

Mulheres negras em seus protagonismos: paradoxos em relação ao gênero.

Georgina Helena Lima Nunes¹

Toda a hora será hora de ir. Vai em busca do respeito pelo teu nome de MULHER. Grita-o com voz alta e muito clara para que todo o mundo te ouça, na cidade, no campo, nos quilombos e nos mercados _ MULHER. Quero te ver possuída de fêmea na gira de todos os toques sociais

Maria Helena Vargas, Helena do Sul

Há muito tempo carrego em mim o desejo de escrever, ou, simplesmente soltar as palavras sobre as mulheres negras que tenho encontrado em algumas das minhas andanças. Esta vontade extrapola o exercício acadêmico de quem estuda gênero ou de quem cumpre uma tarefa analítico-conceitual em relação a um tema que é de primeira ordem no campo da educação, dos estudos feministas e das relações étnico-raciais.

O lugar de onde verso sobre a mulher negra é, igualmente, o que habito. Por isso, olhar a “outra” é o ato de olhar para dentro de mim, melhor perceber-me, reconhecer-me, reencontrar-me, me embarçar nesta vazão de mim mesma, frente também ao compromisso de teorizar acerca destas singulares mulheres cujo caráter equalizador de um feminino genérico torna-se, primeiramente, enegrecido e, depois, dialético, pela maneira como cotidianamente elas “se possuem de fêmeas na gira de todos os toques sociais” (VARGAS, 2005, p.35).

As produções científicas acerca das mulheres negras, bem como as diferentes publicações no seio da militância, na maior parte das vezes expõem a denúncia acerca das posições ocupadas pelas mesmas na pirâmide social. Esta real situação, socioeconômica, confirma sob o signo dos números a maneira como a educação formal inexistente, teve passagem curta ou, então, veio acontecer de forma tardia nas

¹ Doutora em Educação pela UFRGS e professora adjunta do Curso de Pedagogia da Faculdade de Educação/ UFPel.

suas vidas; as demais instâncias prioritárias à vida humana (trabalho, moradia, saúde corporal e mental) encontram-se indisponíveis, como consequência da cor de um corpo que se revela, ainda, como “defeito” (GONÇALVES, 2006).

Arelada às incontestáveis denúncias, é ressaltada a resistência da mulher negra à tripla opressão sofrida: raça, gênero e classe social. O resistir, com toda a sua força, não as coloca em um lugar social cujas dignidades são vividas em sua plenitude. Elas são dignas na maneira como sobejamente desafiam sistemas de autoridades masculinos e femininos continuando a dizer NÃO!

Histórias de descatos femininos, em tempos coloniais, dificilmente eram divulgadas (GRAHN, 2006): contrapunham-se à fúria do patriarcado colonial, com diferentes intensidades e formas, valendo-se de gritos silenciados na radicalidade de quem, por exemplo, entrega seus filhos à morte como forma de libertá-los do cativo. Nesta prática, estava presente uma concepção de vida que se opunha a regimes (escravocratas!) de verdade porque a materialidade corpórea, talvez, pouco significasse frente a uma existência humana cerceada de liberdade.

Gostaria de trazer a vida cotidiana das mulheres negras como possibilidade de se pensar as relações de gênero na ambiguidade que a vida cotidiana suscita, porque conforme Martins (2000, p. 56) afirma:

[...] se a vida de todo o dia se tornou o refúgio dos céticos, tornou-se igualmente o ponto de referência das novas esperanças da sociedade. [...] É que no pequeno mundo de todos os dias está também o tempo e o lugar da eficácia das vontades individuais, daquilo que faz a força da sociedade civil, dos movimentos sociais.

É importante apresentar, então, “as experiências históricas e materiais das mulheres como pontos de partida discursivos” (JARDINE apud COSTA, 2002, p. 65), porque “uma formalidade das práticas cotidianas vem à tona nessas histórias, que invertem frequentemente as relações de força e, como as histórias de milagres, garantem ao oprimido a vitória num espaço maravilhoso, utópico. Este espaço protege as armas do fraco contra a realidade da ordem estabelecida (CERTEAU, 2001, p. 85).

Na itinerância, fui deparando-me em diferentes tempos e lugares com mulheres negras que, metaforicamente, com os seus “abanos de saias”, protagonizam paradoxos em relação ao gênero. Elas enfrentam os pensamentos femininos – porém, masculinizados e embranquecidos (HOOKS, 2000; CARNEIRO, 2003; COSTA 2003; NASCIMENTO, 2003) – e a masculinidade na sua hegemônica dominação, independente da cor, através de ações quase indecifráveis para um contexto cujos corpos e mentes são interpretados a partir da norma invisível da branquidade (WARE, 2004; NASCIMENTO, 2003).

A cada encontro, evidenciavam-se semelhanças e diferenças entre as suas histórias de vida e negritude, mas, com certeza, todas eram protagonistas de vivências que desacomodam o pensar as mulheres negras numa perspectiva tão apenas subalternizante.

Diria que a conformação histórica das mulheres negras possibilita que se localize um aspecto de identidade feminina atrelada à identidade racial. Contudo, estas identidades, são construídas no âmbito da experiência² vivida, porque, por vezes, “uma política de identidade tende a compartimentar e objetivar o caráter diversificado e contraditório da experiência vivida dentro de categorias identitárias, tais como raça, gênero e sexualidade” (COSTA, 2002, p. 70).

Existe uma multiplicidade de mulheres que eu poderia trazer como protagonistas de deslocamentos da condição feminina e negra de um lugar de inferioridade; algumas me são anônimas, bem como outras são ícones pela sua intelectualidade, inserção política, irreverência e descomando.

Tivemos e temos no Brasil muitos nomes, entre os quais os daquelas que partiram para o Órum (céu) frente à causa da mulher negra; evidenciam-se Beatriz Nascimento e Lélia Gonzáles. Lélia era mineira, antropóloga e uma feminista que se opunha à hegemonia de um feminismo que não considerava a questão racial, sendo por isso considerada, como dizem suas próprias palavras,

² Costa (2003, p. 67) define a experiência como o “resultado de um conjunto complexo de determinações e lutas, um processo de renegociações contínuas das pressões externas e resistências internas”.

a criadora de caso porque elas não conseguiam me cooptar. Havia um discurso estabelecido com as mulheres negras, um estereótipo. Éramos consideradas agressivas não dando espaço para o diálogo. [...] o nosso cultural nos dá elementos muito fortes para a nossa organização enquanto mulheres negras (Lélia Gonzales, Revista Eparrei, 2003, p. 07).

As mulheres que protagonizam este texto são mulheres urbanas, rurais e trabalhadoras e, na sua grande maioria, chefas de casa (NASCIMENTO, 2003), passam a educar homens e mulheres a partir da ambivalência dos lugares que ocupam; do lugar³ de “mando” no lar talvez surjam novos jeitos de ser homem e mulher.

Das mulheres dos lugares e não lugares, anônimas e personalidades, restrinjo aquelas cujo encontro se deu em algumas inserções de estudo acadêmico e que, *a posteriori*, assumem representações que ultrapassam o reconhecimento como sujeito de pesquisa para serem sujeitos efetivos de um modo de ver, interpretar, ressignificar concepções acerca do que seja a mulher afro-brasileira.

Recuperando os encontros, os narro respeitando a ordem cronológica dos tempos. Falo das mulheres trabalhadoras rurais do “Corredor” (Pelotas-RS) (1995), das quilombolas de Manoel Barbosa (Gravataí-RS) (2004), das “Marias” da C.R.Q. Maria Adelaide Trindade (Palmas-PR) (2006) e das festeiras da Comunidade Santa Fé (Pelotas- RS) (2007).

Seus protagonismos são ressaltados pela forma como estão à frente de “diferentes estratégias de sobrevivência” (FONSECA, 2001) em uma sociedade masculina e branca que lhes tolhe na medida em que produz um tipo específico

de violência que constrange o direito à imagem ou a uma representação positiva, limita as possibilidades de encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a auto-estima (CARNEIRO, 2003, p. 122).

Estas estratégias revelam a ambiguidade manifesta entre as culturas populares e as culturas dominantes explicitadas por Hall (2003, p. 255) ao dizer que

³ Costa (2002, p. 78) faz uma discussão acerca da política do lugar de enunciação como sendo “lugares geopolíticos, semióticos, somáticos e psíquicos que o sujeito ocupa”.

há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercar e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. Há pontos de resistência e também momentos de superação. Essa é a dialética da luta cultural.

Ainda Hall (2003, p. 342) afirma que “a cultura popular negra tem permitido trazer à tona [...] elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação”, mas é “para a diversidade negra e não para a homogeneidade da experiência negra que devemos dirigir a nossa atenção” (idem, p. 346), por isso, reconheçamos as políticas culturais e de gênero das plurais mulheres negras.

No “Corredor”: mulheres-trabalho

“Acreditava na vida/Na alegria de ser/Nas coisas do Coração/Nas mãos um muito fazer/ [...] Passado é um pé no chão e um sabiá/Presente/ é a porta aberta/E futuro é o que virá e daí?”

Com a perna no mundo - Gonzaguinha

Início da manhã e final da tarde é o horário em que elas movimentam o Corredor. Algumas vão a pé; outras, de bicicleta; todas seguem em direção às lavouras com suas sacolas feitas à mão, cruzadas no peito, onde levam o necessário para um dia de trabalho; se alguma criança está liberada da escola, as acompanha.

O Corredor é uma rua paralela à rodovia federal BR 119, que forma um vilarejo que dá acesso às colônias alemãs. As mulheres negras são posseiras e moram bem na parte mediana da rua. Na cartografia do lugar, as extremidades da vila são ocupadas por outros grupamentos étnicos economicamente mais empoderados. Contudo, esta conformação geográfico-espacial não as deixa “espremidas” pelo poder, porque elas se constituem autoridade de suas próprias vidas.

O espaço começou a ser habitado pelas famílias estranhas a uma tradição alemã quando se esgota o trabalho sob a forma de agregado e quando, também, as famílias negras do corte do mato resolvem ali fixar as suas bolantas, pequenos casebres que deslocam a cada lugar de trabalho.

Da itinerância ou do não lugar de quem morava e trabalhava em terras alheias, enraízam-se, hoje, sem perder a dimensão de movimento. Todo o dia é um vai de mulheres que deixa prevalecer na forma vigorosa com que se deslocam a astúcia de quem, se leva golpes na vida, também os depreende. Este jeito astucioso das mulheres que não negam trabalho braçal, que se enveredam limpando os matos do gravatá e matam cobras, é presente nas meninas-mulheres, filhas e netas, que vão à escola, que cuidam de si e dos pequenos e que se valem da coragem de suas mães/avós para se constituírem a primeira geração de mulheres escolarizadas.

Todas, as escolarizadas e não escolarizadas, são reconhecidas pela maneira como produzem “políticas do feminino” na contestação cotidiana em relação aos papéis de aluno-professor, patrão-empregado, homem-mulher e “morenos” e brancos; é um jeito ético-estético-corporal de falar capturando as palavras de uma vivência/existência que não é com vistas para um futuro, mas radicalmente presente, porque o amanhã é dimensão que para as populações negras sempre foi carregada de incerteza. Por isso a noção de tempo que é vivido, todos os dias, implicitamente, anuncia amanhãs sem precipitá-los.

A racionalidade da sobrevivência não é apenas econômica. Efetivamente passa pelos corpos de mulher que geraram muitos filhos, que pintam as unhas para ir mexer na terra dos outros, e que não se esterilizaram na sua capacidade de sonhar e, por isso, libertar-se dos condicionantes de um entorno que, historicamente, profaniza seus jeitos de ser mulher. Mexem com os papéis feminino-masculino através dos seus corpos como territórios sem cerca que constroem histórias no Corredor.

Dizem: são umas mulheres-macho! A esta afirmação negam dispensando revides; reafirmam-se a cada geração como mulheres-mais-mulheres, não em relação a outras, mas em relação a si mesmas porque como gostavam de afirmar, “são gente que não desacorçoa”!

Por muito tempo, talvez, ainda vivam de um trabalho precarizado em terras dos outros. Sigam a encher e contar as latas de pimenta, de morango sem se deixarem enganar (reivindicando sempre!), permaneçam a enfrentar as empreitadas na fumicultura e limpeza dos campos que garantem o sustento de todos os dias.

O carregar latas há muito tempo rende samba: “Lata d’água na cabeça, lá vai Maria, lá vai Maria, sobe o morro e não se cansa, pela mão leva a criança” (Lata d’água na cabeça- CANDEIAS). As mulheres tidas como bravas e trabalhadoras merecem ser “contadas” em círculos que precisam se democratizar, a exemplo da roda de samba, a fim de que seja problematizada a ordem, subrepticamente, construídas por estas mulheres ordinárias⁴ (CERTEAU, 2001).

Quilombolas do Manoel Barbosa: Mulheres-território

“Minha sede é dos rios/A minha cor é o arco-íris/ Minha fome é tanta/Planta flor/ Irmã da bandeira/ A minha sina é verde- amarela feito a bananeira/ Ouro cobre o espelho esmeralda/No berço esplêndido/A floresta em calda”

Nação - Clara Nunes

As mulheres quilombolas de Manoel Barbosa não são as chefas de família, mas estão à frente da luta pela conquista legal do território cuja “sede” em tê-la não é no sentido da propriedade de um território tão somente físico e sim como garantia de permanência em um lugar onde está assentada a memória dos ancestrais, em que a cultura dos negros e negras espalhados/as pelas diásporas fazem da Nação/Quilombo o lugar de intimidade e reciprocidade entre homens, mulheres e a natureza.

As lideranças femininas do Manoel Barbosa fazem lembrar as mulheres de *Gueledés*, sociedades secretas femininas iorubanas (LOPES, 2004), uma vez que, através das suas rotinas, ritos e cerimoniais, deixam em *segredo* o *sortilégio* que faz desta unidade feminina um referencial por onde as conquistas em todos os tempos se efetivam.

Estes segredos, difíceis de capturar, não estão guardados, não se escondem pelo pouco tempo e vontade de ensinar por parte dos que os sabem (PRANDI, 2005, p.09), e, sim, pela ignorância do não saber interpretá-los.

Existe uma dimensão cíclica do mundo africano que perdura nas diásporas. É uma compreensão de mundo que se institui como uma filosofia da ancestralidade em que o vínculo com o ancestral se constitui enquanto “categoria de ligação. [...] é um

⁴ Ordinárias no sentido de comporem outra ordem em relação à ordem vigente.

território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sígnicas, materiais, linguísticas etc.” (OLIVEIRA, 2007, p. 257).

As mulheres de Manoel Barbosa, sabiamente, têm reconstituído a história ancestral do quilombo a fim de, na sociedade da certificação, comprovarem-se como remanescentes de quilombos. Articulam tempos de memórias através da conjugação dos vigores que as mantêm fortes: as novas têm o vigor físico para se deslocarem para todos os lados e participar dos seminários, passeatas, reuniões, dirigir associações que tornam burocrático/institucionalizada uma reivindicação secular pela liberdade representada pela resistência quilombola; as velhas têm o vigor espiritual de quem viveu muito e, por isso, da caminhada pregressa, constituem-se repositórios de conhecimentos. As anciãs narram as histórias, fertilizam o território com memórias que presentificam um passado que não é cópia, necessariamente, dos quilombos consagrados pela história, mas de lutas invisíveis de cerca de cinco mil comunidades que hoje se autoanunciam de norte a sul do país.

As mulheres negras quilombolas, contrariamente às mulheres do Corredor, sempre viveram no mesmo lugar e seus corpos-mulheres parecem ser extensão da natureza numa relação com a terra que não é de força de trabalho e sim de força de diálogo. Esta força/diálogo também é trabalho, mas, de outra natureza.

O tempo/espço de/para a vida é outro; dialogam sim com os tempos da cidade, mas, se o relógio é o tempo da modernidade, o tempo da tradição o retarda, contraditoriamente, sem atrasá-lo porque

existem, por certo, sociedades que atingiram um estado de evolução comparável, e nas quais essas experiências ainda não se cristalizaram sob a forma de conceitos reguladores que exijam um nível de abstração, ou melhor, de síntese relativamente elevado _ conceitos de “mês”, “ano”, ou, justamente tempo. Essas sociedades recorrem a noções estreitamente ligadas aos ciclos repetitivos de suas necessidades tangíveis, à ronda infundável das satisfações momentâneas, seguidas pelo ressurgimento das necessidades e pela busca de novas satisfações” (ELIAS, 1998, p. 45).

O tempo sazonal é trazido nas falas e atitudes femininas como referência para situarem-se todos os dias na lida com as roças, no manejo com as flores, no ressurgir ou ausência das plantas nativas, no fluxo das fontes d'água que cortam os matos e nos momentos de festejos que emblematicamente mobilizam o lugar.

As mulheres de Manoel Barbosa são filhas de um tempo ancestralmente ligado às heroínas negras que por conta da historiografia masculino-oficial transforma em heróis muitos homens e algumas poucas mulheres e, quando o são, são brancas. Elas, cotidianamente, conferem uma estética à luta da mesma forma que esteticizam seus corpos-luta porque ele – o corpo das negras – é “mínimo enquanto existência biológica e máximo enquanto existência cultural”(OLIVEIRA, 2007, p. 112). No trato para com seus cabelos, “trançam idéias”, vestem estampas, buscam os panos que enfeitam protegendo o orí (cabeça), reencontram-se com suas raízes étnico-africanas revitalizando os ideais de negritude não como marca, mas como essência de uma vida que se pretende, sempre, mais liberta.

A religiosidade, que não se institucionaliza em uma religião, está apresentada na forma como incorporam nos seus discursos as forças da natureza como condutoras de si. Então, o ar, o fogo, a água e a terra, produzem identidades femininas firmadas nas divindades mitológicas presentes no repertório mítico das religiões de matriz africana.

Produzem paradoxos em relação ao gênero não porque os homens negros não possuam lugar na luta quilombola, mas porque o lugar feminino se constitui, ao lado deles, imprescindível. Portanto, a relação entre feminino e masculino se constrói numa relação de complementaridades na busca de uma sociedade racialmente mais justa e igualmente comprometida com as outras instâncias da diferença.

Quilombolas de Adelaide Maria da Trindade Batista: Mulheres-Fé⁵

“Maria, Maria, mistura a dor e a alegria/ Mas é preciso ter manha, é preciso ter graça/É preciso ter sonho sempre/Quem traz na pele essa marca/Possui a estranha mania de ter fé na vida”

Maria, Maria - Milton Nascimento

⁵ Este quilombo foi sendo “conhecido” através do projeto de Dissertação – e, posteriormente, Tese – da Dra. Sônia Marques, nos encontros com as mulheres em formação continuada pela SEED (Secretaria da Educação do Estado do Paraná) desde 2006 e, por fim, em uma formação continuada no próprio quilombo, em setembro de 2009.

Adelaide Maria Trindade foi a matriarca fundadora da comunidade remanescente de quilombo localizada em Palmas (PR); ela chegou do Rio Grande do Sul no século XIV e trouxe junto a si a força religiosa manifesta na veneração aos santos, ainda hoje presentes na Igreja local: São Sebastião, N. S. dos Remédios e Santo Antônio. Este território quilombola, diferentemente do território de Manoel Barbosa (RS), é um território rural-urbano, localizado na periferia da cidade. Contudo, as mulheres, desde a sua origem, se constituem as lideranças do lugar; há pouco tempo entraram na luta específica de titularidade da terra, mas há muito tempo carregam, nos corpos de mulher, as marcas construídas a ferro e fogo: Benedita morreu queimada, Salomé teve a orelha rasgada e as mãos queimadas por ser obrigada a carregar brasas para o senhor acender o cigarro de palha (MARQUES, 2008).

Depois da protagonista da história quilombola de Palmas, quase todas as mulheres da família chamam-se Maria. A liderança atual é D. Maria Arlete acompanhada de Maria Aparecida, Maria Flávia, Maria Isabel; enfim, a resistência quilombola é organizada pelas Marias circulantes fortalecidas na fé em São Sebastião, sincretismo, por elas recuperado, de Oxóssi, o grande caçador, provedor de alimentos.

Os altares da igreja do quilombo que fica no Bairro de São Sebastião do Rocio, foram construídos pelos descendentes de escravos. São Sebastião se encontra no altar central, todo coberto de fitas, de diferentes medidas e cores, que são do tamanho do corpo da imagem ou, então, do comprimento da parte corporal afetada pela doença; tal prática é ritual de promessa dos devotos. Esta fita, depois de um tempo de permanência junto ao santo, volta para ficar próxima ao corpo dos fiéis (MARQUES, 2008, p. 167).

O feminino do quilombo, acompanhado do sagrado masculino de S. Sebastião, faz a hibridação do humano com o divino. A veia colonizadora católica, aproximada à veia afrodescendente que sincretiza o sagrado hegemônico, produz hibridismos culturais, fazendo as mulheres verem “no santo, na construção e manutenção da igreja as formas de engendrar e manter o laço social” (MARQUES, 2008, p. 153). Portanto, a igreja é ocupada pelas mulheres no cuidado que, para além da conservação material, faz perdurar sociabilidades.

Esta invasão no campo oficial da religião ocorre quando as mulheres lutam por uma escola que traga a especificidade da tradição dos quilombos para educar seus descendentes. Já conseguiram oficialmente a escola e o restante é uma outra dimensão da luta!

A escola é uma realidade que também se chama Maria: Maria Joana Ferreira. Contudo, a escola que tem o nome de uma quilombola aguerrida necessita ser uma escola que incorpore na sua dinâmica a perspectiva emancipatória vivida em quilombos como conteúdo não apenas legal (lei 10639/03⁶), mas como pedagogias que garantam a sobrevivência econômica e cultural para mais de cem famílias. Tal reivindicação justifica-se como maneira de que a história de luta vivida e a liberdade ainda a ser conquistada se constituam projeto em que a educação, no âmbito formal, esteja participando.

Esta luta não é pouca! O modelo pedagógico e curricular escolar, historicamente, é construído a partir do etnocentrismo branco, cristão, masculino e o que a comunidade deseja são, ainda, algumas permanências, mas também rupturas no modo de vida. Acredita-se que, a partir de suas lógicas, as mulheres poderiam, junto a outros, ser um parâmetro, no sentido de se construir um currículo feminino. Um currículo feminino, talvez, seja aquele que não apenas acolhe os ideais femininos mas também responde a outras formas de construir idéias, em relação a um mundo em que as relações de gênero transcendam a dominação/opressão.

Quando encontrei pela primeira vez uma das Marias do quilombo Adelaide Maria Batista Trindade, D. Maria Aparecida (D. Cida!), ganhei de presente uma pulseira em madeira. Signifiquei aquele presente! O objeto tornou-se um signo para eu pensar uma educação escolarizada quilombola.

Reencontrei D. Cida dois anos depois, na escola, colocando os paradoxos do ser mulher e negra: contou a história de abandono pelo marido, a maneira como criou os seus oito filhos deixando-os em casa com chá de funcho e angu de milho, demonstrou como se pila o milho, se peneira feijão ao vento, se realiza uma “ginástica laboral” doméstica no momento da lida; mostrou o provimento de lenha para o fogo que

⁶ Lei que altera o artigo 26 A da LDB e obriga a inclusão do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira na educação básica brasileira.

diariamente é reabastecido; enfim, relatou uma vida dialeticamente marcada por sofrimentos e enfrentamento a ele.

D. Cida obedece a alguns rituais ao amanhecer: acorda-se, coloca os pés no chão ainda sentada na cama, faz o sinal da cruz, agradece a Deus, afirma para si mesma ser dona de uma beleza interior e exterior, sai para a rua e enfrenta o dia de cabeça erguida olhando a todos/as sempre dentro dos olhos. A velha mulher ditou com radicalidade uma pedagogia desconhecida na rotina mecanicista da escola: a pedagogia da esperança de Marias que não fogem da luta e que aprendem e ensinam através dela. Se na sociedade brasileira há um rebaixamento da autoestima da mulher negra, D. Cida aprendeu a operar na contramão. Transfere pensamentos otimistas para negros e não negros demonstrando a generosidade peculiar das afrodescendentes cuja sabedoria não é propriedade privada mas energia vital (axé!) a ser socializada com todos e todas.

Nas casas das filhas de D. Cida, casas muito simples, construídas em mutirão familiar, observa-se um cuidado exacerbado na sua organização, onde, sem exageros, tudo brilha: panelas, chão e o semblante no olhar! Nos quartos de dormir havia vários produtos “de cheiro”⁷ e de acarinhar a pele das mulheres que trabalham duramente, carregando todo dia, entre outros pesos, lenha nas costas. Acredita-se que atribuir esta punção de vida à propalada “ vaidade feminina” seria minimizá-la... é um jeito secular de apresentar-se frente às circunstâncias em que, mesmo as mais desfavoráveis, são mediadas pela desenvoltura feminina iluminada pelo masculino sagrado de Oxóssi/S.Sebastião!

As mulheres da Comunidade Santa Fé: Corpos-Festa

“Pode chegar que a festa vai é começar agora/ e é pra chegar quem quiser;/ deixe a tristeza pra lá e traga seu coração, sua presença de irmão/ nós precisamos de você nesse cordão [...]”

Com a perna no mundo - Gonzaguinha

⁷ Na dissertação de mestrado “Quando tocam os tambores: saberes e práticas nas tradições africanas”, Plácio José Bohn descreve como prática das mulheres moçambicanas o cuidado de “untar” o corpo com os mais diferentes e naturezas de cheiros.

As mulheres da Comunidade Santa Fé reúnem um pouco de todas as anteriores quanto às suas origens: vieram do meio rural, vivem hoje em uma área de posse em um bairro pobre da cidade de Pelotas, trabalham como domésticas e algumas, em épocas de safras, afastam-se desta cidade para trabalhar nas cidades do interior. Enfim, estão sempre às voltas com o trabalho para o sustento da família.

Aproximei-me das famílias da Comunidade Santa Fé por intermédio de seus filhos/as; os/as conheci em uma apresentação escolar quando, na ocasião, tocavam batendo em latas – era a então chamada Banda da Lata. Fiquei de imediato encantada com tamanha musicalidade, ritmo e talento e, aos poucos, fui reconhecendo na comunidade algo que lhe é peculiar: as festas!

As festas são tradição na comunidade, modos bastante próprios de forjar sociabilidades entre a comunidade e algumas pessoas do entorno. A festa junina é celebração que gera maior mobilização, principalmente devido à gigantesca fogueira que é construída coletivamente. Festeja-se, também, dia das crianças, Dia das Mães, Natal, aniversários e, principalmente, a festa do “Dia dos Negros”, maneira como é reconhecida a data de 20 de Novembro, dia da Consciência Negra. Na verdade, fico em dúvida se a comunidade não festeja todos os dias alguma coisa porque esta “marca” parece impregnar o lugar.

Quando se chega à comunidade, a criançada está em festa: é um contraponto ao “silêncio ruidoso” da cidade e dos bairros nobres; as casas, com as janelas abertas, estão em festa através dos diferentes tipos musicais que partem das diversificadas estações de rádio, deixando a rua ecleticamente dançante; sobretudo nos finais de semana, mulheres e homens sentam-se em grupos na frente das casas e giram na roda os risos, os lamentos, os acontecimentos da semana ou do fim de semana e as expectativas a partir da segunda-feira. É um tempo cíclico de festa, porque parece que a comunidade, mesmo quando dorme, não silencia, resguarda-se, em outro “tom” para o amanhecer.

As mulheres, na sua maioria, estão à frente da organização das festas e, para além da organização em si, constroem políticas que é muito interessante observar. Nas festas se explicita um desencontro geracional; é, também, momento de encontro,

reencontro e, depois, de temporárias despedidas, porque as pessoas que não mais pertencem à comunidade a ela retornam em dias de festa. O político está na forma como os diferentes tempos das festas (esta prática tem mais de dezoito anos!) produzem críticas, reflexões, análises da comunidade como um todo porque

[...] a festa significa ruptura total com a vida cotidiana [...] a festa supõe inversão de papéis, transgressão à hierarquia e a todos os papéis do mundo profano. Ela sugere a participação coletiva até o êxtase, a partir de uma nova ordem, [...] uma desordem que mantém os elementos de base da organização na vida cotidiana (MARTINS, 2002, s/p).

No que tange à comida, esta é produzida em conformidade com a ocasião. Por exemplo, no dia das crianças serve-se muito cachorro-quente e pizza de sardinha, e um bolo imenso é montado em uma porta de madeira revestida de papel laminado, que é improvisada como um tabuleiro. O gigantesco bolo é a oferta mais significativa da comunidade às suas crianças. A festa da consciência negra é festejada com uma feijoada no capricho e, na festa de Natal do ano de 2008, houve uma certa dispersão. Portanto, recuperou-se apenas o ator principal das festas: o bolo que foi apresentado em outra “formatação”; era uma grande quantidade e variedade de sabores e dispensou-se a mesa como tabuleiro porque o bolo foi cortado em cubos. Mudou-se a forma mas não se deixou de trazer o doce conteúdo do festejo porque a diversidade dos bolos como símbolo do caráter individual que foi conferido a cada um não fragmentou a idéia de recuperar e manter a unidade contida na última festa do ano.

As mulheres movimentam-se antes, durante e após as festas: reúnem painéis, revezam os fogões, partilham tarefas; meses antes, organizam as crianças e jovens a fim de arrecadar recursos. Nos conjuntos de lógicas que as festas suscitam, delineiam-se possibilidades educativas de manterem as famílias juntas e de exercerem controle acerca das amizades dos jovens porque observar como os filhos se comportam nas festas permite avaliar seus “modos” na transição entre as diferentes etapas da vida. Enfim, desfrutam do gosto de estar juntos sem prescindir do necessário cuidado para com a infância e juventude que, por ser negra e pobre, lhe tem todos os dias,

infelizmente, como oferta, (des)caminhos que na maior parte das vezes, são sem retorno.

Retomando as tardes domingueiras em que as mulheres, pós almoço, colocam-se em roda e ao seu redor circulam filhos, netos, sobrinhos e bisnetos e, por vezes, permanecem na roda os pequeninos, presos aos seios maternos, são reveladas as circunstâncias “comuns” às mulheres pobres e negras: discriminação, mau trato, exploração da força de trabalho e outras. Estranhamente, por ser em um centro urbano, existem mulheres ainda sem saber ler e escrever; contudo, trazem como perspectiva de futuro a escolarização de suas crianças.

A superação da barreira da necessidade econômica, sem dúvida alguma, não se realizará apenas no plano do desejo festivo da comunidade; são necessárias políticas públicas que garantam a equidade entre grupamentos étnicos e que comportem a dimensão do gênero a interseccionar. Contudo, nas conversas da roda, nas festas, observa-se, escuta-se, sente-se, momentos de superação de doenças, da privação econômica, do mal-estar sofrido pela classe social de pertencimento, gênero e raça.

Esta forma de sociabilidade – a festa – que pode ser considerada um momento isolado, tornou-se símbolo da Comunidade Santa Fé. É, ao meu ver, uma possibilidade política de colocar-se no mundo retirando-se dele sem se fazer ausente na crítica e reflexão daquilo que oprime. A realidade vista a partir de lentes focadas e fincadas no determinismo da estrutura, talvez, deixasse muito pouco a festejar.

Das festas, então, resultam sempre momentos avaliativos das sociabilidades da comunidade; este nível de sociabilidade é termômetro para (re) educar as relações entre os adultos, as crianças e a si próprias e para, com suas ferramentas, tecer uma crítica ao sistema produtor de mais-valia e menos-valores de coletividades, representados, principalmente, nos demais espaços educativos.

As festas sempre tiveram um alcance sociopolítico-ideológico para os negros e negras, para muito além do que superficialmente as caracteriza. Seja nos terreiros, no interior das senzalas, nos quintais, nas rodas de samba, de jongo, do caxambu, ou seja, nas inúmeras rodas do mundo afrodescendente, sempre existiu um lugar de disputa relacionada ao gênero, seja pela sedução com que se estabelecem jogos corporais, seja no comando dos ritmos pela voz ou pelo toque nos instrumentos;

enfim, na maneira como os papéis masculinos e femininos se desafiam sem, no entanto, impedir que o espírito de festa seja compartilhado por todos/as.

As mulheres da Comunidade têm protagonizado as festas, batido tambor, realizado tentativas de fazer uma orquestração nas relações de gênero com os reconhecidos limites, que é não somente da ordem do feminino, mas também do masculino. No entanto, fica o desejo de que uma concepção de feminismo que visa ao fim das opressões de todas as naturezas seja celebrada na construção de um mundo que não é um mundo apenas para mulheres, mas que compreende, conforme Hooks⁸ (2000), que a luta feminista é para todos.

Referências:

BHABHA, Homi. O local da Cultura. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. Estudos Avançados 17 (49), 2003.

CERTEAU, Michel. A invenção do Cotidiano. S. Paulo: Cortez Ed., 2001.

COSTA, Cláudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisitando debates. Cadernos Pagu (19) 2002: p. 55-90.

ELIAS, Norbert. Sobre o tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zaar Ed., 1998.

FONSECA, Cláudia. Família, fofoca e honra: Etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2000.

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. Rio de Janeiro. Ed. Record, 2006.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. Caetana diz não: História de mulheres da sociedade escravista brasileira. Porto Alegre: Cia das Letras, 2005.

HALL, Stuart. Da Diáspora. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HOOKS, Bell. Feminism is for EVERYBODY: Passionate Politics. Cambridge: South end Press, 2000.

⁸ "Feminist revolution alone will not create such a world; we need to end racism, class elitism, imperialism. But it will make it possible for us to be fully self-actualized females and males able to create beloved community, to live together, realizing our dreams of freedom and justice, living the truth that we are all created equal. [...] See how feminism movement is all about. Come closer and you will see: feminism is for everybody" (HOOKS, 2000, p. X).

LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. S. Paulo: Selo Negro, 2004.

MARQUES, Sônia Maria dos. Pedagogia do estar junto: éticas e estéticas no bairro de São Sebastião do Rocio. Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

MARTINS, José Clerton de Oliveira. Festa e ritual, conceitos esquecidos nas organizações. In: 123, Revista Mal Estar e Subjetividade, Fortaleza, V. II, nº 1, p.118-128, março de 2002.

MARTINS, José de Souza. A sociabilidade do homem simples. S. Paulo: Hucitec, 2000.

Mulher Negra tem história: Imagens de Lélia Gonzales. Eparrei. Primeiro Sem. 2003, ano II, nº 4, Publicação da Casa de Cultura da Mulher Negra, Santos-SP.

NASCIMENTO, Elisa L. O sortilégio da Cor: Identidade, raça e gênero no Brasil. S. Paulo: Ed. Selo Negro, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo. Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira. Curitiba: Editora da Gráfica Popular, 2007.

PRANDI, Reginaldo. Segredos Guardados: orixás na alma brasileira. S. Paulo: Cia das Letras, 2005.

VARGAS, Maria Helena. Os corpos e obá contemporânea. Brasília: Centro de Estudos do Haiti, 2005.

WARE, Vron (Org.). Branquidade: Identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2004.