

O QUE NASCE DA DÁDIVA? COR, DOR E GÊNERO NAS TEORIAS DA RECIPROCIDADE

Andressa Lidicy Morais-Lima

“Dororidade” ou estar juntas na diáspora¹

Naqueles dias de março de 2016, quando as tempestades do *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff sacodiam mulheres ao redor do mundo, uma jovem advogada negra soteropolitana se sente submersa numa *bad* que a separava das possibilidades de desfrutar de uma boa vida. As questões financeiras pesavam sobre seu bolso e sobre suas decisões. Ora, sua casa tinha sido invadida e alguém levou de lá não só suas coisas, mas sequestrou suas boas aspirações. As visões para encontrar futuros possíveis de serem reconstruídos não se mostravam soluções férteis. Abundavam-se sentimentos de incompletude e indignação, dada a depressão política e econômica que aquele tempo imprimia sobre as mulheres brasileiras. Não por acaso, ouvia e assistia com frequência os noticiários e tentava acompanhar o fluxo de depreciação das mulheres em cadeia nacional. Aquilo lhe envolvia em sentimentos robustos de indignação e vontade de justiça. Quase impossível para qualquer mulher que viveu naquele tempo não sentir o mesmo sentimento estranho de baixa abocanhar futuros feministas possíveis e desejados diante de imagens como aquela, simulando um estupro na presidenta com bombas de gasolina.

1 Agradeço os esforços conjuntos de antropólogas do calibre de Luciana de Oliveira Dias e Flavia Medeiros por incentivarem, mobilizarem e nutrirem a prática antropológica diaspórica. Mas não só por isso, para as rosas ainda por semear uma primavera negra.

Em dias escassos de esperança, numa Salvador quente e efervescente politicamente, Laina Crisóstomo, numa manhã quase impossível de viver, simplesmente experimentou pular uma janela aberta para sua inventividade em busca de um novo campo de possibilidades. O desemprego era um fantasma em meio ao cotidiano que marcava horas longas e dias nebulosos, mas os anseios de saber se alguma coisa existe além daquele retrocesso que apunhalava as brasileiras, qualquer coisa no geral, fez Laina encontrar um ímpeto transformador e totalmente novo do mundo que a cercava e que surgiu de um questionamento genuinamente feminista e antirracista: o que eu, como mulher negra, posso dar para outra mulher de graça? Talvez algo de “místico” esteja presente nessa pergunta. Mas, mais do que mística, sua questão situava a *concretude simbólica*² que de fino trato, questionador do mundo revelava um sentido autêntico de luta e solidariedade frente a mulheres como ela, como nós, e que na sua maneira especial de indagar a si mesma trazia, à esfera pública brasileira, um enigma extremamente profundo, cujo sentido viria a ganhar a linguagem da reciprocidade entre mulheres.

Quando se deu abril, certamente já estávamos todas despedaçadas, Laina decidiu romper com aquela “*bad fodida*”, facilmente resumida por ela em estar “sem um real na mão” e respondeu intuitivamente ao chamado de sua amiga de militância negra para trançar os cabelos. Isso se dá no contexto de uma campanha *online*

2 Nos termos de Cardoso de Oliveira (2007, p. 12) “aqui também estamos tratando de gestos cuja concretude ou significado tem uma dimensão simbólica irreduzível ao aspecto estritamente material do comportamento”. Doar tempo, trabalho voluntário, escuta sem julgamento, apoiar mulheres em situação de violência são gestos encontrados no cotidiano da TamoJuntas, fazem parte de um sistema de trocas entre mulheres. Conforme pretendo mostrar é um *continuum* entre sororidade e dororidade.

com a *hashtag* “mais amor entre nós”, cuja principal característica era a troca entre mulheres que aceitavam e ofereciam umas às outras alguns favores, serviços, tempo, objetos, sentimentos etc. É difícil dizer o que poderíamos imaginar sobre o quão devastadas estariam as brasileiras nos meses seguintes à ruptura política que cortou o país e sangrou mulheres em carne viva.

No entanto, naquele momento, Laina se permitiu receber um cuidado, um carinho na alma, um amparo, um caminho traçado como um mapa nas tranças que performavam sua cabeça pelas mãos de uma “irmã preta”. E, numa espécie de coroa de sentidos feministas e antirracistas que agora adornava seu corpo, ela foi às redes sociais e ofereceu seu trabalho intelectual gratuito às mulheres em situação de violência doméstica: advogar numa perspectiva feminista e antirracista para mulheres sem recursos, fazendo de graça, uma vez por mês. Por essa razão muito coerente, pareceu suas ações diante da exposição das verdadeiras condições que as mulheres teriam de viver após o *impeachment* da primeira presidenta eleita democraticamente no Brasil. Do auge das expectativas elevadas e das possibilidades de fazer avançar demandas das mulheres quanto aos direitos ao corpo, à vida e à dignidade, víamos no retrato de Laina um “drama negro trágico” e sua possível gênese. Desemprego, violência, exclusão e esgarçamento político definiam a agenda de *lutas moralmente motivadas*³ que as *rosas negras*⁴ teriam pela frente. Como isso foi

3 Segundo Axel Honneth (2003), trata-se de uma forma de luta em que os indivíduos se engajam em mobilizações que visam à solidariedade e ao reconhecimento.

4 Em uma entrevista de Lelia Gonzalez para Alita Kuchler, em 1990, a antropóloga negra anunciava a chegada de uma “primavera para as rosas negras” (Gonzalez, 2018, p. 369-370), que nesse tom poético e profético articulava a importância da construção da identidade negra como exercício de cidadania e como uma forma de luta contra a discriminação que alcança o corpo da mulher negra em qualquer que

acontecer? E por que as mulheres negras seriam as mais impactadas? Bom, vejamos.

Em novembro do ano anterior, 2015, aconteceu em Brasília a Marcha das Mulheres Negras contra o racismo e pelo Bem Viver (Morais-Lima, 2016). Era o mês da consciência negra e era preciso demonstrar absoluta unidade, tendo em vista o sujeito oculto que costurava as alianças de força para derrubar a presidenta. Esse era o fascismo combinado com a misoginia que, apoiando-se numa narrativa de crise política e econômica que o país atravessava, emplacava uma agenda conservadora e predatória contra as mulheres. Ou seja, a unidade entre mulheres veio do chamado jogral das mulheres negras, ressoando nas veredas do Brasil profundo sobre a necessidade imediata de mobilização coletiva frente à facção antidemocrática que detinha clara vantagem diante de mulheres como Laina, como eu e como você, leitora.

A jovem negra ativa, numa olhada em visão panorâmica sobre o eixo que descentrava o país naquele momento, teve uma percepção concreta de quais as mulheres estariam não só no pior ponto de partida, na condição desigual e extrema de vida: *mulheres negras periféricas em situação de violência doméstica*. O ideal do “bom feminismo” de longa data tornou invisível diferenças absolutas de existência sobre nossos corpos e num contexto de extrema dificuldade em manter ou garantir condições mínimas de existência naquele Brasil de ontem, mulheres negras gritavam por unidade diante de um inimigo que sabia prosperar sobre as

seja o tempo de sua vida. Assim, ela afirmava a necessária reflexão acerca do preconceito no microcotidiano, desvelando o discurso racista que impedia meninas negras de assumir valores estéticos de sua negritude de modo positivo. Neste sentido, entendendo que a troca de dádivas entre mulheres negras, por exemplo, como descrita por minhas interlocutoras, ritualizada no trançar os cabelos, vem a ser uma manifestação política e afirmativa da chegada dessa primavera negra.

nossas desvantagens políticas. Laina e outras mulheres passaram a fortalecer o espírito do reconhecimento e da solidariedade entre nós. Desejosas de que, dali por diante, pudessem romper no microcotidiano do Brasil profundo as correntes⁵ que aprisionam mulheres em situações de violência, seja por falta de futuro diante do risco iminente de feminicídio, seja pela falta de políticas públicas de enfrentamento à violência ou pela escassez de uma educação para o respeito à dignidade das mulheres. E, uma vez mais, convido você, cara leitora e caro leitor, a passar em revisão acontecimentos daquele tempo, pois uma olhada no Mapa da Violência de 2015⁶ será suficiente para pintar um quadro nítido dessas condições.

Determinada, Laina habita a vida como um mar aberto. Quando pensa no futuro ela se move ainda mais na luta para assegurar que sua filha encontre um país menos violento e abusivo para as mulheres. Durante os meses seguintes ao abril despedaçado, Laina movia-se freneticamente em atendimentos às mulheres em situação de violência e encontros com advogadas que viam naquela troca solidária entre mulheres, um crepúsculo feminista e antirracista. O trabalho intelectual da advocacia feito por essas mulheres chamava a atenção de muitas outras, porque elas azucrinavam o machismo denunciando o privilégio da divisão sexual do trabalho⁷ diante das audiências de conciliação e a disputa fervorosa por guardas das crianças, demonstrando, com

5 O uso do termo se faz aqui no sentido mobilizado pela feminista caribenha-americana Audre Lorde (2007, p. 124): “Eu não sou livre enquanto alguma mulher não o for, mesmo quando as correntes dela forem muito diferentes das minhas”.

6 Disponível em: <https://flacso.org.br/?p=13485>. Acesso em: 29 jan. 2024.

7 Sobre um quadro mais atual acerca da divisão sexual do trabalho ver Hirata e Kergoat (2021) e Melo e Moraes (2020).

desenvoltura e arguciosa minúcia, o cotidiano de uma mulher em jornadas contínuas de trabalho e cuidados marcadas ainda pela degradação de sua dignidade através dos diversos modos de violência inflingidos sobre seus corpos (física, moral, psicológica, sexual, patrimonial). A carga dessa defesa, portanto, não se limitava ao exercício profissional nas audiências, mas requeria de Laina e suas parceiras da TamoJuntas⁸ uma atuação dentro e fora do sistema de justiça, pois aquela luta era maior e era contra as estruturas desiguais que haviam se tornado parte fixa, pior, muito pior, a verdadeira gênese do machismo, do racismo e do elitismo que derruba uma presidenta pela manhã, à mesa do café, e que se diverte à noite quando sua empregada doméstica bate à porta.

Essa equação das desigualdades de gênero, raça e classe e demais marcadores sociais de vulnerabilidade que ensejam o contexto político e social brasileiro destrói projetos de liberdade e sustenta a reprodução da exclusão. O comportamento profissional de Laina incomodava dentro e fora das audiências, justo por ser aquilo que ainda é “intransigente diante do machismo” que pesa sobre o corpo de mulheres em situação de violência que ela defende, e não de se espantar, visto que sua desenvoltura e sagacidade profissional também sentiu o peso dessas estruturas desiguais sobre seu próprio corpo naqueles espaços. O corpo de Laina era constantemente lembrado como um corpo dissidente, de uma mulher gorda, de cabelos coloridos que carrega tatuagens que contam histórias de mulheres que foram ocultadas e

8 Após a postagem de Laina no Facebook, algumas advogadas desejaram se voluntariar nesses atendimentos, de modo que em pouco tempo conseguiriam organizar-se em um coletivo de mulheres advogadas que se chamou TamoJuntas. Mais tarde, elas também passariam a ser uma ONG e com o tempo profissionais de outras áreas foram somando para oferecer atendimento multidisciplinar gratuito de serviço social, psicologia e pedagogia. Disponível em: <https://tamojuntas.org.br/>.

perseguidas por terem exercido o poder de se pensarem livres. Supostamente, qualquer operadora do direito que entre em uma audiência terá que gozar de um tratamento respeitoso e igual quando de seu exercício profissional. Mas o que é de se espantar é o fato de Laina ser interrogada mais de uma vez sobre quem ela era naquele lugar, não como uma pergunta desavisada, mas como um reforço constante de quem sempre sabe se inculcar do “porquê” a insistência em perguntar se ela era “parte” ou “cadê a advogada?”, quando aquilo já tinha sido respondido e quando sua carteira da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) já teria sido apresentada. É possível reconhecer aqui, o quão infinitamente se distanciam os signos de prestígio, respeito e reconhecimento que alimentam a prerrogativa do ser operadora do direito. Isso nos faz refletir de que maneira há reprodução de desigualdades de gênero, raça e classe para reforçar que lugar social é possível enxergar sobre o corpo de uma mulher negra no sistema de justiça brasileiro (Morais-Lima, 2020).

Se compreendida corretamente, a essência dessa situação comunica uma distância política que se dá pela marcação racial generificada. A percepção reminiscente sugere para aquela jovem mulher negra que as instituições e os agentes que estão imersos no sistema de justiça não veem mulheres negras senão na condição de parte ou de alguém auxiliar das atividades de serviços gerais das repartições, de modo algum estar em qualquer uma dessas posições representa vergonha para minhas interlocutoras, mas ao acenar para esse quadro descritivo vemos as “imagens de controle” sobre as quais Patricia Hill Collins (2019) nos incita a reconhecer.

O ponto fulcral está na linguagem questionadora de um juiz branco que comunicava para Laina a verdadeira estrutura fixa presente naquela audiência: racismo estrutural (Almeida, 2018).

Aquela experiência relacional entre uma jovem mulher negra advogada e um homem branco juiz de idade avançada posicionava a desigualdade ali presente na forma aprisionada da hierarquia que é racializada pelas “imagens de controle” (Hill Collins, 2019). Laina percebe-se pelo avesso do “reconhecimento” (Honneth, 2003), naquele momento de frente para o juiz que lhe indaga sem acreditar que ela é advogada, ela então se insurge amparada por suas convicções filosóficas – do feminismo que questiona a dominação masculina e do antirracismo que posiciona afirmação racial como conduta para superar exclusão.

Ter que provar todo o tempo que sou quem digo que sou. Como advogada em toda audiência que participo ter que responder três ou quatro vezes que sim, eu sou advogada! Isso cansa! Nossa capacidade é questionada pela cor da nossa pele (Crisostomo, 2016)

Daqueles dias até os atuais, Laina vem “nadando” ao lado de outras mulheres contra a corrente antidemocrática. Para essas mulheres, a TamoJuntas, lutar contra as opressões nas instituições do sistema de justiça continua o caminho de mão única a ser percorrido para concretizar uma experiência de liberdade para si e para suas assistidas.

O encontro de mulheres em situação de violência doméstica com mulheres em situação de desqualificação racial e rebaixamento de gênero no sistema de justiça tem alimentado novas ações coletivas (Morais-Lima, 2020). Operadoras do direito passaram a articular uma rede de trocas voluntárias exclusivas entre mulheres, reservando para o lugar da luta política, inicialmente como unidade que produz sororidade, através da mobilização do direito para dar lugar à formação de um movimento social no interior do sistema de justiça. Percebia-se, a partir daí, um vínculo social tornado possível entre assistidas e operadoras do

direito através da experiência compartilhada de dor e sofrimento racial que na melhor maneira de linguistificar⁹ seu sentido hoje, tal experiência se traduz na forma da *dororidade* (Piedade, 2017).

“Dádiva”: refazendo o caminhar de uma categoria antropológica

Foi no ano de 1924 que Marcel Mauss publicou seu *L'essai sur le don*. Nele, o etnólogo francês apresentava ao mundo o que veio a ser uma potente teoria geral das trocas simbólicas e relações contratuais¹⁰ baseada no princípio da dádiva. O produto intelectual do trabalho de sistematização de um conjunto de etnografias sobre os sistemas de trocas em diferentes sociedades, como, por exemplo, a etnografia realizada pelo antropólogo polonês Bronislaw Malinowski nas Ilhas Trobriand, que foi publicada em 1922, *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. Mauss partiu das publicações de importantes antropólogos que fizeram trabalho de campo na Polinésia, na Melanésia e no Noroeste da América do Norte para formular sua teoria geral sobre as trocas de dádivas

9 A respeito do “giro linguístico” nas ciências humanas, refleti junto com o sociólogo Carlos Freitas sobre experiências não linguistificadas de dor. Aplicamos a chave conceitual de interpretação neo-pragmatista da teoria social para propor uma outra possibilidade de leitura de aspectos não tematizados da violência, em que a relação entre “experiência” e “interpretação” é problematizada pela mediação das categorias de “articulação” e “inarticulação”, a partir da análise de dois casos empíricos de experiências de abuso sexual na infância. Na etnografia, encontramos experiências de sofrimentos que podem ser melhor compreendidas como experiências de “inarticulação linguística do sofrimento” (Morais-Lima; Freitas, 2017).

10 Por muito tempo, leu-se esse famoso ensaio como uma teoria das trocas simbólicas, porém, como bem observou Lygia Sigaud (1999), não se tratava apenas de uma teoria que fundamentava as trocas econômicas, mas também as relações de contrato nas sociedades antigas, uma forma de direito primeiro ainda encontrado nas sociedades tribais. Nesse sentido, não só é possível encontrar uma teoria econômica como também uma teoria da reciprocidade e do direito presentes nesse ensaio.

como *atos sociais totais*, uma vez que as trocas expressam diferentes aspectos da vida social de um grupo.

O que eles compartilham não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. São, acima de tudo, cortesias, festas, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festivais, feiras onde o mercado é apenas um momento e a circulação de riquezas é apenas um dos termos de um contrato muito mais amplo e muito mais permanente (Mauss, 2003, p. 191).

A dádiva recebeu especial atenção de Mauss, talvez porque nutrisse sua curiosidade sobre o elo contido nas trocas, fossem elas políticas, matrimoniais, religiosas, econômicas e/ou jurídicas. De maneira resumida, o etnólogo francês argumentava que existia um sistema de trocas e contratos fundado num princípio universal da reciprocidade. Sobre essas trocas, ele destacava o caráter voluntário que guarda uma dimensão dupla das prestações, uma vez que a forma do regalo aparentemente oferecido reserva uma obrigação e um interesse. Em síntese, nas trocas entre nativos da Oceania e da América do Norte havia uma lógica recíproca da obrigação de dar, receber e retribuir, compondo uma relação normativa entre indivíduos e coletividades (Mauss, 2003, p. 188).

Muitos são os exemplos etnográficos apresentados por Mauss ao longo do ensaio; no entanto, para um retrato mais nítido desses diferentes tipos de trocas, menciono o *Kula* descrito por Malinowski, que é um tipo de troca para fins políticos praticado exclusivamente por homens e que ao mesmo tempo registra aspectos das relações de parentesco, relações econômicas e relações religiosas nas Ilhas Trobriand. Outro exemplo interessante é o *potlatch*, um sistema de trocas agonísticas, registrado por Franz Boas (1970), que trata das trocas com distribuição e destruição de riquezas baseadas em rivalidade e visa assegurar entre seus

praticantes uma ordem hierárquica, fenômeno comum entre povos do Noroeste da América do Norte.

A leitura de Mauss nos proporciona diferentes perspectivas acerca das relações de reciprocidade, coloca atenção especial na importância de que se deva ter certo manejo para dar continuidade na relação, destaca ainda que tais práticas de reciprocidade estimulam o fortalecimento dos vínculos sociais, mas caso essa percepção não seja suficientemente clara ou inteligível para os sujeitos da troca, isso poderia gerar desacordos, rupturas e guerras. Daí o renovado interesse de Mauss pela questão da aliança, considerando que as trocas permitem a um só sistema o exercício da comunicação, uma troca material e espiritual, bem como reserva espaço para alienabilidade, isso porque sempre algo de si vai junto com a coisa dada e quem recebe deterá algo do doador. Mauss sabiamente resumia “se dá para o que o outro dê” revelando sua preocupação com a aliança fundada sobre a relação entre dualidades. No ensejo dessa reciprocidade, antropólogos e antropólogas revelavam aspectos comuns e distintos da amplitude das relações sociais, dito noutros termos, das formas de reconhecimento praticadas em diferentes sociedades pela via da troca.

Diversos temas, regras, formas e conteúdo das trocas são apresentados por Mauss, mas nelas estão registros de etnógrafos cuja perspectiva descritiva ainda não era investida de interesse pelos aspectos de gênero, aliás, a rigor, mais correto é dizer que esses registros e descrições estavam focados no poder que era exercido por homens, pois as mulheres eram lidas socialmente em chaves interpretativas que as invisibilizavam. Não por acaso também é de meu interesse situar variações dessas trocas quando etnografadas por pesquisadoras cujo interesse se dá pelo lugar social que as mulheres ocupam nesses contextos. Noto, por exemplo, que tal

ausência responde a uma perspectiva e a um interesse, bem como a interdições e negociações no trabalho de pesquisa que pode levar ou não a deslocamentos, descontinuidades e inovações. A partir desse incomodo, coloco a reciprocidade partindo de um outro lugar social, qual seja, aquele cuja “interação” etnográfica se dá com uma rede de mulheres movidas pelas trocas “dororais”. Assim, “localizar o saber” aqui é situar as lentes de uma antropóloga negra, nordestina e latino-americana a respeito de um tipo relacional chamado TamoJuntas.

Desse modo, coloquei em evidência uma virada decolonial ao submeter a teoria da dádiva a uma nova revisão conceitual, postulando o uso da categoria nativa “dororidade”, a partir das contribuições de Vilma Piedade (2017) e do uso recursivo de minhas interlocutoras (Morais-Lima, 2020) como meio conceitual de compreensão das relações de reciprocidade entre mulheres negras que compartilham experiências de dor e sofrimento como forma de luta social.

Para exercitar minha “imaginação antropológica”, parafraseando Wright Mills (1969), dialogo com etnografias clássicas que refletem sobre as diferentes formas de reciprocidade, primeiro a *Dala* etnografada por Annette Weiner (1977) que apresenta um tipo de troca cerimonial própria dos ritos fúnebres praticada exclusivamente pelas mulheres trobriand que rege parentesco, religião e economia moral. Em seguida, as trocas matrimoniais na Melanésia descritas por Marilyn Strathern (1981), para a qual nesse sistema de interação a identidade das mulheres não é fixa, tendo reservado a elas um lugar de contínua transição, isso também servirá ao propósito de meu argumento. Se nas Ilhas Trobriand as mulheres agenciam a reprodução de sua linhagem com poder de circular objetos, pessoas e espíritos, entre os Ha-

gen são os homens que trocam para exercer controle político enquanto as mulheres exercem domínio na esfera doméstica¹¹. Ver a posição, o prestígio e a riqueza das mulheres em diferentes experiências de reciprocidade me auxiliarão a posicionar o lugar das *dádivas raciais*.

Mais de meio século depois de Mauss publicar seu ensaio, Annette Weiner (1976), ao refazer o percurso do antropólogo polonês Bronislaw Malinowski (1922) junto aos povos nativos das Ilhas Trobriand, conheceu um circuito de trocas “exclusivo” entre mulheres, aproximando a antropologia simbólica das teorias de gênero.

Malinowski falando e interagindo com homens acompanhou e registrou o tipo de trocas *Kula*, um sistema de trocas exclusivo entre homens através de eventos cerimoniais compartilhados nas Ilhas Trobriand. Por sua vez, Annette Weiner (1977) no mesmo campo, mas com outra perspectiva, percebe que ver o gênero sobre aquelas relações poderia trazer desdobramentos outros no campo da antropologia, isso porque ela percorre o campo etnográfico na companhia e no convite das mulheres trobriand ali presentes. Weiner introduz não só uma etnografia original sobre a Melanésia, mas demonstra um tipo de relação de trocas ali presente exclusiva entre mulheres: a *Dala*, ou nos termos da autora, “a riqueza das mulheres” (Weiner, 1977).

11 Parece bem com o modo de ser encontrado no interior do Nordeste, entre famílias rurais do sertão brasileiro, lugar de onde registro meu parentesco e, considerando as “camadas de gênero” que envolvem a troca de reciprocidade e compadrio, as mulheres produzem e são os braços fortes dentro daquelas cercas de arame e pau a pique, mas elas não são estimuladas a ocuparem protagonismo fora dali e, há um *continuum* fio social de controle que, assemelhando-se aos Hagen, essas mulheres são impedidas de participarem da vida pública. A cisão entre público e privado, que levanta importantes debates para mulheres no tempo presente, também pode vir a ganhar interesse desta pesquisadora futuramente. Por hora, atentemos-nos à reciprocidade.

A *riqueza das mulheres* é fruto de seu trabalho etnográfico que não só é vanguarda no campo dos estudos de gênero, por trazer uma crítica contundente ao androcentrismo que marcou a passagem de Malinowski pelas Ilhas Trobriand, mas também porque definiu as bases epistemológicas da própria antropologia. O trabalho de Weiner poderia se tornar ainda mais famoso, se traduzido, não só por sua descrição de um sistema de trocas tão rico e expressivo naquele lugar como por nos fazer questionar sob qual perspectiva a antropologia estava erguendo seus marcos teóricos e analíticos. Para Weiner, a chegada nas Ilhas Trobriand permitiria uma virada feminista no campo dominado pela narrativa do poder masculino que circulava *Kula* e não via a *Dala*.

A contribuição de Weiner está ainda no deslocamento da *agência*¹² ao afirmar que, não era apenas os homens que detinham poder e agência para trocas cerimoniais, nem tampouco os únicos que exerciam formas de trocas econômicas e sociais nas Ilhas Trobriand, pois as mulheres possuíam seu próprio sistema de trocas baseado em atividades produtivas que faziam “coisas de mulher”. A regra rígida de gênero em campo foi útil para questionar mais do que para aceitar uma condição pré-reflexiva sobre o lugar do gênero em trocas cerimoniais, posições políticas, que, para Malinowski, culminou no lugar da descrição das mulheres como inexpressivo e visto como objeto de circulação, jamais imaginado como possível de estar dotado de agência naquele lugar.

12 Tomando de empréstimo o conceito de Anthony Giddens (2009), para quem a agência é definida pela capacidade de realização e potencial de criação própria dos indivíduos ou coletividades que podem produzir efeitos duradouros para exercer autonomia através de suas ações, é também lida como um gradiente de poder. Para Giddens, o potencial de agência é ativado pelas estruturas que são ao mesmo tempo recursivas e coercitivas.

Weiner evidencia que somente mulheres poderiam acessar e participar das cerimônias em que circulavam a *Dala*, não por acaso relata que ela foi levada pelas mulheres para ver “coisas de mulheres”, produtos de relações sociais versadas nos ritos funerários, que nessas ocasiões as mulheres trobriand teciam saias de folhas e fibras de bananeiras utilizadas para mediar a passagem entre mundos através do seu poder produtivo e reciclar espíritos entre Tuma e as Trobriands (Weiner, 1977, p. 38). As Ilhas Tuma eram lidas socialmente como um registro de passagem entre mundos, lugar dos mortos, transicionando vidas e espíritos através do sistema *Dala* com a produção de artefatos, trocas de espíritos e reprodução de linhagens locais. Esse sistema era organizado e regido pelas mulheres trobriand, independente de qual gênero fosse o morto.

O que se negociava era a continuidade da linhagem, renovando o espírito da coisa dada pela troca de presentes ofertados à Tuma. As mulheres que detinham o lugar de reprodução da vida também eram as mercadoras sociais do sistema de reprodução da força matrilinear das linhagens, transicionando bens e espíritos para reprodução da força da linhagem dos mortos com a finalidade desta não ser enfraquecida ou desaparecer. Assim, as mulheres controlavam as passagens entre vida e morte, fosse pelo corpo que procriava ou pela força ritual que trocava espíritos.

Nós tínhamos aí uma virada feminista no campo da antropologia que até então rapidamente alçou Malinowski ao prestígio e, dada sua posição em campo, ele desprezou a importância das atividades produtivas e cerimoniais contidas nas saias de fibras e folhas de bananeiras feitas pelas mulheres trobriand, deixando fora de sua descrição em seu famoso *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Ao observar essas relações, Weiner apresentou a *Dala* como uma

unidade, um sistema de trocas exclusivas entre mulheres. Assim, a autora atualizava uma concepção limitada do olhar etnográfico de Malinowski sobre as relações de parentesco ali contidas, ou melhor, sobre as relações de poder exercidas pelas mulheres naquela sociedade. Além disso, atualizava a posição política e o potencial de agência exercidos por mulheres em Trobriand, deslocando simultaneamente ação e estrutura para pensar o lugar do gênero nas alianças e na reciprocidade ali contidas.

No entanto, cumpre lembrar que *Kula* e *Dala* são sistemas diferentes. O *Kula* é um sistema de trocas pelo qual se fundamenta a organização política, posiciona chefes, mantendo hierarquias sociais que marcam os homens com distinção para situá-los em uma posição superior em relação a outros. Esses gozam de prestígio no sistema *Kula* e não necessariamente eram chefes em suas aldeias. *Kula* é um sistema político de trocas que poderia alcançar posições superiores baseadas nos bens simbólicos, como prestígios através de amigos importantes que garantam poder por meio da circulação de bens e magia. No *Kula*, o sucesso e o prestígio dos homens são medidos com base nas trocas de inhames e conchas.

Na unidade *Dala*, as trocas ocorrem entre mundos, quando as mulheres trobriand fazem uso das folhas e fibras de bananeiras para produzir artefatos que serão parte de ritos ofertados à Tuma. Quando uma mulher ou um homem que morre e precisa pagar por tudo que fez em vida, para que sua linhagem não seja rompida ou enfraquecida, assim os familiares da(o) falecida(o) arcarão com o pagamento da dívida à Tuma através da oferta desses objetos produzidos pelas mulheres. Desse modo, a *Dala* corresponde a um sistema de trocas cuja medida de valor recicla a linhagem e as relações e não tem uma conexão pessoal, trata-se de preservar

a linhagem, por meio do tempo, por meio das cerimônias de ritos fúnebres, utilizando os objetos de fibras e folhas de bananeiras como a moeda oficial dessas trocas.

Weiner assinalou que a *Dala* expressa um controle sobre a morte em um contexto em que é percebida como ataque e enfraquecimento da linhagem que corre o risco do desaparecimento. Não por acaso, são as mulheres que controlam a passagem entre mundos, são elas que gerenciam as linhagens, a força da reprodução de seu nome marcada por um sistema de parentesco matrilinear e, por isso, ao final, distribuem tecidos e saias de folha de bananeira como uma moeda de valor sobre a vida e a morte trobriand, cuja riqueza está nas mãos e no artesanato material e imaterial dessas mulheres. Percebi, então, que não só a riqueza entre mundos estaria nas mãos das mulheres, o poder e a riqueza das mulheres controlam, reciclam e deslocam o gênero através dos ritos da passagem entre mundos. Esse é o aspecto particular que Marilyn Strathern não quer ver no sistema *matrilinear* de trocas das mulheres trobriandesas etnografado por Annette Weiner, em contraposição ao sistema *patrilinear* de trocas em Mont Hagen, que foi estudado pela mesma Strathern. Essa não é uma diferença secundária e não deveria ser.

Marilyn Strathern (1984; 1988), apoiada em suas experiências etnográficas com os melanésios, imprime uma nova forma de fazer etnografia estabelecendo um distanciamento “[...] do ponto de vista das preocupações antropológicas e feministas ocidentais, do que poderiam parecer as ideias melanésias” (Strathern, 2006, p. 445). Em *O gênero da dádiva* (2006), publicado originalmente em 1988, Strathern observa os Hagen, cuja principal característica é a troca entre homens a partir da mobilização de seus clãs com outros grupos políticos com o objetivo de alcançar prestígio.

Segundo a autora, as mulheres em Hagen não participam ou vivem a vida pública por causa do seu sexo. Os homens, por sua vez, são descritos como aqueles que dominam as trocas coletivas seja para fins políticos, de guerra ou de cerimoniais religiosos, estabelecendo um controle absoluto da política, da vida pública e desdenhando do universo doméstico, cujo destino social é definido como lugar das mulheres.

Se essa relação de exercício político preponderante dos homens em Hagen é um ponto de interesse nosso, cabe agora entender como os melanésios definem suas relações para hierarquizá-las segundo signos de “prestígio” ou “desprezo”. Ao observar o circuito de trocas em Hagen, Strathern também abordou a relação entre gênero e dádiva e articulou uma crítica às categorias consagradas da antropologia. Dessa maneira, a necessidade de entender e aprofundar a análise sobre as trocas me obriga a fazer um movimento diferente, continuar a mergulhar nas questões de gênero de modo mais rigoroso trazendo a atenção sobre questões raciais numa interlocução teórica com Strathern, que desenvolveu uma importante crítica epistemológica da antropologia.

Strathern também estava interessada no binômio gênero e dádiva presente nas formulações de Weiner, mas sua questão virá de uma crítica ao caráter generalista pelo qual interroga sua antecessora. Essa percepção analítica aprofunda a crítica sobre a questão do gênero como uma condição que definiria a experiência da etnografia respondendo a divisão entre masculino e feminino, no limite de que uma antropóloga em campo teria a posição “privilegiada” para circular entre mulheres e descobrir a contribuição “específica” do gênero naquela sociedade, enquanto os homens não conseguiriam fazê-lo do mesmo modo, assumindo, assim, que o gênero, feminino ou masculino, poderia

impor barreiras sobre o modo de fazer a etnografia ou de acessar grupos e interações.

Cabe notar ainda diferenças entre as duas antropólogas quando se trata do material etnográfico, lembrando que para Strathern as mulheres ocupam um lugar de interlocução diferente, posto que em Mont Hagen elas são parte de um grupo de parentesco patrilinear, enquanto entre as trobriand, descritas por Weiner, o parentesco é matrilinear e essa diferença organiza as interações sociais de maneira distinta. Strathern, de maneira interessante, faz notar como as mulheres se movimentam entre os grupos sociais em Hagen, como intercambiam suas posições, tendo em vista que a autora inglesa mostra que as mulheres são usadas pelos homens como meios de trocas, dado que são e estão na parte do grupo de parentesco de seus pais e, quando casadas, de seus maridos. O gênero era analisado partindo do discurso dos grupos masculinos, enfatizando sua solidariedade, Strathern percebeu algum esgarçamento provocado ali por um tipo de relação baseada em antipatia dos dois lados. Ali havia, então, a dominação masculina descrita pela autora através do culto “nama”, cujo objetivo principal é manter a supremacia masculina em relação às mulheres através do controle dos homens sobre as “flautas”. Nesse culto, os homens detêm o controle das atividades comerciais e as mulheres, por sua vez, dominam as atividades de subsistência.

A autora discute o lugar de produção do trabalho das mulheres a partir da descrição de trocas de porcos entre os Hagen, confrontando as produções sobre a Melanésia a partir das concepções dos próprios Hagen acerca da troca de porcos, sua produção e consumo. Strathern questiona as categorias conceituais empregadas para explicar esse sistema de trocas,

por exemplo, “masculino” e “feminino”; “público” e doméstico”, a partir das relações de gênero e de exploração do trabalho. Dessa forma, Strathern acusa Weiner de ler as trocas trobriand entre mulheres com viés do feminismo ocidental, assim aponta um viés etnocêntrico na produção de Weiner. Para Strathern, Weiner foi injusta em sua crítica pelo modo como tratou a sua produção acerca da Melanésia ao dizer que é “uma escrita do ponto de vista masculino”.

Strathern colocou foco sobre um clássico problema de ordem sociológica, a saber, a relação indivíduo e sociedade. Sua crítica sobre o impensado ocidental¹³ que governa a antropologia clássica faz com que a antropóloga britânica desloque a antropologia simbólica que – falando de maneira muito alegórica e simplista – pode ser entendida como um esforço de interpretação sobre representações sociais para a estética, quando a autora, inspirada

13 Crítica anterior elaborada por Pierre Bourdieu (2005, p. 204-205) a Lévi-Strauss gerou um grande incomodo para a antropologia. Naquela ocasião, Bourdieu ainda se apresentava como antropólogo e provocou seu outrora “mestre” acerca do impensado etnocêntrico que habitava o antropólogo quando mobilizava as categorias de pensamento da década de 1970 para falar sobre “os povos das sociedades sem escrita” (Lévi-Strauss, 1955). Bourdieu chamou a atenção para o fato de que o próprio Lévi-Strauss foi cuidadoso e rigoroso quanto ao método para objetivar e colocar em perspectiva as categorias “dos nativos”, porém Lévi-Strauss não teve o mesmo rigor em objetivar as categorias do “pensamento selvagem” que habitam o impensado do próprio antropólogo. Já ali em 1967, em seu texto *Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée*, publicado originalmente na *Revue Internationale des Sciences Sociales* (vol. XIX, 3), Bourdieu demonstra que princípios de divisão do mundo ora articulados por Lévi-Strauss a partir dos usos das categorias de oposição *corpo e mente*, *masculino e feminino* ou mesmo *natureza e cultura*, denunciam o etnocentrismo da persistência de categorias do “pensamento selvagem” que habitam a mente do etnólogo ou melhor do antropólogo. Não por acaso sua ruptura com a antropologia vem também acompanhada dessa crítica epistemológica que sugere aos antropólogos e cientistas sociais de maneira geral que passem a adotar uma atitude reflexiva que implique não só em conhecer seus interlocutores com teorias, métodos e conceitos, mas compreender a si próprios, seu impensado, suas próprias condições sócio-históricas de produção do conhecimento, isto é, o seu próprio “pensamento selvagem”.

pelas contribuições da crítica estética de James Clifford (1998), arguira sobre a relação produzida nas formas de mobilizar e dar sentidos às categorias analíticas da antropologia.

Para meu argumento sobre a possível escassez de prestígio e reconhecimento nas teorias da reciprocidade entre mulheres, gostaria de situar duas categorias importantes “poder” e “riqueza”, ambas serão fruto de disputa entre antropólogas citadas e partem de horizontes antropológicos distintos para situar gênero e dádiva entre melanésios. Notem que os sistemas políticos descritos posicionam suas diferenças, por exemplo, linhagem matrilinear e patrilinear, que evocam formas tradicionais diferentes de agenciar poder e prestígio entre mulheres e homens.

Para Strathern (1981, p. 679), as transações públicas entre os Hagen são dominadas pelo gênero masculino, segundo a autora isso não significa dizer de qualquer maneira que o produto dessas transações, que nesse lugar seriam os porcos, são também um tipo de riqueza das mulheres Hagen, uma vez que a produção de porcos depende da manipulação, produção e destreza das mulheres. A diferença significativa em Strathern é que o sujeito relacional dotado de prestígio para o exercício das trocas é um sujeito do sexo masculino, não por acaso, é definido pela regra de parentesco. Considerando que Hagen é de linhagem patrilinear, a posição das mulheres nesse sistema de trocas é de produtora da riqueza¹⁴, mas não detentora de poder. São os homens que trocam os porcos das mulheres, objetos primários de controle das mulheres e objetos primários de domínio masculino.

14 Faço uso da categoria “riqueza” propositalmente, sabendo que é uma gramática central na produção de Weiner. Meu intuito é não distanciar a relação entre as autoras, mas dar outro verniz conceitual, localizando a diferença que parece ser fundamental entre suas contribuições, a saber, “riqueza” e “poder”.

É verdade que Strathern não esvaziará o conteúdo da riqueza das mulheres, isto é, os porcos que elas criam para serem trocados. De fato, nós temos um relato sobre um outro modo de produzir riqueza entre melanésias. Todavia, Weiner não estava errada em chamar a atenção de Strathern sobre o lugar social ocupado por essas mulheres cuja riqueza não lhes pertence, não lhes converte poder ou prestígio político. Strathern não poderia ver mais do que viu. Mesmo produzindo riqueza, as mulheres Hagen estavam esvaziadas de “agência” na vida pública, no lugar das relações de trocas, nesse lugar, do espaço público, da reciprocidade encarnada de prestígio e poder, aos meus olhos, as mulheres Hagen estavam ancoradas na *mais-valia sexista e patriarcal* da ordem assimétrica do masculino, que se percebe através da reprodução de uma linguagem do parentesco.

Diferente de Strathern, Weiner introduz a um só tempo uma etnografia da produção, da riqueza e do poder das mulheres em formas de reciprocidade cuja linhagem é matrilinear. Política, economia, religião e parentesco são, portanto, características dessas trocas chamadas por Mauss de *atos sociais totais*, sobre os quais, numa antropologia do presente, desperta interesse por nos questionar a reciprocidade contida em práticas de distribuição e produção de mulheres no mundo contemporâneo.

Minha correspondência antropológica com essas etnografias deslocou minha análise para algo que não é tão simples, o diálogo interseccional da produção antropológica precisa e carece de mais cor. Entendo que as mulheres descritas por Weiner, Strathern ou Malinowski estão localizadas em contextos diferentes, suas descrições suscitam novas perspectivas no trato etnográfico das desigualdades de gênero e na produção em antropologia.

Sabemos, então, que as descrições sobre o poder, a riqueza e a solidariedade entre mulheres fizeram parte de um conjunto de representações sociais acerca das mulheres no Ocidente. Daí a atualidade de Strathern, deslizando lugares socialmente compartilhados entre “díviduos”.

No entanto, Piedade (2017) me convence de que precipitar uma crítica estética não deslocará o lugar do poder e do reconhecimento nas trocas cerimoniais. Mesmo sabendo da existência política de mulheres negras produzindo novos sentidos de *justiça racial* e *justiça de gênero* no Brasil contemporâneo, ainda estamos vivendo condições desiguais que impedem a vivência plena da solidariedade entre mulheres. O prestígio e o poder político em *Kula* interdita a participação das mulheres como agentes de troca, assim como em Mont Hagen, são os homens que acumulam o poder através da riqueza produzida pelas mulheres, as trobriand realizavam suas trocas devotadas à Tuma para reciclar suas linhagens matrilineares e reforçar o poder de sua produção e reprodução social e espiritual, as TamoJuntas ainda trocam dores e sofrimentos como patrimônio diaspórico de mulheres negras, numa tentativa de reciclar sua dignidade. A riqueza, o poder, o prestígio e o reconhecimento das mulheres continuam a ser um importante traço por onde podemos enxergar as desigualdades.

Dororidade: outra forma de reciprocidade

O livro de Vilma Piedade, cujo título é *Dororidade* (2017), nos proporciona uma leitura sobre inquietações que se referem aos processos de dor e sofrimento racial vividos por mulheres negras que habitam sociedades marcadas por escravização, extermínio e subalternidade da população negra. Situa-se num campo de

disputas dos feminismos contemporâneos, refletindo desde aqui sobre poder, lutas sociais e resistência política.

Piedade desloca a compreensão do poder feminino partindo de narrativas de mulheres que experimentam a vivência de suas dores como potência e catapulta para novas frentes de lutas, jamais como um fim, um esgotamento ou um encerramento de sua biografia e, desse modo, entendo que ela rompe a lógica de objetificação do corpo da mulher negra. Piedade, como uma mulher negra, num contexto de discussões feministas, cuja categoria sororidade ganhava preeminência, aponta os limites de uma categoria que não compreende o lugar vasto da diversidade de mulheres que podem habitar este mundo. E, numa epifania, a autora diz às suas companheiras de debate feministas: “Não é sororidade, é Dororidade” (Piedade, 2017, p. 17). Vem da dor e do sofrimento que marcam as experiências biográficas das mulheres negras afrodiáspóricas. Curiosamente, a autora brasileira não renuncia à categoria sororidade, mas estabelece um *continuum* entre elas, seu ponto de vista sugere que a unidade, a aliança política e o reconhecimento da força feminista articulada pela sororidade encontra um elo com a dororidade, principalmente quando as mulheres brancas passam a compreender os limites da presunção do privilégio que envolve suas narrativas.

O texto de Piedade é rico em informações sobre a posição violenta que marca as vivências de mulheres negras brasileiras, é assim que a autora dá robustez ao seu conceito. Piedade fala das trabalhadoras domésticas, das mães de santo, das mulheres negras na política, do corpo hiperssexualizado das mulheres negras, articulando que essa “dor” tem um passado histórico, reflete um registro assombroso que marcou o sequestro e a escravização de

membros de países africanos que tiveram a um só tempo violência sob seus corpos, sua língua, sua religião, seu sistema político, sua arte, sua música, sua vida (Piedade, 2017, p. 20). E ao fazer essa articulação com o passado, Piedade nos transporta para o presente, o Brasil de hoje, que segue sem saber “quem mandou matar Marielle”, situando o lugar da dominação racial que vigora tentando silenciar as vozes negras. Desse modo, Piedade fala sobre a importância de “abandonar a visão eurocêntrica do feminismo, aproveitar o que nessa teoria fortalece a luta, contudo, sem perder de vista as estratégias de luta que se pode utilizar no feminismo preto” (Piedade, 2017, p. 34). Pensando sobre democracia e feminismos, Piedade nos move para uma reflexão contundente sobre as ancoras do mito da democracia racial do Brasil¹⁵ demonstrando a reprodução da estrutura desigual de gênero, raça e classe ancoradas na figura da faxineira, decorrente de práticas de violência propagadas por homens brancos, mulheres brancas, muitas aquelas que falam em nome de uma democracia, sem pensar sobre “o impensado selvagem”, ou melhor, o “impensado racista” que habita suas categorias de entendimento.

Quando eu argumentei que Dororidade carrega, nos seus significados, a Dor provocada em todas as Mulheres pelo Machismo, destaquei que quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, têm um agravo nessa Dor, agravo provocado pelo Racismo. Racismo que vem da criação Branca para manutenção de Poder [...]. E o Machismo é Racista. Aí entra a Raça. E entra Gênero. Entra Classe. Sai a Sororidade e entra a Dororidade (Piedade, 2017, p. 46).

A experiência moral da dor infligida sobre o corpo de uma mulher negra carrega também uma identidade, um pertenci-

15 Sobre uma abordagem crítica do mito da democracia racial no Brasil ver Moraes-Lima (2020).

mento e a diáspora como sua localização. Embora naquele momento a ideia de entender o patrimônio relacional presente na TamoJuntas ganhasse precedência, não tratava ainda de questões que seriam atualizadas mais tarde, como venho tentando fazer no último ano, a saber, trazer para linha de frente uma leitura mais esmiuçada das contribuições de uma virada decolonial com Vilma Piedade (2017) na maneira como estou propondo aqui.

O que nasce da experiência de trocas para pensar gênero, raça e reciprocidade entre as TamoJuntas regula o uso recursivo da categoria dororidade na perspectiva de minhas interlocutoras, como meio conceitual de compreensão das relações de reciprocidade entre mulheres negras que compartilham experiências de dor e sofrimento como forma de luta social situada na experiência diaspórica (Morais-Lima, 2020).

As mulheres na TamoJuntas trocam favores, serviços, sua produção intelectual e, principalmente, suas dores. Elas produzem conhecimento. Elas trocam argumentos e também sofrimentos, lembremos o caso da advogada negra Laina Crisóstomo, narrado na abertura deste texto. Elas produzem perspectivas sobre direito e justiça disputando poder. E o fazem a partir da peça processual que é produzida coletivamente entre as advogadas mediante narrativas e experiências de sofrimento, violência e racismo articuladas por suas assistidas. Se inicialmente a sororidade nesses contextos era acionada por minhas interlocutoras para justificar seu engajamento nas trocas voluntárias, fazendo um retorno ao meu trabalho após ler Piedade (2017), afirmo que é a dororidade o conceito que melhor articula a resposta para o vínculo dessas mulheres. Era assim que Laina, Aline, Letícia, Maria, Carina, Ana, Janine articulavam o sentido forte do ser TamoJuntas, uma experiência ao mesmo tempo investida de suas narrativas de dor diante

do racismo e do machismo que desqualificava sua identidade no mundo jurídico, mas também fora dele. O encontro com as narrativas de suas assistidas, mulheres negras, assim como elas, era inteligível porque narrar o racismo e machismo contidos numa violência doméstica reflete uma condição alvo da experiência de lacuna própria da diáspora negra. Mulheres negras ensinavam-me de outro jeito a reconhecer que existe uma dor que nos torna cúmplices de um lugar e uma experiência situada historicamente.

Durante muito tempo, a sororidade foi acionada como um convite explícito para uma aliança política entre mulheres, ainda herdeira da categoria “mulher” pensada em um registro de sujeito universal e pouco aberto aos diversos modos de ser mulher. Em contraposição a essa interpretação clássica da sororidade, no presente, Piedade (2017) propõe entender a mudança de orientação política muito mais como, eu diria, o aumento de uma sensibilidade moral para o lugar vital que o reconhecimento da dignidade de mulheres pertencentes aos diferentes grupos sociais demanda. Nesse sentido, a dororidade produz uma torção sobre as dinâmicas de solidariedade entre nós. Como uma categoria de análise, a dororidade encontra sua força explicativa no reconhecimento dessas múltiplas identidades políticas produzidas na diáspora e desafia a abnegação do privilégio da branquitude que insiste em não se perceber excludente.

A partir da experiência de lacuna vivida na diáspora, essas mulheres percebiam o grau de desigualdade de uma sociedade como a nossa, que se mostra diariamente indisposta a absorver a dignidade no corpo de uma mulher negra. Esses são corpos situados para as margens e, naquele contexto etnografado, se constroem coletivamente na experiência de ser TamoJuntas que vincula aliança pela dor compartilhada com o acento do racismo.

Nessa esteira, bell hooks (2019) sussurrava ao meu pé do ouvido, lembrando a importância de promover a solidariedade política entre mulheres como foi feito por nós com a Marcha das Mulheres Negras em 2015. Muitas vezes, a autora descortina as inúmeras barreiras para isso se concretizar, mas destaca a ignorância das mulheres brancas, seu narcisismo próprio de uma branquitude que se beneficia dos efeitos perversos do racismo para o distanciamento social entre mulheres. Qual de nós poderia esquecer que os movimentos de mulheres só foram recebidos pela presidenta à beira do *impeachment*? Uma mulher negra não esquece sua dor, ela está sempre sendo lembrada do desconforto de habitar este mundo que o patriarcado ajuda a reproduzir nas estruturas fixas das desigualdades (gênero, raça e classe). A TamoJuntas percorre essa travessia das violências contra mulheres, criando processos de interação para que relações de reciprocidade verdadeiras entre nós seja uma constante.

A dimensão do sofrimento racial se mostrou a nuance relacional na forma da dororidade que mulheres negras, como aquelas que são TamoJuntas, compartilham. Elas sabem reconhecer a experiência de carregar sobre seus corpos a inquietude que o racismo causa, o desencaixe no mundo jurídico, o tratamento desigual na audiência, o racismo do terninho cuja qualificação das trocas é marcada pela experiência de um tipo de ser-mulher, isto é, a mulher negra diaspórica.

O privilégio branco era visível naquelas operadoras do direito que serviam-se das condições de classe para discriminar e explorar as negras, agindo com permissividade diante do racismo, “achando bom” a cena da advogada negra algemada em audiência, divertindo-se com os comentários elogiosos sobre o corte de seu terninho, do comentário indiscreto sobre a marca de sua bolsa,

sobre a altura de seu salto alto, sobre posicionar uma voz altiva sabendo que ela não será lida como “insolente”, mas como uma advogada “porreta”, como menciona a advogada negra Maria Nazaré durante nossa entrevista (Morais-Lima, 2020). Se uma mulher negra é assertiva, em muitas situações, seu interlocutor acentua e aciona um patrimônio de etiquetas negativas para reificar o lugar socialmente pré-imaginado de condição dessa mulher negra, “estas imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (Collins, 2019, p. 136). O controle vem do estereótipo acionado para subvalorizá-las, diminuí-las à imagem socialmente etiquetada de “agressivas”, “insolentes”, “raivosas” ou “briguintas”, acionando o “status de *outsider*” nos termos de Hill Collins (2019). Circular insultos também é uma forma de manter reciprocidade, de caráter negativo, ela aparece em círculos distintos e no caso dessa pesquisa as audiências eram as arenas de sua reprodução.

Por outro lado, conforme quis destacar neste texto, as noções de solidariedade e reconhecimento entre as TamoJuntas não eram vividas como concorrentes, havia ali um conteúdo devotado ao reconhecimento genuíno de máxima hegeliana de que a solidariedade feminista contida na sororidade só se realizaria plenamente quando o respeito mútuo fosse considerado inalienável. Por isso, com irrefutável transparência, Piedade me leva a entender que um conceito precisa do outro, um contém o outro, pois a dororidade “contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo racismo” (Piedade, 2017, p. 16) e essa dor tem uma cor, um gênero e uma localização: mulher negra habitando a diáspora.

O contexto situacional que dá lugar para esse “estar juntas” é postulado através das narrativas cotidianas das minhas interlocutoras. Dessa forma, conheci um tipo de reciprocidade que me levou de volta ao impensado antropológico maussiano, cuja diferença entre uma troca de presente e uma troca de mercadorias reforçava para mim uma dupla inquietação etnográfica, a saber, a questão da criação dos vínculos sociais entre mulheres na/da TamoJuntas. Assim, renovava a questão de outra maneira: o que nasce da dádiva? E, agora, qual característica distingue esse tipo de reciprocidade de outros já descritos por estabelecidas(os) antropólogas e antropólogos? Assumir essa pretensão despertou em mim um desejo de esmiuçar a virada decolonial¹⁶ sobre as teorias da reciprocidade pensando sobre gênero, raça e localização.

Se para Marcel Mauss a dádiva assume um preceito moral coletivo no grupo social, aquele que se dá através da criação dos laços sociais sejam eles simbólicos ou materiais, cuja forma pode envolver trocar favores, serviços, ritos, pessoas ou objetos e presentes, a TamoJuntas me mostrava como se relacionar e compartilhar sentimentos, como reconhecer as assimetrias e o descortinar dos vínculos de “reciprocidade positiva” (entre

16 Articulado originalmente por Nelson Maldonado-Torres, em 2005, o chamado “giro decolonial” é um movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade (Maldonado-Torres, 2007). Noutros termos seria uma atitude de contraposição à colonialidade, numa tentativa de romper com uma lógica monológica da modernidade. No meu entendimento, uma reflexão decolonial está e se faz aberta à pluralidade de vozes, práticas e formas de existir. Ao colocar dessa maneira pretendo a um só tempo marcar as vozes de afirmação e movimentação que fazemos como mulheres negras na diáspora. Fazemos nós, as TamoJuntas, as mulheres em situação de violência doméstica que rompem seus silêncios, as intelectuais negras que articulam suas categorias de pensamento como Piedade e as antropólogas negras, que assim como eu vivem a diáspora e praticam a vida acadêmica como uma “prática de liberdade” (hooks, 2013).

mulheres) ou de “reciprocidade negativa”¹⁷ (entre assistidas e agressores) presentes naquele contexto. Os atendimentos às assistidas detinham uma dimensão “terapêutica” que para as mulheres em situação de violência de gênero/racial se mostrava um lugar seguro para enunciar e compartilhar suas experiências de sofrimento. Saber ouvir, saber respeitar o tempo da dor de uma mulher em sofrimento é também um *habitus*, no sentido articulado por Pierre Bourdieu (1983; 1989). Mas do que um patrimônio de disposições políticas, a forma relacional genuína do ser TamoJuntas engendrava emoções, moralidades e uma lacuna própria da mulher negra que vive a diáspora em seu corpo.

O caráter voluntário da dádiva da jovem advogada negra soteropolitana abriu um circuito de trocas que, mais tarde, saberia ser exclusivo entre mulheres. A unidade de análise aqui é a TamoJuntas. Durante um tempo, aos meus olhos curiosos e intuitivos, sua principal característica era aquela que colocava a

17 A ideia de reciprocidade negativa aparece a partir daquilo que Mark Anspach (2012), em seu livro *Anatomia da vingança*, articula a respeito da teoria da reciprocidade. Segundo essa teoria propugnada por Anspach, uma das formas que a reciprocidade pode assumir é a do ciclo de vingança. Ao observar as audiências, frequentemente ouvia e lia nos processos a desqualificação e a degradação da mulher pelo ex-marido agressor e sua defesa diante de exigências como trocar os filhos de escola, vender imóveis das mulheres para cobrir dívidas dos homens, negociar regimes de convívio menos rígido para eles e atender aos horários e disponibilidade que eles desejavam. Os homens agressores articulavam narrativas de desqualificação das mulheres como *loucas, inconformadas, mentirosas, traidoras, desesperadas, interesseiras*. Esse tipo de troca de acusações se trata de uma forma de reciprocidade intermediária que circula dentro do sistema de justiça, quando é a advogada do agressor, a mãe, a irmã, a atual esposa ou o próprio agressor que mobiliza tal repertório como forma de se “vingar” da mulher que denunciou e rompeu o ciclo de violência doméstica. O uso de um repertório degradante e estereotipado sobre a mulher que é acusada de praticar alienação parental está relacionado com a preeminência do masculino, da assunção de uma honra hierarquizada entre homens e mulheres, uma estrutura enraizada de desigualdade de gênero que constitui de maneira oposta um uso interessado e abjeto da relação de afeto com a criança, fonte primária de valor na disputa de guarda (Morais-Lima, 2020, p. 196-197).

dimensão racial no centro da criação desse vínculo. A forma de advogar para mulheres em situação de violência doméstica que eram hipossuficientes estampava um conjunto de mulheres que possuíam uma dimensão comum de pertencimento: a experiência da dor e do sofrimento, produtos de uma intersecção de opressões. Era ali junto com elas que entendia o grau de vinculação que reunia mulheres negras em defesa de outras mulheres.

Delineando novos circuitos de afetos recíprocos: uma agenda de pesquisa¹⁸

Meu interesse em pensar sobre o lugar da reciprocidade nas relações de mulheres negras trocando dores na diáspora me fez revisitar o *Kula*, lembrando do prestígio que as trocas de suas conchas e inhames faziam circular, da *Dala* deslocando politicamente poder e prestígio através de trocas cerimoniais entre mulheres e deuses com produtos das fibras e folhas de bananeiras em Trobriand, encontrando a cocriação e trocas de porcos entre os Hagen e deslizando a fixidez do gênero, mas concentrando a produção de sua riqueza no poder masculino; e, finalmente, posicionando o olhar sobre mulheres negras criando solidariedade pelo vínculo do sofrimento racial, expresso na forma da dororidade, um tipo de reciprocidade cuja “riqueza” são dores e sofrimentos impingidos sobre a experiência de ser mulher negra diaspórica, cuja história produz a todo momento novos registros desse patrimônio de sentidos e emoções sendo atualizados através da denegação de sua dignidade.

18 Uma primeira versão desse debate foi apresentada no GT de Teoria Social durante o 45º Encontro Anual da Anpocs. Agradeço as considerações de Simone Brito, Diogo Corrêa e, especialmente, Raquel Weiss, que estimulou fortemente desdobramentos que ganharam lugar nessa agenda de pesquisa.

Assim, podemos entender como a experiência de lacuna sobre não nomear uma violência racial introduz nas mulheres negras um lugar específico de produção de sentimentos morais. Percebemos o corpo hiperssexualizado, a exclusão de espaços de poder, a rejeição de relacionamentos, a violência doméstica, a vulnerabilidade econômica, a escassez educacional, a degradação da estética negra, o rebaixamento intelectual e acadêmico, o tiro por acidente sobre o corpo negro, tudo isso faz parte das “imagens de controle” sobre as quais fala Patricia Hill Collins (2019). O olhar de vigiar e punir corpos negros, assim como o destino social dos trabalhos de servir como destino pré-escolhido para mulheres negras, são exemplos históricos do que configura esse patrimônio, essa riqueza das mulheres negras, cujo nome pode ser registrado como “dororidade”.

Advirto, minhas leitoras, que ao falar em riqueza das mulheres negras e localizar sentimentos morais de dor e sofrimento racial da nossa experiência existencial, não o faço no sentido vulgar de romantização; mas ao contrário, busco refletir de que maneira a experiência da escassez ou dos laços esgarçados que posicionam mulheres negras no pior ponto de partida em nossa sociedade conseguirá produzir uma forma de reciprocidade particular que introduz respeito mútuo e reconhecimento como pré-condição de uma ética feminista e antirracista. Esse singularismo é a experiência da diáspora vivida pelas mulheres negras. É, portanto, desse lugar que a produção de Vilma Piedade (2017) encontra com a minha maneira de olhar para as formas de reciprocidade entre mulheres negras do Brasil contemporâneo (Morais-Lima, 2020).

A experiência de compartilhar um tipo de sofrimento próprio de uma identidade marcada por gênero, raça e localização faz desse conceito um interessante modo de profanar a antropolo-

gia contemporânea, mais do que isso, ela nos insere em outra perspectiva, não aquela de Strathern, cuja estética parece ser suficiente para escapar a uma crítica de Weiner. Mas de Vilma Piedade quando nos incita a pensar o lugar descentrado do *status quo*, do que é possível fazer a partir das margens. Mulheres negras, como as minhas interlocutoras da TamoJuntas, demonstram constantemente o que significa trocar dores, um sistema de contraprestações de sofrimentos que nos une na diáspora em torno de uma luta comum: o direito à dignidade de viver livre da violência. Sentido amplo, mas facilmente distinto da experiência de liberdade de um homem branco que não será confundido com um auxiliar de serviços gerais ao entrar numa sala de audiências como advogado, não terá sua identidade questionada inúmeras vezes numa mesma audiência, que não será algemado por querer fazer uma contestação ou que não sofrerá a experiência da violência doméstica e intrafamiliar nos moldes que encontramos fartamente registrados em pesquisas de nosso país. Essa dor um homem branco não experimenta, não vivencia.

A reciprocidade que nutre relações entre mulheres negras vem de um lugar que se reconhece, aquele onde a dor é compartilhada. Uma dor que tem registro racial, que tem passado histórico. A nossa dor não é alegoria, não é moeda corrente para livrar mal-estar. A dor da mulher negra diaspórica é visceral. A dor da mulher negra diaspórica é política. Essa riqueza transiciona lugares socialmente compartilhados, distribui prestígio, reconhecimento, favores, posiciona direitos, conduz políticas e converte dor e sofrimento em experiências de lutas sociais moralmente motivadas, nos termos de Axel Honneth (2003). Esse é o lugar da dororidade: uma forma de reciprocidade, uma ética feminista e um horizonte antirracista. Um tipo relacional que

engendra a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir como forma de catapultar um horizonte afrofuturista que permita socializar mulheres negras como potências em si mesmas e não como aquelas que posicionam o maior grau de vulnerabilidade social. E é sobre isso que gostaria de continuar a aprofundar minha reflexão daqui em diante.

Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ANSPACH, Mark Rogin. *Anatomia da vingança: figuras elementares da reciprocidade*. São Paulo: É Realizações, 2012.

BOAS, Franz. *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Washington, D.C: Smithsonian Institution, 1970.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática *In*: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. A gênese dos conceitos de *habitus* e de campo. *In*: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.

BOURDIEU, Pierre. O campo econômico. *Política & Sociedade*, Santa Catarina, v. 4, n. 6, p. 15-57, 2005.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

HILL COLLINS, Patricia. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

GIDDENS, Anthony. *A Constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CRISOSTOMO, Laina. Mulheres negras são maioria, mas ainda sofrem com preconceito. Entrevista cedida a Camila Botto. *Portal Geledés*. Feminino e Além, maio 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mulheres-negras-sao-maioria-mas-ainda-sofrem-com-preconceito/>. Acesso em: 10 mar. 2024.

GONZALEZ, Lélia. *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras*. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. A atualidade da divisão sexual e centralidade do trabalho das mulheres. *Revista de Ciências Sociais – Política & Trabalho*, v. 1, n. 53, p. 131-143, 2021.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOOKS, bell. *O Feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LORDE, Audre. *Sister outsider: Essays & Speeches by Audre Lorde*. Berkeley: Crossing Press, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coord.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MAUSS, Marcel. O ensaio sobre a dádiva (1925). In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MELO, Hildete Pereira de; MORAES, Lorena Lima de (org.). *A arte de tecer o tempo: perspectivas feministas*. Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2020.

MILLS, Wright C. *A imaginação sociológica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MORAIS-LIMA, Andressa Lídicicy. *Azul Profundo: Etnografia das práticas de advocacia feminista e antirracista na Bahia*. 2020. 447f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

MORAIS-LIMA, Andressa Lídicicy. *Marcha das Mulheres Negras 2015: etnografia das lutas por reconhecimento do Movimento Feminista Negro*. In: MELO, Juliana; SIMIÃO, Daniel; BAINES, Stephen. (org.). *Ensaio sobre justiça, reconhecimento e criminalidade*, Natal: EDUFRRN, 2016.

MORAIS LIMA, A. L.; FREITAS, C. E. “EU NÃO SABIA QUE ERA CRIME”: inarticulação linguística do sofrimento em situações de violência intrafamiliar. *Política & Trabalho: revista de ciências sociais*, [S. l.], v. 1, n. 46, 2017.

OLIVEIRA, Luís R. Cardoso de. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. *Série Antropologia*, v. 413. Brasília: DAN/UnB, 2007.

PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do ensaio sobre o Dom. *Mana*, v. 5, n. 2, p. 89-124, 1999.

SIGAUD, Lygia. Les Paysans et le Droit: Le Mode Juridique de Règlement des Conflits. *Information sur les sciences sociales*, v. 38, n. 1, p. 113-147, 1999.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

STRATHERN, Marilyn. “Self-interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery”. In: S. ORTNER; WHITEAD, H. (ed.). *Sexual Meanings*. The Cultural Construction of Gender and Sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

WEINER, Anette. *Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press, 1977.