HOOKS, bell. Vivendo de Amor. **Portal Geledés**, 9 de março de 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acessado em: 20 de fevereiro de 2026.

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

KOFES, Suely. **Uma trajetória em narrativas**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2001

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. **Cadernos Pagu**, Desacordos, desamores e diferenças, v.3, p. 117-141, 1994. Disponível em: <<https://ieg.ufsc.br/storage/articles/October2020/03112009-104629kofes.pdf>>. Acesso em 9/5/2025.

KOFES, Suely: Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In KOFES, Suely e MANICA, Daniela: **Vida & Grafias – Narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia**. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2015. Ps. 20-39.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LORDE, Audre. **Irmã, outsider**. 2. ed. São Paulo: Editora Mulheres, 2020.

LUGONES, María. Colonialidad y género. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Rocha, 2007.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

MINAYO, M. C. **O Desafio do Conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

MOREIRA, Núbia Regina. **A organização das feministas negras no Brasil**. 2. ed. Vitória da Conquista – BA: Edições UESB, 2018. v. 1. 143p.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra e o amor. **Maioria Falante**, fev./mar. 1990. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/a-mulher-negra-e-o-amor/>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2025.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado/Instituto Kuanza, pp. 117-125 2006.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Trad. wanderson flor do nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PACHECO, Ana Claudia Lemos. **Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia**. 2008. 317p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1606620>. Acesso em: 9 mai. 2025.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2019.

PINHEIRO, Bárbara Carine Soares. **E eu, não sou uma intelectual? : um quase manual de sobrevivência acadêmica**. São Paulo : Planeta do Brasil, 2025. 160 p.

SAMPAIO, Adriana Cardoso. **Mulheres griôs: um estudo etnográfico sobre identidades étnicas e de gênero no quilombo urbano Barro Preto em Jequié-BA**. 2017. 138 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. Plural - **Revista de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214-241, jan./jun. 2017. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs.2017.113972>. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=649770014013>. Acesso em: 01 de março de 2026.

SELLTIZ, Claire et all. **Métodos de pesquisa nas relações sociais**. Tradução de Maria Martha Hubner de Oliveira. 2a edição. São Paulo: EPU, 1987.

SOARES, Cecília. **As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX**. Afro-Ásia, Salvador, n. 17, 1996.

SOARES, Cecilia Moreira. **Mulher negra na Bahia no século XIX**. 1994. 132 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

SOARES, Cecília. **Mulheres negras do Brasil: uma história de resistência**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

SOUZA, Elizeu Clementino de. **Autobiografias, histórias de vida e formação: pesquisa e ensino**. Porto Alegre: EDPUCRS; Salvador: EDUNEB, 2006.

SOUZA, Elizeu Clementino de; DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri; GONÇALVES, Marlene (orgs.). **Gênero, diversidade e resistência: escritas de si e experiências de empoderamento**. Curitiba: Appris, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. ***Tornar-se negro: ou, As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social***. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUZA, Tatiane. Mulheres negras: perspectivas de luta e resistência. **In: Mulher negra e ancestralidade**. Orgs. Josildeth Gomes Consorte e Marise de Santana. 1 ed. São Paulo: Selo Negro, 2023.

ZANELLO, Valeska. **A Prateleira do Amor: Sobre Mulheres, Homens e Relações**. Curitiba: Appris, 2022.

Apêndices

Apêndice A – Roteiro da Entrevista

ROTEIRO DA ENTREVISTA ABERTA

Título da Pesquisa: Escritas de Si e Sobre o Autoamor : Narrativas (Auto)Biográficas de Mulheres Negras Atuantes na Feira do Joaquim Romão, em Jequié-BA

Pesquisadora Principal: Larisse Oliveira Araújo

Orientadora: Ana Cláudia Lemos Pacheco

Local da Entrevista: Centro de Abastecimento Vicente Grillo - CEAVIG

Tempo: 40min a 60 min.

1º Me apresentar, falar sobre o TCLE, explicar que a qualquer momento, caso ela se sinta desconfortável, se sinta mal ou algo assim, que ela pode me informar e pararemos a entrevista; explicar também que a entrevista será gravada pelo gravador do celular, mas que a gravação será usada apenas para ser transcrita depois e usada na pesquisa;

2º Colher os dados gerais da participante;

1. Nome Completo: _____
2. Idade: _____
3. Nível de escolaridade: _____
4. Estado Civil: _____
5. É de Jequié-BA? () SIM () NÃO. Caso não seja, de onde é? _____.
6. Você se autodeclara: () BRANCA () PARDA () NEGRA () AMARELA () INDÍGENA
7. Você tem filhos? () SIM () NÃO. Se sim, quantos? _____.
8. Você possui alguma religião? () SIM () NÃO. Se sim, qual? _____.
9. Há quantos anos atua na Feirinha do Joaquim Romão?

10. A barraca que você trabalha na feira é sua ou você trabalha para alguém? _____
11. Com qual (ais) produto (s) você trabalha na feira? _____
12. Alguém da sua família é feirante também? _____

3º Entrevista:

Bloco 1: Conhecendo a história da participante

1. Me conte um pouco sobre você, sobre sua história, sobre como foi sua infância, sua adolescência? O que você gostava de fazer? Como foi e como é a sua vida?
2. Como foram os seus estudos? Como era a sua relação com a escola, os colegas, os professores?
3. Como é a sua rotina? Dentro da sua rotina, você tira um tempo para você, para se cuidar, descansar? Se sim, me conta um pouco sobre como você faz isso. O que você gosta de fazer no seu tempo livre? Como você se diverte?
4. Qual o seu maior sonho nesse momento?
5. No seu dia a dia, em casa, na feira e nos outros espaços que você frequenta, você consegue perceber gestos de amor, carinho e cuidado? Se sim, de que forma?
6. Existe alguém que te inspira, que é um exemplo para você? Por que?
7. Qual é a sua maior motivação na vida?

Bloco 2: A feira

- 1- Conta um pouco para mim sobre o que a Feira significa para você e qual o lugar que ela tem na sua vida e na sua história.
- 2- Como você começou a trabalhar na feira?
- 3- Eu queria que você me falasse um pouco, se possível, sobre os desafios, as dificuldades que você enfrenta ou já enfrentou na Feira, e como lida/lidou com eles.
- 4- Se você se sentir à vontade, me conta se alguma vez já se sentiu desrespeitada pela sua cor, pela sua condição financeira, pela sua idade, ou mesmo por ser mulher aqui no seu trabalho.
- 5- Como é a sua relação com as outras pessoas (colegas de trabalho, clientes, com as outras mulheres...) na feira? Você tem amigas que também são feirantes?
- 6- Você se sente valorizada no seu ambiente de trabalho? Caso se sinta confortável, me conta um pouco sobre isso.
- 7- Para você, o que mudou de quando você trabalhava como doméstica para agora que é feirante?