
“O quilombo são as mulheres”: cosmopolíticas dos cuidados em comunidades quilombolas de Santa Catarina

Nathália Dothling Reis¹

Resumo: Durante minha pesquisa de mestrado acerca das lideranças de mulheres em comunidades quilombolas em Santa Catarina, tive a oportunidade de vivenciar o cotidiano da Toca de Santa Cruz e Aldeia. Através do trabalho de campo, das relações estabelecidas entre a pesquisadora negra e as mulheres negras dessas comunidades e de suas narrativas biográficas, as relações étnico-raciais foram ficando evidentes. As diversas narrativas mostravam que as relações entre as mulheres negras e as brancas perpetuavam-se ao longo da história e revelavam a importância de tomar o conceito de interseccionalidade para compreender essas realidades. Elas me ensinaram que havia uma tênue e importante diferença entre o cuidado para fora e os cuidados para dentro e que as lideranças de mulheres estavam estritamente relacionadas com isso, constituindo uma cosmopolítica dos cuidados. O presente trabalho pretende mostrar que atentar-se para as experiências locais possibilita o encontro com um mundo de lógicas e saberes distintos e que pretendem ser valorizados através de uma postura epistemológica feminista negra e decolonial.

Palavras-chave: Comunidades quilombolas; Feminismo negro; Cuidado; Feminismo decolonial; Liderança.

Abstract: During my master's research, about the women's leadership at the quilombola communities in Santa Catarina, I had the opportunity of experience the daily life of Toca of Santa Cruz and Aldeia. Through the fieldwork, the established relations between the black researcher and the black women from these communities, and their biographical narratives the ethnical-racial relations turned evident. Different narratives showed that the relation between black women and white women continued the same through history. It showed the importance of taking the concept of intersectionality to comprehend the quilombola women's realities. They taught me that there was a tiny and important difference between the care for out of the community and the care for inside. Furthermore, they taught me that the women's leadership was totally related with that, constituting a care's cosmopolitical. This work aims to show that attempt to their experiences enable us to find a world with distinct logical and knowledge, which are valued here athwart the decolonial and black feminist epistemology.

Key words: Quilombola communities; Black feminism; Care; Decolonial feminism; Leadership.

¹ Bacharela em Ciências Sociais e Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: nathaliadothling@hotmail.com

Introdução

No ano de 2015, tive a oportunidade de participar de algumas reuniões de preparação para a Marcha das Mulheres Negras em Santa Catarina. Naquela época conheci algumas mulheres que eram líderes em suas comunidades quilombolas. Desde então, tenho me interessado pela força e liderança das mulheres dessas comunidades. Nas primeiras leituras, fiquei surpresa com o grande número de mulheres líderes nas comunidades quilombolas em todo o Brasil. Em 2016, ingressei no mestrado em Antropologia Social para pesquisar esse tema e minha principal questão era entender o porquê de tantas mulheres em papéis de liderança. Também estava preocupada com a melhor maneira de entender essas mulheres em seus próprios termos, sem pressupor conceitos como uma forma de valorizar suas práticas de conhecimento.

É nesse sentido, que o termo cuidado, conceito central para entender esta pesquisa, é utilizado em todo o texto e, também no título, como categoria nativa. A ideia do cuidado surgiu com as mulheres das duas comunidades pesquisadas, que me ensinaram que cuidado está associado a ajudar, a ser útil para as pessoas da comunidade de diversas maneiras. O cuidado, na concepção local, emerge em várias relações, como na maternidade, na limpeza da própria casa, no ato de benzer, de curar, de fazer nascer, de garantir algum direito para a comunidade, de aconselhar, dentre tantas outras possibilidades voltadas para o interior da comunidade. Quando é para fora não é cuidado, mas servir, ser explorada em uma relação de poder na qual são inferiorizadas.

Para a pesquisa de mestrado, fiz trabalho de campo em duas comunidades quilombolas: Aldeia e Toca de Santa Cruz, ambas localizadas no litoral sul de Santa Catarina. A comunidade da Toca de Santa Cruz, localiza-se no município de Paulo Lopes e é composta por mais ou menos 130 pessoas, distribuídas em cerca de 30 casas. O regime de casamento é majoritariamente endogâmico. Há uma certa quantidade de casas em alvenaria na comunidade – algumas construídas com financiamento da Caixa Econômica Federal –, mas uma boa parte das casas é de madeira e estão em condições precárias. Várias dessas casas de madeira, chamadas ranchos pelas moradoras e moradores, não têm banheiro. O índice de escolaridade da comunidade é bastante baixo, sendo que a maioria não é alfabetizada formalmente. As pessoas mais velhas tiveram que ajudar seus pais na roça desde pequenas e, portanto, não puderam aceder ou permanecer na escola, sendo a maioria analfabeta ou semianalfabeta. As e os mais jovens vêm aumentando o grau de escolaridade, mas há alta taxa de repetência e abandono escolar antes de finalizar o ensino fundamental. No que diz respeito à luta pelo

território, a comunidade já tem o relatório antropológico RTID concluído, mas ainda sem previsão para publicação.

A comunidade da Aldeia localiza-se no bairro do Campo D’Una, pertencente ao município de Imbituba. A população da Aldeia é composta por cerca de 500 pessoas, dentre as que vivem no território e as que estão fora, mas desejando voltar. Conforme Albuquerque (2014), é entre os anos de 2002 e 2008 que a comunidade foi reconhecendo-se e consolidando-se enquanto remanescente de quilombo. Com o fortalecimento das lutas, a comunidade foi rompendo, pouco a pouco com as condições socioeconômicas impostas desde o período da escravidão. Em 2009, em decorrência de um convênio assinado entre o município e a COHAB², foram construídas várias casas populares de alvenaria na comunidade através do programa do governo federal FHNIS (Albuquerque, 2014). Antes, as casas eram de madeira, com estruturas ruins. Hoje, vemos uma maioria das casas da comunidade de alvenaria; pequenas e simples, mas com boa estrutura, embora ainda existam famílias vivendo em casas de madeira, esperando por um novo projeto habitacional para ter melhores casas. Também podemos observar, desde essa época, um aumento no índice de escolaridade da população da comunidade, com uma grande quantidade de pessoas graduadas ou graduando-se em universidades particulares e públicas atualmente. No que diz respeito à luta pelo território quilombola, a Aldeia já foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares e o relatório antropológico RTID está em processo de elaboração.

Diante destas realidades e do fato de ser mulher negra, assumi desde o princípio uma postura epistemológica feminista negra e descolonial, e busquei trabalhar com a abordagem etnobiográfica³ como forma de valorizar as narrativas e experiências locais. Daniel Bertaux (1999 [1980]) sugere que, ao trabalhar com as biografias, questiona-se a epistemologia neopositivista, na medida em que reconhece o valor sociológico dos saberes das pessoas com quem pesquisamos. Dessa forma, estas pessoas deixam de ser vistas como objetos de observação e passam a ser reconhecidas como colaboradoras da pesquisa. Portanto, estamos imersos em um oceano de saberes que nem sempre opera da mesma maneira e, muitas vezes, não queremos saber nada sobre eles, já que ficamos presas e presos nas formas hegemônicas de fazer ciência.

² Companhia de Habitação do Estado de Santa Catarina.

³ Destaco aqui o uso da etnobiografia, por se tratar de trabalhar as narrativas biográficas que aparecem dentro do contexto etnográfico. Entende-se aqui que a biografia emerge para além de quando as pessoas narram, mas também em seus gestos, atividades cotidianas, modo de viver. Dessa forma, o campo etnográfico permite o contato com todas essas nuances das narrativas biográficas.

Neste contexto, torna-se interessante trabalhar com a abordagem biográfica, pois valoriza as experiências vividas e narradas das pessoas com as quais trabalhamos. De acordo com Gussi (2008), a abordagem biográfica reconhece que entre o vivido e o narrado ocorre a construção de saberes e trata exatamente de buscar uma compreensão científica sobre os saberes que as sujeitas e os sujeitos constroem nas narrativas biográficas, entender as experiências da alteridade, aprendendo com elas e “construi[ndo] um conhecimento entre os saberes que envolva distintas “racionalidades”, tanto dos biografados como o do autor” (Gussi, 2008: 15). Assim, o que importa é o que os e as colaboradoras sabem por terem vivenciado diretamente (Bertaux, 1999 [1980]). Aqui, vale ressaltar a crítica de Patricia Hill Collins (2000) ao neopositivismo. Para ela, a produção científica positivista dá-se na tentativa de generalizações objetivas que não valorizam experiências e emoções, mas apenas a racionalidade, enquanto que, para as mulheres negras, as experiências cotidianas constituem-se na forma de produção de saber.

De acordo com Marco Gonçalves, Roberto Marques e Vânia Cardoso (2012), a problematização antropológica em torno dos conceitos de indivíduo e sociedade tem trazido novas conceituações na busca de dar conta das relações entre construção de personagens etnográficos, sujeitos subjetivados e razão cultural. É no âmbito dessas discussões que surge a ideia da etnobiografia, entre a tensão produtiva da biografia e da etnografia. Essa nova formulação teórica pretende a formulação de narrativas biográficas a partir das experiências individuais de cada uma das atrizes e dos atores imersas e imersos em suas percepções culturais e a ruptura com as dicotomias subjetividade/objetividade, cultura/personalidade, indivíduo/coletivo.

O indivíduo passa a ser pensado a partir de sua potência de individuação enquanto manifestação criativa, pois é justamente através dessa interpretação pessoal que as ideias culturais se precipitam e tem-se acesso à cultura. (Gonçalves; Marques; Cardoso, 2012: 9).

Partindo dessas ideias e da realidade das mulheres negras das comunidades quilombolas, percebi a importância de trabalhar com a abordagem etnobiográfica para aprender com as mulheres sobre suas experiências. A seguir, trago algumas dessas narrativas e as implicações que tiveram para o trabalho.

Quando o cuidado é para fora: servir

A voz de minha bisavó ecoou criança nos porões do navio. ecoou lamentos de uma infância perdida. A voz de minha avó ecoou obediência aos brancos-donos de tudo. A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias debaixo das trouxas roupagens sujas dos brancos pelo caminho empoeirado rumo à favela. A minha voz ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome. A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes recolhe em si as vozes mudas caladas engasgadas nas gargantas. A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato. O ontem – o hoje – o agora. Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância o eco da vida-liberdade. Conceição Evaristo

Desde o começo do trabalho de campo, ia de casa em casa, apresentando-me, fazendo o levantamento genealógico e estimulando as mulheres a me contarem suas histórias de vida. À medida em que elas narravam, fui surpreendendo-me com as semelhanças presentes nas narrativas no que diz respeito a seus percursos laborais. Na Toca de Santa Cruz, percebia que todas as narrativas das mulheres eram perpassadas pela baixa escolaridade e por trabalhos como empregada doméstica, lavadeira, faxineira, cuidadora de crianças e idosos, além de doenças relacionadas aos trabalhos pesados, no caso das mulheres acima de 40 anos.

Dona Francisca⁴, casada com Lima, foi a pessoa que me recebeu carinhosamente em sua casa durante dois meses de trabalho de campo e em outras idas esporádicas ao longo dos outros dois meses. Em várias de nossas conversas, ela contou-me que desde novinha ajudava seus pais na lavoura, nos afazeres da casa e na pesca. Depois de casada, trabalhou lavando e passando roupa para fora, de faxineira em casas de Paulo Lopes e cuidou, por vários anos, de uma senhora da cidade. Disse que trabalhou assim por muito tempo; saía cedo de casa, mas antes deixava tudo arrumadinho – casa, comida, roupa - e ia cuidar da mulher.

Ah, minha filha. Essa mulher tinha depressão. Perdeu os filhos todos de acidente de carro. E essa mulher chorava, ai meu Deus, como essa mulher chorava. Gritava a noite toda e o vizinho ligava pra mim, pra eu cuidar dela, fazer ela parar de chorar. Mas eu dizia que não ia, porque meu horário era pelo dia e à noite eu queria dormir e ficar com minha família (Francisca, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

Francisca só deixou o trabalho quando a senhora faleceu. Durante minha convivência com ela, contou-me muitas vezes histórias sobre a patroa: casos dos filhos, gostos de alimentação e nunca me contou nada sobre sua própria mãe. Até sua neta, acha que a senhora

⁴ Diante do momento político em que vivemos no Brasil, de perseguições a comunidades quilombolas e profissionais das Humanas e antropologia e em conversa com minha orientadora de mestrado e com algumas das mulheres das comunidades, decidimos que não usaríamos seus nomes verdadeiros ao longo desse texto. Sabemos que isso não garante que elas não sejam identificadas. No entanto, o que buscamos com o uso de pseudônimos é que o que está escrito aqui não possa ser usado diretamente contra elas ou contra o trabalho.

era na verdade a mãe de Francisca. Nem com a morte da patroa, ela ficou livre da relação de dependência da mulher branca; esta, antes de morrer, fez com que Francisca promettesse que cuidaria de seu túmulo enquanto vivesse, pois sabia que os filhos que restaram não o fariam. Exigência que lembra as condições impostas por senhores e senhoras de pessoas escravizadas quando concediam a alforria, como ressalta Miriam Hartung (2005), que afirma que era muito comum que a alforria viesse acompanhada de requisitos tais quais a continuidade de trabalho por algum período de tempo ou cuidar de alguma pessoa da família ou posse das senhoras e senhores. Exigências que, normalmente, eram cumpridas. No caso de Francisca, é o que pude aferir, pois ela cumpre a promessa que fez à antiga patroa; antes ia limpar e colocar flores todos os meses em seu túmulo, mas agora vai apenas em datas especiais como dia das mães, finados e aniversário da patroa falecida. Francisca nunca teve a carteira assinada trabalhando para essa mulher ou lavando e faxinando outras casas. Apenas quando trabalhou numa fábrica como costureira. Em 2017, ela estava com 62 anos, problemas na coluna, hérnia, hipertensão arterial, diabetes, dores nos joelhos e ainda não estava aposentada. Queixava-se de dor nas costas e de um problema na coluna que tinha há algum tempo por causa dos trabalhos pesados, por carregar muito peso; me contou ainda que desde muito novinha carregava sacos de areia pesados para ajudar o pai. Também já lavou roupa para fora, para mulheres brancas, e isso contribuiu para seu problema de coluna. Não trabalha mais fora, mas faz tudo em casa. De acordo com ela:

Eu até poderia aposentar por invalidez, mas não vale a pena, porque ganha pior. Tô pagando minha aposentadoria por mês no INSS, já falei com o advogado e, olha, minha filha, torcendo pra sair logo. Acho que esse ano sai⁵.

Luiza Mahin⁶ é a mulher mais velha de outro núcleo residencial da comunidade. Ela contava que desde nova ajudava os pais no trabalho da roça, pescava com a mãe e a irmã Adelina e, também já trabalhou como faxineira em casas de famílias brancas de Paulo Lopes. Depois que se casou com Cruz, parou de trabalhar fora e passou a cuidar de sua casa e de suas e seus filhos. Um dia, em uma de nossas conversas, perguntei a ela sobre sua vida laboral e sobre o que faziam as mulheres mais velhas no passado e ela respondeu:

ah, aquela menina, as mulheres pescavam, cuidavam da casa, cozinham e eram empregadas domésticas. Não era fácil a vida das pretas naquela época. Minha mãe trabalhou de doméstica, eu trabalhei em casa de patroa branca e minhas filhas também (Luiza, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

⁵ Recentemente, soube através de sua filha que, finalmente, conseguiu aposentar-se e está muito contente por receber o seu dinheirinho todos os meses.

⁶ Luiza Mahin foi uma mulher inteligente e rebelde, assim como a mulher a quem dei esse pseudônimo. Africana guerreira, teve importante papel na Revolta dos Malês, na Bahia. Além de sua herança de luta, deixou-nos seu filho, Luiz Gama, poeta e abolicionista.

Dona Zeferina⁷, falecida no mês de setembro de 2017, com 81 anos, era uma das mulheres mais velhas da comunidade, ao lado de sua comadre Wangari⁸, que tem também 81 anos, com quem dividia a liderança desse núcleo residencial. Por toda a cidade de Paulo Lopes, Zeferina era conhecida como mãe Zeferina. Certa vez, eu a acompanhava ao curso oferecido pelo CRAS para as mulheres da Toca e perguntei por que as pessoas da cidade toda a chamavam dessa maneira. Ela contou que já trabalhou em quase todas as casas de Paulo Lopes, como empregada doméstica e cuidando das crianças. Em uma das casas, a patroa ensinou os filhos a chamarem-na de mãe Zeferina e o apelido pegou pela cidade toda. Ela diz que gostava de trabalhar assim, pois ganhava seu dinheirinho, mas que nunca teve carteira assinada. Segundo ela: “Isso é coisa de agora, né. Antes não tinha disso de carteira assinada, minha filha”. Enquanto mãe Zeferina cuidava das casas e filhos dos brancos, a filha mais velha é que cuidava de sua casa e das irmãs e irmãos. Esta filha, já falecida, morou em Itajaí, onde trabalhava como empregada doméstica. Dona Zeferina já estava aposentada. Contou que mesmo sem ter carteira assinada nos trabalhos domésticos, ela conseguiu aposentar-se pelo tempo de trabalho rural que exerceu desde muito novinha. Dona Zeferina era o exemplo vivo do estereótipo da ‘mãe preta’, apontado por Lélia Gonzalez (1984) como sendo a mulher negra que acaba tendo que deixar suas filhas e filhos e cuidar das crianças da população branca, sendo explorada nessa situação.

Na Toca, encontrei narrativas muito similares em relação à vida laboral e uma nítida continuidade geracional das relações de exploração das mulheres e dos homens brancos da cidade de Paulo Lopes em relação às mulheres e aos homens negros da comunidade. Por outro lado, na comunidade Aldeia, a situação me pareceu um pouco diferente. Na atualidade, há muitas mulheres da comunidade com curso superior ou fazendo faculdade e trabalhando como professoras. Fui descobrindo isto na medida em que tentava conhecer essas mulheres, batendo de casa em casa, como havia feito na Toca, e não conseguia encontrar com facilidade as pessoas em casa, pois estavam fora trabalhando. No entanto, conversando com as mulheres da Aldeia, percebi que as narrativas de um passado recente se assemelhavam muito às narrativas das mulheres da Toca.

⁷ Zeferina foi uma rainha que fundou o Quilombo do Urubu, e uma sociabilidade baseada em modelos civilizatórios africanos para se proteger e salvaguardar todo o seu povo da escravidão. Foi uma líder com muito poder, a qual todos a referenciava e seguia as suas estratégias de luta.

⁸ Wangari Muta Maathai foi uma professora e ativista política do meio-ambiente do Quênia. Foi a primeira mulher africana a receber o Prêmio Nobel da Paz.

Dandara⁹, 65 anos e presidente da associação quilombola da Aldeia na época de meu trabalho de campo, narrou as dificuldades de seu percurso laboral. Nascida na Aldeia, ela contou que viveu nas três capitais do sul do Brasil – Florianópolis, Curitiba e Porto Alegre – trabalhando como empregada doméstica e limpando em algumas empresas. Disse-me também que era aposentada por invalidez, pois quando trabalhava limpando no Hospital Celso Ramos teve um acidente com uma seringa que perfurou seu braço direito e limitou o movimento. O braço ficou mais curto, a mão não abria, ela teve que fazer fisioterapia e aposentou-se por invalidez em 1999. Por ter que trabalhar, Dandara não teve tempo de estudar na juventude. Disse que só aprendeu a ler e escrever depois da aposentadoria em um projeto de educação do campo que ocorreu em parceria com o MNU/SC na comunidade da Aldeia.

Preta Quilombola, vice-presidente da Associação Quilombola da Aldeia, com 34 anos em 2017, representa uma geração mais jovem da Aldeia e, ainda assim, conta que teve que começar a trabalhar nova. Seu primeiro trabalho foi aos 14 anos, como babá. Depois disso já trabalhou como recepcionista em hotel, vendedora em loja, no estoque da Mormaii¹⁰ e como educadora quilombola junto ao MNU atuando na comunidade do Morro do Fortunato. Hoje, ela cursa Serviço Social na UFSC e tem bolsa. Em uma de nossas conversas sobre o quilombo e a situação laboral das mulheres e homens da Aldeia, Preta disse:

A gente passou por um processo que vinha falando pra gente que não era pra plantar mais, criar gado; fomos perdendo nossas terras, escutando que a gente tinha que trabalhar fora. Agora é difícil, porque a questão quilombola é isso, né, é voltar nesse processo, é recuperar nossas coisas. É claro que ninguém é obrigado a plantar e pode fazer o que quiser da vida. Você já viu Ori de Beatriz do Nascimento? Então...se a pessoa quer ser playboy da universidade, pode ser. Ela tem que ter esse direito. Não é o que eu quero pra mim. Mas a gente tem que aprender a valorizar o que é nosso também e saber que a gente pode ser outras coisas. Tava falando com a mãe...aqui é assim, a pessoa começa no Silveira (rede de supermercados em Garopaba e Imbituba que pertence à família que antigamente era dona dos escravos), depois vai pra Mormaii. Trabalha o dia inteiro, fora de casa e ganha R\$1200,00. Ou seja, não mudou nada! Não tô desvalorizando trabalho nenhum, mas a gente tem que saber que pode fazer outras coisas. A gente pode plantar orgânico, que dá muito dinheiro hoje em dia, pode criar algum bicho. E isso não tira que a gente possa sair e fazer faculdade se quiser (Preta Quilombola, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

A fala de Preta mostra que, mesmo com um maior grau de estudos, as mulheres e homens da Aldeia continuam trabalhando fora para pessoas brancas e ricas das cidades de Garopaba e Imbituba. Em sua narrativa e nas de outras mulheres das comunidades da Aldeia e da Toca, percebo que a relação da maioria das mulheres negras com o trabalho perpetua-se

⁹ Dandara de Palmares foi uma guerreira negra do período colonial do Brasil. Foi esposa de Zumbi dos Palmares e com ele teve três filhos. Descrita como uma heroína, Dandara dominava técnicas da capoeira e lutou ao lado de homens e mulheres nas muitas batalhas consequentes a ataques a Palmares.

¹⁰ Marca brasileira de roupas e acessórios para o surf.

desde a escravidão. Elas continuam sendo colocadas em lugares considerados inferiores em relação a homens e mulheres brancas. Lélia Gonzalez (1984) afirma que o que parece é que a população negra não chegou a esse estado laboral, mas que, na verdade, nunca saiu dele. Conforme a autora:

Acontece que a mucama “permitida”, a empregada doméstica, só faz cutucar a culpabilidade branca porque ela continua sendo a mucama com todas as letras. Por isso ela é violenta e concretamente reprimida. Os exemplos não faltam nesse sentido; se a gente articular divisão racial e sexual de trabalho fica até simples. Por que será que ela só desempenha atividades que não implicam em “lidar com o público”? Ou seja, em atividades onde não pode ser vista? Por que os anúncios de emprego falam tanto em “boa aparência”? Por que será que, nas casas das madames, ela só pode ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira e raramente copeira? Por que é “natural” que ela seja a servente nas escolas, supermercados, hospitais, etc e tal? (Gonzalez, 1984: 11).

Diante das diversas narrativas de mulheres da comunidade da Toca e da Aldeia, ficam evidentes as diferenças históricas e sociais entre os universos brancos e negros. Desta forma, me parece que as críticas de feministas negras e descoloniais são totalmente pertinentes quando nos atentamos a essas realidades “outras”. Sueli Carneiro (2004) chama atenção para o fato de que as mulheres negras tiveram uma experiência histórica distinta à que predomina no discurso clássico sobre opressão contra mulher e, portanto, não podem caber nas mesmas reivindicações de mulheres brancas, principalmente no que diz respeito à questão do trabalho. É nesse sentido que Gonzalez (1984) relembra que os trabalhos das mulheres negras escravizadas nas casas grandes criaram condições mais amenas e ociosas de vida para as mulheres brancas. É desta relação colonial que surgem as maneiras como as mulheres negras são vistas e tratadas até hoje na sociedade. A doméstica é a mucama permitida, é quem presta serviços, é “o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (Gonzalez, 1984: 8).

Angela Davis (2013) afirma que, desde a escravidão, o trabalho ocupou tanto tempo na vida das mulheres negras que acabou ofuscando aspectos de existência feminina e, portanto, pensar na exploração das mulheres negras é pensar em seu papel histórico como trabalhadora. Aos olhos do sistema da escravatura, as mulheres negras eram vistas, antes de tudo, como trabalhadoras e, assim, distanciadas dos ideais de feminilidade pautados na condição de mãe cuidadora, companheiras e donas de casa para seus maridos. Quando assumiam esses lugares, não era para cuidar de suas casas, mas para servir à ‘casa grande’ como cozinheiras, criadas e mães das crianças brancas. O fato de algumas serem mais valorizadas por ‘parirem’ muitos bebês não significava que eram vistas como mães, mas apenas como reprodutoras de mão de obra escrava. As mulheres negras eram totalmente desprovidas de feminilidade e fragilidade

na medida em que tinham que trabalhar tanto quanto os homens negros em trabalhos pesados como lenhadoras, garimpeiras em minas, fundições de ferro, entre outros (Davis, 2013).

Desta forma, fica evidente nas críticas das intelectuais negras e nas narrativas das mulheres negras das comunidades quilombolas Toca e Aldeia que não é possível universalizar a categoria mulher, pois ela nega a vivência das mulheres que não são brancas. Pelo contrário, é muito importante pensar nas especificidades das diversas experiências de ser mulher e nas consequências disso.

Quando o cuidado é para dentro: tipos de cuidar e lideranças

As narrativas me ensinaram sobre as experiências de trabalho que as mulheres das duas comunidades realizavam para fora e o convívio cotidiano proporcionado pelo trabalho de campo revelou-me o trabalho que as mulheres realizam dentro de suas casas e comunidades. Andando pela comunidade da Toca de Santa Cruz e conversando com as mulheres dali, percebia que eram elas que faziam todo o serviço da casa. Acordavam sempre cedo e ficavam em casa. Poucas saíam para trabalhar fora. Os homens saíam, seja para trabalhar ou estar pelo centro de Paulo Lopes. Desta forma, eu só encontrava as mulheres que, diariamente, limpavam suas casas, cozinham, cuidavam de suas e seus filhos, lavavam. Nos dias de sol, a comunidade inundava-se de cores das roupas estendidas nos varais. Na Aldeia, embora a maioria das mulheres e homens trabalhem fora, encontrava as que já estão aposentadas em casa, quase sempre acompanhadas dos maridos que já estão aposentados também. Nas conversas com Preta e sua mãe, Marlete¹¹, pareceu-me que, ainda assim, as tarefas domésticas, como limpar, cozinhar e cuidar dos filhos são realizadas pelas mulheres. Preta e seu companheiro, Zumbi, são uma exceção, pois dividem os trabalhos da casa e o cuidado do filho. De forma geral, estava evidente que, tanto na comunidade da Toca como em Aldeia, o trabalho doméstico era feito pelas mulheres, e isso me incomodava muito. Mas como o trabalho tratava-se exatamente de aprender com elas sobre suas concepções e experiências de ser mulher, fazia um grande esforço para abandonar minhas pressuposições acerca de suas práticas.

Ao longo do meu trabalho de campo, essa questão foi ficando bem mais complexa. Era muito interessante notar nas narrativas das mulheres da Toca a existência um marco entre quando elas tinham que trabalhar fora de casa, nas casas das mulheres brancas, e quando elas começaram a trabalhar apenas dentro de suas próprias casas. Quando eu perguntava sobre suas vidas laborais, elas contavam sobre seus trabalhos nas casas das patroas brancas e sempre vinha

¹¹ Este nome é uma homenagem a minha tia, já falecida, que era um grande exemplo de cuidado para mim.

um “mas” que enunciava o momento em que não tiveram mais que fazer esses trabalhos e puderam trabalhar apenas em suas casas. Isso era sempre narrado com um sorriso no rosto, um tom de alívio que parecia querer dizer que, ao livrarem-se da exploração desses trabalhos, elas estavam livres de cuidar das casas e filhos das outras, para serem donas e cuidadoras de suas próprias casas e crianças. Esse marco estava quase sempre ligado ao casamento e demonstravam gratidão aos maridos por não deixarem faltar nada dentro de casa. Pouco a pouco, eu ia aprendendo que a percepção delas sobre fazer as tarefas de casa era bastante distinta da minha e da maneira como o discurso feminista clássico colocava. Paulatinamente, as mulheres das duas comunidades me ensinavam a tênue diferença entre cuidar – cozinhar, limpar, administrar a casa e as finanças – e servir como empregada aos outros.

As narrativas das mulheres de ambas as comunidades me revelaram que o cuidado exercido pelas mulheres em suas casas, ao invés de ser algo que as aprisiona, é um elemento de potência. De acordo com Angela Davis (2013), esta é uma característica que remonta ao tempo da escravidão. A autora aponta que a vida social das senzalas era uma extensão da vida familiar e, assim, o papel social da mulher se estendia para a comunidade escravizada como um todo. A vida doméstica tinha um papel essencial na vida da população escravizada, pois era o único espaço onde podiam ser humanas e humanos. Portanto, as mulheres negras não eram inferiorizadas por suas tarefas domésticas, como foram as mulheres brancas. Diferente delas, as mulheres negras não podiam ser tratadas simplesmente como ‘donas de casa’.

Num ensaio escrito em 1971 – usando as poucas fontes que me foram permitidas na minha cela prisional – eu caracterizei o significado da mulher escrava nas funções domésticas do seguinte modo: na infinita angústia de ministrar as necessidades dos homens e das crianças à sua volta...ela desempenhava o único trabalho da comunidade escrava que não era diretamente reivindicado pelo seu opressor. Não havia remuneração pelo trabalho nos campos: não servia nenhuma proposta útil para os escravos. O trabalho doméstico era o único trabalho com sentido para a comunidade escrava como um todo... [...] Precisamente através do desempenho do trabalho penoso que foi sempre uma expressão central da condição social de inferioridade das mulheres, para as mulheres negras acorrentadas podiam ajudar a estabelecer as bases de alguns níveis de autonomia, para elas próprias e para os seus homens. Mesmo que ela sofresse debaixo da opressão única como mulher, ela impulsionava o centro da comunidade escrava. Ela era, por isso, essencial à sobrevivência da comunidade. Desde então percebi que o carácter especial do trabalho doméstico durante a escravatura, é central para o laço entre homens e mulheres, envolvendo trabalho que não era exclusivamente feminino. Os homens escravos executavam importantes responsabilidades domésticas e não eram – por isso – como Kenneth Stampp tinha dito – meros colaboradores das suas mulheres. Enquanto as mulheres cozinham e costuravam, por exemplo, os homens jardinavam e caçavam [...] Esta divisão sexual do trabalho doméstico não parecia ser hierárquica: as tarefas dos homens eram certamente não superiores e eram dificilmente inferiores ao trabalho desempenhado pelas mulheres. Eram ambos igualmente necessários (Davis, 2013: 19; 20).

As relações descritas por Davis entre homens negros e mulheres negras no tempo da escravidão nos Estados Unidos pareciam-me muito presentes nas comunidades da Toca e Aldeia. Com isto não quero dizer que se trata de comunidades onde prevalece a harmonia e não há conflitos de nenhum tipo entre homens e mulheres. Porém, o que trato de frisar aqui é que o fato de as mulheres trabalharem em suas casas, limpando, cozinhando, cuidando das crianças, não pode ser visto como fator de inferiorização e subordinação, como querem os discursos feministas hegemônicos. Marilyn Strathern (2006 [1988]) também aponta para isto no caso de seus estudos com a população Hagen na Melanésia. De acordo com a autora:

A capacidade mental (vontade, consciência), segundo relato que me foi feito em Hagen, torna-se inicialmente visível quando uma criança demonstra sentimento para com aqueles com quem se relaciona e vem a perceber a interdependência ou reciprocidade que caracteriza as relações sociais. Os relacionamentos assumem sempre uma forma específica. Apresentam-se inicialmente num contexto doméstico, por exemplo quando a criança reconhece que sua mãe precisa tanto de gravetos para o fogo quanto ela precisa de comida para se alimentar. Um aspecto de reciprocidade se sobrepõe ao relacionamento desigual, assimétrico. A criança é levada a ter um outro modelo de interdependência nas figuras de seus pais. Como adultos, marido e mulher são retratados como mutuamente dependentes, inclusive pela diferença entre eles. [...] A atividade recíproca no lar vem a simbolizar a intencionalidade orientada para o outro (Strathern, 2006[1988]: 148).

Dessa forma, assim como observei nas comunidades da Toca e Aldeia, a autora mostra que para o caso Hagen, a oposição entre masculino e feminino não se refere, intrinsecamente, ao controle de homens e mulheres uns sobre outros.

Conversando com Preta Quilombola, a importância do cuidado ia ficando cada vez mais evidente. No segundo dia de trabalho de campo havia passado a tarde conversando com ela sobre essa temática e ela havia me contado muito sobre seu caminho até tornar-se vice-presidente da associação quilombola da Aldeia. Dois dias depois voltei e ela logo foi falando:

Tava pensando sobre isso que a gente conversou outro dia. Pra mim, liderança não tem a ver comigo ser vice presidente. A liderança se constrói muito antes disso. Eu sempre fiz as coisas e vou continuar fazendo. O Zumbi fala que ano que vem vai ter chapa concorrente pra eleição. Mas eu digo que nem aceito, porque se as pessoas quiserem ajudar, que ajudem então. Tem muita coisa pra fazer, a gente vai achar ótimo. É até mais fácil fazer coisas pela comunidade sem estar na direção, sabe. Porque quando a gente tá na direção tem muita cobrança (Preta Quilombola, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

A fala de Preta me mostrava que aquilo que eu estava tomando por liderança não coincidia com o que realmente era a liderança dentro das comunidades. Ser líder não tinha,

necessariamente, a ver com estar na presidência da associação, mas com atitudes que as pessoas tomavam ao longo da vida em relação à comunidade. Então, em outra oportunidade, perguntei quem ela considerava liderança na Aldeia. Ela pensou, pensou e disse que Dandara, para ela, era uma liderança na comunidade. Continuou pensando por algum tempo e não sabia bem que nomes falar. Acabei perguntando para ela se vó Ciloca – considerada a matriarca fundadora da Aldeia - podia ser considerada também uma liderança enquanto estava viva.

Sim, claro! A vó Ciloca era uma liderança sim. Ninguém fazia nada sem falar com ela. Ai, até emocionou de pensar na vó. A vó era incrível! *Ela ajudava todo mundo. Sempre preocupada por todos.* Sempre preocupada que todo mundo estivesse bem. Ah, a vó era muito importante! Todo mundo perguntava tudo pra ela. *O vô também era importante, não benzia, mas sabia muito de planta, cuidava de todo mundo. A vó Ciloca também. E o vô morreu bem antes e a vó ficou. Ela que incentivou a construção da sede. Ela cuidava de todo mundo.* Ela fazia as festas e todo mundo perguntava pra ela o que fazer. A vó ganhava um salário-mínimo só, mas sempre dava um trocadinho pra todo mundo. Ela sempre perguntava se tava tudo bem em casa, se tinha comida. Ela decidia onde cada um construía a casa. Ah, depois que a vó morreu mudou muita coisa. Ela mantinha a comunidade unida. Quando a gente começou a falar em quilombola ela deu todo apoio! Ah, a vó era demais! (Preta Quilombola, trecho de diário de campo pessoal, 2017 - *grifos meus*).

Quando Preta falou sobre a avó e o avô ficou muito evidente para mim que o cuidado tinha um papel muito importante na liderança. A primeira vez que perguntei para ela como havia se tornado a vice-presidente da associação, ela me contou toda sua trajetória até chegar à presidência, passando pela participação no MNU e por entender-se como negra. E disse em dado momento: “Tentei o vestibular três vezes na UFSC e só passei na terceira. Tentei Antropologia, mas depois vi que não era isso que eu queria e tentei Serviço Social e passei. É o que estudo hoje e gosto. Acho que vai ser mais útil para a comunidade” (Preta Quilombola, 2017). E mais uma vez ficava evidente que para ser liderança era necessário cuidar da comunidade de alguma maneira. No dia em que perguntei a ela sobre se vó Ciloca podia ser considerada liderança, também indaguei sobre a possibilidade de tia Ana – irmã de vó Ciloca e importante benzedeira local - ser uma liderança. Preta disse:

Ah, sim, tia Ana é uma liderança também. Porque assim, né, tem vários tipos de liderança. A Menininha de Gantois, por exemplo, pode ser um tipo de liderança, porque todo mundo escuta muito ela na comunidade. Mas ela não participa das questões quilombolas. Tia Ana é importante por causa do seu conhecimento das plantas, de benzer. *Ela ajuda todo mundo benzendo, curando.* Aí tem os mais velhos que são muito importantes pra gente e então entra tia Ana outra vez. A sabedoria dos mais velhos é muito importante, por isso que temos o conselho Griôt. Tudo que a gente vai fazer, a gente pergunta pra eles e eles dizem: ‘ah, isso sim pode fazer, isso não’. E aí tem as lideranças que tem a ver com as questões quilombolas, como

Dandara, Martin... (Preta Quilombola, trecho de diário de campo pessoal, 2017, - *grifo meu*).

E foi depois disto que, baseada na fala de Preta e em diálogo com ela, chegamos a três tipos de liderança: liderança sociocultural, que corresponde às pessoas mais velhas que têm importante influência na comunidade e são muito ouvidas por todas e todos; liderança religiosa, na qual entram as benzedadeiras e curandeiras de algum tipo; e liderança política, que consistem nas pessoas que estão envolvidas mais diretamente nas lutas por direitos quilombolas da comunidade. Todos esses tipos de liderança mostram as possibilidades do cuidar dentro da comunidade. O cuidado pode ser pelas lutas políticas do quilombo, pode ser cuidando da saúde das pessoas da comunidade, ensinando-as a ler e escrever, cuidando das crianças, dentre outros. A partir dessas conversas com Preta, voltei o meu olhar para a comunidade da Toca de outra maneira. Após os dois meses de trabalho de campo lá, eu sabia bastante sobre a vida das mulheres, mas muito pouco sobre liderança. Mas agora tudo ficava mais entendível. As mulheres mais velhas de cada núcleo eram, na verdade, lideranças socioculturais. E Mariana Crioula, além de ser uma liderança sociocultural e, também uma das únicas lideranças políticas, por ser a presidente da Associação Quilombola da Toca de Santa Cruz. Luiza, era apontada por algumas pessoas da comunidade como curandeira. Ela me dizia que isso era coisa do passado. Neste sentido, podemos pensá-la como uma liderança religiosa.

Com tudo isso, observo que ser líder exige que a pessoa tenha cuidado e comprometimento com a comunidade e as pessoas que pertencem a ela. O cuidado é uma característica muito importante e que, na maioria das vezes, está associada às mulheres que cuidam da casa, cuidam dos filhos e das filhas, cuidam das pessoas da comunidade e da manutenção da comunidade enquanto quilombola. A combinação da força – que a dureza da vida as obrigou a desenvolver – e da capacidade de cuidar faz das mulheres as lideranças preferenciais das comunidades quilombolas. Talvez, por isso, existem tantas em Santa Catarina e no Brasil. Enquanto a sociedade, de forma geral, não valoriza os trabalhos de cuidado, normalmente associados às mulheres, as comunidades quilombolas assim o fazem, reconhecendo nas figuras das cuidadoras as suas lideranças políticas, socioculturais e religiosas.

Descolonizar e enegrecer o feminismo

As narrativas das mulheres das duas comunidades quilombolas ressaltam a importância de trabalhar com o conceito de interseccionalidade, usado pela primeira vez em 1989 por Kimberlé Crenshaw para mostrar as diferentes maneiras como raça e gênero interagem nas

experiências de vida das mulheres negras e como essas vivências não podem ser apreendidas se as dimensões de raça e gênero forem tomadas separadamente. Como explica Luiza Bairros (1995), atentar-se para raça, gênero e classe social como dimensões que interseccionam nas vivências de mulheres negras, salienta que estas mulheres experimentam as opressões de um lugar distinto ao de mulheres brancas ou homens negros, e isso “proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista” (Bairros, 1995: 4).

Maria Lugones (2008) também enfatiza a importância de trabalhar a interseccionalidade de gênero, raça, classe, sexualidade para entender as realidades de mulheres negras e não brancas. Tratar a estas categorias de forma separada é um erro epistemológico que não permite entender as violências que sofrem essas mulheres que, além de serem oprimidas pela colonialidade de poder¹², também são pela colonialidade de gênero. Insistir neste erro é continuar excluindo as mulheres não brancas das lutas por liberdade em nome da categoria mulher, que ao homogeneizar acaba selecionando aquilo que é dominante, como por exemplo, as fêmeas brancas, burguesas e heterossexuais. Da mesma forma, a categoria negro seleciona machos negros heterossexuais. Portanto, separar categoricamente seres e fenômenos sociais invisibiliza as experiências de interseção, como as vividas por mulheres negras. A interseção mostra o que se perde e, então, só podemos ver as mulheres negras se pensarmos gênero e raça relacionados entre si. O que isso quer dizer é que a categoria mulher em si, sem estar entrelaçada a outras categorias, tem um caráter racista, pois seleciona mulheres brancas, burguesas e heterossexuais e esconde o abuso e desumanização envolvidos na colonialidade de gênero (Lugones, 2008).

Toda a produção violenta do sistema de gênero moderno/colonial transformou as pessoas não brancas em animais e as mulheres brancas em reprodutoras da raça branca e da classe burguesa. Considerar o gênero como imposição colonial provoca uma mudança na forma de estudar as sociedades pré-coloniais, na medida em que questiona o uso do conceito de gênero como parte da organização social. Portanto, é importante analisar até que ponto o sistema de gênero constituiu a colonialidade do poder e como a colonialidade do poder constituiu o sistema de gênero. Um não pode existir sem o outro, já que classificar a população em termos de raça é uma condição para sua possibilidade. É neste âmbito que percebemos que tanto a raça

¹² Termo cunhado por Aníbal Quijano (1991; 2000a; 2000b; 2001-2002). Colonialidade serve para designar aquilo que se reitera da colonização, uma vez que ela é um fato do passado, mas tem consequências que continuam no presente.

quanto o gênero são ficções poderosas e intimamente ligadas. Ao não perceber isto, o feminismo branco hegemônico apagou as mulheres negras e não brancas. Considerar só as mulheres brancas como mulheres faz parte da história do Ocidente. As fêmeas excluídas e subordinadas por esta descrição eram vistas e tratadas como animais, no sentido mais profundo de serem seres ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem características de feminilidade. Mesmo quando foram engenerizadas, pelos interesses dos colonizadores, as mulheres não brancas receberam o status inferior que acompanha o ser mulher, mas sem nenhum dos privilégios das mulheres brancas burguesas. O feminismo hegemônico branco apagou a história das relações entre mulheres brancas e não brancas e equiparou mulheres brancas à categoria de mulher e, assim, não se preocupou com a opressão de gênero de ninguém mais. Como não perceberam as diferenças, não viram necessidade de criar coalizões; apenas assumiram uma sororidade entre as mulheres pelo fato da sujeição de gênero (Lugones, 2008). É nesse sentido que Betty Ruth Lerma (2010) critica o fato de que para muitas teóricas é imprescindível o uso dessas categorias, tais como gênero. Para a autora, é desta forma que diversas mulheres são levadas a incorporar estes discursos feministas hegemônicos como únicos meios para sua emancipação, fazendo com que este tipo de feminismo seja colonial. Ao relacionar o feminismo hegemônico com o colonialismo, percebemos que este deslegitima e invisibiliza os saberes das mulheres negras, afrocolombianas, indígenas, chicanas, enfim, das mulheres não brancas em geral.

Sueli Carneiro (2003) também chama atenção para o fato de que os grupos de mulheres indígenas e de mulheres negras possuem demandas muito específicas que não podem ser, simplesmente, incluídas sob a questão do gênero. As especificidades de ser mulher nos diversos casos devem ser levadas em conta. No caso das mulheres negras é importante perceber que há diferentes dimensões de subvalorização, e que o racismo tem total influência no rebaixamento de status dos gêneros. Neste sentido, pensar nas vivências de mulheres negras é reconhecer as diversidades e desigualdades que existem entre as mulheres e que foram apagadas durante a história do movimento feminista brasileiro. Dentro deste movimento, as mulheres negras tomaram consciência de que a identidade de gênero não trazia consigo, naturalmente, a “solidariedade racial intragênero” (Carneiro, 2003: 4), o que podemos perceber também pelas narrativas das mulheres das comunidades da Toca e da Aldeia. É daí que decorre a necessidade de renunciar às propostas universalistas feministas, que acabam mostrando-se mais frágeis e problemáticas do que úteis para as diversidades e especificidades.

Yuderskis Miñoso (2014) afirma que nosso ponto de partida é reconhecer que o pensamento feminista clássico tem sido produzido por mulheres que gozam de um privilégio

epistêmico graças às suas condições de classe e raça. O papel do feminismo negro e descolonial é partir das margens, das experiências e conhecimentos de mulheres racializadas e romper com o ponto de vista eurocêntrico, valorizando, dessa forma, as construções de mundo e saberes tradicionais. Assim, é necessário radicalizar na crítica aos universalismos teóricos feministas que não servem para explicar as realidades e opressões de mulheres negras e não brancas.

Oyèronké Oyewùmí (2004) também aponta para a necessidade de rever o conceito de gênero e as implicações de seu uso nos estudos das populações africanas. Para ela, toda a arquitetura da pesquisa de gênero provém de experiências europeias e norte-americanas, e isso faz com que as estudiosas feministas desses locais – ou dessas perspectivas – ocupem um lugar importante como fonte de conhecimento sobre as mulheres. “Como resultado de seus esforços, o gênero tornou-se uma das categorias analíticas mais importantes na empreitada acadêmica de descrever o mundo e tarefa política de prescrever soluções” (Oyewùmí, 2004: 2). Isso não quer dizer que tenhamos que ignorar as feministas hegemônicas, mas que devemos localizar seus interesses e preocupações. Essas pesquisadoras usam gênero para entender e explicar a opressão contra as mulheres em todo o mundo e, desta forma, assumem a categoria mulher e sua subordinação como universais. No entanto, devemos ter em mente que essas categorias são construções socioculturais e não podem ser pontos de partida da pesquisa, mas questões a serem investigadas. Se o gênero é socialmente construído, tanto a categoria social mulher como as formas de opressão contra ela não são universais.

É nesse sentido que Strathern (2006 [1988]) nos chama à reflexividade acerca do movimento e pensamento feminista, que tem suas raízes na sociedade ocidental e, por isso, faz-se necessário contextualizar seus pressupostos. Conforme sua pesquisa, há uma diferença entre a sociabilidade ocidental e a melanésia que não permite a extensão pura e simples das percepções feministas ocidentais ao caso melanésio. Como as socialidades são diferentes, as mulheres também o são; portanto, a categoria mulher não é imutável e não há atributos comuns entre todas as mulheres. Para a autora, a antropologia feminista tem visto as desigualdades entre sexos como um fenômeno universal e, para ela, essa premissa de que podemos perguntar em qualquer parte se as mulheres são dominadas pelos homens é equivalente à premissa antropológica de que instituições sociais podem ser comparadas. Desta forma, fica claro que é um erro pressupor uma equivalência entre membros do mesmo sexo sem levar em conta onde vivem. É nesse âmbito, que Strathern coloca que o que cabe à antropologia é perceber se as

mulheres são o mesmo ‘problema’¹³ em todas as ‘sociedades’ e descobrir a presença ou ausência da predominância masculina e, com isso, revelar os fundamentos das relações de gênero nas instâncias sociais concretas. Uma boa parte do feminismo tem entendido o que mulheres e homens fazem como modelos do que ‘mulheres’ e ‘homens’ fazem e, assim, considerado como a problemática da diferença entre masculinidade e feminilidade. A etnografia deve buscar compreender se, localmente, ‘ser mulher’ e ‘ser homem’ ocupa um lugar organizador na classificação do comportamento e perceber o que a diferenciação pode significar. No caso Hagen, por exemplo, Strathern coloca que não podemos nos enganar pela dicotomia ‘domínio doméstico versus domínio político’. As críticas feministas antropológicas dos anos 1970 assumem estes domínios como pontos de referência fixos e, assim, os dados antropológicos interpretavam a masculinidade e a feminilidade como referentes ao que homens e mulheres são e fazem, respectivamente. Então, gênero torna-se uma categoria para explorar o estudo das relações masculino-feminino. O feminismo hegemônico tomou como axiomática a referência do simbolismo masculino/feminino para as questões de homens e mulheres, e os domínios público e privado foram tomados como representações através da polarização masculino/feminino. Ao universalizar a associação do domínio doméstico com feminino e do domínio público com masculino, o gênero foi considerado como modelo nativo e universal de dualidade. No entanto, o que Strathern mostra é que algumas dicotomias servem para o Ocidente, mas não para outros povos, como por exemplo os Hagen e outros povos na Melanésia.

Considerações finais

Nos casos das comunidades quilombolas Aldeia e Toca, considero que a dicotomia e valorização de público/privado também não é eficaz. Como tratei de mostrar ao longo deste texto, nessas comunidades estamos diante de construções sociais e históricas do ‘ser mulher’ muito distintas às tomadas como referência pelo feminismo hegemônico. Isso acarreta uma organização social e construção de mundo bastante diferente. De fato, as mulheres nessas comunidades estão ligadas aos trabalhos domésticos; mesmo em Aldeia, que há grande quantidade de mulheres trabalhando fora de casa, o cuidado das crianças, da casa, da limpeza, dentre outros, configura-se em atividade das mulheres. Não há impedimento de que os homens cuidem, mas suas atividades estão mais ligadas aos trabalhos exteriores à comunidade ou na

¹³ Referindo-me aqui, ao título provocativo da obra de Strathern: *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*.

construção e manutenção das casas no interior da comunidade. No entanto, percebo que não há uma valorização maior do trabalho feito pelos homens em relação ao das mulheres. Na verdade, parece haver uma valorização contrária ou, simplesmente, distinta; o engajamento das mulheres nos trabalhos domésticos e privados são tão valorizados pelas comunidades que é essa capacidade de cuidar que as leva aos lugares políticos e públicos das lideranças. Portanto, estamos diante de uma lógica social que, realmente, não tem lugar nas teorias feministas que universalizam a dominação masculina e a inferiorização das mulheres.

Strathern (2006 [1988]) aponta que a crítica antropológica feminista acabou incorporando o modelo dos domínios público e privado como representante daquilo que opõe homens e mulheres e, dessa forma, usou seus próprios construtos de gênero para pensar as relações de gênero de outros povos. A partir disto, afirmaram que a dominação masculina era um atributo universal. Porém, as narrativas das mulheres das comunidades da Toca e da Aldeia mostram que, antes de fazer tal afirmação, precisamos compreender, localmente, como dá-se a socialidade e quais são as concepções de doméstico, de público, de masculinidade e feminilidade para os grupos com os quais estudamos.

No caso de minha pesquisa, as mulheres das duas localidades, ensinaram-me que o cuidado ocupa papel central para o exercício da liderança, constituindo uma cosmopolítica dos cuidados. Dessa forma, não importa o tipo de liderança, o cuidado é sempre o pré-requisito fundamental para ser considerada ou considerado como líder, já que esse é um atributo muito valorizado nas comunidades. Como o cuidado está quase sempre associado às mulheres, isso leva ao fato de que elas sejam as principais lideranças em suas comunidades. Assim, percebo que dentro das comunidades estudadas, a dicotomia público/privado, proveniente do feminismo branco e ocidental, não é eficaz. Enquanto a lógica eurocêntrica dá maior valor às atividades consideradas públicas e exercidas quase sempre por homens, a lógica das comunidades valoriza o trabalho doméstico feito no âmbito do privado a tal ponto que isso torna-se a potência pública da liderança. Portanto, público e privado confundem-se na lógica das comunidades quilombolas. Se para um grupo de mulheres – em sua maioria brancas e de classe média – emancipar-se tem a ver com romper com o âmbito da casa e ganhar o espaço da rua, para as mulheres da Toca e da Aldeia, emancipação e luta tem muito mais a ver com continuar cuidando das pessoas de suas comunidades, sejam elas homens, mulheres, crianças. Liderança nas comunidades não está ligada com mandar ou sobressair-se sobre os outros, mas com cuidar do grupo de uma maneira geral. É o cuidado que essas mulheres exercem

historicamente em suas comunidades que permite que (r)existam ao racismo, à pobreza e às dificuldades.

Ao princípio do mestrado, a questão que me intrigava era essa: por que tantas mulheres ocupando papéis de lideranças em comunidades quilombolas em Santa Catarina e no Brasil? A partir das relações criadas com as mulheres das Comunidades Remanescentes de Quilombo Toca de Santa Cruz e Aldeia e de suas concepções de mundo, permito-me dizer – sem tentar afirmar nada definitivo – que o fato de haver tantas mulheres como lideranças está ligado ao fato de serem elas as que assumem os papéis de cuidado e, para além disso, vivem em comunidades que valorizam o cuidado de forma muito distinta e que, portanto, regulam a política interna com base nesta característica.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Mauricélia. 2014. *Negros em Garopaba-SC: Experiência quilombola nas comunidades da Aldeia e do Fortunato*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: Universidade do Estado de Santa Catarina.

BAIROS, Luiza. 1995. “*Nossos feminismos revisitados*”. Revista Estudos Feministas, vol 2(2):459-463.

BERTAUX, Daniel. 1980. *El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades*. Propositiones, 1999. Traducido por el TCU 0113020 de la Universidad de Costa Rica, de “L’approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités”, publicado en Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXIX, 197–225.

CARNEIRO, Sueli. 2003. “*Mulheres em movimento*”. Estudos avançados, 17(49): 117-132.

_____. 2004. “O papel do movimento feminista na luta antirracista”. In: K. Munanga (org.). O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição. Fundação Palmares.

_____. 2011. Enegrecer o feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. ([http://arquivo.geledes.org.br/em-debate/sueli-carneiro/17473-sueli-carneiro-enegrecer-o-feminismo-a-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-a-partir-de-uma-perspectiva-de-genero.](http://arquivo.geledes.org.br/em-debate/sueli-carneiro/17473-sueli-carneiro-enegrecer-o-feminismo-a-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-a-partir-de-uma-perspectiva-de-genero;); acesso em 29/08/2015 às 14:00 hs).

COLLINS, Patricia H. 2000. *Black Feminist Thought*. New York and London: Routledge.

DAVIS, Angela. 2013. *Mulher, raça, classe*. Tradução livre: Plataforma Gueto.

GONÇALVES, Antônio M.; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. 2012. *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda.

GONZALEZ, Lélia. 1984. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Anpocs: Revista Ciências Sociais hoje, 223-244.

GUSSI, Alcides F. 2008. Reflexões sobre os usos de narrativas biográficas e suas implicações epistemológicas entre a Antropologia e a Educação. Trabalho apresentado na “26ª Reunião Brasileira de Antropologia”, Porto Seguro/BA.

HARTUNG, Miriam. 2005. *Muito além do céu: Escravidão e estratégias de liberdade no Paraná do século XIX*. TOPOI, vol. 6(10):143-191.

LERMA, Betty Ruth L. 2010. *El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano*. Cali: La manzana de la discordia,.

LUGONES, Maria. *Colonialidad y género*. Bogotá: Tabula rasa, 2008.

MIÑOSO, Yuderkis E. 2014. *Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica*. México: El cotidiano.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. 2004. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Cordesia, 1-8. Tradução de Juliana Araújo Lopes.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP.