

A “MULHER DE DOIS TEMPOS” E REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ARIRAMBA

THE “TWO-TIME WOMAN” AND GENDER REPRESENTATIONS IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF ARIRAMBA

RESUMO

A partir da trajetória de vida de uma quilombola reconhecida na comunidade em que vive como “mulher-homem” e “mulher de dois tempos”, este trabalho teve por objetivo analisar as representações elaboradas acerca das relações de gênero entre famílias que executam atividades agroextrativistas como meio de vida. O local de estudo é a comunidade remanescente de quilombo do Ariramba, situada na fronteira entre Óbidos e Oriximiná, no oeste do Pará. As narrativas de vida registradas junto a Josélia constituem a principal fonte da pesquisa, que também envolveu a observação direta de suas atividades diárias e entrevistas com outros moradores. O papel da mulher nessa comunidade é o de ser esposa, mãe, dona de casa e, frequentemente, ajudante do marido nas tarefas da roça. No caso de Josélia, nota-se que é no trabalho cotidiano com objetos naturais e culturais no ambiente em que vive (árvores, peixes, espingardas, plantas, enxadas, entre outros), praticando afazeres normalmente considerados masculinos, que se define a condição de seu reconhecimento como “mulher de dois tempos”. Nesta posição ambivalente destacam-se os fluxos que ela realiza entre diversos espaços sociais ocupados por homens e mulheres, revelando as fronteiras e passagens entre eles.

Palavras-chave: Mulher. Narrativas de vida. Relações de gênero. Comunidade quilombola.

ABSTRACT

Based on the life trajectory of a quilombola recognized in the community in which she lives as “woman-man” and “woman of two times”, this work aimed to analyze the representations elaborated about gender relations between families that perform agroextractive activities such as livelihood. The study site is the remnant quilombo community of Ariramba, located on the border between Óbidos and Oriximiná, in western Pará. The life narratives recorded with the woman constitute the main source of the research, which also involved direct observation of their activities, interviews and interviews with other residents. The role of women in this community is to be a wife, a mother, a housewife and, for the most part, a husband’s helper in the fields. In the case of Josélia, it is noted that it is in the daily work with natural and cultural

Luciana Gonçalves de Carvalho

Doutora em Antropologia (PPGSA/UFRJ, 2005). Professora Associada da Universidade Federal do Oeste do Pará (PPGSA/UFPA). E-mail: luciana.gdcarvalho@gmail.com

Laiane Katrine Castro

Bacharela em Antropologia (UFOPA). E-mail: laiane.katrine24@gmail.com

objects in the environment in which she lives (trees, fish, shotguns, plants, hoes, among others), practicing “male chores”, that the condition of her recognition as a “two-time woman”. In this ambivalent position, the flows that it performs between different social spaces occupied by men and women stand out, revealing the borders and passages between them.

Keywords: Woman. Life narratives. Gender relations. Quilombola community.

Introdução

Os estudos referentes à questão de gênero nas ciências sociais, em especial na Antropologia, emergiram mais expressivamente no Brasil a partir da década de 1970, considerada “a década da mulher”¹, justamente, por marcar o despertar da problemática da desigualdade entre homens e mulheres e o surgimento de diversos movimentos feministas, que levantaram bandeiras e apresentaram demandas do interesse delas. Nesse cenário, as mulheres negras tiveram intensa participação nos movimentos sociais e, chamando atenção para a discriminação racial atrelada às de gênero e classe, enfatizaram desigualdades existentes nas próprias lutas feministas. Assim, desempenharam papel decisivo nos rumos daqueles movimentos (GONZALEZ, 1984; PERRY, 2016).

Desde então, Cordeiro e Scott (2007, p. 240) apontam que a “produção das pesquisadoras feministas sobre o trabalho feminino e, particularmente, sobre o trabalho das mulheres na área rural; o discurso das mulheres trabalhadoras rurais organizadas em grupos e movimentos; e pesquisas etnográficas” vêm conferindo maior visibilidade às diversificadas formas de atuação das mulheres negras, indígenas, quilombolas e camponesas em múltiplos contextos sociais no Brasil. Apesar desse avanço, que se reflete na produção científica sobre mulheres rurais na Amazônia, há ainda lacunas a serem preenchidas no que se refere à presença e à participação política e econômica das mulheres nas comunidades negras da região. Merecem destaque, nesse sentido, os estudos de Benedita Celeste de Moraes Pinto (2004; 2010), que abordam as experiências históricas e as relações sociais de gênero em povoados quilombolas, promovendo a ressignificação de saberes e práticas que, usualmente, cabem às mulheres.

Em diversos sistemas e contextos econômicos, assimetrias e desigualdades sempre relegaram os trabalhos realizados por mulheres a uma condição subalterna e subsidiária no conjunto de atividades produtivas desenvolvidas na família (SAFFIOTI, 1976). Essa situação é reveladora de relações familiares e de trabalho (que envolvem relações de poder) informadas por múltiplas representações, entre elas a de gênero.

¹ Precisamente, foi o período de 1976 a 1985 que foi intitulado pela Organização das Nações Unidas (ONU) como a Década da Mulher, depois que a Assembleia Geral da entidade estabeleceu 1975 como o Ano Internacional das Mulheres.

Ao “estabelece[r] significados para as diferenças corporais” (SCOTT, 1994, p. 13), as representações de gênero constituem-se como matrizes e efeitos de práticas sociais que legitimam desigualdades entre homens e mulheres, com base em supostos determinismos biológicos. Com efeito, não é outro senão o sentido conferido à desvalorização do trabalho feminino, ao atribuir, com base nessa lógica binária e sexista, mais importância àquele realizado pelos homens. É graças a essas usuais representações de gênero que as diversas funções desempenhadas por mulheres, em distintos contextos e espaços sociais, tendem a permanecer ocultas ou a ser ofuscadas.

Nas sociedades rurais, como as estudadas por Heredia (1979), Garcia Júnior (1983) e Woortmann e Woortmann (2004), as funções desempenhadas por mulheres são, recorrentemente, vistas como “ajuda”, enquanto o “trabalho” é percebido como atributo dos homens, a quem se destinam os serviços considerados “pesados” como a derrubada do mato e a capina do terreno. A elas, então, são atribuídos os afazeres considerados “leves”, mormente, associados ao ambiente doméstico, que é representado como um espaço de responsabilidade da mulher, ligado à reprodução física e social da família (CARNEIRO, 2001; PAULILO, 2004). Assim sendo, gerar, parir, cuidar e alimentar, portanto, são tarefas concebidas como essencialmente femininas, bem como certos serviços da roça, nos quais também cabe a “ajuda” das crianças.

Brumer (2004) atribui essa forma de divisão do trabalho a uma característica da produção agrícola familiar, que é a mobilização de esforços de todos os membros para proveito da unidade doméstica como um todo, mas, também, à tradição machista e patriarcal da sociedade brasileira. A esse respeito, a autora chama atenção para certas qualidades das atividades que, geralmente, são destinadas às mulheres em função de atributos que elas, supostamente, possuem, quer devido à sua constituição biológica, quer devido à sua socialização. Entre as qualidades que enumera, estas merecem destaque:

[...] a capacidade de executar tarefas repetitivas, tediosas e intensivas; a capacidade de realizar várias tarefas ao mesmo tempo [...]; a possibilidade de associar ao trabalho suas responsabilidades na esfera da reprodução, trazendo os filhos junto com elas para a roça ou afastando-se de suas residências por pouco tempo; [...] sua maior habilidade para execução de algumas tarefas que requerem dedos pequenos e ágeis, assim como a permanência em posição desconfortável (como trabalhar agachada) por bastante tempo; a aceitação de uma remuneração relativamente inferior à paga a homens ou a trabalhadores envolvidos em outras atividades; a maior docilidade (o que implica maior aceitação das exigências do trabalho e menor número de reivindicações). (BRUMER, 2004, p. 212-213)

A invisibilidade das funções produtivas da mulher, no mundo rural, portanto, associa-se à permanência de uma ideia generalizada de que o trabalho feminino

é, necessariamente, uma extensão de seus papéis de mãe, esposa, dona de casa, cuidadora do lar e educadora dos filhos. Tal representação opera como uma grade, pois, ao subsumir outras dimensões ocupacionais nessas últimas, aprisiona-as nos papéis tradicionais e mantém, política e convenientemente, o alijamento da mulher como trabalhadora economicamente ativa.

Na esteira dessas considerações, este artigo mostra algumas rupturas com as representações convencionais das mulheres e de seus papéis e atribuições, as quais se revelaram nos relatos biográficos de Josélia Nunes Oliveira, mulher negra e quilombola, moradora da comunidade remanescente de quilombo Ariramba, que fica no oeste do Pará.

Josélia narra sobre as próprias experiências e as relações estabelecidas com seu cônjuge, no interior da família e da comunidade, onde o traço comum com que ela se define não é de dependência e passividade – construções recorrentes nas representações da mulher e do feminino no imaginário social –, mas de independência e ação. Muito embora suas narrativas deixem transparecer o que Rios (2017, p. 2) chamou de “força instauradora das representações da feminilidade”, as autorrepresentações Josélia situam-se em uma zona de liminaridade entre os papéis ditos masculinos e femininos, na medida em que ela exerce afazeres considerados de homem, mas, ainda assim, desempenha os papéis de esposa, dona de casa e cuidadora do lar e dos filhos.

Compreender o mundo de Josélia, e Josélia em seu mundo, consiste em uma delicada operação, a qual se tornou possível, graças, principalmente, ao uso da história oral, metodologia estratégica para se aceder aos mundos de indivíduos e coletividades, bem como às experiências constitutivas de suas identidades.

História oral, na verdade, é um termo amplo que recobre uma quantidade e diversidade de narrativas, obtidas de variadas maneiras, a respeito de fatos relativos a experiências individuais e/ou coletivas, que, usualmente, não são registradas na chamada história oficial. Neste estudo, especificamente, a opção metodológica pela história oral consumou-se na realização de entrevistas livres com Josélia, todas elas efetuadas na comunidade do Ariramba e registradas em suportes sonoros e/ou audiovisuais.

Tal escolha pretendeu conferir a Josélia o espaço para narrar a própria história com um mínimo de interferência das pesquisadoras, considerando que a entrevista livre, aberta ou não estruturada “provê profundidade qualitativa ao permitir que os entrevistados falem sobre o tema nas suas próprias estruturas de referência [,] baseados em ideias e significados com os quais estão familiarizados” (MAY, 2004, p. 145). Assim, foi possível deixar o discurso da entrevistada fluir, conforme a seleção e a ordenação dos relatos que quisesse apresentar.

Seus relatos, por sua vez, inevitavelmente, iam além das próprias experiências individuais e conectavam-se à história de pessoas, física ou simbolicamente, próximas, bem como a fatos vivenciados e/ou apreendidos pelos relatos de terceiros, que os vivenciaram e/ou apreenderam de outrem. Logo, no fluxo narrativo, as histórias

de Josélia remeteram a outras histórias, em múltiplas camadas de abertura para a compreensão do seu mundo.

Portanto, apesar do foco em uma vida individual, esta proposta remete aos esquemas de interpretação e valorização que definem e orientam as ações das mulheres e dos homens da comunidade Ariramba, de modo mais abrangente. Dessa maneira, o trabalho realizado com Josélia atesta que o uso da história oral é promissor quanto ao desafio de conhecer o cotidiano e as relações constitutivas de um indivíduo em sua sociedade, bem como para captar representações coletivas, opiniões, valores e interesses.

História oral e narrativas biográficas de mulheres

A história oral é uma metodologia de pesquisa qualitativa atrelada às narrativas de experiências de vida, necessária e apropriada para a reconstituição de aspectos cotidianos vivenciados no ambiente de culturas essencialmente orais, ou, ainda, “de fatos não registrados por outro tipo de documentação, ou cuja documentação se quer completar” (QUEIROZ, 1988, p. 19). Nessa perspectiva, tudo quanto se narra oralmente é história, seja a história de alguém, seja a história de um grupo, seja uma história factível, seja uma história mítica.

Na trajetória da antropologia moderna, inaugurada por Malinowski (1976 [1922]) no início do século XX, o uso de relatos orais de indivíduos, abordados nas mais variadas situações da vida social, tornou-se sistemático como procedimento de pesquisa etnográfica, que tem como paradigma a observação e a escuta dos sujeitos nos próprios contextos sociais. Esse procedimento constituiu, de fato, uma estratégia produtiva para registrar “o que ainda não se cristalizara em documentação escrita, o não conservado, o que desapareceria se não fosse anotado”, segundo Queiroz (1988, p. 15).

A partir das décadas de 1920 e 1930, que correspondem ao desenvolvimento de estudos urbanos na Escola de Chicago, nos Estados Unidos, a utilização de narrativas orais estendeu-se para outros ramos das Ciências Sociais. Como técnica de pesquisa, a produção de registros orais, inclusive de natureza biográfica, tornou-se recorrente em estudos que adotam abordagens centradas no indivíduo como sujeito da ação social. A influência da Escola dos Anais, surgida na França em 1929, também foi importante para incorporação da história oral como um novo tipo de fonte de pesquisa na historiografia, cuja atenção se voltava, da tradicional história dos grandes eventos protagonizados pelas elites (políticas, militares, econômicas), para um maior conhecimento sobre o cotidiano do povo.

Paulatinamente, a importância das pessoas comuns para a compreensão de processos sócio-históricos e culturais foi sendo reconhecida e afirmada em diferentes campos das Ciências Humanas: “Não é um objetivo de pouca importância estender às classes mais baixas o conceito histórico de indivíduo” – escreveu Ginzburg (1987,

p. 27), na famosa obra que aborda o cotidiano e as ideias de um moleiro italiano perseguido pela Inquisição, no século XVI. Embora baseada em pesquisa documental, essa obra tornou-se fundamental para a valorização de relatos elaborados por pessoas comuns, as quais, “destituíd[as] de interesse por si mesm[as] – e justamente por isso, representativ[as] – pode[m] ser pesquisad[as] como se fosse[m] um microcosmo de um estrato social inteiro num determinado período histórico” (GINZBURG, 1987, p. 26).

A atenção às pessoas comuns tornou-se uma marca de grande parte dos estudos baseados em história oral. Ao longo do século XX, essa metodologia foi amplamente usada em pesquisas sobre vivências individuais e coletivas que teriam sido supostamente esquecidas e/ou historicamente silenciadas, quer pelo fato de envolverem aspectos difíceis e dolorosos, quer pelo fato de terem sido enquadradas nos processos de construção de narrativas oficiais. Tal potencial da história oral foi enfatizado por Pollak (1989) em um trabalho fundamental, no qual analisa memórias de dissidentes soviéticos, de prisioneiros de campos de concentração e de trabalhadores forçados da Alsácia.

Estudos mais recentes, realizados no fim do século XX e nas primeiras décadas do século XXI, têm apontado novas possibilidades de uso de relatos orais em pesquisa social. Baseada em observações realizadas desde o atentado de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, Cavalcanti (2009) tem refletido sobre a intensificação do uso de mídias digitais para produção e disseminação de testemunhos orais de vítimas de eventos catastróficos como o furacão Katrina, que devastou aquele país em 2005. Um aspecto assinalado pela autora concerne às “apropriações contemporâneas da história oral para a construção política de memórias (e, conseqüentemente, de silêncios) deliberadamente produzidas tendo em vista a consolidação de narrativas hegemônicas futuras” (CAVALCANTI, 2009, p. 199). Dessa maneira, os próprios sujeitos das histórias vivenciadas e autores dos testemunhos possibilitam ampliar a perspectiva histórica para além dos registros oficiais.

Ao longo da história de desenvolvimento da história oral no ambiente acadêmico europeu e estadunidense, tornou-se inegável sua imbricação com movimentos sociais e projetos emancipatórios que almejam dar visibilidade às narrativas que indivíduos e grupos marginalizados fazem das próprias histórias e memórias (THOMSON, 2002; MEIHY, 2006). As pesquisas focadas em histórias de mulheres deram importante contribuição nesse sentido, trazendo à tona temas como o cotidiano de mulheres comuns, o trabalho doméstico, a militância, a identidade e a sexualidade, entre outros (SALVATICI, 2005).

Em 1977, um importante periódico dedicado aos estudos feministas nos Estados Unidos publicou um número especial, integralmente dedicado à história oral de mulheres, que se tornou um marco desse campo de estudo. Na abertura

2 Pollak (1989, p. 10) aborda como enquadramento da memória o processo de “produção de discursos organizados em torno de acontecimentos e de grandes personagens”, que se reflete, também, em objetos materiais como monumentos e em instituições como museus e bibliotecas, confluindo para a fixação e a disseminação de uma história crível.

da publicação, a então diretora do Programa de História Oral da Universidade da Califórnia escreveu:

Recusando-se a serem deixadas historicamente sem voz por mais tempo, as mulheres estão criando uma nova história – usando nossas próprias vozes e experiências. Estamos contestando o conceito tradicional de história, aquilo que é ‘historicamente importante’, e estamos afirmando que nossa vida cotidiana é história. Usando uma tradição oral, tão antiga quanto a memória humana, estamos reconstruindo nosso próprio passado. (GLUCK, 1977 apud SALVATICI, 2005, p. 30).

No contexto brasileiro, Ferreira (1998) avalia que a evolução da história oral, desde sua introdução no país, nos anos 1970, ocorreu, essencialmente nos meios acadêmicos. Para a autora, embora as universidades e centros de pesquisa refletissem sobre os dilemas da cidadania e a participação de segmentos populares na vida política a partir de empreendimentos de pesquisa com história oral, os projetos comunitários e populares baseados nessa ferramenta surgiram tardiamente (FERREIRA, 1998). Com efeito, iniciativas dessa natureza intensificaram-se após a abertura política do país, na passagem entre as décadas de 1980 e 1990, e têm crescido no século XX, inclusive, graças ao uso de mídias digitais, que facilitam o acesso a recursos de produção, reprodução e transmissão de relatos elaborados pelos próprios sujeitos interessados em registrar seus testemunhos, histórias e memórias³.

Em síntese, a história oral tem constituído uma estratégia potente para interpretar e reinterpretar eventos a partir de múltiplos pontos de vista, sobretudo, junto a grupos que, em geral, não são representados ou são sub-representados na história oficial. Apesar de seus potenciais, porém, é preciso cuidado para registrá-la e analisá-la, de modo a acessar aquilo que não é explicitado, “quem sabe mesmo o indizível”, nas palavras de Queiroz (1988, p. 15).

Sob o rótulo do indizível, que perpassa a história oral, cabem lembranças de fatos, afetos, crenças, ideias balbuciadas em meias-palavras ou ocultadas em silêncios, que dão sentidos a múltiplas experiências socioculturais. Na verdade, seja qual for seu objeto, a história oral traz à tona conteúdos diversificados mais ou menos explícitos, aos quais se tem acesso mediado por inúmeros filtros. Afinal, na gênese dos relatos orais incide o trabalho da memória, que burila lembranças nítidas ou difusas, seja dos acontecimentos pessoalmente vivenciados, seja daqueles vividos por tabela, como assinalou Halbwachs (1990).

Ademais, na enunciação dos ditos relatos, operam a memórias seletivas e escolhas narrativas, de natureza individual e coletiva, que delimitam as histórias

³ Uma iniciativa exemplar é a do Museu da Pessoa, um museu virtual acessível pelo link: <https://museudapessoa.org/>. Ele foi criado em 1991 e, em 1997, passou a receber relatos pela internet. Em 2009, criou uma tecnologia para apoiar os usuários a registrarem as próprias histórias, e, cinco anos depois, passou a receber coleções criadas pelos próprios usuários. Atualmente, reúne mais de dezoito mil histórias de vida.

passíveis de serem compartilhadas e provocarem, em seus ouvintes, emoções semelhantes àquelas de quem vivenciou as experiências narradas. Nesse sentido, não só a história oral é essencialmente uma história vivida, que tem o poder de captar e agregar o grupo em uma espécie de produção coletiva que se dá por meio do indivíduo, mas é também fruto de um trabalho criativo da memória.

Sobre o primeiro aspecto, relativo à produção coletiva da história oral, Halbwachs (1990) sustenta que a seletividade é uma característica intrínseca de toda memória, diante da qual é necessário um esforço constante de negociação e conciliação entre lembranças individuais, de modo que haja suficientes pontos de contato entre elas para que possam emergir memórias e histórias assentadas em uma base comum, capazes de mobilizar uma coletividade. Nesse sentido, uma história oral narrada por um indivíduo jamais se limita a uma experiência da qual a coletividade esteja ausente, mas, ao contrário, permite interpretar e reinterpretar fatos, conceitos e valores adotados por todo um grupo social. Já quanto ao segundo aspecto levantado, atinente ao trabalho criativo da memória, Ecléa Bosi (1983, p. 17) afirma que:

[...] lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim for, deve-se duvidar da sobrevivência do passado ‘tal como foi’, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais, que estão agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. [...] O simples fato de lembrar o passado no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista.

As palavras da autora servem como alerta aos pesquisadores quanto à necessidade de assumir desafios metodológicos próprios do trabalho com histórias orais. Se “lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (BOSI, 1983, p. 17), então, os relatos orais são produtos do empreendimento criativo de rememoração, ao qual o pesquisador convida seu interlocutor. Esse empreendimento é, também, coletivo, já que pressupõe a criação de um vínculo de confiança, relativa intimidade e cumplicidade entre o pesquisador e o narrador (BOSI, 1983; CARVALHO, 2011).

No amplo conjunto de narrativas abrangidas sob o termo história oral, as histórias de vida requerem especial atenção quanto à qualidade do vínculo formado entre pesquisadores e narradores. Se, por um lado, os primeiros são motivados por interesses científicos e podem tomar as histórias de vida como pretextos “para descrever um universo social desconhecido”, como alega Bertaux (1980, p. 216), por outro lado, o próprio autor recomenda que “uma das condições para que uma história

de vida se desenvolva plenamente é que o interlocutor seja tomado pelo desejo de contar e que ele próprio assuma a condução da entrevista” (BERTAUX, 1980, p. 209).

Ora, tal conjunção de interesses não se estabelece sem a franca negociação de expectativas e a adoção de objetivos compartilhados, como Carvalho (2011) defende em sua etnografia da trajetória de um brincante no bumba meu boi do Maranhão. Ao assumir o objetivo de registrar sua história de vida, a autora admitiu, em tom confessional, sua estreita colaboração com Betinho: “De minha parte, já me sentia meio cúmplice desse homem e, tanto quanto ele se tornava personagem de minha etnografia, eu também me permitia fazer parte de sua história. Assim, aceitava os termos em que ele, sutilmente, negociava nosso ‘contrato’” (CARVALHO, 2011, p. 125).

Registrar histórias de vida implica não apenas encetar uma conversação, estabelecer um colóquio ou colher depoimentos de um narrador; pelo contrário, requer exercitar uma escuta atenta desse sujeito em uma série de ocasiões distintas, que lhe permita desenvolver aspectos diversificados, por vezes dissonantes e contraditórios, de sua trajetória. Dessa maneira, as sucessivas entrevistas necessárias ao registro de uma história de vida são momentos de verdadeiras trocas sociais (permeadas por dimensões afetivas, inclusive), e não encontros marcados pelo pesquisador apenas para obter informações. Além da atenção a questões éticas, portanto, “o entrevistador deve fazer com que os sujeitos sintam que a participação deles e suas respostas são valorizadas, pois a cooperação deles é fundamental para a condução da pesquisa” (MAY, 2004, p. 152).

Em se tratando, especificamente, dos relatos biográficos de mulheres, May (2004) propõe que estes sejam considerados no bojo de uma teoria mais ampla do lugar delas na sociedade, compreendendo a natureza de suas experiências como reflexos das relações poder nas quais elas fazem parte. Embora as experiências sejam, sem dúvidas, importantes no processo de interpretação do mundo social, Scott (1999) adverte para o perigo de tomar a experiência, por si só, como autoevidente.

Quando a experiência é considerada como a origem do conhecimento, a visão do sujeito individual (a pessoa que teve a experiência ou o/a historiador/a que a relata torna-se o alicerce da evidência sobre o qual se ergue a explicação). Questões acerca da natureza construída da experiência, acerca de como os sujeitos são, desde o início, construídos de maneiras diferentes, acerca de como a visão de um sujeito é estruturada – acerca da linguagem (ou discurso) e história – são postas de lado. A evidência da experiência, então, torna-se evidência do fato da diferença, ao invés de uma maneira de explorar como se estabelece a diferença, como ela opera, como e de que forma ela constitui sujeitos que veem e agem no mundo (SCOTT, 1999, p. 26).

A autora reforça a importância do papel da história na construção da experiência, afirmando que “não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência” (SCOTT, 1999, p. 27). Logo,

a compreensão das experiências narradas de um indivíduo não pode prescindir da compreensão da história. Com esse espírito, então, é que se partiu para a escuta atenta dos relatos biográficos de Josélia na comunidade do Ariramba.

O trabalho de campo no Ariramba

A comunidade quilombola do Ariramba fica na fronteira entre os municípios de Óbidos e Oriximiná, localizados na região do Baixo Amazonas. Na divisão geopolítica do estado do Pará, a comunidade integra o território de Óbidos, mas todas as relações dos moradores conduzem-nos a Oriximiná. Essa é a cidade mais próxima, onde vão ao médico, à escola e ao comércio; e onde exercem seus direitos políticos por meio do voto, muito embora, frente a determinadas demandas de políticas públicas, a Prefeitura alegue impossibilidade de atuação, devido ao fato de a comunidade pertencer a Óbidos.

No plano interno, os quilombolas do Ariramba estão organizados na Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Ariramba (ACORQA), e é ao movimento quilombola oriximinaense que eles se filiam, fazendo parte da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo de Oriximiná (ARQMO). Em suma, a vida social dos moradores do Ariramba está histórica e efetivamente vinculada a Oriximiná (CARVALHO, 2013; 2015).

A partir da sede desse município, o acesso à comunidade se dá por meio fluvial, navegando pelo Rio Trombetas até o seu afluente, Cuminá, que faz parte de uma bacia formada por uma grande rede de rios, lagos e igarapés como o Murta, o Santana e o Uaua-Açu, os quais servem tanto para deslocamentos quanto para a pesca. Na altura da comunidade quilombola Boa Vista Cuminá – que faz parte do Território Quilombola Erepecuru, vizinho ao Ariramba –, pega-se o Igarapé Ariramba e, rumo a montante, chega-se à comunidade homônima.

Em 2013, a população local era de quase 80 pessoas (CARVALHO, 2013); em 2019, havia crescido em 50% e estava distribuída em cerca de 25 residências (POMPERMEIER, 2020). Suas principais atividades econômicas são a agricultura (cujo expoente é a mandioca, da qual se produzem farinhas e outros derivados), a pesca, a caça e o extrativismo de produtos florestais (sobretudo, de castanha e açaí, entre uma variedade de frutos, cascas, óleos e fibras). A criação de pequenos rebanhos bovinos e de galinhas também é comum, assim como o cultivo de árvores frutíferas e hortaliças nos quintais.

Embora esse cenário fosse relativamente familiar para uma das autoras, que havia realizado estudos antropológicos para a titulação do território quilombola e vinha acompanhando, a associação comunitária em processos de conflitos territoriais e socioambientais desde 2012 (CARVALHO, 2013; CARVALHO; CUNHA; POMPERMEIER, 2019), as incursões que deram origem a este estudo foram revelando aspectos mais íntimos da vida local, uma vez que o registro dos relatos biográficos

de Josélia exigiu a aproximação dos ambientes domésticos em que ela circula. Por outro lado, para Castro (2019), o encontro com Josélia, seus familiares e vizinhos, na comunidade do Ariramba, representou não só uma oportunidade de desenvolver o ofício etnográfico, mas também de vivenciar processos de autoidentificação como mulher negra.

Inicialmente, o objetivo de registrar narrativas de vida de Josélia foi motivado pela perspectiva de sua participação nas gravações de um programa de televisão chamado *Natureza Feminina*. Tratava-se de uma série documental, produzida em treze episódios, que abordaria questões de gênero e de sustentabilidade através da vida de treze mulheres residentes em locais que integram ecossistemas diferentes. A relação de Josélia com a natureza chamara a atenção dos produtores da série, que solicitaram uma entrevista em vídeo para saber mais sobre ela e conhecer sua performance diante da câmera. Então, em 2018, por ocasião de uma reunião que trataria de questões socioambientais na comunidade, Castro (2019) assumiu a missão de realizar uma entrevista preliminar com ela. Enquanto Carvalho, Cunha e Pompermeier (2019) permaneciam no barracão comunitário, Castro (2019) partiu para a casa de Josélia, subindo o Igarapé Ariramba.

Para se chegar até sua residência, propriamente dita, é preciso subir um barranco, desde a beira do Igarapé; em seguida, a primeira coisa que se nota na parte mais alta do terreno é a cozinha, que fica do lado de fora da casa, bem como a casa de farinha da família. Nesta última ficam os dois fornos e as máquinas de moer e secar a mandioca, que são utilizadas para todo o processo de preparo de farinhas e outros derivados dessa raiz, como a tapioca e o beiju. Por fim, em meio a um espaçoso quintal, ocupado por diversas árvores frutíferas como laranjeiras, caramboleiras e mangueiras, além de plantas cultivadas para fins medicinais, avista-se a casa de Josélia. A edificação, feita em madeira, tem uma ampla varanda, mobiliada com uma mesa que fica ao lado de um delicado mural de fotos montado por ela, onde há fotografias de toda sua família, em especial, uma, em destaque, que registra o dia de seu casamento com Ernandes dos Santos Oliveira.

A entrevista com Josélia foi precedida por uma conversa amistosa e informal, para que as interlocutoras pudessem se conhecer, enquanto a entrevistadora ia posicionando a câmera para gravá-la em seu melhor ângulo. Foi uma entrevista de uma hora e vinte cinco minutos, ou seja, Josélia não hesitou em momento algum em conversar sobre sua história. Ela é bastante comunicativa, disposta e muitíssimo alegre. Em diversos momentos, as interlocutoras interagiram além das perguntas e comentaram sobre aspectos comuns de suas vidas, da criação que receberam e da identificação mútua, na condição de mulheres negras (CASTRO, 2019).

Dessa identificação surgiram novas viagens ao Ariramba, uma em 2018 e outra em 2019, a fim de cumprir novas atividades de acordo com os desdobramentos da pesquisa, para além das gravações do programa *Natureza Feminina*. Assim, em novas fases de trabalho de campo, a interação com Josélia foi renovada, possibilitando às pesquisadoras observar uma diversidade de aspectos cotidianos, tanto da comunidade quanto da vida doméstica de Josélia e Ernandes.

Uma das experiências marcantes em campo foi o percurso, realizado em cerca de uma hora, desde a “boca” (a foz) do Ariramba até a última casa a montante do igarapé. A casa pertence a Girlene, cunhada de Josélia, que voltara recentemente para a comunidade, após alguns anos vivendo em Manaus para estudar e trabalhar. No momento da visita, Girlene estava ocupada em sua casa de farinha, que fica no alto do pequeno barranco que se estende a partir do igarapé.

Enquanto preparava o forno para a torração da mandioca, em um calor infernal, ela aceitou, muito gentilmente, conceder uma entrevista sobre os motivos que a levaram a migrar para a capital do estado do Amazonas. “Tentar a vida” nas cidades da região é um ponto em comum com as histórias de outras mulheres – e homens – naturais do Ariramba. Samara, filha de Josélia, compartilha da mesma experiência e desde muito cedo transita entre a comunidade e outros lugares, como a cidade de Oriximiná, onde estudou quando menina, e Manaus, onde se formou como técnica em enfermagem e trabalha atualmente.

Com efeito, deslocar-se para centros urbanos aparece recorrentemente como um desejo dos jovens adultos do Ariramba. Primeiro, ainda adolescentes, migram para Oriximiná com a intenção de cursar o ensino médio, indisponível na comunidade. Depois dessa etapa, em busca de oportunidades de trabalho ou de especialização em cursos profissionalizantes, visando à futura colocação no mercado de trabalho – que é restrito em Oriximiná – partem para Santarém ou cidades mais afastadas como Manaus e Belém. Muitos dizem que, apesar de deixarem a terra natal, o retorno é certo. Em alguns relatos é nítida a vontade de continuar na comunidade:

Eu não gostei de ter ido pra Manaus não, achei perigoso, fui e fiz curso de informática, fiquei um tempo com a minha irmã, mas eu prefiro aqui. Sinto falta de comer carne de caça quando tô longe, de fazer uma farinha boa pra comer. (Cleberson, filho de Josélia, 2019)

Assim como moradores que vão e vêm de volta para o Ariramba, o trabalho de campo antropológico opera trânsitos – ora físicos, ora simbólicos, metafóricos – entre a comunidade e o próprio lugar do pesquisador no mundo. A pesquisa de caráter etnográfico é, sem dúvida, um ir e vir, chegar e partir, estar e ausentar-se. Em outras palavras, trata-se de um exercício constante de deslocar-se entre familiaridades e estranhamentos.

Considerando, ainda, tratar-se de uma pesquisa baseada no uso de relatos biográficos, cumpre destacar, também, os sucessivos deslocamentos operados entre distintas temporalidades: do passado ao presente, bem como do presente ao passado recriado em ato e narrativa.

Os relatos biográficos de Josélia

Josélia Nunes de Oliveira nasceu no dia 23 de janeiro de 1974 na comunidade quilombola Varre-Vento, localizada nas margens do rio Erepecuru. Perdeu sua mãe aos seis anos de idade e passou a ter nas irmãs Legilda, Célia Maria e Iranete referências femininas que marcam profundamente sua história de vida. Junto delas, suas lembranças iniciais da vida são atravessadas por trânsitos frequentes entre as comunidades que integram o território quilombola Erepecuru.

Quando Iranete era adolescente, conheceu Gervásio Oliveira, e logo foram morar juntos no Ariramba. Brincando sobre esse episódio, Josélia diz que o atual cunhado “sequestrou” sua irmã enquanto ela dormia, deixando-a sozinha. Ela então passou a ser criada por Célia Maria, que residia em uma comunidade vizinha do Varre-Vento, o Jauari.

Ia morar no Jauari, do Jauari passava para o Varre-Vento de novo, aí foi o tempo que minha mãe morreu e eu fiquei andando com a minha irmã de um lado para outro, nesse período de vai pra lá, vem pra cá, fui crescendo. (Josélia, 2013).

Com cerca de oito anos, Josélia passou a morar na comunidade de Boa Vista Cuminá com Célia Maria, para poder estudar. A menina, então, foi crescendo e cuidando das responsabilidades que a irmã lhe passava. Sempre disposta a “se virar”, como ela mesma diz, Josélia não aprendeu apenas as atividades domésticas consideradas necessárias para se formar uma “mulher de família”, mas também desenvolveu habilidade em atividades tidas como masculinas, tais como: caçar, pescar, roçar, dentre outras, que hoje refletem no seu reconhecimento como “mulher-homem” e “mulher de dois tempos”.

Josélia atualmente tem 46 anos e há doze é casada com Ernandes dos Santos Oliveira, irmão de Gervásio (o marido de Iranete) e filho de Seu Joaquim Oliveira, considerado o fundador da comunidade do Ariramba. Mas a história do casal começou mesmo quando ela tinha apenas quatorze anos de idade. Nessa época, eles tiveram um breve namoro e, ainda adolescente, aos dezessete anos, Josélia engravidou de Ernandes. O casal enfrentou problemas de aceitação de seu relacionamento por parte de familiares, e, em meio a todas as dificuldades vivenciadas, Josélia gerou seu filho no Varre-Vento e lá decidiu criá-lo sozinha.

Com a separação, Ernandes se casou com outra mulher, Alcione, e Josélia constituiu família com outro homem, Carlos Augusto Santos de Oliveira, primo dele. Com esse companheiro, Josélia teve outros cinco filhos. Eles viveram juntos por mais de uma década no Varre-Vento. Todavia, ela relata que a relação do casal não era boa:

Esse meu marido, ele bebia muito, me deixava sozinha com os meninos, não dava certo a vida e aí, eu tentava ficar junto, viveu 17

anos tentando e aí eu vi que a gente não dava certo, e aí eu e esse meu marido a gente se separou. (Josélia, 2018).

Após dezessete anos de casamento, Josélia se separou e continuou criando seus filhos, mais uma vez, sozinha. Entretanto, em 2007, reencontrou Ernandes, seu primeiro amor, que, na época, já havia se separado de Alcione fazia cinco anos. Os dois conversaram e tomaram a decisão de, enfim, viverem juntos, pois ainda se amavam. Depois do reencontro, Ernandes teve uma conversa com o pai de Josélia, Seu Salustiano Melo.

Papai ainda era vivo e aí ele pegou foi lá conversar com o papai e aí falou que queria ficar comigo, que era pra gente ficar junto, que meus filhos podiam ser filho dele e aí ele explicou pra ele que a vida é assim, que tem altos e baixos, que gente não sabe da vida, só Deus que sabe, papai ficou meio assim, com pé atrás. Mas aí ele disse que a gente era de maior, a gente que decidia. E aí eu disse: “O senhor queira ou não queira, nós dois quer e então a gente vai tentar viver junto”. (Josélia, 2018).

Com o casamento, Josélia mudou-se com os filhos para o Ariramba, onde Ernandes vivia. A proximidade de Iranete tornou a aliança entre elas mais forte, tanto em função do parentesco quanto pela condição de vizinhas, residentes na mesma comunidade depois de tantos anos separadas.

Já tá com 11 anos que a gente voltou, depois de 17 anos, meu primeiro filho tinha 17 anos quando eu voltei com Ernandes e aí até agora nós tamo junto [...] Me deixei lá do Varre-vento e vim morar pra cá pro Ariramba com ele porque lá ficava longe, era difícil, porque aqui tinha mais campo pra gente meter o gado do que lá e aí a gente veio embora pra lá e meu terreno ficou lá na comunidade. (Josélia, 2018).

O terreno ao qual Josélia se refere é parte do território quilombola do Erepecuru, onde ela foi cadastrada como quilombola quando ainda vivia com Carlos Augusto no Varre-Vento. Ela participava da ARQMO, ao contrário do marido, e, como ele não quis “tomar a frente” de cadastrar seu nome para garantir sua identificação como quilombola, então, sem medos, ela mesma foi a “frenteira” de seu terreno.

[...] esse marido que vivia comigo o Carlos Augusto, ele não queria ser coletivo, eu disse “tá, pera lá, quem vai ser frenteira vai ser eu”, porque ele não era daqui, morava no Iripixi, a mãe dele era de Belém, eles andavam muito assim, e eu disse: “quem vai fazer o cadastro sou eu, porque eu sou filha da terra”. Quando chegou na hora de fazer, disseram “quem vai fazer? O frenteiro tem que

ser o marido” eu disse “o marido sou eu, sou eu que vou fazer” e eu peguei e fiz, o cadastro foi meu, o assentamento foi meu, eu peguei o que veio para o assentamento, eu que recebi. Tenho meu lugar garantido lá. (Josélia, 2013).

Atualmente, Josélia é casada no civil com Ernandes. Suas atividades diárias são cozinhar, cuidar da casa, das plantas, das galinhas e outras tantas tarefas. Ela ainda prepara beijus e faz farinha, tanto para consumo próprio como para venda na Feira do Produtor em Oriximiná, onde os dois comercializam os produtos que cultivam e preparam no Ariramba. Ela gosta de contar que também sabe fazer remédios caseiros com as plantas que tem no quintal. Em caso de gripe, por exemplo, ela faz chá com gengibre e limão. Ensina, passo a passo, uma receita para inflamação nos olhos, na qual se usa jambuí – uma variante do jambu – e diversos outros preparos à base de folhas, cascas e raízes.

A aguçada atenção à produção de remédios caseiros relaciona-se à sua preferência por eles, em lugar das medicações vendidas em farmácia, as quais só utiliza com recomendação médica. Por esse motivo, de rejeição aos medicamentos industrializados, Josélia conta que preferiu fazer a ligadura das trompas para não ter mais filhos, ao invés de tomar remédios “evitantes”, como diz, referindo-se à pílula anticoncepcional, pois, segundo ela, “as pílulas acumulam no útero, prejudicando a saúde da mulher”. Durante a conversa sobre cuidados com o corpo, ela atualiza saberes sobre a saúde feminina “tradicional”, os quais partilha com suas irmãs, filhas e sobrinhas, tal como se espera das mais mulheres mais maduras da comunidade.

No entanto, apesar de desempenhar bem todos esses papéis, Josélia possui notórias habilidades com atividades que são consideradas “de homem”. Ela cuida do roçado; caça com espingarda; pesca com arco e flecha e com zagaia, à noite; carrega paneiro de mandioca nas costas; trata do gado e, por vezes, vai para o mato. Nas fotografias feitas por Carvalho (2013) para o Relatório Antropológico do Ariramba, por exemplo, ela fez questão de posar com seus apetrechos de pesca (Figura 1).

Figura 1 – Josélia com sua zagaia, na casa de farinha



Fonte: CARVALHO, Luciana (2013)

Pelo fato de praticar as “coisas de mulher” e os “afazeres masculinos”, o cunhado de Josélia, Mariano, começou caçoando dela, chamando-a de “mulher de dois tempos”, dando a entender que uma hora é homem, outra hora é mulher. Josélia não se ofende com o “apelido”, pelo contrário, ela sorri e conta que executa sem dificuldade as mesmas coisas que um homem faz. Ainda diz que, sem dúvidas, as faz “melhor que eles”.

Eu aprendi desde pequena, por isso que hoje eu sei fazer certas coisas que as pessoas dizem “ah era pra ti ser um homem” porque tem muita gente que realmente não sabe fazer né? Mas olha, as atividades que homem faz, é raro a mulher que faz, mas pra mim não tem dificuldade nenhuma. (Josélia, 2018).

Por demonstrar ter muita força, ela vem a se tornar “mulher macho”, mas ao mesmo tempo não deixa de ser feminina, por cuidar dos filhos e fazer o “serviço de mulher”. Aliás, seus filhos estão sempre envolvidos em alguma atividade, assim como a mãe, que lhes ensina o que sabe.

Acho que é assim, de geração pra geração. Dizem que o filho herda o dom do pai. Diz “ah fulano puxou pra mãe pro pai”. Meu pai sabia pescar muito, por isso pessoal diz que eu tenho o dom do papai de pescar. A única coisa diferente é que eu sou mulher, eu não sei fazer o arco, o arpão de pescar pirarucu, mas zagaier e flechar eu sei. E os meus filhos tem uns que tão pegando o dom de pescar, o caçula tem o dom de pescar, ele gosta, mas o mais velho de 16 anos não tem o dom de pescar, ele tem o dom de caçar. Por isso os meninos pegaram a maturidade minha de pescar. (Josélia, 2018)

Questionada se o marido não se aborrece com o fato de ela fazer as mesmas coisas que os homens da comunidade e ser provocada por eles, ela responde:

Não, porque, quando ele não está, sou eu que faço mais as coisas, mas quando ele está, eu que vou com ele na popa da canoa, eu vou levando a canoa. Aprendi a fazer as coisas porque eu não tenho medo, eu tenho coragem. (Josélia, 2018)

Ao ressaltar sua coragem, Josélia provoca Iranete, a quem chama de medrosa por não gostar nem saber caçar e pescar, e, por isso, depender do marido e dos filhos mais velhos para obtenção de alimentos. Confrontando, na brincadeira, o papel de exímia dona de casa da irmã, que é chamada de “filha” por Gervásio, Josélia assume-se a “frenteira” da sua família. No entanto, afirma tomar suas decisões sempre junto com o “amor”, como se refere a Ernandes, e vice-versa.

Sempre que tem alguma coisa pra resolver eu chamo o amor pra gente sentar, conversar e decidir junto, porque só assim que dá certo, né? Se brigar não adianta, os dois fica emburrado pra lá, não dá certo. (Josélia, 2018)

Talvez pelo fato de Josélia ser uma “mulher-homem”, com temperamento e comportamento diferentes dos de sua irmã e da maioria das mulheres em seu meio, o próprio marido assuma, diante dela, atitudes distintas das de outros homens do Ariramba. Não é que Ernandes deixe de cumprir as funções, normalmente, destinadas aos homens, mas, decerto, os trabalhos realizados com tamanha desenvoltura por Josélia – em casa, no campo, na roça, na floresta, na casa de farinha, no rio, na feira, na cidade e até mesmo nas viagens para Manaus e Belém, onde vai ver alguns de seus filhos – criam condições objetivas e subjetivas para que ela seja reconhecida como “mulher de dois tempos” na família e na comunidade.

A divisão sexual do trabalho no Ariramba

Para compreender os apelidos recebidos por Josélia – “mulher de dois tempos” e “mulher-homem” – é preciso remeter às representações de gênero que se associam à divisão dos trabalhos entre homens e mulheres nos espaços das casas e da comunidade do Ariramba. Durante uma temporada de trabalho de campo, passada em boa parte na residência de Iranete e Gervásio, essa divisão e as representações que a cercam foram ficando cada vez mais perceptíveis, na medida em que os dias se passavam, e os membros das famílias se movimentavam em seus afazeres. O episódio de uma caçada foi especialmente sugestivo, nesse sentido, revelando configurações importantes do trabalho doméstico conforme gênero e idade.

Certa noite, dois filhos do casal anfitrião haviam saído para caçar, a montante do igarapé do Ariramba. Tinham voltado para casa algumas horas antes do amanhecer, e, ainda na escuridão da noite, um burburinho se formou na cozinha. Eram Iranete e uma de suas noras, começando a organizar os preparativos para tratar os animais trazidos para alimentar a família e suas hóspedes, que ainda permaneciam em suas redes.

Mal o dia clareou, os próprios caçadores puseram-se a tratar de um jacaré e de uma anta, com a ajuda dos irmãos mais novos, Gideão e Henrique (o caçula). O serviço dos meninos e rapazes transcorria na beira do igarapé, onde, como em todas as casas da comunidade, há uma construção simples de madeira, que é utilizada para diversos fins, tais como: lavar roupas, apoiar os produtos de higiene quando se toma banho no igarapé, e servir como “ponte de desembarque” das pequenas canoas.

Figura 2: Chamuscando a anta



Fonte: CASTRO, Laiane (2018)

Figura 3: Descourando a anta



Fonte: CASTRO, Laiane (2018)

As Figuras 2 e 3 refletem o trabalho de descourar (tirar o couro) o animal, com o auxílio de uma tocha e uma faca afiada, para que, depois, seu pai, Gervásio, pudesse “tratar” a carne, cortando-a em pedaços, como mostra a Figura 4.

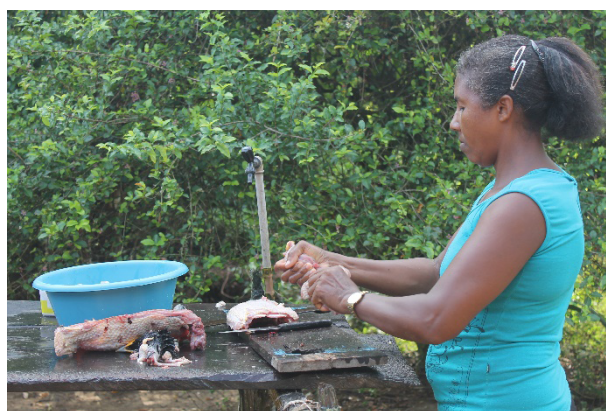
Figura 4: Gervásio tratando a carne



Fonte: CASTRO, Laiane (2018)

Terminados os serviços considerados “pesados”, de descourar e destrinchar os animais, Irante e outras mulheres da casa passam a tratar das carnes de caça. O primeiro passo é lavá-las e, se necessário, cortar em pedaços menores para posterior preparação (Figura 5).

Figura 5: Iranete lavando as carnes de caça



Fonte: CASTRO, Laiane (2018)

A caça é, preferencialmente, preparada em fogo à lenha. Apesar de ter um fogão a gás na cozinha, que fica na parte de dentro de sua residência, Iranete, frequentemente, prefere cozinhar no forno à lenha, localizado no quintal, aos fundos da casa. Para ela, o preparo da comida se torna mais rápido, acrescentando-se a vantagem de economizar o gás, que tem de ser comprado na cidade, em botijões.

De todo modo, seja do lado de fora, seja dentro da casa, a cozinha é um lugar importante, onde as mulheres da família se juntam para, além de cozinhar, conversar sobre assuntos diversos. Sendo assim, o preparo dos pratos à base das carnes frescas das caças recém-abatidas desenrolou-se em sucessivos momentos de

reunião de mulheres, nos quais apenas Henrique, o caçula da família, eventualmente participava.

Quando está na cozinha, em meio a temperos e panelas, Iranete exerce o que Figueiredo e Barros (2016, p. 703) chamam de “protagonismo da mãe de família”. Ela é a principal responsável por preparar os alimentos para a família, comandando o trabalho das demais mulheres e meninas presentes na casa. A participação das pessoas do sexo feminino na cozinha é praticamente obrigatória, inclusive quando se trata de parentes e visitantes mais íntimas da dona da casa. Embora seja percebida como “ajuda”, nem sequer precisa ser solicitada. Afinal, já é esperado de todas as mulheres que, conforme a idade e as habilidades incutidas em sua socialização familiar, contribuam no trabalho doméstico.

Brumer (2004, p. 212) assinala que, “nessa esfera as mulheres têm autonomia e poder, tomando decisões relativas ao preparo dos alimentos, cuidado da casa e da roupa, orientação e educação dos filhos, assim como ao uso de recursos destinados ao consumo doméstico”. A esse respeito, Woortmann (1985) complementa que a dona de casa e mandatária da cozinha tem, ainda, a prerrogativa de compor e distribuir os pratos de refeição para os demais membros da família.

Em todos os grupos sociais sobre os quais existem estudos de práticas alimentares, as refeições são preparadas pela mãe de família. Na divisão do trabalho familiar o domínio culinário é feminino. É no âmbito da refeição que a mãe exerce sua autoridade e controle, determinando, dentro das possibilidades geradas pelo trabalho do pai, o que irá compor a refeição e como esta será distribuída entre os membros da família. (WOORTMANN, 1985, p. 12)

Josélia não deixa de comandar sua cozinha, mas também não renuncia às pescarias de tucunaré, às caçadas na beira do igarapé, às incursões na floresta em busca de plantas para fazer remédios, entre outras atividades que, por vezes, a afastam do espaço doméstico.

Figura 6: Josélia no igarapé



Fonte: CASTRO, Laiane (2018)

Enfim, diante das observações realizadas em campo e das histórias contadas por Josélia, não se pode deixar de assinalar a ocorrência de consideráveis rupturas com as representações convencionais das mulheres e de seus papéis e atribuições. Em seus atos e relatos biográficos, ela, sem dúvidas, desmistifica a construção generalizada da docilidade passiva feminina, desestabilizando representações consolidadas no imaginário social da mulher como um ser frágil, incapaz e submissa.

Considerações finais: dois tempos, dois gêneros?

Desde seu título, no qual aparece a expressão “mulher de dois tempos”, este artigo coloca em xeque as relações de gênero historicamente construídas com base em fundamentos deterministas e binários, que se refletem na sociedade atual. A partir de um contexto etnográfico delimitado e, ainda mais, de uma história de vida particular, a pesquisa buscou identificar quais papéis sociais são desempenhados pelas mulheres na comunidade quilombola do Ariramba, bem como observar como tais papéis são representados.

No escopo deste estudo, acionou-se a categoria gênero, preferencialmente, por entender que ela permite melhor compreender as relações sociais e culturais entre os sexos, uma vez que amplia o conceito de papéis sociais ao incorporar a dimensão das relações de poder. Em outras palavras, não se buscou apenas de identificar a divisão dos papéis entre os sexos, a fim de não naturalizar concepções que são histórica e socialmente construídas.

A opção pelos relatos biográficos de Josélia, justamente, encaixa-se nesse objetivo, já que eles revelam um conjunto de fatos, experiências e valores que desestabilizam ideias cristalizadas acerca do que devem ser as atribuições femininas e masculinas no mundo rural. Nesse sentido, não se pode deixar de assinalar que os relatos orais registrados só ganham pleno significado quando contextualizados no ambiente vivido por Josélia e confrontados com suas ações e práticas cotidianas, sobretudo, no que se refere à esfera social do trabalho.

A pesquisa revelou uma mulher forte, no que concerne à capacidade de trabalho, ressaltando-se que, em seu próprio modo de dizer, ela é capaz de fazer qualquer atividade. Percebe-se, nas narrativas de Josélia, um processo consciente de autovalorização que inclui, principalmente, enfatizar a importância de sua capacidade individual de contribuir para a unidade doméstica, bem como suas competências para prover a família. Trata-se de uma representação de si que lhe fortalece o entendimento de que pode ter existência própria, “pode ter tudo”, como ela diz, ao se apropriar de certas prerrogativas que são, geralmente, reservadas aos homens como, por exemplo, caçar, pescar e ir para o mato. Não é por acaso, também, que, no plano narrativo, Josélia assume o papel de protagonista de suas histórias.

Referências

BERTAUX, Daniel. L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités. *Cahiers internationaux de Sociologie*, v. 69, 1980, p. 197-225.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1983.

BRUMER, A. *Gênero e Agricultura: A situação da mulher na agricultura do Rio Grande do Sul*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004, p. 205-227.

CARNEIRO, Maria José. Herança e gênero entre agricultores familiares. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2001, p. 22-55.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. *A graça de contar: um Pai Francisco no bumba meu boi do Maranhão*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. *Relatório Antropológico do Território Quilombola do Ariramba (Óbidos, PA)*. Curitiba: Ecodimensão, 2014.

CARVALHO, L. G. de. Histórias, memórias e representações da escravidão na comunidade quilombola do Ariramba. In: GRUPIONI, Denise Fajardo; ANDRADE, Lúcia M.M. (Orgs.) *Entre Águas Bravas e Mansas, índios & quilombolas em Oriximiná*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo: Iepé, 2015, p. 62-83.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de; CUNHA, Ana Paula A. G.; POMPERMAIER, Valentina C. A juridicização da vida na floresta e a institucionalização de Termos de Uso nas Florestas Estaduais do Pará. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 13, 2019, Porto Alegre. Anais... Porto Alegre: UFRGS, 2019, p. 1-20.

CASTRO, Laiane K. *Josélia, a “mulher de dois tempos” e as representações de gênero na comunidade quilombola do Ariramba*. 2019. 51 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

CAVALCANTI, Mariana. Sobre alguns usos emergentes da história oral nos Estados Unidos: o caso do furacão Katrina. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, 2009, p. 196-217.

CORDEIRO, Rosineide de L. M.; SCOTT, Russel Perry (Orgs.). Mulheres em áreas rurais nas regiões Norte e Nordeste do Brasil. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 15, n. 2, 2007, p. 419-423.

FERREIRA, Maria de Fátima de Andrade Ferreira. Relações de gênero e sexualidade: considerações históricas e sociais. *Estudos IAT*, Salvador, v. 1, n. 1, 2010, p. 122-145.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Desafios e dilemas da história oral nos anos 90: o caso do Brasil. *História Oral*, São Paulo, n. 1, p.19-30, jun. 1998.

FIGUEIREDO, Rodrigo Augusto Alves de; BARROS, Flávio Bezerra. Caçar, preparar e comer o 'bicho do mato': práticas alimentares entre os quilombolas na Reserva Extrativista Ipaú-Anilzinho (Pará). *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.*, Belém, v. 11, n. 3, 2016, p. 691-713. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222016000300691&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 30 nov. 2020.

GARCIA JUNIOR, Afrânio. *Terra de Trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, Anpocs, 1983, p. 223-244.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990

HEREDIA, Beatriz M. A. *A Morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1976 [1922].

MAY, Tim. *Pesquisa social: questões, métodos e processo*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro. *Revista de História da USP*, São Paulo, n. 155, 2006, p. 191-203.

PAULILO, Maria Ignez. Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, n. 1, 2004, p. 229-252.

PERRY, Keisha-KhanY. Geographies of power: black women mobilizing intersectionality in Brazil. *Meridians: feminism, race, transnationalism*, v. 14, n. 1, 2016, p. 94-120.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Nas Veredas da Sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Paka Tatu: Belém, 2004.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Belém: Açai, 2010.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSON, Olga. (Org.). *Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil)*. São Paulo: Vértice, 1988. p. 14-43.

RIOS, Gilma Maria. Educação física e a “masculinização da mulher moderna”. In: 13º Congresso Mundos de Mulheres; Seminário Internacional Fazendo Gênero 11, 30 de julho e 4 de agosto de 2017. Florianópolis, SC, Brasil, no campus da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Disponível em: http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/fg7/artigos/G/Gilma_Rios_38_B.pdf. Acesso em: 2 dez. 2020.

SAFFIOTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

SALVATICI, Silvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres. *História Oral*, v. 8, n. 1, 2005, p. 29-42.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 2, n. 20, 1995, p. 71-100.

SCOTT, Joan W. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira. *Falas de Gênero: teorias, análises, leituras*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999, p. 21-55.

SCOTT, Joan W. Prefácio a Gender and politics of History. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 3, 1994, p. 11-27.

THOMSON, Alistair. Histórias (co) movedoras: história oral e estudos de migração. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 44, 2002, p. 341-364.

WOORTMANN, Klass. *A comida, a família e a construção do gênero feminino*. Brasília: [S. n.], 1985. (Antropologia, 50).

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen. *Monoparentalidade e chefia feminina: conceitos, contextos e circunstâncias*. 2004. 99 p. Disponível em: <<http://www.abep.nepo.unicamp.br/XIIIencontro/woortmann.pdf>>. Acesso em: 18 abr. 2017.

Recebido em 30/10/2020.

Aceito em 05/12/2020.