

Nathália Dothling Reis

O cuidado como potência: entre o público e o privado e as lideranças de mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz

Dissertação submetida ao Programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de mestra em Antropologia Social. Orientadora: Prof. Dr^a. Miriam Furtado Hartung

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Dothling Reis, Nathália

O cuidado como potência: entre o público e o privado e as lideranças de mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz / Nathália Dothling Reis ; orientadora, Dr^a. Miriam Furtado Hartung, 2018. 183 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Comunidades Quilombolas. 3. Mulheres líderes. 4. Feminismo negro e descolonial. 5. Narrativas biográficas. I. Furtado Hartung, Dr^a. Miriam . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Nathália Dothling Reis

O cuidado como potência: entre o público e o privado e as lideranças de mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestra” e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.

Florianópolis, 23 de Fevereiro de 2018.

Prof. Dr.^a Vânia Zikan Cardoso
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Miriam Furtado Hartung
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.^a Dr.^a Vânia Zikan Cardoso
Universidade Federal de Santa Catarina

Dr.^a Cinthia Creatini da Rocha
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Rafael Palermo Buti
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Às minhas avós Guilhermina Ferreira Dothling de Carvalho (*in memorian*) e Clodomira Rodrigues dos Reis (*in memorian*): mulheres negras e simples que eu conheci tão pouco, mas que, de alguma maneira, passei a compreender melhor através dessa pesquisa. À minha mãe Mires Dothling de Carvalho, por todo amor e cuidado que sempre teve e tem comigo. Às mulheres da Toca e da Aldeia e a todas as mulheres negras!

AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de começar agradecendo às mulheres das Comunidades Remanescentes de Quilombo Toca de Santa Cruz e Aldeia. Mulheres que tornaram esse trabalho possível, que me receberam em suas comunidades e casas com sorrisos, que confiaram em mim para narrar suas histórias, que me ensinaram tanto sobre elas, sobre a vida, sobre mim mesma, sobre luta, resistência, cuidado, negritude. Que foram fundamentais no meu caminho de enegrecer e de compreender melhor minha ancestralidade. Que me mostraram que a vida nas comunidades é simples, dura, mas cheia de amor e esperança! Espero que meu trabalho possa mostrar pelo menos um pouco da beleza que vocês carregam e dos ensinamentos e sabedoria que a concepção de mundo de vocês trazem. Me sinto profundamente grata por ter tido a oportunidade de conhecer e conviver com vocês!

Quero agradecer também ao meu pai e minha mãe, homem negro e mulher negra, que sempre foram exemplos de ruptura de barreiras para mim. Desde novinha me ensinaram a importância de ir mais longe, de estudar, de ser justa, de seguir os meus sonhos e desde então me apoiam totalmente em minhas escolhas, mesmo que, às vezes não entendam muito. Tenho muita sorte de ter vocês na minha vida!

Também tenho muita sorte de ter ao meu lado o companheiro Daniel Dias e agradeço muito a sua paciência, carinho, amor, conversas, ajudas com revisão de texto e por confiar tanto em mim e no que faço, muitas vezes até mais do que eu mesma. Sua força e companhia foram fundamentais em todo esse caminho!

Agradeço também à minha orientadora, professora Miriam Hartung. Primeiro, por me introduzir à Antropologia, lá em 2005, no comecinho das Ciências Sociais, fazendo-me ler pela primeira vez *Os Nacirema*, ensinando-me, desde então, que fazer antropologia não se tratava de exotizar o *Outro*, mas de estranharmos a nós mesmas e mesmos. Segundo, por cada leitura atenta, pelas discussões instigantes, por me dar autonomia, mas também estar sempre presente e pelas sugestões sempre certeiras. Obrigada por essa orientação!

Às e aos colegas da melhor turma de mestrado que eu podia ter, muito obrigada, por compartilharem as dificuldades do caminho e fazerem eu acreditar que, mesmo em um ambiente tão competitivo como a academia, é possível apoiar-se mutuamente e fazer amizades!

Às companheiras Livia, Nathália, Marianas, Gabriela, Gleidiane, Lúcia e ao companheiro Ju, por manterem em mim a chama de um feminismo anarquista e descolonial viva!

Ao grupo de “antropologia platônico”, muito obrigada por tornarem o processo de seleção para o mestrado menos duro e por me ensinarem tanto de antropologia!

Às professoras Miriam Grossi e Vânia Zikan Cardoso, pelas contribuições na qualificação do projeto. Ao professor Márnio Teixeira Pinto e colegas do Núcleo de Estudos em Antropologia Fundamental (A-Funda), pelas discussões instigantes ao longo desse último ano. Às e aos outros professores do PPGAS, obrigada por todos os ensinamentos.

Obrigada a Cinthia Creatini e Rafael Buti, por me ajudarem nos primeiros contatos com as comunidades e por todo o apoio durante o trabalho. Obrigada também a Raquel Mombelli e Gisely Botega pelo apoio e inspirações para a pesquisa.

Agradeço também a Helena Vidal Martins, da Comunidade Remanescente de Quilombo Vidal Martins, por algumas conversas muito interessantes e inspiradoras! Obrigada a Lurdinha e Luciana do MNU/SC por serem esse exemplo de luta!

E por último, mas não menos importante, agradeço ao CNPq pela bolsa de mestrado que possibilitou, em grande parte, fazer essa pesquisa.

A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para "ninar os da casa grande" e sim para incomodá-los em seus sonos injustos.

Conceição Evaristo

O intelectual não é apenas alguém que lida com ideias. Tenho muitos colegas que lidam com ideias e a quem eu muito relutaria em chamar de intelectuais. Intelectual é alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas, porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo.

bell hooks

A exploração da maneira pela qual as imagens de gênero estruturam conceitos e relações está entre os projetos do feminismo; não obstante, minha avaliação da literatura explicitamente feminista permanece focalizada em um ou dois dos debates que definiram a autodenominada "antropologia feminista" da última década. Muitos dos conceitos e hipóteses que informam esses debates evocam uma auto-investigação. Mas o movimento feminista tem tão claramente as suas raízes na sociedade ocidental que é também imperativo contextualizar seus próprios pressupostos.

Marilyn Strathern

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo responder à pergunta que me levou a realizar a pesquisa: por que tantas mulheres líderes em comunidades quilombolas em Santa Catarina e no Brasil? Percebendo que as mulheres não podem ser vistas de forma singular e que as construções de gênero variam nas diferentes sociabilidades, me pergunto o que realmente significa o fato de essas mulheres estarem nas lideranças e se isso seria uma ruptura das mulheres dessas comunidades com a dominação masculina e com a determinação de que seus lugares são os ligados aos espaços domésticos ou estaríamos diante de uma construção de mundo que concebe público e privado de forma distinta. A literatura sobre mulheres quilombolas aponta para uma grande ocorrência de mulheres líderes das comunidades remanescentes de quilombo nas diferentes regiões brasileiras e também em Santa Catarina, sul do Brasil. Apesar das grandes contribuições que trazem para a temática e a importância que têm em mostrar outras experiências de mulheres, ainda naturalizam a dicotomia público/privado, as relações entre sexo e gênero e a dominação masculina. Através do trabalho de campo nas comunidades Aldeia de Imbituba/SC e Toca de Santa Cruz em Paulo Lopes/SC, das relações estabelecidas com as mulheres desses locais e de suas narrativas biográficas, esse trabalho busca entender as lideranças de mulheres nas comunidades quilombolas nos termos locais, não pressupondo dicotomias ocidentais, presentes no feminismo hegemônico, tais como feminino/masculino ou privado/público.

Palavras-chave: Comunidades Quilombolas; Mulheres líderes; Feminismo negro; Feminismo descolonial; Público/privado; Narrativas biográficas; Mulheres negras.

RESÚMEN

El presente trabajo tiene como objetivo contestar a la pregunta que me llevó a realizar la investigación: ¿por qué tantas mujeres líderes en las comunidades quilombolas en Santa Catarina y en Brasil? Percibiendo que las mujeres no pueden ser vistas de manera singular y que las construcciones de género cambian en las distintas sociabilidades, me pregunto qué significa el hecho de esas mujeres ocuparen los roles de liderazgos y si eso podría ser una ruptura de las mujeres de esas comunidades con la dominación masculina y con la determinación de que sus lugares son los relacionados a los espacios domésticos o estaríamos delante de una construcción de mundo que concibe público y privado de manera distinta. La literatura acerca de mujeres quilombolas apunta para una grande cantidad de mujeres líderes en las comunidades remanentes de quilombo en las diferentes regiones brasileñas y también en Santa Catarina, sur de Brasil. A pesar de las contribuciones que traen para el tema y la importancia que tienen en enseñar otras experiencias de mujeres, todavía naturalizan la dicotomía público/privado, las relaciones entre sexo y género y la dominación masculina. A través del trabajo de campo en las comunidades Aldeia de Imbituba/SC y Toca de Santa Cruz en Paulo Lopes /SC, de las relaciones establecidas con las mujeres de esos sitios y de sus narrativas biográficas, ese trabajo busca comprender los liderazgos de mujeres en las comunidades quilombolas en los términos locales, no presupondo dicotomías occidentales, presentes en el feminismo hegemónico, tales como femenino/masculino o privado/público.

Palabras-clave: Comunidades Quilombolas; Mujeres líderes; Feminismo negro; Feminismo decolonial; Público/privado; Narrativas biográficas; Mujeres negras.

ABSTRACT

This work aims to answer the question that led me to accomplish the research: why so many women leaders in quilombola communities at Santa Catarina and Brazil? Realizing that women can not be seen singularly and that gender's constructions change in different sociabilities, I ask myself what really means the fact of these women are in the leadership and if it would be a rupture of these women with male domination and with the determination that their places are those related with the domestic spaces or we would face a world's construction that conceive public and private in a diferente way. The literature about quilombola women point to big occurrence of women leaders in quilombola communities in different brazilian regions and also at Santa Catarina, south of Brazil. Despite the large contributions they bring to the theme and the importance they have to show another women's experiences, they yet naturalize the dichotomy public/private, the relation between sex and gender and the male domination. Through fieldwork at Aldeia of Imbituba/SC and Toca de Santa Cruz in Paulo Lopes/SC, from established relations with women from this places and their biographical narratives, this work seeks to understand the leadership of women at quilombola communities in their terms, not assuming western dichotomies, found in hegemonic feminism, such as female/male or public/private.

Key-words: Quilombola communities; Women leaders; Black feminism; Decolonial feminism; Public/private; Biographical narratives; Black women.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA: Associação Brasileira de Antropologia
ACORQUIAL: Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Aldeia
CERPALO: Cooperativa de Eletricidade de Paulo Lopes
COHAB: Companhias de Habitação Popular
CRAS: Centro de Referência em Assistência Social
ECA: Estatuto da Criança e do Adolescente
FHNIS: Fundo Nacional de Habitação de Interesse Social
FUNAI: Fundação Nacional do Índio
INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MNU: Movimento Negro Unificado
UFBA: Universidade Federal da Bahia
UFSC: Universidade Federal de Santa Catarina
RTDI: Relatório de Técnico e Delimitação e Identificação
TCC: Trabalho de Conclusão de Curso

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da região litorânea sul de Santa Catarina com destaque para Paulo Lopes, Garopaba e Imbituba.....	p.60
Figura 2 – Genealogia da formação da Toca e pessoas mais velhas da comunidade.....	p.61
Figura 3 - Mapa de localização da Comunidade Remanescente de Quilombo Toca de Santa Cruz.....	p.62
Figura 4 – Núcleos Residenciais na Comunidade Toca de Santa Cruz.....	p.70
Figura 5 – Genealogia com destaque para as lideranças da Aldeia.....	p.91
Figura 6 – Núcleos residencias da Aldeia e algumas lideranças da comunidade.....	p.92
Figura 7 – Mapa de localização da Aldeia em Imbituba/SC.....	p.93

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – Entrada para a Toca de Santa Cruz ao lado do cemitério de Paulo Lopes.....	p.63
Foto 2 – Placa da Rua Manoel Felipe.....	p.63
Fotos 3, 4, 5 , 6 e 7 – Algumas casas da Comunidade Toca de Santa Cruz.....	p.64,65,66
Foto 8 – Estrada da Toca e casas de Dona Zeferina e do filho	p.71
Fotos 9 e 10 – Casas no núcleo de dona Mariana Crioula.....	p.72
Foto 11 – Casas no núcleo de Luiza Mahin.....	p.73
Fotos 12 e 13 – Casas no núcleo de dona Francisca.....	p.74,75
Foto 14 – Mulheres do núcleo de Mariana Crioula voltando do centro para a Toca.....	p.76
Foto 15 – Gracinha em audiência no caso das filhas.....	p.81
Foto 16 – Vó Ciloca e vô Agaipo.....	p.89
Foto 17 – Comunidade da Aldeia às margens da rodovia SC-434.....	p.94
Fotos 18, 19 e 20 – Algumas casas da comunidade da Aldeia.....	p.96,97
Foto 21 – Antiga sede da Associação Remanescente de Quilombo da Aldeia.....	p.98
Foto 22 – Lagoa de Ibraquera atrás da Aldeia.....	p.101
Foto 23 – Integrantes da Aldeia preparando alimentos para Festa da Tainha 2017.....	p.110

Sumário

Introdução	17
Os caminhos para a Toca	18
O encontro com Preta Quilombola	20
Introduzindo, de fato	23
Capítulo I – Produzir conhecimentos, enegrecer e <i>aquilombar-se</i> : entrelaçando caminhos e narrativas	25
Enegrecer e <i>aquilombar-se</i> : caminhos entre passado, presente e futuro	27
Mulheres negras e a produção de conhecimento	36
Entre diversos saberes: aspectos epistemológicos de trabalhar com abordagem biográfica	45
Capítulo II – Comunidades Remanescentes de Quilombo Toca de Santa Cruz e Aldeia	53
Presença negra no litoral de Santa Catarina e a formação da Aldeia e da Toca de Santa Cruz	54
Toca de Santa Cruz: aspectos geopolíticos e sócio- econômicos	60
Método genealógico e núcleos residenciais na Toca de Santa Cruz	68
Caso da horta e Caso Gracinha: impasses com o Estado.....	76
Aldeia: formação, aspectos geopolíticos e socio-econômicos	88
Umbigos e tesouros enterrados e Lagoa de Ibiraquera: importância do território	97
Festas, histórias de “lambisomi” e “agregados”: pertencimento às comunidades Aldeia e Toca de Santa Cruz	104

Capítulo III – Entre os usos do cuidado e as valorizações de público e privado: lideranças de mulheres nas comunidades Aldeia e Toca de Santa Cruz	115
Quando o cuidado é para fora: relações entre mulheres negras e brancas	117
Interseccionalidade e descolonização do gênero.....	138
Quando o cuidado é para dentro: tipos de cuidar e lideranças	146
Considerações finais.....	169
Referências	175

Introdução

Durante a graduação em Ciências Sociais, passei três anos estudando as temáticas da Antropologia das Relações de Gênero. Nesse espaço de tempo pude perceber que a área, apesar de trazer as questões do feminismo negro, pós e decolonial, ainda tratava, majoritariamente, de mulheres brancas e burguesas. No meu trabalho de conclusão de curso (TCC), em 2014, trabalhei em um estudo etnográfico com as organizadoras da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC, buscando perceber as influências do pensamento feminista anarquista no movimento. Desde aquele momento, o meu interesse era nas experiências outras, nas mulheres e feminismos que não apareciam com muita frequência no feminismo branco e hegemônico e nos estudos de gênero. O próprio fato de ser negra me levou a perceber naquele espaço da organização da Marcha das Vadias de Florianópolis a busca por um feminismo interseccional e também os conflitos e desafios em relação às mulheres negras (DOTHLING, 2014). Lembro-me que na defesa do TCC, uma das críticas era que meu trabalho tinha ficado muito pessoal. Isso ressoava em minha cabeça insistentemente, provocando-me de diversas maneiras. Depois de concluir o trabalho, continuei com leituras sobre interseccionalidade, feminismo negro e decolonial. Buscava, nessas leituras, um tema de pesquisa para o mestrado, mas também – e, talvez, principalmente –, apoios para meu processo de tornar-me negra. Na escrita das mulheres negras me encontrava, como se falassem de mim e dava-me conta que a produção de conhecimento negra passava totalmente pelas experiências pessoais. Quando bell hooks (2005) narrava em primeira pessoa suas histórias e das mulheres de sua família alisando os cabelos, demonstrando que isso era fazer ciência, muitas coisas começavam a fazer sentido para mim.

Em 2015, participei, mais uma vez, na organização da Marcha das Vadias de Florianópolis. Foi o último ano da marcha na cidade, marcado por um trabalho repleto de debates sobre feminismos, interseccionalidade, pois essa era a cara das organizadoras; mulheres cis ou trans, feministas anarquistas, em sua maioria, que acreditavam na diversidade de experiências de ser mulheres e na tentativa de decolonização do gênero. Quase seis meses de eventos de organização resultaram em um ato grande e bonito, mas que, apesar de agregar novas personagens, mantinha, majoritariamente, o mesmo público de sempre: mulheres brancas, jovens, universitárias e de classes médias. Meses depois do ato, nos reunimos e, por diferentes motivos, cada uma de nós

dizia não querer organizar mais a Marcha das Vadias. No que diz respeito a mim, ser negra e organizar a marcha nunca foi algo tranquilo. Sempre me questionava sobre estar ali, mas sentia que aquele espaço tinha um potencial muito grande para a construção de uma militância que reunia muitos aspectos que eu acreditava. Porém, naquele momento, reconhecia o papel importante que a marcha havia tido, mas não acreditava mais naquele espaço para minhas lutas.

Também em 2015, tive a maravilhosa oportunidade de entrar em contato com o material de uma amiga que pesquisa o grupo *Mujeres creando*, de feministas anarquistas na Bolívia. Me encantei com os relatos que elas faziam sobre como a militância delas se construía por ali. Apesar de muitas serem universitárias, elas conseguiam ter contato e diálogo muito fortes com mulheres de diferentes esferas sociais. Naquele momento, em que me encontrava numa certa crise de militância, aquelas narrativas foram muito inspiradoras e me faziam ter certeza que queria buscar aproximar-me de outras formas de existir enquanto mulheres; formas que extrapolassem os muros da universidade.

Neste mesmo ano, participei de algumas reuniões de organização da Marcha das Mulheres Negras de Santa Catarina e várias questões iam se tornando latentes; percebia que muitas das categorias e questões levantadas pelo feminismo *mainstream* (ou hegemônico) não davam conta daquelas outras experiências e nem mesmo das minhas. Dentre as mulheres que participavam das reuniões, havia mulheres de comunidades quilombolas e, desde então, comecei a me interessar pelo que diziam e pelo fato de haver tantas mulheres em papéis de liderança nessas comunidades. Me parecia a oportunidade perfeita de unir meu interesse por um novo tema de pesquisa e minha vontade de estar em contato com outras realidades. E foi assim que entrei no mestrado com a proposta de pesquisar a temática das mulheres líderes em comunidades quilombolas de Santa Catarina.

Os caminhos para a Toca

Em 2016, já ingressada no mestrado, acompanhava audiências do caso da mãe Maria das Graças, mais conhecido como Caso Gracinha. Ela, mulher negra, moradora da Comunidade Remanescente de Quilombo Toca Santa Cruz, teve suas duas filhas, de 3 e 5 anos, retiradas de casa. Gracinha, mulher pobre e que vive de pedir nas ruas e casas de Paulo Lopes/SC (município onde fica a comunidade), cuidava

muito bem de suas filhas, como narram todas as mulheres com quem conversei na comunidade. No entanto, foi afastada definitivamente de suas filhas pelo Tribunal de Justiça de Santa Catarina (TJSC), em 2016, a partir de uma denúncia formulada em 2014 pelo Ministério Público de Santa Catarina (MPE/SC), sob a alegação de que não era capaz de exercer com satisfatoriedade a maternidade, entre outras acusações racistas e sexistas (MOMBELLI e ALMEIDA, 2016) .

Sobre o caso, tratarei de abordar melhor mais a frente. O fato que aqui quero ressaltar é que acompanhar as audiências me proporcionou conhecer algumas mulheres da Comunidade Toca de Santa Cruz e outras pessoas envolvidas nas questões dos quilombolas de Santa Catarina, como antropólogas e antropólogos – dentre as quais ressalto Cinthia Creatini, responsável pelo relatório antropológico para o RTID da comunidade da Toca. Cinthia foi essencial para minha entrada na comunidade, assim como, funcionárias e funcionários do INCRA – SC, militantes do MNU e moradoras de outras comunidades quilombolas do estado. Isso era algo que me chamava a atenção, a presença nas audiências do Caso Gracinha de, principalmente, mulheres de outras comunidades quilombolas da região, que formavam uma rede de apoio à Gracinha e à Comunidade Toca de Santa Cruz. Foi também através das audiências que fui apresentada à Dona Mariana Crioula¹, reconhecida por todas e todos como a liderança da Toca.

Durante esse ano, nas conversas com minha orientadora, pensávamos que seria interessante que eu fizesse a pesquisa em pelo menos duas comunidades e um dos principais requisitos para escolha é que tivessem como líderes mulheres, pois esse era o meu interesse. De fato, várias eram as possibilidades, já que, em sua maioria, as comunidades quilombolas de Santa Catarina reconhecem mulheres

¹ Os nomes das mulheres e homens das duas comunidades quilombolas pesquisadas foram trocados em todo o texto. Apenas mantive o nome original de Gracinha, por tratar-se de um caso público e de homens e mulheres falecidos há bastante tempo. Diante do momento político perigoso que vivemos e as ameaças que isso traz para as pessoas das comunidades quilombolas, indígenas, dentre outras e também para as e os profissionais da antropologia decidi, juntamente com minha orientadora e com algumas mulheres das comunidades, que não colocaria, nesse trabalho, seus nomes originais. No lugar, escolhi trazer nomes de mulheres negras e homens negros da história, da minha família e nomes africanos, como forma de homenagear às mais diversas mulheres negras e homens negros que viveram e resistiram ao longo do tempo.

como suas lideranças. A Toca - situada em Paulo Lopes, a 70 quilômetros da capital catarinense e liderada por uma mulher forte como Dona Mariana Crioula - tornou-se, assim, minha primeira escolha. Em março de 2017, comecei o trabalho de campo na Toca, onde - entre idas e vindas a Florianópolis - passei dois meses e em maio e junho voltei mais algumas vezes. Meses em que fiquei na casa de Dona Francisca e pude conviver com bastante intensidade com as mulheres da comunidade, que me recebiam, em sua maioria, com sorrisos e compartilhavam comigo suas experiências, histórias e sabedorias.

O encontro com Preta Quilombola

No ano de 2016, quando buscava mapear comunidades lideradas por mulheres, Rafael Palermo Buti², ex-orientador de minha orientadora, também teve importante papel nessa tarefa. Em sua tese (2015) havia trabalhado com a Comunidade Remanescente de Quilombo Morro do Boi, em Balneário Camboriu, litoral norte de Santa Catarina, da qual também tinha sido o antropólogo responsável pela produção do relatório antropológico para o RTID. Me dizia que a comunidade era liderada por mulheres e que poderia ser um local muito interessante para minha pesquisa. Além do Morro do Boi, indicou a Comunidade Remanescente de Quilombo Aldeia, também liderada por mulheres, situada em Imbituba, litoral sul de Santa Catarina. Houve igualmente a possibilidade de desenvolver a pesquisa com as mulheres da Comunidade Remanescente de Quilombo Vidal Martins, liderada pelas irmãs Helena e Shirlen Vidal Martins, localizada na própria cidade de Florianópolis.

No final do ano de 2016, o Núcleo de Pesquisas em Fundamentos da Antropologia, do qual faço parte, realizou um colóquio trazendo antropólogos e antropólogas que pesquisam as temáticas indígenas e quilombolas, antropólogos que atuam no INCRA e na FUNAI, militantes do MNU e lideranças indígenas e quilombolas de

² É professor adjunto do Instituto de Humanidades e Letras da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Unilab-BA). Antropólogo com doutorado (2015) e mestrado (2009) em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Tem experiência na área de antropologia afro-brasileira, com ênfase nos grupos quilombolas, história e memória da escravidão, mediação antropológica, políticas de reconhecimento do Estado, formação e transformação social brasileira.

Santa Catarina. Em uma dessas mesas estava Preta Pereira, mais conhecida como Preta Quilombola - maneira como ela própria identifica-se e como me referirei a ela, que entende que seu sobrenome oficial não a representa, pois apaga a história de suas e seus ancestrais negros. Quilombola é como ela se vê, é o que se tornou e o que, de alguma maneira, sempre foi -, mulher negra, moradora e vice-presidente da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Aldeia (ACORQUIAL), 34 anos, mãe de um menino de um ano e importante líder política da comunidade. Não era a primeira vez que eu ouvia Preta falar; já a havia visto em atividades do Coletivo 4P (Poder Político para o Povo Preto) de estudantes negras da UFSC, do qual ela fazia parte e mesmo em uma atividade que havíamos promovido em 2015, sobre feminismo negro, na organização da Marcha das Vadias. Sempre admirei a Preta, por sua força, pela maneira como se colocava enquanto mulher negra e quilombola, positivando essas imagens. No dia do colóquio, Preta falou com toda força sobre as necessidades de sua comunidade, a importância do território e da demarcação da terra, enfrentando a academia, quando cobrava sua responsabilidade política com as comunidades com as quais pesquisam. Naquele dia, tive certeza que, se Preta concordasse com a minha pesquisa, a Aldeia seria a segunda comunidade com a qual eu pesquisaria.

Meses depois, em meados de maio, comecei a negociar minha ida com Preta Quilombola. Nos encontramos na UFSC, onde ela cursa Serviço Social. Fui à Aldeia para um almoço que a comunidade promovia e estive lá outra vez antes de começar a pesquisa de campo. Desde o primeiro encontro, ela fazia questão de perguntar-me o que eu queria com a pesquisa e o que isso contribuiria para a comunidade. Sentadas na sala da casa de seu pai, onde ela vive com seu companheiro Zumbi, seu filho e sua mãe Marlete, eu tentava responder a todas as perguntas que ela e Zumbi faziam e que me deixavam mais nervosa que as perguntas da banca de seleção do mestrado. Sabia que aquilo era muito sério e me sentia ainda mais comprometida com aquelas pessoas. Preta Quilombola me fazia um chamado forte ao “pacto etnográfico”, do qual fala tão bem Viveiros de Castro (2015) em seu prefácio à obra de Davi Kopenawa e Bruce Albert, *A Queda do Céu*:

[...] o etnógrafo deve estar preparado para compreender que o objetivo principal dos seus interlocutores indígenas, e o fundamento de sua cooperação, é o de converter o pesquisador em um aliado político, em seu representante diplomático

ou intérprete junto à sociedade de onde ele provém, invertendo assim, tanto quanto possível, os termos da “troca desigual” subjacente à relação etnográfica (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.18).

Sabia que o que Preta estava me pedindo - e o que eu devia também à comunidade da Toca – era que não fosse ali apenas buscar informações para minha pesquisa e depois fosse embora para sempre. O compromisso ali demandado levo comigo para muito além da escrita desse trabalho. Se antes eu apoiava a luta quilombola no Brasil, depois da pesquisa de campo considero que essa é também uma luta minha.

Mas o mais fantástico de meu encontro com Preta ainda estava por vir. Como expus anteriormente, vivi intensamente a vida da Toca por dois meses. Conversei muito com muitas mulheres e as conheci bastante bem. Porém, não conseguia conversar muito com Dona Mariana Crioula, a presidente da associação. Por isso, dava-me conta de que ainda sabia pouco sobre a questão que realmente me havia levado a campo: a liderança de mulheres em comunidades quilombolas. Sobre as mulheres havia aprendido muito, mas sobre a liderança não tinha mais do que alguns palpites vagos. Na Aldeia, fiquei 15 dias consecutivos logo em minha primeira ida, no mês de maio de 2017. Chovia muito, mas eu saía para andar pela comunidade mesmo assim; não podia perder dias de trabalho - pensava eu. Encontrava as casas fechadas, batia nas portas e quase nenhuma se abria. Dessa forma, uma das pessoas com quem mais falei foi Preta e também algumas outras integrantes da diretoria da associação quilombola da Aldeia, como Dandara, a presidente da associação. Passados 15 dias, voltei para casa. Quando chegou a hora de voltar, fui surpreendida pela greve da empresa de ônibus que me levava às duas localidades. A greve durou quase duas semanas. Só então, consegui retornar; exatamente no momento da organização e realização de sua tradicional Festa da Tainha. Assim, considero que conheço a Toca com mais profundidade que a Aldeia; mas, se por um lado, pude conhecer melhor a Toca, a colaboração com Preta me deu a oportunidade de conhecer a comunidade por outra perspectiva – aquela que buscava inicialmente -, a das lideranças.

Com Preta podia conversar diretamente sobre o tema da pesquisa e, ao mesmo tempo que eu pensava e perguntava sobre liderança de mulheres nas comunidades quilombolas, ela refletia sobre o próprio fato de ser liderança. Dessa forma, refletimos e discutimos juntas a questão das mulheres desempenharem papéis de lideranças nas

comunidades quilombolas. No ano de 2016, quando apresentava meu projeto em uma disciplina metodológica, o professor, as e os colegas de sala, perguntavam o que eu estava entendendo por liderança. Eu não tinha muitas respostas, apenas contestava que estava tomando por liderança a figura que presidenciava as associações. Buscava na literatura antropológica e sobre a temática quilombola mais respostas, mas não encontrava nada que me desse por satisfeita. E eis que nas conversas com Preta tudo começava a fazer sentido; diante de minhas indagações, ela expunha uma teoria local – que estava elaborando devido à nossa relação - sobre tipos de liderança e as características necessárias para ser líder. É dessa colaboração que surge o fio condutor dessa pesquisa e que falarei mais detalhadamente no capítulo III. Mas gostaria de deixar claro que considero todas elas, cada uma à sua maneira, colaboradoras da pesquisa e enfatizar que, se essa é uma história que conto, ela só pode ser contada devido às relações estabelecidas entre elas e eu, sendo quem sou.

Introduzindo, de fato

Chamo atenção para o fato de ser mulher negra, pois, apesar de muitas vezes ter desejado fugir de colocar-me na escrita, percebo agora que esse é um lugar importante. Ser mulher negra influenciou nas relações estabelecidas com as mulheres das comunidades da Toca e da Aldeia e, principalmente, com a forma que decido escrever esse trabalho. Colocar minhas vivências em relevo e também trabalhar com as experiências e narrativas das mulheres dessas comunidades configura-se no que estou entendendo como epistemologia feminista negra. É exatamente sobre essas temáticas que pretendo tratar no primeiro capítulo. Através de intelectuais negras como Lélia Gonzalez, bell hooks, Conceição Evaristo, dentre outras, quero debater sobre o modo de produção de conhecimento de mulheres negras dentro e fora da academia. Essa escolha me leva também a pensar na própria questão do “ser”/tornar-se quilombola em paralelo com o próprio caminho de tornar-se negra. Assim, trato de trazer os debates sobre quilombos contemporâneos feitos por Beatriz Nascimento, José Maurício Arruti, João José Reis, Hebe Mattos, Raquel Mombelli, Rafael Buti, entre outros. Ainda no primeiro capítulo, busco explicitar minha escolha em trabalhar com as narrativas biográficas, por entender que são formuladas a partir das experiências individuais de cada uma das atrizes imersas em suas percepções culturais. Portanto, promove a ruptura com as

dicotomias subjetividade/objetividade, cultura/personalidade, indivíduo/coletivo, na medida em que trata de forma intrincada as relações entre indivíduos, sujeitas e cultura (GONÇALVES, MARQUES, CARDOSO, 2012).

No segundo capítulo desse trabalho apresento as duas comunidades em que realizei trabalho de campo - Comunidade Remanescente de Quilombo Toca de Santa Cruz e Comunidade Remanescente de Quilombo Aldeia – por meio de suas relações históricas e também das relações que pude traçar nesses meses de convivência. Em alguns aspectos, as duas comunidades se diferenciam bastante, mas em outros aproximam-se. Nesse capítulo pretendo trazer questões que foram surgindo durante o trabalho de campo e que promovem diálogos entre as duas comunidades, que apresentam a formação de cada comunidade, a organização social local, suas concepções de mundo e problemas sociais enfrentados.

No terceiro capítulo entro, por fim, na temática central desse trabalho que é a liderança de mulheres em comunidades quilombolas de Santa Catarina. Nesse capítulo pretendo contar mais detalhadamente sobre a colaboração com Preta Quilombola e as consequências que isso trouxe para a pesquisa. Assim, trato de descrever as lideranças através de suas narrativas biográficas. Dessa forma, tento responder à pergunta inicial que impulsionou essa pesquisa: por que tantas mulheres lideranças de comunidades quilombolas?

Assim como Marilyn Strathern (2006), entendo que:

As etnografias são as construções analíticas de acadêmicos; os povos que eles estudam não o são. É parte do exercício antropológico reconhecer quanto a criatividade desses povos é maior do que aquilo que pode ser compreendido por qualquer análise singular (STRATHERN, 2006, p.23).

Assim sendo, trato de mostrar a importância – moral, política e teórica – de *levar realmente a sério* as pessoas com as quais trabalhamos em nossas pesquisas. Com tal compromisso epistemológico e através das relações travadas com as mulheres dessas comunidades, tento compreender o significado - para elas e em seus termos – de uma presença significativa de mulheres em situação de liderança nessas comunidades, buscando não assumir os domínios doméstico/privado e público como pontos de referência fixos e não pressupor o gênero como um modelo nativo de dualidade.

Capítulo I – Produzir conhecimentos, enegrecer e *aquilombar-se*: entrelaçando caminhos e narrativas

No começo de fevereiro de 2017, fui com Cinthia - antropóloga responsável pelo relatório antropológico para o RTID -, pela primeira vez à Comunidade Remanescente de Quilombo Toca de Santa Cruz. Nessa oportunidade, pude aprender como chegar na Toca, começar a reconhecer a comunidade e fui apresentada à Francisca de Jesus, senhora negra, de 61 anos de idade, nascida no bairro Encantadas do município de Garopaba, litoral sul de Santa Catarina. Casada com Lima de Jesus, nascido ali mesmo na Toca e, portanto, moradora da comunidade há mais de 30 anos. Dona Francisca é quem recebia Cinthia em suas idas à comunidade e quem recebe, normalmente, pesquisadoras e pesquisadores que vão à Toca. Conversei com ela sobre minha pesquisa e ela logo ofereceu que eu ficasse em sua casa quando quisesse voltar. Fiquei com seu número de telefone e também tinha o de Mariana Crioula.

Durante o mês de fevereiro tentava inúmeras vezes ligar para Dona Mariana Crioula, que nunca atendia o telefone. Incentivada por minha orientadora e preocupada com o tempo que passava, combinei com Dona Francisca de passar o dia lá com ela. No dia 03 de março fui mais uma vez à Toca, dessa vez sozinha. Peguei o ônibus da PauloTur³ em Florianópolis pela manhã e cheguei a Paulo Lopes às 10 horas. Fui caminhando em direção à comunidade. Desde a ida com Cinthia, fiquei com o cemitério como referência e foi por ele que perguntei para chegar lá. Andei bem pouco, já que a comunidade não fica muito longe do centro da pequena cidade. Chegando perto do cemitério avistei duas mulheres negras que entravam caminhando na rua em que se inicia a comunidade ou o bairro de Santa Cruz. Essa é a única rua que tem nome, até então. O nome, Rua Manoel Felipe, é o sobrenome das famílias escravizadas que fundaram o local, sobrenome que segue vivo na comunidade até hoje. As mulheres negras me anunciavam que ali era o caminho certo; que aquela era a rua “das e dos negros”. E eu me senti, por um lado, negra, indo para o lugar certo, mas por outro, também tinha consciência de que minha posição de estudante universitária de classe média era distinta daquela.

³ Antiga empresa responsável pelo trajeto Florianópolis – Paulo Lopes – Garopaba.

Andei uns 20 minutos numa estradinha de terra muito simpática. Muito silêncio, apenas o som dos pássaros. Casinhas simples dos dois lados e paisagem bonita, com serras e campos verdes, flores, árvores e alguns laguinhos. Notava que algumas pessoas me olhavam timidamente desde as janelas de suas casas. Cheguei na casa de Dona Francisca e conversamos um pouco. Logo fui tentar falar com Dona Mariana Crioula e a encontrei por ali. Cheguei na porta de sua casa e havia um senhor na janela. Perguntei por ela e ele apenas olhou para o lado e a porta se abriu. Lá estava ela, o marido sentado na cadeira, uma das filhas ao lado, a outra no chão com uma criança, outra criança sentada nos colchões e uma adolescente. Tratava-se da família de Mariana Crioula, filhas e netas; e o senhor é seu cunhado, irmão do marido, que também vive ali. Todas e todos me olhavam, a filha com expressão de brava. Comecei a conversar com ela, mas ela não parecia ter muita vontade de falar; logo começou a conversar um pouco e trouxe uma cadeira, a colocou na sombra e pediu para eu sentar. Ela conversou comigo diante de toda a família, na porta da casa virada para a rua. Na minha cabeça, nós conversaríamos só as duas, de forma mais privada, mas me pareceu que para ela não existia essa possibilidade. Falou tudo ali mesmo e ninguém parecia incomodado, exceto eu que estava meio sem jeito. Conversamos um pouco sobre minha pesquisa, ela me contou um pouco de sua vida, de como tornou-se liderança na comunidade, mas de uma forma ainda bastante desconfiada – o que me parecia normal, já que eu também não sairia contando detalhes da minha vida à primeira estranha que batesse em minha porta. Naquele momento, o que me interessava era informá-la de que pretendia estar por ali nos próximos meses, pesquisando sobre a liderança de mulheres e, de certa forma, ter o seu consentimento. Ela disse que tudo bem, que concordava com a pesquisa e como aproximava-se a hora do almoço, me despedi e voltei para a casa de Dona Francisca, com quem combinara de almoçar. Almocei com ela e conversamos bastante, principalmente sobre o Caso Gracinha. Pude começar a conhecer um pouco mais de sua história e pedi, vergonhosamente, para ficar em sua casa para dormir na próxima vez que voltasse. Expliquei que ir e voltar todos os dias me daria muito trabalho e gastos. Ela entendeu e disse que tudo bem. Algumas horas depois do almoço, voltei ao centro de Paulo Lopes e peguei o ônibus de volta para Florianópolis.

Na noite de sábado para domingo, ainda recém chegada do dia de campo, tive um sonho curioso. Ia caminhando pela estradinha da comunidade, em direção às casas de Dona Mariana Crioula e Dona

Francisca, assim como fiz na sexta feira. Algumas pessoas de dentro de suas casas me paravam e perguntavam onde eu estava indo, o que fazia ali e quando eu explicava deixavam que eu passasse. De repente um senhor muito velho, negro, de bigode, sobrancelhas e barba brancas, que segurava um cajado na mão me parou. Parecia-se a um preto velho, um Exú. Eu explicava e explicava e ele não queria deixar que eu seguisse o caminho. Argumentei muito e, por fim, ele deixou. Logo virou um passarinho, pousou no meu ombro e continuou o caminho comigo. Quando cheguei na casa que seria de Francisca, avistei minha vó materna, já falecida, em uma cama, nua. Tomei um susto, ela se levantou quase caindo, parecia debilitada. E eu disse: “Não vó, eu vou aí”. O pássaro se transformou em homem e me ajudou a chegar perto dela. O sonho acabou-se por aí.

Conto esse sonho, não para cair em um subjetivismo, mas porque me parece uma boa metáfora para explicar aspectos importantes desse trabalho. O sonho narrado evoca aquilo presente nas narrativas de tantas mulheres negras - e também na minha -, no caminho de tornarem-se negras. Elemento que me parece presente também na literatura sobre comunidades quilombolas contemporâneas e nas próprias narrativas que escutei e vivenciei das mulheres dessas comunidades. O sonho mostra o caminho que nós, pessoas negras e de comunidades quilombolas, fazemos para entender-nos e construir-nos enquanto negras e quilombolas, salvando todas as especificidades que existem em cada caminho. Friso a opção de trabalhar com a ideia de caminho percorrido tomando como referência a noção de *descobrir-caminho* de Tim Ingold (2005), que coloca que os caminhos não estão prontos para serem percorridos, mas que são construídos no próprio movimento de caminhar e nas relações construídas nesse movimento. Portanto, tornar-se negra ou negro e quilombola não se trata de continuidade, mas de (re) ligação com aspectos do passado e da ancestralidade, que, de alguma maneira, sempre estiveram ali.

Enegrecer e *aquilombar-se*: caminhos entre passado, presente e futuro

De acordo com a historiadora e ativista negra, Beatriz Nascimento (1985 in RATTs (org.), 2006), a própria palavra quilombo (ou kilombo) percorreu caminhos e mudou de significados. Por volta de 1560, havia uma sociedade guerreira e nômade na Angola, os Imbangalas, que não conviviam com seus próprios filhos e filhas, mas

adotavam aqueles e aquelas das formações sociais com as quais entravam em contato. Essa característica nômade e sua especificidade na formação social eram reconhecidas na instituição *Kilombo*. Em 1560, os Imbangalas começam a invadir o Reino do Congo, mas 10 anos depois, se juntam aos mbundus⁴ para resistir à penetração portuguesa. Dessa forma, os Imbangalas tiveram papel importante na história angolana e do Congo no papel de resistência à dominação de Portugal.

O Quilombo de Palmares, um dos mais famosos na história do Brasil, teria reinventado a instituição *Kilombo* para enfrentar o problema da perda de raízes do lado de cá do Atlântico, sendo responsável por que o termo quilombo se consagrasse no lugar de mocambo. Dado interessante que Beatriz Nascimento traz em sua pesquisa é que, pelas coincidências nas datas, o Quilombo de Palmares pode ser visto como fenômeno paralelo ao que se desenrolava na Angola no final do século XVI e início do século XVII (NASCIMENTO⁵, 1985 in RATTS (org.), 2006). Depois de Palmares, os escravos e escravas não conseguiram reproduzir no Brasil nada que representasse o grande quilombo, já que a colônia estabeleceu várias medidas repressivas para controlar o número de escravos fugidos e de formação de quilombos. Foi nesse processo que surgiu a figura do capitão-do-mato. Conforme Beatriz Nascimento, só Palmares pode ser correlacionado ao *Kilombo* angolano e os outros quilombos que surgiram no Brasil distanciaram-se do modelo africano e buscaram “um caminho de acordo com as suas necessidades em território brasileiro” (NASCIMENTO, 1985 in RATTS (org.), 2006, p.120).

Segundo João José Reis (1995, 1996), a formação de quilombos foi um movimento de resistência típico dos escravos e escravas, embora não tenha sido o único. A formação de grupos de escravos fugitivos se deu em todas as partes das Américas onde houve escravidão. No Brasil, esses grupos foram nomeados quilombos ou mocambos e reuniram centenas e até milhares de pessoas. A população dos quilombos não se

⁴ Povos do Reino do Congo (NASCIMENTO, 1985 in RATTS (org.), 2006).

⁵ Apesar de existirem muitos outros estudos sobre o Quilombo de Palmares, escolho o texto de Beatriz Nascimento, porque a autora negra foi uma das primeiras historiadoras a pesquisar quilombos contemporâneos e a buscar entender a ligação de Palmares com os quilombos africanos. Embora seja uma das pioneiras, é pouco citada. Assim, por assumir uma epistemologia negra feminista, opto por recuperar os textos e ideias da autora.

constituía apenas de escravos fugidos e seus e suas descendentes – que eram a maioria -, mas também de soldados desertores, aventureiros, vendedores, indígenas. Nesses espaços, africanas e africanos de diferentes etnias conviviam com suas diferenças e criavam novos laços de solidariedade, recriando culturas. No século XVIII, quilombo já era definido como a agrupação de cinco ou mais escravos fugidos e agrupados em sítio despovoado. Isso fez com que o número de quilombos existentes no Brasil fosse inflacionado. Dessa forma,

Se não figuravam como ameaça efetiva à escravidão, eles passariam a representar uma ameaça simbólica importante, povoando o pesadelo de senhores e funcionários coloniais, além de conseguir fustigar com insistência desconcertante o regime escravista (REIS, 1995, 1996, p.18).

É nesse sentido que Hebe Mattos (2005, 2006) afirma que o movimento de formação dos quilombos, em estreita ligação com o mundo das senzalas, provocou um importante deslocamento na imagem sobre a escravidão e Abolição no Brasil. A figura da escrava e do escravo emergiu como protagonista no processo abolicionista, seja através de atos cotidianos de rebeldia nas senzalas, das fugas coletivas na década de 1880 ou de processos judiciais de ação por liberdade. Beatriz Nascimento (1985 in RATTTS, 2006) coloca que é no final do século XIX que o quilombo configura-se em instrumento ideológico contra diversas formas de opressão. Ela acrescenta que:

É enquanto caracterização ideológica que o quilombo inaugura o século XX. Tendo findado o antigo regime, com ele foi-se o estabelecimento como resistência à escravidão. Mas justamente por ter sido durante três séculos concretamente uma instituição livre, paralela ao sistema dominante, sua mística vai alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional (NASCIMENTO, 1985 in RATTTS (org.), 2006).

Uma questão importante que Reis (1995, 1996) traz é que o imaginário de que os quilombos eram comunidades isoladas e auto-suficientes não corresponde à realidade. Apesar de que tenham havido casos de quilombos isolados, na maioria deles havia uma intensa relação

entre quilombolas e outros grupos sociais. De forma geral, o objetivo da maioria de quilombolas não era acabar com a escravidão, mas sobreviver em suas fronteiras. Segundo o autor, não procede também a ideia de que escravos e escravas fugiam para recriar a África no Brasil. É claro que aproveitaram tradições e instituições de origem africana, mas isso não se deu apenas nos quilombos, ocorreu também nas senzalas. Em ambos os espaços, predominou o encontro, a composição, a disputa e a reinvenção entre modos de perceber e estar no mundo trazidos pelas diversas etnias africanas e os encontrados aqui, praticados por igualmente múltiplas etnias indígenas, e a população branca, igualmente variada. Não podemos descartar que escravas, escravos e quilombolas foram forçadas e forçados pela pressão escravocrata e colonial a mudar costumes, mas nesse processo, resistiram a se transformar naquilo que o senhor desejava. É aí que reside a dificuldade de se falar, sem maiores explicações, de “comunidades quilombolas”, pois isso pressuporia uma sucessão de gerações, uma memória grupal e transmissível de costumes, rituais e valores qualificados de próprios, característicos.

É nesse ponto que quero ressaltar a importância de desessencializar o termo quilombola. No meu primeiro projeto para essa pesquisa usava sempre o termo *mulheres quilombolas* e lembro-me bem do incômodo de minha orientadora, Miriam Hartung. Ela dizia que com o trabalho de campo eu, provavelmente, mudaria minha opinião. De fato, logo nos primeiros dias de trabalho de campo na Toca e nas primeiras conversas com algumas mulheres dali, fui dando-me conta de que não era possível essencializá-las dessa maneira. Sempre que perguntava para elas algo sobre a comunidade quilombola, elas logo falavam sobre alguma questão que envolvia direitos, fossem eles à terra, moradia, cestas básicas, etc. Isso também acontecia nas conversas com mulheres moradoras da Aldeia. Desde o primeiro dia na casa de Dona Francisca, me pareceu interessante a forma como ela falava da questão quilombola. Ela dizia “os quilombolas”, “ah, essas casas dos quilombolas”. Quando perguntei sobre o tempo que a Associação Quilombola da Toca existia, ela me respondeu: “Faz pouco tempo a associação. Surgiu quando começou esse negócio de quilombola”. Isso me parecia curioso, mas ao mesmo tempo, tanto me remetia a algumas questões teóricas sobre quilombos contemporâneos, como também me fazia pensar nos meus próprios caminhos enquanto mulher negra. Não foi sempre que me entendi assim e a forma como me vejo negra muda sempre. Embora para as pessoas de fora possa parecer óbvio que sou

negra, não trata-se de algo que está claro apenas na cor da pele e que não esteve sempre tão óbvio para mim. O sonho que relato no início desse capítulo me parece emblemático nesse sentido, já que mostra esse caminho feito no presente – permeado de simbologias negras que não estão presentes na minha vida, como a religiosidade afro-, mas em busca das raízes do passado; que, por um lado, sempre estiveram lá, mas por outro, nunca as vi dessa maneira.

Porém, se a maioria das mulheres das duas comunidades em que estive, demonstravam essa distância em se verem como quilombolas, Preta, da Aldeia, tem um entendimento muito diferente e que mostra muito bem esse caminho para o *aquilombamento*⁶. Antes do trabalho de campo sempre que tive a oportunidade de estar nos mesmos espaços que Preta, me chamava atenção a forma como ela sempre se auto apresentava como Preta Quilombola. Inclusive seu nome no facebook é esse. No Colóquio do A-Funda⁷, sobre o qual falei na introdução, ela dizia: “Não importa se dizem Pretolina, Pretoline, porque meu nome é Preta Quilombola”. Já no trabalho de campo, perguntei a ela sobre o significado de ela reconhecer-se assim, ao que ela respondeu:

Ah, pra mim ser quilombola é resgatar a nossa história, nossa memória. É não esquecer como os antigos viviam e tudo que eles deixaram pra gente. É aprender a ter orgulho de ser o que a gente é. Às vezes, o povo aqui vem com essa: ‘ah, eu não sou quilombola, eu nem sei o que é isso’. E eu digo: ‘mas gente, como que não sabe, ser quilombola é ser o que a gente é, fazer as coisas do jeito que a gente faz e sempre fez. Não é um termo lá do direito ou da academia que vai nos definir’. Eu só fui me descobrir negra com oito anos de idade. Antes pra mim era isso, meus primos, meus tios, todo mundo igual. Mas aí quando fui pra escola eu via que era a única negra na sala e percebi que era diferente. Mas me descobrir quilombola, valorizar o nosso jeito de viver me libertou de todo o racismo. Ser

⁶ Uso o termo *aquilombar-se*, assim como Beatriz Nascimento, para ressaltar a ideia de caminho percorrido.

⁷ ‘Colóquio Antropologia da Política e Políticas da Antropologia: direitos de povos tradicionais’, promovido pelo Núcleo de Pesquisas em Fundamentos da Antropologia (A-Funda) no PPGAS/UFSC, em dezembro de 2016.

quilombola é essa liberdade, é ver que é bonito ser do nosso jeito. O Zumbi às vezes fala que todo negro é quilombola. Mas eu acho que não, nem todo negro é quilombola, porque tem a ver com o nosso modo de vida, o que os antigos deixaram. Aqui você olha pros lados e é todo mundo parente (Preta Quilombola, trecho de diário de campo pessoal).

Dessa forma, Preta aponta para importantes questões sobre as comunidades quilombolas na contemporaneidade. O “ser quilombola” é algo que está ligado ao passado, à ancestralidade, à tudo aquilo que sempre se fez, mas não no sentido de dar continuidade e sim, de resgate e re(ligação). Trata-se de um caminho a percorrer e não de algo que está dado *a priori*; caminho que envolve evocar esse sentido de liberdade e resistência do quilombo e que implica em ressemantizar os significados daquilo que sempre foi feito, da maneira como sempre se viveu. É nesse âmbito que Arruti (1997) afirma que devemos ter cuidado para não buscar pequenas Áfricas nas comunidades quilombolas contemporâneas (ARRUTI, 1997).

Segundo Arruti (2006), desde a década de 90 a quantidade de comunidades que se reconhecem enquanto quilombolas vem crescendo muito e em 1995 foi criada a Articulação Nacional Provisória das Comunidades Remanescentes de Quilombos. Diante dessas mudanças, surgem, em 1990, os primeiros trabalhos acadêmicos que buscavam compreender esses grupos sociais. No entanto, de acordo com Arruti (2006), a lógica interna desses debates teria sido alterada a partir de 1988, ano da Constituição e, principalmente, a partir de 1995, com o impacto do “artigo 68”. No âmbito da redemocratização do continente sul americano, foram feitas reformas constitucionais, que tiveram como característica marcante o reconhecimento da diversidade étnica e cultural dos países da América do Sul. É nesse contexto que

A produção de novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola” tem início depois de ampla tomada de conhecimento dos novos direitos instituídos pelo “artigo 68” (Ato dos Dispositivos Constitucionais Transitórios/ Constituição de 1988) que, reconhece, aos “remanescentes das comunidades de quilombo”, a “propriedade definitiva” das “terras que estejam ocupando”,

assim como a obrigação do Estado em “emitir-lhes os títulos respectivos” (ARRUTI, 2006, p.66).

Dessa forma, o autor mostra como o quilombo histórico foi metaforizado para ganhar funções políticas contemporâneas. O “artigo 68” não só reconheceu o direito a terras às *comunidades remanescentes de quilombos*, mas também criou tal categoria política e sociológica. Mattos (2005, 2006), também aponta para que a maioria das comunidades negras, em conflito pelo reconhecimento tradicional de terras coletivas no Brasil, não se vêem associadas à ideia clássica de quilombo. Assim, juristas, historiadoras e historiadores, antropólogas e antropólogos e, em especial, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), tiveram papel importante nessa discussão. Com o crescimento do movimento quilombola, predominaram as interpretações que buscavam ressemantizar o termo “quilombo”. Segundo o Decreto 4.887 - de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o artigo constitucional -, “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”, entendendo-as como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (MATTOS, 2005, 2006). É nesse sentido que o “artigo 68” escolhe o termo *comunidades remanescentes de quilombos*, para tratar de tais comunidades na contemporaneidade. O termo *remanescente* aponta para laços com o passado, mas não no sentido de buscar uma continuidade e, sim, de resgatar para esses grupos alguma positividade ligada à resistência histórica, à recusa à ordem escravocrata, oligárquica e, mesmo, capitalista. Ao serem identificadas assim, as comunidades passam a ser reconhecidas como modelo de luta e resistência negra (ARRUTI, 1997, 2006). Segundo Rafael Buti (2013):

Dentro desse novo quadro, grupos com trajetórias vinculadas ao passado escravista, vivendo em contextos sociais que lhes são hostis – marcados pelo preconceito fenotípico dentro de cenários de racialização das relações sociais, escassez de terras e desamparo do poder público –, passam a evidenciar-se enquanto sujeitos de direito, a partir

das políticas públicas pró-diversidade (BUTI, 2013, p.88).

Portanto, o que podemos perceber é que a comunidade quilombola não é, simplesmente, algo que está lá, dado *a priori*, mas que é fruto desse caminho de resgate da ancestralidade que ocorre, muitas vezes, com o próprio ato da nomeação e com a luta pela demarcação de terras. Assim, esses grupos, até então marginais, passam a ter um valor cultural novo. O processo de nomeação de um grupo como *remanescente* produz uma reconfiguração de ordenamento político, resignificações e reelaboração da memória e das práticas desses coletivos e não ocorre de forma linear para todas as pessoas que vivem nas comunidades.

Assim como não é linear o caminho de enegrecer-se. E, por isso, retomo o sonho narrado ao princípio do capítulo e a narrativa de Preta acerca de tornar-se quilombola, para enfatizar a característica que me parece comum a esses caminhos: enegrecer e *aquilombar-se* tem a ver com recriar laços com o passado que foram modificados e negativados pelo fenômeno histórico da colonização e diáspora negra, fazendo com que essas imagens do passado tornem-se positivas no presente. De acordo com Kabengele Munanga (2004), o Brasil é um país que desenvolveu o “gosto” pelo branqueamento e, portanto, é difícil definir quem é negro ou não aqui. Muitas pessoas negras introjetaram a ideologia do branqueamento e não se vêem como negras, fazendo com que o caminho de enegrecer-se seja doloroso. Para Munanga (2004), os conceitos de negro e branco não têm a ver com o biológico, mas com o etno-semântico, o político e o ideológico. Para entender isso precisamos entender como o projeto nacional brasileiro calcado no mito da democracia racial foi e é responsável pelo enfraquecimento da identidade negra.

Beatriz Nascimento (1977 in RATTIS (org.), 2006), ao falar em democracia racial, traz o exemplo de um homem negro em Salvador que mostra para ela seus dois filhos, frutos de um casamento inter-racial e diz que o primeiro é mais parecido com ele e o segundo saiu “melhor”, pois é mais louro. Com isso, ele explica que, com o tempo, o negro vai desaparecer no Brasil e isso vai evitar conflitos de raça como nos Estados Unidos. Ela chama a atenção para que narrativas como essas são muito comuns entre as e os brasileiros e, inclusive, na bibliografia da época sobre relações raciais no Brasil. Trata-se de um momento em que cientistas e a elite dominante brasileira tentam criar uma imagem

nacional distante da imensa população negra que habita o Brasil, incentivando a miscigenação como forma de “melhoramento” do povo brasileiro. De acordo com a autora, a origem desse imaginário remonta aos primeiros séculos da colonização quando “Antonil já dizia algo que ficou como máxima entre nós: ‘O Brasil é o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos’” (NASCIMENTO, 1977 in RATTTS (org.), 2006, p.107). Trata-se da realidade de um país que, após a “Abolição da Escravatura”⁸, apostou nas relações de casamento ou concubinato para “melhorar a raça” até que a população brasileira fosse tornando-se cada vez mais “moreninha” e, com o tempo, branca.

Hebe Mattos (2005, 2006) mostra que silenciar sobre a cor como símbolo de cidadania foi uma construção das próprias lutas anti-racistas do século XIX, como forma de tentar apagar a memória ainda recente da escravidão. Porém, isso teve consequências, já que ao embaralhar a “linha de cor” no Brasil não foi possível impedir “a adoção pública de projetos racistas de “branqueamento”, numa época em que tais discursos tinham estatuto de conhecimento científico no pensamento ocidental” (MATTOS, 2005,2006, p.111). Dessa forma, nem a construção do mito da democracia racial, ao longo do século XX, nem a crítica a ele, feita pelos movimentos negros, deram conta de desfazer as hierarquizações de cor, presentes há muito tempo na sociedade brasileira. Também não puderam romper com o silêncio como forma de conviver com as situações de desigualdades, já que dizer-se negro ou negra, assim como no século XIX, é, de forma básica, assumir a dolorosa memória da escravidão inscrita na pele de tantas e tantos brasileiros. Mas é exatamente da ruptura com o silêncio que surgem as “terras de pretos”. Ao identificarem-se primeiro como pretos e pretas e depois como quilombolas, colonos, colonas, posseiras e posseiros, na luta por terras ameaçadas no processo de modernidade do século XX, tornam-se sujeitas e sujeitos políticos coletivos. (MATTOS, 2005, 2006).

Romper com o silêncio é um caminho doloroso e, portanto, complexo, de idas e vindas. Beatriz Nascimento (1974 in RATTTS (org.), 2006) afirma que:

Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não

⁸ Uso as aspas aqui para ironizar o sentido fictício do advento da Abolição.

existir, a prática de ainda não pertencer a uma sociedade na qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo (NASCIMENTO, 1974 in RATTTS (org.), 2006 , p.99).

É por isso que as narrativas de Preta Quilombola, das mulheres das comunidades Toca e Aldeia, minha e de tantas mulheres negras encontram-se em muitos lugares, como os das dores, das lutas, das dúvidas, dos silêncios, dos caminhos que percorremos para reencontrar o passado, tentando “fazer as pazes” com ele. Encontrar a minha avó no final daquele sonho, depois de caminhar pela estrada do quilombo com o consentimento de Exú, simboliza meu caminho de enegrecimento, que começou bem antes da pesquisa, mas que teve forte impacto das relações construídas com as mulheres da Aldeia e da Toca. Porém, mais uma vez, insisto em que a escolha de falar de mim não tem a ver com a construção de um trabalho que seja necessariamente subjetivo, mas com o entendimento de que nós, mulheres negras, quando narramos nossas histórias em primeira pessoa, estamos falando sobre experiências que nos atingem, de alguma maneira, a todas. É nesse sentido, que percebo a importância de trazer o debate sobre como nós, mulheres negras, produzimos conhecimento.

Mulheres negras e a produção de conhecimento

‘Não nasci rodeada de livros, mas rodeada de palavras. Havia toda uma herança das culturas africanas de contação de histórias’. Conceição Evaristo

Em Saberes Localizados, Donna Haraway (1995) traz reflexões sobre a questão da objetividade na ciência e o que isso realmente quer dizer. De acordo com ela, essa tentativa de objetividade separa a ciência em nós e eles.

O "eles" imaginado constitui uma espécie de conspiração invisível de cientistas e filósofos masculinistas, dotados de bolsas de pesquisa e de laboratórios; o "nós" imaginado são os outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito e, portanto, um viés desqualificador e poluidor em qualquer

discussão relevante, fora de nossos pequenos círculos, nos quais uma revista de circulação de "massa" pode alcançar alguns milhares de leitores, em sua maioria com ódio da ciência (HARAWAY, 1995, p.7).

Dessa forma, Haraway aponta para que todo conhecimento existe dentro de um campo de poder e que a própria ciência é um campo de poder. O que ela pretende é desconstruir essa pretensão de verdade de uma ciência que ela considera hostil e enviesada⁹. Contra a objetividade ela propõe versões “corporificadas” da verdade, o que Haraway chama de versão feminista da objetividade. Assim, a autora convida a uma epistemologia feminista, um modo diferente de fazer ciência, que não encare o mundo como algo “natural” e “real” a ser descrito, denunciando, assim, a pretensão da visão neutra científica sobre um mundo pronto, já que, para a autora, “este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco [...]” (HARAWAY, 1995, p.18). Apesar de universalizar o feminino, tais reflexões são extremamente importantes para rever o modo como a ciência vem sendo feita e quem ela acaba favorecendo ou excluindo.

Em uma direção parecida, Patrícia Hill Collins (2000) – intelectual negra norte americana – afirma que:

Nos Estados Unidos, as instituições sociais que legitimam o conhecimento, assim como as epistemologias ocidentais ou eurocêtricas, sustentam a inter-relação de duas partes do processo de validação do conhecimento dominante. De forma geral, estudiosos, editoras e outros especialistas representam interesses específicos e processos de credenciamento e seu conhecimento reivindica apenas satisfazer a política e o critério epistemológico dos contextos do qual fazem parte (COLLINS, 2000, p.253, tradução minha¹⁰).

⁹ Bruno Latour (2000) também tece críticas similares à ciência em *A ciência em ação*, onde também defende que a ciência não é um feito individual, mas sempre coletivo.

¹⁰ In the United States, the social institutions that legitimate knowledge as well as the Western or Eurocentric epistemologies that they uphold constitute two interrelated parts of the dominant knowledge validation

As mulheres negras e não brancas, em sua maioria, não tiveram e não têm acesso a uma educação de qualidade e isso faz com que existam poucas mulheres negras em posições acadêmicas influentes. Por serem minoria, têm sua forma de produzir conhecimento questionada e deslegitimada. Diante disso, a autora propõe que o pensamento feminista negro, por ser uma teoria crítico-social, assuma os interesses e pontos de vista de suas criadoras, as intelectuais negras. Essa é uma postura proposital contra a elite masculina branca que detém a estrutura de legitimação do conhecimento e que, dessa forma, faz com que seus interesses selecionem quais são os temas, paradigmas e epistemologias válidos. Com isso, as experiências de mulheres negras e não brancas¹¹ acabam sempre desconsideradas como formas legítimas de conhecimento. Dessa forma, o pensamento feminista negro vem, exatamente, para ressaltar as vivências de mulheres não hegemônicas através de temas importantes do cotidiano, como trabalho, maternidade, políticas sexuais, família, etc. As intelectuais negras devem aproveitar de seu *status* de acadêmicas para propor novas maneiras de conhecimento sobre mulheres negras enfrentando esse sistema que as desvaloriza e exclui (COLLINS, 2000).

É nesse sentido que Lélia Gonzalez (1988b) - antropóloga, intelectual e feminista negra brasileira - critica a exclusividade da ciência moderna como padrão de produção de conhecimento e vê na hierarquização dos saberes um produto da classificação racial da

processes. In general, scholars, publishers, and other experts represent specific interests and credentialing processes, and their knowledge claims must satisfy the political and epistemological criteria of the contexts in which they reside (COLLINS, 2000, p.253)

¹¹ Entendo, aqui, por mulheres não brancas o equivalente à noção de *mulheres de cor* usada pelas feministas negras e *chicanas* nos Estados Unidos. Essa é uma categoria que não separa, mas reúne todas as mulheres negras, indígenas, mestiças, *cherokees*, porto riquenhas, *sioux*, *chicanas*, mexicanas *pueblo*. Ou seja, toda a gama complexa de mulheres que não podem ser vistas apenas como vítimas da colonialidade de gênero, mas como sujeitas ativas de um feminismo descolonial. Mesmo entendendo por mulheres não brancas uma categoria que abarca também as mulheres negras, prefiro, em alguns momentos, enfatizar as mulheres negras por se tratar especificamente das mulheres sobre as quais essa pesquisa pretende abordar.

sociedade. Ela afirma que a epistemologia eurocêntrica ganhou *status* de único conhecimento válido e que isso elimina outras experiências de conhecimento. Conforme a autora, as mulheres negras e não brancas são sempre associadas a determinados estereótipos que as objetificam e colocam em lugares distantes da razão e próximas do corpo¹². Lélia Gonzalez (1984) propõe três modelos de representação das mulheres negras na sociedade brasileira: a mulata, a doméstica e a mãe preta. Segundo a autora a mulata e a doméstica são derivações da mucama do período da escravidão, que era a escrava moça negra que auxiliava nos serviços da casa e algumas vezes servia de ama-de-leite e que continua influenciando na maneira como as mulheres negras são vistas na sociedade, independente de classe social e profissão. A mulata implica em dois significados sociais; um, ligado à ideia da mestiçagem e outro, à exploração econômica e sexual, no qual é vista como objeto, mercadoria de exportação. E a mãe preta representa a passividade e resignação esperadas das mulheres negras pela sociedade branca e classe média. Mas a autora trata de mostrar como, na verdade, a mãe preta foi uma sujeita política importante na transmissão e manutenção de expressões culturais e linguísticas de origem africana.

bell hooks (1995) também aponta para esses estereótipos que objetificam as mulheres negras na sociedade norte-americana. Conforme a autora, desde a escravidão, as mulheres negras foram utilizadas como incubadoras para gerar novas mãos de obra escravas e estupradas nesse processo. Isso também ocorreu no Brasil, aquilo que Sueli Carneiro (2011) vai chamar de “estupro colonial”. Mas voltando à bell hooks, ela diz que para justificar isso a cultura branca teve que produzir imagens de corpos das mulheres negras que insistiam em colocá-las como hipersexualizadas. Essas representações incutiram na consciência de todos a ideia de que mulheres negras eram só corpo sem mente. A aceitação cultural dessas representações continua a informar a maneira como as negras são encaradas. Vistos como símbolo sexual, os corpos

¹² As mulheres brancas também foram colocadas, ao longo da história, distantes da vida mental, mas a construção da imagem das mulheres brancas e negras foi distinta. As primeiras foram vistas como mulheres para casar, para ter filhos, ou seja, seres sociais; enquanto as segundas foram hipersexualizadas, vistas apenas como mulheres para o sexo e parideiras de mão de obra escrava, sendo destituídas de humanidade. Ver María Lugones (2008, 2011), Sueli Carneiro (2011).

femininos negros são postos numa categoria em termos culturais tida como bastante distante da vida mental (bell hooks, 1995, p.469).

Conceição Evaristo (2010)¹³ – doutora em Literatura Comparada e ativista negra – também reflete sobre a maneira como as mulheres negras são afastadas da escrita. De acordo com ela:

Quando mulheres do povo como Carolina, como minha mãe, como eu também, nos dispomos a escrever, eu acho que a gente está rompendo com o lugar que normalmente nos é reservado. A mulher negra, ela pode cantar, ela pode dançar, ela pode cozinhar, ela pode se prostituir, mas escrever, não, escrever é alguma coisa... é um exercício que a elite julga que só ela tem esse direito. Escrever e ser reconhecido como um escritor ou como escritora, aí é um privilégio da elite. (EVARISTO, 2010 in MACHADO, 2014, p.249).

Lélia Gonzalez (1984) coloca muito bem o que significa que nós, mulheres e homens negros, escrevamos.

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 1984, p.225).

Cláudia Pons Cardoso (2008) – feminista negra e professora da UFBA – fala sobre como a ciência e, no caso, como o pensamento

¹³ Em entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado e publicada em 2014.

feminista hegemônico, afasta as mulheres negras e não brancas da produção de conhecimento. Ao analisar o livro de Céli Pinto - no qual a autora narra a história do feminismo no Brasil -, percebe como ela considera que o movimento feminista não era popular, mas sim, de mulheres intelectuais da classe média e que a popularização do feminismo no Brasil deu-se como estratégia política. Dessa forma, Cardoso (2008) afirma que esse feminismo contado por Céli Pinto não dá espaço para mulheres que não sejam eruditas e que desconheçam o manejo da escrita, apagando os protagonismos de tantas outras mulheres. Assim, esse feminismo permite que só uma parcela de mulheres – brancas, eruditas e de classe média – tenham autoridade de fala e deslegitimam as formas de conhecimento e vivências de mulheres negras e não brancas.

Não é de qualquer forma que nós, mulheres negras, escrevemos. Conceição Evaristo (2009) argumenta que todo texto tem um ponto de vista que não é fruto de uma geração espontânea. Ao contrário, todo ponto de vista tem autoria, uma ou um sujeito que, com suas vivências, vai criando, inventando o texto. Conforme a autora,

Em síntese, quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvencilho de um “corpo-mulher-negra em vivência” e que por ser esse “o meu corpo, e não outro”, vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta (EVARISTO, 2009, p.18).

Dessa forma, a escritora afirma que as mulheres negras ao escreverem, inscrevem no texto imagens de uma auto-representação. É assim que, para ela, surge o que ela chama de *escre* (*vivência*), forma de produção de conhecimento que ressalta a fala de um corpo que não é descrito, mas vivido e explicita as experiências de mulheres que conhecem a dupla condição de mulher e negra, que a sociedade insiste em colocar como inferiorizadas. É nesse sentido que os textos de mulheres negras “buscam semantizar um outro movimento, aquele que abriga todas as suas lutas. Toma-se o *lugar da escrita*, como direito, assim como se toma o *lugar da vida*” (EVARISTO, 2005, p.7).

Conceição Evaristo (2010) coloca que a academia não é um lugar neutro e que intelectuais, professores e professoras que estão ali, estão militando de alguma maneira, a favor ou contra o *status quo*. Em seu caminho acadêmico, Evaristo dá-se conta disso quando percebe a

importância para a luta política de questionar o conhecimento acadêmico estabelecido. É nesse sentido que, em outra entrevista concedida a Bárbara Machado (2014) em 2013, a escritora é ainda mais contundente em afirmar que a academia é um campo de militância e que deve ser povoada por pessoas de classes populares e não brancas, que tragam novos discursos, posicionamentos e formas de saberes diferenciados. Assim, ela coloca que “Hoje eu não tenho nenhuma dificuldade de encarar a academia como um espaço meu, que eu tenho que estar lá dentro com uma outra postura” (EVARISTO, 2013 in MACHADO, 2014, p.255).

bell hooks (1995) questiona o próprio significado do que é ser intelectual; para ela, intelectual não é apenas alguém que lida com ideias, mas alguém que o faz transgredindo fronteiras discursivas. O conceito ocidental, racista e sexista do que é ser intelectual faz com que as mulheres negras não possam ser vistas como tais. hooks afirma que as representações globais das mulheres negras na contemporaneidade, continuam colocando-as como mais sexuais, como aberrações primitivas descontroladas, como mulheres que existem para servir às e aos outros. Para ela, essa insistência cultural de que as mulheres negras sejam sempre vistas nesses papéis faz com que elas não escolham se tornar intelectuais. Para a autora a atividade intelectual é também uma forma de ativismo e, por isso, ela enfatiza a importância de pessoas não hegemônicas – mulheres não brancas, negros – na academia. Ela acredita que essa presença provoca a transgressão do conhecimento e da atividade intelectual, na medida em que muda a maneira como essas pessoas serão vistas. hooks pontua que a busca pela intelectualidade não é bem vista na comunidade negra, mas aponta para que a busca pela alfabetização sempre foi uma luta histórica para a comunidade afro-americana. De acordo com a autora o trabalho intelectual é uma parte importante na luta pela libertação, pois significa um esforço de pessoas oprimidas e exploradas que passam de objeto a sujeito e descolonizam e libertam suas mentes. Mas nessa construção, a autora não está falando de reprodução de atividade intelectual que já existe, mas de transgressão de conhecimento (hooks, 1995).

É sob esse olhar que podemos pensar na produção científica de Lélia Gonzalez, nos anos 80, como pioneira nas discussões sobre a descolonização do saber. A autora contrapõe-se ao modelo científico hegemônico, que ela considera racista e colonialista, e utiliza em seus trabalhos uma linguagem que não se encaixa às normas e exigências gramaticais e acadêmicas, mas remete o legado linguístico africano. Ela

propõe a categoria de amefricanidade, que refere-se “à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial” (CARDOSO, 2014, p.971). Conforme Lélia Gonzalez:

Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo (GONZALEZ, 1988b, p.76).

Portanto, o que a autora propõe é uma virada epistêmica com a sugestão da categoria; uma outra forma de pensar e de produzir conhecimento que parte e resgata as experiências de mulheres negras, homens negros e indígenas na resistência contra racismo, sexismo, colonização e, dessa forma, desloca essas pessoas da margem ao centro da investigação. Para a autora, a amefricanidade esteve sempre presente nas revoltas, estratégias de resistência e reelaboração diante da colonização. Ao propor categorias próprias para pensar esses processos, Lélia propõe também um desprendimento do pensamento europeu, a descolonização do saber através de categorias negras (CARDOSO, 2014; GONZALEZ, 1988b).

Para hooks (1995), pensar a atividade intelectual de mulheres negras é pensar uma maneira diferente de produção de conhecimento que transcende as produções individuais. Além disso, ela chama atenção para o fato de atividades intelectuais de mulheres negras serem vistas como suspeitas dentro das universidades. Assim, hooks sugere que não devemos usar um estilo tradicional acadêmico buscando aceitação, pois de qualquer maneira não há garantia de que o trabalho intelectual negro será respeitado e isso pode afastar-nos de leitores e leitoras negras. Temer sobre a aceitação acadêmica pode ser um entrave na produção de conhecimento intelectual das pessoas negras. A autora relata que quando publicou sua primeira coletânea de ensaios que tinham um estilo de narrativa muito pessoal, ela se sentiu um pouco insegura sobre se eles falariam a um público maior que família e amigos. Logo se surpreendeu com a quantidade de cartas de mulheres negras que se assemelhavam às

suas histórias de dificuldade na vida acadêmica, perseguição de professoras e professores e as dúvidas que esses fatos geravam sobre sua capacidade de produção intelectual. Assim, ela percebeu que suas histórias pessoais contavam muito de uma realidade social: a dificuldade das mulheres negras em seguir carreiras acadêmicas e que partir de experiências concretas é uma maneira legítima de produzir conhecimento (hooks, 1995).

Patricia Hill Collins (2000) também traz considerações importantes acerca do pensamento feminista negro. De acordo com ela, o fato de esse pensamento ser construído por mulheres intelectuais negras faz com que as vivências delas e de outras mulheres afro-americanas que não estão na academia tornem-se de total importância para a produção de conhecimento. Como as intelectuais negras – de diversas idades e classes sociais - têm estreita relação com as realidades sociais que estudam, o pensamento feminista negro tem estatuto de teoria social crítica que depende da capacidade de análise das intelectuais negras de seus próprios locais sociais. Mas a autora deixa claro que não se trata de que o grupo de mulheres negras seja homogêneo e, sim, de que haja conexões entre as diversas experiências de mulheres negras. Para ela, ser mulher e negra nos Estados Unidos - mesmo que com vivências muito diferentes -, significa que as mulheres negras vivem em um mundo diferente do que vivem pessoas que não são negras e não são mulheres e que enfrentam desafios comuns em uma sociedade que, historicamente, derogou as mulheres afro-descendentes. Isso não quer dizer que as experiências individuais das mulheres negras sejam todas as mesmas, mas que há elementos que as unem. Então, o pensamento feminista negro é uma tentativa de reunir aquilo que há de comum nas experiências de mulheres negras, mas sem desvalorizar as especificidades de cada vivência particular. Conforme a autora, a especial relação entre intelectuais negras e a comunidade afro-americana enfoca a inter-relação entre dois tipos de conhecimento. O ponto em comum entre esses tipos de conhecimentos é que nascem dos pensamentos e ações cotidianas e isso constitui-se no mais importante tipo de conhecimento para o pensamento feminista negro. Para Collins,

As ideias que as mulheres negras compartilham umas com as outras informalmente, como dicas diárias de como arrumar o cabelo, características de um “bom” homem negro, estratégias para lidar com a população branca e as habilidades de “como superar”, fornecem as bases para o

conhecimento adquirido (COLLINS, 2000, p.34, tradução minha¹⁴).

Apesar de falar sobre a realidade de mulheres afro-americanas nos Estados Unidos, acredito que as reflexões de Patricia Hill Collins são pertinentes para pensarmos a produção de conhecimento de mulheres negras também no Brasil e nas Américas em geral, já que, todas temos como vivência em comum a diáspora negra. A própria epistemologia feminista negra permite essa aproximação, na medida em que parte das vivências pessoais, narradas em primeira pessoa, mas transcendem o eu, enfatizando a dimensão social e histórica dessas narrativas, pois, segundo Collins (2000), conhecimento cotidiano e conhecimento acadêmico são interdependentes. É por esse aspecto que escolho trabalhar com narrativas biográficas nessa pesquisa, entendendo que a etnobiografia trata as e os sujeitos entrelaçados com suas vidas sociais.

Entre diversos saberes: aspectos epistemológicos de trabalhar com abordagem biográfica

Do tempo/espço aprendi desde criança a colher palavras. A nossa casa vazia de móveis, de coisas e muitas vezes de alimento e agasalhos, era habitada por palavras. Mamãe contava, minha tia contava, meu tio velhinho contava, os vizinhos amigos contavam. Eu, menina repetia, inventava. Cresci possuída pela oralidade, pela palavra. As bonecas de pano e de capim que minha mãe criava para as filhas nasciam com nome e história. Tudo era narrado, tudo era motivo de prosa-poesia. Conceição Evaristo

Daniel Bertaux (1999 [1980]) sugere que a abordagem biográfica tem intuito de questionar a epistemologia neopositivista, na medida em que reconhece o valor sociológico dos saberes das pessoas que pesquisamos. Dessa forma, essas pessoas deixam de ser vistas como

¹⁴ The ideas that Black women share with one another on an informal, daily basis about topics such as how to style our hair, characteristics of “good” Black men, strategies for dealing with White folks, and skills of how to “get over” provide the foundations for this taken-for-granted knowledge (COLLINS, 1991, p.34).

objetos de observação e passam a ser reconhecidas como colaboradoras que estão muito melhor informadas que a pesquisadora ou o pesquisador que perguntam. Esse movimento objetiva “[...] poner en duda nuestro monopolio institucional sobre el saber sociológico y es abandonar la pretensión de la sociología como ciencia exacta; monopolio y pretensión en los que reposa la legitimidad de la sociología como institución” (BERTAUX, 1999 [1980], p.16) e reconhecer que as experiências humanas são portadoras de saberes sociológicos. Portanto, estamos imersos em um oceano de saberes que nem sempre operam da mesma maneira e, muitas vezes, não queremos saber nada sobre eles, já que ficamos presas e presos nas formas hegemônicas de ciência.

Nesse sentido, Claude Lévi-Strauss (1988) afirma que a descoberta do Novo Mundo, nas Américas, teve grande influência na formação da etnologia, já que este fato nos colocou diante das variedades do humano e de costumes. Dessa forma, desde sua formação, a antropologia teve de lidar com a diferença; com formas de viver e pensar distintas. A maneira de lidar com a alteridade tem sofrido alterações ao longo da história da disciplina que influenciam, e muito, o fazer antropológico.

Mas essas preocupações com o Outro não são tão recentes. Conforme Gerard Lebrun (1972), na literatura inglesa e francesa do século XVIII há um tema constante que poderia chamar-se “a visão pelos olhos dos outros”. À fria pergunta parisiense “como se pode ser persa?”, Montesquieu opõe outra: “como se pode ser parisiense?”. Mais tarde, Voltaire passeia um iroquês fictício na corte de Versalhes que descreve as cerimônias que para ele não têm nenhum sentido, como por exemplo, uma missa. “É que sob os olhos do “bom selvagem” nossas instituições se transformam em ritos burlescos” (LEBRUN, 1972, p.127). Portanto, a confrontação com o Outro tem o efeito de nos fazer duvidar do ponto de vista universal em que Eu se instala, levando-nos para uma não-verdade. E é aí que Lebrun (1972) traz o exemplo do *cego* de Diderot, que ao lado do *bom selvagem*, “obriga o moralista ou metafísico a confessar que sua filosofia não é a obra de um sujeito racional, mas a ideologia de um ser vivo que julga ter com as coisas uma relação que denominamos *visão*” (LEBRUN, 1972, pp.128,129). A possibilidade de comunicação entre a geometria do cego e do vidente, mostra que a geometria do segundo é apenas uma das possíveis e que não há uma verdade sobre a geometria que seja baseada nas imagens. Trata-se de saber como poderemos criticar as ilusões da vista (ou da prepotência da ciência ocidental objetiva e neutra), pois somos seus

prisioneiros e prisioneiras (do sistema da visão e da ciência ocidental) e ainda que tenhamos consciência disso, não sabemos até onde vai a amplitude e importância desse fato. Só poderíamos saber se nos tornássemos cegos de nascença. Mas, como isso é impossível, pedimos a quem é cego ou cega de nascença que nos descreva essa noite - que para ele ou ela não é noite - e que nos diga como imagina o visível. Merleau-Ponty (1960) diz que a antropologia dá nova profundidade às formulações da psicanálise e da psicologia ao colocar que Freud, por exemplo, não é um observador absoluto, mas que pertence à história do pensamento ocidental. Para ele, o xamã faz com que entendamos que a psicanálise é nossa feitiçaria e que, assim, o freudismo deixa de ser uma interpretação do mito de Édipo, para se tornar uma variante dele.

É nesse sentido que *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss se torna um verdadeiro marco na Antropologia, pois rompe de vez com a ideia evolucionista de que há níveis hierárquicos de um pensamento universal; escala que colocaria o pensamento científico europeu no topo e o *selvagem* no início ou passado da existência europeia. Como aponta Lebrun (1972), há um sentido da beleza que jamais poderá ser atingido pelo cego e que o vidente não tem o direito de apresentar como sendo a verdade universal. O que temos são maneiras distintas de construir o mundo, já que assim como a luz nos transmite as propriedades dos corpos, o bastão do cego ou da cega faz com que reconheçam os objetos. De forma similar, Lévi-Strauss (1989) aponta para a equiparação entre pensamento mítico e científico. Conforme o autor, é inadmissível voltar à tese vulgar na qual a magia seria uma forma tímida de ciência, reduzindo-a a um momento ou etapa da evolução científica. Em relação ao pensamento mágico e científico, coloca o autor:

Mais uma sombra que antecipa seu corpo, num certo sentido ela é completa como ele, tão acabada e coerente em sua imaterialidade quanto o ser sólido por ela simplesmente precedido. O pensamento mágico não é uma estréia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.28).

Nesse âmbito, a tentativa de representar esses outros se torna algo impossível e prepotente. Márcio Goldman (2006) diz que o cerne da questão antropológica reside exatamente no caráter especial de sua abordagem humanista e que a história da antropologia se desenrola entre o saber científico sobre os outros e um diálogo com os saberes desses mesmos outros. Assim, a característica principal da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal. É por isso, que a alteridade torna-se tema central da disciplina. Parte da tarefa da antropológa e do antropólogo é descobrir porque aquilo que as pessoas fazem e dizem parece-lhes coerente. Mas até onde podemos suportar a palavra e o saber de quem pesquisamos? Assim, o autor se pergunta como podemos proceder de modo a não reproduzir, no plano da produção de conhecimento antropológico, as relações de dominação a que os grupos que estudamos estão submetidos. Para ele, uma teoria etnográfica não deve confundir-se com uma teoria nativa, nem com uma teoria científica, evitando os riscos do subjetivismo e parcialidade, por um lado, e do objetivismo e arrogância por outro, deve encontrar o centro: “Não o centro, ponto pusilânime que detesta os extremos, mas o centro sólido que sustenta os dois extremos num notável equilíbrio” (GOLDMAN, 2006, p.170). Conforme Goldman (2003), quando falamos sobre ponto de vista nativo, não devemos pensar em pessoas genéricas, mas em pessoas muito concretas, dotadas de suas particularidades, agência e criatividade. É importante perceber que a diferença entre teorias nativas, etnográficas, antropológicas não repousa em termos de erros e verdades, mas sobre diferenças de recortes e escalas.

De forma similar Viveiros de Castro (2002) se coloca as perguntas sobre o que acontece se a tradutora ou o tradutor - no caso antropológa e antropólogo - resolve trair sua própria língua. Ou seja, lançar mão da vantagem epistemológica de poder explicar e interpretar o discurso nativo e *levar realmente a sério* esse último, a ponto de modificar o discurso de quem pesquisa. De acordo com o autor, a ideia é sair do jogo discursivo com regras desiguais e que pretende representar a natureza nativa e partir para uma ideia “do conhecimento antropológico como envolvendo a pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são *conceitualmente* da mesma ordem que os procedimentos investigados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, pp.116,117).

Nesse 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 do Outro aprendendo com elas e “construir um conhecimento entre os saberes que envolva distintas “*racionalidades*”, tanto dos biografados como o do autor” (GUSSI, 2008, p.15). Assim, o que importa é o que os e as colaboradoras sabem por terem vivenciado diretamente (BERTAUX, 1999 [1980]). Aqui, vale retornar à Patrícia Hill Collins (2000) e à crítica que faz ao positivismo e neopositivismo. Para ela, a produção científica positivista dá-se na tentativa de generalizações objetivas que não valorizam experiências e emoções, mas apenas a racionalidade. Seguindo de forma estrita suas regras metodológicas, distanciam-se de si mesmos e de seus valores e interesses que têm a ver com de onde falam, ou seja, com a raça, sexo, classe a que pertencem e alegam serem apenas observadores e manipuladores da natureza. Na epistemologia positivista há uma clara divisão entre pessoas pesquisadas - que são tratadas como objeto de estudo - e quem pesquisa, que assume o papel de sujeito. Na abordagem biográfica, considera-se uma dimensão intersubjetiva, ao relacionar a biografia da pesquisadora ou pesquisador com a construção das narrativas biográficas das e dos sujeitos. Ao realizar essa prática reflexiva, o e a antropóloga enunciam-se na pesquisa e no caminho de construção do conhecimento, refletindo em como modifica e é modificada ou modificado pela pesquisa, numa perspectiva autobiográfica. Dessa forma, a produção de conhecimento é vista como resultado do encontro e aprendizagem com colaboradoras e colaboradores e suas experiências vividas e narradas e, portanto, “é possível “aprender a aprender” com o Outro, tomando suas vidas como produção de conhecimento e de reflexão e, com isso, construir ao mesmo tempo uma reflexão autobiográfica e um conhecimento científico” (GUSSI, 2008, p.14).

A abordagem biográfica constitui-se em entrelaçar as experiências vividas e narradas pelas sujeitas e sujeitos, levando em conta que suas histórias constroem reflexões, emoções, pensamentos e significados de suas vidas. Nesse sentido, as experiências vividas, quando narradas, configuram-se em reflexão acerca do contexto social (GUSSI, 2008). Nessa direção, Bertaux (1999 [1980]) coloca que as histórias de vida não nos interessam apenas como histórias pessoais, mas, principalmente, como pretexto para descrever o universo social de quem

narra. Assim, a autobiografia toma forma de etnografia, pois através dos olhos de quem narra vemos seu mundo. As experiências são interações entre pessoas e mundo que revelam o um e o outro e o um em relação aos outros.

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). A etnobiografia trata das intrincadas relações entre sujeito, indivíduo e cultura, considerando que as imaginações pessoais das e dos indivíduos são sempre situadas e criam o mundo para si próprias e próprios e suas perspectivas sobre este mundo. Assim, a realidade sociocultural se confunde com as histórias e narrativas contadas sobre ela. Mas é importante perceber que na etnobiografia, os indivíduos não são vistos apenas como manifestação da representação coletiva, mas como individuações criativas, personagens-pessoas, que desenvolvem autonomia de significados em relação à sociedade. Nesse caso, a discursividade assume papel de agência, na medida em que cria e agrega significados ao mundo e às coisas e é assim que as narrativas constituem, ao mesmo tempo, a experiência, o evento, o social e as personagens-pessoas. O conceito de etnobiografia além de mudar a maneira como tratamos as histórias que nos são contadas, muda também a forma como nós contaremos nossas histórias etnográficas sobre essas histórias e personagens-pessoas. Dessa forma, a etnobiografia implica numa dimensão metanarrativa da etnografia, na qual a agência da narrativa torna-se objeto etnográfico e na qual as narrativas são construídas na relação entre sujeitas e sujeitos da etnografia (pesquisadas e pesquisados e antropológa e antropólogo).

Remetendo a Le Goff, Gussi (2008) afirma que quando construímos uma biografia por meio da personagem estamos construindo uma explicação da sociedade daquele tempo. Assim, a abordagem biográfica trata a e o indivíduo, as especificidades de cada experiência e o contexto social de forma equilibrada e entrelaçada, entendendo que cada experiência vivida e narrada está em estreita relação com o contexto social e histórico em que ocorre. Há uma centralidade na experiência singular da e do sujeito que narra, mas compreendendo que essa narrativa contém muito da construção e relação com o mundo de quem narra. Nesse âmbito, ocorre a ruptura com a dicotomia indivíduo/sociedade, já que a abordagem biográfica permite, ao mesmo tempo, informar sobre contextos sociais, evocar experiências diversas e revelar a relação entre colaboradoras ou colaboradores e pesquisadoras ou pesquisadores.

É por esse aspecto que Suely Kofes (1994) afirma que as histórias de vida devem ser consideradas sob três dimensões: na situação da entrevista, como aquilo que fala e é construído por quem narra e como possibilidades analíticas para pesquisadora ou pesquisador. No entanto, as dimensões não podem ser hierarquizadas, mas tomadas em conjunto. Sônia Maluf (1999) aponta para uma quarta dimensão que tomaria a construção da escrita antropológica como situação narrativa e também aponta que a fronteira entre as dimensões dá-se apenas em um sentido heurístico na tentativa de compreender o caráter extensivo da experiência. Os relatos de vida não podem ser vistos como incoerentes ou desconexos, pois possuem em si informações e reflexões. Não têm sentido apenas nas análises da pesquisadora ou pesquisador, mas possuem lógica interna e podem, sim, ser intercruzados com outras narrativas para a construção analítica da pesquisa. Assim, as histórias de vida são consideradas como fonte de informação sobre uma experiência, como evocação subjetiva da e do sujeito e como reflexão sobre a experiência vivida (KOFES, 1994). De acordo com Maluf (1999) há uma diferença entre o eu passado e o eu atual e, assim, quando a ou o sujeito narra, não conta apenas sobre seu passado, mas sobre como o eu passado tornou-se o eu atual. A pessoa que narra é resultado dessa transformação e enquanto narra diferencia-se do eu objeto da narrativa.

Nessa pesquisa, entendo que:

a abordagem biográfica constitui, portanto, construções de experiências e de sujeitos que nelas se posicionam e se constituem. Mas, tratam-se de experiências vividas que tomam a forma de

narrativas. [...] Os sujeitos são, pois, narradores que contam suas estórias de vida constituindo a si mesmos à medida que constroem suas estruturas narrativas (GUSSI, 2008, p.10).

Portanto, assim como Benjamin (1985) mostra, narrar é trocar experiências e experiência não é observação científica, mas prática popular de sabedoria. É através da experiência que cada pessoa constrói seu mundo e refaz a si mesma e pelo ato de narrar reflete sobre as experiências vividas (GUSSI, 2008). É também nesse sentido que Collins (2000) afirma que para as pessoas negras as experiências pessoais tornam-se muito importantes para falar de problemas sociais graves, demonstrando que as experiências vividas desafiam a estrutura formal de educação como única forma legítima de conhecimento. Trabalhar com as narrativas biográficas de experiências vividas rompe com a ideia de que só quem escreve na academia produz conhecimento legítimo e, dessa forma, valoriza outras maneiras de produção de conhecimento. No caso de minha pesquisa em que a maioria das mulheres da Toca e algumas mulheres da Aldeia não tiveram acesso à educação formal e são semi ou analfabetas, a abordagem biográfica configura-se em uma necessidade para aprender com elas sobre seus mundos e em seus termos, nos quais a oralidade tem grande centralidade. Essa pesquisa pode ser vista como o resultado das relações que estabeleci com elas, estimulando a que me narrassem suas vidas nos aspectos que interessavam ao tema de meu trabalho e as análises que faço de todo esse entrelaçamento desde minha experiência. Partir de suas experiências vividas e narradas é a tentativa de valorizar a sabedoria dessas mulheres. O que interessa aqui é romper com o par visão da antropóloga *versus* visão das pessoas pesquisadas e reforçar a ideia de que esse trabalho e a construção do conhecimento aqui são o resultado de nossas relações e encontro (GONÇALVES, 2012).

Capítulo II – Comunidades Remanescentes de Quilombo Toca de Santa Cruz e Aldeia

Ao falar em comunidades remanescentes de quilombo em Santa Catarina, não podemos deixar de mencionar a maneira como a história oficial desse estado – e da região sul de forma geral – foi construída. No imaginário brasileiro, o sul do país, no qual localiza-se o estado de Santa Catarina, é a Europa no Brasil; o local que foi colonizado por populações de imigrantes europeus sem a utilização de mão de obra escrava. De acordo com Miriam Hartung (1992), a produção historiográfica catarinense, até 1988, dava pouca ênfase às questões relacionadas à população africana em Santa Catarina.

Partindo das idéias de que no Estado de Santa Catarina, durante o período Colonial, não se organizou um sistema de produção voltado para a exportação, e de que a economia regional sempre foi baseada na agricultura de subsistência, estes estudos empenham-se em, por um lado, afirmar, ressaltar e enaltecer a presença do imigrante europeu e, por outro, esconder e, por que não dizer, negar a presença e a contribuição da população de origem africana na formação do Estado (HARTUNG, 1992, p.8,9).

Antes mesmo de entrar no mestrado, quando tratava de construir meu projeto de pesquisa, deparei-me com a surpresa das pessoas diante do que eu propunha. Lembro-me de estar em Salvador, Bahia, para apresentar trabalho em um congresso e de comentar com uma professora negra daquele estado que estava pensando em pesquisar lideranças de mulheres em comunidades quilombolas em Santa Catarina. Ela surpreendeu-se e perguntou-me se havia comunidades negras no estado, ao que respondi afirmativamente. Falando sobre minha pesquisa com pessoas que nasceram em Santa Catarina encontro também essa surpresa e narrativas que reproduzem a ideia de que aqui, praticamente, não houve escravidão. Certo dia do trabalho de campo, na casa de dona Mariana Crioula, presidente da Associação Quilombola da Toca de Santa Cruz, ela mostrou-me um pequeno livro sobre a história da cidade de Paulo Lopes. Folheando o livro, rapidamente, percebi que não mencionava nada sobre escravidão na cidade. Apenas trazia a foto de

Bia - mulher negra já falecida, avó de Gracinha – e dizia que ela havia sido uma mulher importante na cidade.

Apesar desse silenciamento, a historiografia catarinense mais recente tem trazido à tona a presença negra. Conforme Ana Paula Wagner (2002), desde 1990 há uma maior visibilidade para as questões sobre a escravidão em Santa Catarina. Trabalhos sociológicos, antropológicos e na educação também têm revelado a existência da população afrodescendente no estado. Os processos de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo também têm grande valor na ruptura com a história de negação da presença africana no estado de Santa Catarina. Conforme Raquel Mombelli (2014) e tabela do INCRA exposta em seu trabalho, existem 15 comunidades quilombolas no Estado de Santa Catarina que receberam a Certidão de Reconhecimento da Fundação Palmares e entraram com pedido de regularização fundiária. Diante disso, acredito que, antes de apresentar as comunidades Toca de Santa Cruz e Aldeia, é interessante voltarmos na história para entender um pouco como deu-se a presença negra no litoral catarinense.

Presença negra no litoral de Santa Catarina e a formação da Aldeia e da Toca de Santa Cruz

Segundo a historiadora Ana Paula Wagner (2002), no início do século XIX, a província de Santa Catarina consistia na ilha, de mesmo nome e em um território no continente, tendo como limites as províncias de São Paulo e Rio Grande de São Pedro. Em 1812, sua população era de 31.530 habitantes, sendo a maioria proveniente da ilha dos Açores. A população vivia em três vilas: Desterro, na ilha, Laguna, no continente e São Francisco, outra ilha. Santa Catarina foi ocupada pelos portugueses desde meados do século XVII, quando souberam da existência de veios auríferos no litoral sul. Nesse momento, a Ilha de Santa Catarina também foi ocupada, tendo iniciado sua povoação em 1673. Em 1726, a Freguesia de Nossa Senhora do Desterro foi elevada à condição de vila e passou a sediar o governo da Capitania de Santa Catarina. Para consolidar a ocupação, entre 1748 e 1756, ocorreu uma grande corrente migratória que trouxe mais de 6.000 açorianos e madeirenses para a Ilha de Santa Catarina e para o litoral catarinense.

Os imigrantes açorianos, à medida que se instalaram em terras catarinenses, criaram e desenvolveram pequenos povoados, identificados,

em sua maioria, às freguesias mencionadas por Aires de Casal: Santíssima Trindade, Lagoa da Conceição, Santo Antônio de Lisboa, São João do Rio Vermelho, Canasvieiras e Ribeirão da Ilha. No continente, fixaram-se em Enseada do Brito, São José e Ganchos (1750); no século XIX, localizaram-se em Biguaçu, Palhoça e Tijucas e expandiram-se para Vila Nova, Garopaba e Paulo Lopes (WAGNER, 2002, p.17).

Como mencionado no início desse capítulo, até a década de 1990, a historiografia catarinense não dava ênfase ao elemento africano, tratando a presença negra como algo peculiar e o uso da mão de obra escrava como quase inexistente. No entanto, de acordo com estudos mais recentes, vemos que isso não era verdade. De acordo com a historiadora Beatriz Mamigonian (2006), o início da ocupação da Ilha e do litoral catarinense não se difere muito de outras regiões em que os portugueses instalaram-se, já que sempre dependeram da mão de obra indígena e de africanos e africanas escravizadas. Wagner (2002) coloca que em 1854, período em que açorianos estavam devidamente instalados na região, a população da Freguesia de Nossa Senhora do Desterro era composta por 36% de pessoas negras escravizadas. Assim, embora várias pesquisas – como as de Walter Piazza (1975, 1992, 1999), Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni (1960) – argumentem que a economia catarinense era periférica em relação a outras localidades brasileiras e, portanto, em um regime de agricultura de subsistência não haveria necessidade do uso da mão de obra escrava, as documentações encontradas em pesquisas mais recentes deixa clara a presença de negros e negros escravizados em Santa Catarina. Em 1810, só na Ilha de Santa Catarina, 29% dos 12.471 habitantes eram escravas e escravos ou ex-escravos e ex-escravas. A Freguesia da Lagoa era composta por 24% de pessoas negras escravizadas. Sabe-se que a pesca da baleia, muito comum em todo o litoral catarinense, utilizava-se, em sua maior parte, de mão de obra escrava.

Conforme Mamigonian (2006), é por volta de 1770 que a Capitania de Santa Catarina passa a ser um ponto estratégico de colonização e exploração colonial. É nesse período que o litoral catarinense torna-se uma área de exploração da pesca e da produção do óleo de baleia para Portugal. Durante o século XVIII, os principais núcleos de armação baleeira foram construídos. Em 1746, a Armação da Piedade; em 1772, a Armação de Sant'Anna de Lagoinha; em 1778, a

Armação de São João Batista de Itapocoróia; em 1793, a Armação de São Joaquim de Garopaba e em 1796, a Armação de Sant'Anna de Imbituba. As armações baleeiras provocaram um aumento de população negra escravizada na região litorânea de Santa Catarina, constituindo-se em grandes unidades escravagistas. Os centros de povoamento açoriano desenvolveram-se ao redor das armações baleeiras e utilizaram a mão de obra escrava também na agricultura e na produção de farinha de mandioca, que abastecia a cidade do Rio de Janeiro.

Mauricélia de Albuquerque (2014) também aponta para a falta de representatividade da população afro-brasileira na História de Garopaba – município ao qual pertencia a comunidade da Aldeia até bem pouco tempo. Atualmente, uma parte da comunidade faz parte da cidade vizinha, Imbituba. No entanto, segundo a autora, há registros que mostram que os portugueses que colonizaram a região de Garopaba já traziam consigo grupos de negros e negras escravizadas. Africanas, africanos e afrodescendentes eram, naquele momento, a mão de obra responsável pelas atividades das armações baleeiras e outras atividades realizadas no município. Escravizadas e escravizados compunham cerca de 20% da população local, sem contar os negros e negras libertas. Para além dos dados, Albuquerque (2014) traz depoimentos de pessoas mais velhas – brancas e negras – da cidade de Garopaba, que demonstram a participação e contribuição das populações afro-brasileiras nos âmbitos político, cultural e social da cidade.

A região de Paulo Lopes - município no qual localiza-se a comunidade Toca de Santa Cruz – teve sua primeira tentativa de colonização no ano de 1677, quando duas famílias açorianas que destinavam-se a Laguna, sentiram-se cansadas e ficaram no local, dando começo à lavoura e à pesca. Mais tarde, o local foi chamado de Ponta do Faísca, por causa de seu primeiro morador João José Faísca. Algumas décadas depois, o município foi dividido em sesmarias e era notável por sua produção de tijolos e telhas. A colonização acentuou-se a partir do século XVIII, com a chegada de uma leva de colonizadores açorianos à localidade. Junto deles estava o médico Paulo Lopes Falcão, quem foi homenageado com o nome atual da cidade (Biblioteca IBGE, 2017). De acordo com relatos de moradores de Paulo Lopes e da apresentação de Cinthia Creatini na audiência pública que ocorreu na cidade o tempo em que realizei o trabalho de campo¹⁵, é possível afirmar que desde as

¹⁵ O relatório antropológico para RTDI da Comunidade Remanescente de Quilombo Toca de Santa Cruz, realizado sob a coordenação de Cinthia

primeiras etapas de ocupação da região já havia o uso de mão de obra de negras e negros escravizados.

Dessa forma, podemos notar que a presença africana no litoral de Santa Catarina foi bastante expressiva e importante para a construção do estado, não só no plano material, mas também no sócio-cultural. De acordo com a Senhora Santina da Silveira Teixeira – moradora de Garopaba – em entrevista concedida a Albuquerque (2014), as primeiras brincadeiras de Boi de Mamão em Garopaba foram realizadas pelas famílias negras da Aldeia e de Ibiraquera. Dessa forma, a senhora afirma que quem criou o Boi de Mamão na localidade foram “os pretos” e só depois a população branca açoriana copiou e hoje tem essa festividade como algo tradicional (ALBUQUERQUE, 2014).

A partir de 1826 têm início as leis que levaram à ‘abolição’ da escravatura no Brasil. Nesse ano, Dom Pedro I assinou um acordo entre Brasil e Inglaterra, no qual os dois países concordavam com a extinção do comércio negreiro. Por pressão da Inglaterra, que passava por sua revolução industrial e almejava um aumento de população consumidora, o Brasil elaborou leis que, na teoria, iam acabando com a escravidão. Em 1850, temos a Lei Eusébio de Queirós, que proibia o tráfico negreiro; em 1871, a Lei do Ventre Livre, que determinava que os filhos e filhas de escravizados e escravizadas nascidos a partir daquela data seriam livres; em 1885, a Lei dos Sexagenários, que previa liberdade para as pessoas escravizadas com mais de sessenta anos e em 1888, a Lei Áurea, que declarava extinta a escravidão no Brasil. No entanto, sabemos que mesmo com as leis abolicionistas o trabalho escravo não foi extinto na prática. A abolição da escravatura no Brasil não ofereceu uma inserção plena a seus novos e novas cidadãs, que, pelo contrário, foram deixados na miséria e no desamparo. Diante dessa realidade, a maioria teve que continuar trabalhando para seus antigos senhores e para as famílias deles em atividades domésticas, na lavoura, em

Creatini, já está concluído e foi entregue ao INCRA. No entanto, ainda não foi publicado. Dessa forma, não tenho acesso a esse material ainda. Diante das poucas informações disponíveis acerca da presença negra em Paulo Lopes e dos poucos trabalhos sobre a comunidade, terei de usar, nesse trabalho, depoimentos de moradoras e moradores da Toca, da cidade de Paulo Lopes e as informações que tive acesso durante a apresentação de Cinthia na audiência pública que ocorreu no dia 18/05/2017 na sede da CERPALO em Paulo Lopes/SC.

pequenas indústrias manufatureiras, dentre outros trabalhos (WAGNER, 2002; ALBUQUERQUE, 2014).

No caso da comunidade Aldeia, os antepassados e antepassadas escravizadas pertenciam, em sua maioria, ao Senhor Luíz Pereira. Após as leis abolicionistas ele se viu obrigado a libertar as e os escravizados, mas aproveitou-se da dependência econômica dessas pessoas para continuar explorando-as. De acordo com depoimento de Antônio Manoel Lemos – morador da Aldeia já falecido - a Mauricélia Albuquerque (2014), mesmo depois da Lei Áurea o trabalho escravo continuou.

Sem terras, trabalhavam para o senhor em troca de alimentos, assim ‘compravam fiado’ na venda do Senhor Luíz Pereira e como não tinham dinheiro para pagar, entregavam parte do pouco que produziam e tinham que continuar trabalhando (Antônio Manoel Lemos cit. por ALBUQUERQUE, 2014, p.88).

Conforme os relatos apresentados no trabalho da autora, o Senhor Luíz Pereira, através desse mecanismo, acabou burlando a Lei Áurea e manteve a população afrodescendente sob seu poder por mais de 20 anos. Albuquerque (2014) mostra que com o passar do tempo, algumas famílias negras conseguiram livrar-se dessas amarras através dos rendimentos das vendas de produtos agrícolas em pequenas quantidades, como ovos, feijão, etc. É nesse momento que várias famílias negras vão habitar terras devolutas no Sul de Garopaba, mais especificamente, nas localidades da Limpa e de Campo D’uma, originando o grupo que hoje é conhecido como Comunidade Remanescente de Quilombo Aldeia. Nessa mesma época, algumas famílias negras mudam-se para Macacu em Garopaba, formando a atual Comunidade Remanescente de Quilombo Morro do Fortunato e outras para o Morro da Encantada – local de nascimento de uma de minhas interlocutoras na Comunidade da Toca de Santa Cruz. Percebe-se, assim, que a presença negra foi espalhando-se por toda Garopaba e também por Imbituba, município ao qual o bairro de Campo D’Una pertence atualmente. A pesca da tainha na região atraiu uma grande quantidade de famílias afro-brasileiras, que via nessa atividade uma oportunidade de garantir seu sustento.

Na região de Paulo Lopes, a história não foi muito distinta. No contexto das leis abolicionistas, as famílias negras também se viram diante da necessidade de deslocar e trabalhar para senhores e senhoras

brancas. Muitas dessas famílias habitavam a localidade que hoje é o bairro do Bom Retiro em Paulo Lopes e, com as mudanças e a busca por trabalho, mudaram-se para a região onde hoje encontra-se o bairro de Santa Cruz. Assim como na região de Garopaba – município ao qual Paulo Lopes pertenceu por alguns anos –, a população negra teve que trabalhar nas lavouras e casas das famílias brancas da cidade. Em toda a região litorânea de Santa Catarina, há um aumento das atividades agrícolas e latifundiárias e um grande uso da mão de obra negra. Conforme as falas de algumas e alguns moradores da Toca de Santa Cruz, de Paulo Lopes e Cinthia Creatini, destaca-se a figura de João Antônio de Souza, mais conhecido por Coronel Pindá. Homem branco reconhecido como um dos maiores donos de terras e escravos de Paulo Lopes. Contam que Coronel Pindá doou a atual localidade de Santa Cruz ao ventre livre Manoel Felipe, nascido em 1878, filho da escrava Phelippa. Não há documentos, pois segundo depoimentos, a doação foi feita apenas verbalmente. Naquele momento, o local foi chamado de Toca, pois de acordo com moradoras e moradores antigos da comunidade, a entrada era de difícil acesso, tomada por mata fechada. Hoje, o local é o bairro de Santa Cruz. Conforme a memória de moradoras e moradores antigos da Toca de Santa Cruz, Manoel Felipe casou-se com Avelina de Jesus, ou Dindinha, e foi assim que a comunidade teve início. Nas terras doadas por Coronel Pindá, o casal construiu sua casa e criou suas e seus filhos.

Como vimos, as histórias das famílias negras na região litorânea de Santa Catarina têm pontos em comum. Descendentes de africanas e africanos escravizados pela população açoriana trataram de construir suas vidas e manter sua sobrevivência em terras devolutas e, quase sempre, consideradas improdutivas pelos brancos. As cidades nas quais encontram-se as comunidades remanescentes de quilombo Toca de Santa Cruz, Aldeia e Morro do Fortunato são todas vizinhas (ver Figura 1) e tiveram muitas relações no passado e ainda no presente. Tratarei dessas relações um pouco mais à frente desse capítulo. Por hora, passemos a uma apresentação mais minuciosa das duas comunidades com as quais eu tive maior contato ao longo dessa pesquisa: Toca de Santa Cruz e Aldeia.

Figura 1 – Mapa da região litorânea sul de Santa Catarina com destaque para Paulo Lopes, Garopaba e Imbituba

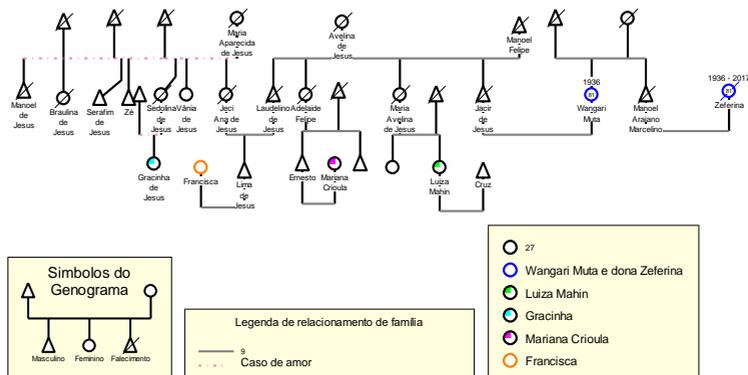


Fonte: <http://mapasblog.blogspot.com.br/2011/03/mapas-de-imituba-sc.html>

Toca de Santa Cruz: aspectos geopolíticos e sócio-econômicos

Como exposto anteriormente, a comunidade da Toca teve início com a doação das terras de Coronel Pindá para o liberto Manoel Felipe que logo casou-se com Avelina de Jesus, ou Dindinha, e ali construíram sua casa e cuidaram de suas e seus filhos. Logo vieram famílias negras do bairro Bom Retiro para viver e buscar o seu sustento nessa terra, trazendo o sobrenome Marcelino. Esses são os três sobrenomes que encontramos vivos na Toca até os dias de hoje: ‘de Jesus’, ‘Felipe’ e ‘Marcelino’. Abaixo, apresento uma representação genealógica que busca mostrar a formação da população da Toca e algumas das pessoas mais velhas na comunidade, que são importantes interlocutoras desse trabalho.

Figura 2 – Genealogia da formação da Toca e pessoas mais velhas da comunidade



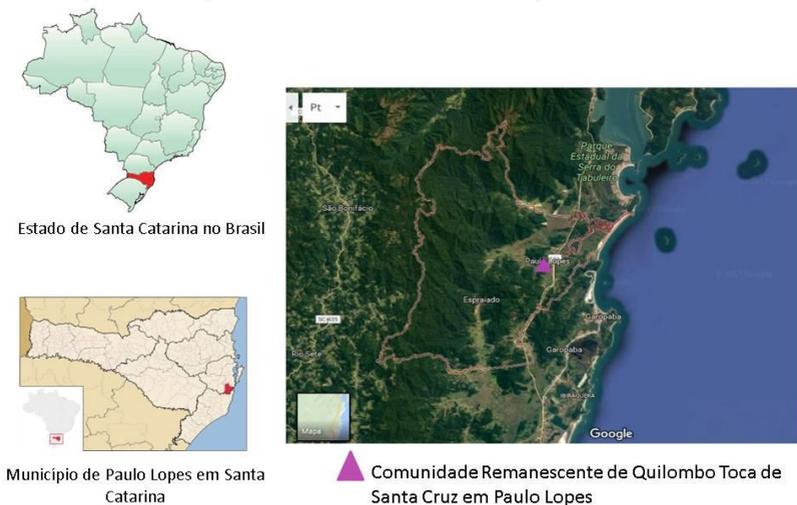
Durante exposição oral na audiência pública que ocorreu na CERPALO de Paulo Lopes em 2017, Cinthia Creatini afirmou que o nome Toca tem a ver, exatamente, com o histórico de sua formação. Ao doar a terra para Manoel Felipe, as famílias negras foram retiradas do centro da cidade e ‘tocadas’ para o atual bairro de Santa Cruz. Acerca da denominação há muitos impasses. Durante o trabalho de campo, percebi que na cidade de Paulo Lopes as pessoas brancas ora chamam a comunidade de Toca, ora referem-se a ela como Santa Cruz. Quase sempre faziam isso quando conversavam comigo e eu perguntava algo sobre a Toca ao que respondiam: “Aqui a gente não chama eles de Toca, mas sim de Santa Cruz”. Todas as vezes em que isso ocorria me dava a impressão de que tentavam dizer, através disso, que não tratavam de forma racista as pessoas da comunidade. O que, ao longo da pesquisa, parecia-me muito superficial, pois tratava-se apenas de mudar a nomenclatura, mas não as práticas em relação às pessoas de lá. No que diz respeito às próprias moradoras e moradores da comunidade, referiam-se ao seu local quase sempre como Toca e algumas vezes como Santa Cruz. Moradoras mais antigas me contaram que o local chamava-se Toca pela dificuldade que havia para chegar ali no passado. A rua que dá acesso à comunidade era toda fechada por mato e era bastante difícil chegar. Anastácia, coordenadora do MNU de Santa Catarina, fala que, para ela, Toca tem o significado de acolhimento e, por isso, continua referindo-se à comunidade como Toca. Como a maioria de minhas

interlocutoras referia-se ao local onde vivem como Toca, referir-me-ei, na maioria das vezes, à esse local como Toca ou Toca de Santa Cruz.

A comunidade Toca de Santa Cruz localiza-se no município de Paulo Lopes, região litorânea de Santa Catarina, sul do Brasil. A pequena cidade dista cinquenta e cinco quilômetros da capital, Florianópolis. O município possui uma extensão de 449.679 km, é cortado pela Rodovia BR-101 e faz divisa com os municípios de Garopaba, Imaruí, Imbituba, Palhoça, São Martinho, São Bonifácio e Santo Amaro da Imperatriz.

Figura 3 – Mapa de localização da Comunidade Remanescente de Quilombo Toca de Santa Cruz

Mapa de Localização da Comunidade Remanescente de Quilombo Toca de Santa Cruz



Fonte: Google maps

A comunidade está no bairro chamado Santa Cruz, perto da região central da cidade. Andamos pelo centro de Paulo Lopes e vemos grandes e boas casas, comércios, rua pavimentada. Quando ele termina, avistamos o cemitério da cidade. A rua sem asfalto que começa à sua esquerda e leva o nome de Manoel Felipe indica que chegamos à Toca.

Foto 1 – Entrada para a Toca de Santa Cruz ao lado do cemitério de Paulo Lopes



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Foto 2 – Placa da Rua Manoel Felipe



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

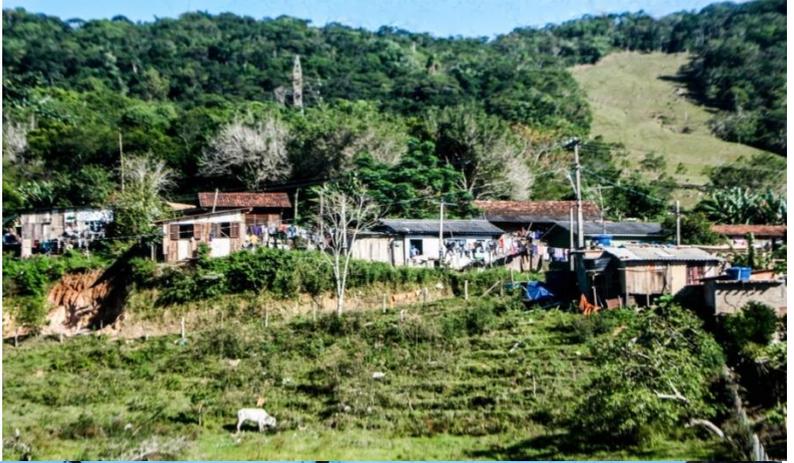
É interessante notar que a última rua do centro que cruza com a rua Manoel Felipe leva o nome de João de Souza, o Coronel Pindá, homem branco que doou as terras da Toca para Manoel Felipe. Essa rua é pavimentada e a rua Manoel Felipe é de chão batido. O cruzamento dessas ruas parece simbolizar a relação entre a população do bairro de Santa Cruz e o centro da cidade: a Toca é o lugar onde vivem os negros e as negras e o centro, onde mora a população branca de Paulo Lopes.

O bairro de Santa Cruz não possui saneamento básico e a coleta de lixo é feita apenas em dois dias da semana. Não há transporte público dentro da comunidade, apenas alguns ônibus da prefeitura que levam as

crianças e adolescentes para as escolas da região e outros que levam a população aos hospitais da Grande Florianópolis. Na maioria das vezes, o atendimento médico é realizado no posto de saúde de Paulo Lopes, localizado na parte central da cidade. É nessa área que ficam também os supermercados, farmácias, padarias e todo o comércio a que acedem as pessoas da Toca de Santa Cruz. Para isso, precisam fazer o percurso de aproximadamente um quilômetro do bairro até o centro caminhando. Há muitas queixas por parte da comunidade acerca das ruas não calçadas do bairro, pois nos dias de chuva fica tudo cheio de lama, o que torna mais difícil o caminho a percorrer. 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 madeiras, chamadas ranchos pelas moradoras e moradores, não têm banheiro. As fotos a seguir pretendem trazer um pouco da realidade das casas da comunidade.

Fotos 3, 4, 5, 6 e 7 – Algumas casas da Comunidade Toca de Santa Cruz







Fonte: Acervo pessoal, 2017.

A comunidade da Toca de Santa Cruz é composta por mais ou menos 130 pessoas, distribuídas em cerca de 30 casas. Embora a maioria dessas pessoas viva no bairro de Santa Cruz, outras não estão nos limites do que é reconhecido como a comunidade. Algumas vivem em outros bairros de Paulo Lopes, em casas de aluguel, mas esperam pelas casas do Projeto Habitacional Quilombola para poderem retornar à comunidade de origem.

O índice de escolaridade da comunidade é bastante baixo. 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 um grande número de repetência e abandono escolar antes de finalizar o ensino fundamental. Durante o período de trabalho de campo, vários eram os relatos acerca disso. De uma forma geral, as mulheres e homens da Toca não acreditam em seu potencial para estudar, mas a verdade é que enfrentam situações de racismo nas escolas por parte de colegas e da própria instituição, o que acaba dificultando sua permanência nesses espaços. De acordo com Gisely Botega (2006, 2017), as avós negras da comunidade acham que é muito importante que as crianças frequentem a escola e vêem nisso uma oportunidade de ascensão social. “Contudo, nem sempre a escola vai ao encontro das demandas dessa população, com o que sentem, e acaba por produzir episódios de discriminações e preconceitos, entre eles, o fracasso escolar” (BOTEGA, 2017, p.41). Apesar de esse ser um tema importante e pertinente, não pretendo tratar dele nesse trabalho.

Sobre a realidade laboral das pessoas da comunidade, percebemos que há poucas inseridas no mercado formal de trabalho. Entre as e os mais velhos, há uma grande parte aposentada por invalidez em decorrência das diversas doenças que adquiriram por conta dos trabalhos pesados realizados desde crianças. Alguns homens trabalham de carteira assinada na fábrica de arroz Ligeirinho na cidade de Paulo Lopes, mas uma grande maioria sobrevive de ‘bicos’ de pedreiro, servente, jardinagem, pintura, dentre outros trabalhos braçais que realizam para a população branca da cidade. A maior parte das mulheres, de diferentes idades, já trabalhou como empregada doméstica, faxineira, cuidando de idosos e crianças das famílias brancas de Paulo Lopes. Atualmente, a maioria trabalha em casa e algumas fazem ‘bicos’ como faxineiras na cidade, cozinheiras em restaurantes, vendem bolos, doces e salgados que elas mesmas fazem. Sobre esse tema pretendo

tratar com mais detalhes no capítulo III. De momento, cabe ressaltar que a população da Toca é pobre, vive de forma marginalizada à cidade de Paulo Lopes, com pouca estrutura básica em seus locais de moradia e dificuldade de inserção no mercado laboral da cidade. Algumas famílias estão cadastradas no Bolsa Escola e no Bolsa Família e dependem desse recurso para complementar sua renda mensal. Até o ano passado, as famílias da Toca recebiam cestas básicas de alimentação por conta do programa governamental Brasil Quilombola, mas com as mudanças de governo e os cortes, no ano de 2017 não recebiam mais. Pelos depoimentos das moradoras e moradores, a cesta básica faz muita falta, pois possibilitava-lhes aceder a alguns alimentos que agora têm dificuldade de comprar com frequência, como por exemplo, leite.

Botega (2017) como pesquisadora da Toca por 15 anos e como moradora da cidade de Paulo Lopes, mostra que a comunidade vive à parte da vida de Paulo Lopes. Estão ali ao lado do centro da cidade, mas só realmente vê a comunidade quem quer ver. Durante o trabalho de campo, também percebi que a Toca de Santa Cruz, as pessoas que vivem ali e seus modos de vida são invisíveis aos olhos da população branca paulo lopense. Essa realidade só parece estar começando a mudar devido ao processo de reconhecimento da comunidade enquanto remanescente de quilombo. A Toca foi reconhecida em 2010 pela Fundação Cultural Palmares e, nessa condição gera demandas diferenciadas. Depois disso, a comunidade já passou pelo processo da realização do relatório antropológico para RTDI, concluído no final de 2016 pela equipe coordenada por Cinthia Creatini. Até o momento da escrita desse trabalho, o relatório ainda não havia sido publicado pelo INCRA.

Método genealógico e núcleos residenciais na Toca de Santa Cruz

Desde o começo do trabalho de campo, decidi que para começar a conhecer e entender as comunidades com as quais iria trabalhar utilizaria do método genealógico (RIVERS, 1910). Na experiência que havia tido em uma disciplina sobre parentesco e organização social durante o primeiro ano do mestrado, pareceu-me que levantar as genealogias locais seria um bom meio de aproximação com as pessoas e sua história, pois, partindo de assuntos de seu interesse poderia estabelecer uma relação de confiança, necessária à realização da pesquisa. Assim, na primeira semana em campo, tratei de caminhar por toda a comunidade, batendo de porta em porta. Nem todas as pessoas

me receberam, mas pude conversar com uma boa parte das famílias da comunidade. Com raras exceções, eu era sempre recebida pelas mulheres. Em meio ao levantamento genealógico as conversas iam surgindo e o contato com as interlocutoras também. Mas a verdade é que, por mais que esse não seja um estudo de parentesco, o levantamento genealógico revelou-se mais do que um meio para estabelecer contato com as mulheres da comunidade: através das informações sobre a parentela a organização social da comunidade ficou cada vez mais evidente. De acordo com Lévi-Strauss (1982), o parentesco é algo que existe e opera na cabeça das pessoas e não tem, necessariamente, que ver com consanguinidade e questões biológicas, mas sim com relações sociais. Foi assim, nesta perspectiva, que fiz uso das genealogias, uma forma de acessar à organização social daquelas pessoas e de compreender como pensam suas relações de parentesco.

De forma geral, podemos dizer que a comunidade da Toca é “endogâmica”, ou seja, seus casamentos ocorrem entre cônjuges aparentados, quase todos primos e primas, quase sempre de primeiro grau, chamados localmente de “primos, bem primos”, segundo dona Francisca. No quesito racial, também podemos sugerir uma certa endogamia matrimonial. Em sua grande maioria, os casamentos ocorrem entre pessoas negras. Tudo isso faz com que seja muito comum escutar por boa parte das pessoas da comunidade que “aqui todo mundo é parente”. No entanto, durante o trabalho de campo e através do levantamento genealógico fui percebendo que, apesar de todo mundo ser parente na comunidade, havia parente que era mais parente que outros. Assim, tomar o parentesco como algo que não é apenas questão de sangue, mas de relações sociais, fazia todo o sentido. Conforme Héritier (1970[1989]), ao falarmos em estudos de parentesco, incorremos em erro se utilizarmos o termo consanguinidade. Ela argumenta que a consanguinidade é uma escolha em muitas sociedades, inclusive na nossa, com o exemplo da adoção. De forma similar a Lévi-Strauss, a autora afirma que parentesco faz parte da representação simbólica, ou seja, existe apenas na consciência humana. Para Lévi-Strauss (1982), o parentesco existe na cabeça das pessoas e não pura e simplesmente; não é aquilo que está na empírica, mas nas maneiras de formular o mundo, de pensar as relações. São modelos que se expressam no mundo, mas que não existem previamente no mundo concreto. Também para Augé (1975) o parentesco trata-se de relação social que nem sempre coincide com a consanguinidade. Dumont (1971), por sua vez, afirma que a relação de consanguinidade não é, necessariamente biológica ou “real”,

mas que o que caracteriza o parentesco é o seu reconhecimento social. Assim, ele também reconhece que o parentesco está nas relações e não na substância.

Embora todo mundo seja parente na Toca, podemos reconhecer quatro núcleos residenciais territorialmente marcados, que relacionam-se entre si, mas têm vínculos de solidariedade e relações mais fortes intra-núcleo. Abaixo, segue mapa da comunidade com a localização dos quatro núcleos.

Figura 4 – Núcleos Residenciais na Comunidade Toca de Santa Cruz



Fonte: Google maps

Entrando na comunidade, vindo do centro de Paulo Lopes, o primeiro núcleo é composto pelas famílias de Zeferina e Wangari Muta. Dona Zeferina, tinha 81 anos, já era viúva e faleceu em setembro de 2017, mas foi uma importante interlocutora para minha pesquisa. Dona Wangari Muta, também com 81 anos - segundo informação de dona Zeferina – é, atualmente, a pessoa mais velha da comunidade. Com ela, infelizmente, nunca consegui conversar, pois evitava receber pesquisadoras e pesquisadores. Zeferina e Wangari eram primas-irmãs e cunhadas. Dona Zeferina foi casada com o irmão de Wangari e Wangari casou-se com um dos filhos de Manoel Felipe e Avelina de Jesus, mas já

está falecido. Zeferina, Wangari e seu irmão fazem parte das famílias que vieram de Bom Retiro e ocuparam as terras do início da comunidade. Esses dois casais sempre foram muito próximos e isso acabou acarretando em quatro casamentos entre seus filhos e filhas. Perto das casas de Zeferina e Wangari, vivem as filhas e filhos das duas, com cônjuges e netos. Ao lado de Wangari vive sua irmã e marido e em outra casa, o irmão casado com Adelina, irmã de Luiza Mahin. Zeferina e Wangari são figuras importantes nesse núcleo e os nomes associados a essa localidade.

Foto 8 – Estrada da Toca e casas de Dona Zeferina e do filho



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Caminhando mais um pouco pela comunidade e chegando à área central, temos à direita o núcleo de dona Mariana Crioula - a presidente da Associação Quilombola da Toca - e seu marido Ernesto. Mariana nasceu no Morro da Caixa em Florianópolis, casou-se com Ernesto que é nascido na Toca e vivem juntos na comunidade há muitos anos. Compõem também esse núcleo, as filhas e filhos do casal, seus cônjuges, netas e netos. É interessante ressaltar que entre as e os cônjuges encontram-se duas irmãs e dois irmãos, filhos do casal já falecido, Maura Cândida Felipe – irmã de dona Zeferina – e José Lorivaldo Felipe – irmão de Ernesto. Dona Mariana ocupa papel central nesse núcleo. O marido está bastane doente e é ela quem cuida dele, do

irmão dele - também bastante debilitado -, das filhas, filhos, netas e netos.

Foto 9 e 10 – Casas no núcleo de dona Mariana Crioula



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Um pouco acima do núcleo de Mariana, encontramos o núcleo pertencente à família de Luiza Mahin, 66 anos e seu marido, Cruz. Segundo palavras de Luiza, “aqui é a família Marcelino, todo mundo é

Marcelino, minha filha!”. Os dois são nascidos e criados na Toca e primos-irmãos, como aponta a própria Luiza, pois seus pais eram irmãos. Ao redor do casal vivem as famílias de três de suas filhas e o único filho homem, que não está casado. Netas e netos também compõem esse espaço. Cruz está aposentado por invalidez, mas vai todos os dias para Paulo Lopes, para jogar dominó ou ficar por ali com outros homens. Dessa forma, Luiza é quem fica na comunidade e cuida da casa, das netas e netos, da comida. É a pessoa mais velha do núcleo e uma figura muito importante para a família.

Foto 11 – Casas no núcleo de Luiza Mahin



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Também na área central, ao lado esquerdo da estrada geral da Toca, encontramos o quarto núcleo da comunidade, pertencente à família de dona Francisca e seu marido, Lima. Nessa área vivem também as irmãs de Lima, Marilze e Maria Felipa, já viúvas e um irmão de Ernesto, que foi casado com uma irmã já falecida de Lima. A filha mais velha do casal vive em Itajaí. Foi casada com o primo, já falecido, filho da irmã de Lima, que vive também em Itajaí, perto da nora e sobrinha. As outras duas filhas de Francisca e Lima vivem no bairro Freitas de Paulo Lopes e esperam que saiam as casas do projeto quilombola para retornarem a esse núcleo. Elas visitam a casa da mãe e do pai com frequência. O filho do casal mora sozinho em uma casa no

núcleo de Mariana. Durante um tempo ele esteve junto da neta de Mariana, mas mesmo depois da separação continuou vivendo por lá. Nesse núcleo também vivem as filhas e filhos das irmãs e do cunhado de Lima. Dona Francisca tem 61 anos, nasceu na Encantada, bairro de Garopaba, mas foi viver na Toca depois de casar-se com Lima que é nascido ali. Os dois estão juntos há mais de 30 anos. Segundo ela, eles são meio parentes, pois a avó materna de Lima, Bia, nunca casou-se e teve filhos de relacionamentos com pessoas de Garopaba. Embora ela não tenha nascido na comunidade, é uma mulher de grande importância nesse núcleo, pois sempre ajudou e ajuda a cuidar das crianças dali. Em minhas andanças e conversas com as pessoas da comunidade percebi que sempre referenciavam essa localidade da Toca em nome de Francisca.

Foto 12 e 13 – Casas no núcleo de dona Francisca





Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Para alguns assuntos e diante de eventos como aniversários, chás de bebês, etc., toda a comunidade se junta. Porém, no cotidiano da Toca, as relações sociais, os laços de solidariedade, os cuidados das crianças e trocas de alimentos dão-se no interior de cada um desses quatro núcleos. É interessante notar que a configuração desses núcleos no espaço da comunidade está sempre presente em diversas situações. Durante a semana, os homens quase não ficam na Toca; são as mulheres que permanecem ali e que transitam quase todos os dias até o centro da cidade para comprar comida, pagar contas, ir ao médico, dentre outras atividades. Quando fazem isso, quase sempre vão em grupos. No começo do trabalho de campo eu pensava que esses grupos eram compostos aleatoriamente por mulheres da comunidade, mas com o passar do tempo, percebi que os grupos de mulheres que andam juntas por Paulo Lopes é composto por mulheres que compartilham o mesmo núcleo familiar dentro da comunidade. Dessa forma, a partir do levantamento genealógico das famílias da Toca de Santa Cruz pude começar a entender como dava-se a organização social da comunidade.

Foto 14 – Mulheres do núcleo de Mariana Crioula voltando do centro para a Toca



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Caso da horta e Caso Gracinha: impasses com o Estado

Durante os meses de trabalho de campo na Toca de Santa Cruz, a importância da organização social nuclear na vida cotidiana da comunidade ficava cada vez mais aparente para mim. A organização em núcleos refletia-se nas mais diversas atividades das pessoas da comunidade. Como relatei no item acima, até no caminhar pela cidade de Paulo Lopes, a organização dos núcleos era mantida. O caso da horta – que relatarei em diante - veio para tirar-me qualquer dúvida sobre como a organização nuclear era fundamental naquela localidade.

Embora no passado da comunidade as atividades de agricultura fossem muito importantes e até mesmo essenciais para a subsistência da população, atualmente, quase ninguém planta na Toca. Com a vinda de moradores brancos de outras cidades de Santa Catarina para viver no bairro de Santa Cruz, as pessoas da Toca acabaram tendo seu território bastante reduzido. Acredito que esse, dentre outros, seja um dos maiores motivos para não plantarem mais. Apesar disso, algumas poucas pessoas na comunidade ainda plantam, como o caso de Zâmbia, filha de dona Zeferina. Visitava a casa de Zâmbia com bastante frequência e conversávamos bastante. Assim, posso dizer que ela foi uma importante colaboradora e interlocutora dessa pesquisa. Zâmbia tinha uma pequena horta em frente de sua casa, que foi crescendo durante os meses que estive por lá. Ela me dizia que gostava muito de plantar e me mostrava

orgulhosa cada item de sua hortinha, que era capinada pelo marido e plantada e cuidada por ela. Na memória de mulheres como Luiza, Zeferina, Francisca e de Lima, o trabalho na roça e o cultivo de mandioca, feijão, milho, amendoim está bem vivo.

Diante das demandas da comunidade, do MNU e do próprio processo de reconhecimento da comunidade enquanto quilombola, a prefeitura atual de Paulo Lopes – que começou seu mandato em 2017 – propôs, durante o período em que eu fazia trabalho de campo, fazer uma horta comunitária na Toca de Santa Cruz. Participei de algumas reuniões na prefeitura, com o prefeito, sua esposa, assistente social e agrônoma da prefeitura, assistentes sociais do CRAS de Paulo Lopes, militantes do MNU/SC, Cinthia Creatini, Gisely Botega e dona Mariana, nas quais discutiam-se assuntos diversos em relação à comunidade, dentre eles o tema da horta. Havia recursos para fazê-la, mas a grande dúvida por parte da prefeitura era onde fazer a horta. Por parte da comunidade, havia grande interesse em que o projeto da horta fosse levado à cabo. Por um bom tempo, não se falava em outra coisa pela Toca. Elas tocavam nesse tema com muita frequência enquanto conversávamos. A maioria das mulheres contava-me que já haviam tido uma horta comunitária ali há alguns anos atrás e que era muito bom, mas acabou não dando certo. Algumas pessoas não trabalhavam muito na horta, outras acabaram apoderando-se dela para si e para os e as suas e acabou fracassando. Por isso, as mulheres com quem conversava preocupavam-se muito com a futura horta e com o local em que ela seria construída. Com o decorrer do tempo, as diversas mulheres dos diferentes núcleos da comunidade, apontavam-me cada uma, a mesma solução. A proposta era de que houvesse uma horta em cada núcleo da comunidade, somando um número de quatro hortas comunitárias. Zâmbia me dizia:

Você tem que ajudar a gente com esse negócio da horta. Porque não vai dar certo uma horta só. Aqui em casa, oh (apontando para uma parte do terreno em que planta), tem espaço pra plantar. Elas podiam dar sementes e tudo pra gente plantar aqui. Aí eu dividia com minha mãe (Zeferina), com minhas irmãs, cunhadas, minha sogra (Wangari). Assim ia ser bom. Outra horta na Francisca e outra na Mariana. Isso mesmo! Assim vai ser muito bom! (Zâmbia, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

Luiza, Francisca e outras mulheres expressavam o mesmo desejo. As falas dessas mulheres em relação ao tema da horta ajudou-me a confirmar sobre a existência da organização social nuclear e a importância que os núcleos tinham na operação cotidiana de solidariedade, apoio e sociabilidade. Mas naquele momento, não adiantava apenas constatar isso. As mulheres da comunidade pediam-me ajuda prática com o tema. Desejavam muito a concretização das hortas, mas da maneira que acreditavam que poderia dar certo. Por outro lado, a prefeitura também me demandava ajuda. Certa vez, andava pelo centro de Paulo Lopes e encontrei a mulher do prefeito. Ela veio falar comigo e pedir ajuda sobre o local para fazer a horta na comunidade. Expliquei para ela, rapidamente, a questão dos núcleos residenciais, mas ela não deu a importância necessária para isso. Apenas disse: “ah, mas elas tinham que se unir. Isso prejudica a comunidade”, passando por cima da realidade e organização locais.

Eu estava bastante envolvida com o tema da horta e tinha muita vontade de ajudar a que o plano se concretizasse. Ainda naquela semana fui à prefeitura para conversar com a agrônoma responsável por ajudar na construção da horta. Nas reuniões, ela se mostrava aberta a realmente conhecer a comunidade e eu tinha esperança de que o que estava aprendendo com as pessoas de lá pudesse servir de ajuda para o caso. Conversando com a agrônoma, tentei explicar, mostrando os mapas e notas que havia desenhado em um caderno, que, embora a comunidade pudesse ser vista como um todo, uma grande família, internamente ela funcionava com o sistema de núcleos residenciais. Falei que pelo que observava até então, era dentro desses núcleos que davam-se as trocas, os cuidados de crianças, apoios e relações cotidianas. Argumentei também que dona Mariana podia sim ser vista como uma liderança, como alguém que fazia esse papel de cobrar da prefeitura os direitos das pessoas da comunidade, mas que no interior da comunidade ela estava muito ligada a seu núcleo e que havia outros três núcleos com mulheres muito importantes em cada um, como dona Francisca, Luiza, Zeferina e Wangari Muta. Assim, tentei expor que a dinâmica social dentro da comunidade é descentralizada e que, portanto, as hortas – e outras políticas para a comunidade - também precisavam ser. Ela me agradeceu pela visita e disse que pensaria nisso.

Na comunidade, eu tratei de falar com as mulheres que havia conversado na prefeitura e exposto as demandas delas nesses termos. Elas concordavam e pareciam satisfeitas e ansiosas pelas hortas. O tempo ia passando e nada das hortas aparecerem. Mais à frente, quando

eu já estava fazendo trabalho de campo na Aldeia, voltei à Paulo Lopes para uma reunião na prefeitura. O assunto era outro, mas o prefeito falou que estava com tudo certo para construir a horta na comunidade, mas que não tinha um local para fazê-lo. Anastácia do MNU falou dos núcleos e eu voltei a comentar sobre a organização descentralizada da comunidade. Uma senhora negra, moradora de outra comunidade quilombola de Santa Catarina, que estava na reunião nesse dia, disse que também concordava com a ideia de várias hortas. Falou que em sua comunidade também havia essa organização em núcleos, fizeram várias hortas com produtos diferentes e estava dando muito certo. Segundo ela, as pessoas dos diferentes núcleos acabavam trocando produtos entre si e isso fortaleceu as relações entre os núcleos da comunidade. Porém, diante de nossas falas, o prefeito disse que não tinha como fazer várias hortas, que a única maneira era construir uma única.

Tempos depois, recebi a ligação de dona Francisca dizendo-me que o caso da horta estava resolvido e que seria na casa dela e de Lima; uma única horta em um pedaço do terreno deles. Contou que já tinham limpado o terreno, cercado e que haveria reunião e curso em algumas semanas. Me convidou para ir e como eu passara algum tempo sem estar na comunidade, pois estava dedicando-me ao trabalho de campo na Aldeia, achei que era uma boa oportunidade para voltar. Cheguei alguns dias antes da reunião e aproveitei para visitar e conversar com as mulheres. Passei na casa de Luiza. Fazia muito tempo que não falava com ela. Encontrei-na sentada em seu sofá, fazendo croche, com a porta aberta. Ela ficou olhando, sorriu e eu fui me aproximando. Veio até a porta, perguntei como ela estava. Logo convidou-me para entrar. Comentei que tinha voltado porque dona Francisca me contou sobre a horta. Luiza comentou que achava que a horta não daria certo e que o local que escolheram para fazer não foi bom. Ela disse: “E quem vai cuidar dessa horta? O mato é que vai cuidar. (Risos) Essa horta ainda vai dar o que falar...”. Nesse mesmo dia, depois do almoço, fui andando para o curso no CRAS, oferecido para as mulheres da comunidade. Quase na saída encontrei, mais à frente, dona Zeferina, suas filhas e sua nora. Elas me viram e esperaram. Fui andando com elas. Dona Zeferina, como sempre, ficou para trás e as outras foram andando. Eu fiquei para trás junto com ela. Comentei da horta e ela disse que isso não daria certo; contou que Luiza não quis dar terra e que Mariana não queria participar da horta fora do seu núcleo. Dona Zeferina falou que ela não poderia participar porque tinha muitas dores nas costas e não podia ficar abaixando, pois já trabalhou muito na roça.

No outro dia, acordei cedinho, pois seria o dia do curso sobre a horta com almoço. Dona Francisca não sabia me dizer bem a que horas seria e me disse para ir à prefeitura saber melhor. Fui andando pela comunidade, em direção ao centro e encontrei várias mulheres pelo caminho. Perguntei sobre o curso e ninguém parecia saber nada. Cheguei na sala da agrônoma da prefeitura e não a encontrei. Disseram que ela estava no Bom Retiro com a mulher do prefeito e outras pessoas da prefeitura por conta da horta dos quilombolas. A mulher que me atendeu contou que às 8:00 hs estavam na entrada da comunidade com ônibus esperando as pessoas de lá, para levar para o curso e ninguém apareceu. Voltaram decepcionadas e foram para a reunião no Bom Retiro sem ninguém da comunidade. Quando voltei para a casa de dona Francisca, ela me contou que a mulher do prefeito havia estado ali pela comunidade e em sua casa tentando levar as pessoas para o curso da horta, mas ninguém foi. No discurso das funcionárias e funcionários da prefeitura, a comunidade não teve interesse na horta e descaso com o curso e almoço que a prefeitura estava oferecendo. Assim, pensavam que não era possível ajudar a comunidade, pois ela não se envolve. Para mim, ficou claro que a questão não era descaso ou desinteresse. Acompanhando o caso da horta, percebi a vontade que todas mostravam de que as hortas virassem realidade. O problema é que no exercício de tentar construir a horta na Toca, a prefeitura não levou em conta os interesses e organização social local. Outras pessoas e eu tentamos advertir, mas não fomos escutadas; mais do que isso, as pessoas da comunidade não foram escutadas. O destino da horta não podia ser outro que o fracasso. Antes mesmo de começar, ela já não podia dar certo feita dessa maneira. Tempos depois falei com dona Francisca e ela me contou que a horta tinha ficado parada e nada mais tinha sido feito.

Antes de passar a uma análise mais teórica sobre o caso da horta, quero relatar outro caso na comunidade da Toca que revela esses desencontros entre a concepção de mundo local e a do Estado. Trata-se do processo jurídico que afastou as duas filhas de Maria das Graças de Jesus, mais conhecido como Caso Gracinha. Acompanhei várias audiências desse caso no ano de 2016, antes de começar o trabalho de campo nas comunidades da Toca e Aldeia em 2017. Como expus na introdução desse trabalho, o caso teve grande influência na minha escolha por pesquisar com a Toca, junto ao fato de a liderança local ser uma mulher. Quando comecei o trabalho de campo na Toca, Gracinha não estava morando na comunidade. Porém, no final de junho, quando fiquei lá mais algumas vezes, ela estava de volta. Assim, não tive muito

contato direto com Gracinha, mas pude escutar moradoras da comunidade falarem sobre o caso.

Foto 15 – Gracinha em audiência no caso das filhas



Fonte:

<https://jornalgnn.com.br/sites/default/files/admin/quilombola.jpeg>

Conforme narrativas das moradoras e moradores da comunidade, Raquel Mombelli e Marcos Almeida (2016), Gracinha nasceu ali mesmo na Toca. Única filha de Sedolina de Jesus e neta de Maria Aparecida de Jesus, a famosa Bia. A mãe de Gracinha faleceu quando ela era bem novinha e ela foi criada pela avó. Aos 16 anos, ela teve seu primeiro filho que foi-lhe tirado por alegação de que ela não tinha condições de cuidá-lo. Nunca soube do paradeiro do menino. Aos 20 anos ela casou-se e teve dois filhos que hoje são adultos, Adriano e Fernando. Muito depois, com mais de 40 anos, já separada do marido, Gracinha teve as duas filhas que foram recentemente tiradas pela justiça. Assim como boa parte das mulheres da Toca, Gracinha não frequentou a escola e não domina a escrita e a leitura. Bia é mais ou menos da mesma geração de Manoel Felipe e, portanto, se não chegou a ser escravizada, pode ter nascido liberta como ele. Sabe-se em toda a cidade de Paulo Lopes que ela vivia de pedir nas casas e ruas do município. Sua filha Sedolina também vivia de pedir e Gracinha é a terceira geração dessa

família que sobrevive perambulando pelas ruas da cidade e pedindo alimentos, roupas, etc. Assim como a avó e mãe, Gracinha nunca teve emprego fixo, que para as mulheres negras da Toca significa trabalhar como empregada doméstica nas casas das famílias brancas de Paulo Lopes. De acordo com Almeida e Mombelli (2016):

“Perambular pelas ruas” para ganhar a sobrevivência foi o ofício aprendido e que todos na comunidade reconhecem nela quando dizem “Gracinha é igual a vó Bia”. Quando não conseguia suprir as necessidades da família, contava com a ajuda da vizinhança e dos parentes. Sempre foi assim. Poucas vezes pode contar o apoio do pai na criação dos filhos, e mesmo assim, diante das mais difíceis situações, nunca os abandonou, mantendo-os sempre juntos. Era e foi o que se pode chamar de chefe familiar, assumindo o sustento da família. Quando vó Bia ficou muito doente Gracinha não esmoreceu e continuou a responder à sobrevivência da família. Apesar disso, um dia qualquer, viu sua avó ser levada embora. Tempos depois soube apenas que ela havia falecido (ALMEIDA, MOMBELLI, 2016, p.173, 174).

Durante o trabalho de campo, encontrei Gracinha algumas vezes pelas ruas do município pedindo ou frequentando o posto de saúde. Certa vez, eu andava pelo centro de Paulo Lopes com dona Francisca. Enquanto ela foi ao posto de saúde eu aproveitei para ir ao mercado comprar algumas coisas. Encontrei Gracinha pedindo pela cidade. Segundo relato das moradoras da Toca, é o que ela faz a cada dia. Sorrímos uma para outra e logo ela se foi. Passei por duas mulheres e um homem – os três brancos – a quem Gracinha pedia antes. Uma delas dizia: “Não adianta botar essas porcarias pra trabalhar na casa da gente. Botei uma uma vez e ela me roubou, queimou o chuveiro”. O homem e a mulher balançavam a cabeça concordando com a afirmativa da senhora. Esse episódio mostrou-me como Gracinha e as mulheres negras da Toca eram vistas e tratadas na cidade de Paulo Lopes: ou eram as empregadas dessas pessoas ou não serviam nem para isso, por serem “porcaria”.

Portanto, Gracinha tem uma vida bastante pobre devido às próprias condições em que a população da comunidade da Toca foi

colocada desde a escravidão na cidade de Paulo Lopes. Ainda assim, todos os relatos das pessoas da comunidade e também de algumas pessoas da cidade, como professoras, agentes do posto de saúde, apontam para que Gracinha sempre cuidou muito bem de suas filhas. Apesar de não ser o foco da minha pesquisa, as mulheres com quem eu conversava sempre comentavam sobre o caso. Perguntavam-me se eu sabia de algo, se as crianças iam voltar e demonstravam indignação pelo que passara com Gracinha. De forma unânime, as mulheres da comunidade me diziam que Gracinha cuidava muito bem de suas filhas e não merecia tê-las perdido. Os relatos dizem que as meninas tinham a carteira de vacinação totalmente em dia, frequentavam a escola, sempre estavam com a mãe e nunca se soube de maus tratos ou abandono (ALMEIDA, MOMBELLI, 2016).

Ainda assim, Gracinha foi denunciada anonimamente junto à promotoria de justiça de Garopaba/SC no final de 2013, quando tornou-se um ‘caso’ na Rede de Proteção. Segundo Gisely Botega (2017), a denúncia alegava que ela tinha falta de higiene e cuidado com o lar e as crianças, perambulava pela cidade com as crianças, recebia excesso de doações e recebia muitos homens na casa. O fato de Gracinha viver de pedir pelas ruas, foi tomado pela justiça como índice de que ela era ‘promíscua’ e isso teve peso para afirmar que ela não estava apta para cuidar de suas filhas. O que revela o sexismo da justiça. No dia 26 de novembro de 2014, quando Gracinha estava sozinha em sua casa com as duas filhas, dois policiais armados e uma assistente social levaram as duas meninas na viatura e alegaram que as encaminhariam ao médico. Nesse mesmo dia, as meninas foram colocadas em um abrigo e impedidas de verem a mãe e qualquer membro da comunidade. Durante o processo, foram contratados três estudos sociais sobre Gracinha. O primeiro deles desqualificava a genitora e, inclusive, a acusava de promíscua. O segundo afirmava que a genitora lutava pelas filhas e a família deveria ser amparada pelo poder público. O terceiro apontou os equívocos presentes nos outros dois estudos e conclui que isso ocorreu pelas dificuldades econômicas, sociais, ignorância e humildade da genitora. Além disso, o MNU/SC destaca que durante o processo, funcionários da prefeitura informaram que foi pedido um exame médico que atestasse que Gracinha tinha um “retardo mental leve” e que, por isso, não podia cuidar das filhas. O profissional do município negou-se, mas conseguiram o atestado em Tubarão/SC (ALMEIDA, MOMBELLI, 2016).

De acordo com Botega (2017), Gracinha passou um ano sem poder ver as filhas, até que o processo foi julgado no Tribunal de Justiça do Estado e o direiro à visitas foi concedido, para posteriormente ser novamente suspenso. De dezembro de 2015 a setembro de 2016 ocorreram quatro audiências. Elas ocorriam sempre nas quintas-feiras pela tarde e entre essas quatro, dez audiências foram adiadas. Eu estive na maioria delas e vinham várias pessoas para apoiar. Dentre elas: militantes do MNU/SC, antropólogas e antropólogos, da UFSC e do INCRA, estudantes da UFSC, Gracinha, dona Mariana e outras e outros moradores da Toca, moradoras das comunidades quilombolas Morro do Fortunato, Aldeia, São Roque e Vidal Martins, em sua maioria mulheres e negras. A nossa presença, claramente, incomodava às pessoas que frequentavam o Tribunal de Justiça de Florinaópolis, que olhavam para esse grupo majoritariamente negro com muita desconfiança. Em 02 de setembro de 2016, ocorreu a última audiência do caso. O desembargador-relator votou a favor de Gracinha, pois afirmou ter ido visitar as crianças no abrigo e viu que elas queriam estar com sua mãe; além disso, disse que o processo estava cheio de erros. No entanto, o desembargador-revisor e o desembargador-presidente votaram contra, pois alegaram que as crianças estavam em risco e que a mãe não tinha condições de cuidar delas (BOTEGA, 2017).

O título do artigo escrito por Mombelli e Almeida (2016) – *Caso Gracinha: Pele negra, justiça branca* – expressa muito bem a injustiça de todo o processo do caso Gracinha. Claramente, ocorre um descompasso entre a construção de mundo eurocêntrica dos órgãos de justiça e a maneira como o mundo opera nas comunidades quilombolas. A diferença, por si só, não constitui-se no problema, mas sim a tentativa de impor que o modo eurocêntrico branco seja o parâmetro para julgar o que é a maternidade “correta” e o modelo de família. O processo jurídico que levou Gracinha a perder suas filhas não reconhece, sequer, seu direito à autoidentificação enquanto membro de comunidade quilombola e nega o fato de que o caso deveria ser julgado em instâncias federais, o que fere, também, ao Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em seu artigo 28, que garante que crianças e adolescentes de origem indígena e de comunidade remanescente de quilombo tenham sua identidade social e cultural, seus costumes e tradições respeitados e considerados (ALMEIDA, MOMBELLI, 2016). No que diz respeito ao entendimento de maternidade

O Caso Gracinha anuncia outros possíveis impactos decorrentes da forma como os procedimentos jurídicos foram se processando: um deles é sobre o direito das crianças no que diz respeito a viverem sua própria identidade cultural; outro é o direito dessa mãe transmitir os legados ensinados pelos ancestrais, pela mãe e avó. Pois, nesse caso, sua condição psicossocial, assim como o significado da função materna, só pode ser compreendida plenamente no contexto de seu pertencimento étnico, cultural e social considerando à comunidade específica a que pertence: a comunidade quilombola de Santa Cruz (ALMEIDA, MOMBELLI, 2016, p.185).

Assim, o caso nos traz a importância de considerar as formas de vida locais e em seus termos para não incorrer em injustiças. No caso das comunidades quilombolas, a maternidade não é centrada na biologia; as crianças costumam ser cuidadas pelos membros da comunidade de uma forma em geral. No caso da Toca de Santa Cruz, observei que essas redes de cuidado das crianças dão-se entre as mulheres, dentro dos núcleos residenciais da comunidade. Dessa forma, não é possível pensar nessas famílias dentro do modelo ocidental e branco da família nuclear, pois a responsabilidade do cuidado ultrapassa os limites do privado. Conforme a socióloga negra nigeriana, Oyèrónké Oyewùmí (2004), devemos dar atenção ao fato de que a família nuclear é especificamente euro-americana e não um modelo universal de constituição de família.

Mais especificamente, a família nuclear continua a ser uma forma alienígena na África, apesar da sua promoção pelos Estados colonial e neocolonial, agências internacionais de (sub)desenvolvimento, organizações feministas, organizações não-governamentais (ONGs) contemporâneas, entre outros (OYEWÙMÍ, 2004, p.4).

De acordo com a autora, para o pensamento ocidental - também o feminista -, mães são vistas, antes de tudo, como esposas e é por isso que a expressão paradoxal ‘mãe solteira’ é tão popular. Ela aponta para o fato de que na maioria das sociabilidades a maternidade é definida por

relações de descendência e não por uma relação sexual de uma mulher com um homem. No caso das comunidades quilombolas, a maternidade é uma instituição importante que extrapola o limite do casamento e da consaguinidade, já que é muito comum que avós tornem-se mães de suas e seus netos e, muitas vezes, de não netas e netos também. A criação é reconhecida e valorizada como maternidade e as relações entre as mulheres são fortalecidas por essas responsabilidades maternas compartilhadas.

Assim como o caso Gracinha, o caso da horta revela os descompassos entre Estado/órgãos públicos e organização social/construção de mundo das comunidades quilombolas e nos mostra a importância de levar em conta os termos sociais locais para julgar casos, implementar políticas públicas, elaborar relatórios antropológicos, etc. É nesse sentido que Miriam Hartung (2013) coloca que o desafio teórico-metodológico de levar a sério as formulações nativas é ainda maior no caso dos laudos antropológicos para o Estado, pois as categorias deste - que muitas vezes coincidem com as antropológicas - são quase sempre estranhas às pessoas e populações às quais se dirigem. As categorias prévias são um grande problema para toda pesquisa antropológica e, em especial, nestes casos, pois há uma imposição das questões que devem ser investigadas e relatadas e um risco de gerar a exclusão de direitos de algumas pessoas (HARTUNG, 2013).

Aqui não só as questões são dadas na largada da pesquisa, mas, devem, necessariamente, ser contempladas pela pesquisa e no relatório. Tal demanda revela, no mínimo, uma certeza: a de que haveria, como bem lembra Viveiros de Castro (2002), um “mundo pronto para ser visto, um mundo antes da visão” (HARTUNG, 2013, p.349).

O caráter indubitável e supostamente universal e objetivo dessas questões pode levar ao equívoco de que as categorias, lógicas e teorias nativas sejam vistas como confusões, falta de memória e um suposto desconhecimento dos referenciais cartográficos e geográficos. Ideias que concebem a multiplicidade e diversidade culturais também supõem um mundo pré-existente, na medida em que comporta a ideia de um mundo naturalmente dado sobre o qual há variabilidade das interpretações culturais. No caso da Comunidade Remanescente de Quilombo Invernada Paiol de Telha, Miriam Hartung (2013) observa

que o mundo que os conceitos nativos projetam, é outro e não coincide com aquele referido pelo Estado e pelas categorias antropológicas contidas no relatório do INCRA, já que as concepções nativas não são variações da mesma realidade, mas constituem realidades distintas. No caso da Toca de Santa Cruz também percebo que os conceitos de maternidade e forma de organização social constroem um mundo com lógicas distintas às concepções estatais. Portanto, para concordar com Márcio Goldman (e Lévi-Strauss):

“Enquanto a sociologia se esforça em fazer a ciência social do observador”, escreveu Lévi-Strauss (1954, p.397), “a antropologia procura, por sua vez, elaborar a ciência social do observado”. “A sociologia”, prossegue, “é estreitamente solidária com o observador”, e mesmo quando toma por objeto uma sociedade diferente o faz do ponto de vista daquela do observador; mesmo quando pretende falar da “sociedade em geral”, é “do ponto de vista do observador” que amplia seu ponto de vista. A antropologia, ao contrário, elaboraria a ciência social do observado, adotando o ponto de vista do nativo ou o de um “sistema de referência fundado na experiência etnográfica, e que seja independente, ao mesmo tempo, do observador e de seu objeto. (GOLDMAN, 2003, p.462).

É só desta maneira que a Antropologia pode se renovar, se for capaz de nos renovar também, “apresentar as diferenças que nos permeiam e contribuir assim para que sejamos capazes de nos estranhar e, conseqüentemente, de nos problematizar e questionar” (GOLDMAN, 1999, p.82). Devemos nos deixar capturar não pelas categorias, conceitos e teorias da nossa própria forma de pensar, seja ela a Antropologia, o Estado, de quem já somos suficientemente cativos. Mas, sim, pelas concepções “das gentes” que estudamos (HARTUNG, 2013), sem tentar engessá-las, e suas maneiras de construir caminho e mundo, em conceitos e teorias totalizadoras.

Mas o Estado continua com suas demandas por listas, perímetros, delimitações. Trata-se de que ele seja capaz de incorporar a diversidade em seus próprios termos e não nos termos atuais com os quais opera, que são instrumentos de exclusão e de redução da diversidade. O Estado precisa abrir-se a outras lógicas e só desse modo poderá incluir a

diversidade, “aquela “das experiências humanas completamente independente das nossas”, como escreveu Lévi-Strauss (1998)” (HARTUNG, 2013, p.356). É só dessa maneira que poderemos contribuir de fato com as comunidades quilombolas; levando a sério aquilo que nos dizem, conhecendo de perto suas concepções de mundo.

Aldeia: formação, aspectos geopolíticos e socio-econômicos

De acordo com a historiadora Ana Lúcia Faria (2013), não há informações precisas acerca da procedência da família que estabeleceu-se na localidade que hoje é a Aldeia. No entanto, as narrativas de moradoras e moradores da comunidade permitem contar uma história sobre o lugar¹⁶. Nas conversas com as pessoas dali, pude conhecer um pouco dessa história. Na memória da população há um casal negro que teria vivenciado o final da escravidão e que, dentre outros filhos, teve Joana que, mais tarde – no período de libertação das e dos escravos - mudou-se, com seus filhos Amaro e Antônio, para as terras abandonadas no Campo D’Una. Dona Ana, benzedeira e a mulher mais velha atualmente na Aldeia, fala que:

Meu pai contava que minha avó foi uma escrava, ela se chamava Joana, tinha dois filhos, um se chamava Amaro e o outro Antônio, o meu pai. Depois da abolição eles ficaram sem lugar para morar, mas aqui no Campo D’Una tinham essas terras abandonadas perto da lagoa que foram ocupadas por eles. Quando eles vieram morar aqui, meu pai e meu tio ainda eram crianças, por isso eles cresceram aqui nessas terras. Mais tarde, minha avó faleceu e, depois de adulto, cada um dos seus filhos tomou um rumo na vida; o meu tio

¹⁶ O fato de que não haja dados precisos sobre a história local da Aldeia faz com que os diversos trabalhos historiográficos acerca da comunidade – e também o presente trabalho – tenham que basear-se nas memórias da população local. Trabalhar com a memória é trabalhar com narrativas que envolvem sentimentos, lembranças, dúvidas e, portanto, não podem ser vistas como exatas. As memórias podem gerar diferentes narrativas. Dessa forma, os diferentes trabalhos podem conter algumas dissonâncias acerca de nomes, sobretudo, das pessoas mais antigas da comunidade. O que me importa aqui não é a precisão acerca desses nomes e fatos – dada a dificuldade para isso -, mas o que querem contar essas narrativas.

Amaro foi embora e nunca mais se soube notícias dele. O meu pai ficou morando aqui nas terras, casou com uma moça daqui de Garopaba, mas de outro bairro; tiveram sete filhos e eu sou uma delas. A Ciloca foi a primeira e eu sou a terceira. Eu cresci aqui nessas terras. (Ana, 4/9/2011 cit. por FARIA, 2013, p.56, 57).

Assim, Antônio Joana teria casado-se com Maria Eva e deram a luz à Celecina Maria Eva de Jesus, a vó Ciloca - primeira moradora nascida na localidade em que está hoje a comunidade da Aldeia. Além de vó Ciloca, o casal teve Manoel Antônio, Ana, Dorinha, Basilícia, Pedro e Iraci. Dentre esses filhos, apenas Celecina, Manoel Antônio e Ana constituíram família, deixando descendentes que vivem na Aldeia até os dias de hoje. Mais tarde Celecina casou-se com Agapito Manoel Pereira, mais conhecido como vó Agaipo, nascido em outro bairro de Garopaba, mas tornou-se morador da comunidade após o casamento (FARIAS, 2013).

Foto 16 – Vó Ciloca e vó Agaipo



Fonte: Página da Comunidade Aldeia no facebook.

<https://www.facebook.com/AcorquialAldeia/photos/a.1009479069134608.1073741829.1008264265922755/1009474702468378/?type=3&theater>

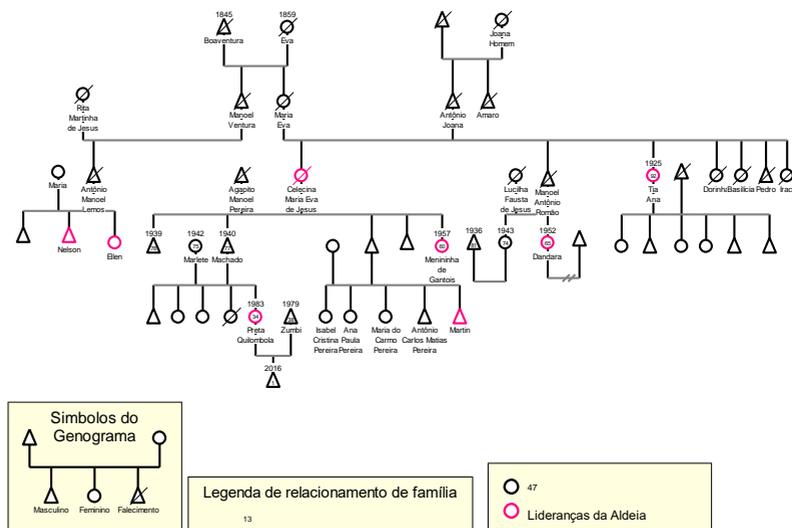
er

Nas conversas com diversas pessoas da Aldeia, percebi que a narrativa de vó Ciloca como a matriarca fundadora da comunidade repetia-se frequentemente. Por matriarca, pareceu-me que entendem o papel de grande mãe para todas e todos que vó Ciloca desempenhava. As e os moradores atuais da Aldeia têm vínculo com vó Ciloca; são filhos, filhas, netos, netas, sobrinhos, sobrinhas, irmã, bisnetas e bisnetos e suas e seus cônjuges que compõem a comunidade. Interessante ressaltar que os cônjuges das pessoas nascidas na Aldeia provêm, em sua maioria, de fora da comunidade, que, de forma distinta à Toca, tem um regime de casamentos majoritariamente exogâmico. Com as pessoas que pude conversar, soube que vó Ciloca e Agaipo, sempre que tinham algum dinheirinho sobrando, compravam mais uma parte do terreno atual de Aldeia, pois tinham o sonho e objetivo de que toda a família vivesse ali e permanecesse unida. As pessoas da comunidade reconhecem a importância e influência de vó Ciloca no modo em que vivem, na construção da comunidade. Vó Ciloca faleceu há alguns anos atrás e deixou na memória de todas e todos, boas lembranças de uma mulher que lutava e cuidava de todo mundo, que mantinha a comunidade unida. No capítulo III, trarei narrativas de moradoras e moradores da comunidade acerca do papel e importância de vó Ciloca como liderança da Aldeia.

Além de vó Ciloca, Ana Maria Eva de Jesus - ou tia Ana como é conhecida por todas e todos na comunidade – é uma importante figura na Aldeia. A terceira filha do casal Maria Eva e Antônio Joana, é hoje, com 92 anos, a mulher mais velha da Aldeia. Benzedeira conhecida por todo o bairro de Campo D’Una e pela cidade de Garopaba, tanto as pessoas da comunidade e da cidade visitam-na com frequência para serem benzidas. Mesmo com essa idade, tia Ana carrega em sua memória a história de formação do grupo e as experiências vividas por ele. Está sempre presente nas festas da comunidade, que é muito festiva, com um grande sorriso no rosto.

Como mencionei na Introdução, não consegui permanecer tanto tempo em trabalho de campo na comunidade da Aldeia quanto gostaria. Mas no período em que fiquei, consegui levantar dados genealógicos acerca do núcleo central da Aldeia, composto pelas e pelos descendentes de vó Ciloca, por tia Ana, suas e seus descendentes e pelas descendentes de Manoel Antônio Romão. Abaixo, apresento o mapa genealógico desde a fundação da Aldeia até algumas das pessoas que compõem o núcleo central atualmente, com destaque para as principais lideranças, já falecidas ou não.

Figura 5 – Genealogia com destaque para as lideranças da Aldeia



Na genealogia acima, destaco as figuras de vó Ciloca, considerada a matriarca fundadora da Aldeia; tia Ana, sua irmã, importante liderança, por sua atuação como benzedeira; Dandara, atual presidente da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Aldeia (ACORQUIAL), filha de Manoel Antônio Romão e sobrinha de vó Ciloca; Preta Quilombola, atual vice-presidente da ACORQUIAL e neta de vó Ciloca; Martin, primeiro presidente da ACORQUIAL e neto de vó Ciloca e Menininha de Gantois, a única filha mulher de vó Ciloca. Como podemos perceber, a maioria são mulheres e todas as lideranças têm vínculos com vó Ciloca.

Com o pouco tempo de trabalho de campo na comunidade, percebi que as moradias estão distribuídas no núcleo central da Aldeia de acordo com as descendências de cada filha e filho do casal Antônio Joana e Maria Eva, como trato de mostrar no mapa da comunidade a seguir.

Figura 6 – Núcleos residências da Aldeia e algumas lideranças da comunidade



Fonte: Google maps.

Gostaria de enfatizar que o núcleo ao qual estou nomeando como central da Aldeia não corresponde ao território total da comunidade, mas a uma parte do território onde estão minhas principais interlocutoras e pelo qual circulei com mais frequência. Embora exista esse arranjo em três núcleos, não me pareceu que a sociabilidade da comunidade se restrinja a eles. Diferentemente da Toca – acredito que até mesmo pela própria geografia do local -, a organização social e as relações sociais dão-se entre todas e todos do núcleo central no dia a dia. Porém, não quero afirmar isso com muita firmeza, pois penso que precisaria de mais tempo na comunidade para fazê-lo. Mas é interessante notar que as e os descendentes de tia Ana e Manoel Antônio também reconhecem em vó Ciloca a matriarca fundadora da Aldeia.

Na figura acima, trato de apontar algumas e alguns de meus interlocutores. A maioria delas e deles foram ou continuam sendo lideranças na comunidade. Martin, foi o primeiro presidente da ACORQUIAL. Depois dele veio Nelson, com quem não tive nenhum

contato. Sua irmã, Ellen, foi a terceira presidente. Ellen, Nelson e seus irmãos, não são descendentes diretos das e dos filhos de Maria Eva e Antônio Joana, como tratei de mostrar na genealogia. O pai deles, Antônio Manoel Lemos, era primo de vó Ciloca, tia Ana e Manoel Antônio. Como ele perdeu seus pais muito cedo, vó Ciloca e vó Agaipo cuidaram dele como se fosse um filho. Além dessas pessoas, volto a apontar as lideranças que já foram colocadas na genealogia, como Dandara, tia Ana, Menininha de Gantois e Preta Quilombola. Sobre os papéis de lideranças dessas pessoas, pretendo tratar mais minuciosamente no Capítulo III.

Segundo algumas moradoras e moradores, 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. A comunidade da Aldeia localiza-se no bairro do Campo D'Una, pertencente ao município de Imbituba, litoral sul de Santa Catarina. O município limita-se ao norte com a cidade de Garopaba e ao sul com Laguna. Às margens da rodovia SC-434, estão as casas das moradoras e moradores da comunidade, que ocupam os dois lados da rodovia e também uma parte que pertence à cidade de Garopaba. Na figura a seguir mostro a localização da Aldeia no município de Imbituba/SC.

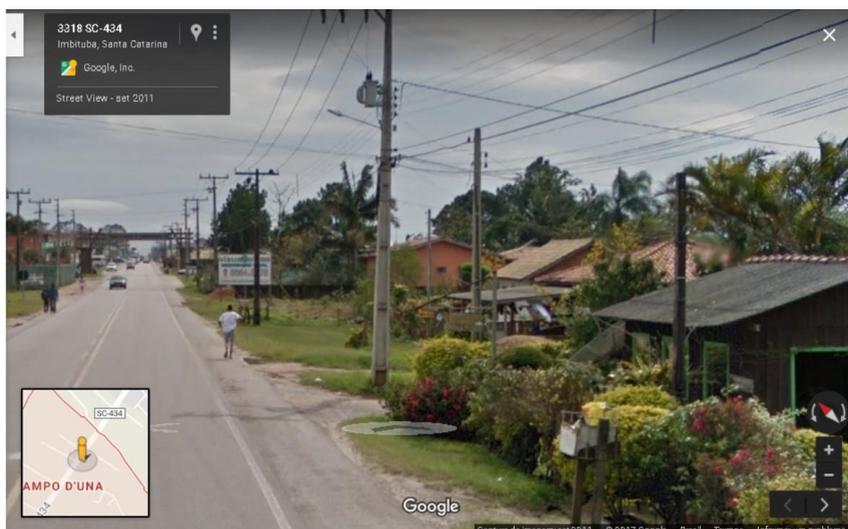
Figura 7 – Mapa de localização da Aldeia em Imbituba/SC



Fonte: Google maps.

O fato de terem a rodovia cortando a comunidade ao meio, configura-se em um risco para a população. Há um fluxo intenso de carros na rodovia, que vão em direção às badaladas praias de Garopaba e Imbituba. Os carros passam em alta velocidade e, além de causarem uma enorme poluição auditiva, geram o risco de atropelamentos. Ellen, contou-me que até hoje nenhuma pessoa da comunidade foi atropelada, mas que moradoras e moradores do bairro de Campo D'Una sim. Ela disse que já fizeram abaixo-assinado para que o governo tome alguma providência, como passarela para pedestres, semáforo ou radar de velocidade, mas nada foi feito. Na foto a seguir, uma das entradas da Aldeia ao lado da rodovia SC-434.

Foto 17 – Comunidade da Aldeia às margens da rodovia SC-434



Fonte: Google maps – Street view.

A questão de terem um pedaço da comunidade em território de Garopaba também gera confusão. Várias moradoras e moradores contaram-me que até bem pouco tempo atrás a Aldeia pertencia a Garopaba, mas que com as últimas eleições municipais passou a fazer parte de Imbituba. Elas e eles falam que isso gerou dificuldade nas atividades cotidianas, como ir ao posto de saúde, pagar contas, dentre

outras, já que os locais dos serviços de Garopaba estão mais próximos que os de Imbituba.

Acerca do nome Aldeia, as narrativas das pessoas da comunidade são bastante unânimes. Contam que antigamente as pessoas da comunidade andavam sempre juntas, seja para ir à missa, à escola, ao futebol, para qualquer lugar. Diante dessas cenas, um morador branco do bairro de Campo D'Una começou a dizer que “lá vão os negros da Aldeia; tudo junto, que nem índio”. Antes disso, eram conhecidos como os ‘negros de baixo’ (FARIA, 2013), mas depois passaram a ser reconhecidos como ‘os negros da Aldeia’. A separação revela o racismo por parte das pessoas brancas da cidade, que faziam diferença entre pessoas brancas e negras. Sobre o racismo imprimido às populações da Toca e Aldeia, pretendo falar um pouco mais à frente desse capítulo. O interessante é que o apelido colocado à comunidade de forma despectiva foi tomando conotações distintas para as moradoras e moradores da Aldeia. Conforme Albuquerque (2014), é entre os anos de 2002 e 2008 que a comunidade foi reconhecendo-se e consolidando-se enquanto remanescente de quilombo. O autoreconhecimento enquanto comunidade quilombola, a partir de 2002, fez com que moradoras e moradores da Aldeia começassem a questionar as práticas educativas que, por tantos anos, os e as excluíram. Com o apoio do MNU/SC, em 2006, ocorreu o projeto educacional *Puxirão Saberes da Terra*, no qual Preta quilombola, Martin, Ellen, Nelson, atuaram como professoras e professores. Dandara aprendeu a ler e escrever nesse projeto. No ano de 2006 criaram a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo da Aldeia (ACORQUIAL). Nesse momento da formação da identidade quilombola da comunidade, as pessoas dali ressignificaram o nome Aldeia e passaram a perceber nele várias características que diz muito a respeito de suas lógicas de mundo, como por exemplo, a coletividade, a negritude, o parentesco e a pertença àquele território. Foi também nessa época que várias e vários moradores começaram a atuar no MNU/SC, o que deu mais força para as lutas quilombolas da Aldeia (ALBUQUERQUE, 2014).

Com o fortalecimento das lutas, a comunidade foi rompendo, pouco a pouco com as condições sócio-econômicas impostas desde o período da escravidão. Em 2009, em decorrência de um convênio assinado entre o município e a COHAB, 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 novo projeto habitacional para ter melhores casas. Nas fotos abaixo, algumas casas da comunidade da Aldeia.

Fotos 18, 19 e 20 – Algumas casas da comunidade da Aldeia





Fonte: Acervo pessoal, 2017

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. São os casos de Martin, que graduou-se em Educação no campo pela UFSC, Maria Firmina – filha de Ana – que é formada em Pedagogia pela UNISUL, Preta Quilombola, que cursa Serviço Social na UFSC, a filha de Menininha de Gantois - que está quase formando-se em Direito na UFSC, dentre outras e outros.

No que diz respeito à luta pelo território quilombola, a Aldeia já foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares e está em processo de elaboração do relatório antropológico para RTDI. O antropólogo responsável pelo laudo é Rafael Buti, quem me indicou e ajudou a entrar em contato com Preta Quilombola. Pelo que ela conta, há um relatório parcial pronto e o final está quase terminando; mas, por isso, não há nada publicado ainda.

Umbigos e tesouros enterrados e Lagoa de Ibiraquera: importância do território

A primeira vez que estive na Aldeia foi para um almoço que a comunidade oferecia, para arrecadar fundos para a reforma da sede da Aldeia (ver foto 29).

Foto 21 – Antiga sede da Associação Remanescente de Quilombo da Aldeia



Fonte: acervo pessoal, 2017.

Meu companheiro e eu chegamos às onze horas e ainda não havia muita gente. Uma senhora negra de uns 50 ou 60 anos veio falar conosco. Disse que éramos bem-vindos e nos vendeu os ingressos para o almoço. Logo vi Preta e fui falar com ela. Nos recebeu com muito carinho e felicidade. Me disse que a senhora era Dandara, a presidente da associação. Nos apresentou seu filho e seu marido, Zumbi. Os homens e as mulheres – que eram a maioria - trabalhavam juntos para realizar o evento que estava muito bem organizado. Mesa com toalha e flores, buffet para servir, venda de bebidas, comida gostosa e variada, banda de pagode/samba tocando, toldo grande e mesas. A maioria das mulheres usavam seus cabelos naturais e turbantes coloridos. Preta também estava com turbante e camiseta do 4P (coletivo negro da UFSC). Havia uma mesa com decoração africana, com estátuas de mulheres africanas e atrás, fotos de pessoas da comunidade. Ia começando a conhecer a comunidade que se apresentava festiva e atuante politicamente. Mas o que mais me chamou atenção nesse dia foi o discurso de boas vindas feito por Preta Quilombola. Antes de que começasse a ser servido o almoço, ela fez uma fala de agradecimento às pessoas que estavam ali e às que tinham contribuído para que o evento acontecesse. Valorizou a resistência e os saberes das pessoas mais velhas da comunidade, mencionando tia Ana que estava presente, e das e dos que já não estavam mais ali, fazendo menção à vó Ciloca, já falecida. Convocou toda a comunidade a conscientizar-se da luta do

quilombo. E então, falou da importância do território como local de memória, resistência, coletividade, ancestralidade e que não se tratava apenas de terra comerciável. Falou de todos os cordões umbilicais enterrados no território e disse que o de seu filho também está. A história dos umbigos enterrados me deixou muito interessada, mas nesse dia não tive oportunidade de conversar mais com Preta.

Logo nos primeiros dias de estadia em campo, perguntei a Preta sobre a história dos umbigos. Ela me mostrou uma árvore bem grande mais ao fundo e disse que ali estavam enterrados os umbigos de quase todas as pessoas da comunidade desde há muito tempo e que ela havia enterrado o umbigo de seu filho ali também. Não sabia me explicar porque faziam isso, mas achava bonito que os antigos e antigas fizessem e, por isso, quis dar continuidade à prática. Conversando com tia Ana sobre diversos assuntos, ela me contou várias histórias do passado. Segundo ela:

Dizem que minha vó, Eva, enterrou dinheiro por aqui. Embaixo de uma árvore, Como que é mesmo? Aquela frutinha de comer...uma que come. Ah, árvore de jabuticaba. Ela escondeu dinheiro aí na árvore de jabuticaba e dizem que é para os filhos mais moços, né. Ah, não, é na figueira. É, tem tesouro enterrado embaixo da figueira. No Macacu é cheio de dinheiro dos antigos enterrado também (Tia Ana, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

Em outra ocasião, conversando com Dandara, mencionei as histórias dos umbigos e ela me disse:

Sim, essa história dos umbigos é minha. Meu pai guardava os umbigos, aí depois de um tempo, ele cortava em três e perguntava pra cada um o que queria ser na vida e enterrava no nosso terreno pra pessoa ter sucesso na profissão. Por exemplo, né. Perguntava pra minha irmã o que queria. Aí ela disse, costureira. Aí o pai enterrou o umbigo e mais tarde ela virou costureira mesmo e boa. É por isso que eu quero muito recuperar aquelas terras do posto desativado. É lá que o pai enterrou nossos umbigos, lá que a gente viveu, cresceu,

que a mãe morreu (Dandara, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

Na segunda vez que voltei à Aldeia e fiquei no bar de Dandara, ao lado de sua casa, pude conversar mais vezes com ela. Apesar de sempre atarefada – e mais ainda naqueles dias, por conta da organização da Festa da Tainha -, falávamos com frequência, pois eu estava ao lado e ajudando-na na organização da festa. Tomava café com ela pela manhã e logo perguntei sobre como havia sido a visita de Rafael Buti, antropólogo responsável pelo relatório para o INCRA, como mencionei anteriormente. Ela respondeu:

O Rafael veio né minha filha. Aí fez reunião e foi todo mundo. [...] Aquelas terra ali eu faço questão de ter de volta, porque é ali que meu pai enterrou nossos umbigos (Dandara, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

Essa fala de Dandara deixa muito evidente o valor do território para ela enquanto quilombola; não é um valor econômico, mas sim de ligação com sua história, seu pertencimento, sua ancestralidade. Território é memória e não terra a ser comercializada. De forma geral, as histórias de tesouro e umbigos enterrados pelo território da comunidade permeiam as memórias das pessoas da Aldeia.

Além disso, a Lagoa de Ibiraquera, que fica aos fundos da comunidade, ocupa um lugar importante nas narrativas. As e os mais velhos dizem que ali, homens e mulheres, pescavam para alimentar e sustentar a população da Aldeia. De acordo com Preta, aquele também era o local de lazer das famílias e crianças dali. “A gente nem ía pra praia. A gente sempre vinha aqui, na lagoa, pra brincar, tomar sol, pra passar o dia. Era muito bom!”. Em um dos dias do trabalho de campo, Preta e seu filho, vieram até a casa em que eu estava ficando e me levaram para conhecer a Lagoa de Ibiraquera. Na foto a seguir, a lagoa que fica logo atrás da comunidade.

Foto 22 – Lagoa de Ibiraquera atrás da Aldeia



Fonte: acervo pessoal, 2017.

No caminho, vimos casas grandes e carros caros nas garagens e quase chegando, um pasto inteiro cercado até a beira da Lagoa (exatamente o que vemos na foto acima). Com a cerca, já não sobra quase nada de acesso à Lagoa, que também já está bastante poluída. Preta ficou indignada e entristecida com tanta injustiça e desigualdade. “Olha pra essas casas...e a gente lutando por tão menos. Tão perto, mas tão distante...”, ela disse. Contou que praticamente tudo isso era terra da comunidade, mas a maioria das pessoas não quer reivindicar essas terras. Ela queria muito, pois poderiam voltar a pescar, teriam uma boa área de lazer. Preta fala da dificuldade das pessoas da comunidade abraçarem a causa, em se verem quilombolas, em querer tudo que é de direito. “Ai, é tão difícil. Queria tanto que desse certo, que a gente conseguisse nossas terras, sem muito conflito. Quem sabe assim as pessoas vêem, se animam”. Com os pés na Lagoa e o filho nos braços, Preta falava com ele: “Olha, filho, a lagoa, que bonita, né. Aqui é onde seus antepassados pescavam, tiravam o sustento da nossa família”.

As narrativas das moradoras e moradores da Aldeia trazem aspectos relevantes sobre a importância e entendimento de território para as comunidades quilombolas. De acordo com Arruti (1999), de forma similar aos grupos indígenas, as terras nas quais vivem essas populações não podem ser vistas como simples ‘propriedades fundiárias’, mas como territórios sociais “estritamente ligados às suas identidades e memórias históricas e culturais” (ARRUTI, 1999, p.1). Conforme o autor, as comunidades indígenas e remanescentes de

quilombo nos fazem revisar a ideia que temos de Brasil e colocar, ao lado dos imigrantes europeus, das pequenas propriedades e dos latifúndios, os territórios sociais que diferem muito desses outros. São territórios fundados em tradições culturais e estruturas sociais muito distintas às branco-europeias, já que fundam-se em acervos indoamericanos e africanos e têm uso tradicional e coletivo.

Arruti (1999) observa que a Lei de Terras de 1850 tentou estabelecer que a propriedade privada é a única forma de posse de terra. No entanto, como tratei de mostrar no item anterior, quase sempre as concepções do Estado e da justiça não correspondem e não dão conta das realidades locais. No caso das comunidades quilombolas, percebemos que o desaparecimento legal não provoca o desaparecimento real. As antigas formas de posse e organização social, apesar de modificarem com o tempo e adaptarem-se aos novos contextos, parecem continuar. Durante o trabalho de campo nas duas comunidades, algo que sempre me chamou atenção foi a forma que a vida de dentro das casas confunde-se com a vida da comunidade, dando a impressão de que o privado é muito público. Na Toca, as casas estavam sempre abertas, apenas fechavam-se na hora de dormir e não há muros, portões ou cercas separando-as. Apenas as casas de pessoas brancas é que traziam essa particularidade. Na Aldeia, encontrei a mesma situação; não há muros, cercas ou portões entre as casas das comunidades. Na casa em que fiquei a primeira vez que permaneci em campo na comunidade, isso me atingia muito diretamente. A casa ficava bem próxima da rodovia e o fato de não ter muro faz com que qualquer pessoa possa chegar perto, nas janelas, a qualquer momento. Desde o primeiro dia tive alguns pesadelos relacionados a isso; sonhava com rostos na janela, com pedras ou objetos quebrando-a. Meu companheiro foi visitar-me uma vez, para levar algumas coisas que eu precisava e também sentiu-se incomodado com a exposição. Queria fechar as cortinas o tempo inteiro e falava do incômodo que sentia várias vezes. Em contrapartida, Preta falava comigo que um de seus desejos é que as casas da Aldeia continuassem assim, sem muros, sem cercas, sem portões. Ela mostrava-se maravilhada com o fato de ter como vizinhas e vizinhos suas primas e primos, tias e tios, ou seja, família, parentes.

Dessa forma, a convivência com as pessoas comunidades mostram que, assim como aponta Arruti (1999), o vínculo desses grupos com a terra não passa apenas por estilos de vida genéricos que podem dar-se em qualquer localidade. Trata-se de grupos territorializados que são específicos e ocupam poções geográficas também específicas e

definidas. Portanto, expropriar-lhes as terras, nesses casos, não é só de natureza econômica ou fundiária, mas algo que atinge a todo o grupo, em sua coletividade. O território é a base social da memória dos grupos quilombolas, de seus laços políticos e de suas formas de regulação econômica, fundado na vizinhança e genealogia. Assim, tirar um grupo quilombola – ou indígena – de seu território específico tem o efeito de desagregar o grupo, de acabar com seu modo de vida e concepção de mundo. Para que esses grupos continuem é necessário, antes de tudo, garantir seu direito a continuar em seu território, que, no caso da Aldeia e Toca, é ocupado por sua gente há mais de um século. A noção de território que emerge aqui corresponde àquela trazida por Mombelli (2009) em sua tese de doutorado, quando descreve que o território está intrinsecamente ligado à ideia de pertencimento e que um grupo sem território não pode, nem mesmo, pretender-se um grupo étnico-cultural.

Barbara Glowczewski (2015), em sua pesquisa com os *Warlpiri*, grupo de aborígenes australianos, traz a importância do território para essa população e penso que pode haver conexões com a noção de território quilombola. De acordo com a autora:

As plantas, fenômenos tais como a chuva, ou um atributo como a invencibilidade, são considerados “animados” da mesma maneira que os animais ou os humanos o são; elas são habitadas por sonhos particulares que lhes permitem perpetuarem-se; isso não é exatamente “animismo”, que atribuiria uma alma a tudo que tem nome no universo, mas sim uma forma de “vitalismo” que postula ligações íntimas entre as coisas das quais a vida depende. Os lugares que os seres ancestrais nomearam e marcaram com seus corpos diz-se igualmente que são habitados pela presença deles eternamente (GLOWCZEWSKI, 2015, p.25, grifos meus).

Assim, a autora argumenta que os aborígenes continuam reivindicando sua relação espiritual com a terra, apesar das mudanças temporais no seu modo de existência. Algo que também ocorre com as populações quilombolas e indígenas no Brasil. De acordo com um interlocutor warlpiri da autora, se os cinco pilares fundamentais para os aborígenes – que consistem no lar, língua, lei, cerimônia e família – não estiverem fortes ou conectados, o povo warlpiri deixa de existir. Glowczewski (2015) conta que até 1967 os aborígenes não eram

considerados cidadãos na Austrália e é só então que eles e elas começam a retornar aos seus territórios ancestrais. Ela conta que, ao chegar, “a primeira coisa que fizeram foi tocar a terra, as pedras e as árvores daqueles locais que correspondiam aos locais de seus ancestrais” (GLOWCZEWSKI, 2015, p.49). É interessante também o fato de aborígenes nunca dizerem que o território lhes pertence, mas que eles e elas pertencem ao território, que a terra não é para ser ocupada ou conquistada, mas que ela dá sentido aos povos. O que, para mim, aproxima-se da noção de território para as populações quilombolas. Nas falas de Dandara e Preta fica claro que a importância da luta pelo território da Aldeia não é econômica, pura e simplesmente, mas tem a ver com o valor ancestral daquelas terras, com os umbigos e tesouros enterrados, com as pescas das e dos antigos na Lagoa de Ibiraquera, com as histórias contadas e lembradas sobre tudo isso, com a luta das famílias negras que ali chegaram e instalaram-se provendo a sobrevivência dos seus, com o sonho de vó Ciloca e vô Agaipo de que a família permanecesse unida ali, naquele local.

Tanto na Toca de Santa Cruz, como na Aldeia, o território em que vivem corresponde ao local onde as e os avós viveram, plantaram e pescaram para garantir a sobrevivência dos grupos; é o local onde nasceram e viveram toda a vida, onde tiveram suas e seus filhos e netos e onde pretendem continuar vivendo. É o local onde se sentem em família e onde podem viver da forma que acreditam.

Festas, histórias de “lambisomi” e “agregados”: pertencimento às comunidades Aldeia e Toca de Santa Cruz

No capítulo I, ressalté a importância de desessencializar a categoria quilombola, mostrando como o *aquilombar-se* é um caminho que se percorre e não algo que está dado *a priori*, não sendo uma característica intrínseca das pessoas dessas comunidades. Como mostro naquele capítulo, desde o início do trabalho de campo fui percebendo que o auto reconhecimento enquanto quilombola não é homogêneo e linear para as pessoas das comunidades. No entanto, me chamava atenção o fato de, desde o início, as pessoas da Toca de Santa Cruz e também de Aldeia se auto reconhecerem como negras. Nos primeiros dias na Toca e nas primeiras conversas com dona Francisca, eu tratava de não nomear as pessoas dali como negras, mas ela e outras mulheres que eu conversava o faziam. Sempre que eu voltava de andar pela comunidade, sentava-me na varanda com dona Francisca e contava para

ela o que havia feito, quem havia conhecido e ia perguntando quem morava em cada casa, quem era cada pessoa e que grau de parentesco tinha com outras pessoas dali. No primeiro dia, eu andei por uma parte da comunidade que havia famílias brancas morando. Perguntei a ela sobre isso e ela logo disse que esses brancos não eram dali. Nesse mesmo dia, mais tarde, conheci Luiza e comentei que havia passado por essas casas. Ela falou: “ah, esses brancos são tudo intruso (risos). Não são daqui não, minha filha. Daqui é a gente, só os pretos. Isso aqui é nosso, dos nossos pais, dos antigos”. De forma geral, sempre que conversava com dona Francisca, ela falava vários nomes e eu sempre perguntava quem era, se era ali da Toca. Em relação a essa pergunta ela sempre respondia: “sim, é preto, é daqui da Toca mesmo” ou “não, esse aí é branco, não é da Toca não”. Assim, ela, e outras mulheres da Toca, mostravam-me ter muita noção de serem pretas e fazerem separação entre quem é preto, ou seja, da família e da comunidade e quem é branco, que não é dali. Mas é interessante ressaltar que por parte das pessoas negras da comunidade havia sempre um desejo de viver em paz com as pessoas brancas que estão morando dentro de Santa Cruz e também as de fora, moradoras de Paulo Lopes.

Essa percepção de *dentro/negro X fora/branco* não vinha apenas das pessoas da comunidade, mas também da população de Paulo Lopes. Afirmo isso baseada no fato de ser negra e ter transitado pelos dois espaços. Desde a minha chegada na pequena cidade, notava a curiosidade que despertava, não só por ser negra, claro, mas também por chegar com o mochilão e as pessoas saberem que eu não era dali. No entanto, notava o desconforto que gerava ao ser negra e não ser da Toca para uma cidade que está totalmente acostumada a que todas as pessoas negras sejam daquela comunidade. Em um dia chuvoso, peguei um táxi até a casa de dona Francisca, pois ia com compras pesadas. O motorista, branco e nascido ali na cidade perguntou-me se eu era parente de Francisca ou namorada do filho dela. Eu respondi que não, que era estudante do mestrado na UFSC e estava ali fazendo uma pesquisa. O homem mostrou-se totalmente surpreso e pediu-me para confirmar o fato, pelo menos, umas três vezes. Ao andar sozinha ou com dona Francisca pela cidade, era muito comum que as pessoas perguntassem se eu era sua filha ou parente dela. Certo dia, no posto de saúde, o motorista branco da van que leva pessoas da cidade para ali, cumprimentou-a e perguntou: “Ei dona Francisca, e essa quem é, parente sua?”. Ela respondeu: “ah, é mais não é. Nós somos todos pretinhos, é tudo parente”. A fala de Francisca evidenciava que para

pertencer à Toca de Santa Cruz era necessário ser negro ou negra; depois também precisava ter parentesco ali, dentre outras questões, mas ser branco ou branca era definitivamente uma característica que não cabia naquela comunidade.

No dia em que conheci Luiza, ela foi logo me contando sobre os “lambisomis” que existiam na localidade da Toca em tempos antigos.

Antigamente era tudo mato aqui. Cheio de “lambisomi”. É, aquela menina, tinha era “lambisomi”. O meu vizinho era “lambisomi”. Mas ele gostava muito de mim; me chamava de ‘minha Luiza’. Vinha na minha casa, contava um monte de história e eu morrendo de medo. Quando ele dizia que ia embora eu, ah!, ficava aliviada. (risos) A mulher dele era bruxa e ele era ruim com ela. Quando ela ficou doente, ele veio me buscar para cuidar dela no hospital. E eu cuidei. Eles gostavam muito de mim. Mas agora nosso lugar aqui é muito abençoado. É muita oração, né. Antes acontecia era coisa. “Lambisomi” atacava as pessoas, virava porco, cachorro. Ai, meu Deus! Uma vez fui na benzedeira e falei da bruxa. Ela me deu uma simpatia pra eu saber se ela era mesmo. Eu não tinha coragem, mas aí eu fiz. Tinha que virar a panela com a simpatia dentro e ela, se fosse bruxa, ficava imóvel. E ela ficou; tava sentada e ficou. Eu dizia: ‘Levanta, mulher’ e ela nada. Aí eu desvirei a panela e ela levantou. (risos) Por isso que eu digo, aqui acontecia era coisa. Agora nosso lugar é santo, muito bom, muito abençoado! (Luiza, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

Fiquei muito curiosa e maravilhada com essa história. A vontade era escutar muito mais, porém ia anoitecendo e Luiza disse que tinha que subir até sua casa. Mas disse que quando eu quisesse era só bater lá para que pudéssemos conversar mais. Me explicou onde ficava sua casa e disse que eu era bem vinda. Logo no outro dia fui à sua casa e a encontrei sentada no sofá, fazendo crochê, com as portas e janelas abertas. Ela sorriu, levantou-se e veio até a porta. Me chamou para entrar e conversamos bastante. Antes que eu perguntasse, ela voltou a falar dos “lambisomis”. Disse que o último morreu há 3 anos; o tal homem que era vizinho dela, João Tomazi, um homem branco vindo de

fora. Disse que tinha um pouco de medo, mas que rezava muito e, por isso, tinha coragem para enfrentar. Logo disparou a contar outros casos sobrenaturais. “Uma vez, aquela menina, apareceu aqui, oh, bem nessa porta, um homem vermelho. Ai, fico toda arrepiada só de lembrar”. E então perguntei para ela o que era um homem vermelho e ela respondeu:

ah, tipo aqueles alemães sabe. Bem branco, com os cabelos vermelhos. Então, esse homem disse que se meu primo passasse por ali era pra dar comida pra ele. Olha pra você ver, menina. Aí eu segui esse homem e de repente ele desapareceu (Luiza sorriu nesse momento). Meu primo Tanico tinha uma doença e tinha crise direto, mas eu acho mesmo que o problema dele era esse espírito de homem vermelho (Luiza, trecho de diário de campo, 2017).

Nesse dia, me falou também de um sonho estranho que teve uma vez com mãos pretas e mãos brancas que pareciam ir ao seu encontro; as brancas pareciam tentar enforcá-la, mas logo ela acordou e não havia nada. Das várias vezes que voltei lá, Luiza contou-me casos como esses. O que ia ficando interessante, é que os “lambisomis” e espíritos que ameaçavam sempre eram narrados por Luiza como pessoas brancas. Em conversas com outras mulheres da Toca eu comecei a perguntar sobre os “lambisomis”, pois me intrigava bastante. Quando indaguei sobre isso a dona Francisca, ela me disse que nunca havia visto, mas que diziam que tinha mesmo e que sua filha mais velha conta que já viu o “lambisomi” transformando-se em porco na sua frente. Tanto para Luiza como para Francisca eu perguntava se ainda havia “lambisomis” ali, mas elas diziam que não, que todos já estavam mortos. Fazia questão de perguntar se já houve algum “lambisomi” que fosse negro, dali da comunidade e elas me diziam enfaticamente que não, que todos os “lambisomis” eram brancos. Uma vez, perguntei para dona Zeferina sobre os “lambisomis”, enquanto andávamos por uma rua do centro de Paulo Lopes. Ela riu, logo ficou séria e disse:

Sim, minha filha. Isso aqui tudo, oh (aponta para a rua cheia de casas boas), era tudo eucalipto; tudo fechado de mato. A gente passava pelo meio. Aí aparecia vulto, virava em porco, cachorro. Ai, credo. Graças a Deus não fui atacada nunca. Mas que tinha, tinha. Eu vi. E teve mulher que foi

atacada. Que depois via o homem com pedaço da sua roupa no dente e sabia que era o “lambisomi” (Zeferina, trecho de diário de campo, 2017).

Perguntei para ela se era só homem branco e ela disse: “Era. Só homem branco. Os homens negros não. Ainda bem, porque o povo aqui nessa cidade é assim, né, tudo que acontece é os negros. Já pensou se os “lambisomi” fossem negros também?”. Dessa forma, penso que, através das histórias de “lambisomi”, as mulheres da Toca - que pouco queixam-se sobre a vida -, estavam denunciando o racismo histórico da população branca da cidade. Vivência que, desde a escravidão, deixou clara a separação entre pessoas brancas e pessoas negras. O racismo imprimia-se na escravização e exploração das pessoas negras e continuou mesmo com a abolição da escravidão.

Segundo relatos de moradoras e moradores mais velhos da Toca e da Aldeia, além de continuarem trabalhando para as e os brancos, em uma relação contínua de exploração, os negros e negras eram impedidos de participarem dos mesmos bailes da população branca. Dona Francisca foi a primeira a contar-me isso. De acordo com ela, em seu tempo, tanto na Encantada como ali em Paulo Lopes, brancos e negros não podiam estar no mesmo baile. Às vezes até ocorriam no mesmo espaço, mas colocavam uma linha separando brancos e negros, que não podiam dançar juntos de forma alguma, pois a polícia seria acionada. Dona Zeferina também relata sobre as festas no passado: “Antigamente a gente não podia dançar junto nem nada, minha filha. Chamavam a polícia e tudo. Hoje tá melhor, mas ainda tem branco que trata os negros mal. Aqui mesmo é um nojo. E eu falo mesmo, porque é verdade”. Na Aldeia, Nilo, filho de vó Ciloca, com 77 anos também guarda em sua memória a separação entre brancos e negros. Conforme ele: “Antigamente, tinha os bailes, era tudo separado. Negro não podia dançar com branca, branco não podia dançar com preta. Dava problema”.

Em sua dissertação de mestrado sobre os bailes e festas na Aldeia, Ana Lúcia Faria (2013) também traz essas narrativas referentes às separações entre brancos e negros. Conforme tia Ana:

Havia por essas redondezas um salão de baile que só dançava branco, porque os negros não eram permitidos devido a cor da pele. Essa proibição não me alembro muito bem quando de pode entrar no clube porque nesse dia para a nossa surpresa

tinha uma cerca dividindo o clube; negro dançava de um lado e branco do outro. Tinha duas entradas e cada um entrava por um portão, a mistura começou aos poucos até não existir mais essa corda (Ana, em 4/6/2012 cit por FARIA, 2013, p.89).

De acordo com a autora, essa separação é anterior à própria colonização do território brasileiro, começando em Lisboa, quando os negros não eram aceitos pelos brancos nas confrarias e acabaram criando suas próprias instituições. Segundo ela, isso também ocorreu no Brasil; assim, a população negra sendo excluída das festas brancas, acabou criando suas próprias festividades e irmandades negras. Luiza me contou algumas vezes que quando era bem novinha havia muitas festas na casa em que vivia com seu pai e sua mãe e que vinha “gaiteiro do Macacu” para tocar na festa. Por Macacu, Luiza refere-se à localidade onde está a Comunidade Remanescente de Quilombo Morro do Fortunato. Dona Francisca também me disse que quando era moça, vivendo na Encantada/Garopaba, ia a muitas festas na casa de tia Ana na Aldeia e também a festas no Macacu e em Paulo Lopes. Tia Ana contou para Faria (2013) que as primeiras festas na Aldeia foram feitas por seu pai, Antônio Joana. Ela falou que as festas eram conhecidas como “baile do tio Joana” e aconteciam quase todos os finais de semana, reunindo negras e negros da Aldeia, do Macacu e da Encantada, configurando-se em um espaço de lazer da população negra. Assim, segundo a autora, os bailes eram espaços de sociabilidade, de manutenção de laços de parentesco, de resistência ao racismo e estabelecimento de relações internas e externas (FARIA, 2013). No caso da Aldeia, que é quase que predominantemente exogâmica, as festas eram também os meios de estimular os matrimônios entre a população negra.

No caso da Toca, já não ocorrem tantas festas grandes, mas há comemorações de aniversários, chás de bebês, que reúnem as pessoas da comunidade. No final de ano, conforme dona Francisca, sempre há uma grande festa de virada de ano em sua casa e que vêm todas as pessoas da comunidade e parentes negros que vivem fora também. A Aldeia continua sendo muito festiva e encontra nas festas uma forma de lazer, mas principalmente de resistência e meio de arrecadar fundos para melhorias na comunidade. Comecei o trabalho de campo na Aldeia com um grande almoço aberto ao público e terminei com a tradicional Festa da Tainha, que já ocorre desde 2004 e atrai pessoas brancas e negras de toda a região de Garopaba, Imbituba e até Florianópolis. Tive a

maravilhosa oportunidade de ajudar na organização da festa e percebi o empenho de parte das moradoras e moradores para que a festa se realizasse. Abaixo, foto de moradoras e moradores da Aldeia preparando os alimentos para a Festa da Tainha de 2017.

Foto 23 – Integrantes da Aldeia preparando alimentos para Festa da Tainha 2017



Fonte: Acervo pessoal, 2017.

Conforme Faria (2013) as festas de outrora são exemplo da resistência das populações negras da região de Garopaba, Imbituba e Paulo Lopes ao racismo imprimido pela população branca desses locais e que a Festa da Tainha é uma atualização dessas festas, consistindo na celebração da resistência da comunidade.

Foi durante a organização da Festa da Tainha que algo interessante aconteceu. No dia da festa, pela manhã, colocávamos as cadeiras e mesas no salão e arrumávamos tudo por ali. Eu ajudava uma das filhas de Na Agontimé, a fazer isso. De repente, chegou uma mulher negra, que eu ainda não havia conhecido e perguntou quem eu era. Ela respondeu: “É agregada, é agregada (risos)”. Eu fiquei muito feliz, pois sabia que isso queria dizer que, de alguma forma, as pessoas da Aldeia me consideravam já parte da comunidade. Antes desse dia, Preta e sua mãe, Marlete, já haviam mencionado esse termo que me deixara curiosa. Faço questão de manter as aspás, porque sempre que Preta falava sobre os “agregados” ela fazia as aspás com a mão. Um dia, cheguei na casa

de Preta e fui recebida por sua mãe Marlete, como sempre muito atenciosa e simpática. Como Preta estava ocupada com seu filho, fiquei conversando com ela por um tempo. Conversávamos sobre o Clube de Mães do Quilombo, do qual ela faz parte, e ela me dizia os nomes das mulheres que fazem parte também. Algumas eu já conhecia e outras não, como por exemplo Helena. Quando ela falou esse nome, perguntei quem era e ela disse que era “agregada”, então perguntei o que isso queria dizer. Ela respondeu: “Assim, o meu marido e meus filhos é que são quilombolas. Eu sou mulher dele, então fico sendo. Mas quilombola tem a ver com sangue. Aí tem os “agregados” também, que são parentes de gente que casou aqui”. Então, acrescentou que Helena era a ex-sogra do marido de Menininha de Gantois. Marlete contou que ele ficou viúvo, casou com Menininha e trouxe duas filhas - que Maria Ciloca considera como dela - e a sogra Helena. Todas essas pessoas são negras e isso é importante frisar para entender o tema dos “agregados”.

Nesse mesmo dia, conversei um tempo com Preta e quis saber mais sobre os “agregados”. Perguntei: “E se alguém da comunidade casa com branco, essa pessoa é da comunidade?”. Ela respondeu: “Aí ...tá, né”. Perguntei denovo: “Mas aí, vamos supor que essa pessoa branca traga familiares seus, irmãos, irmãs, tias, sogras, sei lá, gente branca. Essas pessoas podem ser agregadas?”. E ela respondeu rapidamente: “Ah, não. Aí não dá. Branco ser quilombola não dá”. Dessa forma, concluo que “agregados” são pessoas negras que têm algum vínculo com pessoas que casaram com alguém ‘da família’. Então eles *são E não são* da comunidade, como aponta Miriam Hartung (2013) no relatório antropológico sobre a comunidade negra Invernada Paiol de Telha, no Paraná.

Conversando com um morador mais velho da Invernada sobre os limites geográficos da comunidade e sobre as pessoas que pertenciam ou não à comunidade, têm como resposta expressões do tipo: “está E não está” e “é E não é”. Através dos levantamentos genealógicos algumas chaves foram descobertas, como por exemplo, o fato de as pessoas da Invernada buscarem seus cônjuges fora do círculo ampliado de seus consanguíneos, assim como no caso da Aldeia. Assim, para as pessoas da Invernada “de fora” designa tanto pessoas desconhecidas como vizinhos, compadres, comadres, afilhados, padrinhos, madrinhas e também os que estão ligados entre si pelo vínculo do casamento. A categoria “de fora” opera por diferenciação e não por exclusão e, portanto, as pessoas consideradas “de fora”, são também, em outro sentido, “de dentro”. Assim, as configurações sociais aqui referidas não

são unidades fixas, nem contam com limites definitivos e nítidos. Essas são, na verdade, qualidades das categorias do Estado e, por isso, a dificuldade de, nos relatórios antropológicos, identificar, localizar, fazer levantamento, caracterizar, etc, etc., conforme a demanda (HARTUNG, 2013).

De forma similar, as pessoas da comunidade da Aldeia classificam quem é e não é quilombola sem excluir as pessoas “de fora” ou “agregadas” dos direitos quilombolas. Por exemplo, Preta contou-me que “agregados” também entram no direito às casas do Projeto Habitacional Quilombola e em todas as outras reivindicações do grupo. No entanto, fica evidente que, para ser “agregado” é necessário ser negro. Assim, tanto na Toca de Santa Cruz, como na Aldeia, percebo que o pertencimento, além de passar por questões de parentesco, nascimento no local e descendência, está muito ligado ao fato de serem negros e negras. Esse entendimento foi construído historicamente como resposta ao racismo e discriminação por parte da população branca, que desde a escravidão fez questão de separar brancos e negros e diminuir esses últimos.

Em sua dissertação de mestrado com a comunidade Invernada Paiol de Telha, Rafael Buti (2009) também fala sobre a centralidade dos termos “negro” e “herdeiro” como referência para as pessoas de dentro e de fora da comunidade acerca do pertencimento. De acordo com ele:

Outra referência marcante é a da categoria "negro". É assim que muitos dos membros da comunidade referenciam a si mesmos: "nós, os negros da Invernada, os negros do Fundão". Tal referência também é dada por pessoas ligadas ao grupo: "a luta deles, dos negros do Fundão". É deste modo, assim, afirmativo, que esta referência vem operar. De um modo ou de outro, ela aparece como marcador de distintividade, mesmo que a referência seja dada por uma pessoa que não traga em sua pele a cor negra. A referência à cor aparece, tanto para marcar a condição social do grupo, quanto para afirmar o pertencimento a ele (BUTI, 2009, p.41, 42).

De forma similar, a maneira como a população branca das cidades de Paulo Lopes e Garopaba/Imbituba referem-se às comunidades Toca de Santa Cruz e Aldeia é sempre pelo adjetivo *negros*. Mas como tratei de mostrar ao longo desse sub-capítulo, é

também pela categoria *negros* – mas não exclusivamente - que as pessoas da Toca e da Aldeia se auto reconhecem. Dessa forma, percebo que ser da Toca ou da Aldeia é ser negro ou negra e saber na pele e na memória o peso do racismo.

Capítulo III – Entre os usos do cuidado e as valorizações de público e privado: lideranças de mulheres nas comunidades Aldeia e Toca de Santa Cruz

A administradora e socióloga negra brasileira, Luiza Bairros (1995), afirma que o uso do conceito de mulher traz implícito as dimensões do sexo biológico e da construção social de gênero e que ao naturalizar essa categoria há uma atualização dos estereótipos criados pela opressão patriarcal. Assim, assume-se que há uma natureza feminina e outra masculina e que as diferenças entre homens e mulheres são naturais e, portanto, universais, sem levar em conta os contextos locais, históricos e culturais que formam essas diferenças (BAIRROS, 1995). A socióloga indiana, Chandra Mohanty (2008), também traz reflexões acerca da categoria mulher. De acordo com ela usar o conceito mulher como categoria de análise implica em assumir que os membros do gênero feminino, independente de classe, raça, cultura, etc., constituem um grupo homogêneo. Dessa forma, ela afirma que a maioria das análises feministas tomam as mulheres como um grupo singular que está sujeito ao mesmo tipo de opressão. No entanto, essa homogeneidade discursiva em torno do conceito de mulher não coincide com as realidades dos diferentes grupos de mulheres (MOHANTY, 2008). É nesse sentido que Conceição Evaristo (2005) afirma que não há uma identidade única para as mulheres, já que a experiência de ser mulher dá-se de forma social e histórica.

Donna Haraway (2013) - a partir das reflexões de intelectuais negras e chicanas, como Patrícia Hill Collins, Gloria Anzaldúa, Cherry Moraga - propõe que devemos repensar a questão das identidades das lutas sociais, pois as consciências fixas de classe, raça, gênero são herdadas das realidades contraditórias do capitalismo, colonialismo e patriarcado. De acordo com ela “não existe nada no fato de ser ‘mulher’ que naturalmente una as mulheres. Não existe nem mesmo uma tal situação – ‘ser’ mulher” (HARAWAY, 2013, p.47). Assumir uma categoria universal mulher camufla as dominações que algumas mulheres exercem sobre outras. É nesse contexto que surge a categoria *mulheres de cor* - como se auto reconhecem as feministas negras e *chicanas* nos Estados Unidos- para dar conta da complexidade das vivências que não se encaixam nas categorias de raça, classe ou gênero, já que a categoria *mulher* nega todas as mulheres que não sejam brancas e a categoria *negro* nega as mulheres negras.

A filósofa negra dominicana, Yuderkis Espinosa Miñoso (2009) chama atenção para a constituição histórica dos estudos feministas latinoamericanos e para a maneira como isso se deu numa dependência ideológica dos feminismos e discursos do primeiro mundo. Trazendo essas questões para o Brasil, Sueli Carneiro (2004) considera que o movimento feminista brasileiro, apesar de ter tido importantes avanços, também compartilhou da visão eurocêntrica e universalizante sobre as mulheres. Para ela a principal consequência disto foi a incapacidade de perceber as diferenças existentes no universo feminino e que as mulheres negras tiveram uma experiência histórica distinta à que predomina no discurso clássico sobre opressão contra mulher. Com isso, ela acredita que mulheres que experienciam outras opressões, além do sexismo, têm suas vozes silenciadas e, portanto, são invisibilizadas no feminismo.

Nesse sentido, Lélia Gonzalez (1988d) retoma Simone de Beauvoir e afirma que se “não se nasce mulher, torna-se”, esse processo de construção social e cultural não será o mesmo para todas as mulheres. Na mesma linha de Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez reconhece o papel importante das lutas e conquistas do feminismo e sua busca por uma nova forma de ser mulher, mas ressalta que o feminismo branco não dá conta de explicar as construções de gênero de mulheres negras, indígenas, daquelas que estão nas margens desse feminismo, pois não inclui outros tipos de discriminação sofridos por essas mulheres, como o racismo. Então, sugere que devemos pensar sempre na interação entre gênero e raça/etnia. Pensar só o racismo separado também não daria conta da realidade das mulheres não brancas, já que o racismo atinge de forma distinta homens e mulheres.

Para Miñoso (2009), é partindo desse reconhecimento que poderemos começar a criar um feminismo descolonial. Além disso, precisamos identificar os problemas das mulheres marginalizadas no contexto neoliberal e tomar uma postura metodológica que assuma o privilégio epistêmico e parta de um ponto de vista de baixo para cima. Ou seja, partir das comunidades mais pobres e marginalizadas e de suas práticas. Segundo a autora, o objetivo consiste em

documentar sistemáticamente las versiones no oficiales y marginales del feminismo de la región a fin de registrar estas voces, cuerpos, posturas críticas, apuestas de sentido que tienden a quedar ocultas por la historia oficial construida por los

feminismos que gozan de mayor legitimidad y visibilidad (MIÑOSO, s/d, p.1).

O que Miñoso propõe é um olhar reflexivo para dentro do campo feminista e um olhar desde as margens desse que permita a criação de um feminismo comprometido em criar novos imaginários, atento à produção de crítica e a outras formas de vida e construções de mundo (MIÑOSO, s/d). Acrescentando Betty Ruth Lerma (2010) – feminista negra colombiana -, precisamos encontrar um feminismo que permita a descolonialidade do saber nas ruínas das linguagens, das categorias de pensamento e das subjetividades que foram negadas constantemente pela modernidade e pela lógica da colonização.

Inicio esse capítulo com essa discussão, pois a primeira motivação dessa pesquisa foi exatamente a percepção de que os estudos de gênero e o feminismo hegemônico não davam conta da minha experiência enquanto mulher negra e das experiências de tantas outras mulheres negras e não brancas. A partir de minha vivência, do trabalho de campo e das narrativas das mulheres das comunidades Toca e Aldeia, fui percebendo a consistência das críticas e apontamentos das feministas negras e descoloniais. Dessa forma, trato de trazer, nas páginas que se seguem, as experiências locais narradas por essas mulheres que evidenciam as especificidades dessas vivências em relação a outros grupos de mulheres e que me permitiram perceber um mundo de lógicas bastantes distintas.

Quando o cuidado é para fora: relações entre mulheres negras e brancas

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

Em 2002, Gisely Botega, fazia sua pesquisa de TCC conversando com 7 mulheres da comunidade da Toca. O que vemos em seu trabalho é que a maioria delas tinha baixa escolaridade e havia trabalhado na roça, como lavadeira e empregada doméstica e mostravam, em suas narrativas, que as mães e avós também tinham trabalhado na lavoura e lavando roupas (BOTEGA, 2002). Passados 15 anos, vejo em meu trabalho de campo, através das narrativas das mulheres da comunidade Toca de Santa Cruz, que a realidade laboral não mudou praticamente em nada. Desde as primeiras semanas em campo, às quais me dediquei a ir de casa em casa para conhecer a comunidade e as pessoas que moravam ali, percebia que todas as narrativas das mulheres eram perpassadas pela baixa escolaridade, os trabalhos como empregada doméstica, lavadeira, faxineira, cuidadora de crianças e idosos e as doenças relacionadas aos trabalhos pesados, no caso das mulheres acima de 40 anos.

Dona Francisca, 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. Eu passava as semanas em sua casa e voltava, quase sempre, para Florianópolis, nos finais de semana, quando ela recebia visitas de parentes que moram fora de Paulo Lopes. A casa - em que vivem ela, Lima e a neta que os dois criam -, é uma das maiores da comunidade. São três quartos, mais o que Lima estava construindo, sala, cozinha e varanda bem amplos. Tudo simples, mas bem construído por ele. Acredito que o fato de ter um quarto vago transformou a casa do casal no local para receber pesquisadoras e pesquisadores vindos de fora da comunidade. Francisca é uma maravilhosa anfitriã, como uma mãe ou avó, sempre disposta a cozinhar para todas e todos e preocupada com todos os detalhes. É uma mulher de conversa muito fácil e pela proximidade de estar em sua casa, tornou-se logo uma de minhas principais interlocutoras na comunidade da Toca. Sempre que eu chegava de Florianópolis ou de andar pela comunidade conversávamos muito na varanda. Pela manhã, Lima saía muito cedo para trabalhar e só depois ela e a neta levantavam-se. Ela dava o café da manhã para a neta que logo ia para a escola. E então ficávamos só nós duas tomando café da manhã e conversando. Conversas que duravam sempre pelo menos uma hora.

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 ía, 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 de trabalhar quando a senhora faleceu. Durante minha convivência com ela, me contou muitas vezes histórias sobre a patroa: casos dos filhos, gostos de alimentação, etc. e nunca me contou nada sobre sua própria mãe. Até sua neta, acha que a senhora era na verdade a mãe de Francisca. Nem com a morte da patroa, ela ficou livre da relação de dependência da mulher branca; essa, 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 dias das mães, finados e aniversário da patroa falecida. Francisca nunca teve a carteira assinada trabalhando para essa mulher e lavando ou faxinando casas. Apenas quando trabalhou numa fábrica como costureira. Hoje, ela tem 61 anos, problemas na coluna, hérnia, hipertensão arterial, diabetes, dores nos joelhos e ainda não está aposentada. Queixa-se de dor nas costas e conta que tem problema na coluna há algum tempo, por causa dos trabalhos pesados, por carregar muito peso; diz 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 sai”.

A filha mais velha de Francisca vive em Itajaí e trabalha como empregada doméstica em casa de mulher branca da cidade. As outras duas filhas já trabalharam como empregadas domésticas, mas conseguiram terminar o ensino médio com bastante dificuldade e, com isso, puderam trabalhar em empresas de telemarketing ou no pedágio próximo à cidade. Atualmente, uma delas trabalha na cozinha de um restaurante nos finais de semana e a outra como professora de reforço na prefeitura da cidade. Sua filha Esperança conseguiu esse trabalho meses depois do meu período de trabalho de campo. Ainda em campo, acompanhei uma audiência pública, que ocorreu na cidade, para apresentar a comunidade da Toca e suas demandas perante as autoridades da cidade e população. Nesse dia, Esperança foi uma das poucas pessoas da comunidade que levantou-se e foi falar sobre os problemas da Toca, depois de outras duas mulheres da comunidade. Em suas palavras:

Eu queria também acrescentar alguns fatos sobre a questão do trabalho. Hoje em dia, as mulheres da comunidade da Toca, elas não têm emprego. Porque metade delas já são, já têm uma idade avançada e então não podem trabalhar. A outra parte, que somos nós, jovens, a gente tem ensino médio completo, a gente sabe ler, a gente sabe escrever, porém a gente não é chamada para uma vaga de emprego aqui na comunidade de Paulo Lopes. Então, a gente tem que sair daqui pra ir trabalhar na Palhoça, no Centro ou até mesmo em Garopaba, que foi o meu caso. Trabalhei 3 anos lá na Palhoça, porque aqui eu não conseguia um serviço. Então, por qual motivo que fora daqui as pessoas nos chamam pra trabalhar e aqui não? Então, isso pra mim, é também uma discriminação contra nós, porque se em outro lugar chamam a gente pra trabalhar, o quê que tá acontecendo aqui que não tem serviço pra gente. [...] E nos comércios, se tu for nos comércios aqui, você não encontra um negro trabalhando. Os homens, a

mesma coisa. Os homens da nossa comunidade não têm trabalho aqui. Deve ter uns três só trabalhando na fábrica de arroz (Esperança, 23 anos, transcrição de vídeo, 2017).

Luiza Mahin é a mulher mais velha de outro núcleo residencial da comunidade. Conheci Luiza logo no meu primeiro dia de estadia em campo. Depois do almoço saí para caminhar pela comunidade e tentar conhecê-la. Comecei pelas casas mais distantes do centro de Paulo Lopes e fui batendo de porta em porta. Depois de deparar-me com moradoras e moradores brancos daquela área, vindos de Palhoça e Tubarão, cheguei à parte mais central do bairro Santa Cruz, onde encontrava-se a população negra da comunidade e concentram-se os núcleos de dona Mariana Crioula e Luiza Mahin. Comecei a subir o morro e encontrei Aqualtune e Acotirene, irmãs entre si e noras de Mariana Crioula. Estava ali conversando com elas, tratando de saber mais dados genealógicos e apareceu Luiza. Ela subia o morro com uma vara de pescar e um balde com alguns peixes e logo parou para conversar com a gente. Sentou-se em um pedaço de tronco no chão e acendeu um cigarro. As irmãs falaram para ela que eu estava ali fazendo uma pesquisa sobre as mulheres. Ela disse que era dali, de toda a vida. Perguntou onde eu estava ficando e quando eu disse que na Francisca ela indagou se eu não tinha medo daqueles cachorros bravos. Respondi que sim, que quase havia sido mordida no dia de minha chegada, mas que agora estavam prendendo os cachorros por minha causa e que alguém sempre me acompanhava por ali. Ela disse que sempre passava ali para ir pescar e que tinha medo dos cachorros. Mas logo contou simpatias para mordida de cachorros: “Cachorro que me morder é uma vez só. Depois morre. Um pouco do sangue do danado e terra em cima de onde ele mordeu e ele cai durinho. Nunca mais morde ninguém”. Disse que se fosse mordida pediria para ela fazer essa simpatia e ela riu. Perguntei se ela pescava com frequência e ela disse que sim, que gostava muito de pescar. Acotirene, Aqualtune e as filhas também pescam. Todas aprenderam com suas mães, que pescavam também. Luiza disse: “Quanto mais o marido fala, mais eu vou pescar”. Em seguida, escutei pela primeira vez as histórias de “lambisomi”. Luiza começou a narrá-las e logo disse que precisava continuar subindo até sua casa. Me explicou onde morava e disse que eu era bem vinda a qualquer hora para conversar. Eu, instigada por tantas coisas interessantes que Luiza me contava, não demorei a bater em sua casa. No outro dia pela manhã estava lá pela primeira vez. Voltei muitas

vezes e Luiza tornou-se outra de minhas principais interlocutoras e colaboradoras.

Luiza 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 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, cozinhavam 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).

Ela sempre relembrava o passado como momento de muita dificuldade para as pessoas da Toca, mas também ressaltava que apesar da dificuldade dos tempos atuais alegrava-se de não correr mais o risco de passar fome, como antigamente. Luiza, assim como Francisca, nunca teve carteira assinada e não está aposentada. Vive da renda do marido que aposentou-se por invalidez, depois de um acidente na cooperativa em que trabalhava. Ela tem várias queixas em relação a ele, mas agradece muito o fato dele não deixar faltar nada em casa. Uma de suas filhas, também levantou-se para falar no dia da audiência. Dentre outras questões, mencionou o problema do trabalho e afirmou que “o jovem da nossa comunidade não trabalha em Paulo Lopes. Então, essa é uma questão que a gente gostaria de começar a mudar. Se possível nessa gestão, a gente tá com bastante esperança nesse ponto”.

Com a irmã de Luiza, Adelina, conversei apenas uma vez, já que passava toda a semana trabalhando fora. Ela tem 62 anos e trabalha há 11 anos na empresa SOTEPA, limpando e fazendo cafezinho. Disse que ainda não tem tempo para aposentar-se, porque esse é seu único trabalho com carteira assinada. O marido é pedreiro já aposentado.

Dona Zeferina, falecida no mês de setembro de 2017, com 81 anos, era uma das mulheres mais velhas da comunidade, ao lado de sua comadre Wangari, 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 porque 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. Essa 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. Mas ela diz: “Agora tá mais difícil pra aposentar, né. Agora homem vai ser com 65 e mulher com 62”, mostrando ter conhecimento das desvantagens da reforma previdenciária proposta no atual governo de Temer. A mãe de Zeferina trabalhava na roça e lavava roupas para famílias de Paulo Lopes. Quase todas as filhas de Zeferina - com as quais tive oportunidade de conversar, pois são também moradoras da Toca - trabalharam em algum momento de suas vidas ou ainda trabalham como empregadas domésticas em casas de mulheres brancas do município.

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. Aos olhos da sociedade branca e classe média, a ‘mãe preta’ é vista como símbolo de passividade e resignação à opressão racista, mas Gonzalez mostra que, na verdade, ela é um sujeito político que resiste. Dona Zeferina também me mostrava isso. No período em que estava em campo, todas as quintas-feiras pela tarde ela ia ao curso no CRAS. Depois do almoço eu sempre ia caminhando pela comunidade em direção ao centro e a encontrava saindo de casa junto com duas de suas filhas e uma de suas noras; todas indo para o curso e eu me juntava a elas. As filhas e a nora acabavam indo mais rápido e dona Zeferina ficava para trás, pois andava mais devagar. Eu ia no ritmo dela e nesse trajeto conversávamos bastante, muito mais do que quando eu ia em sua casa. Ela não sabia ler, nem escrever e, embora não mencionasse termos como racismo ou discriminação, narrava esses acontecimentos de forma muito lúcida.

Algumas semanas depois da audiência pública ela me contou que havia gostado muito, pois as mulheres da comunidade tiveram coragem de ir na frente do auditório, diante das autoridades da cidade e falar sobre as questões das pessoas da comunidade da Toca. Logo completou:

Seria bom que negro e branco se gostasse. Antigamente a gente não podia dançar junto nem nada, minha filha. Chamavam a polícia e tudo. Hoje tá melhor, mas ainda tem branco que trata os negros mal. Aqui mesmo é um nojo. Quando eu falo tem gente que diz: ô mãe Zeferina, não fala isso. E eu falo mesmo, porque é verdade (Zeferina, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

Dona Mariana Crioula, liderança do quarto núcleo da comunidade da Toca e presidente da Associação Quilombola, apesar de não ter nascido ali, também tem vivências parecidas. Como mencionei na Introdução, não consegui conversar tanto quanto gostaria com dona Mariana. Ela estava sempre muito ocupada dentro e fora da comunidade e demorou a querer falar mais comigo. Assim, eu não sabia tantos detalhes de sua vida. Foi dona Francisca que me contou que Mariana e o marido, Ernesto, estavam aposentados por invalidez e que tentavam conseguir a aposentadoria do irmão de Ernesto também, pois ele teve AVC e estava com as pernas ruins. Muitas e muitos na comunidade são aposentados por invalidez ou poderiam estar, pois têm muitos problemas de saúde. Toda a gente da comunidade sempre fez e faz trabalhos muito pesados e, por isso, mesmo não estando tão velhos, apresentam impedimentos para continuar trabalhando. Embora Mariana não tivesse contado muito sobre sua vida laboral, voltei à Toca no início de setembro para o chá de bebê de sua neta, que acabara de dar à luz a seu bisneto. Nesse dia ela estava relaxada, em clima de festa, receptiva e conversou bastante. Estávamos na sala de sua casa, Cinthia, Gisely – vizinha e pesquisadora da comunidade -, Monique – estudante de jornalismo que estava iniciando uma pesquisa ali -, meu companheiro Daniel, eu e dona Mariana. Não sei bem ao certo sobre o que conversávamos, mas logo Mariana falou:

Outro dia eu briguei mesmo com uma mulher de Paulo Lopes. Fui firme e ela até assustou. Falei que ela tinha que me escutar e mandei ela calar a

boca. Eu faço assim mesmo. O povo daqui acha que não pode, porque sempre trabalharam “nas casas” de Paulo Lopes e acham que devem obediência. Eu não acho. Se fosse assim, eu também tinha que obedecer a mulher que foi patroa da minha mãe a vida inteira lá em Florianópolis. A mãe sempre trabalhou lá, - limpando, cozinhando. E eu desde pequenininha ficava lá também. Depois acabei trabalhando pra ela e pras filhas dela também. Limpando, cuidando de criança. Mas isso não quer dizer que eu tenho que obedecer elas não. Não mesmo (Mariana Crioula, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

A sobrinha de Mariana, Carolina, foi a pessoa com quem mais conversei do núcleo de dona Mariana. Desde os primeiros dias de campo, ela conversava muito comigo. Lembro que foi ela que inaugurou minha primeira conversa fluida em campo e como fiquei feliz que aquilo estivesse acontecendo. As tentativas frustradas em falar com dona Mariana me deixavam apreensiva em relação à minha capacidade de fazer pesquisa. No dia 8 de março de 2017, chegava a Paulo Lopes para minha primeira estadia em campo. Deixei a mochila e compras na casa de dona Francisca e fui rapidamente para o café que estavam oferecendo no CRAS em homenagem ao Dia Internacional das Mulheres. Na minha ida anterior, enquanto conversava com Mariana, em sua casa, as assistentes sociais do CRAS de Paulo Lopes vieram entregar convites para esse evento e continuaram fazendo isso por toda a comunidade. Logo pensei que seria um bom dia para começar e tentar perceber se esse dia tinha algum significado para elas. Dona Mariana logo falou que dia das mulheres era todo dia, que não ligava muito para essa data e que nem sabia se iria no evento. Mas no dia, ela, as filhas, netas, sobrinha e outras mulheres da comunidade foram. Depois do café, voltei andando com Mariana e sua turma, na tentativa de começar a conversar mais com ela. Ela e as filhas me ignoravam e conversavam um pouco entre si. Somente Carolina falava comigo. Ajudei-a a levar até a sua casa as sacolas com comida que ela havia ganhado de uma mulher de Paulo Lopes. Ali ela me convidou para entrar e enquanto guardava os mantimentos falava comigo. Fazia muito calor e ela me ofereceu água. Fiquei em sua casa a manhã inteira e só saí para o almoço, na casa de Francisca. Carolina tem 43 anos e mora na comunidade há mais ou menos um ano, em um ranchinho, sem banheiro, construído pelo então

namorado, filho de Luiza Mahin. Mais ao final do trabalho de campo os dois brigaram, terminaram e na última vez que fui à Toca, Carolina e seu ranchinho não estavam mais lá. Contou-me que foi moradora de rua por muito tempo e que quando soube que tinha HIV, que pegou do último marido já falecido, começou a usar muitas drogas e teve vontade de morrer. Mudou-se para a Toca para deixar as drogas e dizia estar melhor. Teve 3 filhos; uma delas foi criada por Mariana e é vizinha de dona Francisca. Trabalhou muito tempo como empregada doméstica; 15 anos na mesma casa em Florianópolis. Queixou-se pelo fato de a patroa não ter assinado sua carteira, mas disse não ter coragem para denunciá-la. Carolina cuidou dessa senhora quando ela teve um câncer grave e foi mandada embora quando a patroa soube de seu HIV. Ela conta que tem dores e problema na coluna por causa dos trabalhos pesados que fez durante sua vida e que espera a cirurgia pelo SUS há muitos anos.

Algumas filhas de Mariana trabalham na granja, em uma cidadezinha ao lado de Paulo Lopes e outras fazem bicos em casas da cidade. No dia da audiência, Zacimba, filha de Mariana, também foi à frente do auditório colocar suas questões:

E outra coisa, é isso do serviço. Porque toda vez que nós procuramos serviço aqui, a gente nunca encontrou. Aqui têm três pessoas que saem de madrugada pra trabalhar na granja. (Alguém da comunidade grita: Isso mesmo Zacimba!) Porque aqui não tem um emprego. E, oh, aqui, oh, minha mão tá toda cortada (mostrando a palma da mão para o prefeito e mesa de autoridades). Porque nós passamos trabalho, fazemos de tudo, porque aqui não se encontra emprego. Aqui, os brancos escolhem muito as pessoas pra trabalhar. É isso que eu tenho pra dizer, prefeito. Muito obrigada! (Zacimba, transcrição de vídeo, 2017).

Após essa fala, Zacimba foi muito aplaudida por todas as pessoas da comunidade que estavam ali, em sua maioria, mulheres. Jovens e mais velhas gritavam, assoviavam e aplaudiam, pois sabiam bem que a fala de Zacimba sobre a dificuldade dos trabalhos representa a realidade de todas elas durante muitas gerações.

Além dessas narrativas, durante o período do trabalho de campo, tive a oportunidade de participar de um curso de confecção de geleias, no qual haviam mulheres brancas da cidade de Paulo Lopes e três

mulheres negras da comunidade da Toca: Aqualtune, Maria Aranha, filha de Zacimba e neta de Mariana e tia Simoa, da família da Toca, mas moradora de outro bairro de Paulo Lopes. As mulheres brancas do curso eram donas de casa católicas, de classe média e algumas aposentadas. Em suas falas demonstravam ter gente para limpar suas casas. Durante o curso, observei que elas anotavam as instruções em cadernos e a professora dizia que daria também uma apostila com todas as receitas. Maria Aranha sabe ler e escrever, mas Aqualtune e tia Simoa, por exemplo, não sabem, são analfabetas. As mulheres brancas plantavam em suas casas e terras, falavam em alimentos orgânicos, em açúcar mascavo, demerara, suco verde, demonstrando serem diferentes das mulheres da Toca e terem uma relação com a alimentação muito distinta. Na Toca, apesar de terem bastante espaço para plantar, elas não plantavam. Alimentavam-se sem nada de frutas, verduras, legumes. O sinônimo de boa alimentação ali era comer bastante carne, comida pesada que sustenta. Na casa de Francisca os cafés da manhã e da noite eram compostos de café preto puro e pão feito por ela com margarina; no almoço sempre havia arroz branco, alguma carne – quase sempre partes não nobres de galinha, pois como Francisca mesmo contava isso era o mais barato e acessível para comer -, alguns dias macarrão. Mas voltando ao curso, usávamos água sanitária para higienizar os alimentos e caiu na mão de uma das mulheres brancas. Ela reclamou e eu brinquei: “Vai desbotar a mão”. Ela respondeu: “O problema é o cheiro que vai ficar...de faxineira”. Durante os dois dias de curso elas faziam ‘piadas’ do tipo: “Tá me achando com cara de faxineira?”, “Tá achando que eu sou lavadeira?”, “Eu não faço isso, eu tenho empregada pra fazer pra mim”, etc. A atitude das mulheres demonstrava o descaso e desrespeito com as mulheres da Toca que ali estavam e que representavam a mínima parte das mulheres que desde a escravidão cuidaram das casas e crianças da população branca de Paulo Lopes, demonstrando aquilo que Luiza Bairros (1995) coloca:

O que se espera das domésticas é que cuidem do bem estar dos outros, que até desenvolvam laços afetivos com os que dela precisam, sem, no entanto, deixarem de ser trabalhadoras economicamente exploradas e, como tal, estranhas ao ambiente do qual participam (BAIRROS, 1995, p.6).

Na Toca encontrei narrativas muito similares em relação à vida laboral e uma nítida continuidade geracional das relações de exploração das mulheres e homens brancos da cidade de Paulo Lopes em relação às mulheres e 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 isso 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. Ellen confirmou-me isso em um dia que fui conversar com ela. Ex-presidente da associação quilombola da Aldeia, ela vive com a mãe e o filho de 16 anos na casa da mãe, desde que o pai faleceu. Na frente, ela tem uma casa que ganhou de um projeto habitacional quilombola¹⁷ e que agora fica disponível para receber visitas, pesquisadoras e pesquisadores. Eu estava ficando nessa casa em minha primeira ida a campo. Ellen se desculpou por não ter me dando muita atenção, mas disse que tinha muita coisa pra fazer. E acrescentou:

A Anastácia (referindo-se à coordenadora geral do MNU- SC) reclama que quando tem reunião aqui ninguém vai, mas eu digo pra ela: ‘aqui não é a Toca ou São Roque que tá todo mundo ali o tempo inteiro. Aqui, muita gente trabalha fora o dia todo. Os antropólogos vêm aqui e têm que marcar hora pra falar com as pessoas (Ellen, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

O próprio caminho profissional de Ellen revelava as mudanças na realidade das pessoas da comunidade. Ela contou que já trabalhou fazendo faxinas, como empregada doméstica e em serviços gerais na Mormaí. Depois de três anos de terminar o ensino médio é que fez a faculdade de Pedagogia à distância na UNIASSELV e, então, começou a trabalhar como professora de educação infantil. Ela disse que sempre gostou muito de criança e que amava seu trabalho. Ela foi a única de sua família que fez faculdade, mas o irmão, Nelson, é técnico em agronomia. A mãe, ela e os irmãos têm pequena criação de gado. Ela

¹⁷ Trata-se de uma parte do Projeto Brasil Quilombola, criado no Governo Lula. Para saber mais acessar a página <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>.

contou que essa prática, junto à pesca e à lavoura, eram práticas antigas dos antepassados da Aldeia e que as pessoas continuam fazendo. Seu filho também ajuda nessa atividade.

Mesmo que as coisas ainda não sejam muito fáceis, parece que as mulheres da comunidade da Aldeia estão conseguindo romper, pouco a pouco, com esse destino imposto pelo racismo de trabalharem sempre como empregadas domésticas para a população branca. No entanto, conversando com as e os mais velhos de Aldeia – e também na fala de Ellen - percebi que as narrativas do passado se assemelham muito às narrativas das mulheres da Toca.

Em meu sexto dia em campo na comunidade da Aldeia, depois de vários chovendo, por fim havia aparecido o sol. Saí para caminhar pela comunidade e tentar conhecer mais pessoas dali. Depois de algumas tentativas frustradas em casas que pareciam não haver ninguém, encontrei um homem negro mais velho com a enchada na mão na frente de uma casinha branca. Decidi ir falar com ele, para saber se podia conversar com sua esposa ou alguma mulher que vivesse em sua casa. Tratava-se de Nilo, filho de vó Ciloca, 77 anos. Está aposentado e já trabalhou como pescador, na lavoura, na roça e os últimos anos na prefeitura de Garopaba. Ele vive sozinho na casinha que ganhou do projeto de moradias quilombolas da gestão de Ellen e Martin. Está divorciado da primeira esposa e chegou a viver 13 anos com outra mulher branca, que agora vem de vez quando visitá-lo. Assim, não havia nenhuma mulher na casa com quem eu pudesse conversar, mas Nilo mostrou-se muito simpático e disposto a dialogar e eu decidi que não faria mal ouvi-lo, mesmo que meu foco fosse conversar com as mulheres. Na Toca, nunca havia acontecido de falar com os homens, mas na Aldeia já havia falado com Martin, o primeiro presidente da Associação Quilombola da Aldeia e resultou interessante. Com Nilo não foi diferente, pois sua memória de tempos mais antigos da Aldeia revelavam questões muito interessantes acerca do trabalho das mulheres e homens naquela época.

Nós éramos pobrezinhos, né. (risos) Nós éramos muito pobrezinhos, ô tristeza. Vou contar pra você. Nossas casinhas era todas de barro, um frio, vinha a chuva, molhava e destruía tudo. O teto era feito de taboa e tiririca. As antigas trabalhavam na roça, os homens também. Pescavam, as mulheres e os homens. As mulheres lavavam roupa no rio pra fora, usavam roupa remendada. A gente

também. Eu mesmo e o Machado, meu irmão, a gente trabalhava na roça ajudando o pai e a mãe, que eram muito pobrezinhos, nem pudemos estudar. Mas eu sei muita matemática por causa do meu trabalho na prefeitura. Trabalhei 18 anos lá como encarregado; 50 homens, só eu de negro e encarregado deles todos. Eles até brincavam que eu ia voltar do trabalho morto. Eu fazia de tudo, fazia planta de casa, como pedreiro, o que precisasse. Hoje em dia eu ajudo todo mundo, porque eu lembro de quando a gente era pobrezinho. Era difícil demais, não ter o que comer às vezes. Não quero que ninguém passe por isso. É importante a gente ficar aqui na nossa terra. A mãe e o pai queria a gente aqui tudo junto. Eu tenho uns terreninhos aí que é pras minhas filhas e netos morarem. Se não for isso, onde que eles vão morar? (Nilo, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

A fala de Nilo evidencia o caminho feito pelas pessoas da Aldeia para libertarem-se, paulatinamente, do racismo e dos trabalhos impostos à população negra. Nilo é compadre de dona Ana, benzedeira e mulher mais velha da comunidade. Falei com tia Ana no meu segundo dia na Aldeia. Preta havia me falado dela e pensava que seria muito importante conversar com ela para a minha pesquisa. Disse que ela morava atravessando para o outro lado da rodovia que também fazia parte da comunidade. No outro dia pela manhã, atravessei a rodovia e bati na última casa ao fundo da rua. Um senhor branco chamado Jorge me atendeu. Quando expliquei minha pesquisa ele disse que ali na rua só dona Ana era da Aldeia. Ele falou que ela comprou aquela área e que do outro lado é que havia, ainda, gente da Aldeia. Nessa rua havia casas boas, com portão, cercadas, com carros novos na garagem. Eram pessoas brancas que moravam nessas casas. Andei mais um pouco em direção à ruazinha do lado, onde falaram que estaria Ana e seus e suas filhas. As casas foram ficando mais simples e menos cercadas. Encontrei a casa de Dandara, atual presidente da Associação Quilombola da Aldeia: eram três casinhas, uma dessas brancas pequenas, como a que fiquei, feitas pela Caixa em parceria com o Projeto de moradia quilombola e outras duas bem velhinhas de madeira. Conseguí falar com Dandara, mas ela pediu para eu voltar durante a semana, pois aquele não era um momento bom para ela. Continuei

andando e bati em outra casa. Fui atendida por uma mulher branca, que disse que era da Aldeia, mas estava indo ao mercado e me levou até a casa de Ana. Ela veio de dentro da casa, bem velhinha, andando lentamente, com sorriso no rosto e muito vaidosa. Trança no cabelo branco, brincos dourados grandes, pano no cabelo e chapeuzinho de crochê. A mulher me deixou ali. Expliquei para ela do que se tratava minha pesquisa e ela me convidou para sentar. Entre várias questões que conversamos, tia Ana também lembrou o passado com muita emoção. Quando perguntei sobre seu dom de benzer ela disse: “Ô, dona coisa, se eu te contar minha vida toda, dona coisa. Já passei coisa demais nessa vida”. Eu, então, estimulei que ela me contasse sua vida e ela começou a narrar:

A gente era muito pobre, muito pobre mesmo. Passava até fome, morava em casinha muito ruim. As casas eram de barro, né. Fazia frio, molhava tudo. Minha vó, minha mãe pescavam pra gente comer e a gente também ía pescar junto, minhas irmãs. Eu também já pesquei com minhas filhas, pra gente comer. A gente pegava aqui no rio de trás, o rio Nicolau; pegava um monte de peixe, siri. A gente lavava roupa nesse rio também, pra fora. E depois eu andava muito, dona coisa. Andava longe, ia lá no Paulo Lopes, na Garopaba pra vender os peixes, trocar em comida, benzer e trocar por comida pros filhos comerem. (nesse momento ela falou algo sobre alguma filha que eu não pude entender e começou a chorar muito. Ficou um tempo chorando, eu apertei sua mão. Logo ela se recompôs e continuou falando). Já passei muita dificuldade nessa vida, dona coisa, não era fácil. Andava muito, tudo de pé, pra não deixar os filhos morrerem de fome. Hoje tá muito melhor. A gente tem onde morar, o que comer (Dona Ana, trecho de diário pessoal, 2017).

Na Agontimé, 74 anos, nascida na Aldeia e sobrinha de Ana e vó Ciloca, também lembrou as dificuldades do passado. Assim como tia Ana ela falou da importância que tinha a pesca para a Aldeia; sempre foi o sustento das pessoas dali, como profissão para alguns homens e como forma de garantir alimentação para as e os filhos por parte das mulheres. Quando era novinha, ela ia pescar com vó Ciloca e o que conseguiam

era distribuído pelas pessoas da comunidade comer e o que restava os irmãos levavam longe, como na Penha (município próximo de Paulo Lopes) para trocar por café, farinha. Na Agontimé acredita que é muito importante que as histórias do passado continuem vivas e preocupa-se porque os e as mais jovens não sabem quase nada. Para ela, saber das dificuldades das e dos mais antigos é fundamental para aprender a valorizar tudo o que foi feito para que estejam ali hoje. Ela conta que trabalhou desde os 12 anos como doméstica para ajudar os pais. Depois foi morar em Curitiba, junto com o marido, em busca de trabalhos. Na capital paranaense ela trabalhou na floricultura de um japonês por muitos anos e disse que foi muito explorada. Quando saiu do trabalho ficou muito decepcionada pela forma com que o ex-patrão a tratou e pela falta de honestidade em pagar o acerto. Depois disso ela pensou que nunca mais queria ter que trabalhar para alguém. O marido trabalhava de motorista para uma empresa de Curitiba. Hoje, estão aposentados e abriram uma floricultura em frente à sua casa, na qual os dois trabalham juntos.

Dandara, 65 anos e irmã de Na Agontimé, também narrou as dificuldades de seu percurso laboral. Desde os primeiros dias na comunidade eu tentava falar com Dandara, pois ela é a atual presidente da associação quilombola da Aldeia. Passava por sua casa várias vezes, mas ela sempre estava ocupada com alguma atividade ou apressada para ir a algum compromisso. Além da presidência da associação, ela preside o grupo de idosos do bairro de Campo d'Una. Por ser a presidente está sempre movendo-se por Garopaba e Imbituba na luta por direitos da comunidade. Para conseguir falar com ela tive que marcar um horário e depois de alguns dias na comunidade ela me recebeu em sua casa. 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 dessa vez que era aposentada por invalidez, mas não entramos em muitos detalhes sobre isso. Ela logo foi falando sobre questões da comunidade quilombola e da presidência, as quais pretendo retomar em outro momento desse capítulo. Da segunda e última vez que voltei à Aldeia, fiquei no bar de Dandara – uma casinha ao lado da sua que ela usa para os encontros do grupo de idosos, para receber visitas, realizar a reunião da associação e fazer algumas festas – e, então, pude conversar muito mais com ela. Em alguns dias ocorreria a tradicional Festa da Tainha na Aldeia e Dandara estava totalmente envolvida nos preparativos da festa. Eu juntei-me a ela nessa correria e ia para todos os lados com ela. Íamos

vender convites para a festa, comprar legumes, verduras e ingredientes para a comida que seria servida no domingo. Nesses caminhos, Dandara contava-me mais detalhes de sua vida. Enquanto um morador da comunidade tentava vender um convite para a festa, ficamos ela e eu em seu carro e ela começou a mexer no braço direito e reclamar que estava sentindo um pouco de dor. Contou-me que 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. Antes, trabalhou como doméstica em muitas casas nas capitais do sul brasileiro. Disse que não havia muito trabalho em Garopaba e Imbituba e, por isso, teve que viver fora dali. Por ter que trabalhar, Celina 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.

A mãe de Preta, Marlete, é aposentada como professora de ensino fundamental. Antes de estudar magistério, trabalhou como babá, lavadeira e depois de concluir os estudos, tornou-se professora e começou a exercer a função. Preta e Marlete contaram que vó Ciloca trabalhava como lavadeira, assim como tia Ana. Das irmãs de Preta, uma trabalha como técnica em enfermagem numa casa de idosos em Florianópolis, outra trabalha em serviços gerais na fábrica de óculos da Mormaii e a terceira, já falecida, trabalhava como empregada doméstica. O irmão tem escolinha de futebol em Criciúma. Zumbi, companheiro de Preta, é engenheiro de formação e estuda licenciatura em Física na UFSC. Ele faz alguns projetos na sua área, mas ganha seu dinheiro trabalhando como servente com o irmão.

Preta Quilombola, com 34 anos, 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 Mormaii 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 alguma 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 Mormaí. 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 volta a ressaltar o percurso que é necessário fazer para aquilombar-se, mas também 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 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, p.11).

Diante das diversas narrativas de mulheres – e alguns homens - da comunidade da Toca e da Aldeia, ficam evidentes as diferenças históricas e sociais entre os universos brancos e negros. Dessa 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. A autora afirma que:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação (CARNEIRO, 2011, p.1 e2).

É nesse sentido que Gonzalez (1984) relembra que os trabalhos das mulheres negras escravizadas nas casas grandes, criou condições mais amenas e ociosas de vida para as mulheres brancas. É dessa 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, p.8). Angela Davis (2013) – ativista e intelectual negra norte americana – também coloca que desde a escravatura as mulheres negras trabalharam muito mais fora de casa do que as mulheres brancas. De acordo com ela, nos Estados Unidos, até a II Guerra Mundial, só 9% das mulheres negras não trabalhavam como empregadas domésticas. Se para as mulheres brancas imigrantes havia a possibilidade de escolher entre trabalho doméstico ou outros, para as mulheres negras esse era o único destino. Fato que, infelizmente, não mudou muito no caso das mulheres da comunidade da Toca. De acordo com suas narrativas esse é um dos únicos trabalhos que conseguem encontrar na cidade de Paulo Lopes. No caso das mulheres da Aldeia, conseguem, pouco a pouco, romper com esse destino, porém, sem romper totalmente com o *status quo*. Davis (2013) enfatiza que definir tautologicamente as pessoas negras como criadas é um traço essencial da ideologia racista. De acordo com a autora, o trabalho doméstico era o menos apreciado entre as ocupações e o mais difícil de sindicalizar. É só em 1881 que elas conseguem filiar-se a sindicatos nos Estados Unidos e lutar por condições mais justas de trabalho. O interessante é que Davis (2013) observa que as feministas brancas, desde essa época, relutavam em tomar conhecimento das reivindicações das trabalhadoras domésticas, em sua maioria, negras. Essa omissão conveniente em suas agendas feministas de classe média justificaram por muito tempo – e ainda justificam – a exploração de suas criadas. Dessa forma, as ativistas feministas acabaram por perpetuar a opressão contra qual protestavam. Mas sua insensibilidade e contradição podem ser explicadas pela noção escravista de que pessoas que trabalham como criadas têm estatuto inferior ao de seres humanos. “A criada, por outro lado, trabalhava apenas para satisfazer as necessidades da sua mestre/dona. Provavelmente vendo a sua criada como uma extensão de si própria, a feminista dificilmente tinha consciência do seu papel ativo como opressora” (DAVIS, 2013, p.73).

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 trabalhadoras. Aos olhos do sistema escravista, 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).

Exigidas pelos seus donos a serem “masculinas” na performance do seu trabalho como se fossem homens, as mulheres negras devem ter sido profundamente afetadas pelas suas experiências durante a escravatura. Algumas, sem dúvida, foram quebradas e destruídas, no entanto a maioria sobreviveu e, no processo, adquiriu qualidades consideradas tabus pela ideologia do século XIX sobre a natureza feminina. [...] talvez estas mulheres aprenderam em extrair das circunstâncias opressivas das suas vidas a força que precisavam para resistir diariamente à desumanização da escravatura. A sua consciência da sua capacidade sem fim para o trabalho duro pode -lhes ter comunicado a confiança na sua capacidade para lutar por si mesmas, pelas suas famílias e pelo seu povo. (DAVIS, 2013, p.15).

Apesar dos trabalhos nas casas grandes, a maior parte das mulheres negras trabalhavam no campo, assim como os homens negros, o que também aparece nas narrativas das mulheres da Toca e da Aldeia. Ainda que as mulheres negras fossem vistas da mesma forma que os homens negros pelo sistema de escravatura, elas sofriam de forma distinta o peso da escravidão, pois eram vítimas de abuso sexual e outros maus tratos por parte dos homens e mulheres brancas. “Como fêmeas, elas estavam sujeitas a todo tipo de coação sexual e eram violentamente punidas, castigadas e violadas” (DAVIS, 2013, p.12). É nesse sentido que torna-se importante pensar a categoria mulheres negras de forma

distinta à de mulheres brancas ou de homens negros, já que há especificidades nessas vivências que colocam as mulheres negras em papéis e posturas de luta muito distintas ao das mulheres brancas. Dessa forma, para pensarmos em um feminismo que dê conta da realidade das mulheres negras em um país multicultural, pluriracial e racista como o Brasil, devemos levar em conta o racismo como um eixo articulador das relações e hierarquias de gênero, já que nós mulheres negras não necessitamos superar apenas as consequências de uma hegemonia masculina, mas também as da hegemonia branca. É por isso que Carneiro (2011) sugere que deve haver a articulação entre gênero, classe e raça para enegrecer as reivindicações feministas e feminizar as pautas dos movimentos negros (CARNEIRO, 2011).

Interseccionalidade e descolonização do gênero

É nesse âmbito que quero ressaltar a importância de trabalhar com base na categoria *interseccionalidade*¹⁸, surgida entre as intelectuais negras. Apesar de várias autoras negras usarem a noção há muito tempo, como por exemplo Lélia Gonzalez – fato reconhecido por Angela Davis em conferência na UFBA no ano de 2017¹⁹ -, reconhece-se que a jurista e intelectual negra norte americana Kimberlé Crenshaw foi uma das responsáveis por cunhar o termo. Para a autora um grande problema de identidades políticas é ignorar a diferença dentro dos grupos. Ela aponta que no caso de violência contra mulheres, por exemplo, é difícil pensar as mulheres de forma homogênea, já que elementos como raça e classe mudam a forma como elas experienciam a violência. Os esforços feministas em politizar as experiências das mulheres e os esforços das lutas anti-racistas em politizar as

¹⁸ Apesar de conhecer as críticas mais atuais ao conceito de *interseccionalidade*, feitas por autoras como Danièle Kergoat, Helena Hirata, dentre outras e a proposta do uso da categoria *consustancialidade*, continuo optando pelo uso da categoria cunhada pelas intelectuais negras. Acredito que ela aproxima-se mais das nossas realidades de mulheres negras e não separa as categorias raça, gênero e classe como sugerem as críticas, mas, ao contrário, mostram a inter relação histórica e social dessas categorias. Para saber mais consultar KERGOAT (2010) e HIRATA (2014).

¹⁹ Para ver a conferência na íntegra, acessar <https://www.youtube.com/watch?v=6CdrOqPE7Rs>.

experiências das pessoas negras têm excluído as mulheres negras ao negligenciarem o fato de que sexismo e racismo agem de forma interseccional na vida real dessas mulheres. Em 1989, Crenshaw usava pela primeira vez o conceito de interseccionalidade 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. Ela ressalta que:

Devo dizer, desde logo, que a interseccionalidade não está sendo oferecida aqui como algo novo, uma teoria da identidade totalizadora. Nem quero dizer que a violência contra as mulheres de cor pode ser explicada apenas através dos quadros específicos de raça e gênero considerados aqui. De fato, os fatores que abordo apenas em parte ou não, como a classe ou a sexualidade, são freqüentemente muito importantes para explicar as experiências de mulheres de cor. Meu foco nas interseções de raça e gênero apenas ressalta a necessidade de explicar vários motivos de identidade ao considerar como o mundo social é construído (CRENSHAW, 1994, p.2, tradução minha).

Esse é um aspecto interessante que a autora traz, o de que o mundo social não é construído de forma separada e, portanto, as experiências vividas também não podem ser encaradas assim. Quando falamos em mulheres negras não podemos pensar em vivências que em um momento podem ser vistas apenas sob o aspecto de gênero e em outro, apenas sob a questão de raça. Gênero, raça e, no caso de meu trabalho, classe, devem ser tomados como dimensões que cruzam-se o tempo inteiro para formar e entender as vidas das mulheres negras das comunidades quilombolas. De acordo com a autora, a questão de classe tem um papel importante para definir a vida de muitas mulheres negras, mas seria um erro pensar que, por isso, a pobreza explica tudo, por si só. Mais uma vez, ela ressalta que as experiências de mulheres negras mostram como as estruturas de classe, raça e gênero interagem de forma dependente uma da outra. Ao analisar a distribuição dos recursos sociais nos Estados Unidos, Crenshaw (1994) afirma que ser mulher negra está fortemente relacionado com a pobreza. Se nos atentamos para a realidade brasileira isso também é observado. No entanto, isso não quer

dizer que todas as pessoas experimentam a pobreza de uma mesma maneira (CRENSHAW, 1994). Ser mulher, negra, pobre não é o mesmo que ser mulher, branca, pobre ou homem, negro, pobre. Mas isso não quer dizer que mulheres, negras, pobres são triplamente oprimidas ou que sofrem mais opressão que mulheres brancas ou homens negros. Como explica bem Luiza Bairros (1995), atentar-se para raça, gênero e classe social como dimensões que interseccionam nas vivências de mulheres negras salienta que essa 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” (BAIROS, 1995, p.4). Sob esse aspecto, não podemos pensar, então, em identidades únicas mulher, negro ou pobre, pois cada uma dessas experiências é construída social e historicamente. É por isso que acredito que essa noção torna-se muito importante para minha pesquisa que busca entender os feminismos no plural e as diferentes experiências de ser mulher, sem hierarquizar as opressões, tomando-as como dimensões que não se separam. O que interessa aqui é perceber, assim como sugere Bairros, que o que existe de comum entre as diferentes formas de opressão é “a crença na dominação construída com base em noções de inferioridade e superioridade” (BAIROS, 1995, p.5).

A importância de trabalhar com o conceito de interseccionalidade é enfatizar que mulheres negras ocupam lugar em pelo menos dois grupos subordinados que, muitas vezes, têm interesses e reivindicações conflitivas. Dessa forma, as mulheres negras deparam-se com a dificuldade de dividirem-se entre duas agendas políticas, em muitos aspectos, opostas. Homens negros e mulheres brancas dificilmente deparam-se com tal dificuldade. De fato, suas experiências raciais e de gênero acabam pautando todo o movimento. Por exemplo, as experiências de pessoas negras que são do gênero masculino acabam sendo centrais nas estratégias do movimento negro e as vivências de mulheres que são brancas tendem a pautar todo o movimento de mulheres. Assim, ambos os discursos acabam por apagar as mulheres negras, pois não dão conta das dimensões inter-relacionadas do racismo e do sexismo (CRENSHAW, 1994). Conceição Evaristo (2005) também ressalta que, no caso das mulheres negras, não há como escolher entre a luta do racismo ou do sexismo, pois não há como separar as duas dimensões.

Porque as mulheres negras experimentam o racismo de maneiras nem sempre iguais àquelas

que experimentam os homens negros e o sexismo de formas nem sempre paralelas às experiências das mulheres brancas, conceitos dominantes de anti-racismo e feminismo são limitados, mesmo em seus próprios termos” (CRENSHAW, 1994, p.5, tradução minha).

O fato de o feminismo falhar em interrogar a raça faz com que ele sempre coloque as pessoas negras em situações de subordinação e o fato de as lutas anti-racistas falharem em interrogar o sexismo, faz com que, frequentemente, reproduzam a subordinação das mulheres. Dessa forma, a interseccionalidade propõe um caminho para pensar as várias interações entre raça, gênero, classe, sexualidade, dentre outros marcadores possíveis e oferecer alternativas mais condizentes com as vivências das pessoas que se vêem nessas encruzilhadas (CRENSHAW, 1994). É com base nisso que Sueli Carneiro (2003) propõe enriquecer o feminismo. Tal movimento consiste em assinalar o caráter branco e ocidental das formulações feministas e visibilizar uma perspectiva feminista negra que tenha como ponto de partida a condição específica das mulheres negras e, em geral, pobres.

Maria Lugones (2008) – filósofa feminista argentina - 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 poder²⁰, 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

²⁰ 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.

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 nesse âmbito que percebemos que tanto a raça como o gênero são ficções poderosas e intimamente ligadas. Ao não perceber isto, o feminismo branco hegemônico apagou as mulheres negras e não brancas. De acordo com Lugones (2008):

En el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recluidas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación. Empezando el movimiento de «liberación de la mujer» con esa caracterización de la mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueran blancas (LUGONES, 2008, p.94).

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 dessa forma que diversas mulheres são levadas a incorporar esses discursos feministas hegemônicos como único meio para sua emancipação e isso faz com que este tipo de feminismo seja colonial. Ao relacionar o feminismo hegemônico com o colonialismo, percebemos que esse 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.

Ao fazê-lo, institui como primeiro degrau de equalização social a igualdade intragênero, tendo como parâmetro os padrões de realização social alcançados pelos gêneros racialmente dominantes. Por isso, para as mulheres negras atingirem os mesmos níveis de desigualdades existentes entre homens e mulheres brancos significaria experimentar uma extraordinária mobilidade social, uma vez que os homens negros, na maioria dos indicadores sociais, encontram-se abaixo das mulheres brancas (CARNEIRO, 2003, p.3).

Nesse 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 desse movimento as mulheres negras tomaram consciência de que a identidade de gênero não trazia consigo, naturalmente, a “solidariedade racial intragênero” (CARNEIRO, 2003, p.4), o que podemos perceber também pelas narrativas das mulheres das comunidades da Toca e da Aldeia. É daí que decorre a necessidade de abrir mão das 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 a 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. Segundo a autora:

La episteme feminista clásica producida por mujeres blancoburguesas asentadas en países centrales no pudo reconocer la manera en que su práctica reproducía los mismos problemas que criticaba a la forma de producción de saber de las ciencias. Mientras criticaba el universalismo androcéntrico, produjo la categoría de género y la aplicó universalmente a toda sociedad y a toda cultura, sin siquiera poder dar cuenta de la manera en que el sistema de género es un constructo que surge para explicar la opresión de las mujeres en las sociedades modernas occidentales y, por tanto, le sería sustantivo. Las teorías y las críticas feministas blancas terminan produciendo conceptos y explicaciones ajenas a la actuación histórica del racismo y la colonialidad como algo importante en la opresión de la mayor parte de las mujeres a pesar de que al mismo tiempo reconocen su importancia (MIÑOSO, 2014, p.9).

Oyèronké Oyewù mí (2004) – socióloga e feminista negra nigeriana – 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, p.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, dessa forma, assumem a categoria mulher e sua subordinação como universais. No entanto, devemos ter em mente que essas categorias são construções sócio-culturais 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.

Miñoso (2014) nos lembra que desde a década de 70 as intelectuais negras nos mostraram a importância de não tratar o gênero de forma separada, pois ele nunca opera assim. Portanto, temos o dever de estar atentas à universalidade dessa categoria e, quando a usarmos, ter claro sua interdependência com questões raciais e de classe. Mesmo com todas essas ponderações, a autora coloca que uma grande parte da produção feminista hegemônica continua sem reconhecer seu lugar privilegiado de raça e classe e, portanto, com uma prática epistemológica que segue ocultando o privilégio de enunciação da produção de saber sobre as mulheres. Boa parte da produção feminista continua sem dar a devida importância às diferenças entre as mulheres, na medida em que não dá atenção necessária ao caráter interdependente das estruturas de dominação e tratam raça e classe como se atuassem de forma paralela ao gênero. “En su mirada “las mujeres” siguen constituyendo una unidad de sentido, más allá de la multiplicidad de la opresión que las diferencian” (MIÑOSO, 2014, p.11). É com base nessas provocações, por ser mulher negra e trabalhar com mulheres negras, que nesse trabalho me proponho a questionar a unidade da opressão contra mulher.

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

Durante a semana, dona Francisca acordava sempre às seis horas da manhã. Uma hora antes, o marido Lima levantava-se e tomava o café que ela deixava preparado no dia anterior e ia bem cedo trabalhar na fábrica de arroz da cidade de Paulo Lopes. Logo ela levantava-se com a neta e servia o café da manhã para ela, que logo ia para a escola e depois nós tomávamos café da manhã juntas. Conversávamos bastante e logo eu saía para andar pela comunidade e conversar com outras mulheres. Pelas manhãs, Francisca lavava roupas, em uma máquina de lavar antiga, limpava a casa e, às vezes ia ao centro de Paulo Lopes para comprar comida, materiais de limpeza, remédios, pagar contas. O dinheiro para pagar tudo provém do trabalho de Lima, mas quem administra tudo na casa é dona Francisca. Normalmente, eu só voltava perto do horário de almoço. Ajudava fazendo a salada, já que Francisca não deixava que eu fizesse muito mais. Ao meio dia já estava tudo pronto, pois todos os dias, por volta das 10:30, 11:00 hs, Francisca começava a preparar o almoço. Meio dia a neta chegava da escola e, muitas vezes, o filho vinha almoçar também, mesmo morando sozinho em uma casinha na comunidade. Nos sentávamos para comer com toda a mesa posta: pratos, comida, talheres, suco, copos. O filho apenas sentava-se, comia e depois deitava-se no sofá para descansar e ver televisão. Lima só chegava depois das 13:00 hs, quando terminava o turno de trabalho. Até ele chegar, toda a comida continuava na mesa. Ele sentava-se na mesa, comia e depois sentava-se na varanda para descansar. Francisca recolhia todos os pratos, talheres, copos e panelas. Levava para a cozinha, lavava e secava tudo. Ela nunca me deixou ajudar, então eu apenas lavava meu prato, talheres e copo. Depois disso, ela deitava-se no quarto para descansar um pouco. Muitas mulheres na comunidade tinham esse hábito, que eu acabei adotando durante o campo. Descansava um pouquinho ou aproveitava para escrever e logo saía pela comunidade outra vez. Francisca levantava-se, fazia um pouco de crochê, ligava a televisão. E mais tarde preparava o lanche ou o jantar. Novamente, é ela que colocava tudo na mesa e preparava a comida. Depois ela recolhia tudo, lavava, secava e deixava o café pronto para que no outro dia Lima tivesse o que tomar pela manhã. Ajudava a neta com os deveres e ficava vendo televisão até tarde junto com ela. Lima ia dormir primeiro e em seguida elas iam. Na minha primeira semana em campo na comunidade da Toca, pude passar o meu único final de semana ali. Nos outros, Francisca recebia visitas de parentes de

fora da comunidade e eu voltava para casa. No domingo era o único dia da semana que Lima não trabalhava fora, então ele almoçava no mesmo horário que todo mundo. As filhas, Eva Maria e Esperança - que vivem em outro bairro de Paulo Lopes até que saíam as casas quilombolas para elas voltarem para a comunidade -, geralmente, iam almoçar também. Nesse domingo que eu estava, Esperança veio para almoçar com o marido. Ela ajudou a colocar a mesa e no final, lavou toda a louça e eu sequei. Francisca disse que quando as filhas iam almoçar, a louça ficava por conta delas. Mas o filho homem almoçava lá todos os dias e não ajuda em absolutamente nada. Não pegava nenhum copo e nem colocava na pia. Apenas sentava, comia e se levantava. O marido era a mesma coisa e Francisca não parecia incomodar-se com isso. Quem se incomodava era eu, que, claro, não dizia nada, mas sempre pensava no absurdo e machismo que aquilo representava. A vontade era de dizer para Francisca que exigisse que o filho e o marido ajudassem. Mas sabia que tinha que ter muito cuidado com essas pressuposições, já que o trabalho tratava-se exatamente de perceber quais eram suas ideias sobre ser mulheres e a relação que isso poderia ter com as lideranças.

Andando pela comunidade e conversando com outras mulheres dali, percebia que eram elas, também, 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. Dessa forma, eu só encontrava as mulheres que, diariamente, limpavam suas casas, cozinhavam, cuidavam de suas e seus filhos, lavavam. Nos dias de sol a comunidade inundava-se de cores das roupas estendidas nos varais. Quando conheci Aqualtune, Acotirene e Luiza Mahin elas começaram a contar, orgulhosamente, as receitas de doces e comidas que sabiam fazer, os trabalhos manuais como crochê e vagonite que faziam. Me mostraram os trabalhos que, realmente, eram muito bonitos. Cada vez que chegava na casa de Luiza, ela estava fazendo bicos de crochê em panos de prato e toalhas que as filhas tinham bordado e pintado. Me mostrava e ficava muito contente quando eu elogiava. Perto do meio dia eu era sempre obrigada a deixar as casas e minhas interlocutoras, pois tinham que começar a fazer seu almoço. A verdade é que a maioria delas nem gostava muito de me receber pela manhã, pois eu acabava atrapalhando o horário de limpeza, cozinhar e lavar roupas. Zâmbia, filha de dona Zeferina, me dizia diretamente: “Vem me visitar pela tarde, aí a gente pode conversar bastante. Agora não dá, porque tenho muita coisa pra fazer”.

Como mencionei na Introdução e também no início desse capítulo, não tive o mesmo tipo de contato com a Aldeia e com a Toca. Na Aldeia não pude participar tão efetivamente do dia a dia das mulheres, mas pude perceber algumas coisas por meio das visitas que realizei. Embora a maioria das mulheres e homens trabalhe fora, encontrava as que já estão aposentadas em casa, quase sempre acompanhadas dos maridos que já estão aposentados também. No caso de Dandara, ela separou-se dos dois maridos e tia Ana é viúva de dois casamentos. Nas conversas com Preta e sua mãe, Marlete, pareceu-me que, ainda assim, as tarefas domésticas, como limpar, cozinhar, cuidar das e dos filhos, são realizadas pelas mulheres. Preta e Zumbi são uma exceção, pois dividem os trabalhos da casa e o cuidado do filho.

De forma geral, estava claro que, tanto na comunidade da Toca como na Aldeia o trabalho doméstico era feito pelas mulheres. No entanto, ao longo do meu trabalho de campo, essa questão foi ficando bem mais complexa. Era muito interessante notar, nas narrativas das mulheres da Toca, que havia um claro 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 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 eram bastante distintas da minha e da maneira como o discurso feminista clássico colocava. Certo dia, durante o almoço na casa de Francisca, a televisão estava ligada, como de costume. Passou uma matéria sobre machismo e violência doméstica. Quando o apresentador falou que ainda tem homem que acha que mulher é só para limpar, cozinhar e cuidar dos filhos, ela olhou para mim e disse: “Ah, isso aí já mudou faz tempo. Não é assim mais não”. Outra vez ela me contou que quando mudou-se para a Toca, recém casada com Lima, uma das cunhadas sugeriu que ela servisse o prato dele em um almoço festivo. E ela disse: “Claro que não. Ele já é bem grandinho, sabe servir seu prato. Sempre faz isso sozinho, por que é que

eu tenho que fazer isso agora?”. Assim, Francisca me ensinava a tênue diferença entre cuidar – cozinhar, limpar, administrar a casa e as finanças – e servir como empregada aos outros.

Ao longo do trabalho de campo nas duas comunidades, pecebia que assim como tem tarefa de mulher fazer, tem de homem também. As casas das comunidades foram, quase todas, construídas pelos homens dali. A casa de Francisca foi toda construída pelo marido Lima; o filho também sabe construir. Na Aldeia, Zumbi está construindo a futura casa dele e de Preta, com a ajuda do irmão e do sogro, Machado. A maioria dos homens da Toca trabalham de pedreiro ou fazem bicos desse tipo e na Aldeia, muitos trabalharam ou trabalham ainda como pedreiros ou serventes. Na Toca, quando os homens estavam na comunidade, estavam sempre trabalhando, construindo a casinha para alguém da comunidade. Quando um casal queria juntar-se, escolhiam um local próximo à mãe da noiva e vários homens da comunidade uniam-se para levantar a casa para que o casal pudesse morar. Dessa forma, parece haver um trato, um pacto social: os homens constroem as casas, trabalham fora, trazem o dinheiro e as mulheres cozinham, limpam as casas, cuidam das crianças e administram as finanças.

Na comunidade da Aldeia, tive a oportunidade de conversar com Maria Firmina, filha de dona Ana. Ela foi a primeira moradora da Aldeia a fazer um curso superior. Estudou Pedagogia na UNISUL e já trabalhava como professora. Ela emocionou-se e chorou ao lembrar de quando levava seu filho bem pequeno para a escola dele, depois para a que ela trabalhava e à noite para a universidade. O marido não queria que ela fizesse faculdade, mas ela foi mesmo assim. A mãe, Ana, apoiava muito e sempre quis que ela e as irmãs estudassem. Atualmente, ela está aposentada e fala que já passou racismo na escola por ser professora negra. Em um momento de nossa conversa, reforcei que estava fazendo pesquisa sobre liderança de mulheres nas comunidades quilombolas. Maria Firmina logo falou:

Olha, lá em casa é eu que mando tudo. Cuido da casa, das finanças, do dinheiro do meu marido. Minha mãe também é assim. Ela sempre foi o homem da casa. Forte, sempre fez tudo pra gente. A gente nunca ficou esperando nada de marido. Minha irmã tá melhorando muito. Eu falo muita coisa com ela. Dandara é outra...sempre cuidou dos seus filhos sem esperar homem nenhum!

(Maria Firmina, moradora da Aldeia, trecho de diário de campo pessoal, 2017).

A fala de Maria Firmina e as narrativas de outras mulheres da Toca e Aldeia, revelam 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) essa é uma característica que remonta ao tempo da escravidão. A autora aponta para que a vida social das senzalas era uma extensão da vida familiar e, assim, o papel social da mulher extendia-se para a comunidade escrava 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 as mulheres brancas foram. 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 Stampf tinha dito – meros colaboradores das suas mulheres. Enquanto as mulheres cozinhavam 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, p.19, 20).

As relações descritas por Davis entre homens negros e mulheres negras no tempo da escravidão pareciam-me muito presentes nas comunidades da Toca e Aldeia. Com isso, não quero dizer que trata-se de comunidades onde prevalece a harmonia e não há conflitos de nenhum tipo entre homens e mulheres. Muito longe disso, presenciei cenas e relatos de violência de homens contra mulheres e muitas mulheres queixavam-se em alguns aspectos de seus maridos. Mas o que me importa aqui é perceber 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 das feministas hegemônicas. Marilyn Strathern (2006 [1988]) também aponta para isso 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], p.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 foi ficando cada vez mais evidente. O interessante é que, durante minha estadia na comunidade, cada dia que fui falar com Preta, ela me contou algo novo sobre a questão da liderança. Percebi que minha presença ali e a demanda do meu tema de pesquisa fez com que ela refletisse sobre ser mulher e liderança. 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:

Estava pensando sobre isso que a gente conversou outro dia. Pra mim, liderança não tem a ver com eu 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 mostrou 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 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 emociono 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 vó 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! Ela era analfabeta e tinha o sonho de ler e escrever. Ela deu o nome pra estudar com o Martin, mas não deu tempo. Por isso a gente colocou o nome dela na escola. Ah, a vó era demais! (Preta Quilombola, 2017, grifos meus).

Quando Preta falou sobre a avó e o avô ficou muito claro 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 respondeu:

Eu sempre soube que era negra, mas alisava o cabelo, então, de alguma maneira, eu me negava. Eu tinha relacionamento com homem branco e morava com ele em Araçatuba (bairro ao lado de Campo d'Una, onde está a Aldeia). Meu primo, Martin, era o presidente da Associação no começo e lidava muito com Anastácia do MNU. Então eu comecei a me aproximar, a atuar no MNU também. Foi aí que eu ressignifiquei o fato de ser negra, descobri que não era descendente de

escravos, mas sim de reis e rainhas africanos que foram trazidos pra cá e escravizados. Isso mudou a minha vida, mudou tudo. (Ela se emocionou bastante falando sobre isso e eu também fiquei emocionada) Aí, com o MNU eu viajei muito. Fui pro Rio, pra Bahia, pra Brasília, um monte de lugar. Comecei a fazer cursos para educadora e atuei como educadora quilombola dando aula no Fortunato. Eu comecei a fazer Pedagogia à distância, mas não gostei. Vi que não era aquilo que eu queria. Separei-me do cara branco, porque comecei a entender as relações inter-raciais de outra forma. Fui morar no Rosa e trabalhei como recepcionista em pousada. 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. Hmm...Eu já tinha tido um caso com o Zumbi no passado e reencontrei ele depois de 10 anos. Antes eu nem queria ser mãe, nem pensava, mas quando encontrei o Zumbi denovo eu soube que o nosso filho viria. A tia Ana viu tudo, ela viu até o Zumbi na minha vida. Ela disse que via um homem negro forte... (risos) Mas antes de ser vice presidente agora, eu tinha sido vice do Nelson, irmão da Ellen. Ele desistiu da presidência e eu não podia assumir, porque queria entrar na UFSC e foi aí que a Ellen assumiu. Mas, depois de um tempo a gente da comunidade não estava mais satisfeita e exigimos novas eleições. Foi então que a Dandara entrou de presidente e eu de vice. Eu acabei virando vice, porque sempre tive que representar a comunidade fora, pra falar (A mãe contou nesse momento que às vezes ia junto, mas quem falava era Preta). E a Dandara ficou de presidente porque tem boa comunicação com os mais velhos e tem bom jogo de cintura. Mas ela não gosta de falar e só aceitou ser presidente porque eu falei que ia ser a vice e ia ficar responsável por falar. Com a Ellen, a associação tava muito fechada. Agora a gente faz reuniões abertas, mas vem mais mulheres. Quem participa mais são as mulheres. Pra mim, tem

muita liderança feminina em comunidade quilombola porque a mulher...não sei, a mulher é mais resiliente, sabe adaptar-se melhor (Preta Quilombola, 2017).

E mais uma vez ficava evidente que para ser liderança era necessário cuidar da comunidade de alguma maneira. Sem saber, acabei escolhendo duas comunidades para pesquisar que me mostravam duas realidades diferentes. Na Toca, a maioria das mulheres encontra-se trabalhando em suas casas e quando saem, é para trabalhar nas casas das mulheres e homens brancos da cidade de Paulo Lopes, como mostrei no início desse capítulo. Na Aldeia, há uma grande quantidade de mulheres que trabalham fora e estão graduadas ou fazendo faculdade, assim como Preta. Mas é interessante notar que a maioria dos trabalhos e cursos que fazem estão ligados ao cuidado, como enfermagem, pedagogia, serviço social, dentre outros. Nas narrativas de Preta e de outras pessoas da Aldeia, percebi que fazer faculdade não é um projeto individual, mas algo que elas querem que retorne para a comunidade. Quando Preta fala que pensou em fazer antropologia, mas depois decidiu por serviço social e que acha que, assim, poderá ajudar mais a comunidade, fica claro que graduar-se, para ela, não tem a ver com apenas ter a chance de ter um trabalho no qual ganhe mais, mas com a oportunidade de ser mais útil à comunidade, suas lutas e sua gente. Dessa forma, considero que, mesmo as realidades das mulheres da Toca e da Aldeia sendo diferentes, a importância do cuidado para dentro da comunidade não diminui.

No dia em que perguntei a Preta sobre se vó Ciloca podia ser considerada liderança, também indaguei sobre a possibilidade de tia Ana 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, 2017)

E foi depois disso que esbocei uma classificação para os tipos possíveis de liderança dentro de uma comunidade quilombola ligados aos diferentes tipos de cuidar. Baseada na fala de Lu, cheguei a três “tipos”: liderança sócio-cultural, 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 benzedeiras e curandeiras de algum tipo e liderança política, que consiste 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, etc. 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, como mencionei na Introdução desse trabalho. Mas agora, ficava tudo mais claro. As avós de cada núcleo eram, na verdade, lideranças nas questões sócio-culturais e Mariana Crioula, além de ser uma liderança sócio-cultural, era também uma das únicas lideranças políticas. No momento, não havia nenhuma liderança religiosa, mas algumas pessoas apontavam que, no passado, Luiza Mahin teria sido curandeira.

Dona Francisca, em seu núcleo residencial, tornou-se essa figura do cuidado. Ela contou que tinha um bom relacionamento com os sogros, que foram como pais para ela. As cunhadas também tornaram-se amigas. Tinha problemas apenas com uma concunhada que, segundo ela, inventava calúnias, mas que os sogros a defendiam. Por muitos anos Lima trabalhou fora, em Chapecó e Videira e Francisca ficava ‘sozinha’ na Toca. Foi criando laços com a família de Lima, que virou sua família. Lavava roupa para fora, mas tinha mais tempo livre que as irmãs de Jorge e por isso, cuidou de muitas crianças além das suas, como o casal mais velho de Maria Felipa – irmã de Jorge -, mais tarde da neta de Maria Felipa e de outras crianças brancas que moraram no bairro de Santa Cruz e agora cuida da neta, filha de Eva Maria. Desde a primeira vez que fui à sua casa, ela estava cuidando da neta e da neta de Maria Felipa. A mãe da menina, sobrinha dela e de Lima, grávida na época,

havia ido ao médico. Por isso, deixou a filha aos cuidados de Francisca. Naquele dia ela me disse: “Aqui é igual creche. Recebo criança demais aqui. Mas é grátis, ninguém me paga nada não. (risos)”. Quando saíamos da casa dela para visitar Eva Maria, que acabara de dar à luz a outra menina, o filho da vizinha, disse: “tchau, vó”. Perguntei se era neto dela e ela disse que não. Rindo, contou que era “avó” de todo mundo. Durante o tempo que passei em sua casa isso realmente se repetia. Francisca cuidava da neta de Maria Felipa com frequência, ficava com o menino vizinho quando precisava, ajudou a cuidar de uma sarna que ele teve logo no início de minha estadia na Toca. Além de cuidar de todas e todos em sua casa – cozinhando, lavando, limpando, pagando as contas, fazendo compras, comprando remédios -, também cuidava das pessoas em sua volta. Em sua casa, presenciei várias vezes as vizinhas e vizinhos, parentes de seu núcleo, virem pedir algo de açúcar, farinha ou outros itens de comida. Ela sempre dava. Francisca era sempre a pessoa que acompanhava todas as outras do núcleo às idas ao médico, fosse em Paulo Lopes ou em São José e Florianópolis. Ela ajudava o filho com a conta de luz, as filhas com um botijão de gás ou algo de comida. Várias vezes ela ia acompanhar as sobrinhas e cunhadas ao médico. Os cuidados de Francisca eram reconhecidos por seu núcleo, mesmo que não de forma consciente. Ela parecia ser muito respeitada na comunidade e um ponto de apoio para todas e todos. Um dia, após o jantar, sua neta deu um beijo em seu rosto e disse: “Essa mulher, oh, essa mulher é maravilhosa!” e sorriu. Francisca foi também quem sempre cuidou de mim e cuida de todas e todos pesquisadores que encontram em sua casa um refúgio durante suas pesquisas.

Luiza Mahin também representa essa figura em seu núcleo residencial. Rodeada pelas filhas, maridos das filhas, netas e netos, é ela quem limpava sua casa, cozinhava e fazia crochê nos trabalhos de pintura de suas filhas. É a mulher mais velha de seu núcleo. Cuidou de três netos seus e fala sobre isso com muito orgulho. Dona Zeferina, falecida depois do período de trabalho de campo, já estava mais velha e debilitada para fazer todos os serviços. Mas, por muito tempo de sua vida, foi ela quem cozinhou, lavou, limpou e cuidou de sua família e núcleo.

Dona Mariana Crioula é a mulher mais velha e muito importante em seu núcleo familiar, composto por suas filhas e cônjuges, netas, netos, bisnetas e bisnetos. Ela era como uma leoa que fazia tudo por seu leão e filhotes. A ‘turma de Mariana’ – termo com o qual elas mesmas se denominavam – andava sempre junta pela comunidade e pelas ruas de

Paulo Lopes. Mariana sempre esforçou-se muito para resolver os problemas de suas filhas, filhos, netas e netos. Pelo que pude observar, almoçavam e jantavam sempre todas e todos juntos. Ela preocupava-se por que todas e todos tivessem comida, acesso aos benefícios da prefeitura, do SUS, do CRAS e políticas quilombolas. Quase no final de abril e de dois meses de trabalho de campo na comunidade da Toca consegui que Mariana me recebesse pela segunda vez em sua casa. Havíamos marcado horário um dia antes e ela me recebeu, chamou para entrar e sentar na sala. Ela estava fazendo um bolo para o café da tarde. Terminou e sentou-se no sofá comigo. No meio da sala havia uma caixa grande de papelão com algo dentro; tratava-se de um fogão de inox, de 5 bocas que ela acabara de comprar. Me mostrou orgulhosa o fogão e disse que ainda queria comprar uma geladeira de inox também. Me contou que sempre sonhou em ter esse fogão e a geladeira de inox. Começamos a conversar sobre parentescos e ela logo perguntou com desconfiança para que era tudo aquilo. Eu respondi que era para minha pesquisa e ela contou a história dos pesquisadores da UNISUL, que estiveram ali, tiraram fotos, conversaram com as pessoas e publicaram coisas sérias na internet. Entendi que ela estava me dando o recado de que teria que ter muito cuidado com o que iria colocar no trabalho. Mas depois ela começou a falar todos os nomes de seus familiares, colaborando, dessa forma, com a minha pesquisa. Ela cria e criou muitas e muitos netos, e também sobrinhos e sobrinhas. Quando perguntei o nome das filhas e filhos, indicou primeiro os biológicos, depois os netos e netas e em seguida sobrinhos. Ela considera todas essas pessoas como suas filhas e filhos, mas faz diferença entre as e os biológicos e as e os que ela chama ‘de criação’. Ela criou uma das filhas de Carolina e quando escrevi o nome de Carolina entre parênteses ao lado do nome da filha, ela perguntou: “Por que Carolina?” Eu respondi: “Ah, é pra eu saber que ela é filha de Carolina”. E Mariana disse: “Não, pra quê? Fui eu que cuidei, então é tudo filho meu”. Então eu rabisquei o nome de Carolina concordando com ela.

Para Mariana e para outras mulheres da comunidade, como Luiza, mãe é quem cria e cuida, não quem coloca no mundo. Gostam de contar com muito orgulho sobre as crianças que cuidaram. Luiza conta repetidamente que cuidou de três netos; um, filho de uma de suas filhas mulheres; os outros dois, filhos de seu único filho homem vivo. Também aproveitava-se para queixar-se da mãe dos meninos, sua ex-nora, uma mulher branca de Paulo Lopes que abandonou os filhos com a avó paterna. No dia da audiência pública para apresentação da

comunidade da Toca como quilombola na cidade de Paulo Lopes, dona Mariana chegou mais tarde e mesmo assim foi falar na frente do auditório. Ao relatar o caso das filhas de Gracinha, fez questão de dizer a quantidade de pessoas que ela cuidou. “Porque eu assim, oh, eu tenho 8 filhos, tenho mais 4 de criação, tirando os meus sobrinhos que eu criei. Mas cuido do meu jeito. O pouco que eu tenho, até agora nenhum deles morreu de fome” (Dona Mariana, 2017, transcrição de vídeo pessoal).

No caso de dona Mariana, seus cuidados extrapolam seu núcleo, vão para as pessoas da comunidade em geral e ligam-se à questão quilombola. Em minha segunda visita à comunidade da Toca, consegui conversar por mais tempo com Mariana, em sua casa. Nessa ocasião, comentei sobre o tema da minha pesquisa, mulheres líderes em comunidades quilombolas. Conversamos sobre como ela havia se tornado presidente da associação ao que ela, um pouco apreensiva, respondeu: “Sabe como que eu comecei a ser liderança, sabe como? A comunidade me colocou lá, de presidente da associação, me votaram”. Disse que já ocupava essa função há mais de cinco anos e que tinha sido “votada” pela comunidade. Contou que deveria haver eleição para presidência todos os anos, mas que isso não ocorre, porque ninguém queria assumir o cargo.

Tô cansada, minha filha, de ajudar todo mundo e quando eu preciso ninguém me ajuda. Fulano ficou doente, chama Mariana, caiu porta, chama Mariana. Mas, a mim, ninguém ajuda. Eu estou cansada. Eu não quero ser mais presidente não, mas, se eu sair, acaba a comunidade. Olha como que tá minha casa. Não teve aquele vendaval lá (referindo-se ao ciclone que ocorreu no mês de novembro de 2016 no litoral de SC), forte, destruiu tudo aqui. Olha só para você ver. Vou mostrar pra você ver que eu não estou mentindo. Está tudo destruído, tive que colocar esses colchões aqui na minha garagem. Meu carro está ali no vizinho. E eu estou esperando as casas que ia vim para nós e nada. Já faz mais de 3 anos. Olha aqui (e me mostrou as fotos das casinhas populares do projeto habitacional do programa Brasil quilombola). Até hoje nada, não veio (Dona Mariana, 2017).

Certa vez, quando eu conversava com Marilze, irmã de Lima e cunhada de Francisca, conheci um pouco de sua vida, seu percurso laboral, também marcado pelos trabalhos como empregada doméstica. Ela narrou com detalhes quando o marido teve um infarto e faleceu em casa, deitado em suas pernas, há 7 anos. Conforme ela: “Mariana me ajudou muito. Ela pode ser o que for, mas me ajudou muito mesmo. Ela ligou pro posto, ajudou a comprar caixão, com as coisas do velório. Me ajudou muito, tadinha”. Mariana afirma que as pessoas escolheram ela porque ela é a mais “espivitada”, aquela que resolve as coisas, que fala tudo, que não tem medo. De fato, durante o trabalho de campo, vi Mariana frequentar diariamente a prefeitura, sempre para requerer alguma coisa para sua comunidade. Na reuniões no CRAS e na prefeitura, mostrava-se falante e determinada. Não parecia temer dizer o que pensava e demandar o que acreditava ser necessário para a comunidade, tudo em um diálogo direto com o prefeito e demais autoridades municipais. Devido ao debate sobre a implantação da horta na comunidade e dos empasses, narrados no segundo capítulo, entre comunidade e prefeitura, fui conversar com a agrônoma responsável pelo projeto. No meio de nossa conversa tocamos no nome de Mariana e a agrônoma disse: “A Mariana é muito importante. A gente tá começando a fazer as coisas na comunidade porque ela vem sempre aqui. Tá sempre na prefeitura cobrando as coisas pra comunidade”.

Na Aldeia, Dandara, como atual presidente da associação, também desempenhava esse papel. No curto período que estive na comunidade, percebi que ela não parava em casa, tanto que foi difícil entrevistá-la. Cada vez que nos encontrávamos, falávamos um pouquinho e ela contava que já havia estado na prefeitura de Garopaba ou na prefeitura de Imbituba, para solicitar ônibus, para tratar das questões de seu grupo de idosos ou outro auxílio qualquer para a comunidade. Durante a preparação para a Festa da Tainha, Dandara frequentava a Prefeitura ainda com mais frequência: para vender convites, pedir patrocínio para vereadores, conceguir tenda para a festa, banheiros químicos, etc. A festa ocorre também por conta dessa sua forma particular de ativismo.

Os caminhos de Mariana, Dandara e, também, de Preta, sugerem que a liderança política exige, além do cuidado, uma permanente relação com o mundo externo à comunidade. Todas elas têm percursos que fazem com que estejam mais familiarizadas com o universo “fora” da comunidade. Mariana não nasceu em Paulo Lopes, mas no Morro da Caixa de Florianópolis. Casou-se com Ernesto, morador nascido na

Toca e depois de alguns anos foram para lá. De alguma forma, isso faz com que ela encare as pessoas e a cidade de Paulo Lopes de forma distinta à das pessoas nascidas na comunidade. Dandara, apesar de ter nascido na Aldeia, morou fora por muitos anos, em diversas cidades, sempre trabalhando. Preta, também nascida na Aldeia, narra um caminho de andanças fora da comunidade, seja para trabalhar, estudar ou militar com o MNU. Todas elas têm estreita relação com o Movimento Negro Unificado de Santa Catarina, através da coordenadora, Anastácia e a militante Tereza. Ressalto que esse é o único movimento social que, durante a pesquisa de campo, percebi atuar frequentemente nas lutas das comunidades quilombolas. Assim, as lideranças políticas nas comunidades quilombolas são reconhecidas por cuidarem da comunidade de uma forma geral e por efetivarem a relação entre o interior e exterior da comunidade. Ao refletir sobre autobiografias e lideranças indígenas, Oscar Calavia Saez (2007) observa que as lideranças nesses contextos têm a ver com sua relação com o mundo exterior e que as histórias de vida das lideranças são permeadas por suas vivências fora da comunidade.

Diversas narrativas nas comunidades da Toca e Aldeia mostraram que se a liderança é o lugar do cuidado, ela é constantemente construída e, também, pode ser desconstruída. Nas conversas com Preta e outras pessoas da comunidade, soube que essa direção é a quarta composição na história da Associação Quilombola da Aldeia. O primeiro presidente foi Martin, primo de Preta, que, com 39 anos e solteiro, também narra sua passagem pelo MNU, sua ida para viver em Florianópolis e fazer curso de graduação na UFSC. Atuou como professor, em 2006, no Projeto Puxirão de Educação, junto com o MNU, chamado Saberes da Terra. Para ele, esse projeto foi muito importante, porque foi aí que começaram a entender-se como comunidade quilombola, que a associação surgiu e desse projeto saíram muitas lideranças da comunidade; como, por exemplo, ele, Ellen, seu irmão Nelson e Preta, que atuaram como professores, e Dandara, como estudante. Martin já atuava no MNU e foi durante esse projeto e a criação da associação que ele tornou-se o primeiro presidente. Depois dele, Nelson tornou-se o segundo presidente da associação e foi sucedido por sua irmã Ellen, que tinha como vice-presidente Martin. No entanto, através das diversas narrativas de pessoas da Aldeia, foi possível saber que depois de alguns anos, a comunidade começou a ficar insatisfeita com a gestão de Ellen e Martin. A maior parte das pessoas queixava-se de que as lideranças começaram a não escutar a comunidade e a tomar decisões coletivas

sem ouvir a comunidade. No fim do trabalho de campo, encontrei Preta, Marlete e Dandara em um seminário da UFSC realizado em setembro de 2017, para o qual Preta havia sido convidada a integrar uma das mesas redondas. Elas me contaram, tristes, decepcionadas e preocupadas, que Ellen e Martin estavam retirando suas terras da luta pelo território quilombola da Aldeia. Isso prejudicaria muito a comunidade, cujo relatório antropológico para RTID está quase concluído. No dia em que falei com Martin, ainda no período de campo, fez questão de marcar sua posição sobre liderança: tem a ver com envolver-se na causa quilombola, lutar pela comunidade. “A nossa luta é pelo território, é pela terra!”. No período em que estive em campo, Preta apontava Martin como uma das lideranças políticas da comunidade, pois mesmo não estando na diretoria continuava a envolver-se com as lutas da Aldeia. Em relação à Ellen e Nelson, ao contrário, desde que saíram da presidência não teriam mais se envolvido nas lutas coletivas, o que impossibilitava que fossem classificados como lideranças. Na Toca, escutei muitas falas de insatisfação em relação à presidência de Mariana, única presidente na história da associação da Toca. As pessoas haviam votado nela, porque era alguém que ajudava a todos e todas, cuidava da comunidade. Mas, ao mesmo tempo, queixavam-se de que ela, nos últimos tempos, havia mudado e já não se importava tanto com o bem estar da comunidade. Não faltaram exemplos sobre mau uso de seu lugar de liderança, em que teria buscado benefícios para seu núcleo familiar. São rumores, cuja origem e razão não se pode identificar, mas seja como for, anunciam um princípio básico das lideranças comunitárias: liderança é cuidado para com os outros e não apenas o local de exercício de poder. Ficou nítido também que liderança não tem marcação de gênero, ou seja, não é necessário ser mulher ou homem para ser líder. O requisito e a formação da liderança parecem estar ligados à capacidade de cuidar. Martin e Nelson demonstram, em seus percursos, que homens que cuidam também podem ser lideranças nas comunidades quilombolas.

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. Acho que 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, existam 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, sócio-culturais e religiosas.

Boa parte das pesquisas sobre as questões que envolvem as mulheres e lideranças em comunidades quilombolas trazem grandes contribuições para a temática e são importantes por mostrarem outras experiências de mulheres, porém ainda naturalizam a dicotomia público/privado, as relações entre sexo e gênero e a dominação masculina. No trabalho de Karoline Monteiro (2013), por exemplo, com lideranças de mulheres em comunidades quilombolas na Paraíba, a autora entende que a emergência de líderes mulheres traduz uma ruptura das mulheres com os espaços privados e um maior envolvimento com questões importantes da comunidade. De maneira similar, Marcos Mendonça (2008), em seu trabalho com mulheres da comunidade quilombola do Curiaú, ao definir gênero, diz que feminino e masculino têm diferentes valores e que, na maioria das sociedades, o que é masculino tem mais valor. Karla Lima (2015), ao tratar sobre liderança de mulheres na comunidade quilombola do Tucum/BA, também sugere que só agora as mulheres estão rompendo com a invisibilidade que tinham por apenas trabalharem em casa e na roça. Dessa forma, as autoras e autores continuam encarando essas experiências com o olhar “ocidental” de que as atividades do âmbito público são consideradas mais importantes que as do privado e, assim, também acabam por reforçar a manutenção dos grandes divisores, para citar Tânia Stolze Lima e Márcio Goldman (LIMA, GOLDMAN, 1999). Conforme a autora e o autor:

[...] comparação e generalização produzem fenômenos empobrecidos que passam, facilmente, por “constantes”, gerando o impressionismo de segunda categoria que é uma das condições e um dos resultados dos grandes divisores. É daí que resultam, simultaneamente, os universais e as partilhas: sempre haverá algo em “nós” que não pode ser dissolvido na natureza humana; nunca haverá nada entre “eles” que pareça suficientemente específico para não se apagar na identidade de todos eles (LIMA, GOLDMAN, 1999, p.88).

No entanto, ressaltam que as comparações são necessárias, mas que não devemos supor que são as comparações que levam às generalizações. Em outras palavras, os trabalhos sobre liderança de mulheres em comunidades quilombolas que continuam universalizando as mulheres e naturalizando dicotomias como as do tipo público/privado, acabam por fertilizar o terreno para o desenvolvimento dos grandes divisores, ainda que não tenham esse objetivo.

De acordo com Marylin Strathern (2006 [1988]), as críticas feministas-antropológicas predominantes nos anos 1970, assumiam os domínios doméstico e público como pontos de referência fixos. O que ela mostra com o exemplo Hagen é que pressupor essas relações de gênero é problemática para este caso, já que para este grupo masculinidade e feminilidade não são, necessariamente, referentes ao que fazem homens e mulheres. No caso Hagen, a fórmula ocidental público/privado não é eficaz, já que por mais que a domesticidade feminina seja oposta aos interesses coletivos dos homens, as mulheres não são depreciadas. O que há é uma relação interdependente entre homens e mulheres e uma outra valorização do trabalho doméstico. Tanto marido, como mulher, contribuem com seu trabalho em prol da família. Cada trabalho é particular ao relacionamento e não pautado por medidas exteriores. Assim, o trabalho masculino de plantação não é considerado maior que a atividade feminina de cuidar do cultivo ou de cozinhar a comida. Ou seja, “o contexto doméstico dos esforços femininos não os reduz – como nas sociedades industriais – a algo inferior a trabalho” (STRATHERN, 2006 [1988], p.149).

Angela Davis (2013) traça, historicamente, a maneira como o trabalho doméstico foi sendo depreciado. Conforme a autora, é nas primeiras décadas da revolução industrial que ocorrem verdadeiras metamorfoses sociais. No período pré-industrial homens brancos camponeses lavravam a terra, muitas vezes ajudados pelas mulheres e essas trabalhavam como manufactureiras e cuidando da família. O lugar das mulheres era em casa, mas não como servidoras desvalorizadas e sim como trabalhadoras produtivas dentro da economia doméstica e, assim, tinham seus trabalhos valorizados. Com a revolução industrial, boa parte das mulheres brancas foram retiradas de suas atividades econômicas tradicionais e começaram a trabalhar nas fábricas, o que fez com que elas também tivessem renda. No entanto, dentro de casa elas continuavam a desempenhar o papel de mães e esposas. Diante do impacto da industrialização, o trabalho doméstico foi encolhendo-se e

perdendo prestígio. As mulheres brancas de classe média, que cuidavam de suas casas, começaram a perceber que “Como donas de casa na nova era do capitalismo industrial elas perdiam importância econômica em casa e o seu status social como mulheres deteriorava-se” (DAVIS, 2013, p.34). É nesse contexto que surgem as demandas feministas hegemônicas em relação ao direito das mulheres de trabalhar fora de casa, de ter salários mais equânimes aos dos homens, contra a dupla jornada de trabalho, dentre outras. Porém, como tratei de expor e argumentar ao longo desse capítulo, sabemos que essa é a história das mulheres brancas e burguesas. No caso das mulheres negras e pobres, o trabalho doméstico para fora foi sempre o único destino e, portanto, cuidar de suas próprias casas e famílias sempre foi a única forma de trabalho que realmente tinha algum valor. Nos casos das mulheres negras das comunidades quilombolas Toca e Aldeia essa continua sendo a realidade. Portanto, não é política nem analiticamente interessante assumir as mesmas ideias, conceitos e teorias do feminismo branco e hegemônico para pensar as experiências das mulheres negras nas comunidades quilombolas.

É nesse sentido que, assim como as intelectuais negras e feministas descoloniais, 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 a autora, a diferença entre as sociabilidades ocidental e melanésia não permite a extensão pura e simples das percepções feministas ocidentais ao caso melanésio. Já na epígrafe de *O Gênero da Dádiva*, Strathern cita Jill Julius, trazendo a perspectiva de que a mulher é um ser social, criado em uma socialidade específica. 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. Assim, a ideia de gênero em Strathern não é a de um fato unitário determinado em toda parte pelos mesmos tipos de interesses. 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. Dessa forma, sociedades diferentes aparecem análogas umas às outras e mesmo fazendo as coisas de formas distintas, parecem enfrentar os mesmos problemas originais. Porém, o exemplo Hagen, e também as narrativas das mulheres da Toca e Aldeia, guardadas todas as distâncias, mostram como as diferenças

sexuais existem, mas que o fato de isso acarretar em diferentes tratamentos não é um dado pronto, mas uma decisão social. Fica claro que é um erro pressupor a equivalência entre pessoas do mesmo sexo sem levar em conta onde e como vivem. É nesse âmbito, que Strathern ensina que à antropologia cabe perceber se as mulheres são o mesmo “problema” em todas as “sociedades” e descobrir a presença ou ausência da predominância masculina, revelando assim, os fundamentos das relações de gênero nas instâncias sociais concretas.

Podemos recorrer a Roy Wagner (1974) e lembrar que antropólogos e antropólogas fizeram seus os problemas dos habitantes das Terras Altas da Melanésia. Strathern (2006 [1988]) mostra que o gênero penetrou em quase todos os relatos sobre as sociedades dessa região, através do pressuposto de que havia problemas de coesão nos grupos masculinos e que as coisas relacionadas às mulheres colocavam em ameaça a solidariedade masculina. Então, uma boa parte dos relatos antropológicos, tratou de explicar os rituais como formas de estabelecer relações masculinas, fazendo uma separação entre os sexos e afirmando a dominação masculina. Sob esse aspecto:

A masculinidade e a feminilidade são corporificadas nos indivíduos como uma dimensão de sua experiência. As categorias sociais tornam-se a moldura no interior da qual homens e mulheres se comportam de certas maneiras, mas o comportamento é manifestado fundamentalmente pelo indivíduo, cuja ontogenia se torna, assim, um foco de interesse. Nessa perspectiva, o indivíduo é uma fonte de ação, uma corporificação de sentimento e emoção, um autor de ideias, e quem revela a marca da cultura (STRATHERN, 2006 [1988], p.101).

No entanto, a autora mostra que os melanésios fazem um grande uso da imagística de gênero, mas não podemos presumir que a identidade individual seja central no que está acontecendo, já que o interesse na identidade como atributo da pessoa individual faz parte da imagística ocidental. É um pressuposto ocidental fazer do sexo um papel; pensar que os melanésios compreendem os rituais de iniciação e de puberdade através dos papéis sociais supõe que teriam a mesma sociabilidade. Isso obscurece o entendimento das preocupações dos próprios melanésios em relação a essas questões. É importante ver o

quanto queremos ou não tornar nossas as suas preocupações. Ainda que usemos a noção de “experiência”, não entendemos, de fato, tudo a respeito de seus conceitos. 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, Strathern mostra que não podemos nos enganar pela dicotomia “domínio doméstico versus domínio político”. As críticas feministas antropológicas dos anos 1970 assumem esses 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. É nesse âmbito que 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 imaginados como representações através da polarização masculino/feminino. Ao universalizar o colamento 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 sugere é que algumas dicotomias servem para o Ocidente, mas não para outros povos, como por exemplo os Hagen e outros na Melanésia, para os quais há uma sociabilidade doméstica e pública distinta e plástica, como mostram também os relatos etnográficos de Bateson (2006 [1936]) sobre as cerimônias naven, entre os Iatmul na Papua Nova Guiné. No caso Hagen, a fórmula ocidental público/privado não é eficaz, já que por mais que a domesticidade feminina seja oposta aos interesses coletivos dos homens, as mulheres não são depreciadas.

Oyèrónké Oyèwùmí (2004) também aponta para a ineficácia do modelo dual de gênero para os casos de sociedades africanas, mais especificamente, Yorubá. Conforme a autora, as categorias ocidentais de gênero operam por dicotomias, tais como homem/mulher, masculino/feminino, público/privado e pressupõem que o macho é sempre superior à fêmea. No entanto, ela considera que a maioria dessas categorias “é particularmente alienígena a muitas culturas africanas” (OYÈWÙMÍ, 2004, p.8).

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 desse capítulo, nessas comunidades estamos diante de construções sociais e históricas do “ser mulher” muito distintas das tomadas como referência pelo feminismo branco e hegemônico. Isso acarreta em uma organização social e construção de mundo bastante diferente. De fato, as mulheres nessas comunidades estão ligadas aos trabalhos domésticos; mesmo na 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 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 pessoas das comunidades que é essa capacidade de cuidar que as leva aos lugares políticos e públicos das lideranças. Portanto, parece que 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]) sugere 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 disso, afirmaram que a dominação masculina era um fenômeno universal. Porém, a vida das mulheres das comunidades da Toca e da Aldeia, mostra que antes de fazer tal afirmação precisamos compreender, localmente, como se dá a socialidade local e quais são as concepções dos grupos com quem estudamos para o que chamamos de doméstico, público, masculinidade e feminilidade e, no caso específico dessa pesquisa, para as comunidades remanescentes de quilombo.

Considerações finais

Ao longo desse trabalho, tratei de trançar as narrativas das mulheres das comunidades quilombolas, as minhas narrativas enquanto antropóloga e mulher negra, teorias antropológicas, escolhas metodológicas e epistemológicas. Escolhi as tranças, porque acredito que é assim que essa pesquisa foi construída, através de relações e caminhos que se cruzaram. Desde o projeto até a escrita final, passando pelo trabalho de campo, fui guiada por escolhas político-epistemológicas muito bem definidas. Assim, tomo como base desse trabalho a ideia de que o mundo não é único e pronto, mas constantemente construído através dos caminhos percorridos, dos diversos saberes e concepções de mundo, que devem ser igualmente valorizados rompendo com as hierarquias de saberes.

Ao princípio do capítulo I, tratei de entender e explicar os caminhos da própria palavra quilombo (ou kilombo) e do *aquilombar-se* desde esse lugar sensível que ocupo como mulher negra. Diante de acusações às e aos profissionais da Antropologia, que afirmam que nós inventamos comunidades quilombolas e indígenas, me pareceu importante mostrar, através do caminho que mais conheço, que “ser” negra ou negro e “ser” quilombola não são atributos que podem ser essencializados e encontrados *a priori*. Caminhos de enegrecer e *aquilombar-se* precisam ser percorridos ao longo da vida e são permeados por dúvidas, dores, lutas, silêncios, pois trata-se de romper com passado e presente de racismo e discriminação. Esses caminhos tampouco são lineares, ou seja, não se dão no mesmo tempo e da mesma forma para todas as pessoas negras e moradoras de comunidades que se auto reconhecem como remanescentes de quilombo. Através das narrativas de algumas mulheres da Aldeia e da Toca de Santa Cruz e de teorias contemporâneas sobre quilombos, tentei mostrar a complexidade desses caminhos e do próprio entendimento de comunidade quilombola.

Também no Capítulo I, pretendi deixar as minhas escolhas epistemológicas claras, posicionando-me enquanto mulher negra e assumindo uma epistemologia negra feminista (COLLINS, 2000). Dessa forma, trouxe o debate sobre a produção de conhecimento por parte de mulheres negras através de autoras do feminismo negro, tais como bell hooks, Patricia Hill Collins, Conceição Evaristo, Lélia Gonzalez, entre outras. Escolher trabalhar com uma grande parte de autoras e autores negros também faz parte dessa escolha epistemológica, pois busco, com isso, recuperar o conhecimento produzido por intelectuais negras e

negros e que não é tão valorizado pela academia de uma forma geral. Ao adotar a epistemologia feminista negra, assumo que a forma como nós mulheres negras fazemos ciência não coincide com essa visão de ciência eurocêntrica que pretende-se objetiva e neutra. Produzir conhecimento para nós mulheres negras tem a ver com colocar-se na pesquisa e dar centralidade para as experiências de outras mulheres negras, mas não na busca de um subjetivismo, como tratei de mostrar ao longo do capítulo, e sim, entendendo que as experiências pessoais falam sobre questões sociais, pois estão permeadas por elas. Além disso, partir das vivências das mulheres negras faz com que possamos valorizar seus saberes e formas de conhecimento. É por isso que decidi trabalhar com abordagem biográfica, entendendo que o próprio ato de narrar consiste em produção de conhecimento acerca das experiências vividas e, portanto, valoriza os conhecimentos de quem narra. As narrativas biográficas - em uma perspectiva etnobiográfica - trazem também a questão de não encarar o indivíduo separado dicotomicamente da sociedade. Dessa forma, as vivências pessoais – assim como para a epistemologia negra feminista – informam sobre a vida social do grupo, ainda que tenham suas especificidades.

Antes de entrar no tema principal desse trabalho, tratei de apresentar as duas comunidades com as quais trabalhei, no Capítulo II. Na tentativa de levar as leitoras e leitores a conhecerem um pouco mais essas comunidades, apresentei formação histórica, mapas, fotos, genealogias, narrativas de moradoras e moradores e acontecimentos que marcaram o campo. O que busquei nesse capítulo é que as pessoas das duas comunidades possam ser vistas em toda sua concretude – pessoas que têm nome, história, lutas e vida - e não como meros objetos de um estudo abstrato. Busquei apresentar minhas principais interlocutoras e colaboradoras da pesquisa, em sua maioria, mulheres que têm muita importância em suas comunidades.

Durante o trabalho de campo na Toca de Santa Cruz e na Aldeia, percebi que as comunidades tinham algumas diferenças entre si – como por exemplo, condição econômica, organização social, regime de casamentos -, mas que também compartilhavam de histórias comuns. Moradoras e moradores de ambas as comunidades guardam em suas memórias o passado da escravidão e conhecem o peso do racismo em um estado como Santa Catarina que faz questão de esconder as pessoas negras de sua história. No entanto, recuperando trabalhos históricos mais recentes sobre a presença negra no estado, tratei de mostrar que a população negra escravizada teve importante papel na construção física,

social e política no litoral do estado. É a partir do período de abolição da escravidão que as Comunidades Toca de Santa Cruz, Aldeia e também o Morro do Fortunato – que não foi local de pesquisa desse trabalho – vão se formando e tomando os lugares que ocupam hoje. Ao longo do Capítulo II procurei mostrar que esse passado de escravidão tem importantes impactos sobre as comunidades, por exemplo, no que diz respeito à questão do pertencimento. O racismo e a separação histórica entre pessoas brancas e negras, faz com que hoje, em ambas as comunidades, o pertencimento a elas tenha muito a ver com a negritude. Como expus no último item do Capítulo II, para pertencer às comunidades é necessário ser negro ou negra, além de fazer parte da família – seja por sangue ou matrimônio.

Nesse mesmo capítulo, busquei explicitar que, ao falar em comunidades quilombolas, estamos diante de construções de mundo e organizações sociais bastante distintas das ocidentais, brancas e europeias. Dentro das comunidades encontramos seus próprios conceitos do que é a maternidade, a família, o território, dentre outros. Mostro como não *levar a sério* essas concepções locais traz vários problemas para as pessoas das comunidades, como no caso da horta, no caso de Gracinha e nos próprios procedimentos de luta pelas terras. Terras que não podem ser encaradas como propriedades privadas, mas como territórios sociais (ARRUTI, 1999) com importâncias ancestrais para esses grupos.

Após apresentar as comunidades é que entro no Capítulo III e na questão central do trabalho, que trata-se das lideranças de mulheres nas comunidades quilombolas. Acredito que só conhecendo as pessoas da Toca de Santa Cruz e da Aldeia de perto e a sério é que torna-se possível compreender esse capítulo e a questão das lideranças. Após quatro meses de trabalho de campo entre as duas comunidades pude apreender um pouco da lógica local e são os pensamentos das mulheres da Toca e da Aldeia que estruturam o Capítulo III.

Dessa forma, começo o capítulo com as narrativas das mulheres das duas comunidades acerca de seus trabalhos fora de casa. Tanto na Toca, como na Aldeia, a unanimidade que perpassava essas narrativas me chamou atenção desde o princípio do trabalho de campo. As mulheres das duas comunidades trazem em suas narrativas os trabalhos domésticos – como faxineiras, babás, cozinheiras, cuidadora de idosos, lavadeira, etc. - que tiveram que realizar ao longo de suas vidas nas casas de pessoas brancas. Embora atualmente, muitas mulheres da Aldeia estejam na universidade, graduadas e trabalhando em suas áreas

de estudo, percebi que essa é uma narrativa muito recente. Assim, concluo que desde os tempos da escravidão até os dias de hoje, mulheres e homens negros das comunidades Toca de Santa Cruz e Aldeia vêm sendo exploradas e explorados nos trabalhos duros para a população branca.

É a partir disso que, junto às feministas negras, descoloniais e também de Marilyn Strathern (2006), tratei de mostrar como, realmente, não podemos universalizar a palavra *mulher* e as vivências e demandas das diferentes mulheres. É nesse sentido que a reivindicação clássica do feminismo branco pelo direito a trabalhar fora para as mulheres não faz nenhum sentido para as mulheres negras. As narrativas das mulheres da Toca e da Aldeia deixam claro que não é possível encarar da mesma maneira as experiências das mulheres negras das comunidades e das mulheres brancas das cidades de Paulo Lopes, Imbituba e Garopaba. Como apontam Lélia Gonzalez (1984) e Strathern (2006), se mulher é construída socialmente e as “sociedades” mudam, não há possibilidade de pensarmos que ser mulher será igual em qualquer parte. Portanto, se “ser” mulher varia de acordo com os contextos sociais, os modos como as mulheres e as atividades que elas fazem são vistas não podem ser encaradas de forma universal. Partindo dessa ideia é que entro na parte final do capítulo III, atentando-me para os trabalhos e funções que as mulheres desempenham dentro das comunidades e como isso é encarado pelos grupos de forma geral. Tanto na Toca, como na Aldeia, percebi que os trabalhos domésticos - como limpar a casa, cuidar das crianças, lavar roupas, cozinhar, fazer compras, etc. - são de responsabilidade das mulheres. A princípio isso me incomodava, mas a intensão era compreender o que isso queria dizer localmente.

Como tratei de mostrar durante a escrita desse trabalho, estive mais tempo em trabalho de campo na Toca de Santa Cruz, mas não sabia tanto sobre a questão da liderança. Na Aldeia, passei menos tempo em trabalho de campo, mas pude conversar muito com Preta Quilombola, vice-presidente da ACORQUIAL. Foi através dessa colaboração que consegui entender sobre as lideranças de mulheres nas comunidades quilombolas. Preta e as outras mulheres com quem pude conversar na Toca e na Aldeia, me ensinaram pouco a pouco que o cuidado ocupa um papel central nas comunidades quilombolas e para o desempenho das lideranças. As mulheres da Toca e da Aldeia ensinaram-me que há uma diferença tênue, porém crucial, entre servir e cuidar. No caso, quando são exploradas nos trabalhos para as famílias brancas, estão servindo; mas quando trabalham dentro de suas próprias

casas, estão cuidando. Foi então que percebi, como mostrei ao longo do Capítulo III, que esse cuidado para dentro é o que leva as pessoas que exercem o cuidado às lideranças. Também aprendi que os cuidados podem ser de muitos tipos – como cuidar da saúde das pessoas, escutar e aconselhar, ensinar a ler e escrever, envolver-se com a questão da luta quilombola, etc. – e que, então, há mais de um tipo de liderança dentro das comunidades quilombolas, podendo ser religiosa, política ou sócio-cultural. No entanto, 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 que permite que as comunidades (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.

Em vários momentos da escrita do trabalho, trago exemplos e análises feitas sobre diversos grupos - como por exemplo, as e os *Hagen* na Melanésia (STRATHERN, 2006), os povos *Yorubá* na Nigéria

(OYĚWÙMÍ, 2004), as e os *Warlpiri*, aborígenes australianos (GLOWCZEWSKI, 2015) e também grupos indígenas brasileiros acerca da compreensão de território. Com isso, não tenho a intenção de apagar as especificidades de cada grupo, mas busco entender alguns aspectos que encontro em minha pesquisa e que as lógicas desses outros grupos me permitem compreender. De acordo com Glowczewski:

A história colonial criou a sua própria ontologia, que continua tendo dificuldade de aceitar todos os humanos como “humanos”; as fronteiras mudam, mas no final, a raça, a pobreza, o gênero ou qualquer outra forma de singularidade corre o risco de ser rejeitada por não estar em conformidade com a norma humana [...] (GLOWCZEWSKI, 2015, p.19).

Dessa forma, termino esse trabalho com uma pergunta que começa a intrigar-me: quem é *Eu* e quem é *Outro*?

Referências

ALMEIDA, Marcos e MOMBELLI, Raquel. **Caso Gracinha: Pele negra, justiça branca.** Ñanduty, 2016.

ARRUTI, José M. A. **A Emergência dos “Remanescentes”:** Notas para o diálogo entre Indígenas e Quilombolas. Mana, 1997.

_____. **Territórios negros.** S/l: Tempo Presença, 1999.

_____. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola.** Bauru, SP: EDUSC, 2006.

AUGÉ, Marc. **Os Domínios do Parentesco.** Lisboa: Edições 70, 1975.

BAIROS, Luiza. **Nossos feminismos revisitados.** Florianópolis: Revista Estudos Feministas, 1995.

BATESON, Gregory. **NAVEN Um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné.** São Paulo: EdUSP, 2006 [1936].

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Lescov. In: BENJAMIN, W. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERTAUX, Daniel. **El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades.** Costa Rica: 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, París, 1980, pp.197–225.

Biblioteca IBGE.
<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/santacatarina/paulolopes.pdf> Acesso em 07/11/2017.

BOTEGA, Gisely. **Desigualdades étnicas e de gênero no mercado de**

trabalho na perspectiva das mulheres negras da Comunidade de Santa Cruz do município de Paulo Lopes. Palhoça: UNISUL, 2002.

_____. **Relações Raciais nos Contextos Educativos: Implicações na Constituição do Autoconceito das Crianças Negras Moradoras da Comunidade de Santa Cruz do Município De Paulo Lopes/SC.** Florianópolis: UFSC, 2006. Dissertação de mestrado.

_____. **Mulheres de um quilombo e seus processos de socialização com as crianças.** Florianópolis: UFSC, 2017. Tese de doutorado.

BUTI, Rafael P. **A-CERCA DO PERTENCIMENTO: percursos da comunidade Invernada Paiol de Telha em um contexto de reivindicação de terras.** Florianópolis: UFSC, 2009. Dissertação de mestrado.

_____. **Sobreposições do Estado, posições do grupo: O caso da Comunidade Quilombola do Morro Do Boi-SC.** Ruris, 2013.

_____. **A Antropologia em contextos da política e ação quilombola no Brasil meridional: dois casos para estudo.** Florianópolis: UFSC, 2015. Tese de doutorado.

CARDOSO, Cláudia P. **História das mulheres negras e pensamento feminista negro: algumas reflexões.** Florianópolis: Anais do Fazendo Gênero 8, 2008.

_____. **Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez.** Florianópolis: Revista Estudos Feministas, 2014.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio. **Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil Meridional.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento.** Estudos avançados, 2003.

_____. O papel do movimento feminista na luta antirracista. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição**. Fundação Palmares, 2004.

_____. **Enegrecer o feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. 2011 Disponível em <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, Patrícia H. **Black Feminist Thought**. New York and London: Routledge, 2000.

CRENSHAW, Kimberlé. **Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color**. New York: Routledge, 1994.

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

DOTHLING, Nathália. “**Se eu não puder gozar, não é a minha revolução**”: **etnografia da Marcha das Vadias de Florianópolis/SC em 2014**. Florianópolis, 2014 [Trabalho de conclusão de curso]. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/131121/TCC%20Nath%C3%A1lia%20Dothling.pdf?sequence=1> Acesso em 10/08/2017, às 8:00 hs.

DUMONT, Louis. **Introduction à deux théories d’anthropologie sociale**. Paris-La Haye: Mouton, 1971.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face**. João Pessoa: Ideia/Editora universitária, 2005.

_____. **Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade**. Belo Horizonte: SCRIPTA, 2009.

GLOWCZEWSKI, Barbara. **Devires Totêmicos: Cosmopolítica do Sonho**. São Paulo: n-1 edições, 2015.

GOLDMAN, Márcio. **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro, 1999.

GOLDMAN, Márcio; LIMA, Tânia Stolze. Como se faz um grande divisor? In: **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro, 1999.

GOLDMAN, Márcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia**. São Paulo: Revista de Antropologia, USP, 2003.

_____. **Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica**. Etnográfica, 2006.

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

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

_____. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988b.

_____. **A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social**. Brasília: Raça e Classe, 1988d.

GUSSI, Alcides F. **Reflexões sobre os usos de narrativas biográficas e suas implicações epistemológicas entre a Antropologia e a Educação**. Porto Seguro: 26ª RBA, 2008.

HARAWAY, Donna. **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. Campinas: Cadernos Pagu, 1995.

HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue – As vertigens do pós-humano**. 2ª. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HARTUNG, Miriam. **Nascidos na Fortuna - o grupo do Fortunato - identidade e relações interétnicas entre descendentes de africanos e**

européus no litoral catarinense. Florianópolis: UFSC, 1992. Dissertação de mestrado.

_____. **Muito além do céu: Escravidão e estratégias de liberdade no Paraná do século XIX.** TOPOI, 2005, v. 6, n. 10.

_____. **“Ser E não ser”, eis a questão: relatórios antropológicos, categorias nativas e Antropologia.** São Paulo: Revista de Antropologia, USP, 2013, v. 56 nº 2.

HERITIER, Françoise. Parentesco in **Enciclopédia Einaudi volume 20 parentesco.** Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1979[1989].

HIRATA, Helena. **Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais.** São Paulo: Tempo Social, 2014.

hooks, bell. **Intelectuais negras.** Tradução de Marcos Santarrita. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, 1995.

_____. **Alisando o nosso cabelo.** Revista Gazeta de Cuba – Unión de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos. Retirado do blog coletivomarias.blogspot.com/.../alisando-o-nossocabelo.html

KOFES, Suely. **EXPERIÊNCIAS SOCIAIS, INTERPRETAÇÕES INDIVIDUAIS: histórias de vida, suas possibilidades e limites.** Campinas: Cadernos Pagu, 1994.

KERGOAT, Danièle. **Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais.** Tradução de Antônia Malta Campos. Novos estudos, 2010.

LATOUR, Bruno. **A ciência em ação.** São Paulo: UNESP, 2000.

LEBRUN, Gerard. **O cego e o filósofo ou o nascimento da Antropologia.** Discurso no. 3, 1972.

LERMA, Betty Ruth L. **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, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. A ciência do concreto. In **O Pensamento Selvagem.** Tradução Tânia Pelegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LIMA, Karla D. **A Comunidade Quilombola do Tucum: Liderança Feminina e Práticas Cotidianas (Tanhaçu – Ba).** [dissertação de mestrado] Santo Antônio de Jesus/BA, 2015.

MACHADO, Bárbara. **“Escre(vivência)”: a trajetória de Conceição Evaristo.** s/l, 2014.

MALUF, Sônia. **Antropologia, Narrativas e a busca de sentido.** Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 1999.

MAMIGONIAN, Beatriz. **Africanos em Santa Catarina: escravidão e identidade étnica (1750-1850).** In: FRAGOSO, João Luís; FLORENTINO, Manolo; SAMPAIO, Antônio Carlos; CAMPOS, Adriana (orgs.). Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. Vitória; Lisboa; Brasília: Ed. UFES; Instituto de Investigação Científica Tropicais; CNPq, 2006.

MATTOS, Hebe. **“Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil.** São Paulo: Revista USP, 2005, 2006.

MENDONÇA, Marcos A. T. **A mulher na comunidade quilombola do Curiaú no Amapá: participação, empowerment, liderança.** [dissertação de mestrado] 2008

MERLEAU-PONTY, Maurice. **De Mauss a Claude Lévi-Strauss.** São Paulo: Martins Fontes, 1960.

MIÑOSO, Yuderkis E. **Etnocentrismo y Colonialidad en los Feminismos Latinoamericanos: Complicidades y Consolidación de**

las Hegemonías Feministas en el Espacio Transnacional. Venezuela: Revista Venezoelana de Estudios de la Mujer, 2009.

_____. **Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano en el contexto actual.** s/l, s/d.

_____. **Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica.** El Cotidiano, 2014.

MOHANTY, Chandra. **Bajo los ojos de occidente.** Madrid: Ed. Cátedra, 2008.

MOMBELLI, Raquel. **Visagens e profecias: ecos da territorialidade quilombola.** Florianópolis: UFSC, 2009. [Tese de doutorado].

_____. **Quilombos em Santa Catarina e os 10 Anos do Decreto 4.887.** Natal: 29ª RBA, 2014.

MONTEIRO, Karoline dos S. **AS MULHERES QUILOMBOLAS NA PARAIBA: Terra, trabalho e território.** [dissertação de mestrado] João Pessoa/UFPB, 2013.

MUNANGA, Kabengele. **A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. Entrevista com Kabengele Munanga.** Estudos avançados, 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. Negro e racismo. Publicado originalmente em: Revista de Cultura Vozes. 68 (7), pp. 65-68, Petrópolis, 1974 in RATTTS, Alex (org.). **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

_____. Nossa democracia racial. Publicado originalmente em: Revista IstoÉ. 23/11/1977, pp.48-49 in RATTTS, Alex (org.). **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

_____. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Publicado originalmente em: Afrodiáspora Nos. 6-7, pp. 41-49. 1985 in RATTTS, Alex (org.). **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

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

PIAZZA, Walter F. **O escravo numa economia minifundiária.** Florianópolis: Editora da UDESC; Editora Resenha Universitária, 1975.

_____. **A epopéia açorico-madeirense 1748-1756.** Florianópolis: Editora da UFSC; Editora Lunardelli, 1992.

_____. **A escravidão negra numa província periférica.** Florianópolis: Garapuvu, 1999.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

REIS, João José. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil.** São Paulo: Revista USP, 1995, 1996.

RIVERS, William. **O método genealógico na pesquisa antropológica 1910.** In: A Antropologia de Rivers, W.H. (org) Roberto Cardoso de Oliveira. Campinas, Editora da UNICAMP, 1991 [1910].

SAEZ, Oscar Calavia. **Autobiografia e liderança indígena no Brasil.** Campo Grande: Tellus, 2007.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo.** Rio de Janeiro: Mana, 2002.

_____. **O recado da mata.** Prefácio de A queda do céu. 2015.

WAGNER, Ana Paula. **Diante da Liberdade.** Curitiba: UFPR, 2002. Dissertação de mestrado.

WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? 1974. Tradução de Iracema Dulley.