

ORGANIZADORAS
ELLEN F. WOORTMANN
BEATRIZ HEREDIA
RENATA MENASHE

Margarida Alves

Coletânea
sobre estudos
rurais e gênero

fa
un
or
bill
min
fo
fo



tes ainda
, porém, qu
rais, em p
a estudos e
es de grupo
mulheres q
ótica mase
omo que "c
tradicional
As análises
as. Estas ú
ntemente e
o na década
após result
onulares u

Margarida
Alves
Coletânea
sobre estudos
rurais e gênero

ORGANIZADORAS
ELLEN FENSTERSEIFER WOORTMANN
BEATRIZ HEREDIA
RENATA MENASHE

BRASÍLIA-DF, 2006



Ministério do Desenvolvimento
Agrário (MDA)

Núcleo de Estudos Agrários e
Desenvolvimento Rural (NEAD)

Programa de Promoção da
Igualdade de Gênero, Raça e Etnia

Secretaria Especial de
Políticas para a Mulher

PROJETO GRÁFICO, CAPA
E DIAGRAMAÇÃO
Márcio Duarte – M10 Design Gráfico

REVISÃO
Ana Maria Costa

Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA)
www.mda.gov.br
Núcleo de Estudos Agrários e
Desenvolvimento Rural (NEAD)
SCN, Quadra 1, Bloco C, Ed. Trade Center,
5º andar, sala 501 CEP 70711-902 Brasília/DF
Telefone: (61) 3328 8661
www.nead.org.br

PCT MDA/IICA – Apoio às Políticas e à Participação
Social no Desenvolvimento Rural Sustentável

B823p Brasil. Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA).

NEAD Especial / Ellen F. Woortmann. Renata
Menache. Beatriz Heredia (organizadoras). – Brasília :
MDA, IICA, 2006.

356 p. ; 21 x 28 cm. (NEAD Especial).

Vários autores

PCT/MDA/IICA Apoio às Políticas e à Participação Social no
Desenvolvimento Rural Sustentável.

I. Título. II. Woortmann, Ellen F. III. Menache, Renata IV. Heredia, Beatriz 1.
Políticas Públicas. 2. Gênero. 3. Trabalhadora rural. 4. Juventude rural.

CDD305.4

Sumário

Autoria 8

Prefácio 11

Apresentação: “Da luta eu não fujo” 15

MENÇÃO HONROSA 23

Menção honrosa 24

MARIA MARGARETH COSTA CUNHA

Apresentação 24

Agradecimento 25

Mulheres trabalhadoras rurais e de comunidades tradicionais, ontem e hoje 25

a) Na agricultura familiar 25

b) Comunidades tradicionais hoje 27

c) Na reforma agrária 28

d) Na regularização fundiária 28

e) Nas políticas públicas 29

f) Nos movimentos sociais 30

g) Os saberes tradicionais 31

h) Na sexualidade 31

i) Na violência 32

Referências 33

CATEGORIA ENSAIO INÉDITO 34

A caminho dos babaçuais: gênero e imaginário no cotidiano de trabalhadores rurais no Maranhão 35

VIVIANE DE OLIVEIRA BARBOSA

Considerações iniciais 35

MIQCB: mulheres em movimento 36

Trajatória política do MIQCB e suas conquistas 39

Gênero e identidade conformando cotidianidades 42

Monte Alegre: entre conflitos e proximidades com o MIQCB 47

No povoado de Monte Alegre: o masculino e o feminino entre discursos e práticas 50



Do material ao simbólico: a relação com os babaçuais	55
A esfera material da experiência: os babaçuais como recurso à sobrevivência	55
Das representações das palmeiras às relações de gênero	56
Considerações finais	60
Referências	61

O tiro da bruxa: o olhar *mágico* das pomeranas sobre seu cotidiano camponês

JOANA D'ARC DO VALLE BAHIA

Introdução	65
O cotidiano e a participação das mulheres no trabalho familiar	66
Superstições, saberes mágicos e liminaridade	69
Doces poderes: a disputa pela autoridade na <i>land</i>	71
O tiro da bruxa. A bruxaria como ordem moral	74
As imagens do bem limitado: a morte de um é a herança do outro	83
Referências	96

Entre elas: afetividade versus complementaridade

PAULO ROGERS DA SILVA FERREIRA

Os modelos economicistas europeus: O ranço chayanoviano na constituição da sexualidade camponesa	100
Campesinato e sexualidade estrutural: Wolf e Mendras	104
A propósito dos planos oficiais e oficiosos: Pierre Bourdieu	106
O campesinato brasileiro: a economia da intimidade	107
A sexualidade da mulher camponesa como instrumental teórico: Submissão dos sentimentos pelo modelo estrutural	108
Da complementaridade à dependência: os Woortmanns	111
A ética dos afetos mal-ditos: dilemas, definições e perspectivas	113
Entre elas: afetividade versus complementaridade	116
Referências	120

CATEGORIA APOIO À PESQUISA – MESTRADO



As guardiãs da floresta do babaçu e o tortuoso caminho do empoderamento

MARTA ANTUNES

Introdução	123
Do coco livre ao coco preso: mudanças nas estratégias de produção e reprodução das quebradeiras de coco babaçu e de suas famílias	124
A aposta na reforma agrária como meio de garantir o acesso e proteção do coco babaçu: redefinindo estratégias	128
Ocupando espaços no mercado: valorizando o papel da	



mulher e do babaçu na economia familiar e local	133
As quebradeiras de coco e a luta pelo direito de livre acesso e proteção do babaçu: Lei Babaçu Livre	137
Mudanças na esfera privada: esposas, separadas, viúvas, mães	142
O jogo do empoderamento: um processo contínuo de desequilíbrio e reequilíbrio de relações de poder	147
Referências	148

Identities em trajetória: gênero e processos emancipatórios na reforma agrária 150

SARA DEOLINDA CARDOSO PIMENTA

Resumo	150
Introdução	150
O assentamento: sociabilidades, identidades coletivas e novas cidadanias	153
Mudanças na vida de homens e mulheres: novas relações de gênero?	162
Emancipação ou processos emancipatórios?	169
Referências	174

A construção de sentidos à integralidade da saúde a partir da práxis de mulheres trabalhadoras rurais com enfoque popular e de gênero 177

VANDERLÉIA LAODETE PULGA DARON

Resumo	177
Introdução	178
O jeito feminino de fazer saúde	185
Referências	192

Tem jovem no campo! Tem jovem homem tem jovem mulher 195

ROSÂNGELA STEFFEN VIEIRA

Identificando a semente	196
O terreno e a fertilidade do solo	197
Jovens em Movimento	199
Sexualidade e saúde sexual e reprodutiva	204
<i>Iniciação afetivo-sexual</i>	205
<i>Família e rede de sociabilidade na construção da sexualidade</i>	208
<i>Saúde sexual e reprodutiva</i>	210
A colheita – considerações finais	211
Referências	213

**CATEGORIA APOIO À PESQUISA – DOUTORADO 215****Além das secas e das chuvas: os usos da nomeação mulher trabalhadora rural no Sertão de Pernambuco 216**

ROSINEIDE DE LOURDES MEIRA CORDEIRO

Introdução	216
O lugar e os caminhos da pesquisa	221
Somos mulheres trabalhadoras rurais: a criação de espaços, de vínculos e de atuação política	223
Sou agricultora: o registro da profissão nos documentos civis e profissionais das mulheres	232
Os ganhos, os aprendizados e as dificuldades dos usos da nomeação mulher trabalhadora rural no cotidiano	236
Ter voz: formular, expressar idéias e opiniões	236
Ir além da casa	237
Lutar por direitos	239
Acesso a políticas e recursos	240
Conclusão	241
Referências	242

As jovens rurais e a reprodução social das hierarquias 245

ELISA GUARANÁ DE CASTRO

Apresentação	245
A experiência etnográfica e a construção do problema	246
Os processos de reprodução das hierarquias e exclusão das “jovens rurais”	249
<i>Processos de socialização: ser homem, ser mulher</i>	251
<i>Jovens: rupturas e continuidades</i>	254
<i>Os filhos dos meeiros</i>	255
<i>Os filhos dos acampados</i>	256
<i>Construções da identidade rural: ser da roça, gado, morar bem e morar mal, e outras identificações</i>	257
<i>Herança, sucessão – a exclusão das mulheres</i>	259
<i>Preparando o herdeiro: a sucessão como construção masculina</i>	261
O paradoxo ficar ou sair: os limites e escolhas nos processos de reprodução social da produção familiar	264
<i>Escola, trabalho externo e o futuro: desejos e a realidade</i>	264
<i>Autoridade paterna: controle e conflito</i>	266
<i>Os espaços coletivos de organização: “ninguém ouve os jovens”</i>	270
Conclusão	273
Referências	275



Mulher igual natureza? As políticas de desenvolvimento sustentável de uma perspectiva de gênero 278

ANA LOUISE DE CARVALHO FIÚZA

- Uma breve história do desenvolvimento 278
- A ideologia burguesa da civilidade e a revolução protestante da consciência: parteira do indivíduo, da competição e do desenvolvimento 280
- A matriz teórica brasileira que aponta para os entraves ideológicos ao desenvolvimento entre nós 281
- Do capitalismo burguês ao desenvolvimento fordista 283
- A mudança política na perspectiva de desenvolvimento: crescimento versus sustentabilidade 286
- A mudança paradigmática no desenvolvimento: a perspectiva do desenvolvimento endógeno 290
- Gênero e desenvolvimento: a crítica feminista e ambiental ao modelo hegemônico de desenvolvimento 296
- Considerações finais: o modelo de desenvolvimento rural sustentável representa uma mudança nas relações de gênero? 302
- Referências 306

De corpos, desejos, feitiços e amores: a sexualidade entre jovens de origem rural 309

VANDA APARECIDA DA SILVA

- Os jovens, de onde eles vêm? 310
- Que rural é esse? 311
- Reciprocidade e sentimentos 318
- Antigamente não era assim... 320
- Corpos para serem vistos desejados e amados 324
- Experiências corporais: os ditos e os não ditos 328
- Sentimento e crença ambivalente 332
- Referências 335

Margaridas nas ruas: as mulheres trabalhadoras rurais como categoria política 339

MARIA DOLORES DE BRITO MOTA

- Resumo 339
- Abstract 340
- Buscando a construção e encontrando a experiência das mulheres trabalhadoras rurais 340
- Uma via dupla de criação – relações entre mulheres rurais, academia, igreja, movimento sindical e organizações não governamentais 343
- Em cena: construindo a existência pública 346
- A experiência no contexto da construção 347
- Artes de apresentar e representar 349
- Marcas de mulheres no sindicalismo rural 351
- Referências 353

Autoria

→ MARIA MARGARETH COSTA CUNHA

Presidente do Coletivo de Mulheres do Estado do Maranhão e integrante do Movimento da Mulher Trabalhadora Rural do Nordeste (MMTR-NE), trabalha como produtora de mesocarpo do Babaçu. Atua em movimentos sociais desde 1992.

→ VIVIANE DE OLIVEIRA BARBOSA

Licenciada em História pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), mestranda do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), bolsista da CAPES/UFBA.

→ JOANA D'ARC DO VALLE BAHIA

Professora adjunta do departamento de Ciências Humanas Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisadora associada do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Migratórios (Niem).

→ PAULO ROGERS FERREIRA

Antropólogo, mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília. É sócio-fundador do Laboratório de Estudos e Pesquisas da Subjetividade da Universidade Federal do Ceará (UFC).

→ MARTA ANTUNES

Formada em Economia pela Universidade Técnica de Lisboa e mestre em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, área de concentração de Estudos Inter-

nacionais, pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ). Trabalha desde 1999 como consultora e pesquisadora de organizações da sociedade civil. Atualmente é coordenadora de projetos do Programa de Segurança Alimentar da *ActionAid* no Brasil.

→ SARA DEOLINDA CARDOSO PIMENTA

Graduada em Psicologia e especialista em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Especializou-se também em Projetos Sociais, pela Pontifícia Universidade Católica/MG, e em Gestão de Assentamentos e Reforma Agrária, pela Universidade Federal de Lavras (Ufla). Mestre em Psicologia Social pela UFMG e integrante no Núcleo de Pesquisas em Psicologia Política da mesma instituição. Atualmente é assessora da Comissão Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais da Confederação Nacional Trabalhadores na Agricultura (Contag).

→ VANDERLÉIA LAODETE PULGA DARON

Educadora Popular, filósofa e mestre em Educação pela Universidade de Passo Fundo (UPF). Foi Conselheira do Conselho Estadual dos Direitos da Mulher do Rio Grande do Sul, participante do Fórum Intersecretarias de Gênero, e coordenadora da Assessoria de Movimentos Populares da Secretaria de Saúde do estado. Atualmente atua como consultora técnica do Ministério da Saúde.

→ ROSÂNGELA STEFFEN VIEIRA

Pedagoga, mestre em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisadora do Núcleo “MOVER – Educação Intercultural e Movimentos Sociais”, da UFSC.

→ ROSINEIDE DE LOURDES MEIRA CORDEIRO

Doutora em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica /SP, professora do Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e dos Programas de Pós-Graduação em Serviço Social e em Psicologia. Também é integrante do Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade da UFPE e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Práticas Discursivas e Produção de Sentidos da PUC/SP.

→ ELISA GUARANÁ

Graduada em Ciências Sociais, mestre em Sociologia e doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Tem experiência na área de Sociologia e Antropologia, com ênfase em Antropologia Rural.



→ ANA LOUISE DE CARVALHO FIÚZA

Formada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), especializou-se em Ciência da Religião pela mesma instituição. Mestre em Extensão Rural pela Universidade Federal de Viçosa (UFV) e doutora em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, pelo CPDA/UFRRJ. Professora do Departamento de Economia Rural da UFV.

→ VANDA APARECIDA DA SILVA

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), pesquisadora do Centro de Estudos Rurais da mesma universidade. Atualmente é bolsista de pós-doutoramento junto ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal/ Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior de Portugal.

→ MARIA DOLORES DE BRITO MOTA

Socióloga, doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), professora adjunta na mesma universidade. É pesquisadora do CNPq e coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero Idade e Família.

Prefácio

ADRIANA LOPES¹ e ANDREA BUTTO²

→ OS ESTUDOS RURAIS TIVERAM PRESENÇA destacada na história das ciências sociais brasileiras e várias pesquisas deram ênfase às relações de desigualdade que marcam a vida das mulheres dessa população.

Apesar de ter ocorrido na última década uma perda de espaço desta produção em núcleos de pesquisa, encontros e reuniões especializadas, mais recentemente houve uma retomada de iniciativas que buscam fortalecer as pesquisas sobre o campesinato e suas transformações recentes. Neste ambiente podemos observar um crescimento de pesquisas com foco nas desigualdades entre homens e mulheres rurais.

A organização de dossiê específico no volume de número 12 da *Revista de Estudos Feministas*, a promoção Seminário Internacional *Mulheres Rurais Experiências e Perspectivas* pelo Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu, de mesas redondas e grupos de trabalho em encontros nacionais e regionais de pesquisadoras feministas e da comunidade científica das ciências sociais, além da criação de linhas de pesquisa específicas nos cursos de pós-graduação revelam esse novo ambiente.

O *Prêmio Margarida Alves de Estudos Rurais e Gênero promovido pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário*, por meio do Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia e do Núcleo de Estudos Agrário e Desenvolvimento Rural

1 Socióloga, coordenadora-executiva do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural do Ministério do Desenvolvimento Agrário.

2 Antropóloga, professora da Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE e coordenadora do Programa de Promoção da Igualdade de gênero, Raça e Etnia do Ministério do Desenvolvimento Agrário.

e seus/as parceiros/as integra essa estratégia de fortalecimento desta produção, pelo estímulo à realização de pesquisas e estudos acadêmicos no campo das ciências humanas e agrárias.

Embora tenha nascido como uma iniciativa governamental busca envolver as distintas associações, condição para contribuir com a ampliação dos estudos feministas na agenda acadêmica. A participação na comissão julgadora, a constituição de GTs específicos e realização de mesas redondas em reuniões nacionais de maior destaque na área expressam também o impacto deste Prêmio.

Apesar disso há muito trabalho pela frente para que se amplie a reflexão crítica sobre as teorias e categorias que são aplicadas na análise da participação das mulheres na produção, na sua participação nas políticas e no próprio desenvolvimento do meio rural.

Os trabalhos que foram premiados e que ora vêm a público constituem uma importante ferramenta de reflexão para os gestores e gestoras públicas. Esta iniciativa somada a várias outras pesquisas realizadas por iniciativa do Ministério do Desenvolvimento Agrário que abordam a presença das mulheres na reforma agrária e na agricultura familiar contribuem para a promoção da autonomia econômica das mulheres através da ampliação e qualificação da presença das mulheres nas políticas públicas de desenvolvimento rural.

São muitas as possibilidades de apropriação destes trabalhos, inclusive por parte dos movimentos sociais de mulheres rurais. Vários dos trabalhos premiados abordam as lutas das mulheres rurais pela terra e o acesso aos demais recursos naturais e produtivos, e experiências ricas de protagonismo e exercício da cidadania. Revelam, também, a diversidade que marca a vida das mulheres, especialmente a das jovens, para além das reflexões sobre a dimensão da sexualidade.

Esta publicação traz elementos para uma reflexão sobre a dinâmica recente das lutas sociais das mulheres rurais, em especial das suas formas de organização e a constituição das agendas políticas. Lutas e experiências que afirmam a identidade de *Quebradeiras de coco de babaçu*, de *Margaridas* e *Camponesas* dentre tantas outras que emergem do resgate das histórias contadas e analisadas.

O livro relata práticas de educação popular em saúde que resultam das ações dos movimentos sociais de mulheres e que revelam suas percepções sobre a vida, a natureza, os cuidados com a saúde e sua relação com os direitos básicos, como parte de uma nova concepção de desenvolvimento rural.

A análise da homossexualidade e da homofobia e a problematização das primeiras vivências sexuais entre as mulheres jovens rurais constroem para descortinar preconceitos e discriminações que ainda tolhem a possibilidade de exercício pleno dos direitos sexuais no meio rural e que impactam negativamente na construção da autonomia sobre o corpo e a vida das mulheres.

A reflexão aqui apresentada sobre a juventude rural, para além da temática da migração, coloca em pauta a autoridade paterna e da representação masculinizada do *ser jovem*.

A cidadania é abordada a partir do processo de constituição de identidades coletivas de assentadas da reforma agrária e da luta pelo direito a ter direitos: o acesso à documentação civil e trabalhista.

Um destaque da publicação é a participação de uma trabalhadora rural. A partir da sua experiência discorreu sobre todos os temas propostos. Seu interesse foi responsável pela criação de uma nova categoria – Experiência e Memória, na edição de 2006 do Prêmio. Esta nova edição contará ainda com a participação de entidades nos movimentos sociais de mulheres na sua coordenação.

Trabalhos de pesquisadoras de distintas regiões, abordando realidades também diversas regionalmente convidam a leitora e o leitor a compartilharem com uma reflexão contemporânea e que deverá ganhar centralidade nos esforços coletivos de repensarmos o país. ☀

Margarida

No dia doze de agosto
do ano oitenta e três
Parece que a natureza
Se descuidou-se ou não sei
Fazendo com que MARGARIDA
víssemos pela última vez

MARGARIDA porque tinha
Trabalho na consciência
Saiu deixando um trabalho
Por outro de mais urgência
Sem saber que os patrões
Usavam da violência

Estando na sua casa
conversando com o marido
foi visto por um vizinho
quando chegou um bandido
chegando deixar seu corpo
sem vida no chão caído

O Rio Grande do Norte
E Pernambuco também
O povo da Paraíba
de Itambé e Belém
Sentiram este drama triste
por tanto lhe querer bem

Chora toda a Paraíba
que conhecia a mulher
por ser muito combativa
e mantinha a classe em pé
A morte de MARGARIDA
pra o povo é taça de fé

Com ela são trinta e dois
já vítimas de violência
Queremos que a Justiça
Use de mais consciência
tomando de imediato
as devidas providências

Apresentação

“Da luta eu não fujo”

“Da luta eu não fujo. Foi esta a frase que Margarida Maria Alves disse poucos dias antes de tombar, brutalmente assassinada... em sua residência no município de Alagoa Grande, no Estado da Paraíba, ao receber o aviso de que sua vida estaria ameaçada.” (Boletim Informativo do Centro de Educação do Trabalhador Rural, agosto de 1983).

→ ESTA COLETÂNEA RESULTA DE UMA feliz iniciativa do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), por meio do Programa de Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia e do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (NEAD), em parceria com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), com a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM), com a Organização Internacional do Trabalho (OIT), assim como com a Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs), com a Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) e com a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC).

A Coletânea reúne os trabalhos premiados referentes ao Edital 2005/2006 do Prêmio Margarida Alves de Estudos Rurais e de Gênero, divulgados por ocasião da 25ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em junho de 2006, em Goiânia. Os trabalhos foram avaliados por três comissões coordenadas pelas professoras, doutoras Beatriz Heredia, Ellen F. Woortmann e Renata Menasche.

O Prêmio tem como objetivo estimular a produção de pesquisas no âmbito das Ciências Humanas e Agrárias, descortinando novas e maiores dimensões

da condição social da mulher rural no Brasil; em outros termos, estimular a produção de estudos pela via dos quais ela possa ser visibilizada e valorizada em sua diversidade e especificidade. O nome do Prêmio constitui homenagem a Margarida Alves (1943–1983) em reconhecimento à sua luta em defesa dos camponeses.

Margarida foi esposa e mãe. Margarida Alves foi também trabalhadora rural e líder sindical, notabilizando-se na luta por direitos que estavam sendo retirados e pela conquista de novos direitos, alguns deles já obtidos por trabalhadores urbanos, tais como o pagamento do 13º salário, férias anuais, destinação de duas horas para a produção de alimentos e jornada de trabalho de oito horas diárias. Foi desempenhando esse papel que ela, após ter sido tesoureira, foi eleita para o cargo de presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande (PB). Se sua eleição foi algo inédito no Nordeste da época, mais inédito ainda foi o fato de ter permanecido no cargo por 12 anos, apesar das constantes ameaças contra sua vida, num período ainda marcado pela memória das Ligas Camponesas e de sua repressão.

“Em seus anos de luta, nunca se registrou na Justiça uma só perda de questões trabalhistas... Fruto de sua liderança, foram aproximadamente 73 reclamações trabalhistas contra engenhos e contra a Usina Tanques” (Movimento de Mulheres Camponesas, 3 de agosto de 2005).

Margarida Maria Alves inovou: num contexto marcado pelo analfabetismo e pela subordinação dos camponeses aos grandes proprietários ela foi uma das fundadoras do Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural, do qual foi diretora, de 1981 a 1983. Essa iniciativa marca seu esforço em promover a consciência cidadã, o acesso a conhecimentos e direitos e o fortalecimento da agricultura familiar, além da contribuição para o empoderamento feminino na luta por melhores condições de vida no campo. Contudo, no dia 12 de agosto (ou 13, segundo algumas fontes) as ameaças se concretizaram, e ela foi assassinada. Significativamente, seus assassinos foram absolvidos.

“Margarida foi fulminada à porta de sua casa, que dá diretamente para a calçada, enquanto contemplava seu filho que brincava na rua. O assassino aproximou-se paralelamente à parede da casa e ao chegar em frente à porta disparou uma espingarda ‘12’, carregada com pregos enferrujados e chumbo grosso, contra a cabeça de Margarida.”

“Devido à violência do impacto, o umbral da porta e as paredes da casa ficaram salpicados de restos de cérebro, sangue e pele... O assassino retirou-se calmamente de encontro a dois outros que o aguardavam, demonstrando muita segurança na impunidade garantida pelos poderosos mandantes” (Centru, s/d).

Não foi o único ato de violência na região. Antes, segundo o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural (Centru), havia sido assassinado Pedro Teixeira, presidente da Liga Camponesa de Sapé.

“Segundo a imprensa da época, o pistoleiro que assassinou Pedro Teixeira incriminou em julgamento a Aguinaldo Veloso Borges, dono da Usina Tanques. Aguinaldo que era sexto suplente de deputado... ao fim de poucas horas passou de sexto suplente para efetivo, adquirindo imunidade parlamentar, sendo o processo suspenso.”

“... o filho de um Senhor de Engenho espancou uma moradora de suas terras, sendo esta velha e aleijada. Tomando conhecimento do fato, o Sindicato de Alagoa Grande, na pessoa de Margarida Maria Alves, moveu um processo no valor de 2 milhões e trezentos mil cruzeiros. João Carlos de Melo, pai do agressor e proprietário do Engenho Genipapo teria ameaçado Margarida e a moradora dizendo que ‘ela podia receber o dinheiro mas não ia gastar’” (Centru, s/d).

A morte de Margarida Alves, contudo, não foi em vão. Ela se tornou inspiração para que muitas outras mulheres, Elisabetes, Marias, Franciscas, desafiassem suas antigas situações de gênero e se tornassem líderes rurais. Assim, homenageando Margarida, homenageia-se nesta coletânea todo esse contingente feminino que, com frequência, permanece em posições subalternas na luta sindical, no trabalho cotidiano e na ótica das autoridades e mesmo no discurso acadêmico. É o caso das mulheres seringueiras, cuja participação nos chamados “empates” tem sido fundamental (Cf. WOORTMANN, 1997) ou cuja atividade agrícola tem sido tão importante quanto a pesca (masculina) em comunidades definidas apenas como “pesqueiras” (WOORTMANN, 1992).

Além de homenagear a trabalhadora rural, esta Coletânea possui um objetivo a médio e longo prazo, como subsídio para a formulação e otimização de políticas públicas e para a atuação de instituições e entidades, públicas ou privadas, voltadas para o atendimento das demandas das mulheres rurais e das comunidades tradicionais. Ela pretende ser também, assim como o próprio Prêmio que ela expressa, um estímulo a trabalhos acadêmicos voltados para a questão da cidadania.

Os trabalhos apresentados permitem identificar algumas questões significativas. Em primeiro lugar, destaca-se a pequena participação masculina entre os candidatos ao Prêmio. De um total de 49 trabalhos inscritos e homologados, somente três foram apresentados por homens. Dentre os 13 selecionados, apenas um homem teve seu trabalho premiado.

Quanto aos temas escolhidos, identificam-se três conjuntos, que se sobrepõem e interpenetram – temas tradicionais, temas atuais e temas emergentes. Dentre os primeiros, temos aqueles que lidam, desde uma ótica de inspiração marxista, com a relação entre processo de trabalho e capitalismo, identidade e migração, por

exemplo, e que correspondem a 22% do total. Os temas atuais – considerando-se como tais aqueles recorrentes na virada do século XX para o XXI – centram-se em análises de gênero com ênfase no empoderamento de grupos de mulheres, memória, ideário de comunidades tradicionais e relações de poder. O conjunto, possivelmente inspirado pela própria homenagem a Margarida Alves, e com o intuito de valorizar outras mulheres que se destacaram na luta política, há vários trabalhos sobre líderes sindicais femininas antigas ou mais recentes, conhecidas tão-somente em seus contextos locais ou regionais. Esse conjunto participou com quase 48% do total de trabalhos avaliados. Dentre os emergentes, característicos do novo milênio e que iluminam novas dimensões das comunidades e das mulheres rurais, despontam questões como sexualidade/homossexualidade, infância e velhice. Esses temas e seus sujeitos, subsumidos em análises anteriores como questões secundárias e até mesmo limitados a notas de rodapé, agora conquistam lugar de destaque, tornando-se temas/sujeitos principais. Esse conjunto corresponde a aproximadamente 23% do total avaliado.

Considerando a rede de divulgação do Prêmio, a bibliografia utilizada, o conteúdo e a linha metodológica empregada, verifica-se que a área de conhecimento mais representativa foi a sociológica, presente em 22 trabalhos apresentados, seguida pela antropológica, num total de 11. Além desses, contam-se trabalhos bastante originais relativos às áreas de Serviço Social, Psicologia, História e Ecologia/Meio Ambiente. Dentre os últimos o meio ambiente é concebido tanto como um palco no qual os grupos sociais desempenham seus papéis quanto parte construtiva e constitutiva dos mesmos.

Nesta coletânea prevalecem as análises de cunho feminino e feminista e as de gênero. Na base dessas análises encontram-se os movimentos de mulheres. O movimento feminino reunia mulheres em torno de causas filantrópicas e ao pertencimento à classe média e elites urbanas, fortemente vinculadas a grupos religiosos. Por outro lado, o movimento feminista emerge associado à abertura política, lutando por mudanças que incluíam o reconhecimento da especificidade e identidade femininas e, num plano mais amplo, por transformações nas relações sociais.

Nos anos 1990, mesmo no âmbito acadêmico, os movimentos femininos e feministas incorporam uma nova perspectiva pautada pela noção de gênero. Dessa perspectiva, derivada dos *gender studies* do Primeiro Mundo, resultou um grande número de cursos promovidos em universidades assim como em sindicatos e ONGs. Esses cursos, inicialmente voltados para grupos urbanos, foram gradativamente estendidos para o mundo rural, dirigidos a extensionistas e técnicos em fomento, sindicatos e movimentos sociais do campo. Para tanto, muito contribuíram instituições de fomento e de pesquisas, como o Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (Unifem) a Fundação Ford, o Conselho Nacio-

nal de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e a Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural (Embrater).

Esses movimentos sociais foram responsáveis pela realização de trabalhos que revelaram novas dimensões do universo feminino, trabalhos esses que refletem os objetivos e diferenciações dos referidos movimentos sociais, seja na seleção dos temas enfocados como nas abordagens utilizadas.

As análises “femininas,” em geral bastante detalhadas, se reportam a assuntos relativos aos domínios tradicionais da mulher, como saúde familiar, ritos de passagem, vida religiosa e outros ligados a aspectos simbólicos. Essa perspectiva é bastante antiga nos estudos sobre o mundo rural, mas ela ganha impulso na década de 1970, com a entrada definitiva de acadêmicas nas pesquisas sobre o campesinato. No conjunto de trabalhos inscritos e homologados que concorreram ao Prêmio, pouco deles ainda podem ser incluídos nessa perspectiva.

O ingresso de pesquisadoras no âmbito dos estudos rurais, em particular do campesinato, nem sempre conduziu a estudos centrados na mulher. Entre pesquisadores de grupos indígenas há pesquisas realizadas por mulheres que, paradoxalmente, adotaram elementos da ótica masculina, permanecendo as mulheres invisibilizadas, como que “englobadas” pelos seus pais ou maridos. A hierarquia tradicional da família foi reproduzida nos textos acadêmicos.

As análises femininas não se confundem com as análises feministas. Estas últimas partem de um plano teórico-político mais recentemente expresso pelo neologismo do “empoderamento,” iniciado na década de 1980 em toda a América Latina. Tal perspectiva, após resultar em excelentes trabalhos sobre camadas médias e populares urbanas, – mas raramente, por pesquisadores homens – posteriormente foi estendida ao mundo rural, em especial enfocando dimensões ligadas a direitos das mulheres.

Discussões como o reconhecimento de domínios produtivos, revisão de direitos consuetudinários, equiparação de direitos legais das produtoras rurais sobre a terra, acesso a crédito, etc. ao mesmo tempo que abriram novas perspectivas para pesquisas sobre grupos camponeses, contribuíram também para uma maior consciência das próprias mulheres rurais concernente à cidadania. Com a incorporação da perspectiva de gênero, acrescentam-se a essa linha de estudos as questões relativas ao direito sobre o corpo e à sexualidade, por exemplo. Paralelamente, vários direitos foram conquistados pelas mulheres rurais, muitos deles, implementados por políticas públicas comprometidas com a causa feminista e de gênero. O conjunto de trabalhos apresentados incluiu 17 estudos que seguiram essa perspectiva.

Levando-se em conta os objetivos do Prêmio – subsidiar políticas públicas – e a qualidade dos trabalhos premiados nas duas categorias – apoio à pesquisa e ensaio inédito, optou-se por dispor os artigos conforme a ordem alfabética dos

nomes dos seus autores. Todos os artigos provenientes de dissertações, teses e outras pesquisas, foram disponibilizados de forma eqüitativa, incluindo a menção honrosa. É uma forma de homenagear todas as participações, sem distinção de nenhuma espécie.

O artigo de Ana Louise de Carvalho Fiúza, da Universidade Federal de Viçosa (UFV), *Mulher igual a natureza*, discute desde uma sofisticada e inovadora análise crítica da teoria sócio-antropológica, à clássica relação homem, mulher e natureza, na ótica das políticas de desenvolvimento sustentável.

Elisa Guaraná de Castro apresenta seu artigo *As jovens rurais e a reprodução social das hierarquias*, referente à sua tese defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no qual discute, a partir de uma bibliografia bem montada e multilíngüe, as relações de gênero entre jovens rurais em assentamentos, como as opções de ficar ou sair deles são construídas, levando-se em conta variados fatores.

O excelente trabalho de Joana D'Arc do Valle Bahia, *O tiro de bruxa: o olhar mágico das pomeranas*, foi baseado em sua tese defendida no Museu Nacional. Nele a autora centra sua análise no universo rural feminino de descendentes de imigrantes, e em especial nos atos mágicos que acompanham suas atividades produtivas e reprodutivas.

Maria Dolores de Brito Mota, da Universidade Federal do Ceará (UFCE) analisa em seu estimulante trabalho, *Sem medo de ser mulher, a construção e experiência das mulheres trabalhadoras rurais como categoria política*, centra sua reflexão sobre a configuração de grupos de mulheres trabalhadoras rurais que passam a se identificar como grupo com práticas sociais e políticas próprias e imprimem especificidades no movimento sindical rural.

O impactante trabalho de Maria Margareth Costa Cunha, do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste (MMTR-NE), em denúncia com base em sua memória e na de outras mulheres rurais com as quais compartilha sua luta apresenta *As marcas da impunidade estão em nosso corpo, em nossa vida e em nossa alma*. Um documento-denúncia que relaciona a dimensão pessoal e social dos abusos sofridos por mulheres trabalhadoras, abusos que permanecem impunes.

No excelente, *As guardiãs da floresta do babaçu e o tortuoso caminho do empoderamento*, Marta de Oliveira Antunes, da UFRJ, discute a luta das quebradeiras de coco pela preservação de suas áreas de produção e a dinâmica das suas estratégias para a implantação da reforma agrária e seu empoderamento, face aos poderes locais estabelecidos, seus vizinhos, maridos e filhos.

Paulo Rogers da Silva Ferreira, da Universidade de Brasília (UnB), em seu inovador artigo *Entre elas: afetividade versus complementaridade*, trata de um tema pouco usual nos estudos de campesinato, que é o das concepções de corpo, sexualidade e homossexualidade. Combina os dados etnográficos coletados em

uma comunidade do sertão do Cariri com uma análise crítica dos estudos de campesinato, mostrando como essa dimensão é pouco visível, seja nos clássicos ou nas pesquisas atuais.

Rosângela Steffen Vieira, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em seu artigo *Tem jovem no campo: tem jovem homem, tem jovem mulher*, tal como Eliane, também se insere entre os trabalhos que apresentam temáticas recentes. Centrando seu trabalho nos jovens rurais, ela discute com perspicácia e sensibilidade, o modo como jovens-homens e mulheres- vivem sua condição em assentamentos do Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST), aspectos de sua sexualidade e Doenças Sexualmente Transmissíveis (DSTs) num contexto de militância no Movimento.

O excelente trabalho, *Além das secas e chuvas: os usos da nomeação mulher trabalhadora no sertão de Pernambuco*, de Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro, da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), discute com base em dados coletados no sertão central de Pernambuco e junto ao MMTR do Sertão Central as implicações, a lógica e a simbólica de classificações acerca da condição feminina rural, dentre as quais se destaca a de mulher trabalhadora rural, como meio de atingir direitos e empoderamento, no interior da família, dos movimentos sociais, etc.

Sara Deolinda Cardoso Pimenta, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), apresenta em seu excelente trabalho *Identidades em trajetória: gênero e processos emancipatórios na reforma agrária*, uma reflexão estimulante sobre a trajetória de luta de um grupo de posseiros que conseguiu o acesso a terra em assentamento no Vale do Jequitinhonha. Ela mostra como o processo de organização, de configuração de novas identidades coletivas e de gênero no interior do grupo foi um dos principais responsáveis pelo êxito da luta empreendida.

Numa linha de análise próxima à de Paulo Rogers e Rosângela Steffen, Vanda Aparecida da Silva, da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), elabora seu artigo *De corpos, desejos, feitiços e amores: a sexualidade entre jovens de origem rural*. A autora, com sólida e bem embasada bibliografia, relaciona sexualidade a outros tipos de experiências dessa faixa etária, tais como com outras gerações, religião, perspectivas profissionais, etc.

O artigo de Vanderléia Laodete Pulga Daron, da Universidade de Passo Fundo (UPF) *A construção de sentidos a partir da praxis de mulheres trabalhadoras rurais com enfoque popular e de gênero*, resulta de pesquisas importantes realizadas no litoral do Rio Grande do Sul para o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC-RS). O tema centra-se sobre a dinâmica, as práticas e concepções sobre saúde, como parte dos direitos a serem conquistados pelas mulheres camponesas.

Numa perspectiva próxima à de Marta Antunes, Viviane de Oliveira Barbosa, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), *A caminho dos babaçuais: gênero e imaginário no cotidiano de trabalhadores rurais do Maranhão*, analisa de forma

detalhada e coerente, a relação nem sempre harmônica, entre homens e mulheres das comunidades, visto que concebem o babaçual com óticas distintas. Discute de forma detalhada, algumas diferenças marcantes de gênero entre discursos e práticas, bem como etnoconcepções de tempo e espaço.

Pode-se observar que a diversidade de temas, linhas teóricas, áreas de conhecimento, situações analisadas assim como de universidades participantes, mostram de um lado, a importância dada ao assunto mulher trabalhadora rural em todo Brasil, e do outro, a visibilidade que o próprio Prêmio proporcionou, apresentando algumas das diferentes situações por elas vividas. Tomando como ícone de referência a Margarida esposa e mãe, desde outra perspectiva à Margarida Alves corajosa trabalhadora, lutadora política pelos direitos dos camponeses e de outra ainda, à Margarida Maria Alves, precursora e lutadora pelo empoderamento das mulheres rurais, o Prêmio homenageia todas as mulheres trabalhadoras. ✨

PRÊMIO MARGARIDA ALVES

Menção Honrosa

...ja
...m
...v
...vill
...v
...f
...f



teles ainda
, porém, qu
rais, em p
a estudos
es de grup
mulheres q
ótica mas
omo que "
tradiciona
As análise
as. Estas ú
itemente e
o na décad
após result
omulares u

Menção honrosa

MARIA MARGARETH COSTA CUNHA¹

*“As marcas da impunidade
estão em nosso corpo, em nossa
vida e em nossa alma.”*

MMTR-NE

APRESENTAÇÃO

→ É COM MUITA ALEGRIA QUE apresento este trabalho, junto com meu esforço e incentivos que recebi das companheiras de trabalho e do próprio Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). Nós, mulheres trabalhadoras rurais, estamos nos fortalecendo mutuamente. Somamos esforços na produção agrícola e nos conhecimentos e saberes do ponto de vista da organização e do cotidiano do mundo das mulheres.

Espero que este artigo possa ser útil a outras mulheres, organizações e entidades ligadas ao campo.

Espero também, concorrer ao Prêmio Margarida Alves, e que o resultado sirva de incentivo a outras mulheres trabalhadoras rurais, para que comecem a colocar no papel seus conhecimentos, sonhos e desejos.

*“Eu sou mulher seu doutor o quê que há.
Eu sou mulher do Maranhão, eu sou mulher.”
Doraci Zebina, MA*

¹ Trabalhadora Rural – MA, diretora do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste (MMTR-NE)

AGRADECIMENTO

Agradeço as mulheres que me incentivaram a iniciar este trabalho, aquelas que acreditaram em minha capacidade de produção e conhecimento; a todas as pessoas que lerem esta pesquisa feita por trabalhadora rural, de famílias de pequenos produtores, sobre comunidades tradicionais, antes e hoje, reforma agrária, agricultura familiar. Foi um grande desafio fazer este trabalho com minha leitura, mas a solidariedade, honestidade do trabalho com as trabalhadoras rurais reforçam a vontade de acertar, fazer a nossa realidade aparecer para todas e todos, e, verem que o trabalho das mulheres teve muito sofrimento, mas também, conquistas interessantes que fortalecem a cada uma de nós. Agradeço a Deus por tudo, e principalmente, pela luz e discernimento.

MULHERES TRABALHADORAS RURAIS E DE COMUNIDADES TRADICIONAIS, ONTEM E HOJE

A) NA AGRICULTURA FAMILIAR

As mulheres nas comunidades faziam de tudo. Elas começavam o dia buscando água da cacimba; em casa, tinham que fazer café e cuscuz para o companheiro levar para a roça, socar o arroz para o almoço e o jantar, serem enfermeiras quando o filho ficava doente, ajudar as vizinhas quando ganhavam neném, ensinar os filhos a rezar, ir para os terços e novenas. Ainda, tinham que levar a comida para a roça e ficar lá quebrando coco babaçu para ajudar nas despesas da casa.

Com tudo isso, quando chegava uma pessoa fazendo pesquisa, a mulher dizia que não fazia nada. E assim foi ficando mais difícil o reconhecimento da profissão. No cartório eles nem perguntavam qual a profissão, e assim todas as mulheres eram consideradas do lar ou domésticas. Quando perceberam que além de gerar a vida, também tinham grande responsabilidade para com os filhos e a comunidade, aí começaram a lutar por seus direitos, primeiro o voto e depois lutar para se associarem ao Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) local e para serem vistas como independentes do marido.

Ainda, cuidavam dos animais como, galinha, porco e outros que precisam para ir buscar o babaçu; lavar pratos e depois de todos trabalhos a mulher ainda dizia que quem estava cansado era seu companheiro, que tinha chegado da roça. Ele encontrava água para tomar banho, sabão, toalha e roupas limpas. Em seguida saía para jogar baralho ou dizer umas prosas.

A mulher não reconhecia que seu trabalho tinha valor, não ganhava dinheiro nos afazeres domésticos, mas mesmo assim, quando ela quebrava até 40 quilos de babaçu por semana não sabia nem quanto tinha em dinheiro, porque além de

fazer tudo isto, achava que não podia ir ao comércio vender sua própria produção e fazer compras de suas necessidades.

Aos poucos, as mulheres foram percebendo que seu trabalho era importante na luta pela terra e que estavam à frente, devendo participar do espaço público, não só do privado. Foi quando começaram a abrir os olhos e encarar a luta de reivindicações, até nos espaços onde os maridos faziam parte, por exemplo, na associação de trabalhadores rurais nos assentamentos. E nós começamos a discutir a nossa identidade.

Falas de outras mulheres

Rosane Ribeiro C. dos Santos – Assentamento Meu Rancho, Pureza-RN:

Ver a agricultura familiar como uma grande mudança e conquista e que estamos discutindo em família sobre os seguintes temas: Melhorar a renda da nossa família e trabalhar uma perspectiva de igualdade de gênero, a auto-estima das mulheres, discutir a responsabilidade de cada pessoa da família, dividir a renda entre os membros da família. É a nossa luta que estamos enfrentando, mas precisa de ter mais discussão, porque em algumas comunidades as mulheres não vêem como luta delas; às vezes, nós que lutamos não estamos preocupadas em registrar nossa própria história.

Nazaré Flor – Assentamento Maceió, Itapipoca-CE:

A agricultura familiar, eu vejo como base alimentar e econômica, da maior parte das famílias da zona rural. É ainda responsável pela maioria da produção agrícola do Brasil.

Embora, diante de todas as vantagens que percebo, vejo também que agricultura familiar é desvalorizada e até mesmo desconhecida pela sociedade, principalmente pelos grandes grupos capitalistas que só visam o lucro, a concentração das terras e as riquezas do nosso Brasil.

O feminismo nada significava para nós e não sabíamos nem o que era gênero. Achávamos que era gênero alimentício: arroz, feijão e então começamos a nos educar.

Quando percebemos que isso não estava certo, tivemos que lutar muito para acabar com a cultura dos homens, pois só eles podiam vender e comprar a produção.

Somos os homens da casa e por isso temos que ser os responsáveis. Onde ficavam as mulheres? Às vezes não tinha nem com quem conversar sobre sua situação. Era tudo natural. As mulheres eram as coitadinhas que não sabiam de nada, tinham de ficar em casa e dar conta de comida para as crianças e ainda cuidar da casa, da educação dos filhos, da roça.

O marido tinha se escondido para não morrer com o tiro do pistoleiro, pois o proprietário, que se dizia dono das terras, mandava matar. Às vezes ameaçava as mulheres, que nem podiam dormir com medo. Esta situação, de mulheres ficando sem marido e só com a responsabilidade de cuidar dos filhos, deu origem a discussões. Começaram a discutir na cacimba, no caminho da roça e fizeram o movimento de viúvas, as que os maridos foram assassinados nos conflitos de terra. Com a ajuda de outras entidades e de outros movimentos elas começaram a lutar por seus direitos. Mulheres com coragem de enfrentar os assassinos de seus maridos e se defenderem e assim, o movimento se organizou em lutas pela libertação e conseguiu que não fossem absolvidos.

B) COMUNIDADES TRADICIONAIS HOJE

Hoje as mulheres estão em vários movimentos (mistos ou específicos de mulheres). Vemos que, como movimento das mulheres trabalhadoras rurais autônomas nós conseguimos conquistar mais vitórias, por exemplo: nós é quem fazemos nossa pauta de reivindicação, estamos nas mobilizações, não temos mais aquele medo de falar errado, já conseguimos ter mais orgulho de ser trabalhadoras rurais.

Tudo isso traz para nós a auto-estima. Acreditamos que, ser protagonistas desta história, de ser reconhecidas como trabalhadoras rurais, quebradeiras de coco babaçu e sabendo que foi uma grande conquista, enfrentaremos todas as dificuldades que encontrarmos nos espaços de participação política do Coletivo da Mulher Trabalhadora Rural (CMTR-MA). Claro que não posso dizer que não foi difícil, mas hoje temos total segurança do que queremos e onde queremos chegar. como diz Carlos Harras, “Não há vento favorável se você não sabe onde quer chegar.”

O movimento contribuiu com outros movimentos para discutir a situação da mulher no meio rural e sua identidade.

Na época nós lutamos pelo reconhecimento da profissão, discutindo quem somos, de onde viemos, e o que queremos.

Nós, como mulheres trabalhadoras rurais, não sabíamos ainda, que éramos responsáveis pelo bem-estar de nossos filhos e de nossa comunidade e por isso começamos a discutir sobre nossa participação e nossa força.

Nas associações, nos STTRs, nas comunidades, nos espaços de participação e com estas discussões, nós mulheres começamos a discutir nossos direitos e deveres. Com muito entusiasmo participamos das manifestações nas ruas, fizemos abaixo-assinados, lutamos juntas em todos os movimentos sociais, até reivindicar a Constituição brasileira de 1988. Com nossa participação conseguimos alguns direitos e tentar que as mulheres entendessem que estão fazendo parte da triste história, que foram os conflitos de terra. Com as lutas fomos nos organizando e

reivindicando até em nível nacional, conquistando o salário-maternidade, pela grande participação das mulheres em todos os estados.

C) NA REFORMA AGRÁRIA

A concentração da posse da terra no Brasil tem suas origens na época do descobrimento. As intervenções do governo, frutos da execução de diversas políticas fundiárias e agrárias, não têm sido suficientes para agilizar a posse da terra.

A reforma agrária é um termo utilizado para descrever distintos processos que procuram dar acesso à posse da terra e aos meios da produção para os trabalhadores e trabalhadoras rurais que não a possuem ou possuem apenas em pequenas quantidades. Apesar de a reforma agrária ser um programa executado no campo, seu impacto na sociedade e na política econômica extrapola essas fronteiras atingindo a nação como um todo.

Os programas de reforma agrária são abrangentes ao redor do mundo; o balanço final é a questão agrária e uma maneira de falar sobre o que representa o problema da posse e o uso da terra como se organiza a produção de alimentos no meio rural de uma sociedade. Para muitos, não existe problema da terra, para outros, o problema é muito sério, isso quer dizer que a situação no meio rural tem dois lados.

As classes sociais se enfrentam constantemente no campo. De um lado, a burguesia, que procura concentrar a terra ao máximo. Do outro lado, os trabalhadores (as), que enfrentam a todo o momento problemas de todos os tipos, para se manterem e trabalhar na terra.

Durante muitos anos e até hoje, tem gente falando que existe problema agrário também para a burguesia. As formas como está organizada a produção e como é ocupada a terra, permitem que os latifundiários aumentem a produção a cada ano. Eles seguram a terra como meio de ganhar mais dinheiro explorando os bóias-frias, assalariados, etc.

Nas áreas de fronteira com outros países defendem isso, não porque estão com vontade de entregar a terra para as trabalhadoras e trabalhadores e sim por estarem mais preocupados em assegurar o território nacional da invasão de outros países e também para acalmar os conflitos sociais existentes no meio rural. Usando as trabalhadoras e trabalhadores como desbravadoras(es), facilitam sua entrada mais tarde em território nacional.

D) NA REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA

Conseguir um pedaço de terra sempre foi difícil, como explica o capítulo anterior. Para conseguir a regularização é outra grande batalha. Há casos de lutas por posse de terra que duram mais de trinta anos e ainda não se tem o título dela. Vários

fatores contribuem para essa realidade. De um lado estão os patrões e grandes latifundiários e do outro estão os que produzem na terra e precisam dela.

Assim, os conflitos no mundo rural são reais. A história do uso das terras, as condições em que as (os) trabalhadoras (es) rurais sempre se mantiveram são razões suficientes para conflitos. Desde 1974 participo de movimentos sociais, começando pela Comunidade Eclesial de Base (CEB) e naquela época começam os conflitos de terra no Maranhão. Igrejas ajudaram muitos trabalhadores e trabalhadoras, que faziam as reuniões escondido, planejando estratégias para sair dessa situação.

Quem mais sofria com a situação eram as mulheres e as crianças. Na luta pela terra ou em qualquer outra, sempre estivemos presentes. Sempre lutamos. Temos nossas artimanhas, saberes, nossos desejos de justiça. Sempre fomos delegadas à invisibilidade, a ser mãe e esposa. O quadro muda e os conflitos hoje têm nova cara. As políticas também mudaram. O mundo mudou, mas a luta pela terra continua e os acordos também. Atualmente temos avançado, mas é preciso muito mais. É um grande trabalho para ser feito. Cidade e campo precisam se juntar.

E) NAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Maria Severina Silva – Departamento Nacional de Obras contra as Secas (Dnocs), Cajazeira-PI:

O Brasil é um dos países da América Latina que mais tem políticas públicas, que mais tem organizações sociais. Mas é aqui onde há mais desigualdade e desrespeito às políticas. Tudo é muito difícil, principalmente para as mulheres rurais. Temos lutado muito no sentido de mostrar as lacunas e encontrar soluções. Cobrar das autoridades responsáveis o cumprimento do seu papel para que as ações de inclusão social sejam realmente realizadas. O quadro ainda é complicado e cheio de vitórias e derrotas como mostramos a seguir.

A reforma agrária não mudou muito. Conseguimos algumas coisas, como, linhas de crédito para os agricultores familiares, que é uma reivindicação dos movimentos sociais desde 1980. Mas como os governos anteriores nunca se preocuparam com os trabalhadores e só agora no governo Lula que tivemos direitos, principalmente o específico para as mulheres – que aumenta nossa auto-estima – e direito à educação para jovens e adultos. Tivemos oportunidade de ter até uma secretaria especial de políticas públicas para as mulheres. Antes, até os governantes viam as mulheres como se elas não pudessem sair de casa, fazer manifestação e lutar por seus direitos. Mulher era para ser obediente, submissa, contente com sua vida cotidiana achando que seu lugar era só na cozinha.

Tal realidade mudou bastante, mas a vida das mulheres trabalhadoras rurais ainda é muito sofrida, principalmente para auto-sustentar, se valorizar e participar da vida política. Além de reivindicar nossos espaços social, econômico, político e cultural, temos outros motivos para continuar lutando.”

F) NOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Margareth Costa Cunha – Esperantinópolis-MA:

Eu entrei na luta em 1990 participando de movimentos sociais. Antes, fazia parte das áreas de conflitos de terra no Maranhão; morava em uma comunidade chamada Floresta, município de Coroatá. Os moradores daquela comunidade tinham que vender toda sua produção para o dono das terras, mais barato do que se vendesse na cidade, e ainda tinham que pagar três alqueires por linha, com a mesma produção. Aquilo tudo me revoltava. Ficou na minha cabeça a revolta contra os poderosos que só queriam enganar os pobres, escravizando aquele povo que tanto trabalhava para ter o que comer, mesmo assim, nos conflitos sempre o patrão era quem ganhava.

O povo tinha de sair, porque naquela época não havia nem uma lei da terra. Minha mãe teve que ficar trabalhando por um bom tempo sozinha na roça e eu ficava angustiada com tudo aquilo, não conseguia me situar nem sair para estudar.

Todos os meus irmãos estudavam e não lidavam com traumas daquele sofrimento dos meus pais, não podiam ajudar. Eu só descobri um curso de formação de educadoras, em uma linha da vida, que foi uma pergunta: -Como foi a minha infância? Eu quase não conseguia falar, só chorando por tantas coisas que sofremos na infância, até meus depoimentos foram muito tristes.

Não quero que meus filhos tenham a mesma infância que eu. O que eu puder farei por eles, para que não tenham tanto sofrimento.

É bom, mas naquela análise é que descobri porque estou na luta hoje. Os sofrimentos das mulheres fazem com que tenhamos força para lutar, mudar; quando falamos das raízes, quando nos perguntam de onde viemos, quem somos. Claro que nós lutamos por grandes objetivos: Capacitar-nos para poder capacitar outras mulheres, despertar as mulheres para que se descubram cidadãs; organizar as mulheres para que lutem por seus direitos; capacitar as mulheres no mundo.

O curso de formação de educadora, para trabalhadoras rurais, no início foi muito complicado. Imagine seis trabalhadoras rurais e muitas assessoras com mestrado ou curso universitário. Quando começamos a ver as palavras pedagógicas, metodológicas, tivemos que acompanhar e quando vimos o contexto social em que vivemos, nós trabalhadoras rurais, ficamos revoltadas. Não com o curso, mas com as desigualdades sociais que dava para perceber dentro do próprio curso.

Nós já fazíamos um trabalho com as mulheres, claro, do nosso jeito, com nossa simplicidade. Nunca vamos ser uma assessora, porém ao voltarmos para nossas comunidades realizamos duas oficinas com temas que trabalhamos, com as dinâmicas e técnicas que aprendemos.

Aperfeiçoamos nosso trabalho, com isso nos sentimos mais seguras, mesmo quando estamos nos municípios, repassando nossos conhecimentos estaduais, nacionais e até internacionais.

No Seminário Latino-americano de Mulheres Trabalhadoras Rurais e Caribe, evento que aconteceu no México de 25 de setembro a 1º de outubro de 2005, tivemos oportunidade de conhecer companheiras de outros países. Na ocasião, levantamos propostas de políticas socioeconômicas e ambientais. A luta não é fácil, mas tem que acontecer. As mulheres organizadas têm que chegar ao poder.”

G) OS SABERES TRADICIONAIS

Nas comunidades, nossos pais e avós acreditavam muito nas rezadeiras, nos pais-de-santo, nas parteiras leigas que além chegarem até as casas e pegarem o nenê, ensinam o uso das raízes naturais que servem como remédios e ainda rezam para o parto ser ligeiro. No passado era difícil as mulheres morrerem de parto, pois além de usarem meios naturais, não havia muitos produtos industrializados. Quando uma mulher tinha complicações no parto logo a parteira mandava para o hospital. Os remédios de garrafadas que acreditamos tanto curavam todas as doenças.

Naquela época não existiam doenças como a Aids e o câncer. Acreditávamos muito em meios alternativos, como argila, plantas e tantos outros que aprendemos com nossos avós, como também, produzir receitas naturais. Estes valores foram passados de família para família e hoje estão sendo recuperados.

Os valores éticos em cada família eram repassados para os mais novos. Os pais-de-santo, que faziam as pessoas ficarem boas, só com as rezas, para as famílias eram tudo. A fé era tanta que curava e com isso os filhos começavam a acreditar e a reconhecer os saberes, as tradições.

Não queremos esquecer nossas raízes e mesmo que não acreditemos, sempre há algo estranho para lembrar, que tenha acontecido em nossa família ou com a gente mesmo. “A única coisa que não morre é nossa fé” e “a gente não se educa sozinho.”

Se cada pessoa, cada família, cada comunidade buscasse conhecer tais experiências de vida e de grande valor, com certeza construiríamos novos valores, para que as pessoas pudessem realmente, ser gente de verdade.

H) NA SEXUALIDADE

Este assunto era muito desconhecido para as mulheres. Elas nem queriam conhecer seu próprio corpo. Este era um dos problemas, um preconceito entre as mulheres, achar que é pecado enorme falar sobre sexo, não discutir nem com as vizinhas e principalmente com as (os) filhas (os). Nós víamos como pecado fazer sexo, que era só para mulheres casadas; as que não tinham marido não podiam ter relações sexuais porque eram consideradas prostitutas; era também proibido falar sobre o assunto com crianças e jovens.

As mulheres não se sentiam estimuladas em conhecer seu corpo e por isso não tinham nem como se cuidar, principalmente evitar Doenças Sexualmente Transmissíveis (DSTs). Os maridos exigiam que elas ficassem caladas, não contar que foram contaminadas por eles.

O preconceito começa muitas vezes dentro da própria mulher, que acha isto natural. Nós mulheres temos ainda que ficar caladas para não prejudicar nossos maridos e a sociedade não saber que estamos doentes. Escondemos até do médico, para não fazer exames, com medo de mostrar nosso corpo.

O medo do pecado e da igreja conservadora tem atrapalhado muito as discussões. A sexualidade até hoje é ainda tema difícil de ser trabalhado a partir da família, comunidade e escola. Hoje, se houvesse mais conscientização por meio de palestras, sobre DSTs, não haveria tanta gente contaminada pelo vírus HIV, da Aids.

Podemos evitar e ajudar a combater a Aids e outras doenças, conversando com nossos filhos e indicando para eles o uso de preservativos, porque tanto homens jovens como mulheres jovens correm riscos de doenças. Não sabemos se estamos contaminadas. A doença pode até estar em nossa casa. Precisamos nos prevenir e conscientizar nossos jovens, para que transem com responsabilidade e usem camisinha, tanto masculina como feminina. Esta é nossa tarefa de mulher e de mãe.

Concluindo, gostaria de afirmar que a sexualidade, apesar de ser uma necessidade orgânica, que faz bem ao corpo e à alma, continua assustando as mulheres e conseqüentemente, desestimulando-as a uma vivência harmoniosa da sexualidade.

1) NA VIOLÊNCIA

Nós mulheres fomos violentadas desde crianças, quando nos negaram o direito de brincarmos de carrinho. Negaram-nos o direito de estudar, de ser uma mulher, de participar da vida social. Éramos vistas como objeto; violaram nossas idéias, até de ver que tudo isto era natural, que ser mulher era ser dominada pelos pais, pelos irmãos e depois pelo marido.

E nós não sabíamos que a maior violência é ter nossos direitos negados, que nos sentíamos gente. Achávamos que tudo aquilo tinha de ser daquele jeito mesmo. Por nós descobrimos que tudo era violência. Tivemos que fazer um curso, só conosco, trabalhadoras rurais. Veja como foi nossa realidade, com mulheres trabalhadoras rurais. E só assim percebemos que existem muitos tipos de violência como:

- Sobre os direitos humanos.
- Violência física- a agressão dentro de casa se entende aquela que é perpetrada no corpo da mulher por socos, beliscões, mordidas, chutes, queimaduras, etc.
- Violência sexual – a mulher é obrigada por força ou ameaça, a ter relação sexual, que o agressor, o próprio marido ou companheiro deseja muitas vezes, por se

sentir no direito de ser o dono e satisfazer seu desejo sexual, independente da vontade da mulher.

- Violência psicológica – a mulher tem sua auto-estima atingida por agressões verbais constantes: ameaças, insultos, comparações...
- Violência moral – pode ser entendida como uma das manifestações da violência psicológica.
- Violência patrimonial – configura-se por ações ou omissões que impliquem em dano, perda, subtração, destruição, retenção de objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais. Às vezes é utilizada como forma de limitação da liberdade da mulher, inclusive de ir e vir.
- Violência no trabalho – o agressor é o patrão ou chefe que usa de sua relação de poder hierárquico para obrigar a funcionária manter com ele relações, independente de seu desejo.
- Assédio sexual da mulher nos espaços do trabalho.
- Violência institucional – é praticada nas instituições prestadoras de serviços públicos como hospital, delegacia, posto de saúde, escola.

A violência é hoje para as mulheres trabalhadoras rurais, uma grande preocupação e uma prioridade de luta no combate a todo tipo de agressão. No meio rural a violência doméstica cresce muito, principalmente em Pernambuco e no Ceará. Estamos em ação. VIOLÊNCIA TEM QUE ACABAR. ☀

REFERÊNCIAS

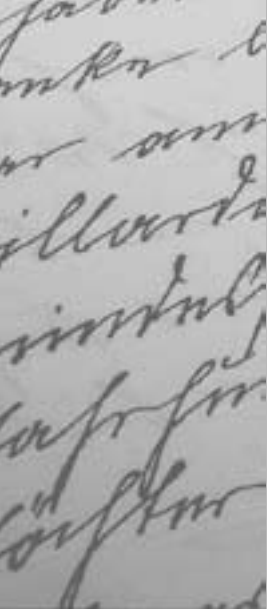
Desenvolvimento Agrário e Agrícola – Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura (IICA).

Terras de Quilombos – MST.

Nosso trabalho tem valor.

Mulher e Agricultura familiar – SOS e MMTR-NE.

Entrevistas de trabalhadoras rurais do Nordeste.



...es ainda p
porém, que
ais, em pa
estudos ce
s de grupos
mulheres qu
tica mascu
mo que "er
adicional d
s análises.
s. Estas últ
emente ex
na década
pós resulta
mulares ur

PRÊMIO MARGARIDA ALVES

Categoria Ensaio Inédito

A caminho dos babaçuais

Gênero e imaginário no cotidiano de trabalhadores rurais no Maranhão¹

VIVIANE DE OLIVEIRA BARBOSA²

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

→ O COTIDIANO E O IMAGINÁRIO de sujeitos sociais têm constituído um importante caminho de abordagem para estudiosos de várias áreas do saber. Nesse sentido, entendemos que o estudo de sentimentos e vivências de trabalhadores rurais no Maranhão pode contribuir consideravelmente para a compreensão de relações de gênero e de significados que se estabelecem em seu meio social.

Em meio a esses trabalhadores destacamos a atuação de mulheres quebradeiras de coco babaçu, trabalhadoras rurais e agroextrativistas, que aliam a quebra do coco ao trabalho na roça, práticas estas que se inserem nos símbolos cotidianos de sua existência. Enfocamos, de um lado, trabalhadoras que enfrentaram conflitos pela preservação de babaçuais e pelo acesso a terra e que assumiram a identidade de quebradeiras de coco, organizando-se no Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), e, de outro, quebradeiras que não se integraram nesse movimento (embora muitas também tenham enfrentado conflitos), mas que, em suas comunidades, trocam experiências com as primeiras.

1 Ensaio baseado em monografia apresentada em julho de 2005 ao curso de História da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e em relatórios de pesquisa apresentados, em janeiro e agosto de 2005, à Pró-Reitoria de Pesquisa e Desenvolvimento Tecnológico, Pibic/CNPq/UFMA.

2 Licenciada em História pela UFMA, mestranda do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA), bolsista Capes/UFBA.

Examinamos discursos e práticas de lideranças do Movimento no Maranhão e de trabalhadores rurais (homens e mulheres) do povoado de Monte Alegre, município de São Luís Gonzaga (MA), no intuito de apreender olhares em torno do masculino e do feminino, a partir de memórias, representações e vivências cotidianas daqueles sujeitos.

A nosso ver, são relevantes, trabalhos que discutam aspectos não presos especificamente à esfera política e/ou econômica na qual, as quebradeiras estão inseridas. Não se trata, obviamente, de desconsiderar a produção existente que enfatiza a mobilização e identificação, a relação com o mundo do comércio, a constituição de cooperativas e o apoio de organismos e instituições aos trabalhadores rurais.³ Este é um enfoque que não pode ser deixado de lado. Entretanto, na realização deste trabalho entende-se que o sentido do babaçu na vida de trabalhadores rurais e agroextrativistas, especialmente das quebradeiras, embora se reporte às esferas econômica e política, ultrapassa-as e se relaciona a um leque considerável de possibilidades de vivências, como as relações e dinâmicas sociais tecidas em torno do gênero, bem como de construções imaginárias que permeiam a vida coletiva.

MIQCB: MULHERES EM MOVIMENTO

Mulheres trabalhadoras rurais e agroextrativistas se mobilizaram em fins da década de 1980 e início dos anos 1990, identificando-se coletivamente como quebradeiras de coco e criando um movimento. Se considerarmos a perspectiva de Hobsbawm (1995), este é um dos “novos movimentos sociais,” cujas características são a defesa ambiental e ecológica, discussões sobre identidade étnica e questões de gênero.

A primeira tentativa de organização dessas mulheres foi em 1989, porém, o reconhecimento efetivo foi em 1991, com a Articulação das Mulheres Quebradeiras de Coco Babaçu (AMQCB). Segundo Maria Chagas (BARROS; CHAGAS et. al., 2004), coordenadora-geral do Movimento no Maranhão, somente depois de 1995 é que a articulação passou a chamar-se MIQCB. Esse movimento se concentra em quatro estados da Federação, estendendo-se “[...] por centenas de povoados distribuídos desde o Vale do Parnaíba, no Estado do Piauí, até o Vale do Tocantins, nos Estados do Pará e do Tocantins, atravessando diagonalmente o Estado do Maranhão” (ALMEIDA; 2001, p. 15). Toda essa extensão territorial está dividida em seis regionais: do Mearim, de Imperatriz e da Baixada (as três no Maranhão), do Pará, do Piauí e do Tocantins. Cada uma delas possui uma coordenação executiva e assessoria técnica, apoiada por projetos com a União Européia, Ministério do Meio Ambiente, ONG Pão para o Mundo, entre outros.

3 Dentre os trabalhos que efetuam um enfoque a partir dessas questões, destacamos: Almeida (1995, 2001), Martins (2001) e Shiraishi Neto (2001).

No Maranhão, especialmente, na região do Médio Mearim, os conflitos em defesa dos babaçuais impulsionaram a mobilização de mulheres e homens trabalhadores rurais pelo direito à sobrevivência, o que logo se estendeu à reivindicação pela terra. Os conflitos de terra já eram recorrentes no Maranhão e se acirraram no momento em que o acesso aos babaçuais tornou-se restrito quando da implantação da chamada “Lei Sarney de Terras” (Nº 2.979/ 17-07-1969),⁴ que respaldava a privatização das terras públicas do estado e incentivava a implantação de projetos agropecuários, que excluía as famílias rurais do acesso à terra e ao extrativismo.

A microrregião do Médio Mearim foi marcada, entre as décadas de 1970 e 1980, por intensos conflitos entre trabalhadores rurais e fazendeiros e/ou grileiros, quando estes passaram a proibir a extração do coco babaçu, arrogando-se o direito de propriedade, o que desencadeou uma forte resistência por parte daqueles trabalhadores. Antes da restrição aos babaçuais, o direito a terra já havia sido cerceado, limitando o espaço de plantio dos trabalhadores. Entretanto, segundo lideranças do MIQCB, os homens só entraram na luta, motivados pelas reivindicações das mulheres pelo extrativismo.

A reivindicação era pelo acesso e pela não devastação dos babaçuais, uma vez que o corte das palmeiras, com o objetivo de coibir o trabalho extrativo e mesmo eliminá-lo, passou a ser recorrente. Para as famílias rurais, essa luta era questão de sobrevivência e também significava resistir à violência imposta às suas formas culturais e cotidianas de vida. Sendo assim, a violência sofrida por esses trabalhadores se inscreveu em sua memória e cotidianidade tanto em nível material quanto simbólico.

As quebradeiras realizam o extrativismo do babaçu por meio de um sistema de uso comunal desse recurso, conforme suas necessidades e capacidades produtivas. Nesse sentido, a restrição da atividade extrativa significou, de imediato, a perda de sua autonomia no campo do trabalho. Daí o período dos cercamentos⁵ ter sido caracterizado por elas e seus familiares como “tempo do coco preso” (especialmente anos 1970 e 1980). Sobre os cercamentos, a devastação dos babaçuais e a reivindicação da continuidade do trabalho extrativo, os versos da música “Maria, filhos de Maria” não poderiam ser mais expressivos:

- 4 Também chamada “Lei de Terras do Sarney.” (Gonçalves, 2000). O “Grupo Sarney,” que também é denominado por historiadores e outros pesquisadores de “oligarquia Sarney” (Costa, 2002, 1998) ou “dinastia Sarney” (Gonçalves, 2000), chega ao poder político do Estado em 1966, ano em que José Sarney é eleito governador do Maranhão. Desde então, seus familiares e aliados têm ocupado os principais cargos políticos do Estado.
- 5 Período em que fazendeiros/grileiros (muitos de outros estados da Federação) se apropriaram de terras cercando-as em grandes áreas (fazendas) sobretudo para a realização de projetos agropecuários.

*Não devaste o palmeiral / Deixe o coco dá raiz,
Eu vivo quebrando o coco / Do coco eu sou feliz.
Se você é fazendeiro / Ou um grande industrial,
Segure sua cabroeira ^[6] / Eu não sou o seu rival,
Mas deixe nossas palmeiras / Botar coco em seu quintal.
Eu não sei toda essa história / Nem quando terá fim,
Eu só quero quebrar coco / Eu não quero o seu capim,
Já não basta o mal da seca / Vem a cerca contra mim.
Você é dono do pasto / Do açude ou do curral,
Mas não é dono do coco / Nem também do coqueiral,
Você corta boi de corte / Mas não corte o palmeiral. (SANTOS, 2004)*

Os trabalhadores falam de “tempo do coco liberto” e “tempo do coco preso” para caracterizar, respectivamente, o período anterior aos cercamentos e o momento de ocupações de terras por fazendeiros/grileiros, quando se iniciaram os conflitos. As famílias rurais ficaram sujeitas a manipulações econômico-comerciais, já que foram implantados vários mecanismos visando subjugar-las. Ficaram submissas aos donos de “barracões,”⁷ sendo obrigadas a vender o coco aos fazendeiros ou trocá-lo por gêneros alimentícios de primeiras necessidades.

Os contratos extrativos mais conhecidos são o de “meia,” o de “foro” e o de “arrendamento.”⁸ Contudo, independentemente do tipo de contrato, trabalhadores faziam mutirões, dos quais homens e mulheres participavam, visando quebrar a maior quantidade possível de coco, para obter um maior rendimento ao final do trabalho. Ocorria que os fazendeiros/grileiros, além de pagarem um valor ínfimo pelo quilo do coco, adulteravam o peso do produto em seu favor. Os mecanismos de dominação da produção postos em ação pelos proprietários, eram, portanto, uma prática de superexploração da força de trabalho dos extrativistas. Ainda há casos, em que a amêndoa do coco é vendida a atravessadores, que compram-na por valor ínfimo e lucram em cima da produção desses trabalhadores.

Além da exploração de seu trabalho, aquelas famílias também sofreram frequentes ameaças, sendo alguns homens vitimados em meio a esses conflitos,⁹ apesar de alguns relatos apontarem que as mulheres é que negociavam com os

6 Bando de capangas, jagunços e/ou peões que trabalham para proprietários de terras.

7 Galpões localizados nas fazendas onde mulheres, homens e crianças quebravam coco para proprietários de terras, muitas vezes esperando receber o dinheiro da venda do produto somente ao final da semana.

8 Em todos os casos, tratava-se de uma parte da produção das quebradeiras que era entregue aos proprietários. Para maior detalhamento desses contratos (SHIRASHI NETO, 2001).

9 Em alguns casos, quebradeiras e até mesmo seus companheiros foram levados a julgamento (ANDRADE, 1998).

fazendeiros para evitar derrubada de palmeiras e que os homens ficavam afastados, a fim de que não houvesse nenhum tipo de confronto direto (ANDRADE; FIGUEIREDO, 2005). Algumas quebradeiras foram agredidas quando, como forma de resistência, entravam nas propriedades e eram encontradas dentro das “soltas”¹⁰ coletando o coco. Essa realidade não é distante, posto que

há ainda casos de violência física contra as quebradeiras no qual gerentes da fazenda, vaqueiros ou encarregados submetem as mulheres a surras e violência sexual. Há ainda casos em que a mulher precisa roçar a quinta, ou seja, limpar a área do pasto, para ter acesso à área de quebra e coleta do coco. (ARAÚJO; CARVALHO; MAGALHÃES, 2004, p. 223)

Comumente os sujeitos sociais se valem de estratégias para vencer barreiras que lhes são impostas, e não foi diferente com as quebradeiras. O desejo coletivo dessas mulheres em enfrentar restrições de fazendeiros/grileiros e as suas iniciativas para “empatar”¹¹ a derrubada de palmeiras, buscando dialogar com proprietários, tomando a frente nas negociações, incentivou a emergência expressiva de um movimento organizado. Isso fez com que elas fossem aos poucos adquirindo representatividade.¹²

Segundo Almeida (1995), a idéia que se tinha quando da explosão de ocupações de terras e da reorientação do mercado econômico neoliberal era a de que os trabalhadores agroextrativistas se enfraqueceriam politicamente, ficando marginalizados do mercado. No entanto, quebradeiras de coco,

através de um processo de intensas mobilizações e conflitos, romperam com essa representação pictórica e usual e com a moldura do exotismo da floresta, que tradicionalmente as envolviam. Descongelaram esta imagem folclórica, quebraram a imobilidade iconográfica de décadas e se derramaram organizadamente nas estruturas do campo do poder e nos circuitos de mercado, desnaturalizando-se e afirmando sua nova condição. (ALMEIDA, 1995, p. 18)

TRAJETÓRIA POLÍTICA DO MIQCB E SUAS CONQUISTAS

Tendo vivenciado lutas e mobilizações no curso de sua trajetória, as quebradeiras de coco tiveram algumas conquistas que fortaleceram o Movimento. Dentre outros aspectos, essa organização denota um momento significativo, o da passagem

10 Áreas de pastagens também conhecidas como quintas.

11 Termo que mais aparece nos testemunhos dos trabalhadores que vivenciaram conflitos e que se refere ao impedimento da derrubada de palmeiras de babaçu.

12 Obviamente, não podemos desconsiderar a influência da igreja católica, através de padres e missionários, e de intelectuais atuando direta ou indiretamente no processo de mobilização dessas mulheres.

dessas trabalhadoras do espaço privado para o público e o seu reconhecimento como sujeitos políticos. O MIQCB rompe as fronteiras do espaço vivencial dessas mulheres, repercutindo internacionalmente. Na medida em que a organização foi crescendo política e economicamente, algumas dessas quebradeiras passaram a coordenar cooperativas e associações políticas e várias de suas lideranças assumiram a direção de sindicatos ou passaram a exercer cargos político-institucionais, como o de vereadoras. Luta, persistência e conquistas são temas sempre reanimados nos encontros do Movimento:

Prazer enorme a gente ter tanta companhia aqui [...] A gente tem uma luta muito árdua, mas é muito interessante pra nós [...] Só agüenta ser coordenadora e ser quebradeira é mulher forte, é mulher de fibra [...] nós nascemos em 91, em 93 nós tivemos o segundo [Encontro] que foi no Piauí e o terceiro foi aqui, mas a maioria das quebradeiras lembra que a governadora era mulher ^[13] e a gente não foi recebida, teve em 2001 o quarto em Imperatriz [...], mas eu já disse [...] somos de fibra e não é mentira.¹⁴

Uma das conquistas das quebradeiras foi a implantação em alguns municípios, da Lei Babaçu Livre, que determina o uso comunal dos babaçuais, podendo ser um recurso explorado pelas extrativistas ainda que esteja em propriedades privadas. No Maranhão, são beneficiados pela Lei os municípios de Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Esperantinópolis, São Luís Gonzaga do Maranhão, Capinzal do Norte e Imperatriz (ARAÚJO; CARVALHO; MAGALHÃES, 2004). Mais recentemente, o município de Peritoró também foi contemplado.

A educação formal também tem se apresentado um instrumento importante, também no que tange a igualdade de gênero, pois tem sido uma alternativa educar suas crianças questionando discursos e práticas de dominação masculina, uma educação que enfatiza as diferenças entre homens e mulheres, mas busca não perpetuar desigualdades. As quebradeiras de coco vêm desenvolvendo cursos de formação e capacitação de suas lideranças, o que contribui também para discussões sobre os problemas relativos à mobilização e economia do babaçu.

Outro benefício para famílias agroextrativistas no Maranhão foi a criação do Programa de Educação e Alfabetização para Jovens e Adultos em Áreas de Reforma Agrária (Prонера), fomentado pelo Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA), com apoio do Governo Federal, MST, UFMA, e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). Outros órgãos que mantêm constante contato com o Movimento são a Associação em Áreas de Assentamento do Es-

13 Roseana Sarney, filha de José Sarney, então governadora do Maranhão.

14 Maria Adelina Chagas (Barros; Chagas et al., 2004), em pronunciamento de abertura no V Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (VEIQCB).

tado do Maranhão (Assema), o Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural (Centru) e a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH).

Um projeto desenvolvido junto a esses trabalhadores é a produção de roças orgânicas que objetiva, dentre outras coisas, evitar o desgaste do solo. Há também um estudo com plantas aromáticas e medicinais que visa criar essências de espécies nativas para a produção de óleo do babaçu a ser comercializado no próprio Estado. E ainda, o projeto da Escola Família Agrícola, que oferece formação até a oitava série do ensino básico, desenvolvendo o conteúdo teórico da escola formal e ensinando a crianças e adolescentes a história e o modo de vida de suas mães e de seus pais.

No Mearim maranhense há quatro cooperativas que criaram uma linha de produção e comercialização de seus produtos, o que contribui para que as quebradeiras vendam as amêndoas do babaçu por um preço mais justo: as Cooperativas dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco, de Esperantinópolis, de São Luís Gonzaga e de Lima Campos. A primeira exporta o óleo de babaçu, principalmente para os Estados Unidos e Inglaterra, e a última utiliza o mesocarpo para a produção da farinha do babaçu (espécie de multimistura que serve para alimentar crianças e para fins medicinais). A Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais (AMTR), que possui aliança com o MIQCB, fabrica e comercializa sabonetes com o óleo comprado da cooperativa. Outros produtos com a bandeira “Babaçu Livre” estão sendo comercializados, como o carvão cocal e a torta de babaçu.

As quebradeiras de coco ganharam visibilidade na esfera da produção e comercialização pelo seu trabalho extrativo, pois antes, somente homens envolviam-se no processo de comercialização do babaçu (MARTINS, 2001). Os problemas ainda persistem, como mostra Almeida (2001), há um desconhecimento total da economia do babaçu, fazendo das quebradeiras alvo de planejamentos externos que visam apenas lucros próprios. Nas mais recentes reivindicações do MIQCB junto aos órgãos governamentais estão o desenvolvimento de tecnologias apropriadas para a completa utilização do babaçu e para a conversão das amêndoas em biodiesel;¹⁵ o acesso do Movimento aos programas governamentais voltados para a saúde da mulher; a punição de pessoas que cometem crimes ambientais, devastando principalmente babaçuais, castanheiras e seringais; a desapropriação imediata de áreas de conflitos que envolvem quebradeiras; a implantação de reservas extrativistas e, ainda, a garantia de livre acesso às áreas de babaçuais.

Quebradeiras ligadas ao MIQCB se autodefinem como corajosas, enérgicas, trabalhadoras empenhadas em alcançar seus objetivos, auto-atribuição que pode-

15 Há políticas do Governo Federal que incentivam a conversão de sementes de oleaginosas (mamona, girassol, soja) em biodiesel. Essas políticas ainda não se voltaram para o babaçu, o que tem causado descontentamento por parte das quebradeiras.

mos notar, por exemplo, nas palavras de Eunice Costa, da regional de Imperatriz, referindo-se às suas companheiras de ofício e luta: “Nós somos corajosas. Botamos muita fé no nosso trabalho e outra coisa é a energia que nós temos. Cada vez o Movimento tá se estendendo mais.”

GÊNERO E IDENTIDADE CONFORMANDO COTIDIANIDADES

Gênero e identidade no universo de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão se inter-relacionam. Temos entendido identidade a partir da relação entre a construção da imagem de si, sendo, portanto, a representação do “eu” que se pretende assimilada pelos outros, e a imagem que estes “outros” fazem daquele “eu” que se autodefine, como gênero constitui-se como uma categoria relacional, evidenciada em discursos e práticas, na qual dialogam construções sociohistóricas e culturais acerca do masculino e do feminino.

As relações de gênero vivenciadas no cotidiano, em diferentes espaços e tempos, apontam, em geral, para complexidades e ambigüidades. A realidade das quebradeiras de coco babaçu aqui enfocadas, não escapa a essa assertiva. Tais relações assumem uma amplitude de questões e construções sociais a respeito do “ser homem” e do “ser mulher” e são perpassadas por relações de poder, compreendidas na perspectiva de Foucault (1993), como algo que se processa no cotidiano das sociedades e se dá por meio de (re)negociações.

A afirmação da identidade coletiva de quebradeiras de coco vem acompanhando o MIQCB desde suas primeiras articulações, chegando, por intermédio de intercâmbios de experiências, a mulheres que não se vincularam a essa organização. As que participam do Movimento lutam para serem definidas também como trabalhadoras rurais, uma vez que, tradicionalmente, configurou-se uma imagem do trabalho rural como masculino. Analisando a constituição dos movimentos sociais rurais no Brasil, observamos que

a propriedade da terra, de caráter concentrador, é um dos marcos históricos mais firmes de exclusão e de impedimento à mudanças e, portanto, à própria democratização do país. Os movimentos sociais rurais têm uma história recente, cerca de 40 anos, de luta por direitos básicos de cidadãos com direito à terra e ao trabalho. As mulheres trabalhadoras rurais experimentam essa exclusão somada à discriminação de gênero e lutam, ainda [...] hoje, pelo direito ao reconhecimento da própria categoria de “trabalhadoras rurais” (FARIAS, 2001, p. 156).

Debates no Movimento enfatizam questões sobre a identificação dessas mulheres como quebradeiras de coco, quanto às estratégias desenvolvidas por elas em defesa do meio ambiente e também a respeito de suas experiências em uma

sociedade dividida em gêneros, na qual, em grande proporção, as mulheres foram e são silenciadas e esquecidas.

Muitas produções musicais e artísticas que, embora geralmente tenham autorias individuais, são (re)apropriadas recebendo significado coletivo impresso na historicidade e cotidianidade dessas mulheres. A “Música do Movimento,” por exemplo, é um de tantos cantos que enfatiza a afirmação da identidade de quebradeiras de coco, bem como a sua integração coletiva nos quatro Estados em que atua o Movimento:

*Eu sou quebradeira, eu sou quebradeira e vim para lutar
Pelos meus direitos, pelos meus direitos vim reivindicar
Mais educação e saúde pra toda nação.
Eu sou quebradeira, sou mulher guerreira e venho do sertão.
No Tocantins tem quebradeira, no Piauí tem quebradeira, lá no Pará tem
quebradeira, no Maranhão estão as quebradeiras. (VEIQCB, 2004)*

A identificação com o trabalho por parte dessas extrativistas é fundamental para manter viva e intensa a sua mobilização, reforçando a luta para obter políticas públicas em prol dos trabalhadores rurais. Desse ponto de vista, a valorização de uma identidade grupal foi fundamental para que essas mulheres buscassem caminhos para atingir seus objetivos. Elas almejam ainda, alcançar representatividade dentro de uma sociedade onde as condições étnico-racial e de gênero apontam para a exclusão de muitos e inclusão de poucos, como é nítido no que diz Maria Chagas (BARROS; CHAGAS et. al., 2004) a respeito de si e de suas companheiras de luta: “Até hoje a gente é discriminada [...] se a gente é pobre, quebradeira de coco e negra a gente é discriminada.” O fato é que muitas quebradeiras de coco sofrem uma tripla exclusão: étnico-racial, de gênero e de classe.

Ora, como sabemos,

Muitas vezes o discurso sobre a igualdade universal dos seres humanos ocultou a desigualdade histórica e cultural na experiência vivida. E este “oculto” ou este “velado” certamente atingiu muito mais as mulheres do que os homens, muito mais os negros do que os brancos, muito mais os pobres do que os ricos (GEBARA, 2000, p. 45).¹⁶

¹⁶ De fato, “raça”/etnia, gênero e classe constituem categorias que, de modo inter-relacionado, inscrevem muitas experiências vividas. Gilroy (2001), partindo da idéia de Hall (2003) de que a raça é a modalidade na qual a classe é vivida, sugere que o gênero é a modalidade na qual a raça é vivida. A nosso ver, cabe usar o termo “raça” referindo-se a algo a ser descrito, mas não como uma categoria analítica.

No tocante a mulheres que são do Movimento, percebemos não só a existência de uma identificação diferenciada de ser quebradeira, como uma disposição em prosseguir na articulação. Uma das explicações para que antes se envergonhassem de seu trabalho reside no fato de ser a atividade extrativa desvalorizada e estar diretamente relacionada à pobreza. “De primeiro,” afirma Francisca de Aquino, moradora de Monte Alegre, que “era muito difícil dá esse tipo de valor as pessoa que quebra coco.” A mobilização vem mudando tal realidade e reforçando um reconhecimento tanto dentro quanto fora do Movimento: “Eu acho,” afirma Maria Bringelo, “que é assim, cada categoria tem uma identificação [...] uma identidade de quebradeira mostra que nós somos profissionais [...] do dia-a-dia.”

A identificação assumida pelas quebradeiras do Movimento evidencia uma percepção da quebra do coco como profissão merecedora de reconhecimento social. Há uma identificação com esse discurso na fala de mulheres que não se associaram, mas que compartilham experiências com quebradeiras articuladas, como é o caso de Teresa Pereira, moradora de Monte Alegre: “Eu acho um trabalho muito honesto, a gente se esforça e faz por prazer [...] eu prefiro quebrar coco do que ir pra roça.” A visibilidade das quebradeiras e o reforço de sua identidade se verificam de tal modo que encontramos homens que quebram coco e mantêm contato com o Movimento manifestando interesse em serem reconhecidos como quebradores de coco.

Tal discurso afirmativo da identidade está associado a questões de gênero. As quebradeiras têm se mobilizado na tentativa de desconstruir imagens que configuram uma assimetria entre homens e mulheres. Em geral, há o entendimento e o sentimento de que tal realidade precisa ser mudada. Em discussões no MIQCB, essas mulheres têm buscado apreender o sentido do gênero e suas complexidades, entrando em contato com um debate, por muitas, nunca anteriormente feito de modo direto. Outra preocupação tem sido a de inserir os homens na participação desses diálogos. De todo modo, é evidente que:

A abordagem recente do gênero está igualmente associada à procura e à conformação de identidades, vistas hoje como identidades plurais. Ao se pôr em questão o masculino e o feminino e ao correlacioná-los às condições de classe, etnia, opções sexuais e outras associações, afloram potencialidades e diferenças que realçam com nitidez identidades e oposições, portanto a complexidade inerente ao campo. (QUEIROZ, 1996, p. 11)

Um dos elementos que perpassa todo o processo de afirmação das quebradeiras reside na busca de autonomia nas relações com seus maridos/companheiros e na igualdade de espaços, a partir da qual elas possam mais efetivamente participar das tomadas de decisão no âmbito familiar. Algumas dessas trabalhadoras entendem que uns poucos homens já desenvolveram uma percepção das desigualdades alicerçadas em nome das diferenças de gênero, o que se verifica, por exemplo, no

fato de entenderem ou mesmo incentivarem (ainda que muitas vezes timidamente) suas companheiras a se engajarem no Movimento. Sobre esse aspecto, falando de sua própria experiência, Maria Chagas (2005) afirma que

A gente identifica o avanço na questão de gênero [...] Hoje eu estou no Movimento, eu vou pra São Luís passar tantos dias e meu marido não me impede de eu ir, então ele já tem uma certa compreensão de gênero [...] ele termina assumindo o trabalho que é meu, ele não vai pra cozinha lavar o prato [...] mas o negócio da administração [da casa] na hora que eu tô fora o marido toma o encaminhamento.

No início da mobilização, a maioria das quebradeiras não tinha o apoio de seus maridos/companheiros, algumas até chegaram a se separar para continuarem no Movimento. Não raro surgiam tensões entre elas e seus companheiros quando começavam a manifestar indícios de autonomia, como freqüentar reuniões. De fato, a mobilização contribuiu para que essas mulheres contestassem (em alguns casos, com veemência) relações de dominação masculina.

O MIQCB vem discutindo problemáticas bem atuais a respeito das questões de gênero, como percebemos no discurso de Maria Bringelo: “Eu acho que gênero em qualquer lugar que for discutido [...] tem que ser discutido num sentido transversal, onde tiver homens e mulheres [...] porque muita gente não sabe nem o que significa gênero.” Essa articulação tem reivindicado igualdade das mulheres perante os homens, buscando, no entanto, não considerar apenas o feminino em detrimento do masculino. Dentro desse mesmo viés, Maria Chagas (2005) é enfática ao afirmar que:

Gênero [...] é uma questão de espaços de equidade. Tem as quebradeiras de coco, não temos sindicato próprio, fazemos parte dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais [...] Isso dá de compreender que gênero não é só ser homem e ser mulher, não tem essa coisa [...] de ser só homem e ser mulher. Eu penso gênero uma discussão em conjunto, homens e mulheres onde esses direitos sejam respeitado [...] muita gente chama gênero uma divisão do trabalho, mas não é pra mim só isso.

Essas discussões de gênero que circulam no Movimento foram, em parte, suscitadas por instituições de amparo aos trabalhadores rurais, como a igreja católica e a Assema, e por pesquisadores de diversos campos de estudo. A própria idéia de gênero e os termos usados para tratar dela são sintomáticos dessas influências externas. Evidentemente, trata-se de processos em que tais idéias externas são apropriadas a partir de interesses e perspectivas das quebradeiras, apropriação entendida à óptica de Chartier (1985), referindo-se às diversas práticas que se apropriam de forma variada dos materiais que circulam numa

dada sociedade, dando lugar a usos diferenciados e até opostos dos mesmos bens, textos e idéias.

Em se tratando de identificação, observamos que existe um elo entre as identidades grupal e feminina que são construídas, relacionando o trabalho realizado pelas extrativistas à condição de gênero. Entretanto, enquanto no espaço familiar a identidade de gênero é a mais evidenciada, no Movimento, as identidades coletiva e étnico-racial são bem mais acentuadas.

Entendemos que a identidade “[...] só pode ser revelada quando estamos com os outros, e nos apresentamos ao mundo” (FARIAS, 2001, p. 148) e está sempre em processo de (re)estruturação, pois

[...] sejam elas sexuais, de gênero, geração, raça, religião, etnia [...] não são um produto acabado, senão um processo contínuo que nunca se completa, subjetivando-se em seu espaço e tempo. Os sujeitos são, portanto, fluidos e se inventam no transcurso de complexas histórias, fundadas num sentimento de pertença que torna possível o funcionamento da vida, embora estejam sempre sujeitos a mudanças e revisões. (DORNELLES, 2002, p. 5)

Como vimos, quebradeiras interagem no MIQCB e algumas delas tentam levar discussões ali feitas ao campo familiar. Zulmira Mendonça, coordenadora da articulação na região da Baixada Maranhense, afirma que atua nesse sentido, uma vez que tenta demonstrar aos seus filhos que não tem vergonha de ser mulher e nem de ser quebradeira de coco. O canto “Sem medo de ser mulher” sintetiza a sua perspectiva e a do Movimento:

*Pra mudar a sociedade do jeito que a gente quer,
Participando sem medo de ser mulher.
Porque a luta não é só dos companheiros,
Participando sem medo de ser mulher.
Pisando firme sem medir nenhum segredo,
Participando sem medo de ser mulher.
Pois sem a mulher a luta vai pela metade,
Participando sem medo de ser mulher.
Fortalecendo os movimentos populares,
Participando sem medo de ser mulher.
Na aliança operária camponesa,
Participando sem medo de ser mulher.
Pois a vitória vai ser nossa com certeza,
Participando sem medo de ser mulher. (VEIQCB, 2004)*

A visão do MIQCB expressa em muitos dos seus cantos, é clara ao enfatizar que para reivindicarem igualdade entre os gêneros, as quebradeiras precisam primeiramente se orgulhar de sua condição de mulher.

ESSA LUTA NÃO É FÁCIL

*Essa luta não é fácil / Mas vai ter que acontecer,
As mulheres organizadas / Têm que chegar ao poder.
Vamos juntas companheiras / Vamos botar pra valer
Vamos quebrar as correntes / Do machismo e do poder.
Sem mulher neste mundo / Seria triste demais
Não nascia gente nova / O mundo não tinha paz.
A mulher nasceu pra ser / Pelo homem bem amada
Ser amiga e companheira / Pra não ser discriminada. (VEIQCB, 2004)*

A quebradeira Cândida Barros, da região da Baixada Maranhense, se reportou à época em que as mulheres não se consideravam totalmente do Movimento e compartilhando de uma mesma identidade: “Quando a gente começou esse encontro nós sabemos que foi por uma média de 200 pessoas [...] as pessoas se envergonhavam de dizer que era quebradeiras de coco.” De todo modo, a identificação e afirmação do trabalho extrativo, que acompanha os debates concernentes às relações de gênero, vão alcançando mulheres que não se vincularam ao MIQCB, mas que estabelecem contato com as que o integram.

**MONTE ALEGRE: ENTRE CONFLITOS
E PROXIMIDADES COM O MIQCB**

Articuladas ou não no MIQCB, casadas, vivendo relações estáveis ou fortuitas, ou sendo mulheres sós com seus filhos, existe um dado que iguala essas diversas existências: a realização do trabalho de quebra do coco babaçu para o sustento de suas famílias. O povoado de Monte Alegre (onde não mais de cinco mulheres são associadas), pertencente ao município de São Luís Gonzaga do Maranhão, que compõe a região central do Vale do Mearim, é identificado pelos seus moradores como área de remanescentes de quilombolas, herança de pessoas na condição de ex-escravas vindas de África, que lá começaram a viver desde o período da implantação de grandes engenhos açucareiros.

De acordo com a memória que circula entre os moradores, em 1907, o coronel Lisboa Ferreira vendera parte das terras do povoado e doara o restante a 12 negros que trabalhavam para ele. A constituição inicial do povoado teria se dado em 1870, segundo o relato de Maria Bringelo, coordenadora do MIQCB na região do Médio Mearim e moradora de Monte Alegre:

Lá nas areias tinha um porto que as coisas daqui eram todas transportadas a vapor e tinha dois irmãos que moravam em Montevidéu [povoado vizinho a Monte Alegre]. Um deles veio pra cá e fez um sítio, a igreja sempre foi naquele lugarzinho ali [...] Ele tava iniciando a fazenda. Aqui tinha sítio, tinha engenho. A minha bisavó, Sizina Parga foi escrava aqui nesse dito lugar [...] Ela já veio ficar livre aqui.

Em Monte Alegre, a descendência africana e o auto-reconhecimento como negros fazem parte dos discursos dos moradores. São Benedito, como destacam os moradores, é o padroeiro da localidade. Floriano Silva, um morador do povoado, afirma: “Eu nasci em 1916 [...] meu povo mais véio era escravo, meu pai nasceu no dia que gritou a liberdade, mamãe num sei não [...] a terra era dos fio dos escravo.” Esse reconhecimento é claramente enunciado e talvez tenha sido decisivo no período dos conflitos, posto que reforçava os laços entre o grupo, bem como fortalecia sua reivindicação de permanecerem nas terras cuja memória afirmava serem suas. Como reforça Maria Bringelo, eles “[...] queriam mostrar pro governo e pro Incra que essa área não deveria ser desapropriada, que o governo tinha que passar essa terra como terra de remanescentes.”

Considerando que os grupos não são fechados, interagindo com sujeitos individuais e coletivos na dinâmica social, é evidente que pessoas que não compartilhavam da origem comum dos habitantes de Monte Alegre (a maioria das quais oriundas de outros estados do Nordeste) passaram a viver nessa localidade. Assim, pessoas foram incorporadas ao grupo constituído pelos moradores do povoado, passando a fazer parte de estruturas cotidianas presentes nesse espaço, inclusive a praticar o extrativismo.

A identidade étnico-racial tem sido também um elemento que perpassa o MIQCB, embora sejam múltiplas as identidades (de caráter étnico ou não) assumidas pelas quebradeiras, uma vez que esse movimento agrega trabalhadoras de diversas partes. Para Barth (1998), a identidade étnica é percebida na interação de um “Nós,” integrantes de um grupo étnico, em relação aos “Outros,” integrantes de um outro grupo. Nessa perspectiva, um integrante só é considerado membro de um grupo quando se reconhece e é reconhecido como pertencente ao mesmo. Efetivamente, o que tem sido confirmado por essas mulheres são os ditos traços africanos e indígenas como componentes básicos de sua formação. No que diz respeito à sua descendência africana, é claro o seu posicionamento político quanto ao direito de o negro ser respeitado e reconhecido pela sociedade.

Observamos que o conflito vivenciado pelos moradores de Monte Alegre, em 1979, deu-se em concomitância com disputas em outras localidades do Maranhão, sendo mais um, embora com suas particularidades, dentre os conflitos envolvendo quebradeiras no Estado. Nessa ocasião, várias casas foram queimadas, deixando

sem abrigo as famílias que lá habitavam. Esse episódio, marcado pela violência, ficou registrado na memória dos trabalhadores como o “tempo do fogo.”

Com o apoio do governo e da Justiça, fazendeiros queriam a desapropriação das terras de Monte Alegre por seus antigos ocupantes – os trabalhadores rurais –, e contavam com o auxílio do Incra. Segundo os moradores, aqueles fazendeiros apresentavam documentos falsificados que confirmavam a posse da terra em seu favor. Nesse quadro de tensões, os homens do povoado se escondiam no mato, planejando a resistência e as mulheres se articulavam para a luta. As reuniões no “tempo do fogo” visavam criar estratégias que garantissem a permanência dos moradores na localidade. As mulheres reuniam-se e, segundo Maria Bringelo, a luta para garantir a posse da terra foi diretamente iniciada por três delas.

Os moradores do povoado rememoram o acontecimento dizendo que as casas foram queimadas no dia 12 de novembro de 1979, porque uma juíza de São Luís Gonzaga concedeu uma liminar que autorizava a desocupação das terras. Maria R. dos Santos, uma das moradoras, narra o ocorrido: “A gente foi jogado, ficou na chuva [...] Eles chegaram, queimaram, a gente via gente apanhando [...] Era uma vida muito sofrida, os pais da gente arriscado perder a vida com uma arma, corriam [...] e se escondia.” Floriano Silva lembra que “[...] já tinha saído daqui [...] mas quando foi queimado eu ainda tinha casa [...] era três casa, uma do forno, uma da moradia e uma do meu fio.”

A memória coletiva e individual, segundo Pollak (1992), precisa ser considerada a partir dos aspectos que a constituem: os acontecimentos vividos pessoalmente e os vividos por tabela. O último tipo se refere a episódios que uma pessoa pode não ter vivenciado, mas que por serem tão relevantes dentro do imaginário de seu grupo social, considera ter participado deles. Podemos falar, então, numa memória quase que herdada, possibilitada por socialização política ou histórica, resultante de uma projeção ou identificação com o ocorrido.

Lutando pela posse das terras os moradores também acreditavam manter recursos básicos de sobrevivência, além de garantir a continuidade de suas práticas, reforçadas por um laço de pertencimento (geográfico e simbólico) àquela localidade. Os moradores de Monte Alegre asseguraram a posse de suas terras e já possuem uma certidão coletiva, recebida da Fundação Cultural Palmares, que reconhece a terra como de remanescentes de quilombolas.

Cabe pontuar que o fato de mulheres associadas e não associadas viverem nos mesmos povoados (no caso em específico, Monte Alegre) e, na maioria das vezes, compartilharem de uma mesma memória coletiva, em geral relacionada à luta pelo direito de usufruir dos babaçuais, acaba aproximando as histórias individuais de cada uma na história coletiva do grupo, estreitando ainda mais, possíveis laços de identificação entre elas.

Uma das diferenças fundamentais entre as mulheres do Movimento e as que (ainda) não se articularam é que aquelas não só se identificam e são identificadas como quebradeiras de coco, mas afirmam esta condição orgulhando-se de sua atividade, enquanto estas apesar de se reconhecerem e serem reconhecidas da mesma forma, não necessariamente consideram tal reconhecimento como algo positivo. Evidentemente que as conquistas obtidas pelo MIQCB têm contribuído para que as demais quebradeiras se orgulhem cada vez mais de seu trabalho, assumindo, assim, o valor da atividade extrativa a partir de um outro ângulo.

NO POVOADO DE MONTE ALEGRE: O MASCULINO E O FEMININO ENTRE DISCURSOS E PRÁTICAS

Em Monte Alegre, há pelo menos três discursos em torno da importância do trabalho agrícola (roça) e do trabalho extrativista (quebra do coco), relacionados respectivamente a atividades masculinas e femininas. De acordo com o primeiro, em conformidade com o imaginário que envolve relações de gênero vivenciadas no povoado, são os homens que asseguram o sustento de suas famílias, diante do que a renda das mulheres é vista como complementar a dos maridos/companheiros. Um segundo discurso afirma que longe de serem sustentadas, são as quebradeiras que asseguram o sustento de suas unidades domésticas. E, um terceiro, aponta que ambas as rendas, mutuamente complementares, garantem o sustento das famílias.

O primeiro é o discurso mais forte e propagado, os dois últimos são menos percebidos. Esperar que quaisquer dessas lógicas sejam aplicadas sem contradições e ambigüidades é esquecer que quase nunca as práticas coincidem com os discursos. O melhor caminho parece ser entender como esses discursos são construídos e como se (des)articulam, mostrando suas ambigüidades e contradições.

Como se verifica na sociedade mais ampla, também no espaço sociohistórico das quebradeiras de coco existe uma divisão de trabalho que define tanto o lugar feminino quanto o masculino. A maioria das pessoas envolvidas na quebra do coco babaçu é do gênero feminino, sendo comum os homens coletarem e as mulheres quebrarem o coco. Entretanto, há homens que quebram coco, mesmo tendo tradicionalmente como atividade, a agricultura.

A idealização do homem como chefe da família e, portanto, provedor, contribui para que a renda feminina do extrativismo seja vista apenas como uma mera ajuda na manutenção familiar. Contudo, algumas mulheres, contrariamente, afirmam ser a sua renda que garante o sustento. Dalvanir de Jesus, participante do MIQCB e moradora de Monte Alegre, afirmava que, quando ia quebrar coco, a opinião de seu marido, “Era de que eu fosse, por causa que ele ia trabalhar da roça e eu pro mato quebrar coco [...] Quem dava o mantimento, as coisa era eu,

ele ia era cuidar da roça.” Observemos que esta quebradeira refere-se à renda do coco como essencial para a manutenção de sua família, assim como Maria R. dos Santos que afirma: “Tenho quatro filhos, eu sustento meus filhos, sempre sustentei assim no coco, quebrando.”

Como destaca Sarti (1997), quando estuda a condição moral do homem e sua relação com o trabalho, a categoria “pai de família” complementa a auto-imagem masculina e legitima a autoridade do homem no âmbito familiar, na medida em que estabelece sua moral como provedor. Tal visão é presente no povoado, pois embora haja uma tentativa de valorizar o trabalho feminino, homens e mulheres reproduzem a idéia de que os primeiros devem ser os mantenedores da família, o que se expressa em diversos discursos sobre as funções ditas masculinas, como no depoimento de Rosa de Lima: “Se ele [...] pega uma fia [...] o dever dele se ele pega uma moça ou mesmo uma muié, de manhã ele deve ir trabaiá, comprar as coisa [...] Ele bota dentro de casa aí a muié vai arrumar.”

Encontramos também, em depoimentos de alguns homens, como no de Luís Cruz, a importância das duas atividades para o sustento da família, pois quem consegue sustentar a casa são “Os dois, um faz de um lado, outro faz de outro.” Confirmando a importância do trabalho extrativo, José de Freitas, afirma que nem sempre os produtos de uma colheita são suficientes para esperar uma outra safra, sobretudo por causa de pragas. Assim, principalmente no período da entressafra, o extrativismo é primordial para a sobrevivência não sendo o trabalho masculino (agrícola) o principal para a subsistência das famílias.

Convém lembrar que há casos em que maridos/companheiros vendem a produção do trabalho feminino e se apropriam da renda advinda da comercialização do coco, usando-a em benefício próprio, como mostra Rosa de Lima em sua própria experiência: “Eu nem me lucrava desses coco que eu quebrava [...] eu ia quebrar coco, ele ia vender pra ir beber.” Há também aqueles que ficam insatisfeitos porque suas mulheres realizam o trabalho extrativo, como demonstra Rosinere de Lima dizendo que o companheiro “[...] num acha muito bom não, mas eu quebro coco mais na roça junto dele.” Maria dos Santos é um outro exemplo que diz que “Quebrava em casa as vez, mas não era muito,” mesmo sendo o marido contra a sua atividade em qualquer que fosse o espaço, já que ele “[...] até num gostava muito, mas eu quebrava.”

De modo geral, as mulheres de Monte Alegre assumem uma tripla jornada de trabalho. Além das atividades domésticas, elas quebram coco e trabalham na roça. De fato, a inserção feminina no espaço de trabalho considerado fundamentalmente masculino, a roça, não é incomum. Maria Araújo, que ali reside, descreve as suas outras tarefas: “Trabalho de roça, faço caieira, tiro carvão, faço tudo.” Outras mulheres realizam as mesmas atividades ou tarefas parecidas: “As vez eu vou pra roça, mas eu prefiro quebrar o coco do que ir pra roça,” diz Teresa Pereira;

“[...] também as vez eu vou pra roça, as vez eu capino,” acrescentou Rosinere de Lima; “[...] eu tenho [cultivo] arroz, feijão, eu capino,” afirma Francidalva de Jesus.

A idéia de que os homens só quebram o coco quando são crianças é recorrente na literatura sobre o tema. Entretanto, o caso de José de Freitas, 63 anos, pai de seis filhos, relativiza essa assertiva. Ele quebra coco desde os 20 anos, quando chegou em Monte Alegre embora, paralelamente à quebra do coco, também pratique a agricultura: “Hoje, vou pro mato [...] pago pra botar e eu quebro em casa. Hoje quebro mesmo de atentado, já sou aposentado, pra não tá parado.” Um outro morador do povoado, Luís Cruz também afirma que “[...] caboco roça, capina, broca. Da roça ao coco, agora eu não quebro coco, mas junto pra mulher quebrar em casa.”

O fato é que embora nas práticas sociais de Monte Alegre homens e mulheres desenvolvam as mesmas atividades em graus de intensidade e momentos diferentes, nas representações dos moradores, não raro os papéis masculino e feminino se mostram estabelecidos: “A função do homem,” diz Dalvanir de Jesus, “é trabalhar de roça porque não tem outra função, é ser lavrador mesmo [...] Ser mulher é [...] uma senhora dona de casa [...] A função da mulher aqui na comunidade é quebrar coco [...] não tem outra [...] Eu acho que é trabalhar mesmo na família, é.”

No pensamento dos sujeitos em questão, de fato, há aspectos que relacionam as atividades femininas a tarefas “mais fáceis,” que exigiriam menor força física: “Todos dois serviço são pesado, o da mulher é mais maneiro um pouco, quer dizer o da mulher é mais maneiro,” afirma Luís Cruz. Essa visão sugere uma certa fragilidade da mulher, reforçando a imagem de que a quebra do coco é a tarefa feminina por excelência e confirmando uma idéia de força masculina que vincula o homem aos trabalhos ditos pesados.

Essa percepção dos papéis sociais reafirma que as tarefas domésticas são inerentemente femininas, como Francidalva de Jesus nos deixa perceber: “Assim, a mulher sempre é mais fraca, ela ajuda, mas sabe que é mais pouco que o homem. Ela é tudo, porque lava uma roupa, varre uma casa, o homem não faz isso.” Rosinere de Lima, por sua vez, se reporta às tarefas do marido, deixando clara sua percepção sobre o trabalho que ele realiza, dizendo que “É bom porque ele trabáia numa roça, faz um serviço [...] Ele faz muito serviço que muié num faz, aí por essa parte é bom.”

Assim como é comum se associar o trabalho da roça não a qualquer trabalho agrícola, mas a uma atividade do ser homem, a atividade doméstica não tem sido considerada apenas uma tarefa, mas um componente do ser mulher, o que podemos notar nas palavras de Luís Cruz: “A mulher também ajuda de tudo [...] o que a mulher tá fazendo [...] que tá certo, cuida de tudo, da casa, faz outras coisas também, porque se não, não dava [...] porque tem a mulher aqui, mas ela me ajuda de tudo [...] eu acho que assim tá bom.”

Em geral, essas mulheres não dividem afazeres domésticos com seus maridos/companheiros, ou porque não reivindicam isso, ou ainda porque estes não se sentem confortáveis em negociar uma divisão de tarefas no âmbito familiar. Maria R. dos Santos diz, que em Monte Alegre, “[...] os homens são muito machista, eles querem a mulher mesmo só pra cozinha, cuidar dos filhos, na hora da sociedade eles pulam fora.” Sendo assim, o machismo estaria contribuindo na não divisão do cuidado dos filhos, ficando essa tarefa quase exclusivamente a cargo da mulher. No caso em que as mulheres não realizam nenhum tipo de trabalho extracasa (em geral, porque tem filhos pequenos), o comportamento dos homens é como Francidalva de Jesus descreve: “Ele sempre dá uma de durão, tem homem que bota tudo dentro de casa.”

Verificamos que tanto mulheres vinculadas ao MIQCB quanto aquelas que compartilham experiências com as primeiras, gostariam de vivenciar relações mais igualitárias no que diz respeito a esse aspecto, como Maria Bringelo, que concorda “[...] que o homem ajuda, mas isso não é em toda casa. Depois que o homem vai pra roça ele acha que não deve fazer muita coisa, a responsabilidade é da mulher.” Cleonice de Andrade também expressa que os homens “Sempre aqui, acolá, eles ajuda, mas não ajuda não, eles sempre vão é pra roça. Mas tem deles que quebra, tem muitos que quebra. É, outro junta pras mulher quebrar em casa, porque o pessoal tá quebrando mais em casa.”

Fato é que poucos homens auxiliam suas companheiras ficando com seus filhos em casa ou mesmo os levando para a roça. Antes, quando as mulheres saíam para quebrar coco, geralmente, era o irmão mais velho que cuidava do menor e, segundo Maria Araújo, quando isso não era possível, “levava pro mato e a redinha dentro do cofo e a latinha de leite, levava pro mato, fazia um foguinho e fazia o cumê dele.” A experiência de Josefa Silva é bem parecida, pois “[...] assim mesmo eu levava, levava massa [...] açúcar [...], mas não ficava com ninguém [...] do jeito que eu padecia, ela também, nos mato.”

Considerando essa análise sobre o cuidado dos filhos e da casa, entendemos que, em grande medida, a visão do trabalho de quebra do coco como uma extensão do trabalho doméstico perpassa o cotidiano desses trabalhadores rurais. Tal visão pode confirmar, inclusive, o motivo de os homens admitirem a quebra do coco como uma função essencialmente feminina e preferirem que esse trabalho seja realizado em casa. Embora reconheçam a importância do trabalho feminino para a sobrevivência, já que, como aponta Francisca de Aquino, “É difícil um homem sustentar a mulher sem ela trabalhar [...]. Inclusive quem tem muito filho [...] porque eles não têm ganho [...] eles trabalha é na roça,” os homens quase sempre vêem a referida atividade como uma mera ajuda familiar.

Muito embora algumas dessas mulheres tentem desconstruir essa imagem, a assimetria de gênero contribui para que a maioria delas acabe assimilando

a idéia de que o seu trabalho extrativo é subsidiário ao trabalho do marido/companheiro. Isso se expressa freqüentemente por um conjunto de termos que caracteriza a atividade de quebra do coco, entre os quais, o constante uso do verbo “ajudar.”

Por parte dos homens, são perceptíveis a valorização da atividade agrícola e a legitimação da divisão social dos papéis, confirmando uma idéia de que o masculino viria em primeira instância na participação da esfera pública e no sustento da casa. Alguns deles, que quebram ou já quebraram coco, ao perguntarmos qual atividade preferem realizar, responderam ser o trabalho na roça. Uma das razões seria, segundo Paulo de Miranda:

Porque assim o ganho do coco é pouco, se eu for me dedicar ao coco não dá. Aí eu trabalho mesmo de roça, fazendo serviço pra um e pra outro [...]. Eu preferia mesmo ir pra roça, porque sempre na roça a gente tem mais vantagem [...] Da roça a gente tira arroz, feijão, milho, melancia.

José de Freitas também diz que prefere a roça, “[...] porque [...] é melhor mesmo de qualquer maneira, porque quando a gente cultiva ela, ela dá mais [...] que se não der o arroz, dá a macaxeira [...] Eu prefiro a roça, porque a roça é uma mãe.” É também reforçado por Luís de Miranda o motivo da não associação da quebra do coco como ofício masculino: “É que a gente não tem outra [atividade] mesmo, é ser lavrador [...] Pro homem não dá pra se dedicar em quebra de coco, porque o coco não tem todo tempo, dá pra ele se dedicar à lavoura.”

Atualmente, em Monte Alegre, poucos homens quebram coco, o que antes, por motivos diversos, não raro ocorria. João Borges dizia: “Foi todo dia quebrando coco. Eu já quebrei foi muitas vez, porque tinha precisão, necessidade. O coco era quebrado quando tava devagar, serviço mais pouco.” Floriano da Silva também afirma que quebrava coco “[...] porque tinha necessidade grande, os ano que tinha legume bem, outros ano num tinha, e nesse tempo não tinha quem vendesse arroz pra gente como tem hoje.”

Assim, conforme Maria Bringelo, “Os jovens é que mais tem essa história de dizer que não quebram coco, mas os homens quebravam, e muito, o pessoal mais velho [...] Aqui os homens quebram coco, os que não quebram hoje, já quebraram muito.” Há deles que quebravam e quebram o coco por interesses outros, como Luís Cruz, que, segundo Maria Cruz (sua esposa), dizia “que quebrava quando ele era solteiro ainda dentro de casa, que ele ia pro mato com os amigo pra comprar roupa pra ir pra festa.”

Quando jovens, era comum, e ainda o é, as mulheres usarem a renda do coco para comprar pertences de uso pessoal. Maria Cruz afirma que “Quando era no inverno a gente quebrava coco só pra comprar arroz, mas quando era no verão

que já tinha um arrozinho, a gente quebrava coco só pra nós, pra comprar roupa, esmalte, coisa de cabelo.”

O fato é que não existem espaços sociais fixamente delimitados em Monte Alegre. Há uma separação que serve de referência para identificar “ser mulher” e “ser homem” nesse campo vivencial, porém as relações que lá se estabelecem são tão flexíveis quanto complexas.

DO MATERIAL AO SIMBÓLICO: A RELAÇÃO COM OS BABAÇUAIS

As experiências dos trabalhadores rurais de Monte Alegre refletem a importância da extração do coco babaçu na vida de muitas famílias. Essa importância se encontra diretamente ligada ao valor que o extrativismo adquire na subsistência diária, entretanto, o sentido do babaçu na vida dessas pessoas toma dimensões não somente econômicas, mas também socioculturais, não somente materiais, mas também simbólicas.

A ESFERA MATERIAL DA EXPERIÊNCIA: OS BABAÇUAIS COMO RECURSO À SOBREVIVÊNCIA

A atividade extrativista tem sido condição principal para a sobrevivência daqueles trabalhadores rurais, pois, como relata Cleonice de Andrade, “[...] muita gente vive do babaçu, quebrar, vender.” Lindalva Cruz também pontua: “A gente quebra esse coco é porque a gente é pobre e a gente precisa ter as coisa [...] tirando do coco é a roça.” E ainda, Maria R. dos Santos, diz que o babaçu “[...] é tudo porque sem ele a gente não é nada [...] pro sustento, comprar o açúcar, o café, porque assim, a gente não tem nenhum emprego aí quebra o galho da gente.”

As mulheres retratam as dificuldades de extração do coco e, mesmo sendo uma tarefa árdua e sofrida, algumas cultivam um certo prazer em realizá-la, posto que, segundo Josefa de Miranda, a atividade “É [...] muito útil, porque eu sempre falo que a gente tem que amar aquele trabalho que foi servido pra gente. Muito cansativo, mas muito útil.”

Antigamente, era mais comum mulheres quebrarem o coco umas junto das outras em áreas de babaçuais. Quando crianças (meninos e meninas), aprendiam aquela tarefa, sobretudo com suas mães e avós, como Rosa de Lima: “Comecei quebrar coco bem novinha, logo minha mãe não tinha, meu pai também num tinha [recursos financeiros] [...] nós rodamos [Rosa e sua mãe] dentro do mato, ela me ensinava quebrar coco.”

Algumas delas, em menor número, não foram diretamente ensinadas a quebrar o coco, mas na rede de sociabilidade com as demais mulheres foram aprendendo

a praticar essa atividade. Atualmente, muitas têm quebrado em casa e recebem ajuda de seus maridos/companheiros na tarefa de coleta do coco babaçu. Maria das N. dos Santos comenta sobre essa prática dizendo que “As vez eu quebro no mato, mas eu quebro mais em casa que no mato. O que a gente usa é um jacá pra pegar o coco no mato, tem vez que é na cabeça mesmo.” Às vezes, o cansaço é recompensado quando o quilo do coco está acima da média, mas é sempre difícil carregá-lo para a realização da quebra em casa.

Algumas mulheres chegam mesmo a não se identificar com a atividade fazendo-a apenas por necessidade, sem que haja um prazer ou satisfação, como Luciana Freitas: “Não é bom não, mas a gente não tem outro ganho, o ganho que a gente tem é só esse, aí a gente tem que quebrar [...] porque eu quebro assim mesmo, mas não que eu gosto.” Josefa Silva também compartilha dessa mesma visão: “Meu Deus a gente quando não tem do que viver, a gente arrisca a vida até morrer [...] se eu achasse outro meio eu não queria mais quebrar coco, pra mim é muito sofrido.”

Além das dificuldades citadas acima, o desânimo na realização do trabalho extrativo e a possível vergonha em praticá-lo estão relacionados com sua freqüente desvalorização. De todo modo, a renda familiar fica abalada quando as mulheres deixam de quebrar coco por motivos diversos, sendo os mais comuns relacionados a problemas de saúde, pois como o trabalho exige um esforço repetitivo, as quebradeiras geralmente sofrem de dores na coluna, por causa da posição em que se colocam para a quebra. Tratando disso, Maria Carneiro diz que quebrar coco “Não é muito bom não, porque a gente passa ali o dia sentado direto, quando não a gente passa o dia todinho andando, mas a gente passa mais o dia sentado, dá uma dor nas costa.”

De certa forma, a prática de quebra do coco é tomada como costumeira por esses trabalhadores rurais, como mostra Dalvanir de Jesus: “Eu não quebro mais, já interou ano que eu larguei de quebrar coco por problema de saúde, mas quando eu quebrava todo dia eu ia pro mato, só que eu não tô mais quebrando, mas a vontade é louca, quando a gente tem aquele costume.”

DAS REPRESENTAÇÕES DAS PALMEIRAS ÀS RELAÇÕES DE GÊNERO

Analizando o universo de representações em torno dos babaçuais, identificamos que há no imaginário dos moradores de Monte Alegre a percepção da palmeira de babaçu como uma “mãe,” que dá sustento às pessoas que vivem da extração do coco. Para Josefa Silva, “[...] ela serve duma mãe porque eu chego debaixo de uma palmeira ela tá cheia de coco, eu pego esse coco, eu quebro esse coco, eu tiro o azeite, eu tiro as palha pra cobrir as casa, pra fazer o cofo pra juntar coco. Pra mim é mesmo que ser uma mãe.”

Também os homens consideram a palmeira uma mãe pela sua importância material para a sobrevivência de suas famílias. Ela assume significado similar ao que é atribuído à roça, como deixa entrever Domingos Lima:

A palmeira de babaçu é a obra da natureza que serve pra gente [...] a gente faz o carvão. A palmeira é uma mãe [...] na parte inté da alimentação [...] Eu pego minha machada, quebro quatro quilo de coco e vou comprar dois quilo de arroz [...] Eu faço cofo, faço esteira, faço ninho de galinha. Pra mim eu considero ela como uma rocinha, é mesmo como a roça, que é minha mãe.

Como podemos perceber, a palmeira é um recurso natural totalmente aproveitável, em relação à qual se constroem sentimentalidades. Essa afirmação é evidente nos depoimentos analisados e se acentua em um dos cantos do MIQCB:

*Ei! não derruba esta palmeira / Ei! não devora os palmeirais.
Tu já sabes que não pode derrubar / Precisamos preservar as riquezas naturais.
O coco é para nós grande riqueza / É obra da natureza / Ninguém vai dizer que não.
Porque da palha só se faz casa pra morar / Já é meio de ajudar a maior população.
Se faz óleo pra temperar comida / É um dos meios de vida pros fracos de condição.
Reconhecemos o valor que o coco tem / A casca serve também pra fazer o carvão.
Com o óleo de coco as mulheres caprichosas / Fazem comidas gostosas de uma boa estimação.
Merece tanto seu valor classificado / Que com o óleo apurado se faz melhor sabão.
Palha de coco serve pra fazer chapéu / Da madeira faz papel / Ainda aduba nosso chão.
Talo de coco também aproveitado / Faz quibano e cercado para poder plantar feijão.
A massa serve para engordar os porcos / Tá pouco o valor do coco / Precisam dar atenção.
Pra os pobres este coco é meio de vida / Pisa o coco Margarida e bota o leite no capão. (VEIQCB, 2004)*

Nos rituais de socialização de costumes, de histórias (re)significadas de pais para filhos, transmitidas oralmente de uma geração à outra, observamos elementos do imaginário daqueles trabalhadores que revelam “[...] mecanismos sociais de propagação e reelaboração da memória [...] capaz de relacionar recordações não experimentadas diretamente pela pessoa ou grupo; esse conjunto de recordações (memória herdada) é transmitido por vários meios, como a tradição oral e escrita e os rituais.” (AMADO, 1994, p. 6)

Em Monte Alegre, conforme Rosinere de Lima, “[...] tem um dizer que quem tá matando uma palmeira é mesmo que tá matando uma mãe de família.” Tal associação, segundo aquela moradora, é “O povo mais véio é que conta [...] que uma palmeira carregada de cacho parece uma mãe carregada de menino.” A representação da palmeira como mãe é uma realidade em outros lugares onde o extrativismo é realizado. Para Maria Chagas(2005), essa mesma identificação,

revela, sobretudo, aspectos ligados à sobrevivência, porque “[...] as pessoa de baixa renda quase todos são filho de leite da palmeira [...] a gente não bebe leite do coco quando é bebê, mas da palmeira, do fruto dela, a gente alimenta os filho [...] Eu sou filha da palmeira porque ela que deu condição de minha mãe me criar.”

Como aponta Baczko (1985), toda sociedade desenvolve, ao longo de sua história, seu próprio sistema de significados correspondente a um circuito de idéias-imagem que exprime uma visão representativa da coletividade e se expressa em uma identidade e no estabelecimento de práticas e de regras dos membros envolvidos. Em Monte Alegre, observamos que as articulações simbólicas são construídas nas relações em grupo. Os sujeitos estão relacionados geográfica e imaginariamente.

Em estudo sobre a “Terra de índios,” município de Viana, no Maranhão, Andrade (1999) descreve a atividade de extração do babaçu, destacando que existem no imaginário desse grupo representações da palmeira como “virgem” ou “viúva” e que alguns moradores vêem o corte do cacho de coco como o defloramento de uma virgem ou o molestar de uma viúva. De acordo com sua análise, “[...] o que está em jogo por trás dessas representações sobre os cortes dos cachos de coco é a preocupação em permitir que este recurso esteja disponível a todas as unidades domésticas.” (ANDRADE, 1999, p. 175)

Consideramos que o sentido dado aos babaçuais varia de acordo com o contexto sociocultural de cada grupo, podendo ser diversas as representações. Em se tratando de Monte Alegre, encontramos apenas a identificação da palmeira como “mãe” e entendemos que esta associação está para além do objetivo de garantir que este recurso esteja disponível.

Assim sendo, este é, ao mesmo tempo, um campo permeado de representações e tensões. A relação das quebradeiras de coco com os babaçuais apresenta um sentido muito intenso no campo da subsistência, nos conflitos vivenciados e nos costumes cotidianos. Seus discursos (cantos, poesias, etc.) e práticas são reveladores de seu universo simbólico de interação com a natureza e da construção de sua militância política, o que se evidencia fortemente em discursos sobre a devastação dos babaçuais, como na oração “Ave-Maria das Quebradeiras”:

*A palmeira caindo em carreira / A caminho da morte, mudando sua sorte
Suspiro derradeiro, gemido profundo / Treme a terra e o mundo
Sufocando o coração das quebradeiras / Ave palmeira que sofre desgraça
Malditos derrubam, queimam, devastam / Bendito é teu fruto que serve de alimento
E no leito da terra ainda dá sustento. / Santa mãe brasileira, mãe de leite verdadeiro
Em sua hora derradeira, rogai por Todas nós quebradeiras. / Amém. (LIMA, 2004)*

Em Monte Alegre, palmeiras foram cortadas por homens do povoado, que alegavam falta de espaço para o plantio, gerando tensões entre eles e quebradeiras de coco da localidade, como afirmou Raimunda Sousa:

Aqui tem muito deles [homens do povoado] que derruba na época da roça [...] sabe o que é isso é porque a pessoa num pensa porque o coco dá muita produção [...] se a gente entendesse [...] não devorava [...] Agora eles derruba e a gente vai lá, mas ela já tá no chão e a gente num pode botar em cima de novo [...] mas a gente grita que só falta se desmantelar. Num é muito, mas derruba sempre [...] a palmeira é a vida do cristão, se jogar ela no chão não tem mais produção, nem tem mais vida.

Em algumas regiões, o corte de palmeirais por companheiros de quebradeiras era uma prática presente em meio aos conflitos com fazendeiros/grileiros daquele referido período de resistências. Em Lago do Junco, enquanto as mulheres impediam que contratados das fazendas cortassem as palmeiras de babaçu, os próprios homens dos povoados derrubavam-nas. Para impedir essas práticas as quebradeiras tentavam mostrar aos seus maridos/companheiros que o que eles ganhavam com o corte era inferior à renda obtida pela mulher na quebra do coco. (Assema em Revista, 2004)

A derrubada dos babaçuais significa, para as mulheres, além da perda material, uma perda simbólica, já que a palmeira, de acordo com o povoado, assume um lugar personificado (“mãe,” “virgem,” “viúva”). Figueiredo (2005) destaca que, em alguns casos, quando quebradeiras tentam empatar o corte de palmeirais e não obtêm êxito, são realizadas místicas que simbolizam as derrubadas de palmeiras como sendo a morte de mães e são feitas orações para seu enterro. Em Monte Alegre, derrubadas de palmeiras por homens da localidade podem significar uma desvalorização do trabalho feminino, posto em segundo lugar, portanto, subsidiário ao trabalho masculino. Muitos homens não admitem quebrar o coco e aqueles que quebram, na maioria das vezes, o fazem como uma atividade secundária.

Muito embora a implantação de roças seja uma prática antiga nessa localidade, sendo ainda usadas técnicas tradicionais de cultivo, como o corte das árvores e arbustos e a queima das áreas de plantação, consideramos que com as novas discussões levadas pelo MIQCB e sobretudo pela Assema sobre a modificação de recursos no trabalho agrícola, visando conter a derrubada de palmeiras e manter a fertilidade do solo, os homens já possuem conhecimento da necessidade de praticar a agricultura sem devastar os babaçuais. Nessa perspectiva, sugerimos que quando homens cortam palmeiras pode existir uma relação próxima entre devastação dos babaçuais e auto-afirmação masculina, uma hipótese que incentiva uma posterior discussão acerca das relações de gênero tecidas nesse povoado.

O fato é que nas relações dos trabalhadores rurais de Monte Alegre com os babaçuais, ambos os gêneros reconhecem a importância do trabalho extrativo para a manutenção familiar. Mais que os homens, é visível que as mulheres mantêm relações mais íntimas e subjetivas com os palmeirais. O extrativismo é uma prática realizada sobretudo por elas, sendo associada ao feminino, o que não implica que os homens mantenham tão-somente relações materiais com as palmeiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Relações de gênero e processos de construções identitárias marcam o universo de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. Notamos que mulheres integradas ou não no MIQCB, embora tenham experiências diversas, se encontram existencial, histórica, social, econômica e culturalmente relacionadas como mulheres que quebram coco babaçu. Os trabalhadores rurais aqui enfocados se autodefinem e vêm sendo definidos como remanescentes de quilombolas, tendo sua história e cultura relacionadas a uma dada herança que remonta a africanos e, em menor grau, a grupos indígenas. A descendência africana e o auto-reconhecimento como negros e/ou pretos é elemento constantemente reatualizado nos seus discursos, sejam eles de Monte Alegre ou de outros povoados. Um reconhecimento que certamente está relacionado ao período mais intenso de conflitos com fazendeiros/grileiros, no contexto da passagem do “tempo do coco preso” ao “tempo do coco liberto,” passagem ainda em disputa, o que reforça os laços entre o grupo, fornecendo-lhes um passado comum. As identidades assumidas por esses grupos são diversas, destacando-se as identidades étnico-racial e de gênero. Para as mulheres, em particular, some-se a essas identidades, o fato de serem quebradeiras de coco babaçu e de buscarem pensar-se a partir desse lugar.

O MIQCB, em grande medida, consiste na afirmação de mulheres coletivamente integradas e articuladas como quebradeiras de coco. Mulheres não associadas ao MIQCB têm mantido constante diálogo com as associadas, trocando experiências e conhecimentos com as mesmas. A identidade grupal daquelas mulheres (quebradeiras de coco) articula-se à sua identidade feminina e elas têm buscado alcançar representatividade em uma sociedade que historicamente as discrimina sob um tripé: de cor/“raça”/etnia, de sexo/gênero e de classe. Em decorrência disso, está havendo uma releitura das percepções sobre os afazeres que circundam uma “quebradeira de coco babaçu.” Essas trabalhadoras têm buscado desconstruir discursos e práticas que solidificam uma diferença geradora de desigualdades de tratamento entre homens e mulheres, atuando diretamente no seio familiar, convidando a participação masculina ao debate.

Nesse contexto, também notamos que discursos e práticas em torno do feminino e do masculino quase sempre não se encontram. Não há uma divisão

atávica e fixa do trabalho entre homens e mulheres nas realidades estudadas, mas ela constantemente é enunciada. Na prática, mulheres fazem trabalhos que no discurso são prioritariamente de homens, como trabalhar na roça, e também há casos de homens que quebram coco, trabalho que nos discursos, é estritamente feminino. Mulheres que lutam e reivindicam relações menos desiguais entre os gêneros, reproduzem discursos que legitimam a idéia de que os comportamentos e práticas individuais estão associados a uma condição de sexo/gênero.

Apesar de, em muitos casos, serem as mulheres que, em sua tripla jornada (especialmente em casa e na quebra do coco, mas também na roça) garantem o sustento da família, tal responsabilidade é facultada tão-somente ao homem, mesmo quando o trabalho deste na roça não é suficiente para aquele sustento. Homens se apropriam (material e simbolicamente) do trabalho de suas esposas/companheiras. O trabalho na roça é lido como mais difícil e a quebra do coco como mais fácil e leve sugerindo uma relação antitética entre homens (força) e mulheres (fragilidade). Apesar de terem muitas vezes conquistado um espaço público, o espaço dos afazeres do lar/casa continuam sendo vistos como essencialmente de sua responsabilidade e inscritos em seu ser (mulher). A ambigüidade é, em grande medida, a tônica das relações.

Se, de um lado, experiências dos trabalhadores de Monte Alegre refletem a importância do extrativismo do babaçu na vida de muitas famílias, apontando para uma dimensão econômica e material – de subsistência, de outro, temos que considerar dimensões simbólicas, construções imaginárias que permeiam essas realidades, entendendo, como nos lembra Baczko (1985), que as produções imaginárias podem reger a vida coletiva. ✨

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Quebradeiras de coco – identidade e mobilização: legislação específica e fontes documentais e arquivísticas*. São Luís: MIQCB, 1995.

———. Preços e possibilidades: *A organização das quebradeiras de coco babaçu face à segmentação dos mercados*. In: ALMEIDA, A. W. B. et al. (Orgs).. *Economia do babaçu: Levantamento preliminar de dados*. 2. ed. São Luís: MIQCB; Balaios Typographia, 2001.

ALVES, Maria de Fátima P. *Gênero e família camponesa: repensando a unidade*. In: FERREIRA, Maria Luzia Miranda A. et al (Orgs).. *Os saberes e os poderes das mulheres: a construção do gênero*. São Luís: EDUFMA; Salvador: Redor, 2001.

AMADO, Janaína. *O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral*. Caxambu: 1994. 10 f. Trabalho apresentado no GT Memória do XIX Encontro da Anpocs.

ANDRADE, Cleonice de; AQUINO, Francisca de; ARAÚJO, Maria da Conceição; BORGES, João; BRINGELO, Maria de Jesus; CARNEIRO, Maria da Conceição; CRUZ, Lindalva; CRUZ, Luís Cláudio; CRUZ, Maria Cecília; FREITAS, José de; FREITAS, Luciana; JESUS, Dalvanir de; JESUS, Francidalva de; LIMA, Domingos; LIMA, Rosa de; LIMA, Rosinere de; MIRANDA, Luís de; MIRANDA, Josefa de; MIRANDA, Paulo de; PEREIRA, Teresa; SANTOS, Maria das Neves dos; SANTOS, Maria Raimunda dos; SILVA, Floriano da; SILVA, Josefa; SOUSA, Raimunda. *Cotidiano, gênero, agroextrativismo...: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Monte Alegre, Maranhão, Brasil*. São Luís: 2005. Entrevistas concedidas a Viviane de Oliveira Barbosa.

ANDRADE, Maristela de Paula (Org).. Coleção Célia Maria Corrêa – Direito e Campesinato. São Luís: NAV; Mestrado em Políticas Públicas, UFMA, 1998.

_____. *Terra de índio – Identidade étnica e conflito social em terras de uso comum*. São Luís: UFMA, 1999.

_____; FIGUEIREDO, Luciene. *Na lei e na marra*. A luta pelo livre acesso aos babaçuais. São Luís: Projeto Olhar Crítico; DFID; ACTION AID, 2004. Mimeografado, em fase de elaboração.

ARAÚJO, Helciane de Fátima et al. *As quebradeiras de coco babaçu e a luta pelo fim da sujeição no campo*. In: Direitos Humanos no Brasil: relatório da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. São Paulo: Fundação Heinrich Böll, 2004.

Assema em Revista o modo de vida existe no campo. São Luís: Assema, dez. 2004.

BACZKO, Bronislaw. *Imaginação Social*. In: Enciclopédia Einaudi. Antropos-Homem, Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985. v. 5, p. 296-332.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In.: POUTIGNAT, Philippe ; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unsp, 1998.

BARROS, Cândida; CHAGAS, Maria Adelina; COSTA, Eunice; MENDONÇA, Zulmira. *Pronunciamentos, debates e discussões durante o VEIQC*. São Luís, 08-10 dez. 2004. Anotações dos pronunciamentos, debates e discussões.

CHAGAS, Maria Adelina. *MIQCB, gênero, trabalho, identidade...* Entrevista concedida a Viviane de Oliveira Barbosa. São Luís: 2005.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural, entre práticas e representações*. Rio de Janeiro/Lisboa: Difel/Bertrand, 1985.

COSTA, Wagner Cabral da. *Sob o Signo da Morte: Decadência, violência e tradição em terras do Maranhão*. 2000. 200 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas:2002.

_____. *Do Maranhão Novo ao Novo Tempo: a trajetória da oligarquia Sarney no Maranhão*. São Luís: 1998. Mimeografado.

DORNELLES, Leni V. *Pedagogias culturais: Sexualidade e identidades*. Florianópolis: 2002. Disponível em: http://www.unit.br/unit/universidade_profope.asp. Acesso em: 15 dez. 2004.

FARIAS, Maria Dolores M. *Nem caladas nem silenciadas: as falas das mulheres trabalhadoras rurais e a desconstrução de sujeitos políticos tradicionais*. In: FERREIRA, Maria Luzia Miranda A. et al. (Orgs). *Os saberes e os poderes das mulheres: A construção do gênero*. São Luís: EDUFMA; Salvador: Redor, 2001.

FIGUEIREDO, Luciene Dias. *Empates nos babaçuais: do espaço doméstico ao espaço público – lutas de quebradeiras de coco no Maranhão*. 2005. Dissertação (Mestrado em Agricultura Familiar) – Universidade Federal do Pará. Belém: 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal*. São Paulo: Vozes, 2000.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

GONÇALVES, Fátima. *A Invenção do Maranhão dinástico*. São Luís: EDUFMA; PROIN-CS, 2000.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Unesco, 2003.

HOBBSBAWM, Eric. *A era dos extremos: O breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LEMONS, Carolina Teles. *Gênero na agenda dos movimentos sociais*. In: PELOSO, Ranulfo et al. *Saberes e Olhares – A Formação e Educação Popular na Comissão Pastoral da Terra*. São Paulo: Loyola, 1999.

LIMA, M. do S. T. *Ave-Maria das Quebradeiras*. São Luís: Auditório do Praia Mar Hotel, 2004. Produção musical cantada no VEI QCB, São Luís: 2004.

MARTINS, Cynthia Carvalho. *Acesso aos babaçuais e a relação entre as atividades econômicas no Médio Mearim, Baixada Maranhense, Tocantins e Piauí*. In.: ALMEIDA, Alfredo W. et. al. (Orgs). *Economia do babaçu: Levantamento preliminar de dados*. 2 ed. São Luís: MIQCB; Balaios Typographia, 2001.

Pindova Informativo bimestral do MIQCB. São Luís: MIQCB, 2005. n. 1, fev; mar. 2005.

_____. São Luís: 2005. n. 3, jun.; jul 2005.

POLLAK, Michel. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos. Rio de Janeiro: 1992. V. 5, n.10.

QUEIROZ, Teresinha. *Do singular ao plural*. In: CASTELO BRANCO, Pedro Vilarinho. *Mulheres Plurais: a condição feminina em Teresina na Primeira República*. Teresina: FCMC, 1996.

SANTOS, Edivaldo Sousa dos. *Maria, filhos de Maria*. Assema em Revista. Um novo modo de vida existe no campo. São Luís: Assema, dez. 2004.

SARTI, C. A. *A sedução da igualdade: trabalho, gênero e classe*. In.: SCHPUN, Raisia (Org). *Gênero sem fronteiras: Oito olhares sobre mulheres e relações de gênero*. Florianópolis: Mulheres, 1997.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. *Babaçu livre: conflito entre legislação extrativa e práticas camponesas*. In.: ALMEIDA, Alfredo W. et al. (Orgs). *Economia do babaçu: levantamento preliminar de dados*. 2 ed. São Luís: MIQCB; Balaios Typographia, 2001.

VEIQCB, 2004, São Luís, 08-10 dez. 2004.

O tiro da bruxa¹

O olhar *mágico* das pomeranas sobre seu cotidiano camponês

JOANA D'ARC DO VALLE BAHIA

INTRODUÇÃO

→ ESTE ENSAIO ESTUDA A IMPORTÂNCIA das expressões da cultura camponesa na elaboração de sua identidade social e étnica e de que modo a apropriação das mulheres -descendentes de imigrantes de origem pomerana- das práticas mágicas, superstições nos ritos de passagem e das acusações de bruxaria refletem interpretações dos problemas do cotidiano no mundo camponês. Estas são habitantes do município de Santa Maria de Jetibá, região centro-serrana do Espírito Santo. O município escolhido possui 23.268 habitantes, dos quais 90% descendem de pomeranos, que lá chegaram em 1847, anteriormente ao processo de unificação da Alemanha.

Embora o Espírito Santo não receba mais alemães desde a década de 1870, as comunidades de pomeranos mantiveram o uso de seu dialeto, suas festas comunitárias, seus costumes culturais e maritais, os atos mágicos que acompanham os ritos

¹ Há uma expressão da narrativa mágica do folclore alemão equivalente a esta que é a seguinte: *Das ist die Hexenschuß!*. A expressão significa que algo não muito bom aconteceu e a pessoa fala: "Ah, isto foi o tiro da bruxa !!" O termo também designa dor na coluna, na região da lombar, como se esta fosse causada pelo "tiro da bruxa." Tanto uma significação quanto a outra exprimem a idéia de que um mal foi ocasionado a partir de uma seqüência de fatos negativos repetidos por um determinado período de tempo ou que são fatos que devem ser praticados para que as coisas dêem certo. A expressão, em pomerano, com significado equivalente à anterior, seria a seguinte: *Dat ist ouwaglobal!*, que significa: "Ah, isto é superstição!!"

de passagem, a continuidade da narrativa fantástica da tradição oral camponesa, enfim, o modo de vida camponês. No contexto da imigração no Brasil, nenhuma outra etnia se concentrou tanto em áreas homogêneas e compactas, concorrendo para modificar a estrutura fundiária e a vida rural dos lugares onde se estabeleceu, como é o caso dos pomeranos no Espírito Santo.

○ COTIDIANO E A PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NO TRABALHO FAMILIAR

Os pomeranos são hortifrutigranjeiros, sendo Santa Maria de Jetibá o maior produtor e abastecedor dessa categoria no Estado do Espírito Santo. A cafeicultura (café arábica), a olericultura, o cultivo de alho e a avicultura são as principais atividades desenvolvidas no local. Encontra-se em menor escala a suinocultura e a pecuária leiteira.

Entre os pomeranos de Santa Maria de Jetibá, o trabalho, o comércio e o cotidiano são os temas preferidos dos homens. Crianças e religião, por sua vez, são considerados assuntos de mulher. As exceções aparecem na medida em que algumas mulheres da comunidade ganham destaque quando assumem a liderança econômica da casa ou participam mais ativamente das decisões realizadas no âmbito da igreja, da escola ou do sindicato. Poderia afirmar que majoritariamente os temas trabalho/mercado e religião/casa ainda se circunscrevem respectivamente aos homens e às mulheres.

As mulheres cuidam dos serviços da casa, tais como: preparar o café da manhã para a família, fazer o almoço, o lanche e o jantar (sobras do almoço), tomar conta das crianças e cuidar dos animais, especialmente tomar conta das galinhas. A avicultura em pequena escala é uma atividade essencialmente feminina, sendo uma das atividades mais comercializáveis da região. Na descrição do casamento pomerano, temos a associação simbólica existente entre certos animais, o papel desempenhado pelas mulheres e sua ocupação no interior da casa camponesa.²

A mulher ainda é responsável pelo preparo de doces, geléias, bolos, pães de milho (*brot*) e/ou cará e/ou inhame, manteiga, coalhada, de acordo com as receitas

2 A associação das mulheres com as galinhas, como mostra Segalen (1980, p. 103), quando se refere aos camponeses franceses, reaparece entre os pomeranos. Ambas possuem as mesmas qualidades e defeitos. A associação entre pessoas de diferentes sexos, objetos e animais próximos à casa mostra que a qualidade da produção é determinada em parte pela reputação da família. Como diz o provérbio francês: "Pelo jardim e pela casa, conhecemos a mulher." Entre os pomeranos a relação entre o fato de um homem ter uma casa organizada, uma boa colheita e filhos bem cuidados está associada ao bom cumprimento do papel social que cabe à mulher para a manutenção da ordem na casa e na propriedade.

herdadas da mãe, para serem vendidos na ocasião das feiras locais. Elas também bordam e costuram para fora, vendendo nas lojinhas de artesanato da região, nas feiras locais e nas festividades comunais, tais como festa do colono,³ festa pomerana, festas da colheita, festas paroquiais e festa do *brot*. O pão é considerado uma tarefa essencialmente feminina. Esse trabalho produz a renda complementar que ajuda nas despesas médicas, de vestimenta e nas urgências que podem ocorrer com algum membro da família. A venda destes produtos é realizada na feira local na cidade de Itarana e em Santa Maria, de quinta-feira a sábado.

Além da venda de produtos caseiros, as mulheres trabalham nos casamentos da região confeccionando a decoração da igreja, cozinhando e arrumando o espaço destinado à cozinha. A equipe da cozinha normalmente é composta pelas melhores cozinheiras da região, em geral aquelas que possuem o status de serem casadas e com filhos. Solteiras não são chamadas para estas atividades.

O trabalho na festa de casamento pode render mais um dinheiro complementar e aumentar o prestígio como cozinheira junto à comunidade. Não apenas a complementação da renda familiar, mas também o status que lhe é conferido ao participar do rito de passagem que simboliza paradoxalmente o cerne da identidade étnica e social, pois trata-se da reprodução social dos camponeses de origem pomerana.

A socialização das mulheres nas atividades domésticas possibilita o desenvolvimento do seu trabalho fora da esfera familiar. Em épocas de crise na produção, muitas mulheres solteiras vão trabalhar como empregadas domésticas na sede do Município.⁴ O domínio reservado às mulheres não se inscreve unicamente sob o teto da casa. As mulheres também trabalham na lavoura, fazem praticamente tudo o que os homens fazem. Semeiam, capinam, colhem. A aplicação de agrotóxico na plantação, a secagem do café para a venda e a arrumação dos produtos no caminhão são tarefas masculinas.

Nas épocas de crise na lavoura, nas vendas no mercado ou quando há problema de doença de alguma pessoa da família ou ainda a saída de algum filho para a

3 O termo colônia é usado para designar a área rural em oposição à cidade. Este termo também designa as terras, benfeitorias, residência, animais domésticos, plantações, etc. que juntamente com o grupo doméstico constituem uma unidade básica de produção e consumo. Neste sentido, a concepção de família camponesa está estreitamente vinculada à idéia de colônia. A colônia é tanto a terra, quanto o produto do trabalho e do esforço familiar. Deste modo, a palavra traduz a idéia de manutenção de um tipo de exploração tradicional camponesa, na qual o trabalho é realizado pelos membros da família.

4 A possibilidade de ajuda com a renda complementar no sustento da família, da continuação de sua formação escolar na escola da sede ou de acumulação de alguma economia para o dote de casamento fazem com que muitas mulheres vejam o trabalho na cidade como uma alternativa.

cidade,⁵ é a renda complementar produzida pelas mulheres que sustenta a família e dá autonomia a elas, muitas vezes desafiando a autoridade paterna.

A ausência de um único controle da contabilidade da casa acentua a divisão entre as despesas consagradas à exploração da terra, uma possível crise na interdependência entre marido e mulher na vida cotidiana, gerando uma crise na família camponesa. Mesmo possuindo mais independência na hora de obter recursos e melhor distribuição entre as necessidades dos membros da família, as mulheres justificam muitas vezes os excessos de seus maridos, especialmente no espaço circunscrito aos homens: o mercado.

O trabalho da lavoura e sua comercialização nas Centrais de Abastecimento (Ceasa) são responsabilidades dos homens, enquanto as mulheres participam das festividades e das feiras locais. A venda de produtos na Ceasa e em regiões fora do Estado é uma tarefa masculina. A comercialização na Ceasa é feita todos os dias. O transporte e o dinheiro advindos da venda dos produtos pertence ao homem, que o utiliza para as compras para a casa (de produtos não fabricados pela própria família) e para a lavoura (adubos, implementos agrícolas, ferramentas, etc)..

A organização familiar das tarefas e dos papéis e o grau de segregação sexual dos espaços devem ser postos em relação às formas de sociabilidade aldeã. Na esfera comunitária, a mulher assume a mediação entre a igreja e a família. Ela se encarrega, na família, da educação religiosa da criança, e é assídua aos cultos e às obrigações religiosas impostas pela igreja.

Vimos que a sociabilidade feminina está ligada ao trabalho, ao lar, à feira local e ao espaço sagrado: a igreja. A feira propicia uma abertura para um mundo além do universo comunitário, mas o desenvolvimento de suas atividades econômicas ligadas às heranças familiares faz dela a depositária social da tradição camponesa e pomerana.

Neste sentido, pensando a oposição entre os dois tipos de sociabilidade que constituem parte do mundo camponês explicitada por Segalen (1980, p. 154), temos o homem circulando nos limites entre dois mundos.

Mesmo as diferenciações entre homens e mulheres no contato entre os universos da grande e da pequena tradição, há mudanças e ambigüidades nestes espaços.

5 Os filhos que arrumam emprego ou estudo na cidade por intermédio de algum parente ou que seguem o pastorado. Em ambos os casos, estes precisam acumular algum capital para as despesas iniciais. A figura materna ajuda os filhos no período de transição com o dinheiro obtido nas atividades complementares à renda da lavoura. A atitude das mulheres diante de uma independência econômica não leva a casos de separação dos casais, mas há uma série de conflitos internos na esfera familiar. Os comentários na cidade e nas ocasiões festivas acerca da independência de mulheres da comunidade que assumem maior importância econômica em casa e que paulatinamente vêm ocupando cargos na liderança da igreja demonstram pequenas mudanças ocorrendo nesse âmbito.

Vimos que, mesmo os homens sendo responsáveis pelo domínio do mercado, há uma lógica econômica marcada por valores como honra, relações de parentesco e vários níveis de reciprocidade que ganham lugar na esfera dos negócios. Percebemos também a lógica das trocas, que operam com mais eficácia no que se refere à reordenação dos laços de parentesco das praças de feiras, se sobrepor ao espaço da Ceasa. A resolução de conflitos familiares se articula com os valores da sociabilidade camponesa no interior do próprio mercado.

O mercado como lugar masculino, ao mesmo tempo que explicita a divisão social do trabalho no interior da casa camponesa, o papel da autoridade masculina, também mostra o teor de conflito e os excessos na ordem familiar. Neste sentido, o mercado espelha o conflito e as ambigüidades existentes no mundo camponês e as possibilidades de transformação.

De acordo com Segalen (idem, p. 167),

a cultura camponesa reconhece que a reputação da casa recai sobre o homem e a mulher, cujas tarefas e os papéis são complementares, solidários e estreitamente imbricados. Isto está longe da imagem de uma mulher dependente e inferiorizada. Entretanto, todo o discurso é apresentado sob a autoridade masculina e a subordinação feminina. Canções, provérbios e ditados criam uma imagem distante da prática dos comportamentos.

Mesmo que canções e provérbios mostrem uma imagem distanciada da complexidade das relações sociais, esses elementos não deixam de revelar o controle social sobre as regras fundamentais na manutenção da casa camponesa.

SUPERSTIÇÕES, SABERES MÁGICOS E LIMINARIDADE

Segundo Klaas Woortmann (1986, p. 105),

a comida é uma categoria nucleante e hábitos alimentares são textos. Quando se classificam alimentos, classificam-se pessoas, notadamente os gêneros homem e mulher, pois, se o alimento é percebido em sua relação com o corpo individual, este é uma metáfora do corpo social.

Parafraseando o autor, conhecendo os hábitos e a culinária pomeranos, conhecemos também “identidades e etnocentrismos.” Destacamos a importância de dois alimentos e sua preparação para pensarmos a relação entre o gênero feminino e a construção do *ethos* camponês: o preparo do pão e o plantio do aipim.

Fazer pão e plantar aipim são tarefas femininas. A associação entre o pão e a figura feminina carrega um significado étnico e social. O pão é considerado o alimento que melhor representa, na memória dos descendentes imigrantes

pomeranos, a possibilidade da construção de uma identidade étnica no Brasil, principalmente devido ao plantio e à colheita das primeiras plantações de milho descritos pelos ancestrais da família. A feitura do pão (*brot* /pão de milho), resgata um saber feminino da culinária camponesa que é passado de geração em geração. Este item é valorizado, nos ditos populares, como um elemento que pesa na escolha da companheira para o futuro casamento, pois conhecer bem os afazeres da casa corresponde a saber fazer um excelente *brot*.

A imagem do pão associada à figura feminina remete ao papel que a mulher tem na educação dos filhos. É a mulher que ensina a língua materna aos filhos (*muttersprache*), no caso o pomerano, mas também é ela que ensina a educação religiosa às crianças, ou seja perpetua a língua alemã que advém do ensino religioso na igreja Luterana. A ida aos cultos – e as atividades organizadas comunitariamente pela igreja têm sempre a presença das mulheres nas tarefas domésticas – somada ao domínio do saber sagrado fazem com que as mulheres sejam associadas à imagem do alimento pão.⁶

O plantio do aipim, a fabricação de farinha, de polvilho e de vários tipos de comida (bolos, pães e sopas) e de alimento para os animais (porcos e galinhas) são tarefas femininas. O aipim é plantado no início das chuvas e três dias após a lua cheia, para que a raiz cresça, e não somente a folhagem. Todo alimento que cresce no interior da terra precisa ser plantado na lua crescente e o aipim está intimamente relacionado à fecundidade da terra e de toda a colônia (*land*). Neste sentido, é importante que seja a mulher que garanta a fecundidade de toda a unidade de produção.

Os atos mágicos que acompanham o plantio, colheita e transformação em alimento por aquela que é considerada a nutriz da sociedade exprimem a preocupação com a fecundidade coletiva. A magia é fundamental para reunir os elementos que asseguram as três formas de fecundidade essenciais para a reprodução da *land*: humana, animal e vegetal.

Lembramos da mudança que as mulheres operam ao transformar os alimentos que são produtos da natureza/roçado/mantimento/sala (*cru*), domínio masculino, em produtos da cultura/casa/comida/cozinha (*cozido*), em comida, domínio feminino. As homologias propostas por Klaas Woortmann (1986, p. 108) explicitam a mediação entre o *cru* e o *cozido* como sendo um tarefa das mulheres.

A comida resultante do roçado, segundo o autor (1986, p. 109),

6 O fato de a língua alemã ser criada por Martinho Lutero num contexto político-religioso, torna a língua alemã uma língua essencialmente religiosa. Lembramos a oração do Pai Nosso, que melhor evoca a relação entre o papel feminino na ordem camponesa e na vida religiosa: *Gib uns heute unser taglich brot* (O pão nosso de cada dia nos dai hoje).

“simboliza uma moralidade camponesa (honra do pai), e a lavoura, na terra de trabalho, representa a interação adequada com a natureza – que pelo trabalho do pai se torna a morada da vida.” O autor mostra nas oposições os vários níveis de troca equilibrada entre os homens – o parentesco e a reciprocidade. Isto é, “o mantimento resulta de e circula por circuitos de reciprocidade, nesta medida, é o resultado de uma ética camponesa.”

Nesta medida, conhecer a culinária pomerana é conhecer os valores primordiais da construção de sua identidade étnica – a circulação da germanidade nas tarefas de educação culinária e dos valores religiosos executados pela figura feminina – e de seu modo de vida camponês – a transformação dos mantimentos em alimentos e a reprodução da lógica da reciprocidade.

Estes valores constituem parte da formação daqueles que melhor conhecem a tradição e que possuem os cargos mais importantes no rito de casamento: as cozinheiras, as rezadeiras (que falam a Oração do Quebra-louças), o organizador da alimentação e os músicos (no caso os tocadores de concertina).

Neste sentido, estas funções são elementos de afirmação da identidade étnica e social, isto é, pomerana e camponesa, e somente são preenchidas por aqueles eleitos no interior da comunidade como os narradores da tradição por excelência.

DOCES PODERES: A DISPUTA PELA AUTORIDADE NA LAND

Antes da existência das estradas na região – conta uma informante – no dia do casamento, os noivos costumavam ir montados nos seus cavalos para a igreja. Nesta hora, a noiva poderia ir à frente do noivo, mas após a cerimônia, no retorno para a festa, o marido deveria ir à frente de sua esposa, pois isso demonstrava que “era ele quem mandaria em casa.”

O bule e o cachimbo, em vários ritos de Quebra-louças, presenteados aos noivos, simbolizam no casamento a obediência da esposa à chefia do marido, “porque é assim que se forma uma família.”⁷ A fumaça está relacionada a autoridade do homem, que tem de ser maior que a da mulher, por isso a “idéia de *que a fumaça tem que subir*.” Conforme Rodrigues (1991), no momento do casamento é reafirmada a autoridade do homem no comando da casa.

7 Conforme o trecho de uma das orações proferidas em pomerano: “Você tem que fumar, a fumaça tem que levantar até o teto e rodar; você tem que esquentar esse café direitinho para ele, muitas vezes e sem reclamar! Você tem que costurar as meias dele.”

A ordem de conflitos que emerge entre homens e mulheres na difícil manutenção da autoridade sobre a *land* e a interdependência de funções pode ser percebida na tradição oral, especialmente nas canções pomeranas que falam do casamento.⁸

Como vimos não apenas a autoridade do homem é discutida no rito do casamento, as significações do ritual são mais ambíguas e complexas e não se restringem apenas a identificar quem é o novo dono da terra. Na celebração do casamento, em diversos momentos do ritual, a própria ordem das coisas no mundo camponês é posta em causa. O ritual do casamento expõe a cada nova *land* que se forma as questões essenciais para a sua manutenção: O marido será capaz de gerir sua *land*? A mulher corresponderá às tarefas que lhe serão atribuídas? A complementariedade de cada um no trabalho fará com que a *land* prospere?

O casamento, para os pomeranos, é um momento dramático, clímax da existência, que evidencia de forma ambígua a importância dos jogos na relação entre o marido, a mulher e a *land*. Mesmo evidenciando, em vários momentos, a autoridade do homem no comando da casa, o ritual de casamento mostra também que as relações no interior da *land* não pertencem ao domínio exclusivo do homem, mas que estes domínios são socializados e controlados pela comunidade.⁹

As superstições e as questões que expõem sobre as dúvidas e ambigüidades do modo de vida dos pomeranos organizam detalhadamente os atos dos participantes da festa. As cores usadas, a disposição dos objetos, pessoas e coisas compõem toda a lógica do grupo sobre o ritual que mais lhes afeta a vida social.

O que é mais interessante no rito do casamento são as pequenas superstições (*ouwaglouba*\Aberglauben) que evocam a disputa entre o homem e a mulher pela autoridade da casa e as mudanças que afetam sua manutenção, tais como o adultério e a morte. De acordo com Roelke (1996, p. 71-72),

na entrada da igreja observava-se quem primeiro pisava no interior do templo. Este, ou esta, mandaria e teria sempre a última palavra em casa. As noivas costumavam esconder sementes de endro ou cominho no fundo do sapato, para dizerem em voz baixa, durante

8 Klaina keirl (canção) *Klaina keirl seet im botarfat, hejuchhe! Krüpst duu ruutar, den giwt dat wat! Groud fruuch wu tam dansan gooan, hejuchhe! Klaina keirl schu tuus blijwa!*

Homem pequeno, está sentado na batedeira de manteiga, hurra! Se você sair daí, você vai ver (isso vai dar em algo)! Mulher grande queria ir ao baile, hurra! O homem pequeno teve que ficar em casa!

Mijna keirl (canção) Mijna keirl het mij sou slooa. Ain groud loch im kop. Doorweechan dau ik em farkloocho; Hai mökt mit mij dat ta grow. Meu marido espancou-me. Até abrir uma grande brecha na cabeça. Devido a isso irei denunciá-lo; Ele é muito grosseiro comigo.

9 Muitas dessas superstições se referem à condição de reprodução do modo de vida camponês através do nascimento dos filhos. Neste caso, a imagem da esterilidade feminina sobrevém como condição ameaçadora à reprodução do *ethos* camponês e da própria identidade.

a troca das alianças: *Ick peed up Krützköhm un up Dill wenn ick rede schwigst du still* (Eu piso em cominho e endro, quando eu falo, você cala).

Nota-se que os versos expressam o desejo da mulher de ter voz e vez no casamento. A disputa pela autoridade é um elemento presente na cerimônia de casamento.

Na descrição de Segalen (1980, p. 32), observamos de que forma as metáforas são vitais para a compreensão da importância da discussão sobre autoridade

masculina na cerimônia de casamento. A partir de sua análise, percebemos que o poder sexual põe em risco a ordem social. O modelo exige que a mulher seja dominada, pois o homem se vê ameaçado diante da sexualidade e dos apetites sexuais pelos quais ele corre o risco de ser reduzido ao controle de sua mulher. Não apenas a sexualidade feminina ameaça o homem, mas também o fato de a pomerana ser a guardiã do saber mágico da comunidade.

Lembramos que a transmissão das línguas sagradas (o alemão e o pomerano), do saber das orações e das práticas mágicas (benzeções), enfim, de ser considerada a narradora das histórias pomeranas, torna a figura feminina um elemento de extrema importância para a reprodução da identidade social e étnica.

Segalen (1980) e Favret-Saada (1977) mostram em seus trabalhos que a presença da mulher protege e assegura toda a extensão da unidade doméstica e nela está incluído o próprio homem. Entretanto, seu poder maléfico pode ser exercido contra toda a extensão da *land*, ou seja, casa, marido, filhos, terra, alimentos e instrumentos de trabalho. De protetora e defensora da *land*, a mulher pode se tornar, através do bom conhecimento das palavras “mágicas” da tradição, uma verdadeira ameaça.

Turner (1974, p. 146-159) aponta para o papel, exercido pelo sacerdote entre os Nuer, de possuidor dos atributos da *communitas*, como sendo recorrente em várias sociedades. Além do conhecimento detalhado da tradição e dos poderes mágicos que lhes são conferidos, o autor destaca os seguintes atributos: “ele é um mediador, age em favor da comunidade inteira, tem uma relação mística com a totalidade da terra em que habita, representa a paz contra a discórdia e não está vinculado em nenhum segmento político.”

Neste sentido, a função de perpetuadoras do *gaist/Geist* (o espírito do grupo) correlaciona-se com os tipos descritos por Turner, pois as pomeranas se situam nos interstícios da estrutura social, próximos a *communitas*, e possuem a força transgressora das normas sociais. De acordo com o autor, o papel do representante da *communitas* seria proporcionar uma reclassificação periódica da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura. No caso das pomeranas, tomando-as como expressão da *communitas*, são mais do que classificações que produzem, visto que incitam a sociedade à ação, à disputa, tanto quanto ao pensamento mágico.

Não apenas a disputa pela autoridade da casa está presente nos cuidados mágicos, mas também as mudanças que podem afetar a totalidade do grupo doméstico.

Cabe ressaltar que na aliança matrimonial está em jogo uma luta, um ritual, no qual os cônjuges são suspeitos, e que no desenrolar dos ritos de presságio temos o princípio da autoridade ligado à vida e à morte da *land*. Mas os ritos mágicos não acabam na cerimônia da igreja. No final do casamento, ao sair é observado quem é o primeiro a pisar o pátio da igreja, pois será aquele que controlará a casa. Vemos, então, que a disputa pela autoridade apenas começou.

○ TIRO DA BRUXA. A BRUXARIA COMO ORDEM MORAL

Apesar de este assunto ser considerado tabu entre os pomeranos e não ser facilmente verbalizado no decorrer do trabalho de campo, as categorias relativas à magia e sua importância na vida social existem na língua pomerana.

Além da importância da palavra superstição (*aberglauben/ouwaglouba* = o que está acima da fé), como vimos anteriormente, há termos que designam o ato de benzer (*Bispreeka*), a benzedeira (*bispreekar*), benzedura (*bispreekarich*), as variedades de doenças (espinhela caída = *vorbrookka*, mau-olhado = *slechtouchan*), bruxa (*botarhejs* = borboleta noturna ou bruxa e *hex* = bruxa), bruxaria (*hexarich*) e o verbo embruxar, enfeitiçar (*farhexa*).

A existência de tais termos na referida língua mostra a importância que a magia, especialmente a bruxaria, possui nos principais ritos de passagem do grupo. Seu significado dos termos também evidencia de que forma os pomeranos aqui estudados lidam com seus infortúnios e por que estes são relacionados à bruxaria. O infortúnio sempre remete a um conjunto de fatos que se repetem num círculo vicioso. “A colheita falha, um parente adocece, o mercado de verdura está ruim,” são exemplos de uma série de idéias negativas repetidas numa sucessão de fatos.

À semelhança da análise de Pritchard (1978) sobre a bruxaria entre os Azande, a sucessão de infortúnios é também interpretada pelos pomeranos como bruxaria. Conforme a comparação realizada pelo autor entre os significados de bruxaria para os Azande e de azar para a sociedade ocidental, com reflexos nas atitudes de ambos.

Além da recorrência do significado nos vários termos da língua deve ser também considerada a forma como os pomeranos abordam o assunto com o uso distinto do tempo verbal. Verificamos o uso do tempo verbal no pretérito imperfeito. Este uso não se refere apenas à estratégia de desvincular a importância atribuída pelo grupo ao tema no tempo presente. A narrativa mágica no tempo passado confere ao grupo uma marca identitária ao produzir uma história mítica, atemporal, que reaviva sua forma de ler e se identificar no mundo social.

O verbo utilizado no tempo imperfeito é uma expressão das dificuldades apresentadas no decorrer do trabalho de campo, as quais foram paulatinamente superadas à medida que ficou claro que o meu trabalho não estava vinculado à igreja. Minha compreensão de que o uso do imperfeito era uma estratégia de discurso, em parte resultante dos conflitos com os pastores, provocou a mudança de minha abordagem: passei a fazer as perguntas utilizando o verbo no presente, muitas vezes, por meio de intérpretes, na língua pomerana, a fim de deixar clara a idéia de que meu entendimento era da continuidade da ação mágica até os dias atuais.

As perguntas que fazia aos entrevistados, seguidas dos exemplos dos ritos de passagem, eram as seguintes: o que significa *ouwaglouba*, quando eles executam tais práticas, entendidas no sentido dado por eles a palavra superstição, e como executam tais práticas.

No momento em que perguntava detalhadamente sobre palavras, gestos realizados no decorrer de alguns ritos de passagem, geralmente meus entrevistados descreviam “secamente” as etapas necessárias. Quando acrescentava gestos e palavras mágicas às suas descrições, a reação inicial era sorrir e afirmar que “não faziam mais” ou sequer mencionavam tais palavras. Atribuía estas práticas aos antigos, seus parentes já falecidos ou aos vizinhos. E simplesmente sorriam, afirmando em pomerano: *Dat ist ouwagloba! (Ah, isto é superstição!).* Ou então afirmavam: “Eu não sou bruxo, mas o vizinho é...!” “O vizinho acredita nessas coisas, eu não...!”

Sempre que solicitava a descrição dos ritos de passagem, além do sorriso inicial, várias reações ocorriam durante a entrevista. A primeira reação era perguntarem como é que eu sabia da existência da expressão e das suas práticas. Eu afirmava que havia tomado conhecimento através de um pomerano que acreditava em *ouwaglouba* e não gostava da atitude repressora dos pastores mais antigos na história da comunidade.

Desconfiados, logo perguntavam se não foi o pastor atual que reclamou de alguém de sua família que acreditasse em “alguma superstição.” Depois pediam para não contar nada ao pastor, para que não fossem chamados a atenção durante o culto. No final da entrevista concluía que não faziam mais tais práticas, mas “somente seus vizinhos.” Pedia, então, para que falassem dos vizinhos. Novamente riam e acabavam por confirmar uma ou outra fórmula mágica realizada durante um batizado de um sobrinho ou qualquer outro rito.

Superstições e benzedoiras são temas evitados em seus comentários até o momento em que é vencido o temor de que o pastor venha saber das suas idéias. Estes temas são alvos de reclamações dos pastores da região. A dificuldade de lidar com estas práticas e com a crença nas benzedoiras era constantemente externada nos momentos em que eu falava da pesquisa. A idéia de estudar a cultura pomerana era para vários pastores uma tentativa de que eu pudesse um dia lhes explicar “o

porquê daquelas superstições todas.” Outra reação freqüente de alguns pastores conhecidos era imediatamente citar Lutero.¹⁰

Conforme relato, o “medo do pastor” somado a outros sentimentos ambíguos em relação a este, em vários momentos, foram alguns dos obstáculos vividos durante a realização da pesquisa de campo. A repreensão do pastor a estas práticas evoca a oposição existente entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial. As superstições e práticas mágicas dos pomeranos são “transformadas em feitiçaria” aos olhos dos pastores luteranos e nas referências que fazem às palavras de Lutero.

Douglas (1999, p.10 e 15) ao estudar as acusações de feitiçaria entre os Lele, mostra os equívocos dos missionários católicos ao acusarem a religião tradicional de “feitiçaria” e não resgatarem nada de suas crenças, acreditando assim que estas seriam abolidas por meio da pregação. Segundo a autora (ibid., p.24-25), a teologia ocidental, ao condenar a feitiçaria, não tem como responder as questões mais importantes para o cotidiano dos Leles, tais como: a razão da existência do mal no mundo, a causa das doenças e da morte. Estas questões permanecem sem respostas e, diante da reação antifeytiçaria dos católicos, os Leles perdem a referência mágica da antiga religião na reinterpretção dos conflitos na ordem moral.

A eficácia simbólica do feitiçeiro consistia na expressão verbal dos conflitos através de uma linguagem mágica que os interpretava e os reorganizava numa lógica (DOUGLAS, 1949, p.228). Isto se dava, principalmente, na condução do rito do ordálio que resolvia os problemas da comunidade Lele, que restabelecia o circuito de trocas e impedia os atos de bruxaria.

À semelhança dos Leles, os pomeranos atribuem à magia e à bruxaria uma eficácia simbólica, pois estas ordenam e dão sentido aos conflitos de valores existentes no seu universo diário.

O caráter racional, anti-ritualístico e controlado da comunicação da igreja católica no caso citado por Douglas se aproxima do modo como os pastores da Luterana tratam da questão das práticas mágicas entre os pomeranos.

Há nos depoimentos dos pastores uma preocupação com os problemas sociais que constituem parte do cotidiano dos pomeranos. Como exemplo, os pastores afirmam que os homens pomeranos são machistas, se preocupam com os pro-

¹⁰ De acordo com o relato de Bernabé e Lorint (1977, p.119) sobre a relação entre o clero e o campesinato romeno estudado pelos autores, temos exemplos das representações dos camponeses acerca da figura eclesiástica que se aproxima das situações vividas entre os pomeranos: Se as autoridades eclesiásticas aconselham as medidas contrárias aos costumes populares considerados pagãos, as conseqüências não vão muito longe. Na aldeia nenhuma pessoa toma os conselhos e advertências do padre [no caso aqui estudado, o pastor] a sério. A tendência contrária é a mais manifesta. O padre [o pastor] e a igreja possuem uma atitude geral e uma visão particular de mundo e vida. Aos olhos dos camponeses, o padre [o pastor] é freqüentemente um homem “que sabe...”, isto é, que possui uma das mais profundas dimensões do saber dos ancestrais e da sua mensagem mística. Na vida cotidiana, ele se parece com os outros.

blemas do alcoolismo, com os conflitos familiares, geracionais e outros e com os excessos da violência doméstica. Como vimos, são chamados com frequência para mediar conflitos de diferentes ordens e atuarem nos momentos de maior tensão na comunidade. Mas dissociam os aspectos mágicos e simbólicos dos elementos fundamentais do cotidiano e da história do grupo. O mágico é entendido como mera “superstição, válvula de escape, irracionalidade, coisa dos antigos,” não fazendo parte do dia-a-dia dos conflitos do grupo.

Os pastores não percebem como os símbolos explicitam valores em crise, em questionamento. Para eles, a magia presente nos ritos de passagem é um simbólico esvaziado de sentido, recortado do restante da vida social.

Para os pomeranos, a *land*¹¹ é percebida como um conjunto de valores que exprime patrimônio, herança, valor-família, autoridade paterna e uma série de valorizações éticas. Estes valores são expressos nas práticas mágicas presentes nos ritos de passagem e nas acusações de bruxaria.

O conflito entre os membros do grupo e a igreja ocorre justamente na interpretação da eficácia simbólica dos aspectos mágicos para a compreensão de questões da vida cotidiana deste campesinato. A reelaboração dos símbolos religiosos pelos pomeranos não se ajusta às interpretações excessivamente racionais dos pastores, que tendem a desarticular a lógica ordenada da economia camponesa de sua lógica simbólica.

Não apenas o histórico de conflitos entre estas duas posições na região, mas também, a lembrança viva da reação dos pastores dificultaram as entrevistas e a abordagem do tema da magia entre os pomeranos. As dificuldades em lidar com o tema magia se tornaram maiores, especialmente quando as perguntas se dirigiam para a questão da bruxaria. Isto ocorreu por uma série de motivos inter-relacionados, já relatados no decorrer deste trabalho.

A percepção sobre a importância do tema se deve à análise dos provérbios coletados, ditados e frases presentes nos ritos de passagem, especialmente na correlação entre os seguintes ditos polissêmicos:

- A morte de um é a herança do outro.
- Aos primeiros, a morte. Aos segundos, a miséria e aos terceiros, o pão.
- Assim são as coisas no mundo: Um tem a sacola, e o outro, o dinheiro. A qual dos dois [lados] você pertence?
- Ele ganhou tudo o que tinha direito (*land un sand*/terra e areia),¹² casa e terreiro, e torrou tudo.

11 Ver nota número 3.

12 O uso deste provérbio foi tratado no capítulo referente à organização social, na discussão sobre os conflitos familiares por ocasião da divisão da herança. *land* equivale à unidade de produção e consumo (*casa/terra*), no sentido de possuir a autoridade na manutenção da unidade doméstica. *sand* significa areia (terra no sentido físico).

As falas citadas acima, somadas à jocosidade e ambigüidade que marcam os discursos pela disputa da autoridade entre homens e mulheres nos ritos de casamento e morte, enunciam o grau dos conflitos existentes no interior da *land*. As disputas não apenas se referem à questão do gênero, mas também dizem respeito à disputa entre herdeiros e não-herdeiros e entre aqueles que acumularam ou não maiores recursos no interior da *land*. A inter-relação entre os provérbios aponta para a recorrência da narrativa mágica da bruxaria como forma de expressão do conflito (TODOROV, 1980).

Neste sentido, o discurso das acusações de bruxaria evidencia o grau de conflitos causados pelas suas diferenças internas e sua importância na complexa elaboração da condição pomerana.

Além dos ditos populares, cabe ressaltar a importância, das mulheres como detentoras do saber mágico, como narradoras da memória do grupo e principal alvo de acusações de bruxaria na comunidade.

A comparação do discurso da bruxaria com a lógica da guerra (FAVRET-SAADA, 1977) evidencia um gênero do discurso que melhor expressa as ambigüidades e problemas cotidianos na construção do *ethos* camponês. As metáforas da narrativa da magia são interpretações do mundo social camponês (DANTON, 1986). O narrador tem o poder de transmitir e partilhar as palavras com a sociedade que lhe confere autoridade diante da consciência da existência da morte (BENJAMIN, 1918).

Há uma relação estreita entre bruxaria e benzedura, pois esta última é o ofício da benzedeira que procura desfazer o mal causado por aquele que fez bruxaria.

O estudo das palavras usadas nas fórmulas mágicas para a cura das doenças e esterilidade de animais, plantas e homens expressando infortúnios e a sua repetição mostra que as “palavras fazem a guerra” significando atos de poder (FAVRET-SAADA, *idem*, p.9).

Apesar de ambas serem linguagens que lidam com os infortúnios, temos na literatura sobre bruxaria a distinção entre atos de feitiçaria e de bruxaria (EVANS PRITCHARD, 1978; MALUF, 1993 ; FAVRET-SAADA, *ibid*).

Para Evans Pritchard (1978), a feitiçaria seria uma magia instrumental e a bruxaria, uma magia operacional sem ajuda de nenhum material. O autor mostra que “os Azande acreditam que algumas pessoas são bruxas e podem prejudicá-los em virtude de uma qualidade herdada. Uma bruxa atua sem ritos, não pronuncia fórmulas mágicas e não usa medicamentos. Um ato de bruxaria é um ato psíquico.” Há expressões em pomerano que se referem ao ato de bruxaria, isto é, ao desejo de causar o mal através do olhar, associando-a ao mau-olhado.¹³ O mau-olhado também constitui parte do universo da bruxaria, pois, além das palavras, o uso do olhar denuncia a atuação da “bruxa.”

13 Eis algumas: *anhaksa* (fazer bruxaria), *andaua* (enfeitiçar com o olhar) e *oiwarkijka* (ver com mau-olhado).

Outro exemplo de “olho mau” observa-se quando este “pega a criação.”¹⁴ O caso relatado é o seguinte: “Uma vez a sua família tinha uma junta de boi para arar o solo. Um vizinho pediu para lhe venderem um boi, logo depois o boi morreu.” A informante ensinou que não se deve negar algo, neste caso, que não se vai vender o boi. Ao contrário, deve-se afirmar que vai vender, porém na hora de negociar pede-se um preço mais alto do que a média do mercado. Então, a pessoa desiste de efetuar a compra e o boi não morre.

A informante mostrou que lidar com a lógica da bruxaria é também atuar numa complexa lógica de trocas com aqueles que nos são os mais próximos, pois é deles que emerge o “bruxo.” Como ressaltam os camponeses estudados por Favret-Saada (1977, p.81), “é sempre uma pessoa muito próxima a nós, não é gente de longe. Ninguém pode ser enfeitiçado sem tocar o corpo ou um objeto pertencente à vítima [com palavras, gestos e olhares].”

Conforme anteriormente apontado, além das crianças e demais membros do grupo doméstico, o mau-olhado pode afetar animais e plantas – principalmente a lavoura – que podem ficar doentes e morrer.

As acusações de bruxaria podem ser expressas da seguinte forma: *hai het em wat anhest/andaua/oiwarkeeka* que significa: Ele enfeitiçou/olhou com mau-olhado, ou ainda, *hai het em dat wünscht, doorweech is kai kranz*, ele lhe desejou isso (doença, desgraça), por isso ele está doente.

Os pastores condenam essas práticas, classificando-as como superstições. Muitos reprimem as atitudes dos pomeranos com sutileza, mostrando a preocupação de que os membros da comunidade “não queiram ir ao médico e somente à benzedeira,” outros explicitam sua repreensão no ato da prédica durante o culto diante de toda a comunidade, muitas vezes gerando situações vexatórias. Diante dessa reação por parte de muitos pastores, os pomeranos temem sua represália frente aos fiéis que freqüentam os cultos. Muitas benzedeiros escondem o seu ofício dos parentes que tenham formação teológica.

A entrevista feita com uma pomerana do município de Laranja da Terra mostra a reação do pastor local ao saber que ela e sua mãe estavam levando o irmão a uma benzedeira.

Durante um culto, no momento da prédica, sua mãe foi repreendida pelo pastor e apontada como uma das pessoas que “só acreditam em benzedeira.” Logo após o fim da cerimônia, as senhoras a perseguiram na rua, perguntando se “a carapuça não havia lhe servido.” Ela precisou mudar o seu caminho para casa. A maioria das que falaram já haviam freqüentado benzedeiros e muitas sabiam benzer.

14 Lembramos que o termo usado pelos camponeses franceses estudados por Jeanna Favret-Saada (1977), a palavra *caught*, equivale àqueles usados pelos pomeranos quando afirmam que o mau-olhado “pega nas pessoas, coisas e animais.”

Após este episódio sua mãe foi conversar em particular com o pastor e lembrou “que se Jesus e seus discípulos curavam porque então um homem comum não poderia também curar. Se não há santos na igreja Luterana, por que um homem comum como os próprios discípulos, não poderia também curar?” Ela ainda ressaltou que havia ido à benzedeira porque depois de ir a vários médicos, “ela via na prática da cura a salvação de seu filho, pois a cura era dotada da palavra de Deus.” O pastor lhe pediu desculpas e nunca mais fez comentários dirigidos a este caso durante a prédica. O motivo de sua ida à benzedeira fora da cidade era um caso de bruxaria. Faremos um breve relato do caso.

Uma das informantes comentou que sua avó e sua tia eram benzedeiros. A segunda havia aprendido a benzer com o ensinamento de sua avó. Mesmo sendo membro da família, ela não sabia quais eram as palavras usadas para benzer, só compreendia a referência à Trindade na língua alemã e o sinal da cruz no final do rito.

Todos na Vila freqüentam a benzedeira, mas não admitem por causa do temor ao pastor. Há uns anos atrás seu irmão mais novo (10 anos mais novo) teve um problema de saúde muito grave e vivia indo a diferentes médicos, mas nada adiantava, pois a doença progredia.

A sucessão de infortúnios, como perda da colheita, saúde ruim dos membros da família, ruptura de relações com vizinhos, constituiu um signo de embruxamento, caso em que a pessoa fica gravemente doente logo após a série de fatos negativos, percorrendo vários médicos e muitas vezes morrendo rapidamente.

Sua mãe foi no Dia das Mães em uma festa e encontrou uma vizinha que lhe perguntou sobre o estado de saúde de seu filho. Diante da resposta, a referida vizinha atuou como a anunciadora da existência do bruxo, papel recorrente nos casos de bruxaria (FAVRET-SAADA, 1977), reconstituindo e interpretando os infortúnios numa ordem significativa de eventos e admitindo publicamente que alguém desejava que o rapaz morresse. Como este havia piorado, a vizinha sugeriu que sua mãe o levasse a uma *sward*, no caso brasileira, que vivia na cidade mais próxima. A preferência pelo benzedor de fora da comunidade e “estrangeiro” será tratada mais adiante.

Antes de o bruxo aparecer, a acusação já é formulada pelo vizinho ou parente que torna evidente a necessidade de se levar o “embruxado” à benzedeira.

A benzedeira receitou chá, remédio e benzeção, tratamento que durou um ano. Seu irmão tomou chá e banhos de ervas para “limpar o sangue.” Quando o pastor descobriu o caso ameaçou tirar a família da igreja.

Na época, a benzedeira afirmou que “tinha gente da própria família que desejava o mal” para seu irmão. Este “pegou o mal” por ser o mais frágil e “ter pouca fé.” A benzedeira afirmou que sua irmã dificilmente “pegaria” porque ela tem “tanta fé e reza tanto” que é “mais forte.”

A benzedeira não falou quem era a pessoa da família que causou todo o mal, mas afirmou que esta comia na própria mesa da casa onde moravam. O nome da bruxa não poderia ser dito, pois senão resultaria em morte (FAVRET-SAADA, 1977).

Todos sabiam que se tratava do mau-olhado de sua tia, por causa de sua parte na divisão da terra de seu avô paterno. Seu pai e seu tio paterno são gêmeos e primogênitos, portanto os herdeiros da casa e do terreno dos pais. Suas tias não ganharam nada. Uma destas queria parte do terreno, mas acabou não ganhando nada da família. Como ela afirmou: “O olho grande (olho mau) de uma pessoa costuma matar tudo o que lhe agrada.”

Ela conta que a benzedeira fazia as rezas com um galho de arruda e cruzava este na pessoa e repetia várias palavras, pedindo a um santo protetor o nome de Nossa Senhora a cura da pessoa doente. Ela impunha as mãos na cabeça e esfregava o braço até as mãos. Neste momento, as palavras ditas não puderam ser compreendidas, pois a benzedeira falava bem baixo, de modo que estas eram secretas para os ouvintes.

A idéia de que “a cada um o seu segredo” e o ter domínio único de uma linguagem constituem os elementos que dão mais poder ao desenfeitiçador, no caso a benzedeira (TAMBLAH, 1968). Segundo Favret-Saada (1977, p.19), “o poder do mágico, referido ao conjunto de símbolos, o coloca na posição de vingador reconhecido, mas na condição de que este declara abertamente sua presteza em assumir esta postura.”

O silêncio, o segredo e não falar o nome de quem provocou o mal são condições fundamentais para a benzedeira se tornar mais forte diante da bruxa. “Quanto menos se fala, menos se é pego” esta expressão sintetiza a idéia de acúmulo de poder na guerra entre palavras.

O ritual e a fórmula constituem segredo transmitido através dos canais tradicionais (parentes) ou por um “*estrangeiro*,” e seu efeito mágico supõe a natureza hermética da sua transmissão (MAUSS, 1974; FAVRET-SAADA 1977, p. 45; LÉVI-STRAUSS, 1985, p.204).

Falar sobre o mal ou fazer o mal significa retirar a força necessária para a benzedeira enfrentá-lo. Se fizer o mal uma única vez, esta perde seu poder. Conforme relata Douglas sobre o papel do feiticeiro entre os Leles (1999, p.13), “quanto mais profundo for o treinamento de um feiticeiro nas técnicas religiosas que garantem a fecundidade, curam os males e a improdutividade, tanto mais ele terá nas mãos o conhecimento necessário para causar a morte e infligir esterilidade. O conhecimento é o mesmo: a diferença é moral, e o resultado depende das circunstâncias.”

Caso haja problemas que afetem a ordem moral da família da benzedeira, estes podem levar ao seu enfraquecimento ou perda do seu poder de cura (como nos casos de alcoolismo, uniões consideradas incestuosas e crimes entre parentes).

Uma benzedeira, para lidar com bruxaria, tem que “ter muita força” e saber uma série de prescrições para receitar aos seus clientes, pois muitas vezes, por longo período, além de palavras serão necessários banhos e outros ritos.

O repertório das práticas de caráter medicinal é transmitido pelas mulheres por várias gerações. Em cada família se produzem práticas medicinais simples, baseadas numa farmacopéia popular, sendo complexificadas na medida em que os encantamentos e fórmulas mágicas faladas em pomerano e alemão constituam lugar importante nestas práticas quando aplicadas nos casos de doenças comuns e acusações de bruxaria.

Vemos que o segredo das técnicas, a questão moral, o não-pagamento em dinheiro, a explicação da doença para o doente através de uma linguagem mítica, são elementos que constituem o caráter definidor de uma benzedeira.¹⁵ Os mesmos aspectos são ressaltados por Lévi-Strauss (1985, p.205-206) ao descrever a experiência do feiticeiro Quesalid e os elementos construídos pela crença coletiva definidores da eficácia simbólica de um mágico.

Temos outra narrativa de bruxaria contada pela mesma informante: Uma mulher conhecida trabalhava como empregada doméstica na casa de uma pomerana. Um dia passou uma senhora e pediu à dona da casa um pouco de manteiga. Esta lhe negou o pedido, afirmando não possuir manteiga, pois não tinha como obtê-la. A partir deste dia, as vacas da dona da casa secaram e não deram mais leite. A senhora que havia pedido manteiga passou a vender manteiga sem nunca ter tido vacas em seu terreno. A vizinhança descobriu que atrás da porta havia um pano de prato (enxugador de vasilhas) que dele vertia leite.¹⁶

Era assim, que as vacas de uma senhora beneficiavam a outra, que nunca tivera recursos.

Neste caso, temos novamente acionada a imagem do dito popular, ressaltando na construção das identidades étnica e social o grau de conflitos entre os pomeranos e destes com os brasileiros: “A morte de um é a herança do outro!”

15 Segundo vários informantes, as benzedeiros mais antigas possuíam o *Sieben Moises*. Durante o trabalho de campo não pude averiguar a existência deste livro. *Sieben Moises* significa o sétimo livro de Moisés. Este é composto por fórmulas de benzeção escritas em alemão. Suas fórmulas funcionam tanto para causar o bem quanto para o mal. Somente as benzedeiros possuíam tal livro. Neste livro, a benzedeira poderia encontrar fórmulas para causar tanto uma coisa boa quanto ruim. Caso pratique o mal, nunca mais esta poderá fazer o bem, pois perderá toda a sua força. Seu conhecimento só lhe confere poder para o bem. Outro instrumento mágico é o *himmelsbrief* (a carta celeste). Caso a carta celeste fosse posta no bolso do paletó, nenhum tiro ou atitude negativa atingiria seu dono.

16 A seqüência dos fatos, o retorno da bruxa, a confirmação do seu nome e sua denúncia são as fases que constituem o discurso da bruxaria.

AS IMAGENS DO BEM LIMITADO: A MORTE DE UM É A HERANÇA DO OUTRO

Redfield (1965; 40-79) define o campesinato como um estilo de vida entre a ordem moral e a ordem técnica. Segundo ele, o camponês é membro de uma sociedade parcial dotada de uma cultura parcial, ou seja, oscilando entre dois tipos de organizações sociais: a pequena tradição (da aldeia local) e a grande tradição (modo de vida citadino). Para Redfield, a interdependência entre ambas constituiria numa relação necessária para manutenção do *ethos* camponês.

O autor descreve o campesinato como um tipo de humanidade e apresenta três características que comporiam seu modo de vida (REDFIELD 1965, p.60-79):

- uma atitude de reverência à terra;
- o trabalho agrícola é bom, mas o comércio não é tão bom;
- a ênfase na produção como virtude primeira.

Ortiz (1979) mostra que as várias definições genéricas de campesinato incorreram no erro de tomar o universo de representações como base para dotar o camponês de uma identidade essencial, única, distanciada da complexa rede de relações sociais na qual está inserido. Neste sentido, o autor toma como objeto de crítica as generalizações feitas acerca da organização social e da cultura campesina. Para Ortiz (*ibid*, p.291),

“em primeiro lugar, a maioria dos autores incluem apenas alguns setores da população. Em segundo lugar, ao menos que se empreguem critérios culturais para definir quem é e quem não é camponês, poderia agrupar unidades sociais com “visões de mundo” díspares. Em terceiro lugar, os fatores que moldam o comportamento e as ideologias são tão numerosos que não podemos imaginar que indivíduos sejam reunidos porque compartilham de certas regras econômicas e que se opõem a uma classe particular de dominação política e tenham os mesmos valores culturais, sistemas cognitivos e organização social semelhante.”

A partir das questões levantadas na obra de Redfield (1965) e Foster (1967), percebemos de que modo as limitações dos recursos econômicos existentes na ordem camponesa são importantes na produção de suas imagens identitárias. Para Foster, a comunidade camponesa só obteria maiores recursos se entrasse no sistema de reciprocidade negativa, isto é, se um de seus membros obtivesse maior ganho econômico em função da privação de outro.

O benefício de um camponês estaria na razão direta do prejuízo de outro, constituindo parte das relações de troca existentes no universo pomerano. A desigualdade das trocas se reflete na complexidade simbólica dos seus provérbios e nos vários discursos acusatórios em torno do patrimônio e da herança familiar.

Sahlins (1969, p. 139-236) mostra que a interligação entre os aspectos econômicos, sociais e morais determinam a estrutura da reciprocidade, criando uma hierarquia de níveis de integração que compreende a reciprocidade balanceada até a reciprocidade negativa.

Esta forma de reciprocidade visa somente à obtenção de vantagens através da permuta, do roubo, do jogo, tratando-se de um tipo de troca individualizado que não atenderia aos interesses comunitários. As várias distinções sociais tais como status, riqueza, necessidade e tipos de bens trocados, somadas às distâncias sociais nas relações de parentesco determinariam respectivamente a verticalidade e a horizontalidade das trocas.

As reciprocidades generalizadas e positivas são parte das alianças de nascimento, matrimônio e morte e das relações de troca simbólica e econômica constitutivas do dia-a-dia da comunidade pomerana. Como as trocas são feitas por homens e mulheres?

Os homens pomeranos operam com a lógica da reciprocidade negativa presente na esfera de mercado, as quais ultrapassam a lógica da pequena tradição e estariam marcadas pelas atitudes individualizadas da economia capitalista (roubo, assassinatos, obtenção de vantagens). No caso das trocas realizadas pelas mulheres nas praças de mercado, são positivas, na medida em que mantêm uma ordem de laços simbólicos e econômicos que garantem a manutenção da *land*. Suas atitudes marcariam uma mediação entre as esferas da pequena e da grande tradição.

Conforme vimos, na esfera do sagrado, as mulheres tanto transitam entre reciprocidades negativas quanto entre positivas, na medida em que detêm o controle do sagrado e podem usá-lo de forma positiva, quando atuam como benzedoras, ou de forma negativa, quando atuam como bruxas.

Os momentos de tensão ocorrem em dois níveis:

- o conflito entre os membros que herdaram diferentes parcelas da herança e do patrimônio, tornando a reciprocidade negativa. Aqueles excluídos da herança da terra se utilizariam de estratégias individualizadas, situadas fora dos parâmetros morais ideais, para obtenção dos recursos que lhes foram negados. Algumas das estratégias seriam os casos de roubo em família (assinatura de documentos, venda de bens sem repasse do dinheiro), brigas com uso de violência física e simbólica e processos jurídicos;
- competição entre mulheres e homens quanto à lógica das trocas operadas na disputa pela autoridade da *land*. As mulheres se valeriam das atitudes individualizadas representadas pela bruxaria, expressando uma reciprocidade negativa, a fim de garantir o patrimônio que lhe foi negado. Os homens se valeriam do discurso da tradição centrado na autoridade do pai para usufruírem do benefício de serem herdeiros da *land*.

De que forma, então, o conflito na esfera dos valores está refletido nas formas de reciprocidade e nos símbolos que marcam o universo de trabalho, os ritos de passagem e as acusações de bruxaria?

No cotidiano dos pomeranos, temos a existência de uma série de representações e símbolos que retratam seus valores, suas formas de olhar o mundo e se auto definirem como pomeranos e camponeses. Um desses símbolos é o quadro dos “dois caminhos.”

Nas paredes das casas pomeranas é bastante comum a presença deste quadro, no qual temos a representação dos, então, chamados “dois caminhos” (ver anexos): o paraíso (salvação) e o inferno (perdição). Quando perguntados sobre o seu significado, muitos respondem: “São os caminhos que podemos seguir na vida.” “Os caminhos do bem e os caminhos do mal.” Observando de perto o quadro, temos vários casais que têm à sua frente duas estradas e uma placa indicando quais são as possibilidades a seguir:

- Caminho mais largo, o chamado caminho da perdição, no qual temos as várias tentações do mundo, tais como: o jogo, a bebida, a prostituição (o baile, então, chamado o Mundo da carne), o teatro, o cassino a vida nos bares, todos os pecados capitais (assassinato, adultério, desrespeito a animais e pessoas), enfim, a estrada que leva à morte e à condenação.
- Caminho mais estreito, o chamado caminho da salvação, no qual temos o cumprimento dos deveres morais para se atingirem os céus. Neste caminho, temos a mãe junto a seu filho, passando por labirintos e ajudando os pobres que estão no decorrer da estrada. Temos a imagem do Cristo crucificado, a igreja, a escola dominical. Em resumo, imagens de pobreza e de sacrifício.

Antes da placa indicativa dos dois caminhos, temos a tábua escrita por Moisés com os dez mandamentos (A lei). A cada situação há uma citação bíblica.

A idéia de lei é fundamental, como vimos, no ensino confirmatório, sendo tema central do quadro dos “dois caminhos.” Ela nos permite compreender uma das representações, ou melhor, a mais importante para o grupo refletir a sua construção identitária. A crença na palavra bíblica é vital para se definirem como luteranos, pois são membros da igreja da palavra, e como camponeses, na medida em que a palavra é um compromisso com seus valores morais e com o agir no mundo, o agir pelo *ethos* do trabalho.

O quadro e a imagem da lei são elementos visuais que representam a relação de importância que assume a palavra, e principalmente a palavra bíblica como um compromisso. A palavra é lei e a lei está representada nos dez mandamentos bíblicos ensinados no rito de confirmação, que, ao contrário do ensino escolar, é considerado um ensino “para toda a vida.”

Temos a forma de apreensão das escrituras sagradas nas imagens que informam uma concepção identitária pautada na idéia de comunidade. A comunidade representada nas imagens do quadro é a comunidade aldeã. Neste sentido, o quadro é a representação do microcosmo da aldeia camponesa. O universo da troca e da circularidade está referido em reciprocidades positivas e negativas. Trocas no paraíso e no inferno fazem parte do seu cotidiano.

Os vários níveis de troca e de reciprocidades expostos no quadro são também referidos no universo dos provérbios e das acusações de bruxaria, pois enunciam a complexa rede de relações do universo camponês construído à imagem e semelhança de seus criadores: os pomeranos.

Trataremos, inicialmente, das correlações entre os provérbios e as acusações de bruxaria.

Uma das correlações entre o provérbio “A morte de um é a herança do outro” e a acusação de bruxaria é de que nos ritos necessários para a reprodução da condição camponesa, todos são afetados pelos novos rearranjos. Não apenas os parentes, mas por extensão os vizinhos, homens e mulheres, enfim, todos aqueles com quem são possíveis as trocas tanto no seu sentido econômico quanto no simbólico.

É no momento da redistribuição da herança e dos recursos da *land* que ocorrem os conflitos internos à nova ordem, especialmente entre os pares concorrentes, mas não iguais: herdeiros (homem primogênito) e não-herdeiros (os homens não-primogênitos e as mulheres). É no interior da própria *land* e da família que temos os bruxos, pois a igualdade é uma crença em que cada um dos competidores luta para ser mais do que igual (BAILEY, 1971).

Bailey (1971 e 1994) mostra nos estudos de comunidade que as trocas realizadas ora são cooperativas, ora competitivas, pois possuem traços contraditórios que definem aspectos individuais e coletivos no seu interior. O autor (1971, p.24) afirma que “todo dom requer um contra-dom, e um retorno inapropriado constitui um desafio. Gift, como apontou Mauss, é a palavra alemã para veneno. Ninguém pode duvidar disso, pois este é um traço da vida de qualquer um.”

No caso de bruxaria estudado pelo autor (1994), a comunidade camponesa de Bisipara, localizada no estado de Orissa, região leste da Índia, vive os dilemas da chamada “Pax Brittanica,” isto é, o período de mudança social em que se opõem ideais comunitários como castas, autoridade e grupos étnicos e os interesses individuais representados pela burocracia moderna.

À semelhança do caso acima citado, os valores morais pertencem à esfera comunitária da aldeia pomerana, ao mundo das categorias coletivas (*land/terra*). Quando as coisas estão mal na comunidade, quando há falhas na colheita, as chuvas não vêm e as pessoas morrem antes do seu tempo, a razão é que a ordem moral foi violada pelos interesses individuais. Quando as mulheres recorrem na justiça comum para obterem ganhos de terra, significa uma ruptura

com a ordem moral, com o valor “autoridade do pai,” base de toda a *land*. Seu ato ilustra o acesso às esferas situadas fora do universo aldeão, ultrapassando o limite dos mediadores locais.

Neste sentido, a idéia de “caça à bruxa” é a crença da comunidade pomerana numa identidade que gira em torno de uma ordem moral ideal. A bruxaria seria um julgamento ético que representa um modelo que lida com o que deveria acontecer na ordem social e os caminhos que as pessoas, realmente, escolheram: paraíso ou inferno?

Bailey (1971 e 1994) retoma a noção de comunidade, enfatizando que a bruxaria é parte da contradição entre dois modelos, ou seja, duas interpretações acerca do mundo: o modelo científico (modelo médico) e o modelo da possessão (cura). O primeiro afirma o discurso da ciência e o segundo, o discurso da moralidade. A violência da bruxaria emergiria nos momentos de conflito aberto entre estas duas ordens.

As fronteiras entre a autonomia individual e o domínio coletivo como objeto de contestação atualiza as oposições entre a Pequena e a Grande Tradição, definições-chaves na concepção de *ethos* camponesa de Robert Redfield (1965 e 1969).

As ambigüidades e conflitos da ordem social são aspectos retomados por Douglas (1970) ao abordar o impacto da obra de Evans Pritchard (1978) sobre o futuro dos estudos de bruxaria.

O estudo de Pritchard teria como principal objetivo mostrar como um sistema metafísico podia impor uma crença mediante procedimentos diferentes de auto-avaliação. A crença dos Azande na bruxaria mantinha seus valores morais e suas instituições.

Segundo Douglas (1970, p. 36), três princípios da análise de Pritchard foram aplicados nas posteriores investigações sobre bruxaria:

- maior tolerância quanto ao tema. A percepção de que a bruxaria é um princípio de causalidade que se refere não aos “seres espirituais misteriosos, mas aos poderes misteriosos dos seres humanos”;
- as acusações se agrupavam nas zonas das relações sociais ambíguas;
- as crenças em bruxaria teriam um efeito normativo sobre o comportamento, reforçando um sistema moral e seus códigos sociais.

A autora destaca, no entanto, o fato de que o impacto da obra de Evans Pritchard foi responsável por rever a relação entre as disciplinas história e antropologia. A partir de seu estudo, temos duas idéias-chave na crítica do autor à ciência histórica. A primeira se refere à impossibilidade de se tratar a bruxaria numa escala temporal, conforme se apresenta nos trabalhos historiográficos. A segunda proposição aborda a interpretação da bruxaria a partir do chamado modelo homeostático.

Este modelo, desenvolvido a partir da obra de Pritchard (1978), teria duas linhas de interpretação. Uma delas se refere à idéia de que a bruxaria contribui

para a manutenção da ordem no sistema social. A segunda mostra que a bruxaria seria um sintoma de desordem, de decomposição da pequena tradição diante do modo de vida urbano.

Douglas (1970, p. 44) chama a atenção para as teorias antropológicas produzidas na década de 1950 (MITCHELL; TURNER; MARWICK) que tenderam a levar ambas as interpretações numa percepção evolucionista da bruxaria, isto é, a acreditar que esta oscilaria entre um instrumento evolutivo de saúde ou de enfermidade social.

A autora (*op. cit.*, p. 52-53) critica a rigidez do referido modelo, mas reconhece que este proporciona a compreensão da bruxaria como um sistema de comunicação. As oposições dentro/fora, puro/impuro constitutivas do simbolismo da bruxaria permitem a ampliação das experiências subjetivas numa escala universal ao tomá-las como um modelo interpretativo. Douglas ressalta a importância deste simbolismo, da relação da crença com a estrutura social dominante e o fato de que na maioria dos trabalhos sobre o tema evidencia-se que, as acusações de bruxaria florescem nas zonas em que as relações sociais são ambíguas.

Douglas (*op.cit.*, p. 53-58) destaca dois tipos recorrentes de bruxaria: o bruxo como pessoa exterior ou como inimigo interno ao grupo.

No primeiro caso a autora enfatiza a função de reafirmação das fronteiras do grupo. No segundo caso, há várias interpretações, temos a intenção de definir os limites das diferenças internas entre distintas facções, a figura do bruxo como um desviante ou como inimigo com contatos com o exterior.

Temos em comum nestes casos, a redefinição de fronteiras internas e externas à comunidade, sendo o bruxo uma espécie de mediador da complexa relação entre a pequena e a grande tradição. Seu papel não corresponderia a uma função evolutiva, mas seria mediar vários níveis de reciprocidade entre ambas as esferas.

Neste sentido, o bruxo recordaria a cada homem, os perigos que existem no interior da própria coletividade. Segundo Douglas (*op.cit.*, p. 67), “o bruxo é um prescrito pela lei, por que encarna os apetites e paixões que existem nos homens e, se não controlados, destruiriam qualquer código moral. Podemos considerar que o bruxo noturno corresponde à intenção oculta, à moralidade e portanto, à oposição aos valores morais compartilhados na comunidade.”

Parafraseando Leenhardt (1970, p. 67), ao tratar da bruxaria entre os Dinka, poderíamos afirmar que, para os pomeranos, o inferno não é apenas o outro, mas este pode estar dentro de nós mesmos. Tanto os bruxos “de dentro quanto os de fora” permitem redefinir as fronteiras identitárias do grupo no seu sentido étnico e social.

Os brasileiros que moram fora da comunidade de origem dos “possíveis embruxados” são sempre os benzedores preferidos pelos pomeranos e vice-versa. Esta imagem do poder mágico do estrangeiro, do “ser liminar,” é recorrente na

literatura sobre bruxaria (SCHMIDT, 1999; FAVRET-SAADA, 1977; LE GOFF, 1994; GINSBURG, 1991; MALUF, 1993; HUBERT & MAUSS, 1974; TURNER, 1974; DOUGLAS, 1970).

Maluf (1993, p. 129) ressalta a condição de exterioridade e a diferença em relação à comunidade, manifestas no fato de esta morar em outro lugar, ou por ser representante de uma outra cultura. O fato de estar situada à margem, nos limites da cultura, lhe garante maior legitimidade e acúmulo de poder para lidar com um caso mais “forte” de bruxaria.

Mauss (1974) mostra que a condição especial de estrangeiro representa em várias sociedades aquele que se predispõe a ter poderes diferentes, especiais e portanto, mágicos. O fato de a benzedora não pertencer à mesma comunidade também se constitui numa estratégia de não se envolver diretamente nos conflitos entre seus próprios parentes e vizinhos (MALUF, 1993).

Há uma identificação entre o benzedor e seu cliente no que se refere ao gênero da narrativa: a idéia de que “não se fala sobre bruxaria para qualquer um” (FAVRET-SAADA, 1977 ; MALUF, 1993).

Se a bruxaria é um sistema de comunicação (DOUGLAS, 1970) que explicita, numa guerra de símbolos, as diferenças e conflitos internos e externos a uma comunidade (FAVRET-SAADA;1977), tanto a benzedora quanto o paciente e o próprio bruxo dominam o mesmo campo semântico.

Nem sempre falando a mesma língua, pomeranos e brasileiros usam do mesmo campo de comunicação para se auto-identificarem como camponeses, mas de origens e histórias distintas, marcando, portanto, suas diferenças étnicas uns diante dos outros. “Somos camponeses, porém não somos iguais” esta identificação se constrói com base na oposição: brasileiros x pomeranos.

As palavras de um mesmo gênero discursivo tanto possibilitam a identificação de ambos com a realidade de serem camponeses, quanto são usadas para delimitar as diferenças internas ao próprio campesinato. “Somos camponeses, porém acumulamos recursos de forma diferenciada.” Ou seja, caso um pomerano tenha sido embruxado, terá de buscar um benzedor “de fora,” tanto no sentido étnico quanto “estar fora das redes de parentesco e vizinhança da mesma comunidade.”

Além da necessidade de buscar a diferença étnica para neutralizar a rede de relações entre parentes e vizinhos existentes numa comunidade, é preciso que o benzedor more em outra comunidade e disponha de outro ciclo de reciprocidades. Numa das entrevistas feitas em Laranja da Terra, ao ser apresentada a informante, esta logo afirmou: “Para falar a língua, você precisa ficar mais clarinha, senão a língua não pega!” Para uma primeira impressão, num depoimento que viria a ser sobre bruxaria, o uso do adjetivo “clara” e do verbo “pegar” somados ao que viria mais adiante se tornaram meu alvo de curiosidade sobre a relação entre magia e elaboração da identidade étnica e social.

Numa das reuniões da igreja, presenciada pela informante, na qual se reprendia a prática das benzeduras, vários casos de práticas mágicas foram contados. Um deles é o seguinte: Um brasileiro, preocupado com seu filho que estava doente, comentou o fato com um pomerano. Este perguntou se o brasileiro acreditava em benzeção. Ele disse prontamente que sim. Então, o pomerano benzeu o garoto, com as seguintes palavras: “*Duu Sward dūnwall schast ma farreka dat duu bist blous tam archa,*” que significam: “Você diabo preto [brasileiro] deve morrer, por que nos traz preocupações [nos faz sentir raiva].”

A palavra *sward dūnwall* (diabo preto) tanto pode significar mau espírito que trouxe doença, quanto a designação para brasileiro. *Farreka* significa morrer no sentido simbólico, ou seja, não compreende a idéia de morte física, mas desaparecimento da causa do conflito. A palavra *archa* significa sentir raiva de algo que se estende por um período, causando uma série de infortúnios.

Neste sentido, a composição do enunciado mostra a possibilidade de acusação de bruxaria, pois explicita uma idéia de seqüência de fatos negativos que se prolongam no tempo cotidiano da aldeia e implicam na identificação do opositor, daquele que é diferente de nós, e da necessidade de neutralizar o mal.

Para resolver o mal que aflige o embruxado é necessário buscar forças mágicas naquilo que é especial, localizado na liminaridade das relações sociais, e que melhor interpreta a diferença. O estrangeiro, por não estar situado nesta comunidade étnica, evita atingir as relações de trocas simbólicas mais próximas da *land*, ou seja, aquelas realizadas entre parentes e vizinhos.

A forma imperativa do enunciado dá margem a dois significados: um sentido étnico que marca a distinção pomeranos x brasileiros, e outro que evidencia o aspecto mágico na oposição entre sagrado x profano.

Esta última oposição é também pautada nas diferenças internas dos pomeranos. Assim, basta o benzedor ser brasileiro, estar situado fora da comunidade do embruxado e dominar esta percepção do conflito interno à ordem camponesa para operar com estas oposições. Mesmo que o benzedor seja alguém de fora da comunidade, este constitui parte do universo camponês, “se o inferno [a diferença] pode estar em nós mesmos,” então, “só um diabo pode curar outro.”

De certo modo, ambos os sentidos configuram a oposição sagrado x profano, forma classificatória que constitui parte da composição da própria ordem na sociedade (Durkheim) sendo, portanto, construída de forma relacional à noção de desordem, secular e diferente.

Vemos que o narrador fala em nome do sagrado, mas de forma complementar evoca o profano, o mal e o diferente, representados na idéia conjunta de estrangeiro, brasileiro e diabo, necessária para a construção da própria identidade étnica e social.

Além das palavras mágicas que classificam o outro e marcam o universo das diferenças sociais, temos também a importância dos objetos como proteção contra o mal.

Objetos e imagens são elementos mágicos que figuram na narrativa do cotidiano camponês e nos conflitos de valores constitutivos das acusações de bruxaria. Cartas (Himmelsbrief ; Schutzbrief), fotografias, livros de orações, a bíblia e os hinários, além de serem objetos mágicos que protegem a unidade doméstica de todo o mal, são parte de um dos espaços mais importantes na representação identitária dos pomeranos: a casa.

As mulheres ocupam um lugar importante na lavoura juntamente com o homem, mas também possuem um lugar específico no interior da casa camponesa. A divisão do trabalho confia à mulher o encargo da maior parte dos objetos da casa, dos alimentos, do transporte da água, dos cuidados com a manutenção do fogo (lenha), cuidados com as crianças e especialmente os cuidados com o sagrado.

Todos os objetos da casa são associados em forma de provérbios pomeranos que os relacionam às funções pertinentes à mulher no interior da casa. Mulheres são associadas às panelas, ao fogo, à água, às galinhas, à panificação e conseqüentemente ao milho. A boa aparência da casa, da propriedade e a educação dos filhos é o reflexo de que a mulher reproduz os bons valores da vida camponesa.

Além disso, a mulher pomerana é a responsável pela reprodução da germanidade, da identidade étnica. A língua materna (a língua pomerana) é aprendida com a mãe através da educação e da religiosidade. A língua alemã é aprendida através da socialização religiosa. Este fator é determinante nas escolhas matrimoniais, como vimos no ritual de casamento.

As mulheres é que realizam a maior parte dos ritos que asseguram a fartura e a prosperidade da casa. Se é por ela que a fecundidade chega, a mulher torna-se, então, a responsável pela fecundidade no mundo agrário. Mesmo voltada para o mundo de dentro da casa, ela age no mundo exterior, assegurando, através de um saber mágico, a plenitude da relação indissociável entre (terra) colônia e família.

As doenças que afligem a família são tratadas a partir do conhecimento das ervas e do uso medicinal herdado pelas mulheres e transmitido pelas gerações. São elas que cuidam das crianças e que as levam às benzedadeiras, em sua maioria, mulheres. O restabelecimento dos animais da casa também é alvo de preocupação das mulheres. Muitas doenças são curadas a partir de várias práticas que relacionam pessoas e animais.

Muitos procedimentos mágicos eram feitos pelas parteiras da região para que tudo corresse bem no nascimento da criança. Além desta lembrança, tratada na descrição dos ritos de passagens, muitas *aberglauben* (superstições) são ensinadas e transmitidas pelas mulheres na língua pomerana para seus filhos. Muitas se

referem às doenças comuns no cotidiano dos pomeranos, tais como erisipela, sapinho, unheira, dor no fígado e outras.

As passagens de ano, os ciclos agrícolas e mudanças no ciclo do desenvolvimento familiar (nascimento, casamentos e mortes) são marcadas pelas suas orações, muitas oriundas das referências à bíblia e principalmente ao livro de Starck.¹⁷

Além dos livros e objetos mágicos que marcam os ritos de passagem, temos a importância da fotografia para compreensão das imagens nos espaços internos da casa como representação da identidade étnica e social do grupo.

As mulheres não apenas ocupam o espaço sagrado da casa, mas também compõem a casa com objetos mágicos que visam a proteger a *land* de qualquer mal, especialmente a bruxaria. Além da bíblia, do material do ensino confirmatório e do livro de Starck, temos as cartas sagradas: Himmelsbrief e Schutzbrief.¹⁸

As cartas são encontradas junto às fotografias de família nas salas de muitas das casas visitadas. Este conjunto de elementos mostra o universo sagrado que marca as atitudes e os valores do cotidiano da vida camponesa.

O valor das fotos de família, dos ancestrais mortos somado às cartas reforçam os princípios da vida e da morte como partes do desenvolvimento do ciclo vital para a reprodução social camponesa. As lembranças dos ritos de passagem são reavivadas pelas fotos dos mortos e pela força do sentido das palavras das cartas. A vida diária da família, do trabalho com determinação e dos valores como reprodução camponesa surgem das memórias dos pomeranos quando perguntados sobre os significados que estes objetos possuem.

Ambas as cartas são escritas na língua alemã no alfabeto gótico em forma de versos poéticos. Seu conteúdo é constituído por diálogo entre um camponês e Deus, sendo escrito na base de rimas fáceis de serem gravadas mesmo pelos pomeranos que não tenham uma boa apreensão da língua alemã.

17 Livro em alemão que contém orações para todas as situações da vida e do cotidiano familiar. Possui orações para mulheres grávidas, para parentes que viajam, para a colheita, enfim, para os vários momentos de transição importantes na vida dos pomeranos. Esse livro foi muito usado pela parteira da região nas ocasiões em que ia fazer os partos.

18 Não foi possível precisar a data histórica das cartas. Através de entrevistas pude averiguar que estas têm origem na Alemanha e foram trazidas pelos imigrantes. Os relatos dos pomeranos evocam os objetos que vieram da Alemanha, além da roupa do corpo, a bíblia e livros de orações, muitos trouxeram as cartas sagradas. Só pude apurar que havia uma gráfica situada no Rio de Janeiro que fazia as reproduções que circulam no Estado do Espírito Santo. A data (1724) que aparece na carta não pôde até o presente ser confirmada por documentação. O que torna importante é a presença das cartas no interior da casa como objeto de manutenção da unidade *land* (terra/família) e o fato de se constituir num marco na história da imigração para o Brasil na memória dos pomeranos. A expressão “carta de proteção” é uma metáfora e significa “contra os tiros da bruxa,” ou seja contra tudo de mal que possa ocorrer contra ou que ameace a manutenção da *land*.

A sonoridade e o ritmo dos versos podem ser falados como se fossem cantos. A tradução das cartas retira a sonoridade e a aparência de canção que possuem quando são oralmente transmitidas pelos pomeranos.

As cartas são usadas nas salas dos pomeranos como uma proteção da sua casa contra todo o mal que possa haver no mundo. Muitas vezes os pomeranos levam as cartas junto à roupa bem próximo ao corpo como se representasse um “escudo” em momentos de conflito ou de desordem (como em caso de um conflito familiar ou de briga com os vizinhos). Os pomeranos, quando perguntados sobre o significado das cartas, afirmam: “*Dat is schutz in t’ hus*” (é uma proteção para a casa).

A análise das cartas nos permite perceber as estruturas de longa duração que constituem parte do “*ethos* camponês.” A casa como extensão do modo de ser camponês deve ser protegida, como nos mostram os textos das cartas. Neste sentido, o camponês é uma imagem identitária recriada pelos pomeranos através do uso das cartas como símbolo da transmissão de valores sociais. A mulher e o cuidado que está tem com os objetos e a espacialidade da casa permanecem como elemento principal no ato de transmissão, e é somente sob sua presença que está se faz. As criações culturais são como que prolongamentos vitais do pomerano, é nestas que residem a característica “mágica” do universo camponês.

Mesmo não possuindo o domínio na leitura da escrita das cartas, os pomeranos as tomam com o valor de um ícone. Uma vez recitada por aquele que “domina as letras” e transmitida aos que não lêem, não importa para estes saber o conteúdo literal das cartas. As cartas possuem um valor simbólico e legitimador da identidade numa sociedade em que a oralidade tem expressão maior.

Neste sentido, a transmissão oral geracional, em língua alemã, do conteúdo das cartas, pela facilidade das rimas que as compõem, e a própria manutenção delas como objetos sagrados no lar camponês fazem dos pomeranos criadores da sua existência no mundo, imprimindo uma identidade camponesa e étnica na sociedade brasileira.

A oralidade expressa numa língua implica, sobretudo, em uma cultura específica e um modo de vida e de ser. A oralidade significa a existência de uma cultura não-escrita que redimensiona suas cartas sagradas e as transmite ao longo das gerações nas formas mais criativas.

As palavras sagradas das cartas trazem a função essencial de exprimir os limites abstratos de uma situação social, de torná-las acessíveis ao homem e de fazer deste a matriz de toda circunstância. O elemento mágico traduz em metáforas e em síntese a experiência de vida no campo. Para o camponês, o fantástico é real sem ser, conferindo a este último o sentido da dimensão mais filosófica. Há nos trechos da carta de proteção, então chamado “Uma bela oração cristã para ser dita todos os dias e a toda hora,” expressões emotivas do cotidiano dos pomeranos diante das dificuldades de reprodução da sua condição camponesa: “Na infelici-

dade mostra a coragem do leão, confia em Deus, tudo estará bem, sim, melhor do que se pode esperar. Por Ti, Senhor Jesus, filho de Deus, são a alegria e a glória de meu coração! Minha glória, meu consolo, meu bem supremo é para mim, Senhor Cristo, teu sangue precioso. Cuida (preocupa-te), e não cuida demais, pois tudo ocorre conforme a vontade de Deus.”

Embora a linguagem das cartas expresse valores universais, a sua circulação se restringe à população camponesa de origem pomerana, não sendo reconhecidas como credos da tradição da Igreja Luterana. Luteranos de outras origens desconhecem a existência das cartas.

Para os pomeranos, as cartas mostram um diálogo afetuoso entre um homem do campo e a imagem do Deus eterno. Todos os temas estão enraizados no mundo real e expressam questões tais como: proteção e preservação da unidade casa/família para afastá-la do mal, do demônio e da morte; para não cobiçar riquezas, não ferir o outro com a língua; partilhar os frutos do trabalho com pobres e vizinhos; as mães devem ter filhos saudáveis e alegres; honrar pai e mãe (autoridade paterna) e, principalmente, não trabalhar aos domingos e nem até tarde no sábado. Além desses itens temos o uso de termos que expressam símbolos diacríticos sagrados na cultura alemã tais como sangue, espírito, palavra e *ethos* do trabalho, que enfatizam a imagem do imigrante empreendedor e de origem camponesa.

Cabe lembrar que a língua alemã é usada juntamente com o pomerano, respectivamente, na transmissão escrita e oral dessas cartas e das práticas de benção realizadas pelas mulheres na esfera familiar. As palavras alemãs, no entanto, ganham outros significados, distintos daqueles transmitidos pela igreja. Para os pomeranos, não há dicotomias entre a palavra de Deus ensinada pela prédica do pastor no púlpito e as palavras “pagãs” da sua tradição oral. Ambas falam da vida e da morte, enfim, das estratégias de reprodução social do mundo camponês.

No texto da Carta do céu, temos as seguintes questões:

- a condição da manutenção do modo de vida camponês diante das dificuldades do mundo e das suas tentações (fome, dificuldades na família e com os vizinhos, saída do campo, pobreza e o universo das diferenças no acesso aos recursos);
- conduta de providência e cautela diante da ameaça do não-cumprimento dos itens expostos na carta pelos anjos e pelo Senhor. Deus concede, mas também pune e retira seus dons àqueles que não cumprem com a palavra.

Os problemas que afetam os membros da família e seu relacionamento baseado no mutirão e na cooperação mútua com os vizinhos conseqüentemente afetam as relações de produção na esfera do trabalho. As possibilidades de reprodução econômica estão diretamente relacionadas às condições de reprodução dos ciclos vitais, expressos pelos ritos de passagem, nascimento, casamento e morte.

O trabalho penoso baseado na força física e na qualidade exigida a todos da família e o cenário dual da vida camponesa estão presentes na linguagem religiosa, usada em várias passagens da Carta do céu. Estes elementos reconstróem o universo da aldeia camponesa, seus problemas cotidianos e sua diferenciação interna na luta por melhores recursos.

Apesar da relevância do significado das cartas no cotidiano dos pomeranos, os pastores das igrejas Luterana e Missouri não atribuem a mesma importância e existência destas no interior das casas pomeranas. As cartas são alvos de crítica dos pastores da região. São consideradas “superstições” no sentido negativo do termo. Muitos pastores atribuem a origem da carta ao fato de elas serem a expressão do pietismo¹⁹ na Alemanha na passagem do século XVII para o XVIII, após o longo período de guerras religiosas, quando havia “um apego popular às práticas supersticiosas.”

As práticas descritas constituem um tipo de conhecimento de domínio público. Todo e qualquer pomerano conhece estas práticas. Mas quem as executa corretamente e possui total domínio são as benzedeiras. Vale lembrar que as fórmulas mágicas às quais o pastor se refere são aquelas que tratam da cura da erisipela, doença bastante comum na região.

Sobre o fato de falar abertamente sobre o tema, não diminui ou sequer afeta a eficácia da magia para a comunidade. Conforme diz Lévi-Strauss (1985), a eficácia da magia está no fato de ser uma crença coletiva. Esta não se circunscreve à benzedeira, mas é um bem cultural. Mesmo que uma vez ou outra o ato de benzer não cure a doença, isto não afeta a crença no seu poder mágico.

Na descrição do pastor, temos claramente a oposição entre a palavra escrita da religião luterana e a narrativa oral fantástica dos pomeranos. A ênfase na escrita como fundamentação das verdades da religião luterana é acionada no discurso dos pastores em contraposição aos elementos fantásticos presentes nos relatos orais dos pomeranos.

Não há dicotomias desta ordem para os pomeranos, que circulam entre os dogmas mais refinados, repensando-os de acordo com seu cotidiano e utilizando-os como elementos de importância nas representações de sua identidade.

Goody (1986, p. 26) mostra que nas igrejas letradas todo processo de mudança toma a forma de cisão, pois a rigidez de seus dogmas e da repetição ritual das

19 Segundo Pike (1951, p. 372), o pietismo é o nome atribuído “a um grupo de luteranos alemães que seguiram a pregação de Philipp Jakob Spener. Este movimento foi uma reação contra os representantes da ortodoxia luterana, já que concedia um papel maior ao sentimento religioso, à popularização do tema da Paixão de Cristo, à valorização da oração, dos versículos bíblicos, do estudo da bíblia e à piedade pessoal. Em sua última etapa o pietismo veio a identificar-se com a mera devoção.” O pietismo teve forte influência em Württemberg, na Pomerânia, e no vale do Wupper, bem como em alguns lugares da Polônia, Dinamarca e Suécia (SAUVIGNY, 1984, p. 104). Ver Jean Delumeau (1993).

palavras não desenvolve o mesmo processo de incorporação e revitalização que ocorre na situação oral. Neste sentido, a oralidade refaz as fronteiras fixas da escrita, atribuindo aos símbolos religiosos novos significados.

Todorov (1992) mostra que a narrativa oral fantástica se situa no limite entre dois gêneros: o maravilhoso e o estranho (*das Unheimliche*). O medo, a hesitação e a reação provocados pelo sentimento de estranheza como elementos que produzem efeitos no narrador/ouvinte são vitais na definição dos limites imprecisos do relato fantástico.

A natureza inquietante do fantástico é assim descrita por Caillois, apud Todorov (1992, p. 41): “É necessário ao fantástico alguma coisa de involuntário, de sofrido, uma interrogação inquietante não menos que inquietante, surgida improvavelmente de não se sabe que trevas, que seu autor viu-se obrigado a tomar.”

Goody (1986, p. 39) relativiza as possíveis diferenças entre a inquietude do relato oral e a rigidez das escrituras religiosas, quando afirma que “embora a religião letrada reivindique a predominância, tente com frequência excluir os cultos locais de séria consideração teológica ou intelectual e os defina como mágicos, folclóricos, desvios do caminho correto,” no cotidiano os dois conjuntos de crenças e práticas se complementam.

Além da fluidez e criatividade na elaboração da narrativa oral fantástica, cabe lembrarmos da função de *bricoleur* do pensamento mágico. Como afirma Lévi-Strauss (ibid.), o *bricoleur* opera por signos, “diz-se-ia que universos mitológicos estão destinados a ser desmantelados assim que formados para que novos universos possam nascer de seus fragmentos.” O sentido mágico é constantemente recriado na dinâmica das relações sociais, não se encontra, portanto, restrito aos objetos.

Outro aspecto a ser ressaltado na magia, é que esta é ao mesmo tempo signo e conflito. O ato mágico não é constituído apenas por palavras, mas também por gestos, personagens, narradores que são protagonistas e as circunstâncias que envolvem sua produção. Ao mesmo tempo em que age sobre a pessoa, esta age sobre o objeto de seu discurso. Segundo Todorov (1980, p. 272), a magia não é meramente descritiva ou analítica, mas performativa e transformadora.

Neste sentido, tanto as acusações de bruxaria quanto os símbolos que compõem seu cenário – as fórmulas de benzeção, gestos, olhares, cartas de proteção – são parte de um mesmo campo semântico presente nas situações cotidianas diante dos conflitos internos e externos à comunidade. O bruxo, a benzedeira e o embruxado – pomeranos e/ou brasileiros –, participantes deste campo semântico, os transformam diante do grau de conflito, mediando as várias reciprocidades em jogo. ☀

REFERÊNCIAS

BAHIA, Joana D'Arc do Valle. *O tiro da bruxa*. Identidade, magia e religião entre os camponeses de origem pomerana no Estado do Espírito Santo. Rio de Janeiro: Museu Nacional/PPGAS, 2000. Tese de doutorado em Antropologia Social.

- BAILEY, F. G. *Gifts and Poison*. In: *Gifts and poison. The politics of reputation*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- . *The Witch-Hunt: or, the triumph of morality*. Ítaca.Londres: Cornell University Press, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Observações acerca da obra de Nicolau Lescov. São Paulo :Abril Cultural, 1918.
- BERNABÉ, J.; LORINT, F. E. *La sorcellerie paysanne*. Bruxelas: Editions A. de Boeck, 1977.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DOUGLAS, Mary. *Natural symbols*. Explorations in Cosmology. Barrie: Rockliff/The Cresset Press, 1970.
- . *Brujeria el estado actual de la cuestion*. Ciencia y Brujeria. Espanha: Editorial Anagrama, 1970.
- . *Pureza e perigo*. Ensaio sobre as noções de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, 1976.
- . *Os Leles revisitados*,. Acusações de feitiçaria à solta. Mana. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 1987. v. 5, n. 2, p. 7-30, 1999.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937) *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly words*. Witchcraft in the Bocage. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- FOSTER, George. *What is a peasant?* In: POTTER, J. M. *Peasant Society: a reader*. Boston: Little Brown, 1967.
- . *Peasant society and the image of limited good*. In: POTTER, J. M. et al. *Peasant Society: a reader*. Boston: Little Brown, 1967.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna*. Decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GOODY, Jack. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- . *Domesticação do pensamento selvagem*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- . *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O feiticeiro e sua magia e a eficácia simbólica*. In *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro:Tempo Brasileiro, 1985.

- MALUF, Sônia. *Encontros noturnos*. Bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Edusp, 1974. v.II.
- _____; HUBERT, H. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Edusp, 1974. v. I,
- ORTIZ, Sutti. *Reflexiones sobre el concepto de la cultura campesina y los sistemas cognitivos campesinos*. In: SHANIN, Teodor. (1971) Campesinos y sociedades campesinas. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- REDFIELD, Robert. *The little community and peasant society and culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- _____. *The primitive world and its transformation*. Middlesen: Penguin Books, 1969.
- RODRIGUES, Lelia Lôfego. *O avesso do casamento*. Uma leitura antropológica do celibato entre camponeses ítalo e teuto-capixabas. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1991. Dissertação de Mestrado.
- RÖELKE, Helmar Reinhard. *Descobrimdo raízes*. Aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia. Vitória: UFES. Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1996.
- SAHLINS, M. *On the sociology of primitive exchange*. In: BANTON, M. (ed).. *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Londres: Tavistock, 1969.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de la superstición*. Barcelona: Critica, 1992.
- _____. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SEGALEN, Martine. *Mari et femme dans la société paysanne*. Paris: Flamarrion, 1980.
- TAMBIAH, S. J. *The magical power of words*. Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute, v. 3, n. 2, jun. 1968.
- TODOROV, Tzvetan. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- _____. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- WEBER, Max. *Comunidades étnicas*. In: Economia e Sociedade. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- WOORTMANN, Klaas. *A comida, a família e a construção do gênero humano*. Dados. Rio de Janeiro:1986. v. 19, n. 1, p. 103-130.

Entre elas

Afetividade versus complementaridade

PAULO ROGERS DA SILVA FERREIRA

...essas coisas nunca suspeitadas
nos limites da nossa casa..."
RADUAN NASSAR, 1975.

→ ESTE ARTIGO TEM COMO OBJETIVO corroborar uma crítica às teorias do campesinato no que concerne a construção estrutural da sexualidade feminina, compreendida como complementar e/ou dependente à manutenção das relações parentais, vicinais, contratuais. Partindo de uma etnografia numa ambiência camponesa, no sertão nordestino, a intenção é trazer à baila como se construiu um discurso enquadrado, e encoberto, sobre o corpo da mulher camponesa.

Para tanto, e como recorte metodológico, recobramos o impasse das sexualidades retratadas como excessivas, *inutilitárias*, em termos *bataillianos*, para os moldes que compõem uma gramática pública, pautadas nos discursos de fachada (GOFMANN, 1989), prescritas e proscritas pelas teorias vigentes até então.

Trata-se das parcerias homoafetivas¹ entre mulheres, comuns no vilarejo em questão e quiçá além dele, porém compreendidas de forma ambígua, por intermédio da dinâmica dos rumores sociais, locais, e esquecidas pelas teorias sobre sociedades camponesas. A intenção, portanto, é tornar perceptível a *ética dos afetos mal-ditos* como detentora da mudança na faina da história, como mantenedora de albergar valores que são, muitas vezes, encobertos e/ou filtrados pelos discursos acadêmicos.

Recuperando os planos oficiais e oficiosos (BOURDIEU, 1980) que se imbricam na realidade coletiva, partiremos da construção do discurso coletivo/masculino que encobre significados-outros aquém e além dos universos cotidianos e

¹ Trata-se de uma categoria analítica e não etnográfica.

sexualizados das mulheres camponesas. Neste sentido, trago à tona um material coletado de 2000 a 2001 com algumas mulheres (casadas e solteiras) que mantêm parcerias ambíguas na comunidade investigada.

Destarte, a comunidade de Goiabeiras (nome fictício adotado para o lugar da pesquisa de campo) está imersa no campesinato nordestino, especificamente no sertão cearense, na região do Cariri, onde a categoria *sítio* é pensada como uma *polity*, de certa forma corporativa, em que predomina uma aparente endogamia de lugar, alicerçada pelo pátrio poder e pela constituição do ideário da família extensa.

Feito o apanágio inicial, chegamos a algumas indagações basilares: Como foi até então retratado o corpo da mulher camponesa? Como foi definida discursivamente sua sexualidade? Como coexiste uma reprodução social oficial imbricada em uma ética dos afetos ofíciosa? Como pensar a homoafetividade feminina no campo?

Outrossim, inicio partindo de um viés economista dos pioneiros sobre uma teoria das sociedades camponesas. Enfoco a categoria analítica *família* como precursora para o -reducionismo da construção do corpo da mulher camponesa e a categoria espaço-experiencial *casa* como ambiência sócio-afetiva à dinâmica dos encontros. Categorias estas que ainda hoje influenciam monografias no âmbito sociológico, antropológico e econômico.

Portanto, o presente artigo será dividido em dois momentos, a saber: o primeiro de cunho teórico, recobrando os principais autores que selecionaram, enquadraram, determinados valores, no que tange ao corpo da mulher camponesa, como centrais às formulações das teorias sobre o agrário. Por fim, um segundo momento, de cunho etnográfico, abro para uma relação dialógica com as mulheres camponesas goiabeirenses, recobrando falas, afetos e vivências.

OS MODELOS ECONOMICISTAS EUROPEUS: O RANÇO CHAYANOVIANO NA CONSTITUIÇÃO DA SEXUALIDADE CAMPONESA

Alexander V. Chayanov (1966 e 1981) parte de um princípio metodológico que representou, em seu tempo, uma inovação: traçar uma teoria dos sistemas econômicos não capitalistas, focalizando as sociedades camponesas, partindo de uma forma, até então, inteiramente diferente, isto é, da *unidade econômica familiar não assalariada*.

Para o autor, a intensificação na unidade de trabalho familiar pode ocorrer mesmo sem esta alteração na situação de mercado, simplesmente pela pressão das forças internas dessa unidade, quase sempre devido ao tamanho da família ser desfavoravelmente proporcional à extensão de terra cultivada.

Baseado em levantamentos estatísticos na Rússia, desde 1870, Chayanov formulou sua teoria sobre o campesinato partindo da distinção entre um *modo de produção doméstico* em contrapartida às sociedades escravistas, feudais e capitalistas. Assim, o modelo chayanoviano centrava-se no grupo doméstico individual, cujo objetivo seria garantir a satisfação de determinadas necessidades compreendidas como básicas, e não para a obtenção de lucro, razão pela qual o campesinato não deveria ser considerado como uma forma de capitalismo incipiente. Nestes termos, a unidade camponesa, compreendida por ele, seria concomitantemente unidade de produção e unidade de consumo.

O grupo doméstico era tomado como um *todo* e a categoria trabalho era resignificada como indivisível e não fragmentada em salários. Nestes termos, foi criada uma *teoria da economia familiar*, alicerçada no suposto equilíbrio entre consumidores/produtores, entre a 'satisfação das necessidades familiares' e a penosidade do trabalho.

Chayanov acompanha a "história natural" da família desde o casamento, ao longo da chegada dos filhos à idade produtiva, até o casamento da segunda geração. E é neste ínterim que ele elabora o conceito de "diferenciação demográfica" que não se confunde com diferença de classes, mas que traz uma nova perspectiva para o estudo da dita economia familiar para a época.

Outrossim, a unidade de trabalho familiar só consideraria vantajoso o investimento de capital caso este possibilitasse um nível de bem-estar mais elevado; de outro modo, restabeleceria o equilíbrio entre penosidade do trabalho e satisfação da demanda.

Desse modo, a lógica da atividade econômica camponesa é distinta e mesmo oposta àquela da economia capitalista. Porém, uma outra premissa, e que considero basilar para a compreensão do discurso sobre o corpo da mulher camponesa, se estrutura em sua teoria, a "natureza biológica" da família.

É a suposta "natureza biológica" da família que determina as leis de sua composição, e conseqüentemente as leis da economia camponesa como um todo. Portanto, pela "lei de Chayanov" (WOORTMANN, 2001) a família incluiria unidade de consumo e unidade de produção em que o grupo doméstico se caracterizaria pelo número de consumidores com o de produtores, assim como o tamanho da família.

E é esse ranço teórico que se replica na construção da ordem do discurso sobre a sexualidade camponesa até os dias atuais como veremos à frente.

Por sua vez, influenciado pelo modelo (ranço) chayanoviano, Jerzy Tepicht (1973), ao analisar o campesinato polonês, percebe o caráter familiar da economia camponesa como uma *vérité première* da qual decorreria a relação com os fatores de produção e com o mercado, e a relação entre o trabalho e sua remuneração. Enquanto Chayanov privilegiou a dicotomia consumidores/produtores, Tepicht, por sua vez, relativiza-a.

Para Tepicht, o grupo doméstico não conteria apenas unidade de consumo e unidade de produção, mas *forças plenas* (homens em idade produtiva) e *forças marginais* (mulheres, idosos e crianças). Diferentemente de Chayanov que pensaria estas últimas como membros do grupo doméstico que consomem mais do que produzem, Tepicht percebe que são nelas que repousaria a especificidade camponesa.

Dans la plupart des fermes paysannes d'Europe, l'essentiel des travaux des champs est assuré par le chef de famille et par les membres de la famille en pleine force. Par contre, le service des étables, des porcheries et de la basse-cour est assuré surtout par le travail à mi-temps des femmes, enfants, vieillards, plus les marges de temps disponibles du chef de famille, en somme, par les "forces marginales" de la ferme. On pourrait les appeler aussi non transférables puisque la même famille, dès qu'elle quitte son exploitation agricole, n'a plus recours à ces forces pour assurer sa subsistance. (TEPICHT, 1973, p. 38).

Portanto, no limite, as *forces marginales* permaneceriam operativas no interior da propriedade. Os supostos consumidores podem estar colaborando para reduzir a penosidade do trabalho, ao invés de aumentá-la. Em contrapartida ao esquema chayanoviano, para Tepicht, os *marginales* passam a ser centrais à reprodução camponesa.

Essa distinção entre forças plenas e forças marginais explicaria a viabilidade econômica de certas atividades desenvolvidas no interior do empreendimento camponês por ficarem a cargo das tais forças marginais e, portanto, a um custo de oportunidade muito baixo. Para Woortmann (1995) esta oposição entre ambas as 'forças de trabalho', que negaria a indivisibilidade do trabalho, corresponderia à composição do grupo doméstico por sexo e idade. Para a antropóloga, em sua interpretação sobre a teoria tepichtiana, as forças plenas são representadas pelos homens adultos em 'idade produtiva', com possibilidade alternativas no mercado de trabalho e empregadas nas atividades principais do empreendimento. Assim, as forças marginais são representadas pelo trabalho a meio tempo de crianças, de idosos e de mulheres, isto é, aquelas que podem ser consideradas 'não transferíveis', e que geram uma renda marginal.

Portanto, Tepicht propõe que a família se encontre no seio da economia camponesa. Uma simbiose entre o empreendimento agrícola e a economia doméstica, expressa no coletivismo rigoroso da família. No que tange ao papel da mulher camponesa, o trabalho seria por tempo parcial, de comum acordo com a divisão sexual do trabalho, em que competem a elas as tarefas domésticas.

É como se, e parafraseando Woortmann, houvesse um trabalho parcial "produtivo" (desde o ponto de vista economista) e outro "não-produtivo" (as atividades realizadas em casa), que ao meu ver corrobora a uma visão *utilitarista* sobre o

corpo da mulher camponesa. Portanto, se estas são “produtivas” são seguramente reprodutivas, isto é, centrais para a reprodução do grupo doméstico e do próprio trabalho, no viés tepichtiano.

Na esteira com Woortmann, no trato da concepção de mulher camponesa, via assertiva tepichtiana, os valores camponeses têm na sua construção ideológica a realidade do subjetivo, pois seria dessa divisão sexual do trabalho entre forças plenas e forças marginais, no que se refere à mulher, derivado do suposto “sentimento subjetivo presumido do camponês,” que se albergaria um valor contratual, transposto nas trocas matrimoniais.

Em suma, Chayanov e Tepicht focalizam a composição interna do grupo doméstico, central para o entendimento de um discurso sobre a sexualidade camponesa pública, mas adotando perspectivas bastante distintas.

É com Boguslaw Galeski (1975) que as teorias sobre o campesinato ganham um novo fôlego, porém pautado em velhos ranços ideológicos. Contaminado ainda pelo economicismo chayanoviano, Galeski elabora seu conceito-chave sobre a família. Ela, para ele, seria um *workteam*, isto é, um grupo diferenciado internamente no trabalho e hierarquizado, onde o indivíduo está enraizado na família e a ela subordinado.

Para o autor, as relações externas da família ganham relevo, e ele enfatiza uma dimensão fundamental: a subordinação do indivíduo ao todo representado pela família, (ou seja, o *Eu* subordinado ao *Nós*). Aponta ainda sobre a gênese e funcionamento da *family farm* em que a escolha da esposa deve assegurar que o novo casal tenha as bases necessárias para garantir sua existência, o que envolveria terra e padrões de herança.

Por sua vez, os recém-casados são fundamentais para Galeski porque provêm a continuidade da identificação da família com a terra, provendo também os filhos, compreendidos concomitantemente como força de trabalho e como herdeiros.

O destino dos filhos estaria associado a *farm* como à família, seja herdando a ocupação ao agricultor, seja renunciando o casamento romântico. As bases da comunidade estariam na identificação entre o empreendimento familiar e a família, pois o que valeria seria a estrutura e não os sentimentos.

Portanto a *family farm* é vista como uma continuidade entre gerações, e este é um ponto importante para o entendimento das relações contratuais e para o *constructo* da categoria mulher camponesa.

Desse modo, e na esteira com Woortmann (1995), os três autores comentados compreendem a família como central para a compreensão do campesinato. Mas, o que se enfatiza, aponta a antropóloga, é fundamentalmente a *produção econômica pela família*, mais do que a *produção social da família*, como instituição e como valor, ou ainda as relações entre famílias.

CAMPESINATO E SEXUALIDADE ESTRUTURAL: WOLF E MENDRAS

Eric Wolf (1970), ao tratar do *fundo matrimonial* em sociedades camponesas, afirma que o casamento possibilita a satisfação sexual dos camponeses, e as relações dentro dessa unidade geram afeições que ligam todos os membros entre si.

Em sua tentativa de se distanciar de uma ordem econômica para o campesinato, mas embebido também pelo ranço chayanoviano, Wolf apregoa e avança ao constatar que o camponês não realizaria um empreendimento no sentido econômico, mas ele sustentaria uma família e não uma empresa.

Assim, o camponês procuraria organizar seu cotidiano por meio de gastos, que para o autor seriam necessários para a restauração de sua subsistência, como para a produção e para o consumo, eis o que ele conceitua como *fundo de manutenção*.

Por sua vez, ao pensar nos tais “excedentes sociais,” Wolf discorre sobre o *fundo cerimonial*. Assim, se o camponês tem pretensões em participar das relações sociais, e aqui acresço relações no âmbito oficial, deverá trabalhar para a criação de um fundo visando às despesas por tais atividades.

O camponês seria concomitantemente um agente econômico e “o cabeça” de uma família. Sua propriedade tanto seria uma unidade econômica como um lar. Ao tratar da dinâmica da categoria família o autor ainda infere que ela seria “a mais restrita e íntima unidade que vive o camponês.” (WOLF, 1970, p. 88).

Ao analisar o papel sexual da mulher camponesa, Wolf argumenta que ele estaria subordinado a um sistema de autoridade centralizado no macho, como prevalece, segundo o sociólogo, entre a maioria dos camponeses, pois como ele categoricamente afirma: “...as mulheres devem aprender a ajustar seus desejos aos desejos prioritários de seus maridos...” (id., p. 97)

Na esfera cerimonial, Wolf afirma que sua dinâmica seria responsável pelas recompensas para as condutas apropriadas quanto pelas sanções e penas para as irregularidades.

Portanto, em sociedades camponesas, o cerimonial giraria em torno da unidade doméstica, manipulando o pretense controle das tensões que surgem no decorrer das ações. Ele existiria, segundo Wolf, para sustentar e unir conjuntos de atores que, sem isso, poderiam decair e buscar identidades sociais separadas. Em tais sociedades, os indivíduos agiriam dependentes mutuamente, o que lhes daria um senso de continuidade que torna a vida praticável e significativa.

A título de exemplificação, ao pensar nas tradições religiosas no campo, imersas nas ações cerimoniais, Wolf acentua a eficácia simbólica das sanções sobrenaturais para as “condutas desviantes.” Neste sentido, ele demonstra a ênfase destas

sanções de conduta na esfera das comunidades camponesas nas quais as tensões estruturais entre grupos domésticos são comumente violentas, ainda que sejam silenciadas em nome do interesse da união e da coexistência vicinal.

A religião camponesa para Wolf, não se explicaria unicamente em seus próprios termos. Ela funcionaria para “sustentar” e “equilibrar” o ecossistema camponês e a organização social, como também constituiria um componente da ordem ideológica mais ampla. Portanto, ela forjaria mais um elo do que ligaria o campesinato àquela ordem.

Henri Mendras (1978), por sua vez, fundamentado no campesinato francês, introduz seu pensamento a partir de uma assertiva bastante instigante em que todos os teóricos do campesinato, segundo ele, estariam de acordo em atribuir uma importância capital à família, no estudo das sociedades camponesas.

Tratando o campesinato como algo rotineiro, e influenciado ainda pelo ranço chayanoviano, Mendras prossegue sua análise sobre sociedades camponesas reduzindo a família à noção de grupo doméstico, ou seja, aqueles que vivem do mesmo pote e do mesmo fogo, do mesmo pão e do mesmo vinho, negando, portanto, a relevância do parentesco para os estudos sobre o campo.

Para Mendras, a divisão sexual do trabalho estaria no interior do grupo doméstico. Nas sociedades camponesas as classes de idade e de sexo isolam-se na transmissão de uma parte da cultura e na dinâmica do vivido, do coletivo, particularmente na organização das festas.

Outrossim, para o autor, as únicas diferenciações de papéis que a sociedade camponesa conhece são as devidas ao sexo, idade e posição dentro da parentela ou do grupo doméstico, ou, finalmente, as devidas ao exercício de um ofício ou de uma função particular.

Eis a ordenação social proposta por Mendras: papéis definidos e estanques, coercitivamente exercidos via controle social e engendrados pela rotina. As relações sociais seriam, para ele, codificadas em um número restrito de situações e de intercâmbios, que por sua vez, seriam “claramente definidos e conhecidos,” onde cada camponês cumpriria seu papel respondendo “precisamente” às expectativas do próximo.

Nesse apanágio analítico, o julgamento moral supõe uma moral válida e aceita por todos, de forma que as divergências não apareçam senão em nuances e práticas que dão lugar ao confronto de opiniões diversas.

Assim, as sociedades camponesas parecem cimentar seu sistema social em um “arranjo” entre homogeneidade cultural e diversidade social. Para Mendras, a economia camponesa funcionaria essencialmente para responder às necessidades da família e, de forma mais abrangente, as da coletividade local.

Para o camponês, é necessário entender a família camponesa, como uma unidade indissociável que conta ao mesmo tempo os braços que trabalham e as bo-

cas que têm de ser alimentadas, unidade que pode ser tratada do ponto de vista econômico, segundo Mendras, como um agente.

Mas ao tratar da *conduta desviante*, criada pelas mudanças globais, Mendras afirma que "...o camponês não tem razões para pôr em questão sua rotina nem tentar uma transformação de suas práticas..." (MENDRAS, 1978, p. 206). Pois tal qual os *notáveis*, aqueles sujeitos migrantes que ao retornarem para a aldeia trazem consigo as "novidades de fora," este camponês desviante que passaria a atuar não mais como os outros, influenciado por tais mudanças globais, seria, para o sociólogo, um objeto de escândalo em uma sociedade de interconhecimento. Tais "novidades" tendem a ser domesticadas, selecionadas, ou descartadas, em prol de um *Nós*.

Portanto, o campesinato em Mendras é estanque, calcado na rotina que, por sua vez, determinaria as sociedades tradicionais rurais, com seus papéis estruturais sexuais previamente definidos via biopoder do discurso (FOUCAULT, 1999), sendo as mudanças uma mera adaptação domesticada.

A PROPÓSITO DOS PLANOS OFICIAIS E OFICIOSOS: PIERRE BOURDIEU

É com Pierre Bourdieu (1980) que encontraremos subsídios para pensar as imbricações entre público e privado, entre o oficial e o oficioso em universos agrários. Neste sentido, as estratégias matrimoniais entre camponeses e camponesas seriam uma espécie de jogo à manutenção da reprodução social oficial. Porém, o modo prático por e para os usos oficiais e oficiosos que subjazem os agentes e as redes de sociabilidades afetivas tenderiam a manter um estado de funcionamento em detrimento, discursivamente, de interesses (materiais e simbólicos) compreendidos como vitais para os universos rurais.

A oficialização seria o processo pelo qual o grupo (ou os que aparentemente dominam) aprende a mascarar sua própria verdade seguindo como estratégias a aliança com posições estruturais (sejam profissionais, sejam hierarquizadas pelos códigos de virilidades), constituindo assim a ordem social, em que albergaria o pátrio-bio-poder dos discursos de fachadas. Eis as estratégias de oficialização que visam produzir as práticas nas regras, tendo como objetivo transmitir interesses privados e particulares em interesses ditos desinteressados, legítimos, na constituição de uma coletividade ideal camponesa.

La concurrence pour le pouvoir officiel est circonscrite aux hommes, les femmes ne pouvant entrer en concurrence que pour un pouvoir voué à rester officieux. Les hommes ont pour eux l'ordre social tout entier et toute l'institution officielle, à commencer par les structures mythico-rituelles et généalogiques qui, en réduisant l'opposition entre l'officiel et privé à l'opposition entre le dehors et le dedans, donc entre le masculin et le féminin, établissent une hiérarchisation systématique

vouant les interventions féminines à une existence honteuse, clandestine ou, au mieux, officieuse...
(BOURDIEU, 1980, pp. 187-188).

O sentido prático (*le sens pratique*) em Bourdieu é bom para pensar como se arquetizam discursos de fachadas sobre uma moralidade pretensamente harmônica do homem do campo. Como os discursos, aparentemente desinteressados, se arquetizam em um jogo social em prol dos arquétipos estruturais dominantes de mulheres e homens. Eis o equívoco da maioria dos teóricos sobre o campesinato, engessamento dos discursos oficiais e caricaturalização da sexualidade camponesa no formato singular, desprezando o diverso (as sexualidades camponesas) que subjaz a ética dos afetos no plano oficioso.

Em tese, os planos oficiais e oficiosos nos dão pistas sobre a movimentação do centro nos contextos agrários, nos mostram a dinâmica das estratégias dos rumores na elaboração da ambigüidade de personagens sociais, sexualizados, dos afetos clandestinos e dos afetos mal-ditos. Em uma coexistência entre planos, o ideário campônio abre-se para o ambíguo, para a multiplicidade de *linhas de fuga* (DELEUZE, 1999) em que o corpo é pura experimentação e acontecimento. Trata-se agora de averiguar este outro universo concomitante (oficioso) que também coabita com o centro, pois ele também o é. Portanto, os planos oficiosos, estruturados e estruturantes formulam uma interatividade dialógica que reinscreve no corpo da mulher camponesa, o volátil do experiencial.

○ CAMPESINATO BRASILEIRO: A ECONOMIA DA INTIMIDADE

A teoria sobre o campesinato brasileiro ainda está alicerçada nesse ranço chayano-viano. De viés economista e utilitarista, as teorias sobre o agrário, que aqui se estruturam, permanecem pautadas em um discurso oficial sobre o campo, compreendendo a sexualidade como estrutural e central à reprodução sociobiológica de um grupo, em prol da manutenção das relações contratuais [parentais e vicinais] centrípetas.

Nesse sentido, alguns autores se destacam na introdução dos estudos rurais brasileiros: Antônio Cândido (1964), Octavio Velho (1972), Pereira de Queiroz (1976), Moura (1978), Tavares dos Santos (1978), Heredia (1979), Garcia Jr. (1983), Klaas Woortmann (1988) e Ellen Woortmann (1995) entre outros.

Destacaremos apenas alguns autores, que diretamente ou indiretamente se centram ou discorreram sobre a sexualidade camponesa, como exemplificação de um discurso utilitarista, em termos bataillianos, sobre a elaboração de uma economia da intimidade que, em suas análises de valores filtrados, encobriram, de forma prescritiva e proscritiva, a ética dos afetos.

O camponês, na maioria dos trabalhos citados, e com raríssimas exceções, é pensado como um *Eu* subordinado a um *Nós*. Um ente que carregaria, via destino,

sua posição sexualizada estrutural, previamente estabelecida, em que burlá-la ou rompê-la desembocaria na “expulsão estrutural” do *métier* campônio.

Trata-se de uma idealização que corrobora para engessar, fixar e valorar as sociedades camponesas e suas sexualidades de acordo com o pretensão modelo ideal de parentela e de sexualidade oficiais. Assim, os laços e jogos entre famílias parecem ser centrais a tais estudos, em que os sentimentos são ditados, muitas vezes, pelas estruturas.

Assim, sigo por um caminho contrário. Partindo do impasse da diversidade na sexualidade camponesa, ou seja, das sexualidades camponesas, recobro as relações homoafetivas entre mulheres, em uma contraposição ao modelo de complementaridade ou dependência que endossa o jogo teatral discursivo (GREGOR, 1982) das *famílias de bem* sobre o corpo da mulher campesina. Diferentemente da maioria dos trabalhos desenvolvidos no Brasil sobre o rural, em que a sexualidade da mulher é pensada como estrutural, recobro o *indizível* (LINS, 2002) na ética dos afetos. Sexualidades nômades, fomentadas pela lei do desejo, que desmantelam a harmonia estrutural caricaturalmente construída pelos discursos acadêmicos sobre o agrário.

Porém, recobrando e criticando analiticamente essa economia da intimidade estrutural, chegamos a algumas questões: Como se pensa a mulher camponesa no Brasil? Como se construiu a história da sexualidade camponesa via discursos acadêmicos? Há espaço, nas teorias sobre o campesinato brasileiro, para as relações homoafetivas femininas? Que pode o corpo da mulher campesina? O que seria essa ética dos *afetos mal-ditos*?

A SEXUALIDADE DA MULHER CAMPONESA COMO INSTRUMENTAL TEÓRICO: SUBMISSÃO DOS SENTIMENTOS PELO MODELO ESTRUTURAL

Em *O campesinato brasileiro*, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) inicia sua argumentação diferenciando sociedades camponesas de campesinato. Para ela, este último seria um conjunto de camponeses ocupando na sociedade global uma posição de inferioridade socioeconômica e política, apesar de constituir a massa majoritária da população. Do mesmo modo, ao definir as relações contratuais, em especial, o casamento, infere que elas são criadoras de alianças que possuem idêntico valor, o que acarretaria também obrigações recíprocas.

Ao tratar dos intercasamentos entre proprietários e não-proprietários, a autora afirma que devido às posições recíprocas a proximidade é pautada pelo compadrio. Portanto, o bairro rural seria um grupo social de tendência igualitária. Em sua definição da categoria *comunidade*, Pereira de Queiroz se refere a grupos de volume variável, mas sempre medíocres, constituindo quase sempre unidade pertencente

a um conjunto mais vasto, cujos membros participam da mesma civilização, mas em cujo interior não seriam encontradas grandes variedades de subgrupos, já que neles a divisão de tarefas não é tão extensa. Portanto, para ela, no interior dessa unidade social, as relações dominantes entre os membros se caracterizariam como pessoais, diretas, afetivas, contrapondo este tipo de configuração social a um outro, a “sociedade” (impessoal, indiferente, contratual, urbano-centrada).

Recuperando a dança do Bumba-meu-boi como manifestação do teatro popular no Brasil, infere que essa dança folclórica defende valores tradicionais do grupo, uma espécie de pedagogia para inculcar determinados hábitos selecionados. O controle social que se exerce no momento do festejo, visa, portanto, reforçar e revigorar comportamentos que são conformes à moral tradicional. Nesse contexto, os papéis femininos são representados por homens, reminiscências do tempo antigo em que era considerado “indecente” que a mulher representasse nas comédias.

Ao discorrer sobre a divisão do trabalho sexual, a conduta sexualizada das camponesas e dos camponeses no Brasil, em investigação *in locus*, a autora apregoa que concernente ao padrão autoritário da decisão do homem, as mães educam os filhos desde pequenos, mas lhes inculcam os padrões de comportamento ditados pelo pátrio poder. Em caso de desobediência grave, fazem queixa ao pai de família, que toma as providências necessárias. A autoridade familiar, para Pereira de Queiroz, é então claramente exercida pelo pai. Assim, embora não exista mais o padrão do pai escolher marido para as filhas, o consentimento dele continuaria importante para que o enlace se realize ou não.

Abrindo um parêntese, recobrando a personagem da mulher “mandona” como exceção do suposto modelo ideal moldado pelo pátrio poder, ou seja, aquela mulher camponesa que não manifestaria submissão com relação ao que o marido quer ou pede, mas impõe sua vontade, para Pereira de Queiroz, tudo isto pode ocorrer somente no caso de um marido que “pula a cerca,” isto é, que se entrega a aventuras amorosas, poderia a mulher falar mais forte; o marido, então, não teria autoridade e baixa a cabeça. Trata-se de uma espécie de “compensação” da mulher e de punição do marido, uma vez que este, de certo modo, perde sua posição de proeminência.

A mulher camponesa, para a autora, tem status de subordinação ao homem, principalmente ao pai, e em seguida ao cônjuge. Na sociedade camponesa, embora havendo divisão de tarefas segundo os sexos, a mulher acompanha o marido ao campo; não haveria separação entre um universo masculino e outro feminino de trabalho, mas apenas um universo em que as tarefas masculinas e femininas são ora coincidentes, ora complementares.

Eis a complementaridade da mulher camponesa. Uma mão-de-obra *útil* para o roçado, uma sexualidade para a reprodução em prol da perpetuação da espécie. Burlar com tal ideologia seria para o discurso público dos camponeses, e também

para a maioria dos discursos acadêmicos sobre o agrário, motivo para a “expulsão estrutural” do grupo social.

Em *Os herdeiros da terra*, Margarida Maria Moura (1978), ao analisar a relevância da herança no campesinato mineiro, percebe que o patrimônio territorial seria mais do que colocá-lo em mãos dos descendentes diretos de um indivíduo, mas como assegurador da reprodução da área como camponesa, em que a herança enfeixaria um papel estratégico neste sentido.

Falar de trabalho em São João da Cristina, vilarejo investigado por ela, é falar da distribuição das tarefas por sexo e idade entre parentes que habitam um mesmo sítio. Para a autora, a família compõe um grupo indissociável, no seu conjunto, da condição de trabalhadores econômicos.

Assim, a economia de cada sítio está calcada na oposição complementar *unidade de produção* e *unidade de consumo* “..perfeitamente interligada na economia camponesa, fornecendo, por esta mesma razão, o seu traço distintivo fundamental...” (MOURA, 1978, p. 19). Podemos perceber aqui a força incontestável do ranço chayanoviano nesta assertiva.

Ao pensar o trabalho feminino e masculino naquele povoado, a autora demonstra que se trata de uma separação radical, isto é, ambos são denominados trabalhos, mas há um “trabalho de casa” e um “trabalho da roça.” “As lides domésticas são sempre “..trabalho,” podendo ser especificadas como “uma ajuda” em relação ao trabalho na roça...” (MOURA, 1978, p. 19).

Se o “trabalho da casa” é menos “pesado” para os sitiantes em que há, segundo Moura, uma preocupação em igualar as duas formas [complementares] de trabalho, ou seja, o “trabalho de casa” poderá vir a ser especificado como “ajuda,” apontando-se nesses casos para o caráter complementar, dominado, que este possui em relação ao “trabalho na roça,” o inverso, como endossa a autora, não seria possível.

Portanto, o trabalho da casa caberia à mulher, mãe e filhas, a partir da faixa de idade de sete a nove anos. Este “trabalho no lar” é também para o lar, ou seja, aquelas tarefas que visam assegurar bens alimentícios, objetos ou serviços que servem para a sobrevivência dos membros da casa.

Assim, a mulher camponesa atuaria na casa (unidade de consumo) onde desempenharia um papel complementar ao homem, que atuaria no âmbito da unidade de produção. Nesse contexto, tudo o que se ligaria à preparação para o consumo do que a terra produziu é atribuição da mulher.

No caso da distinção sexual da autonomia ou “emancipação” social de rapazes e moças na dinâmica do sítio está estruturalmente dividida no acesso a terra (no caso dos rapazes) e na autonomia de decisão que, na condição de dona de uma “casa de morada” [seu lar] passa a ter (no caso das moças).

Alicerçado em uma endogamia de lugar, o povoado de São João percebe a unidade familiar pautada na família nuclear com sua prole. Ao tratar da eman-

cipação dos mancebos, a autora discorre que ela é conquistada pela concessão de um lote de terra que já necessita manter um provento próprio em função da nova etapa etária que os neo-adultos conseguiram.

Assim, a emancipação não seria um marco fixo que, transposto, passaria o indivíduo para um novo quadro de direitos e deveres sociais. A licença, por parte do pai, para a construção de uma casa de morada geralmente próxima ao terreno que este indivíduo já cultivava, é fato sempre ligado, para Moura, ao casamento.

Portanto, o novo casal tornaria possível reproduzir naquela área o binômio unidade de produção e unidade de consumo que caracteriza a propriedade camponesa independente: no caso, o homem produz na “roça” visando manter a “casa de morada” onde trabalha a mulher, discorre Moura.

Por fim, em sua teoria das sociedades camponesas, os papéis sexuais demandariam uma economia da intimidade em que os excessos, as luxúrias, não são bem vistos, ou dito de outra forma, são mal-ditos, pois a complementaridade entre os sexos tende a definir e estipular os lócus estruturais dos sujeitos-atores encobrando, no discurso público, a ética dos afetos.

DA COMPLEMENTARIDADE À DEPENDÊNCIA: OS WOORTMANNS

Em *O trabalho da terra*, Klaas Woortmann e Ellen F. Woortmann (1997) fundamentados no campesinato sergipano, inferem que o trabalho produz o gênero. Ao falar sobre ele, os sitiantes, e mais notadamente suas mulheres, também o associam à sexualidade, sempre em tom jocoso; ao fazê-lo, segundo os antropólogos, novamente falam de gênero.

A sexualidade camponesa tende a fazer analogias com a natureza, este domínio imbricado com a realidade coletiva. A título de exemplificação no trato do corpo da mulher campesina, ao tratar dos pêlos pubianos femininos, os camponeses falam de forma análoga ao que eles denominam como “mato,” segundo os autores. Enquanto solteiras, não “domadas,” as mulheres mantêm esses pêlos. De acordo com os antropólogos, pouco antes da cerimônia do casamento, porém, a noiva é submetida à retirada desse “mato,” como relatam os camponeses, para que o marido possa nela “plantar” na noite de núpcias. Dizem as mulheres, que não precisam “brocar o mato” porque já “brocam o mato delas,” “governando” seu próprio corpo. Assim como apregoariam os homens com relação à roça, conjecturam as mulheres: “limpinha é uma lindeza.”

Outrossim, a mulher camponesa deve, segundo Woortmann & Woortmann, se manter “limpa” para o resto da vida conjugal numa clara alusão às limpas periódicas da roça. Análoga à malhada, a mulher é vista como “passiva” e nenhuma delas “produz” sem a iniciativa do homem.

O lugar da sexualidade, naquele contexto camponês, não seria no quarto da casa, ou não exclusivamente ele, mas a roça – para a surpresa dos investigadores. Nestes termos, o processo de trabalho não apenas evoca a sexualidade, com seus ritos de passagem, mas a ele se associa estreitamente.

É após a iniciação sexual em que o filho passaria a ajudar o pai na derruba e na queimada, isto é, no enfrentamento com a “natureza perigosa,” com o *mato*. Neste sentido, há uma relação simbólica no discurso dos camponeses, pautado em uma identidade coletiva/masculina, entre mulher e mato.

Assim, o processo de trabalho inicia também a simbolização do espaço, ou a “culturalização” da natureza. Segundo os autores, as mulheres camponesas, por exemplo, só teriam acesso ao mato depois que este foi *amansado*, isto é, depois que a natureza foi domesticada, pois “..essa domesticação é feita pelo trabalho, o “operador” da passagem da natureza para a cultura, que também “domestica” outra dimensão natural, transformando sexo em gênero..” (WOORTMANN ; WOORTMANN, 1997, p. 136).

Para Woortmann; Woortmann são concepções classificatórias que demarcariam espaços de gênero, cujas fronteiras não deveriam ser transgredidas, para que sejam mantidas as fronteiras sociais. Portanto, a construção dos espaços de gênero faz-se ainda pelo uso simbólico dos instrumentos de trabalho.

Em *Da complementaridade à dependência*, Ellen Woortmann (1991) aponta para a ordem do discurso público do grupo estudado, no caso dos universos camponeses pautados em sua maioria no pátrio poder que configura um dos pontos da campesinidade e que se replica no discurso do pesquisador, tais discursos corroborariam para uma política de gênero, freqüentemente legitimada pelos discursos acadêmicos. Para Woortmann, “..a classificação do espaço depende do contexto em que se produz o discurso..” (WOORTMANN, 1991, p. 3).

Ao abordar a complementaridade entre os gêneros na constituição da dieta familiar entre comunidades pesqueiras no Rio Grande do Norte, Woortmann ressalta que havia entre os gêneros uma complementaridade qualitativa na constituição desta dieta. A produção feminina se caracterizaria ainda pela constância e pela reposição previsível. Por outro lado, era o trabalho feminino de salga e secagem do pescado, por ocasião da safra, que garantia seu consumo por período relativamente longo, bem como sua comercialização.

Dessa maneira, as relações internas à família e à comunidade nesses povoados se caracterizavam pela complementaridade entre os gêneros, embora tanto a família quanto a comunidade, fossem organizações hierárquicas, no plano ideológico, as transformações ecológico-sociais que atingem a terra afetam diretamente as mulheres. Segundo Ellen Woortmann, outras transformações, relativas ao mar, atingem os homens, e seus efeitos se projetam sobre as mulheres.

Com a instabilidade da pesca, pois haveria dias em que se pescaria mais, outros menos, e também levando em consideração sua sazonalidade, caberia ao homem, a partir dos relatos apanhados por Woortmann, conseguir o pescado ou o dinheiro para suprir as necessidades da família, como seu chefe. Por sua vez, a mulher, parceira do marido, tornar-se-ia cada vez mais sua dependente.

Assim, para Ellen Woortmann a condição feminina se (re)construiria no tempo e pelo espaço, em diferentes momentos do tempo e em diferentes configurações do espaço, pois a construção de tempo é também construção de gênero, em espaços que lhe são também específicos. “As mulheres percebem o tempo da maneira como o fazem agora porque estão colocadas num momento posto pela história...” (WOORTMANN, 1991, p. 25)

Em tese, para Ellen Woortmann, as mulheres se vêem face aos homens num processo que transita da complementaridade para a dependência, à medida que no tempo se substraem espaços. “Nessa perspectiva, os marcos temporais são marcos da transformação do gênero, que só existe face a outro gênero. O outro contrastivo construído pelo tempo/espaço não é um outro grupo, mas um outro gênero do mesmo grupo...” (WOORTMANN, 1991, p. 28).

Assim, a mulher foi “incluída” no homem, como seu “braço.” “A mulher sempre foi “incluída,” na medida em que o homem “é” a totalidade. Aquilo que engloba é mais importante que o englobado, assim como o todo é mais importante que a parte em sociedades tradicionais...” (WOORTMANN, 1991, p. 31). Portanto, a complementaridade se dá entre englobante (dominante) e englobado (dominado).

A ÉTICA DOS AFETOS MAL-DITOS: DILEMAS, DEFINIÇÕES E PERSPECTIVAS

Em *A parte maldita*, Georges Bataille (1975) ao elaborar sua crítica à economia geral, centra sua análise comparativa nos sistemas de trocas entre várias sociedades. Ao tratar da *despesa* nas sociedades capitalistas afirma que a atividade sexual desviada da finalidade genital seria uma manifestação de *despesa improdutiva*, portanto, no seio da economia envolvente, seria o *excedente*. Para ele, é o uso feito do *excedente* que é a causa da mudança na estrutura, ou seja, o que o autor denomina como *la part maudite*. Assim, esse mundo íntimo se oporia ao *real*, como a desmedida da medida.

Nesse sentido, se a dita lógica de uma economia geral (capitalista) tende a transformar em *despesa improdutiva* a *ética dos afetos*, pois, trata-se de um *excedente* retirado da massa de riqueza *útil*, ou seja, de uma sexualidade que tem como fim, reprodução para a perpetuação, esta só pode ser retirada para ser consumida sem a idealização de uma ideologia capitalista aparente, pois parece ser a partir desse *excedente* que também são traçadas, dirigidas, mudanças substanciais na estrutura seletiva, interpretada como dominante.

Portanto, para o autor, o excedente, como agência ativa, tem na religião, nos jogos eróticos, nos espetáculos que daí deriva, nos luxos pessoais, uma base substancial no dinamismo das estruturas. Todavia, é na construção teórica do consumo, e da sexualidade reprodutiva, com seus ideários economicistas europeus, que tal influência persiste em muitos trabalhos acadêmicos brasileiros e alhures, permanecendo utilitaristas em suas bases, isto é, “adequando os excessos.”

No contexto analítico, os gastos excessivos apresentam um caráter secundário da produção e da aquisição em relação à despesa, em todas as esferas, ou seja, calcado em uma economia generalizada, pacífica, harmônica ao seu modo de ver, que se ordenaria pela necessidade primordial de adquirir, de produzir e de conservar, sem se atentar à perda e à própria sobrevivência das sociedades como também possíveis ao preço de *despesas improdutivas* com seus *luxos desperdiçados*.

Porém, se a compreensão parcial da experiência determina uma compreensão parcial do que é categorizado como real, a análise que aqui se desenvolve, partindo não mais de uma economia de centros seletivos, mas restituindo suas *despesas*, seus *luxos*, pretende demonstrar não a possibilidade de encontrar um conceito abrangente de todas as facetas do que parece ser o real, mas tornar possível que o sentido global do experiencial só possa resultar de uma multiplicidade de perspectivas.

Assim, tudo leva a intuir que a *ética dos afetos* parte de um sentido de profunda liberdade, cuja essência é consumir *sem lucro*, o que podia permanecer no encadeamento das *obras úteis* na ideologia capitalista ocidental. Esse mundo íntimo tende a ser à noite, à moita, o encontro fortuito, o jogo erótico. Ele engendra paixões que levam os universos dos sujeitos a fazer uso improdutivo de uma parte importante dos recursos de que dispunham, pois, trata-se de uma forma complementar, de uma instituição, cujo sentido é *retirar do consumo produtivo*.

O sujeito abandonaria seu próprio domínio e se subordinaria aos objetos da ordem real, visto está cioso do tempo futuro. Bataille parte do pressuposto que o sujeito é consumo na medida em que não está restringido ao trabalho.

Portanto, a *ética dos afetos* parece levar a crer que é equivocada qualquer compreensão setorizada de uma economia geral, sobretudo quando se pretende excluir do domínio de uma ideologia capitalista, a pretexto de carência de objetividade, as formas de vivências improdutivas que o homem em sua intimidade também realiza.

As investidas de muitos teóricos a campo têm transformado os discursos públicos em discursos intencionais, encobertos e seletivos, manipulados pelos valores compreendidos como dominantes.

Partindo da premissa, e na esteira com Miguel Reale (1977), de que os instrumentos de conquista do real não existem *a priori*, mas são constituídos e moldados à luz das particularidades mesmas do setor que os sujeitos circunscrevem ou delimitam, visando a atingir, ainda que em caráter provisório, assertivas objetivamente

verificadas ou verificáveis, a lei de economia geral ainda trabalha com implicações recíprocas das formações originárias de sentido e das sedimentações de sentido, pois tal intencionalidade situada co-implica o mundo das objetividades.

Para Reale, não haveria *valor*, se não houvesse no ser humano possibilidade de escolha livre entre as alternativas imanentes à problemática axiológica, nem se poderia falar em *liberdade*, se não houvesse possibilidade de opção e participação real dos valores e das valorações, e, mais ainda, se a liberdade tivesse de se atualizar gratuita ou vaziamente, sem um conteúdo teleológico capaz de conferir legitimidade à ação.

Nesses termos, a meu ver, a *ética dos afetos* não pode ser isolada de elementos exteriores, sem os quais ela não poderia ser *significada*, pois só a percebemos num sistema se compreendermos suas oscilações, se descobrimos, depois de experimentada, uma interação substancial dos elementos que a compõem.

Eis uma *luxúria* oposta à cruel *violência* do consumo na elaboração de uma economia das emoções oficiais que se opõe à *ética dos afetos* oficiosa. Seguindo este caminho, a intenção aqui proposta é fazer perceptível uma tendência de declínio nas curvas demográficas das teorias sobre o campo, em que tal queda talvez seja o primeiro índice da mudança de sinal ocorrida. Doravante o que importa não é mais, de forma reducionista, desenvolver as forças produtivas da realidade coletiva que constitui a ideologia camponesa, mas *despender luxuosamente seus produtos*.

Tais *produtos* só podem ser concebidos como uma *linguagem cientificista* (positivista) que metaforicamente podemos compará-la como uma densa bruma, que oculta ao mesmo tempo que revela os modelos, pois, e parafraseando novamente Reale, a palavra faz *corpo* com tais modelos, e os modelos são denominados obedecendo a impulsos instintivos de memorizar e conservar o *percebido*, tornando-o possuído e comunicável.

Tal linguagem enviesada é, assim, o solo comum das formas culturais, não podendo haver uma *linguagem eleita*, convertida em *modelo* para as demais linguagens, devendo sempre haver uma homologia entre as estruturas verbais e as estruturas do real que se investiga, acentua Reale. Não há experiência de valores na qual não operariam fatores operacionais de escolha e de seletividade. Uma coletividade ou um indivíduo atua na construção de valores históricos e culturais, o que implica uma opção por este ou aquele outro valor ou gama de valores no concreto, ou seja, por dada valoração. Mas, por sua vez, a *opção*, como um *ato plural*, segundo o autor, não é suficiente para que se tenham modelos abrangentes e totalitários, pois estes só passam a existir quando ocorre a seletividade das opções.

Essa *seletividade optativa*, em termos realianos, não se permanece ou se ajusta a todas as opções feitas, pois nem tudo que acontece está envolto em tais seletividades arbitrárias, porque por motivos múltiplos e muitas vezes fortuitos ou insondáveis, também possuem relevância de significação.

A *ética dos afetos*, núcleo deste artigo, tende a construir sua afetividade improdutiva concomitante aos valores tradicionais por meio de uma ambigüidade proveniente dos rumores, das intensidades e paixões. Seus luxos, suas despesas, são alicerçados por uma *inutilidade* no que concerne aos valores economicistas dominantes que compõem uma realidade coletiva filtrada. Ao pensá-los percebemos a exclusão e o silêncio de uma tradição teórica que prescrevera e proscivera o universo significativo da intimidade.

Portanto, conceito de uma *ética dos afetos mal-ditos* todas aquelas relações sexualizadas que não têm como *destino* a reprodução utilitária em moldes camponeses ideais. Relações íntimas, *inúteis*, para uma demanda que foi pensada com a finalidade de perpetuação de valores selecionados, situados, em prol da conservação da espécie e das relações parentais e vicinais. Uma *parte maldita* que se reconstrói em meio ao *desperdiço* de uma binaridade reprodutiva e idealizada de mulheres e homens. Afetos excessivos que acentuam o impasse das sexualidades na constituição de uma ideologia camponesa pública por intermédio dos rumores que acentuam suas ambigüidades na dinâmica do jogo social [teatral].

A *ética dos afetos*, parcela do real, tende a construir seus laços de sociabilidade não negando um discurso calcado na realidade coletiva, mas concomitantemente *intercomunicando* suas idéias improdutivas, minando o ideário de produção a todo custo que personifica uma economia afetiva e utilitarista de homens e de mulheres, endossada pelos teóricos que pensam certos valores, guias de uma ideologia camponesa, como centrais.

Este artigo tem como intenção basilar reparar alguns equívocos construídos durante décadas por teóricos do rural sobre as sexualidades no campo que, em muitas de suas análises situacionais, seletivas e utilitaristas tendem a tratar a sexualidade do camponês e da camponesa como algo moralmente construído pela reprodução pública do grupo, pautada em um ordenamento arbitrário. A argumentação que desenvolvo é, portanto, uma problematização do reducionismo destas teorias sobre as afinidades do corpo de mulheres e homens, ou seja, abro o impasse das sexualidades, pois parto da premissa de que *o centro nos universos camponeses está em toda parte*.

ENTRE ELAS: AFETIVIDADE VERSUS COMPLEMENTARIDADE

Em 2000, com o início das pesquisas de campo no vilarejo rural de Goiabeiras, sertão cearense, a intenção era abrir para uma interatividade dialógica no que tange à dimensão das sexualidades com os camponeses. Enfocando o universo masculino, a investigação demandou três anos. Em meio às intercomunicações com eles, e em gradativos momentos com elas, aos poucos o universo feminino ho-

moafetivo vinha à baila. Neste sentido, pude também saber um pouco mais sobre os encontros que, para um pesquisador desatento, poderiam parecer inexpressivos.

No ano citado, se arquitetavam em Goiabeiras rumores sobre os *afetos malditos*. Duas moças de famílias tradicionais eram apontadas como “sapatões” pelas sansões advindas dos mexericos vexatórios. Ao estarem sempre juntas na praça (espaço público [teatral] por excelência) e sem namorados aparentes, muitos do lugar inferiam sobre este “amor proibido” e/ou sobre esta “falta de decoro.”

Com a coação do povoado a relação entre ambas durou alguns anos, sendo aparentemente rompida, em que uma outra mulher, casada, entra em cena, iniciando um novo relacionamento com uma delas. Mais uma vez os rumores engendraram o interdito. Agora com um ‘fator agravante’, uma mulher casada, mãe de família, que se separa do seu cônjuge e abre-se para afetos *inúteis* e *excessivos* em termos bataillianos, porém publicamente negados. Tal ‘luxúria’ logo ultrapassa as fronteiras do povoado, ligações interurbanas para Fortaleza, Juazeiro do Norte, Crato e São Paulo ampliavam o vexame.²

Nesse ínterim, chegamos a nos questionar: Como as camponesas criavam os espaços experienciais homoafetivos em meio a uma moralidade ideal? Poderíamos inferir que há um afrouxamento dos *afetos malditos*? Por que as teorias sobre o campesinato as tornaram prescritas e proscritas?

Diferentemente dos camponeses e suas relações homoafetivas que tendem à moita, entre elas o espaço da casa parece ser, na maioria dos relatos apanhados, o mais apropriado. Reajustando a ideologia camponesa, em que a casa é pensada como o espaço da mulher, pois ela é muitas vezes dona-de-casa, a permissividade dos encontros para prosear tende a ser aceita, em que há um aproveitamento para viver/experimentar o mesmo. “...quando a gente vai “ficar,” nós escolhemos a casa. Lá ninguém suspeita e geralmente tem que ser à tarde, depois da lavagem das louças. Não somos como os homens daqui, que fazem “coisas” nas moitas, onde a mulher que lá for é mal vista...” (Maria,³ 26 anos, casada).

Em uma sociedade pautada no discurso coletivo/masculino, as relações sexuais entre mulheres são permitidas, pelo menos quando os camponeses estão conversando entre eles nos rituais discursivos de virilidade, sem a presença delas.⁴ Se não há penetração, o *phallus*, a homoafetividade feminina tende a ser aparentemente amenizada. Porém, quando essa moral ultrapassa o mundo discursivo e viril dos camponeses, abrindo-se para a sociedade em geral, tais afetos tendem a se tornar *malditos*.

2 Pude constatar tal assertiva me comunicando no período da pesquisa via telefônica com goiabeirenses migrantes em São Paulo, Fortaleza e Juazeiro do Norte.

3 Todos os nomes são fictícios.

4 Exemplo análogo sobre a ordem do discurso viril masculino e o medo do feminino, podemos encontrar na dinâmica da sociedade cabila, analisada por Bourdieu (1999).

Com a intensificação das relações dialógicas para com elas, outros laços afetivos me iam surgindo. Comecei a acompanhar mais quatro mulheres que mantinham relações homoafetivas. O domínio da casa persiste na maioria dos relatos. É, pois, nesta ambiência que elas encontram um espaço-experencial à construção dos afetos, ditados por sua ética. “...para não levantar suspeitas, nós preferimos dentro de casa, quando todo mundo resolve dar uma saída. [...] Eu me relaciono com Joana já faz alguns anos, o povo fala, mas não ligamos não. “Ficamos” escondidas, se alguém perguntar, aí negamos!...” (Marta, 23 anos, solteira).

Diferentemente dos camponeses de Juchitán, sul do México, analisados por Amaranta Gómez (2001), em que o travestismo é institucionalmente aceito e incentivado entre os *muxe*, homens com identidade genérica feminina ou vice-versa, os *nguiu* mulheres como identidade genérica masculina, principalmente entre os filhos e filhas mais novos, em Goiabeiras, portar-se com trejeitos acentuados ou travestir-se continua a ser motivo de chacota. Assim, muitas mulheres e homens encontram estratégias, linhas de fuga, da ordem do desejo, para vivenciar afetos que contradizem o modelo ideal de sexualidade camponesa no singular, multiplicando-a a *n* dimensões.

Nesse sentido, a ética dos afetos não se pauta na complementaridade ou dependência, mas no *inutilmente excessivo* a essa ideologia. A sexualidade da mulher camponesa que dela subjaz não está associada (ou se quiserem ‘condenada’) à natureza, à reprodução biológica, à estrutura social do parentesco. Ressalto aqui que não desprezo a imbricação entre cultural e biológico em níveis interpretativo e associativo, mas, no âmbito da afetividade, do desejo, acresço o que atravessa a fronteira idealizada: as linhas de fuga calcadas nas multiplicidades nômades.

Se os teóricos do campesinato contabilizam o desejo, a emoção, a ética dos afetos é criação, experimentação, *vivida sem lucro, perdendo-se*. As mulheres camponesas que transvalorizam o biopoder discursivo da ideologia camponesa, e também dos discursos acadêmicos, são da ordem do devir deleuziano, criam para si um *corpo sem órgãos*, ou seja, abrem-se para núpcias entre dois reinos, preferem o meio em detrimento dos pólos complementares. Não há exclusivamente uma mulher idealizada, subalterna aos desmandos do chefe de família, mas uma multidão identitária, desterritorializada em um corpo que interage com o mesmo, o artigo indefinido é, neste sentido, o condutor do desejo.

Nesse sentido, para Dumoulié (2005) em uma perspectiva antropológica, onde as leis da organização têm prioridade sobre qualquer expressão individual ou afetiva, o desejo é um efeito da lei. Até seu caráter transgressivo está sob o comando da lei, em sentido contrário da antropologia e das ciências humanas no geral; a filosofia, segundo ele, se questionaria sobre o valor e sobre o sentido dos discursos que ‘essencializam’ esta união íntima entre lei e desejo. Portanto, as grandes filosofias do desejo foram, e são, um convite a se fugir para o deserto.

“O desejo cria o deserto em cada um, no mais corriqueiro dia-a-dia, segundo as ocasiões mais banais da vida [...] Trata-se agora de inventar outros caminhos, outras palavras, outras alegrias, outros desastres...” (DUMOULIÉ, 2005, p. 299).

Não temos mais a unidade de medida, mas somente multiplicidades ou variedades de medidas. Os corpos-máquinas-de-guerra imbricados e fugidios nos corpos-estrutura-campesinato. Multiplicidades a n dimensões a-significantes e a-subjetivas. Se elas são rompidas, quebradas em um lugar qualquer, rapidamente retomam segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas.

Outrossim, pensar o corpo da mulher camponesa como complementar é albergar apenas uma glosa faceta do valorar. Fechá-la ou defini-la, nestes termos, é filtrar determinados significados (signos) do corpo, limitando-o e castrando-o, desprezando o valor *gasto*.

Que pode o corpo da mulher camponesa? De quais afetos e excessos ele é capaz? As relações de parentesco, vicinais, herança e compadrio mostram apenas uma das faces do *constructo* mulher, mas prescrever e proscrever esta outra parte [*la part maudite*] das insígnias corporais é selecionar uma ordem do discurso (acadêmico) de cunho conservador.

Partindo da premissa de que o centro nos universos camponeses está por toda parte, por que o corpo da mulher camponesa tende a ser, via discursos acadêmicos, um negócio vantajoso à manutenção da economia da intimidade [utilitarista] no campo?

Vejamos o que nos relata Socorro: “...o povo daqui fala, mais nós damos um jeito. Casamos, temos filho, mas aí continua se envolvendo com mulher, porque gostamos também...” (Socorro, 20 anos, casada).

Se os amores sáficos estão longe de contradizer a forma tradicional de divisão dos sexos, são em sua maioria, como apregoa Beauvoir (1960), uma assumpção da feminilidade, não sua recusa. Eis o que se apresenta em Goiabeiras: “...toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação...” (DELEUZE, 1995, p. 14).

Na ética dos afetos não existem pontos ou posições, mas linhas de fuga. Estas linhas não param de se remeter umas às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia. “Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela, organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem o sujeito...” (id., p. 18).

Eis uma *economia à medida do universo* em que a experiência do desejo é seu excesso. Para Bataille o desejo goza com seu consumo, mas quer para si mesmo a maior perda, única maneira de fazer a experiência de seu poder e de sua infinita profusão.

Em vez de ser uma barreira, uma experiência depressiva e/ou uma expulsão estrutural, como sutilmente apregoam os teóricos do campesinato no trato dos

afetos mal-ditos, esta última é como o último ponto de tensão, o último limite que a potência deseja para se exceder.

Para Dumoulié, tal dinâmica dos excessos, própria do desejo, levanta o grande problema da transgressão, que leva de volta às relações entre o desejo e a lei. Assim, segundo Dumoulié, revisitando dialogicamente o pensamento de Bataille, se o desejo se apóia sobre a transgressão, se goza com o interdito e com o saber-se “pecado,” o sentimento de profanação se acha intimamente ligado à experiência do desejo.

Se a transgressão implica o limite, é também por motivos econômicos. Para Bataille o interdito preserva o domínio do trabalho, da produção e do consumo. Assim, descarta e constitui a *part maudite*. A transgressão efetuaria o gasto desta última, mas sempre de maneira limitada em vista dos limites próprios da reserva de produção. Portanto, numerosas práticas individuais e sociais respondem a essa *vontade de gastar*.

Destarte, afetividade *versus* complementaridade. Discursos interessados sobre as artimanhas dos excessos. Se as teorias sobre o campesinato tentaram prescrever e proscriver a ética dos afetos, este artigo faz emergir, no sentido de valorar e movimentar o centro, o *desperdiço* transbordado pelo *gasto* advindo dos prazeres da carne. A *vontade potente de gastar* torna-se engrenagem a movimentação dos corpos, das identidades nômades, das linhas de fuga, das possibilidades de ser/tornar-se mulher camponesa.

O centro não é mais vertical, mas intensamente horizontal, difuso, múltiplo, desterritorializado. Uma *bricolage* com a complementaridade e a dependência, com o biológico e o cultural, com o reprodutivo e o improdutivo, tendo como movimento centrípeto e centrífugo a intensidade e a paixão. A *ética dos afetos mal-ditos* que aqui trago à tona apresenta sua força e multiplicidade, sua inquietante *vontade de exceder*. ✨

REFERÊNCIAS

BATAILLE, G. *A parte maldita*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1975.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

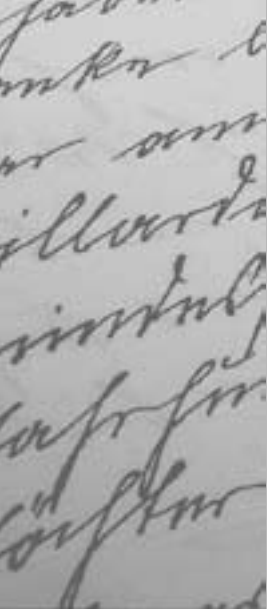
BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

———. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Editora 34, 2003.

CHAYANOV, A. *The theory of peasant economy*. Illinois: American Economic Association, 1966.

- CHAYANOV, A. *Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas*. In: SILVA, J.; Stolcke (Orgs). *A questão agrária*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- DELEUZE, G.; GUATARRI, F. *Mil platôs*. Vol. I. Rio de Janeiro: 2004.
- . *Mil Platôs*. Vol. III. Rio de Janeiro: 2004.
- DUMOULIÉ, C. *O desejo*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- FOUCAULT, M. *A história da sexualidade I – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- GALESKI, B. *Basic concepts of rural society*. Manchester: Manchester University, 1975.
- GARCIA JR. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- GOFFMANN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- GÓMEZ, A. *Transcediendo*. In: Masculinidades diversas. *Desacatos: Revista de antropologia social*. números 15-16. Cidade do México: 2001.
- GREGOR, T. *Mehináku*. Vol 373, Brasília: Brasiliana, 1982.
- HEREDIA, A. *A morada da vida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LINS, D. *Como dizer o indizível?* In: LINS (Org). *Cultura e subjetividade*. ed.3. Campinas: Papirus, 2002.
- MENDRAS, H. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MOURA, M. *Os herdeiros da terra*. São Paulo: Hucite, 1978.
- PEREIRA DE QUEIROZ, I. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- REALE, M. *Experiência e cultura*. São Paulo: Edusp, 1977.
- TAVARES DO SANTOS, J. *Os colonos do vinho*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- TEPICHT, J. *Maxisme et agriculture*. Paris: Armand Colin, 1973.
- VELHO, O. *Frente de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1972.
- WOLF, E. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- WOORTMANN, E. *Da complementaridade à dependência*. Anuário antropológico. Brasília: 1991.
- WOORTMANN, K. *O modo de produção doméstico em duas perspectivas: Chayanov e Sahlins*. Anuário antropológico. Brasília: 2001.
- WOORTMANN & WOORTMANN. *O trabalho da terra*. Brasília: Editora UnB, 1997.



es ainda p
porém, que
ais, em pa
estudos ce
s de grupos
mulheres qu
tica mascu
mo que "er
adicional d
s análises.
s. Estas últ
emente ex
na década
pós resulta
mulares ur

PRÊMIO MARGARIDA ALVES

Categoria
Apoio à Pesquisa
Mestrado

As guardiãs da floresta do babaçu e o tortuoso caminho do empoderamento

MARTA ANTUNES

INTRODUÇÃO

→ ATRAVÉS DA HISTÓRIA DE LUTA pelo direito de livre acesso e proteção do recurso natural palmeira de coco babaçu¹ (*Orbinaya phalerata Martins*), que tem como protagonistas principais as quebradeiras de coco e trabalhadoras(es) rurais da área de atuação da Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão (Assema), algumas questões relativas ao conceito e abordagem de empoderamento na luta por direitos das mulheres e suas famílias serão levantadas.

As memórias de vida de algumas lideranças femininas serão o fio condutor da história das guardiãs da floresta e do tortuoso caminho de empoderamento que estas seguiram. Algumas destas histórias fazem-nos recuar ao final do século XIX, altura da abolição da escravatura e formação de comunidades quilombolas no Maranhão, ou ao início do século XX, com a chegada ao estado do Maranhão dos migrantes nordestinos – “retirantes da seca.” Contudo, o enfoque será no período de redemocratização do Brasil, com início em finais da década de 1970. Ao longo do artigo poder-se-á observar como estas mulheres foram transformando suas vidas na luta pela reforma agrária, na atividade de agroextrativista,

¹ A palmeira costuma ter até 15 metros de altura e é capaz de produzir mais de 500 frutos (o coco de babaçu) a cada florada. Além do Brasil, a palmeira é encontrada em outras partes da América Latina, como Bolívia, Colômbia e México. Essa floresta secundária recobre no Brasil 18,5 milhões de hectares (cada hectare corresponde a 100 metros quadrados), 55,7% dos mesmos encontram-se no Estado do Maranhão.

no acesso ao mercado, na luta pelo estabelecimento da Lei Babaçu Livre e pela sua implementação, e como essas transformações mudaram ou não suas vidas na esfera privada, como esposas, separadas, viúvas, mães, mas acima de tudo como mulheres sujeitos de direitos.

DO COCO LIVRE AO COCO PRESO: MUDANÇAS NAS ESTRATÉGIAS DE PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E DE SUAS FAMÍLIAS

Em finais do século XIX, a abolição da escravatura, com a conseqüente libertação dos escravos, contribuiu para a formação e ampliação de algumas comunidades quilombolas no Maranhão. É nesse período que tem início e se consolida a pequena produção familiar realizada por ex-escravos, pelos chamados *caboclos*, moradores de latifúndios e, sobretudo, por ocupantes de novas áreas, provenientes do Nordeste.

O Maranhão é visto no início do século XX como o “novo El Dorado.”² A região do Mearim começa a receber seus ocupantes nas três primeiras décadas desse século, quando o fluxo de imigração é ainda pequeno e tem como destino os vales dos grandes rios (Parnaíba, Itapecuru, Mearim e Pindaré). O processo migratório tem seu pico entre as décadas de 1950 e 1960, se expandindo até 1970.

Substituindo a monocultura exportadora do algodão que entra em decadência no final do século XIX, a produção de arroz, feijão, mandioca e milho, entre outros produtos alimentares, realizada pelos ex-escravos e migrantes nordestinos constitui-se no “principal sustentáculo”³ da economia maranhense no início do século XX. Em 1950, a atividade de comercialização do arroz toma força, São Luís transforma-se num pólo de distribuição de arroz para os centros urbanos nordestinos e do sudeste. Os intermediários e usineiros do arroz iniciam nesse período um processo de investimento em terra e gado como forma de reserva de valor.

Por seu lado, o coco babaçu começa a ser utilizado para fins industriais a partir da I Guerra Mundial, atingindo um momento de expansão de sua utilização no período do segundo pós-guerra, com a instalação da indústria de beneficiamento no Maranhão e em áreas próximas, como Piauí e Ceará. Expansão que se intensifica até aos anos 1970, garantindo a demanda por coco de babaçu, assim como a sua valorização econômica. A valorização da atividade, por sua vez, atrai

2 Mesquita, B. A. A crise da economia do babaçu no Maranhão. Revista Políticas Públicas, v. 2, n. 2, julho a dezembro de 1996, pp. 61-76.

3 Feitosa, R. M. M. O processo socioeconômico do Maranhão. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento: Belém, 1994.

outros atores, além das famílias agroextrativistas, de uma forma não sustentável e privatizada.

Desde o início de formação dos quilombos e da colonização, que as famílias utilizam a terra e sua cobertura vegetal, em particular o coco babaçu, de forma coletiva. É o período do chamado “coco livre.”

As atividades agrícola e extrativa do babaçu são, desde esse período, a base das “estratégias de produção e reprodução”⁴ das quebradeiras de coco babaçu e de suas famílias. Existe uma complementaridade entre as atividades: a safra do babaçu ocorre no período de entressafra da atividade agrícola, permitindo, assim, às famílias concentrarem esforços e mão-de-obra de forma equilibrada. A maioria da mão-de-obra utilizada na coleta e quebra do coco babaçu é constituída por mulheres e crianças, enquanto a atividade agrícola é desempenhada na maioria por homens adultos e jovens, contando com a ajuda das mulheres adultas e jovens em atividades que demandam menos esforço físico e ligadas ao papel reprodutivo, como preparar e levar almoço na roça.

A complementaridade das duas atividades não ocorre apenas na dimensão de mão-de-obra necessária, ela tem uma dimensão de complementaridade de renda também. Quando os alimentos produzidos pela família e estocados começam a escassear, a atividade do extrativismo do babaçu assume um papel importante. É mediante essa atividade que a família gera renda na entressafra, garantindo a possibilidade de comprar alimentos e produtos básicos durante esse período. É o período em que a mulher se torna a principal provedora da casa, embora isso nem sempre seja reconhecido e valorizado por seus maridos.

O processo de colonização do Estado do Maranhão começa a apresentar sinais de saturação na década de 1960, num período ainda de expansão da demanda do coco e do aumento do valor do mesmo. Nessa altura a concentração e escassez de terras começam a coexistir com um aumento exponencial de ocupantes (casos em que a exploração se processa em terras públicas ou de terceiros, com ou sem consentimento do proprietário, nada pagando o produtor pelo seu uso) de 61.901 em 1950 para 138.745 em 1960, assim como dos arrendatários que passam de 5.281 em 1950 para 88.436 em 1960.⁵

Até então não tinha cercas, nunca ninguém viu uma cerca antes. (...) Desde quando a gente chegou, em 1958, aqui era uma área onde ninguém conhecia dono, não existia dono. (...)

4 Bebbington, A. *Capitals and capabilities*. A framework for analysing peasant viability, rural livelihoods and poverty in the Andes. London: ILED/DFID, 1999. Chambers, R. ; Conway, R. G. *Sustainable rural livelihoods: practical concepts for the 21st century*. IDS Discussion Paper 296, 1991.

5 Almeida, A. W. B. *Quebradeiras de coco babaçu: identidade e mobilização*. São Luís: III Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu, 1995.

A gente colocava roça onde queria, só ia lá e escolhia o mato, quebrava coco onde queria, era de todo o mundo. A gente considerava que aquela terra era nossa. (TOINHA,⁶ 2002)

O processo de construção de cercas tem início nos anos 1970, juntamente com os incentivos do governo estadual do Maranhão para “modernizar a agricultura.” O objetivo era promover a conversão da produção de alimentos e babaçu em gado e monoculturas exportadoras, em particular a soja. Foram assim disponibilizados incentivos e crédito que atraíram para a região grupos capitalistas, assim como pequenos e médios fazendeiros do sul e centro-oeste do Brasil.⁷ É o “movimento de fechamento (...) da fronteira agrícola do Maranhão e (...) o esgotamento do modelo de exploração e ocupação de terras nos moldes da frente de expansão camponesa” (PESSOA *et al*, 1996: 20), que era constituída por migrantes nordestinos escapando das secas severas, desde o início do século XX, que viam na ocupação da fronteira agrícola maranhense uma forma de melhoria de vida.

As cercas marcam ainda o início de um novo modelo agrícola que assenta em três características básicas. A formação de grandes propriedades por meio da distribuição pelo Estado de grandes extensões de terras devolutas, com a consequente expulsão e/ou desapropriação dos seus ocupantes (posseiros e comunidades tradicionais). A segunda característica é a forte presença do Estado na concessão de incentivos fiscais e creditícios para a instalação de fazendas, o que contrasta com o total abandono do setor extrativista do babaçu pelas políticas estatais. A última característica em que assenta o novo modelo é a exploração da terra voltada para a agricultura de exportação e para a pecuária. O estado passa assim de um modelo baseado no agroextrativismo e produção diversificada de produtos alimentares em terras coletivas pelos ocupantes, arrendatários, moradores e comunidades tradicionais, com predominância do arroz, para um modelo baseado na pecuária e *commodities* de exportação, com o predomínio da grande propriedade privada e consequente expulsão de ocupantes, arrendatários, moradores e comunidades tradicionais e a concentração de terras.

O fechamento da fronteira e o novo modelo agrícola levam a uma alteração na vida das famílias agroextrativistas, em particular das quebradeiras de coco babaçu. O coco deixa de ser livre e passa a ser preso, enclausurado dentro das cercas e o acesso a ele, base das estratégias produtivas das famílias agroextrativistas, passa a ser negado e a ser alvo de uma troca em termos desfavoráveis para as mulheres

6 Toinha (Antônia Gomes de Sousa), tem 52 anos, é liderança política da Assema e pertence à diretoria política da organização.

7 PESSOA, E. D.; Martins, M. A. Dinâmica econômica e condições de vida da população maranhense no período 1970-90. Revista Políticas Públicas, v. 2, n. 2, julho a dezembro de 1996, pp. 9-14.

“desempoderadas” na relação com os novos donos da terra, que já foi sua terra, ou melhor terra de todas(os).

Nestes quarenta anos [1950 a 1990] o acesso aos babaçuais foi sendo mais e mais limitado, quando não eles próprios foram sendo devastados e substituídos por pastagens artificiais. Na memória camponesa o *coco era liberto* e neste quadro em que lhes é cerceado o direito de coleta, não lhes permitindo livre acesso às terras públicas e privadas onde há incidência de babaçuais, as quebradeiras o representam através da imagem do *coco preso*. (ALMEIDA, 1995: 26)

Com a clausura do coco dentro das cercas, as mulheres entram numa nova relação de dependência e subordinação e, juntamente com suas famílias, num processo de empobrecimento. Para acessar as palmeiras, dentro das cercas, as mulheres tinham de se sujeitar a relações comerciais injustas com o fazendeiro: metade de toda a produção de amêndoas ficava para o fazendeiro em troca do acesso a sua terra, a outra metade tinha de ser vendida na loja da fazenda a preços injustos e em troca de produtos e não de dinheiro.

Ainda nos anos 1970, iniciam-se no Maranhão as atividades extrativas e de beneficiamento da madeira,⁸ o que favorece o desmatamento das florestas naturais e secundárias do estado, juntamente com a atividade agropecuária e as monoculturas que demandam grandes porções de terra desmatada. A construção das ferrovias Carajás e Norte-Sul, as queimadas e a fabricação de carvão vegetal para as usinas de guza, são outras atividades que contribuem para o forte desmatamento ocorrido no estado. Entre 1980 e 1995 o censo agropecuário registra uma diminuição de 58 mil hectares de matas e florestas naturais.⁹

O desmatamento das fazendas para abrir espaço para o gado soma-se à exploração realizada pelo fazendeiro, do trabalho das mulheres, em troca do acesso ao recurso natural babaçu, através da barreira cerca. As mulheres são ainda, em alguns casos, obrigadas a plantar forragem (além de deixarem metade da sua produção) em troca do acesso às palmeiras e, por vezes, devido à falta de “oportunidades econômicas”¹⁰ na região, seus maridos e vizinhos vêm-se obrigados a trabalhar nas atividades de desmatamento das palmeiras nas terras do fazendeiro, em troca de espaço para “colocar sua roça.”

A agonia provocada pelo som das palmeiras “degoladas” atingindo o chão levou a uma reação por parte das mulheres que iniciaram um processo de resistência

8 FEITOSA (1994) op cit.

9 Lemos, J. J. S. *Radiografia ambiental, social e econômica do Maranhão: instrumento para construir uma agenda que promova o desenvolvimento sustentável para o estado no próximo milênio*. Uma contribuição para o Fórum Social Brasil XXI. (Texto preliminar para discussão). Julho de 1999.

10 Sen, A. K. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

que começou tímido – estratégias tradicionais de resistência – mas que evoluiu para uma luta pelo direito de livre acesso e proteção do recurso natural coco babaçu – desde o conflito com os senhores do poder rural até à Lei Babaçu Livre.

A APOSTA NA REFORMA AGRÁRIA COMO MEIO DE GARANTIR O ACESSO E PROTEÇÃO DO COCO BABAÇU: REDEFININDO ESTRATÉGIAS

“Pahhh... Pahhh... Pahhh... Pahhh...” Foi este o som que Nazira¹¹ escutou certa manhã. Era em 1986, o segundo ano seguido em que ela e seus companheiros e companheiras escutavam este som na comunidade de Ludovico, município do Lago do Junco, no Maranhão, e sabiam exatamente seu significado. Os jagunços dos fazendeiros tinham recommçado o trabalho interrompido no ano anterior – limpando as terras das palmeiras de coco babaçu. Contudo, naquele ano as mulheres haviam se organizado e contavam com o apoio de maridos e vizinhos.

O som da derrubada das palmeiras foi o sinal para que 28 mulheres da comunidade de Ludovico se juntassem e fossem para a solta,¹² para enfrentar o fazendeiro e seus jagunços. Ao chegarem lá, o fazendeiro e três homens armados pararam do outro lado da cerca para falar com as quebradeiras.

A gente começou a alegar que eles não podiam fazer isso, que as palmeiras eram a vida da gente. (...) Que a gente não tinha mais terra para trabalhar e que todo o sustento da gente estava sendo do babaçu. E se eles fizessem isso era meio que eles tavam matando todo o mundo. (...) ‘Olha cada palmeira dessas que vocês derrubam é uma mãe de família que vocês matam. Porque é dessas palmeiras que as mães de família sustenta seus filho.’ (NAZIRA, 2002)

Esta estratégia de negociação faz parte das denominadas estratégias tradicionais de resistência das quebradeiras de coco à situação de opressão a que estavam sujeitas.

Nós conversamos, conversamos, conversamos, mulher chorou, mulher implorou, a gente fez tudo o que podia. E eles todo o tempo dizendo que não paravam. Olha no fim a gente adverti: ‘olha nós veio aqui pedir, porque nós quer evitar um problema mais grave.’ (...) Se eles parasse pronto, o que nós queria era o babaçu e estava acabada a questão. Agora se

11 Nazira tem 58 anos e é liderança política da comunidade de Ludovico, município do Lago do Junco, e uma das fundadoras da Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais (AMTR).

12 Solta é o nome que as quebradeiras de coco dão às terras onde coletam e quebram o coco babaçu.

eles não parasse os homens ia enfrentar, ia lutar e depois já não ia ser só pelo babaçu. Ia ser também pela terra. (NAZIRA, 2002)

Quando as estratégias tradicionais – quebrar coco em grupo e escondidas, *roubar* coco, parar as derrubadas por meio de negociação, *empates* e rituais – começaram a falhar e as ameaças às quebradeiras e seus companheiros começaram a se traduzir cada vez mais em violência física e prisão, houve uma mudança na estratégia de luta pelo direito de acesso e proteção da palmeira de coco babaçu.

Nesse período aí a gente estava lutando para libertar as palmeiras. (...) A gente imaginou que libertando o babaçu estaria resolvido a questão. Mas (...) depois foi perceber que não (...) adiantava livrar os babaçuais nas propriedades das pessoas dos fazendeiros, porque ele só ficava o babaçu livre. Mas a gente ia botar roça onde? Como que a gente ia sobreviver? Criar a família da gente? (Vital,¹³ 2002).

Com a restrição cada vez maior de acesso ao recurso natural babaçu por parte das mulheres e ao recurso natural terra por parte dos homens, a estratégia passa a ser a da luta pela terra. Conquistando a terra as famílias conquistariam assim os dois recursos naturais que são a base das estratégias de produção e reprodução das famílias desde sua chegada ao Maranhão.

O “conflito,” que teve início em torno de 1985 nas comunidades da área de atuação da Assema, foi um período de fortalecimento e organização das mulheres. Os homens passavam a maior parte do tempo escondidos no “mato,” se protegendo da violência infligida pelos jagunços dos fazendeiros. Deixaram, assim, espaço livre para que as mulheres assumissem papéis importantes nas comunidades: elas negociavam com os policiais e com os fazendeiros, protegiam seus maridos e companheiros, asseguravam comida, cozinhavam, levavam comida aos homens, cuidavam das crianças, impediam a derrubada das palmeiras por meio de pressão física e negociação (os denominados *empates*), mas, acima de tudo, participavam de todas as tomadas de decisões e planejamento de ações relacionadas com o conflito.

É um momento de mudança radical nas relações de gênero. Por necessidade coletiva, as mulheres são empurradas para fora de suas casas e de seus espaços de circulação restritos em direção à luta, assumindo papéis de liderança nas tomadas de decisões relativas à vida comunitária e às negociações com os fazendeiros; tornando-se assim visíveis na esfera pública.

Com o conflito a gente conseguiu despertar para um monte de coisa que até então era como se a gente vivesse dormindo (...) pra gente estava tudo bem, pra gente ter a terra

13 Raimundo Vital, nascido em 1960, é liderança política da comunidade de São Manoel, município do Lago do Junco, e já ocupou quatro mandatos na diretoria da Assema.

para plantar, ter o coco para quebrar, aquela vidinha pronto, a gente achava que era só aquilo. Quando vem o conflito que a gente percebe que tem um monte de gente vivendo a mesma situação da gente e que a gente começa a perceber que a gente não está sozinho no mundo vivendo aquelas conseqüências, vivendo aquelas agressões. É quando a gente começa assim a se juntar com outras pessoas. E aí a gente começa a abrir a mente, tendo noção que a gente precisa se organizar pra poder tar vencendo. (Toinha, 2002)

A luta pela terra na comunidade do Ludovico não foi um incidente isolado e particular na região e no Brasil. Durante o processo de redemocratização brasileiro iniciado em finais dos anos 1970 e início de 1980, o Brasil assistiu à reorganização de movimentos sociais e de organizações que, na zona rural defendiam a reforma agrária.

O epicentro do movimento de luta pela terra no Maranhão, na segunda metade dos anos 1980, localizava-se nas regiões do Médio Mearim,¹⁴ Alto Mearim e do Grajaú. Nestas regiões a reforma agrária ocorreu no “rastilho da pólvora”,¹⁵ ou seja, não existia uma política governamental para a realização da reforma agrária. Foi pela pressão dos movimentos sociais que os grandes latifúndios foram desapropriados. A gente não mora em áreas de reforma agrária, a gente mora em áreas de resistência, porque reforma agrária tinha que ser ampla, sem mortes, sem violência, sem tanta tortura, tanto massacre, tanto sofrimento. (Toinha, 2002)

Essa “miséria da reforma”¹⁶ afetou as quebradeiras e suas famílias de pelo menos duas formas. Por um lado, a falta de planejamento levou à distribuição de uma quantidade de terras inferior à procura, uma vez que nem todas as áreas de resistência se tornaram assentamentos de reforma agrária. Além disso, as áreas de resistência não eram contíguas, o que significa que hoje temos *ilhas* de assentamentos em meio a um *mar* de latifúndio. Por outro lado, as áreas não consideram as gerações futuras, o que acaba por transformar os filhos e as filhas das famílias agroextrativistas em sem-terra quando casam ou deixam a casa dos pais.

Durante o processo de luta pela terra organizações da sociedade civil, tais como a Animação Comunitária de Educação em Saúde e Agricultura (Acesa),¹⁷

14 Região onde se localiza a área de atuação da Assema.

15 Carneiro, M. S.; Andrade, M. P.; MESQUITA, B. A. A reforma da miséria e a miséria da reforma: notas sobre assentamentos e ações chamadas de reforma agrária no Maranhão. Revista Políticas Públicas, v. 2, n. 2, julho a dezembro de 1996, pp. 77-100.

16 Idem.

17 Acesa, iniciativa eclesial de capacitação e apoio às comunidades rurais. Localizada em Bacabal, Maranhão, foi criada em 1986 para dar continuidade ao trabalho iniciado durante os conflitos pela posse da terra no Mearim.

a Cáritas,¹⁸ a Comissão Pastoral da Terra (CPT)¹⁹ e a Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH), tiveram um papel fundamental na organização e como assessores e representantes das comunidades da região do Médio Mearim. Com o encerramento do período de conflito, os(as) técnicos(as) foram para outras áreas de *resistência e luta*. As famílias começam assim a sentir necessidade de ter representantes e facilitadores, bem como uma entidade que representasse legalmente seus interesses na esfera pública.

A Assema é criada em 1989, após um ano de visitas feitas por representantes de quatro sindicatos da região do Médio Mearim,²⁰ fruto dessa demanda das famílias e com o objetivo de assegurar a permanência das famílias agroextrativistas nas terras reconquistadas.

No início os homens assumiram a liderança dessa organização mista, como recorda Toinha quando fala da reviravolta na participação das mulheres após a resolução do conflito na sua comunidade – São José dos Mouras, município de Lima Campos.

Passado o conflito, depois de a gente ter essa luta toda, essa briga toda, essa coragem toda de estar ali, tinha reuniões que eles diziam assim hoje é só pros homens. (...) E aí num determinado dia (...) chega eu e a Dada, minha irmã, parece que a comadre Mariana e uma outra mulher lá e eles disseram ‘agora a gente quer continuar a conversa sozinho’. Os homens. E nós saímos. Tu acredita?! Chegou lá no terreiro, lá na estrada, que nós saímos da Igreja e eu virei assim e eu disse ‘Dada, mas me diz mesmo o que é que estão discutindo?’ Aí ela diz ‘Eu não sei minha irmã, o que será?’ A comadre Mariana disse ‘Aí eu acho que eu sei’. Aí fez assim alguns comentários do que seria. (...) Aí a Dada virou pra mim e disse ‘E nós não pode ficar participando dessa discussão? Se você já está sabendo disso. Pois nós vai voltar pra lá é agora!’ E nós voltamos pra lá e botamos eles nos eixos, no lugarzinho deles. E perguntamos para eles naquele dia: ‘Porque que agora tinha segredos? Se desde o início do conflito que era coisa pior a gente estava junto, a gente estava planejando, era viagens era tudo a gente estava junto.’ (...) ‘Por que é que agora eles estavam com segredos com a gente? Que falta de confiança com a gente.’ Aí demos um chega para lá, aí largaram. Porque senão tinha pegado essa moda de homem ficar discutindo sem a participação da gente. Aí foi quando a gente veio pra Assema. (...) Depois eu e Dada começamos a participar da Assema. (...) Já havia mulheres de outras comunidades, mas muito poucos. (Toinha, 2002)

18 A Cáritas, criada em 1956, é a filial brasileira da Cáritas Internacional.

19 A CPT, fundada em 1975 e parte da Igreja Católica, iniciou seu trabalho dando assistência aos camponeses durante o regime militar.

20 Os sindicatos de trabalhadores rurais de Lago do Junco, São Luiz Gonzaga, Lima Campos e Esperantinópolis.

Verifica-se uma tentativa, por parte de algumas lideranças masculinas de relegar as mulheres novamente para a esfera privada da casa e para os tradicionais papéis reprodutivos, afastando-as da tomada de decisão em relação aos próximos passos tanto na esfera da sociedade civil quanto da política.

As mulheres não faziam parte da assembléia fundadora e a primeira direção²¹ da organização era composta apenas por homens. Apenas dois anos depois uma mulher foi eleita para a direção, mas para um lugar sem poder. Esta realidade foi mudando ao longo do tempo e as mulheres começaram a ocupar um número cada vez maior de cargos com poder na direção. Apesar disso, apenas uma vez uma mulher alcançou o cargo mais alto da direção, em 1995, e essa mulher foi Dada. Não obstante, hoje se mantém um bom equilíbrio de gênero na direção da organização.

Depois de todas as dificuldades encaradas pelas mulheres e suas famílias para conquistar as terras que já tinham sido suas, elas ainda têm de lidar com vários desafios, sendo o maior o de subsistir da terra. A terra encontra-se em péssimas condições para a agricultura – antigas pastagens – e muitas palmeiras de babaçu foram derrubadas. Para as mulheres, isto significa que, para coletar e quebrar o coco, elas ainda têm de entrar nas cercas, porque a reforma agrária libertou pouquíssimas palmeiras de pé. Além disso, a região ainda está sendo limpa das palmeiras pelos latifundiários que ficaram, para plantar forragem e criar gado, e, por vezes, pelos próprios maridos e vizinhos das mulheres para limpar seus lotes para a agricultura.

Assim, conseguir a terra não significou conseguir livre acesso e proteção para as palmeiras de babaçu. A terra é de seus maridos e são eles que decidem que colheita tem direito a ocupar a terra e, no fundo, qual o trabalho que vale mais, o que significa que, na disputa entre as palmeiras e a agricultura, as palmeiras perdem mais uma vez.

Isso mostra a desvalorização do trabalho das mulheres por parte de alguns maridos e vizinhos, assim como a invisibilidade da renda gerada pela economia do babaçu. Considerando as complementaridades entre as exigências do trabalho agrícola e do babaçu, assim como a renda gerada por período de tempo, não se consegue compreender porque os homens tomaram a opção de derrubar as palmeiras em suas terras. A questão é que realmente as mulheres sempre podem ir mais longe para coletar e quebrar o coco, apesar do esforço e do risco que isso

21 A Direção da Assema é composta por três representantes de cada um dos quatro municípios da sua área de trabalho. Eles são eleitos pelos conselhos locais da Assema. Apenas as lideranças eleitas fazem parte da Direção, onde as decisões estratégicas são tomadas. A equipe técnica da Assema é responsável pelo aconselhamento a este órgão diretor, assim como a todas as organizações de base partem da Assema.

acarreta; assim, para os homens, limpar os lotes das palmeiras parece a decisão mais acertada.

Uma nova luta estava então em ação, após a recente conquista da terra, que não se traduziu na conquista de liberdade para as palmeiras e, concomitantemente, para as mulheres. As mulheres que haviam tomado parte do processo de decisão pretendiam continuar definindo sua participação, assim como demonstrar para seus maridos, vizinhos, fazendeiros, poder público e sociedade em geral a importância de proteger as palmeiras, além do ponto de vista ambiental, pensando em termos sociais e econômicos também. Para conseguir essa façanha, apostaram no desenvolvimento de atividades geradoras de renda, facilitadas pela Assema inicialmente e, posteriormente, pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB).

OCUPANDO ESPAÇOS NO MERCADO: VALORIZANDO O PAPEL DA MULHER E DO BABAÇU NA ECONOMIA FAMILIAR E LOCAL

Naqueles tempos, a gente ia comprar um quilo de arroz e eram 10 quilos de coco para comprar um de arroz, ainda era humilhado. (...) Hoje dois quilos já dá para comprar um de arroz. Era demais para comprar um quilo de arroz. Uma família grande que é dois, três filhos, que nem era a minha, era dois quilo de arroz todo o dia. (Euzébia,²² 2002)

Considerando que uma boa quebradeira consegue quebrar, no máximo, entre sete e 10 quilos²³ e que metade do coco quebrado tinha de ser entregue ao fazendeiro em troca do acesso à palmeira, no final de um dia de trabalho as mulheres tinham meio quilo de arroz pago e outra metade empenhada no posto de comércio do fazendeiro. Essa relação de comércio injusta leva a uma dependência das mulheres em relação ao fazendeiro, assim como à necessidade diária de sair para quebrar coco, independente de ter sol ou chuva. Além disso, para garantir a alimentação da família, que tem como base o arroz, era necessário que mais de uma quebradeira se dedicasse a essa atividade, principalmente na época de entressafra da agricultura, necessitando então, que filhas e filhos das quebradeiras ajudassem na tarefa desde cedo.

Mesmo com a “miséria da reforma” agrária que ocorreu na região, as famílias continuavam numa relação desfavorável com o mercado. Aquelas que não

22 Euzébia, que já passou dos 60 anos, é quebradeira de coco e mora na comunidade de Ludovico, município do Lago do Junco.

23 SHIRAIISHI NETO, J. *A reconceituação do extrativismo na Amazônia: Práticas de uso comum dos recursos naturais e normas de direito construídas pelas quebradeiras de coco*. Dissertação de mestrado. Belém: Universidade Federal do Pará/Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento, 1997.

precisavam continuar entrando nas áreas de fazendeiros para coletar e quebrar o coco e, conseqüentemente, entregar metade da sua produção além de vender a outra metade na fazenda, enfrentavam outras dificuldades na relação com os intermediários ou atravessadores.

A distância da sede do município a que se situam a maioria das comunidades e as péssimas condições de acesso viário (estradas de terra) facilitaram o desenvolvimento da atividade de atravessador das amêndoas do babaçu. Alguns atravessadores encontravam-se localizados nas comunidades e praticavam preços de compra das amêndoas baixos e preços de venda de produtos básicos altos, comparando com os preços praticados na sede do município. Outros passavam nas comunidades onde não existiam postos de compra, com caminhão, recolhendo as amêndoas e vendendo produtos básicos. Neste último caso o caminhão demorava algum tempo entre as “visitas” às comunidades o que deixava as quebradeiras com vários quilos de amêndoas quebradas e com falta de produtos básicos, como café, açúcar, entre outros, e o atravessador numa posição bem favorável de negociação de preço.

O que originou essa mudança de preço do babaçu para que hoje seja necessário entre um e dois quilos de babaçu – e não 10 – para comprar um quilo de arroz?

Antes de se fundar a Assema, juntamente com a cooperativa, a gente precisava de 10 quilos de amêndoa para comprar um quilo de arroz! (...) de 1991 até aqui nós nunca precisamos mais do que dois quilos de amêndoa. Quando a gente começa a avaliar e a acompanhar vê que os trabalhadores nesse momento começou a sobrar comida na mesa, porque cada vez que a gente vende dez quilos de amêndoa, tem oito, nove quilos, que sobra para outras necessidades econômicas para a sobrevivência. (Ildo,²⁴ 2002)

A questão da geração de renda baseada nas atividades agroextrativistas foi uma das preocupações mais fortes dos associados e das associadas da Assema, desde sua criação. Para responder a essa demanda à medida que os projetos de cooperação internacional foram aparecendo, em torno de 1991, a Assema foi canalizando-os para a criação de quatro cooperativas, uma em cada município, sendo que apenas duas se encontram em funcionamento – a Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas do Lago do Junco (Coppalj) e a Cooperativa de Produtores Agroextrativistas de Esperantinópolis (Coopaesp).

Além das cooperativas, desde sua criação em 1987, as AMTRs de Lago do Junco e de Lago dos Rodrigues têm apostado na comercialização de sabonete com base no óleo de babaçu, inicialmente, e de papel reciclado incorporando fibras de babaçu.

24 Ildo Lopes de Sousa é liderança política da comunidade de Ludovico, Lago do Junco. Exerceu três mandatos na diretoria da Assema, sendo nos dois últimos (1997 a 2000), coordenador-geral.

A Coopaesp, criada em 1992, iniciou sua atividade com base no jaborandi, passou para o arroz e depois para o babaçu *in natura*. Contudo, desde meados de 2001/2002 a aposta tem sido no processamento do mesocarpo para fazer farinha de babaçu, utilizada em bolos, mingaus e vitaminas. Este produto encontrou no mercado institucional um importante comprador, quer através da venda direta para a merenda escolar, quer mais recentemente pelo Programa de Aquisição de Alimentos do governo Federal.

A Coppalj criada em 1991 iniciou sua atividade comercializando babaçu *in natura*, carvão vegetal e farinha de mandioca. Em 1993, fruto das experiências das mulheres da AMTR com a prensa de óleo para a produção do sabonete, a cooperativa passou a apostar majoritariamente no óleo de babaçu, alcançando em 1994 contratos com o mercado internacional solidário, que até hoje é o mercado principal do óleo da cooperativa.

A estrutura da cooperativa montada no município do Lago do Junco foi fundamental para influenciar o preço do babaçu pago para as quebradeiras regionalmente. Em cada comunidade foi colocado um posto de compra de amêndoa e venda de produtos básicos, que eram comprados na cidade em mercados de varejo e vendidos a preços de custo nestes postos denominados de cantinas. Estes postos compram não só o babaçu dos(as) associados(as), mas também dos(as) não-sócios(as), pagando o mesmo preço pelo quilo das amêndoas. No caso dos(as) sócios(as), os postos compram ainda todo o excedente agrícola produzido e vendem os produtos básicos a um preço ligeiramente mais baixo que o preço pago pelos(as) não-sócios(as). Além disso, a partir do momento que a cooperativa gera sobras essas passam a ser distribuídas às famílias no final do ano, contribuindo assim para a melhoria de sua renda.

Quando a gente criou a cooperativa o coco estava a R\$ 0,30 o quilo e nós pagamos imediato R\$ 0,60 para a quebradeira. E nos últimos três anos (...) 1999, 2000 e 2001, nós conseguimos sobras com a produção da quebradeira (...) e repassamos direto em espécie [dinheiro] para cada quebradeira. (...) E fizemos a média também do que nós tinha pago imediato pela amêndoa no momento da compra do babaçu para a quebradeira, com o que nós (...) passávamos para ela no final do ano. Neste último ano chegou em torno de quase R\$ 0,90 o quilo de amêndoa. (...) Com as sobras. Ou seja, nós temos uma média de R\$ 0,40 que nós pagamos para a quebradeira imediato (...) e passamos no final do ano em torno de mais R\$ 0,40, R\$ 0,45, em espécie, que foi o lucro que nós conseguimos com a comercialização do produto da quebradeira que seria o óleo. (Raimundo Ermínio,²⁵ 2002)

25 Raimundo Ermínio Neto é liderança política da Assema e já ocupou vários cargos na diretoria da Associação e da Coppalj. Mora em assentamento vizinho do Lago do Junco.

Embora com uma pequena diferença, os atravessadores foram obrigados a elevar seus preços na região, devido aos preços pagos pelas cantinas da Coppalj, o que transforma as quebradeiras de coco de “tomadoras de preços” em “formuladoras de preços.”²⁶

Na região do Mearim, nos municípios do Lago do Junco, São Luiz Gonzaga e Lima Campos (...) foi possível perceber uma diferença entre os valores pagos pelos chamados atravessadores e aquele estabelecido pela Coppalj, variando entre R\$ 0,05 e R\$ 0,10. (Almeida, 2001: 27)

Esse aumento de preço da amêndoa do babaçu trouxe uma melhoria muito significativa às condições de vida das mulheres quebradeiras de coco da região. Além de aumentar a contribuição trazida pelo trabalho feminino na renda familiar, aumentando o poder de compra da família, trouxe mais liberdade às mesmas; agora não precisam mais sair todos os dias, quer faça chuva ou sol, para a quebra do coco a fim de garantir a comida do dia-a-dia. Também eliminou a relação de dependência com o atravessador, podendo agora vender as amêndoas na comunidade, sem ter de esperar a vinda do caminhão ou ter de pagar passagem no carro de linha, nas comunidades em que os mesmos existem, para ir até à cidade vender amêndoas e comprar os produtos necessários. Essa mudança significa ainda uma liberdade de decisão sobre o consumo da família e uma maior possibilidade de planejamento do mesmo.

A valorização da renda produzida pelo coco, via atividades de comercialização assessoradas pela Assema, tem sido uma estratégia importante de valorização da contribuição da mulher e de seu papel nas estratégias de produção e reprodução familiares. É por meio dessa valorização que as mulheres conseguem aumentar seu poder de negociação com seus maridos e companheiros sobre a necessidade de preservar o babaçu e aumentar seu poder dentro da família em termos de tomada de decisão e autonomia.

Demonstradas as potencialidades da economia do babaçu fica ainda mais clara para as famílias a necessidade de proteger esse recurso natural “precioso.” Se, por um lado, a estratégia de valorização da contribuição da mulher e do babaçu na economia familiar é o caminho utilizado pelas quebradeiras de coco para convencerem seus maridos e vizinhos. Por outro lado, para convencer os fazendeiros, o Estado e a sociedade, a estratégia utilizada seguiu um outro caminho. Após a percepção de que o acesso ao recurso natural, terra, não se transformou no acesso

26 ANTUNES, Marta. *O caminho do empoderamento na superação da pobreza: o caso das quebradeiras de coco e trabalhadores(as) rurais da área de atuação da Assema*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003. 225 p. (Dissertação, mestrado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade; área de concentração: Estudos Internacionais Comparados).

ao recurso natural, babaçu, as quebradeiras de coco apostaram na via institucional e construíram coletivamente uma lei denominada Babaçu Livre que garante o livre acesso e proteção das palmeiras de coco babaçu em qualquer área pública ou privada para as famílias agroextrativistas.

AS QUEBRADEIRAS DE COCO E A LUTA PELO DIREITO DE LIVRE ACESSO E PROTEÇÃO DO BABAÇU: LEI BABAÇU LIVRE

“Não estamos discutindo sobre as suas terras, estamos discutindo sobre os recursos que estão em cima delas. A vida da gente depende do fruto dessas palmeiras, por isso sim, podemos entrar!” (Dada,²⁷ 2005). O argumento de Dada para exigir o direito de livre acesso e proteção do babaçu é o mesmo desde a época dos *empates*. Independente de, em algumas das regiões onde o MIQCB atua, algumas quebradeiras serem sem-terra, a luta do movimento é focada na cobertura vegetal. Afinal as mulheres já sabem que o acesso à terra não equivale ao acesso e proteção do babaçal. Apesar disso, em localidades específicas as quebradeiras lutam pela criação de reservas extrativistas e implementação efetiva das já existentes.

Joaquim Shiraishi, advogado e amigo das organizações de quebradeiras de coco, teve um papel importante na criação e aprovação da Lei Babaçu Livre. Durante os últimos anos ele presta assessoria ao movimento relacionada com aspectos legais da criação, aprovação e implementação da lei. Em seu trabalho, Shiraishi (1997, 2001) denomina a Lei Babaçu Livre como “uma nova concepção de direito” que privilegia a cobertura vegetal em detrimento da própria propriedade e se baseia na tradição de acesso e uso coletivo dos babaçuais pelas quebradeiras de coco e suas famílias. Opõe-se, assim, ao Direito Civil, que privilegia a propriedade privada, e ao Direito Agrário, que deu para a terra o caráter social, esquecendo as palmeiras, e ainda ao Direito Ambiental, que se resume ao ideal de conservação/preservação, pois privilegia a cobertura vegetal em detrimento do uso dos recursos naturais por famílias agroextrativistas.

A iniciativa de propor uma lei municipal partiu do município de Lago do Junco. As mulheres organizadas na AMTR, com a assessoria da Assema e de Joaquim Shiraishi, tentaram colocar no *papel* um direito que já tentavam implementar na *prática* através das estratégias tradicionais. O direito de livre acesso e proteção dos babaçuais é por elas denominado de Babaçu Livre, um rótulo que elas usam em sua luta e em seus produtos.

27 Dada, (Maria Adelina de Sousa Chagas), nascida em 1957, é coordenadora-geral do MIQCB e foi a primeira e única mulher a assumir este cargo também na Diretoria Executiva da Assema, por três mandatos consecutivos. Dada é liderança política da comunidade de São José dos Mouras, município de Lima Campos.

A primeira tentativa de aprovar uma lei municipal que garantisse o acesso às palmeiras foi feita em 1997. As quebradeiras pediram a uma vereadora que apresentasse a proposta de lei na Câmara Municipal. Essa lei, de apenas um artigo, dizia que as quebradeiras tinham direito de acesso às palmeiras, independentemente de sua localização. Para pressionar os outros vereadores as quebradeiras ocuparam a Câmara no dia da votação e conseguiram que a lei fosse aprovada.

A simplicidade da lei, que garantiu sua aprovação sem grande conflito, deixava vaga, de que forma se daria sua implementação. Além disso, os fazendeiros rapidamente contornaram a lei: “A lei diz que é de livre acesso, tudo bem, a gente não proíbe ninguém de pegar. E aí aumentam as derrubadas. Aí, eu não vou proibir que ninguém entre, mas quando entrar, também não tem mais babaçu lá.” (Luciene,²⁸ 2002).

Cinco anos se passaram até o movimento conseguir aprovar a primeira lei municipal “melhorada” e agora denominada de Lei Babaçu Livre, no município de Lago do Junco. Para alcançar essa vitória política o movimento contou com a vereadora municipal Maria Alaídes, quebradeira de coco do município de Lago do Junco que foi eleita em 2000 com o apoio da Assema, através de sua estratégia de “expansão de capacidades”²⁹ de lideranças para a ocupação de cargos políticos.

Em 1997, quando a lei foi aprovada, era apenas um artigo. Na altura pensei que se algum dia tivéssemos a sorte de ter uma quebradeira que pudesse alterar a lei, todas nós ajudaríamos a adicionar novos artigos. Quando fui eleita discutimos com a Assema e com a Luane [advogada que dá assessoria às quebradeiras] para saber o que era necessário para alterar a lei. (Maria Alaídes, 2002).

Para mudar a Lei 005/97 era necessário assegurar que quaisquer alterações atendessem aos desejos e reivindicações de todas as famílias agroextrativistas das comunidades de Lago do Junco. Para esclarecer os novos artigos da lei, construídos pelas sócias da AMTR, Maria Alaídes, uma das autoras da lei, Luane Lemos e a técnica do Programa de Organização das Mulheres da Assema, Ana Carolina, fizeram uma série de visitas às comunidades com o objetivo de apresentar e discutir a lei.

Nas discussões as mulheres tiveram de negociar com os homens um artigo específico que tratava sobre as regras para o raleamento (corte controlado) das

28 Luciene foi técnica da Assema a partir de outubro de 1989, tendo ocupado os cargos de coordenadora financeira e técnica do programa Organização de Mulheres e de coordenadora administrativa da Assema até 2001.

29 SEN, A. K. *Pobreza e Fomes: um ensaio sobre direitos e privações*. Lisboa: Terramar, 1999. id. *O desenvolvimento como expansão de capacidades*. Revista de Cultura e Política, no28/29, 1993.

palmeiras. Na nova versão, o espaço máximo permitido entre as palmeiras era de oito metros. Os trabalhadores rurais alegaram que precisavam de um mínimo de 16 metros entre as palmeiras para fazer o consórcio com a agricultura.

Esse era (e ainda é) um ponto de tensão interna para as famílias agroextrativistas. Trabalho da mulher versus o trabalho do homem: Qual vale mais? Qual contribui mais para a economia familiar? Qual será privilegiado na ocupação da terra?

Por causa da lei a discussão foi trazida para a esfera pública, contribuindo assim no processo de empoderamento das mulheres quebradeiras de coco – um problema individual transformou-se num problema coletivo.

A discussão chegou a um consenso com a proposta do texto de ‘deixar pelo menos 60 palmeiras adultas e 60 palmeiras jovens por hectare, distribuídas de forma a evitar a concentração de árvores numa só área.’ Proposta que é também benéfica para as palmeiras e para as quebradeiras, uma vez que sem a preservação das árvores jovens a sustentabilidade da atividade extrativa do babaçu estaria ameaçada: à medida que as palmeiras adultas envelhecessem e morressem, caso não houvesse palmeiras novas para substituí-las, a espécie entraria em extinção.

Esse consenso pode ser visto como o culminar de todo um trabalho realizado pela Assema desde 1989, do qual se destacam cinco pilares: a) educação dos agricultores(as) para a não utilização de estratégias tradicionais de *corte e fogo*, através de experiências demonstrativas de transição para o modelo de produção agroecológica que não utiliza agrotóxicos nem fogo, aproveitando ao máximo as condições naturais do ecossistema; b) demonstrar a viabilidade do consórcio de palmeiras de babaçu com a produção agrícola, com aumento da produtividade; c) desenvolver atividades geradoras de renda baseadas no aproveitamento integral do coco babaçu (óleo, sabão, mesocarpo, carvão vegetal e papel reciclado com fibra de babaçu); d) dar visibilidade às atividades econômicas das mulheres e à sua contribuição para a economia familiar; e) mobilizar e organizar as mulheres na luta pelo livre acesso e proteção das palmeiras de babaçu.

Após o consenso a luta dirigiu-se ao espaço institucional da Câmara dos Vereadores. No dia 31 de maio de 2002, o projeto da nova lei deu entrada na agenda da Câmara Municipal, onde ficou tramitando até junho. Nesse período a lei foi discutida e justificada na Comissão de Justificação e Justiça.

Defendemos a nossa lei perante tendências que não pensam em sistemas coletivos, mas em sistemas individuais de lucro. Os próprios colegas vereadores estavam pensando que estava tendo outro objetivo. Estávamos em Pedreiras olhando o estudo e vimos isso. Fomos na mesma noite para o Lago do Junco. (Maria Alaídes, 2002)

A comissão que analisava a lei, composta por alguns latifundiários da região, queria alterar parte dos artigos apresentados pelas quebradeiras, tornando a lei

prejudicial para as mulheres. Utilizando o *rótulo* Babaçu Livre, sem o *conteúdo* libertador da lei – cooptando o discurso e mantendo o *status quo*.

No dia da votação, Maria Aláides defendeu a proposta das quebradeiras de coco. As mulheres utilizaram uma vez mais a sua presença na Câmara Municipal para pressionar os vereadores a votar pela aprovação da lei. Uma estratégia utilizada posteriormente em outros municípios como forma de expressar com os *olhos* o que as mulheres não tinham direito de expressar com a *voz*.

Desde 2002, a Lei Babaçu Livre foi aprovada em 11 municípios da área de atuação do MIQCB: seis do Maranhão, dois do Pará, dois de Tocantins e um do Piauí, numa estratégia de replicabilidade da vitória conseguida no Lago do Junco.

Contudo, está cada vez mais claro para as quebradeiras de coco que a conquista da lei por si só não se traduz na conquista do direito de livre acesso e proteção das palmeiras de babaçu. Quer nos lotes dos agricultores familiares, quer nas fazendas, as derrubadas continuam acontecendo e a lei raramente é respeitada.

No caso dos agricultores familiares a estratégia é de demonstração do valor do babaçu e da possibilidade de utilização de técnicas alternativas que permitem o consórcio entre palmeira e agricultura. Estratégia que já conquistou vários agricultores familiares e que tem contribuído para uma diminuição do desmatamento e queimada nos lotes de reforma agrária.

No caso dos fazendeiros a estratégia utilizada pelas quebradeiras é a de realização de denúncias aos órgãos governamentais responsáveis pela implementação da Lei Babaçu Livre, ao mesmo tempo em que retomam as estratégias tradicionais de *empate* das derrubadas.

Contudo as denúncias pouco impacto tiveram: “Daqui a pouco, a gente vai ter ótimas leis, um monte de denúncias na Promotoria e nenhuma palmeira.” (Ana Carolina, 2002)

A resposta dos fazendeiros à aprovação da lei foi rápida. Quando a sua impunidade, garantida pelo poder que detêm na região, começou a ser ameaçada por promotores públicos que resolviam defender a Lei Babaçu Livre, a rotatividade dos promotores aumentou. Isso, por sua vez, levou a um trabalho constante de pressão por parte das quebradeiras e à busca de órgãos alternativos e de nível federal para assegurar o cumprimento da lei ao nível local.

As estratégias utilizadas pelos fazendeiros para contornar a Lei Babaçu Livre foram além do não cumprimento e da rotatividade de promotores. No município de Imperatriz, Maranhão, um vereador apresentou um requerimento contra a lei, alegando a sua inconstitucionalidade por ir contra o princípio da propriedade privada, assegurada no direito constitucional. No município de São Domingos do Araguaia, sudeste do Pará, a lei foi aprovada com o rótulo de Lei Babaçu Livre,

mas seu conteúdo é prejudicial às quebradeiras. No primeiro artigo diz o seguinte: “As palmeiras de babaçu são de livre acesso se as quebradeiras negociarem com os fazendeiros antes de entrarem na propriedade e tiverem a sua permissão para entrar.” (Dada, 2005).

No caso do município de Lima Campos, foi necessária uma mobilização das lideranças municipais e dos técnicos da Assema para evitar a aprovação de uma Lei com o rótulo de Lei Babaçu Livre sem o conteúdo definido coletivamente pelas quebradeiras e agricultores(as) familiares. Foi preciso fazer um requerimento à Câmara Municipal pedindo permissão para a fala de uma liderança e detalhando o discurso da mesma. Após o requerimento, o prefeito retirou a lei da Câmara e até hoje não foi possível aprovar a Lei Babaçu Livre naquele município.

Como resposta a essas tentativas de enfraquecimento da lei e negação do direito às quebradeiras de coco, o MIQCB tem intensificado sua estratégia de discussão da lei em vários municípios onde atua, assim como o trabalho constante de mobilização, conscientização e organização das quebradeiras de sua base de atuação. Além disso, o MIQCB tem lutado pela aprovação da Lei Babaçu Livre em nível federal, que tramita no Congresso Nacional.

Para justificar a exigência da lei federal, o Movimento tem apostado na aprovação do maior número de leis municipais. Além disso, o Movimento está realizando um mapeamento em quatro estados onde atua, tentando localizar onde a lei foi aprovada e não é cumprida, assim como vários abusos que são feitos por fazendeiros às quebradeiras de coco babaçu, como parte da Campanha pelo Babaçu Livre do MIQCB.

O processo de luta pelo direito de livre acesso e proteção do coco babaçu que teve início nas décadas de 1970/80 e que evoluiu para a luta pela reforma agrária, para a luta por acesso ao mercado em condições mais justas, pela luta pela Lei Babaçu Livre e sua implementação, teve como protagonistas principais as mulheres quebradeiras de coco babaçu. As diferentes vitórias nesse processo de empoderamento levaram a diferentes respostas por parte de seus opressores, na maioria das vezes, os fazendeiros locais, em um permanente jogo de equilíbrio e desequilíbrio da balança das relações de poder, ora pendendo mais para o lado das quebradeiras, ora para o lado dos fazendeiros.

O tortuoso caminho de empoderamento trilhado pelas quebradeiras de coco nas esferas sociais, políticas e econômicas produziu conquistas importantes que melhoraram a vida dessas mulheres. Surge então uma questão: como essas conquistas se traduziram em mudanças efetivas na esfera privada? Como tem sido trilhado esse tortuoso caminho do empoderamento individual da esposa, da mãe, da separada, da viúva?

MUDANÇAS NA ESFERA PRIVADA: ESPOSAS, SEPARADAS, VIÚVAS, MÃES

Dió, liderança política feminina da comunidade do Ludovico, município de Lago do Junco, sócia da AMTR, integrante do núcleo de fabricação de sabonetes e representante da organização no Conselho de Saúde teve que travar uma luta dentro de sua casa para que sua escolha de participar do movimento pudesse ser efetivada.

“A luta começa dentro de casa, com homens” falou Dió enquanto preparava o lanche. Continuou contando espontaneamente sua trajetória de luta com o marido, na esfera familiar. “Quando eu decidi começar a ir nas reuniões, começou a briga com o meu marido. Ele falava que não tinha quem tomasse conta das crianças.” Ao que ela respondia “Você pode cuidar delas, a nossa filha pode ajudar.” Furioso, sem argumentos, ele ameaçava: “Eu vou para o garimpo!” Mas Dió estava decidida, ela queria ir às reuniões e não iria desistir. Cada vez que Dió enfrentava seu marido, este se vingava e abandonava a casa em direção do garimpo. “Foi três vezes e de cada vez que ia voltava mais doente.” Dió começou um trabalho de convencimento do marido, comparando os resultados econômicos das opções dele – ir para o garimpo – com as dela – militar no movimento. Ela dizia-lhe “O garimpo não dá em nada, tu só traz doença de lá. Os meus planos estão indo bem, minha luta está dando fruto. Mas preciso de você do meu lado, pois com três filhos e um doente não dá.” Depois de muito esforço, Dió conseguiu convencer seu marido e este começou a mudar sua atitude em relação à autonomia dela. Ela até conta sorrindo que às vezes testava ele: “Estou cansada de deixar os filhos, não vou para a reunião!” E que ele respondia: “Mulher, você não pode, já tomou o compromisso, agora tem de ir.” Infelizmente, as doenças que trouxe com ele do garimpo acabaram por derrubá-lo. “Depois que passei tanto tempo para mudar ele, agora que ele estava tão bom..”

Toinha acrescentou no final da conversa:

Essa é a história de muitas mulheres dessas comunidades, brigando para mudar os maridos e por vezes perdendo-os... Eu vivi muito tempo em casa com o meu marido, ele estava sempre à frente e eu era brigando, eu queria participar, mas com filho com tudo, eu nunca tinha assim muita liberdade. Agora eu tenho mais liberdade depois de nossa separação (...) agora eu me sinto mais livre, eu faço o que eu quero, o que eu tenho vontade. E a coisa que eu tinha vontade era de estar no movimento, de participar das coisas, de aprender, de não ter quem me barre, ou que fique me criticando, ou que fique brigando quando eu chego em casa. Então para mim um dos maiores orgulhos para mim hoje é ser diretora da Assema. (Toinha, 2002)

Dada recorda como foi difícil não só educar seu marido, mas principalmente seus vizinhos, para que respeitassem os seus direitos.

Na verdade essa coisa de sair de casa é um problema. (...) Eu ter que deixar de quebrar coco, de deixar o almoço na roça, de lavar roupa pra ir participar da reunião, não só do meu marido, mas da sociedade que tava ali em volta. (...) Nós discutia (...) chegamos até a ter divergências bem forte. (...) Foi muito difícil eu ingressar nessa, definir minha participação, mas foi bom, eu acho que são etapas da vida da gente que eu acho que essa etapa eu venci. (...) Esses empecilhos que tudo o que fizeram pra atrapalhar a minha participação não conseguiram, eu venci todas. (...) E hoje eu tenho minha autonomia. Se eu disser ao meu marido 'hoje vou para Pedreiras,' ele só diz 'quando voltas?'. (Dada, 2002)

As dificuldades enfrentadas por Dió, Toinha e Dada para poderem exercer seu direito de participação nas organizações da sociedade civil, são ainda hoje enfrentadas por muitas mulheres quebradeiras de coco babaçu. Nem sempre o resultado desse conflito dentro da família tem sido a separação, várias mulheres continuam casadas e participando, mas muitas vezes a submissão das mulheres à vontade de seus maridos acaba sendo a *saída*.

O que levou essas mulheres a enfrentar seus maridos e lutar pela sua participação?

O período de conflito na luta pela terra empurrou as mulheres para a esfera pública, mostrando-lhes suas habilidades e capacidades, aumentando sua autoestima e estimulando a sua organização – inicialmente nos clubes de mães e nos grupos de quebra de coco coletiva, em seguida na AMTR, no caso do Lago do Junco, e posteriormente na Assema e MIQCB. Contudo, após os conflitos as mulheres que começaram a participar nas decisões da comunidade e assumiram papéis importantes durante a luta pela terra estavam novamente sendo empurradas para dentro das casas, impossibilitadas de proteger as palmeiras, mesmo “dentro das próprias casas.”

O fortalecimento adquirido durante os conflitos pela terra, possibilitou que algumas mulheres não se resignassem a ser arrastadas novamente para a esfera privada, impotentes, e fez com que começassem a lutar pelo seu direito de participar em organizações de mulheres e mistas. Outras, apesar do empoderamento coletivo de antes, estavam agora novamente impotentes dentro das suas casas e tinham os seus direitos de participação e de escolha parcialmente ou totalmente negados. O que nos mostra como o processo de empoderamento é progressivo e cheio de altos e baixos.

A Assema assumiu como parte de seus objetivos a valorização do trabalho da mulher quebradeira de coco e trabalhadora rural, como um meio para melhorar as relações de poder dentro da família, da comunidade e das organizações base da Assema, assim como da própria Assema. Uma das estratégias utilizadas tem sido a da rotação do local de realização das Assembléias semestrais das organizações que

compõem a Assema, como forma de estimular a participação de pessoas ainda não envolvidas no movimento. Outra estratégia tem sido a de fazer momentos de reflexão e de formação nas Assembléias sobre direitos das mulheres, em particular na Assembléia da AMTR.

Na XXVII Assembléia da AMTR as mulheres apresentaram uma pequena peça de teatro mostrando a importância do estímulo externo para o despertar da mulher para a participação e as dificuldades enfrentadas pelas mulheres quando decidem participar das organizações da sociedade civil.

O pequeno quadro mostrava as mulheres indo na casa de uma outra e convidando-a para a Assembléia. Ela ficava muito animada com o convite e perguntou a seu marido se ele a deixava ir. Ele ficava muito zangado e respondia que nem pensar, que sua esposa tinha tarefas para fazer em casa e que não era que nem aquelas mulheres que participavam das reuniões, ela era uma mulher séria! Apesar da insistência de sua esposa e de sua vontade de participar da Assembléia, ela acabou ficando em casa, se submetendo à vontade de seu marido e muito triste. Durante todo esse ano, ela lamentava não ter ido contra a vontade de seu marido nesse dia. Assim, no ano seguinte, quando as mulheres passaram novamente convidando-a para o encontro, ela não pediu permissão ao seu marido e, apesar das ameaças que ele fez enquanto ela saía pela porta da casa, ela foi para a Assembléia, sorrindo, feliz por ter sido capaz de fazer sua escolha.

Infelizmente, nem todos os casos de conflito na família por alteração das relações de poder que penalizam as mulheres têm final feliz. Em alguns casos, as restrições à liberdade de escolha das mulheres vão além da violência psicológica e resultam em violência física. Embora possamos imaginar que esse é um problema restrito às mulheres que não estão mobilizadas e não participam das organizações da sociedade civil, essa não é a realidade.

Lideranças empoderadas e esposas desempoderadas, essa é a estranha história de algumas quebradeiras de coco babaçu. Parece que essas mulheres mudam de papéis ao entrarem em suas casas, deixando todo o poder alcançado na esfera coletiva do lado de fora.

Durante entrevista, a filha de uma liderança contou os anos de violência doméstica a que ela e sua mãe foram sujeitas em casa; como foi difícil para ela crescer num ambiente em que a violência se reproduzia de pai para mãe e de mãe para os filhos. Salientou, também, como foi importante que sua mãe participasse da Assema, como essa participação a ajudou a mudar o relacionamento entre mãe e filhos. Contudo, hoje ainda é muito difícil mudar a forma como seu pai reage à participação de sua mãe nas reuniões, viagens e eventos. Assim, cada vez que esta liderança se prepara para sair de casa ela pode ter de lidar com violência psicológica e física, o que por vezes a impossibilita de participar de algumas reuniões.

Os momentos de reflexão e formação promovidos pela AMTR e pela Assema podem ser espaços dolorosos para as lideranças alvo de violência doméstica e estas normalmente tentam evitar essa discussão.

A gente percebe que em alguns espaços o problema maior é quando vai discutir, quando entra para a família. (...) Tem mulheres, por exemplo, é muito forte politicamente, são realmente lideranças e que quando a gente está, por exemplo, numa oficina e aí vai ter uma abordagem de saúde reprodutiva, violência doméstica ou Lei Babaçu Livre. Elas optam pela Lei Babaçu Livre. Embora elas sejam *expert* no assunto. São pessoas que poderiam fazer essa opção, o medo de trabalhar algumas coisas, mexer por dentro da gente. Então às vezes elas não conseguem ficar na reunião. Elas ficam saindo para ir fumar, ir tomar café. (...) Porque um pouco de medo de se deparar com ela mesma. Porque tem a coisa de estar com seus colegas, embora ela não esteja falando, mas as colegas sabem, porque moram na mesma comunidade. (...) Sim, existem ótimas lideranças que apanham do marido, que não podem vir hoje na reunião porque o marido não deixou sair de casa. (Ana Carolina, 2002)

Algumas lideranças femininas do movimento – que enfrentaram os jagunços, os fazendeiros, os policiais, os políticos – são esposas frágeis dentro das quatro paredes de suas casas. São ameaçadas em sua sexualidade, em sua integridade física e psicológica, não têm voz nas decisões familiares e ainda têm de lutar pelo seu direito de ir e vir, de participar dos encontros, reuniões, viajar...

Embora essa não seja a situação da maioria das lideranças femininas, e isso é importante frisar, é ainda a história de demasiadas quebradeiras de coco babaçu, fechadas em suas casas, com seu espaço de circulação restrito e com seus direitos negados. O que nos deixa a questão: Como transferir o empoderamento coletivo construído durante esse caminho de luta pelo acesso e proteção dos babaçuais para o empoderamento individual na esfera familiar?

Nesta história foram identificadas três linhas principais de luta por direitos das mulheres na esfera privada: proteção das palmeiras de babaçu nos lotes familiares, participação na vida política e social e estar livre da violência. A Assema e o MIQCB têm priorizado as primeiras duas linhas de luta pelos direitos das mulheres apresentadas.

A luta pelo direito de acesso e proteção das palmeiras de babaçu é o objetivo principal do MIQCB e encontra-se no centro da estratégia da Assema. Pelo fato dos fazendeiros serem os que cometem os maiores abusos, eles têm sido os alvos principais desta luta. Contudo, ambas as organizações vêm fazendo um forte trabalho educacional com as famílias agroextrativistas sobre as potencialidades de consorciar as palmeiras de babaçu e a produção agrícola, seguindo um modelo agroecológico de produção. Esse trabalho tem mostrado aos maridos as potencia-

lidades de exploração de forma sustentável das duas atividades, potencializando as suas complementaridades. Através desta estratégia, a Assema e o MIQCB contribuem para a proteção das palmeiras nos lotes familiares.

Em relação à participação das mulheres no movimento, várias têm sido as estratégias utilizadas. Nelas se incluem: a) trocar a localização das Assembléias realizadas pelas organizações de base, no caso da Assema, no intuito de estimular a participação das mulheres e de dar visibilidade às discussões realizadas; b) aumentar a visibilidade da contribuição dada pelo trabalho da mulher à renda familiar, mostrando simultaneamente a importância do babaçu na economia familiar; c) criação e estímulo aos grupos de mulheres, e à participação das mulheres em todas as atividades realizadas – políticas e econômicas.

No que diz respeito à questão da violência doméstica, as respostas têm sido mais isoladas. No caso da Assema, o Programa de Organização e Mobilização das Mulheres tem apostado na educação das gerações atuais e futuras de maridos em espaços coletivos de discussão, ao mesmo tempo em que trabalha a conscientização da mulher em relação a seus direitos estabelecidos. O objetivo dos momentos de reflexão e de formação de homens e mulheres sobre os direitos das mulheres tem sido o de trazer problemas privados de mulher para a esfera pública – onde homens e mulheres os discutem. Embora esses momentos sejam essenciais, eles apenas atingem os homens já envolvidos nas atividades e organizações de base da Assema, e onde o assunto ganha espaço, que é principalmente no âmbito da AMTR. Sendo uma organização mista são várias as potencialidades que se apresentam para a Assema realizar um trabalho profundo com os homens sobre direitos das mulheres e em particular sobre a questão da violência doméstica.

Por seu lado, o MIQCB vem apostando na discussão sobre a importância da luta das quebradeiras de coco pelo direito de livre acesso e proteção das palmeiras de babaçu, como forma de sensibilizá-las e mobilizá-las para a reversão da situação de opressão em que se encontram.

A Dada que eu fui há 10 anos atrás existe muito, nas nossas comunidades, muitas, muitas, então há uma necessidade de fazer um trabalho muito grande pra capacitar, pra trazer, pra levar essa auto-estima mesmo pras pessoas se sentirem gente, pras pessoas se verem como mulheres que têm direito e que a gente tem de estar reivindicando, tem de estar denunciando. (Dada, 2002)

Contudo, apesar das reflexões internas e esforços neste sentido, tanto o MIQCB como a Assema, ainda não conseguiram transformar em uma única agenda a luta pelo desenvolvimento rural sustentável e a luta pelos direitos das mulheres. Apesar de ser fundamental, não é suficiente dar visibilidade à contribuição do trabalho feminino na renda familiar e integrar as mulheres nas organi-

Em alguns casos essa transferência ocorreu quase automaticamente, contudo em outros casos essa transferência não ocorreu ou gerou outros conflitos com os quais as mulheres ainda não conseguiram lidar, por exemplo, as situações de violência doméstica.

Por vezes, o que aparentemente é um ponto de chegada no processo de empoderamento das quebradeiras de coco babaçu – reforma agrária, Lei Babaçu Livre, lideranças femininas atuantes em várias esferas – rapidamente se transforma em mais um ponto de partida no processo contínuo de luta por direitos. Contudo, um novo ponto de partida mais firme, mais seguro e com mais acúmulo.

A história das guardiãs da floresta do babaçu e de seu tortuoso caminho de empoderamento leva à reflexão sobre a necessidade de complexificar a análise do empoderamento feminino, olhar as relações de poder que perpetuam e reproduzem a situação de dependência e de opressão feminina nas diferentes arenas de luta de forma extremamente dinâmica e de complexificar o olhar sobre a mulher que não é apenas vítima, mas que ocupa vários papéis, em alguns numa situação de maior vulnerabilidade e em outros numa situação de maior privilégio. ✨

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. B. *Preços e possibilidades: a organização das quebradeiras de coco babaçu face à segmentação dos mercados*. in ALMEIDA, A. W. B. (Org). *Economia do babaçu: levantamento preliminar de dados*. São Luís: MIQCB/Balaios Typographia, 2001.

_____. *Quebradeiras de Coco Babaçu: Identidade e mobilização*. São Luís: III Encontro Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu, 1995

ANTUNES, Marta. *O caminho do empoderamento na superação da pobreza: o caso das quebradeiras de coco e trabalhadores(as) rurais da área de atuação da Assema*. Rio de Janeiro: UFRRJ, 2003. 225 p. Dissertação, mestrado em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Área de Concentração: Estudos Internacionais Comparados.

BEBBINGTON, Anthony. *Capitals and capabilities. A framework for analysing peasant viability, rural livelihoods and poverty in the Andes*. London: IIED/DFID, 1999.

CARNEIRO, M. S.; ANDRADE, M. P.; MESQUITA, B. A. *A reforma da miséria e a miséria da reforma: notas sobre assentamentos e ações chamadas de reforma agrária no Maranhão*. Revista Políticas Públicas, v. 2, n. 2, julho a dezembro de 1996, pp. 77-100.

CHAMBERS, R. ; CONWAY, R. G. *Sustainable rural livelihoods: practical concepts for the 21st century*. IDS Discussion Paper 296, 1991.

FEITOSA, R. M. M. O processo socioeconômico do Maranhão. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento: Belém, 1994.

LEMOS, J. J. S. *Radiografia ambiental, social e econômica do Maranhão*: Instrumento para construir uma agenda que promova o desenvolvimento sustentável para o estado no próximo milênio. Uma contribuição para o Fórum Social Brasil XXI. Texto preliminar para discussão. Julho 1999.

MESQUITA, B. A. *A crise da economia do babaçu no Maranhão*. Revista Políticas Públicas, v. 2, n. 2, julho a dezembro de 1996. pp. 61-76.

PESSOA, E. D. ; MARTINS, M. A. *Dinâmica econômica e condições de vida da população maranhense no período 1970-90*. Revista Políticas Públicas, v. 2, n. 2, julho a dezembro de 1996. pp. 9-14.

SEN, A. K. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Pobreza e fome: um ensaio sobre direitos e privações*. Lisboa: Terramar, 1999.

_____. *O desenvolvimento como expansão de capacidades*. Revista de Cultura e Política, nº28/29, 1993.

SHIRAIISHI NETO, J. *Babaçu Livre: conflito entre legislação extrativa e práticas camponesas*. in ALMEIDA, A. W. B. (Org). *Economia do babaçu: levantamento preliminar de dados*. São Luís: MIQCB/Balaios Typographia, 2001.

SHIRAIISHI NETO, J. *A reconceituação do extrativismo na Amazônia: Práticas de uso comum dos recursos naturais e normas de direito construídas pelas quebra-deiras de coco*. Dissertação de mestrado. Belém: Universidade Federal do Pará, 1997. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos/Curso Internacional de Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento.

novas identidades e relações sociais (RUA; ABRAMOVAY, 2000; MEDEIROS; LEITE, 1998). Considerar os assentamentos um território significa reconhecer a multiplicidade de aspectos que se constroem no espaço e tempo e compõem uma realidade particular, fonte de identidade pessoal e grupal. O território se constitui por... *laços informais e modalidades não mercantis de interação...* e integram sentimentos de pertença, raiz e trajetórias comuns, memória coletiva, valores e crenças partilhados, e um universo simbólico que lhes é próprio (ABRAMOVAY; FILHO, 2003:3).

A criação dos assentamentos, sobretudo se resultante de um processo de organização e luta pela terra, favorece mudanças significativas na vida dos assentados e no contexto em que se inserem. Implica em mudanças expressivas na dinâmica relacional dentro e fora dos assentamentos, no rearranjo espacial das famílias, em novas formas organizativas, de solidariedade, na formação de grupos diferenciados e conflitos internos. Novas sociabilidades são construídas, inclusive em assentamentos nos quais as famílias assentadas já viviam na área, antes mesmo do processo de desapropriação (LEITE et al., 2004:259). Não por outro motivo, os assentamentos de reforma agrária estimulam novos estudos e pesquisas, como no campo da psicologia social, fazendo dialogar diferentes aspectos da vida social e dimensões da subjetividade. Dessa perspectiva, as formas que adquirem o comportamento social expressam as condições concretas de existência em espaços e tempos determinados e a interação permanente e dinâmica das dimensões estruturais e subjetivas. Os modos de sentir, pensar e agir dos sujeitos, atores sociais, não somente resultam do contexto sócio-econômico, político e cultural em que se inserem, como o transforma, num movimento de reciprocidade (LANE, 1997; CAMPOS; GUARESCHI, 2000). Os fenômenos sociais, situados e datados, são protagonizados por sujeitos que agem, interagem, protagonizam mudanças, constroem identidades, e se fazem reconhecer enquanto atores sociais em um campo permeado por tensões e conflitos, a indicar o processo contínuo de mudanças sociais (JURBERT; MONTERO, 2000).

O projeto de assentamento em foco resulta de um conflito pela posse da terra em área ocupada por sucessivas gerações de agregados/posseiros.¹ Essa situação fez supor relações sociais consolidadas em redes de sociabilidades construídas através dos anos. Trata-se de trajetórias de resistência na terra, de luta organizada de posseiros, reconhecida em documentos oficiais, e presente, porque compartilhada, revivida e re-significada pelos assentados e assentadas. Localizado nos municípios de Pedra Azul e Cachoeira do Pajeú, Vale do Jequitinhonha, região

¹ O termo agregados refere-se aos trabalhadores/camponeses que residiam nas fazendas sob o consentimento do fazendeiro, sem necessariamente estarem subordinados a relações de trabalho ou emprego. O uso da terra era compartilhado com o fazendeiro, porém os agregados não possuíam o domínio da terra. Posseiros refere-se aos trabalhadores, antigos moradores de fazendas, que no uso da terra construíram roças e benfeitorias, adquirindo direitos sobre a terra.

nordeste de Minas Gerais, o Projeto de Reforma Agrária Aliança – PA, foi criado em 1987 e, por meio da Resolução nº. 52 de 02 de junho de 2000, declarado “consolidado e emancipado” pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). Atualmente conta com 110 famílias em 85 lotes, local de moradia e trabalho dos assentados e assentadas.

Com essas características a situação apresentou-se propícia ao estudo das trajetórias construídas na luta pela terra e na constituição do assentamento com foco no processo de construção de identidades coletivas. Esse processo foi considerado em seus aspectos psicossociais relacionados, sobretudo, às possíveis mudanças na dinâmica das relações de gênero no âmbito da unidade de produção familiar e no cotidiano do assentamento. Em outras palavras, buscou-se compreender os significados das ações coletivas, sociabilidades e mudanças operadas por homens e mulheres, assentados do PA Aliança, em seu potencial emancipatório e integrantes de uma dinâmica identitária a partir de um conjunto de questões assim sintetizadas:

- Que mediações sociais, históricas, culturais e políticas se fazem presentes na trajetória de luta pela terra e constituição do assentamento?
- Que mudanças são identificadas no campo de sociabilidades dos assentados e assentadas e em que medida favorecem a construção de novas identidades?
- Que significados essas mudanças adquirem na interação social, especialmente em sua dimensão de gênero?
- Que potenciais e limites são identificados no processo de construção de identidades coletivas na perspectiva de um processo emancipatório?

Assim, sociabilidades, gênero e identidades coletivas se apresentaram como categorias principais, articuladoras de outras que emergiram no tratamento analítico dos dados construídos no curso da pesquisa. Um processo construído com a participação ativa dos assentados e assentadas no qual foram adotados procedimentos da pesquisa qualitativa, mais propriamente a observação participante, com registros etnográficos no caderno de campo e entrevistas abertas, semi-estruturadas. Todos os investimentos se voltaram para estimular e possibilitar a livre expressão dos assentados e assentadas, ... *para criar as condições de aparecimento de um discurso extraordinário. Que poderia nunca ter tido e que, todavia, já estava lá, esperando suas condições de atualização* (BOURDIEU, 2003:704).

O trabalho de memória individual e coletiva por meio do qual se alternam lembranças, esquecimentos e silêncios, possibilitou o resgate dessa trajetória em que agregados se fizeram posseiros, que por sua vez se fizeram assentados da reforma agrária. Na interação entre escuta e narrativa foram evocados e reafirmados os sentimentos e vínculos de pertencimento, a coesão e as fronteiras sociais. O trabalho de memória se concretiza na narrativa, que não consiste em transmitir

o acontecimento “em si,” mas o acontecido transformado através de uma evocação reflexiva e localizada, passando por uma *inteligência do presente* (BOSI, 1979).

A origem, o contexto e processo de criação do projeto de assentamento foram significados nas narrativas dos assentados e assentadas de modo a reproduzir os fatos sociais, preservando-os no tempo e dotando-os de estabilidade. Nesse sentido, a memória constitui-se num trabalho de construção e reconstrução, em campo e objeto de luta, integrando redes sociais e cognitivas pela qual é possível acessar o... *sentido de certos acontecimentos, uma verdade intersubjetiva e não referencial*. (MENDES, 2002:515).

Falar de trajetórias implica em um movimento de reciprocidade a unir passado e presente, mas, sobretudo, no tratamento das práticas sociais por meio dos significados construídos sobre essas práticas, o que remete a um campo de contradições e ambigüidades e ao reconhecimento dos limites e incompletude das interpretações.

A inserção em campo e a metodologia de pesquisa adotada possibilitaram o acesso e registro de uma variedade de situações, fazendo interagir o trabalho de memória e narrativa com as práticas construídas no cotidiano do assentamento. O recorte realizado neste artigo objetiva colocar em evidência a dimensão de gênero nas mudanças operadas por homens e mulheres, assentados e assentadas, mudanças que compõem a construção de identidades coletivas e processos emancipatórios.

Identidades em trajetória é, portanto, um modo de se referir ao campo dinâmico de interação social em que mobilização de recursos, demarcação de posições, ações coletivas, e projetos de futuro configuram o movimento que homens e mulheres, assentados e assentadas recriam e constroem em busca de serem na terra e com a terra.

○ ASSENTAMENTO: SOCIABILIDADES, IDENTIDADES COLETIVAS E NOVAS CIDADANIAS

Assentamento é uma categoria bastante abrangente, como se pode verificar nas definições oficiais, a indicar diferenciados processos de constituição, contextos de criação e a participação de atores e mediadores diversos.

Em geral os projetos de assentamento de reforma agrária têm origem numa situação de conflito e se estruturam sob a gestão e orientação do Estado. São criados em terras desapropriadas, para fins de reforma agrária, como resultado de ações coletivas, constituindo-se de acordo com Leite et al. (2004:28).

em *ponto de chegada* de um processo de (...) *transformação de um amplo setor de “excluídos” em sujeitos políticos, novos atores em cena*, com a participação e apoio de movimentos sociais. Por outro lado, são também *ponto de partida* para (...) *implementar projetos técnico-produ-*

tivos, praticar uma nova sociabilidade interna (...) e inserir-se num jogo de disputas políticas visando sua reprodução. (LEITE et al., 2004: 28-29).

A criação dos assentamentos engendra trajetórias individuais e coletivas onde convivem tradição e renovação, fonte de sociabilidades e identidades. Nesse processo são produzidos e organizados os significados da dimensão coletiva e social que se alimenta da cultura e da história compartilhada. (CASTELLS, 2001; PRADO, 2002). São criados e recriados os vínculos grupais e sociais dando lugar a novas redes de sociabilidades onde se fazem reconhecer como assentados e assentadas da reforma agrária. Trata-se de um processo de construção de identidades coletivas em que instabilidades e conflitos, situados na origem do assentamento, dão lugar a outras relações de poder e, portanto, a novas formas de conflitos sociais com a presença de outros atores em cena.

A identidade coletiva constitui, portanto, em fonte de significados que emergem na interação e na ação coletiva permeados por sentimentos e práticas sociais desenvolvidas por um grupo, num contexto específico, e que definem a pertença dos sujeitos a esse grupo. Demarca posições identitárias dos sujeitos por meio de formas diferenciadas, dentre elas: a compreensão construída acerca da trajetória do grupo; as estratégias para mobilizar recursos e definir projetos de futuro; o compartilhamento de valores e crenças que compõem a cultura e opera na mediação entre grupos diferenciados e como forma de pertença social (PRADO, 2002: 66).

Para Santos (2003), a noção de identidades coletivas está associada...

às diferentes formas de resistência, de mobilização, de subjetividade... geradas por práticas diversas de opressão ou de dominação, implicando em noções diferenciadas de justiça. Essas diferentes formas de *resistência, mobilização e subjetividade* são tratadas enquanto *lutas emancipatórias*, que engendram a ampliação de *círculos de reciprocidade* num campo de tensões entre *igualdade e diferença, entre a exigência de reconhecimento e o imperativo da redistribuição* (SANTOS 2003:61).

A subjetividade e intersubjetividade, os sentimentos e interesses em jogo nas relações e práticas sociais consistem em aspectos psicossociais, que configuram dimensões da alteridade na dinâmica identitária. Há, portanto, uma indissolúvel relação entre identidade e subjetividade, entre subjetividade e diferença, na qual a diferenciação se constitui em atividade fundamental à assunção identitária. O sentimento de pertença social enseja a significação da relação com o outro e tem seu lugar numa rede intersubjetiva, que compõe a estrutura das relações sociais num determinado tempo e lugar histórico.

Assim, a identidade é uma categoria de análise que integra ambigüidades e dissociações, e não se confunde com papéis sociais. Os papéis sociais podem fa-

zer parte da identidade, a depender de como o sujeito os assume e os integra em suas práticas cotidianas, na percepção de si e dos grupos aos quais se vincula (CASTELLS, 2001; PRADO, 2002).

No assentamento pesquisado, a trajetória coletiva permanece, mesmo com o passar dos anos, como principal referência para a identificação e apresentação dos assentados e assentadas. A identidade coletiva de assentados e assentadas do PA Aliança tem como fonte principal a trajetória de lutas construída, interpretada e compartilhada coletivamente. A luta das famílias de posseiros pela permanência, trabalho e direito à propriedade da terra compõe as trajetórias individuais e coletivas que tem sua sustentação na intensa relação com a terra, no sentimento de enraizamento, nas ações coletivas, no compartilhamento da experiência vivida e no fortalecimento dos vínculos do grupo. Constitui-se, portanto, em fonte permanente de significados que compõe a dinâmica identitária. Nesse processo são compartilhadas crenças, valores, interesses e esperanças que fortalecem vínculos e se materializam em projetos e ações coletivas ao longo de sua trajetória como agregados, posseiros, assentados, trabalhadores e trabalhadoras rurais (CASTELLS, 2001; MENDES, 2002; PRADO, 2002).

A história da violência do latifúndio e do conflito pela propriedade da terra é também a história de resistência e fortalecimento da identidade de posseiros. Estes, com sua organização e ação coletiva, desenvolveram a capacidade de fazer pressão em defesa do projeto coletivo, e obterem o reconhecimento dos direitos de posse da terra. Nesse fazer, construíram articulações, novas relações e redes de sociabilidade trazendo outros atores à cena, na qualidade de mediadores do conflito, como é o caso da Igreja e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

A grande novidade que será o motor de todas as mudanças na vida dos posseiros é sua organização e participação social. Os vínculos construídos a partir da história de uma raiz comum são fortalecidos e re-significados pela expansão e constituição de novas famílias, mas, sobretudo, pela ampliação das formas de sociabilidade.

O tema principal associado à trajetória de lutas é a mudança. As mudanças operadas por homens e mulheres, abundantes em significados, foram tratadas espontaneamente pelos assentados e assentadas como forma de se apresentarem ou falarem de suas vidas. De modo entusiasta, ressaltaram como principais mudanças a condição de liberdade para trabalharem na própria terra; o acesso a bens e serviços; novos costumes, formas de se apresentarem e se relacionarem interna e externamente ao assentamento; a organização e participação em atividades coletivas no assentamento, na associação e no sindicato; o acesso aos direitos sociais e cidadania. Para os assentados e assentadas do PA Aliança, a importância primeira do assentamento reside na terra em suas próprias mãos, condição essencial para a sua liberdade de trabalhar e viver. Os tempos do trabalho agregado, mesmo

quando o fazendeiro permitia o uso da terra sem importunar os moradores, eram tempos de permanente dependência e insegurança.

ASSENTADA: Quieta moça! Não pode nem comparar os momento, nós sofria demais mesmo. (...) Aí a gente tinha a terra livre, só que eu não sei lá, parece que a gente era mais pobre. A gente fazia as roça, mas parece que não tinha a capacidade de sair e fazer as roça igual agora. Eu não sei se é porque a gente também não tinha a experiência de fazer mais coisas, igual a mandioca. A mandioca nós fazia só mesmo a farinha, não fazia outra coisa. Hoje nós, nós da mandioca nós faz o beiju igual você tá vendo aí, faz a puba, faz a goma seca pra fazer o biscoito, faz a farinha, tudo enfins faz. E antigamente ninguém descobria essas forma de crescer mais.

No processo de conquista e apropriação da terra o sentimento de liberdade impulsiona a geração de novas capacidades e experiências, que articuladamente, resultam na possibilidade de criar e recriar as condições para produzir, trabalhar e viver com dignidade. Para uma assentada que chegou com a família após a criação do assentamento, mesmo com a falta de água e a moradia de pau-a-pique, a vida no assentamento nem se compara aos duros tempos de sujeição do trabalho na carvoeira. Trabalho forçado, sacrificando crianças e adultos, para garantir o mínimo da sobrevivência restrita à comida de cada dia.

ASSENTADA: Só pra comer. Não dava pra outra coisa, só pra comer. (...) Hoje que nós tem um pouquinho mais de recurso. Pelo menos tá morando no que é da gente. Tem o gadinho da gente, tem o lugarzinho da gente sossegado.

O período anterior à criação do assentamento é lembrado como um tempo em que homens e mulheres tinham sua vida social restrita à comunidade, onde viviam isolados, sem comunicação com o mundo externo. Essa situação de isolamento era quebrada somente pela necessidade de provimento, através da compra, venda, ou mesmo troca de produtos essenciais à sua sobrevivência. Nessas circunstancias a feira consistia praticamente no único lugar freqüentado na sede do município, e ainda assim com maior freqüência pelos homens.

As narrativas nos remetem a um tempo em que os antigos moradores, agregados, desfrutavam de uma sociabilidade estável e pouco dinâmica, em um campo bem delimitado, próprio a comunidades e economias fechadas, como as descritas por Cândido (2003). Os hábitos, costumes e formas de interação, lembrados pelos assentados e assentadas deixam entrever semelhanças com comunidades primitivas, origens e heranças indígenas tornadas patrimônio cultural dos agregados daquelas fazendas. Na trajetória coletiva não somente fortalecem os vínculos na comunidade, como constroem vínculo social. A interação com o mundo

externo no processo de resistência, luta e organização, gera novas possibilidades de mobilidade, comunicação e expressão, que se traduzem em evolução e desenvolvimento sócio cultural do grupo (CASTELLS, 2001; PRADO, 2002).

A memória de um tempo significado como de isolamento e falta de liberdade revela a visão de uma sociedade que, se de um lado lhes apresentava como estranha e ofensiva, de outro, parecia refletir o próprio medo que sentiam da convivência social. A falta de comunicação com a sociedade local resultava em identificações simbólicas povoadas por emoções que aprofundavam a situação de isolamento social. A luta e conquista do assentamento mobilizaram outras emoções, que fortaleceram os vínculos do grupo, favorecendo o reconhecimento da trajetória construída coletivamente, do projeto comum, daquilo que os uniu, que os faz semelhantes e que os diferencia do seu entorno.

ASSENTADO: Na parte também que eu te falei o que era, daquela parte sobre o pessoal, parece que até tinha medo da gente. Porque não tinha aquele conhecimento do pessoal. Porque isso aqui era um centro encostado aí deles. Não tinha trânsito de ninguém, não tinha estrada, não tinha nada. (...) Quer dizer, tudo isso foi organização. (...) nem a gente tinha muito conhecimento com o pessoal da cidade, nem o pessoal da cidade tinha conhecimento com nós aqui. Hoje nós já tem um conhecimento imenso com a maioria do pessoal da cidade (...) E a gente tem aquela liberdade dentro da cidade.

A trajetória coletiva e o novo contexto de vida no assentamento são marcados por emoções que conformam uma ordem moral, que se manifestam pessoal e coletivamente não como... *algo que invade ou domina os indivíduos, mas... impõe-se aos dispositivos sociais e culturais existentes*. Enquanto tal, as emoções articulam... *possíveis descobertas permanentes de possibilidades de ser e de fazer*. Nesse processo os assentados e assentadas compõem um conjunto de relações diferenciadas no âmbito da família, do trabalho, da comunidade, nas atividades associativas, políticas e culturais. Essa teia de relações conforma uma dinâmica identitária na qual ocupam posições provisórias e negociadas, segundo uma determinada hierarquia de credibilidade (MENDES, 2003:205).

A participação e organização são temas recorrentes nas conversas, seja qual for o assunto em pauta. A conquista do assentamento é atribuída à força da participação e da organização e relacionada às mudanças ocorridas na vida de homens, mulheres, jovens e crianças, e à dinâmica interna da comunidade.

ASSENTADO: “Hoje eu agradeço o que? Primeiro eu agradeço nós mesmo, que foi a nossa organização nossa. Que nós organizou. (...) Mais primeiro de tudo a organização nossa foi que levou o mais reconhecimento, foi a nossa organização.” Se por um lado a participação e organização é fonte de união, de solidificação de vínculos, de sentimento

de pertença grupal, por outro é também fonte de conflitos, de disputa de poder e de interesses diferenciados. Entretanto, ao se falar de mudanças, de evolução no modo de vida, a participação e a organização dos assentados e assentadas aparece com toda a sua positividade, gerando novos aprendizados e, sobretudo, reconhecimento e valorização, tanto no plano pessoal como social.

As mulheres trouxeram o tema da mudança de modo mais enfático ao se referirem a diversos aspectos de suas vidas, transformadas com a criação do assentamento, mas, sobretudo, pela descoberta e entendimento da sua condição de mulher trabalhadora rural.

Com o assentamento tem lugar um novo ciclo em que participação e organização se difundem e diversificam em grupos, projetos diferenciados e espaços institucionalizados com normas específicas. Ao tempo em que a presença dessas organizações resulta de mudanças que têm origem primeira na resistência e luta pela terra, consiste em novas fontes de mudanças.

Homens e mulheres passaram a participar de várias atividades e mobilizações de interesse dos trabalhadores e trabalhadoras e assentados da reforma agrária, promovidas pelo movimento sindical, principalmente ligadas às reivindicações dos direitos sociais, de políticas para a agricultura familiar e de reconhecimento das mulheres trabalhadoras rurais. A participação em reuniões e atividades no município, e ainda, no âmbito regional, estadual, e mesmo nacional, se constituiu em forte referência para as mudanças operadas, tanto no nível pessoal, como nas relações interpessoais, familiares e coletivas. É o caso da participação de várias assentadas na Marcha das Margaridas, em 2000 e 2003, promovida pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag), em parceria com outros movimentos e organizações sociais.

É preciso destacar que a trajetória de luta e organização dos assentados do PA Aliança contou com o envolvimento de homens e mulheres de modo diferenciado. As iniciativas junto ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais e outros mediadores, bem como as reuniões na comunidade e a participação em reuniões externas foram protagonizadas pelos homens.

Durante o período do conflito pela posse da terra, as mulheres tiveram uma participação condicionada, a princípio, ao que era comumente entendido e aceito como próprio às mulheres. Participavam das rezas e missas e, de maneira silenciosa, das reuniões que ocorriam na comunidade. Entretanto, em seu silêncio souberam resistir e oferecer sustentação para a permanência das famílias na terra durante todo o tempo de ameaças e violências.

As narrativas em torno da participação no processo de resistência e luta pela terra evidenciam a naturalização da divisão sexual dos papéis sociais. E em que pesem essas diferenciações, a trajetória de resistência, luta e conquista da terra

proporcionou mudanças nas relações e práticas sociais de homens e mulheres. Mudanças significativas foram operadas nas relações familiares e redes de vizinhança, nas formas de interação e participação social, com alterações na dinâmica das relações sociais de gênero. A participação das mulheres em reuniões e atividades do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, o auto-reconhecimento como trabalhadora rural e o acesso aos direitos sociais ocorreram progressiva e simultaneamente, influenciados não somente pelo contexto local, mas pelo contexto social de inserção e visibilidade das mulheres trabalhadoras rurais nas lutas sociais.

Por meio da participação em atividades da Associação e do Sindicato, lugares de construção de vínculos a partir de identificações e interesses comuns, assentados e assentadas ativam a condição de trabalhadores e trabalhadoras rurais, portadores de direitos sociais. Esse agir em coletividade gera sentimentos de pertença grupal, onde se produz o significado de ser alguém, alguém com uma identidade construída no processo de participação – a identidade de assentados, de trabalhador e de trabalhadora rural. As mudanças que operam nesse processo estendem-se às relações interpessoais com fortes expressões sobre as relações de gênero.

ASSENTADA: ‘Uai, ele se mudou por isso (...) Na época, ele... ele não era nada, ele...ele não era da associação, ele...ele não era do sindicato, ele não era... depois que ele passou a trabalhar na associação, depois que ele passou a ser trabalhador rural, depois que ele conheceu o sindicato que ele pegou freqüentar essas reunião, agora depois que ele tava na associação, eu acho que ele mudou por isso. Que depois que ele foi pras reunião ele sabia tudo o que tava acontecendo. Ele escorria tudo, tiquim por tiquim (...) Que aquilo ele foi, ele foi pensando. Foi pensando que moda era que a trabalhadeira rural não podia ficar presa também, que ela tinha que ter tonice pra poder trabalhar, que a gente tinha que ter tonice pra poder sair pra algumas reunião. Aí ele foi pegando isso tudo e ele foi deixando. Eu sei que ele largou esses calundu dele foi depois dessas reunião, que ele tava trabalhando na associação, ele ia... que ele caminhava pra reunião, ele ficava semanas fora. Aí ele ia compreendendo. Que as reunião que ia passando pra ele, ele ia compreendendo.

A trajetória de conquista do assentamento, a organização dos assentados e sua participação em reuniões, mobilizações e atividades da Associação e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, não somente lhes possibilitou nova inserção social, como abriu novos horizontes no campo dos direitos sociais e da cidadania. Ao pesquisarem o impacto dos assentamentos no espaço econômico, social e político em que se inserem Medeiros e Leite (1998) trabalham o significado de *assentar*, que não se limita ao reconhecimento de uma situação de conflito. Assentar significa, para além do reconhecimento legal de um conjunto de demandas, a experiência de segmentos historicamente marginalizados e excluídos com o mundo dos direitos (MEDEIROS; LEITE, 1998:160).

A experiência com o mundo dos direitos em sua dimensão material e subjetiva é protagonizada na trajetória de luta pela terra, quando a situação original de marginalização e exclusão é transformada em novas condições de vida, e diferentes modos de sentir, pensar e agir. Assim têm lugar modos de existência e práticas sociais em que se destacam os sentimentos de cuidado com a qualidade da existência individual e coletiva, a solidariedade, os sentimentos de pertença, a construção de vínculos e a responsabilidade com o coletivo.

O que se apresenta não é uma nova ordem ou estabilidade, mas uma dinâmica de reciprocidades com novas aberturas para a alteridade. Trata-se de um campo identitário, também fonte de sentimentos de justiça e igualdade, de uma nova cultura política, ou ainda, de *novas cidadanias*. Ao contrário de uma essência universal, esse significado de cidadania nos remete a um contexto específico que integra interesses e práticas concretas, construído na esteira dos conflitos, interesses e lutas políticas (DAGNINO, 2000:84). Dessa perspectiva, cidadania é construção, situada e datada, que articula aspectos psicossociais, engendra subjetividades e processos emancipatórios protagonizados por atores sociais, num campo de interesses e conflitos plurais.

Cidadania é o mais possível. A força dessa expressão proferida por um assentado sugere a transcendência de limites e todo um processo de aprendizados e construções realizadas na ação coletiva onde emergem e dialogam subjetividades que se traduzem em novos repertórios de significados. Para além de uma relação vertical com o Estado circunscrita a direitos e deveres, trata-se de relações de horizontalidade, entre assentados e assentadas, cidadãos e cidadãs, onde se realiza o *princípio da comunidade* e os sentidos de *igualdade sem mesmidade*, autonomia e solidariedade. Com isso não se nega a importância das conquistas da cidadania civil, política e social, mas antes, se reconhece que não sendo estas irreversíveis, e tampouco plenamente realizadas, conduzem a novas lutas e novas formas de cidadania (SANTOS, 1997: 278).

As mudanças na vida de homens e mulheres assentadas são atribuídas ao processo de lutas e organização, mas também às leis que proclamam a liberdade e igualdade para todos.

ASSENTADO: Pois é, mas a gente muda é por vivência devido à organização das leis mesmo, da luta. Mudança de vida, da organização da lei, e organização das lutas. Porque lutando é que a pessoa vai entendendo qual é o motivo das leis, qual é a moral das leis. É lutando. É por isso que a pessoa tem que mudar. O homem de qualquer maneira pode se mudar, eu não vou dizer nós, mas tem muito homem hoje no Brasil que é machão, mas é machão mesmo (...) Como hoje nós no caso, (?) o homem hoje não pode ser machão em nada. Nada, em nada ele não pode ser machão. Um pouco a história dos antigos fala, não tem pau que não topa machado e não tem machado que não topa pau.

Por que? Por causa disso. Porque às vezes tem um homem que é durão, mas vem outro que é mais duro que ele. Então, por causa disso, que o direito hoje que, às vezes, porque o direito da cidadania hoje são igual. Na parte de nós lutar, por exemplo, às vezes um luta mais que o outro, é claro. Sempre tem gente que tem um dom mais forte, outros têm um dom mais fraco. Mas só que o diálogo do homem com o homem é a mesma coisa, considerado a mesma coisa, é a mesma coisa da mulher. A mulher também, eu acho que o diálogo da mulher, ela seja considerado a mesma coisa da outra. Ela pode ser casada, ela pode ser solteira que de qualquer maneira, ela, tá escrito nos documento, na liberdade dela, ela é mulher.

Assim, falar em cidadania implica em combinar equivalência e diferença. Isso significa, de um lado, articular um campo de equivalências que se traduz numa forma de identidade política fundamentada nos princípios de liberdade e igualdade para todos. De outro, em acolher a expressão das diferenças como um princípio articulador de diferentes posições de sujeito, como é o caso das mulheres trabalhadoras rurais que integram um universo bastante diversificado econômica e culturalmente.

Portanto, cidadania não é algo dado, estático, mas um campo de tensões e negociações, no qual se fazem presentes conflitos e antagonismos e no qual é possível articular diferentes lutas contra a opressão, incluindo aquelas vinculadas ao gênero (SANTOS, 1997; 2001).

As mulheres camponesas e trabalhadoras rurais na luta pelo reconhecimento enquanto trabalhadora rural e pelo acesso aos direitos sociais só adquiriram alguma visibilidade e expressão social a partir de meados da década de 80. De fato, até então, não somente a presença das mulheres esteve invisibilizada, como também estiveram excluídas dos benefícios sociais. No espaço das lutas políticas e sindicais, predominantemente masculino, ainda que se fizessem presentes, as mulheres não eram reconhecidas, assim como na agricultura em que seu trabalho sempre foi considerado um fato provisório e complementar.

A participação das mulheres do PA Aliança em atividades promovidas pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais se situa no contexto de criação do Assentamento, mas, sobretudo, é estimulada pelo contexto social das lutas das mulheres trabalhadoras rurais, impulsionando sua inserção no mundo dos direitos. Nesse contexto a obtenção da documentação civil e trabalhista, não apenas é uma reivindicação, como um motivo de mobilização e trabalho de conscientização das mulheres assentadas.

ASSENTADA: Meus documentos, eu... tinha uma metade, que desde os dezoito anos que eu voto. Tinha o título, o registro, que eu tenho uma cópia do casamento, que eu sou casada no padre e no civil. Tinha só esses dois. Depois que eu vim compreendendo como

é que a gente deve, fui tirando a identidade, fui tirando o CPF, fui tirando a carteira de trabalho. Já hoje eu tô com os meus documentos tudo na mão.

ASSENTADA: (...) É o que a gente vai aprendendo, que a gente vai nas reunião e aquelas que não vai, então a gente chega e vai passando pra aquelas que não vai, pra ver que elas entende mais e siga também o mesmo caminho da gente.

MUDANÇAS NA VIDA DE HOMENS E MULHERES: NOVAS RELAÇÕES DE GÊNERO?

ASSENTADO: (...) que depois do assentamento mudou, parece que mudou cinquenta por cento de antes do que era. Em tudo enfins, na organização do pessoal, na luta do pessoal, na luta também das mulheres, no direito das mulher também, na liberdade das mulher, que as mulher tem a liberdade delas respeitada também. (...) Não, porque antes, tudo quem resolvia era só os homens. As mulher não tinha direito de resolvê nada. Homem que ia pra feira vender, homem que ia na feira, a mulher só ficava em casa.

ASSENTADA: (...) Do jeito que nós andava aqui, moça! Mudou cento por cento mesmo. Sobre o trabalho, sobre assim a libertação assim com o povo, ninguém tinha, é... sobre labuta assim pra feira, a gente desenrolou tanto! Reunião, eu gosto tanto de participar de reunião! (...) Que ele não deixava eu ir na feira, ele que ia. Eu não tinha muita libertação de ir pra feira, não. Mas agora. (...) Olha procê vê, agora tem reunião fora, eu vou, ele não importa. Se por acaso tiver reunião eu não ir, ele fala que claro que eu tenho de ir. É. Ele fala é assim.

A vida das mulheres, antes do assentamento, era restrita aos afazeres da casa e da roça, e o trabalho na roça não tinha reconhecimento e tampouco a mulher se reconhecia como trabalhadora rural. A vida social se restringia à participação em rezas na comunidade, em algum evento familiar e, em alguns casos, as mulheres freqüentavam a feira na sede do município, mas *sem muita libertação para negociar*.

O processo de criação do assentamento inaugurou um novo tempo na vida de homens e mulheres para o qual concorreram as dinâmicas locais de participação e o contexto social de luta das mulheres trabalhadoras rurais. A nova socialização dos homens por meio da participação em reuniões, do seu acesso à informação também favoreceu a participação das mulheres em atividades do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e a ampliação do seu espaço social, introduzindo alterações nos valores, comportamentos e papéis desempenhados na unidade familiar, no assentamento e na sociedade local.

Várias mulheres não só passaram a freqüentar a feira, mas construíram iniciativas de produção e comercialização, ganhando e gerindo seu próprio dinheiro. O trânsito das mulheres no espaço público, antes reservado aos homens, foi

acompanhado por mudanças no modo de se apresentarem, incluindo o modo de se vestir e se cuidar.

ASSENTADA: Hoje não, nós se for possível nós resolve uma coisa no banco, no sindicato, é numa loja. (...) E mesmo também (...) o jeito da gente viver assim sobre o vestir. A gente era difícil (...) A gente não vestia mais assim, uma roupa que usava no modelo, era assim esquisito. Hoje Graças a Deus todo mundo anda na... com umas roupinha de modelo. (risos) Tá uma maravilha. A gente acha. (...) Então a gente trabalha. Mas a bem verdade, na hora que a gente vai sair a gente tem mais cuidado com o corpo da gente... (risos).

Entre tantas mudanças, a principal novidade destacada pelas mulheres é o fato de *descobrirem* que são trabalhadoras rurais. Nas entrevistas, as assentadas se referem a um novo tempo em que *descobriram, passaram a entender, passaram a ser trabalhadeira rural*.

Essa novidade não se limita à informação e conhecimento sobre os direitos das mulheres trabalhadoras rurais como aposentadoria e salário maternidade. Trata-se de um amplo processo pessoal e coletivo com forte expressão intersubjetiva que tem na sua base a experiência de participação e no qual é possível identificar dois movimentos que se articulam reciprocamente. O primeiro mobiliza emoções, sentimentos e novas subjetividades, alcançando e transformando os modos de sentir, pensar e agir, individual e coletivamente. O outro enseja a construção e compartilhamento de novos significados sobre o trabalho da mulher, sobre suas capacidades, favorecendo a mobilização de recursos para iniciativas coletivas e alterações na dinâmica das relações de gênero.

ASSENTADA: Nós fazia tudo quanto há, porque desde o princípio nós fazia esse serviço tudo. Nós mexia com roça, nós plantava mandioca, nós fazia beiju, fazia farinha, toda vida. Mas nós também não entendia que nós era trabalhadeira rural. (risada)

ASSENTADA: Oh moça, a gente era boba. Que a gente ficava na roça, não sabia o que era trabalhadora, morria de trabalhar e não sabia, não mexia com sindicato, não sabia o que era a pessoa trabalhar. Não sabia não. Pra mim trabalhava e por lá mesmo acabava, não tinha valor nunca. Não tinha valor nunca. (...) Eu não sabia o que eu era não. Não sabia não. (...) Era diferente, cento por cento diferente, não saía pra feira, não saía pro comércio, não comprava nada, não vendia... era só dentro de casa com a filharada. Todo ano um filho, todo ano um filho e era desse jeito tendo que ficar ali com a filharada.

Nas palavras das assentadas o trabalho em si não alterou, mas sim o entendimento sobre a sua condição de trabalhadora rural, sua autovalorização e a conquista do que, em várias ocasiões, elas se referiram como *libertação*: liberdade para

a ação, para se expressarem, para serem trabalhadoras rurais, para freqüentarem e negociarem na feira os produtos do seu trabalho.

ASSENTADA: Que ele não deixava eu ir na feira, ele que ia. Eu não tinha muita libertação de ir pra feira não, mas agora.

Para as mulheres a liberdade se traduz, ainda, por sentirem-se valorizadas, na capacidade de se expressarem, conversarem, manifestarem o que sentem, vencendo a vergonha de si mesmas. A participação na feira vendendo o que produzem e comprando o *que é de precisão*, é sempre destacada como realização de liberdade e reconhecimento, uma das principais mudanças em suas vidas.

ASSENTADA: Mais liberdade, adquiri mais liberdade. Hoje sinto mais valorizada hoje, mais do que de primeiro. De primeiro, nós não tinha valor não (...) Nós ficava aí, sei lá como é que é, nem conversar nós não sabia. Oh! eu não sabia não moça! Eu mesmo, eu mesmo não sabia conversar não. Chegasse uma pessoa eu ficava assim murcha, me dava assim, uma frieza no rosto de vergonha de eu conversar com aquela pessoa, eu não sabia como é que eu falava, como é que eu conversava não. Era... desse jeito. (...) Conversava nada, quando chegava uma pessoa eu tu pra dentro. (...) Escondia com vergonha de eu falar. Com vergonha de conversar com o pessoal. Agora, dou minha opinião. A gente vai na frente, a gente vende, a gente compra. E de primeiro não, esperava que o marido colocava as coisas dentro de casa pra gente. A gente ficava aí parecendo uma borraeira. Era assim minha filha. Eu mesma senti por mim mesmo.

O que teria impulsionado a participação e maior autonomia das mulheres na feira e uma aparente retração dos homens? Um primeiro indicativo se relaciona às mudanças operadas na produção do assentamento. Segundo os assentados, a produção decaiu muito nos últimos anos, em grande parte pela escassez de água, aliada ao cansaço das terras. A produção de farinha e beiju coordenada e gerida pelas mulheres passou a ser a base de sustentação de grande parte das famílias do assentamento.

Em outros tempos essa atividade era também realizada por algumas mulheres, mas por outro lado, não assumia a importância econômica atual. Transformações ocorridas no contexto socioeconômico resultam em rearranjos espaciais e nos lugares ocupados por homens e mulheres na dinâmica da produção e das relações de gênero (WOORTMANN, 1992; MATTOS, 2001).

De fato, algumas mulheres têm levado o beiju para a feira há vários anos. Umhas há mais tempo, outras há menos tempo. Entretanto, o que se revela como uma novidade da maior importância não é o tempo em si, mas o modo como o

fazem de uns tempos para cá, como se apresentam na feira e como apresentam o produto para que tenha maior aceitação e garanta a renda familiar.

No processo de inserção social e econômica das assentadas é preciso destacar alguns elementos que concorrem para a emergência de uma nova identidade: *as mulheres do beiju*. O primeiro diz respeito à iniciativa de produzirem, principalmente o beiju, para comercializarem na feira. Soma-se a este, a capacidade e criatividade demonstrada para produzirem e comercializarem, cuidando da apresentação e qualidade do produto. Além desses, e certamente de fundamental importância para lhes assegurar o lugar e reconhecimento que desfrutam na feira como *as mulheres do beiju* é a sensibilidade e capacidade de testarem e atenderem o gosto da freguesia.

Nesse contexto de mudanças econômicas, sociais e culturais é preciso indagar se efetivamente as relações se tornam menos discriminatórias e mais igualitárias da perspectiva de gênero. No cotidiano das assentadas há indicativos de uma sobrecarga de trabalho e responsabilidades, sem a devida correspondência em termos de participação nas políticas de apoio à produção.

Para compreender esse contexto torna-se imperativo colocar em foco a unidade familiar constitutiva da dinâmica relacional do assentamento, tradicionalmente entendida como unidade de produção e consumo, composta por pessoas ligadas por laços de parentesco, podendo coincidir ou não com o local de residência de seus integrantes (HEREDIA, 1979).

A unidade familiar configura um espaço regido pela divisão sexual do trabalho que tem sido naturalizada, impondo e reproduzindo-se, de modo a encobrir os elementos que lhe são constitutivos. Tradicionalmente tem sido atribuído à mulher o papel reprodutivo cujas atividades não são consideradas trabalho gerando a desvalorização das atividades reprodutivas, e a invisibilidade do trabalho produtivo.

Essa situação que conforma as relações na agricultura familiar integra uma lógica que tem raízes na racionalidade instrumental da sociedade moderna assente, entre outros, nos binômios: natureza/cultura; privado/público; reprodução/consumo versus produção/mercado. Estes possuem caráter sexista, pois a cada um dos pólos corresponde de modo valorativo e hierárquico, o feminino ou o masculino, com a predominância do pólo associado ao masculino. A discriminação e a opressão de gênero, geradas por essa lógica têm sido renovadas e modernizadas ao longo da história.

No cotidiano do assentamento tais polaridades e outras semelhantes se fazem presentes na dinâmica da unidade familiar de produção onde homens e mulheres reproduzem a divisão sexual do trabalho fundada nas diferenciações de gênero. Essa dinâmica tem comprovado que o feminino não somente é desvalorizado, como também ocupa lugar de subordinação na hierarquia de poder. Assim, torna-se compreensível quando Scott (1995: 88) se refere ao gênero como...

implicado na concepção e na construção do próprio poder..., pois os papéis atribuídos socialmente a homens e mulheres integram uma hierarquia que irá definir não somente o controle, mas o acesso diferenciado de homens e mulheres a recursos materiais e simbólicos.

As desigualdades fundadas no gênero têm impedido ao longo dos tempos não somente o reconhecimento social da mulher trabalhadora rural e o seu acesso aos direitos sociais, como também a sua exclusão das políticas públicas, dos programas de desenvolvimento e fortalecimento da agricultura familiar. Todavia essa realidade, longe de apresentar diferenciações cristalizadas, revela-se alterada pela trajetória de luta e condições concretas de existência dos assentados e assentadas. Articula-se a esses fatores os processos sociais de luta pelo reconhecimento das mulheres trabalhadoras rurais e seu acesso aos direitos de cidadania.

Em geral a questão produtiva e a sustentabilidade do assentamento são considerados assuntos de natureza masculina, dominados pelos homens, tanto no nível local como nas instâncias de administração e governo. A mulher trabalhadora rural comumente identificada com a esfera doméstica... *dispõe de pouco poder de decisão, e o seu acesso às transações comerciais e bancárias, à assistência técnica e à tecnologia permanece muito restrito* (RUA; ABRAMOVAY, 2000:182). Entretanto, as referidas autoras reconhecem que há alguma mudança em curso: *É possível mesmo levantar a hipótese de que nos assentamentos esteja sendo gestado o embrião de um novo papel feminino rural.* (idem:284).

De fato, apesar de toda discriminação imposta às mulheres trabalhadoras rurais e reproduzida nas relações sociais, é possível identificar no exercício de novas sociabilidades a mobilização por interesses comuns, práticas solidárias e iniciativas próprias de organizações como essenciais ao desenvolvimento da unidade produtiva familiar e do assentamento. Parece emergir um sentimento entre as mulheres de que é necessário construir e cultivar vínculos na comunidade, se fazer reconhecer, propor, negociar, dialogar, e se organizar com autonomia.

A gestão da unidade produtiva e do assentamento – tradicionalmente concebida como um papel masculino – passa a ser reclamada também como local para o exercício da cidadania e de práticas democráticas, com a inclusão dos demais membros da família, jovens e mulheres, sobre os quais pesam as discriminações de gênero e de geração.

A divisão igualitária do trabalho é enfatizada pela maioria das famílias do assentamento e quase sempre associada às mudanças que vêm acontecendo, principalmente na vida das mulheres. Entretanto, pode se observar a persistência de diferenciações de gênero nos diversos espaços que compõem o cotidiano do assentamento, prontamente justificadas pelos costumes e tradição.

As mulheres, ao falarem do trabalho que realizam, primeiramente ressaltam as tarefas da roça, afirmando a atividade de trabalhadora rural como a principal.

Sempre o fazem demonstrando sentimentos de satisfação e orgulho, ainda que o trabalho na roça e na farinheira seja cansativo. Por vezes revelam-se desgastadas fisicamente pelo acúmulo de trabalho no dia-a-dia, situação agravada pelo corpo já maltratado por uma trajetória muito penosa.

Os laços de parentesco, as relações de compadrio e a rede de vizinhança compõem uma estrutura de solidariedade e cooperação que se materializa em alternativas para otimizar os recursos de que dispõem as famílias em seus respectivos lotes. É o caso de pastagens ou roças cultivadas em comum entre unidades familiares ou sob acordos prévios, semelhantes a um sistema de parceria. Os casos de maior necessidade, como doenças na família, que comprometem o trabalho, obtêm pronta solidariedade e socorro imediato demonstrando força maior que as dissensões e conflitos.

A unidade familiar de produção que corresponde a um lote, em geral é habitada também pela família de alguns filhos e filhas casados que constroem ali a sua casa e trabalham em parte do lote, em comum acordo com o pai, e assentimento da mãe. O limite do tamanho dos lotes, associado às dificuldades para produzir e comercializar compromete o trabalho e sobrevivência das novas famílias e, em vista disso, é comum os filhos e filhas, solteiros ou recém-casados, saírem em busca de alternativas de vida e trabalho.

As roças, em geral, são trabalhadas em comum entre os membros de um mesmo núcleo familiar, envolvendo os filhos e filhas. Entretanto, os filhos homens têm mais incentivo para trabalhar sua roça própria, enquanto as filhas permanecem com a participação na roça do pai, que é também trabalhada pela mãe. Quando precisam fazer *um dinheirinho* para comprar, principalmente, objetos de uso pessoal, as filhas pedem para arrancar uma parte da roça de mandioca e fazerem farinha e beiju. Nesse trabalho para o seu ganho pessoal contam, também, com a cooperação dos familiares.

O trabalho doméstico é sempre identificado como enfadonho e cansativo, com tarefas intermináveis que ocupam muito tempo. Por serem naturalizadas como próprias do sexo feminino, as tarefas domésticas são de responsabilidade primeira das mulheres, o que contribui para definir uma situação de desigualdade e sobrecarga de trabalho para as elas. Assentada: Não mexe não, não mexe não. Então por isso que eu falo que pra mulher é mais... porque o homem quando ele não tá pra roça, ou tá no mato fazendo uma cerca ou qualquer coisa é aquele servicinho só. Se for roçar manga é só roçar manga, se for fazer cerca é só fazer cerca. E a mulher é mais de mil serviço dentro de casa. Quando ela tá cuidando do serviço aqui, já tem outro passando de fazer ali. Corre e vai fazer. (...) É desse jeito. Mulher é mais sofrida dentro de casa do que o homem, e na roça também.

Em várias situações no cotidiano do assentamento é possível identificar as *estruturas corporificadas* a que se refere Bourdieu (1995) e que definem tempos

e espaços próprios a cada sexo. Essas estruturas são reproduzidas com tal automatismo, que não se dão a perceber, comumente diluídas em um discurso de igualdade entre os sexos, contradito em outros momentos. Em algumas famílias a assimetria entre os casais, bastante evidenciada, assume feições variadas. Ora se revela na timidez demonstrada pela mulher com a presença do marido, ora é claramente declarada com descontração pelo casal, demonstrando senão uma acomodação, uma situação negociada. Se por um lado são as mulheres que ressaltam de modo mais entusiasta as mudanças em suas vidas, por outro são as primeiras a reconhecerem a persistência de alguns padrões de comportamento.

Em outras situações alguns homens, prontamente confirmados pelas mulheres, relataram que participam dos trabalhos domésticos. Entretanto, só o fazem quando as mulheres estão ausentes da casa, e geralmente, quando isso acontece recebem todo o reconhecimento, pelo que parece uma façanha de grande mérito.

ASSENTADA: (risada) Não, quando eu tô em casa não, é quando às vezes eu não tô, tô fora, noutro serviço é que ele faz. (...) Quando eu tô em casa não divide não. (...) Oh! Eu chego a achar a casa bem limpinha que ele faz tudo. Ele faz comida, ele faz o café, ele varre o terreiro, ele faz tudo. Ele não faz na hora que tá me achando, mas dá na hora que eu não tô ele faz tudo. Ele faz moça!

São comuns as variações de comportamento entre famílias de acordo com a sua composição, se predomina filhos homens ou mulheres. Em entrevistas com casais jovens, confirmadas em conversas e observações, foi possível constatar a diferença geracional, além da sexual, na convivência e trabalho no espaço doméstico. Os rapazes falaram de modo descontraído sobre as relações com suas companheiras, destacando o diálogo e as tarefas combinadas. Entretanto, ao objetivarem seu relato, justificavam as diferenças de comportamento entre rapazes e moças a partir da educação recebida, e da persistência de costumes. Como as tarefas domésticas acabam por consumir o tempo necessário para os outros trabalhos da mulher, o companheiro costuma se esforçar para repartir com ela as tarefas. Desse modo contribui para que a mulher se libere mais depressa para dar conta das tarefas que garantem o sustento da família.

Em que pese a persistência de diferenciações entre os sexos, é possível identificar uma dinâmica permanente de rearranjos e flexibilidade na realização das tarefas pelos membros da família de modo a possibilitar o atendimento às necessidades do conjunto da unidade familiar. A participação cooperada de todos os membros da família é sempre enfatizada como necessária e fundamental, pois seria impossível apenas com o trabalho de alguns conseguirem produzir e sobreviver. De fato foi possível observar a participação de homens e jovens na produção que as mulheres levam para a feira. Entretanto sobre as mulheres, re-

Trata-se na verdade de um jogo complexo de relações que assume feições variadas em movimentos de igualdade/desigualdade concorrendo para isso elementos diferenciados e autônomos, mas que se associam numa ampla constelação. Compõe esse jogo de poderes a desigualdade de gênero em sua expressão não material, que se apresenta profundamente imbricada com a desigualdade material com fortes expressões no campo das oportunidades, das capacidades organizativas, de participação, gestão e de autonomia nos processos de tomada de decisões (id.: 267).

Nessa perspectiva pode se compreender bem as proposições de Scott ao tratar o gênero em sua dimensão relacional, como... *uma forma primária de dar significado às relações de poder*, e que integra os *símbolos culturalmente disponíveis, conceitos normativos, a organização social e política e a identidade subjetiva* (SCOTT, 1995:86-87). Em diferentes situações o gênero apresenta-se associado à raça e etnia, à geração, à classe social, a todos juntos, ou a cada um deles, que por sua vez podem gerar outras combinações.

A multiplicidade de relações de poder compõe um processo ancorado por dualismos nos quais um dos pólos apresenta um caráter restritivo e regulador, enquanto o outro apresenta o potencial para *a abertura de novos caminhos*, num movimento transgressor do poder. Assim, dualismos como incluído/excluído, permitido/proibido, possível/impossível, e tantos outros, são regulados por constelações de poder, que em seu caráter distributivo, de um lado fixam fronteiras, de outro, são permissores, de modo a possibilitar a abertura para novos caminhos. Não se trata de uma simultaneidade espontânea, nem tampouco de um duplo movimento com a mesma intensidade relativa, mas resultante de um movimento contraditório que oscila entre a retração e a expansão, entre a fixação e o rompimento de fronteiras. Reside nesse movimento a possibilidade da emergência e efetivação de relações emancipatórias (SANTOS, 2001:268). A iniciativa das mulheres assentadas para mobilizarem recursos materiais e simbólicos, realizarem ações coletivas praticando a partilha e solidariedade, lhes confere um novo lugar, tanto na família, como na comunidade e no município. As *mulheres do beiju*, identidade que construíram com sua iniciativa e presença permanente aos sábados na feira do município encerra um conjunto de significados que partilham com sua garra, capacidade e criatividade. Todavia, apesar do espaço, respeito e reconhecimento que conquistaram não hesitam em afirmar: *discriminadas, num ponto assim, continua sendo discriminada não é?*

Por paradoxal que possa parecer esse processo relacional que tem sua dimensão subjetiva investida por emoções e sentimentos contraditórios, como aqueles de libertação e discriminação, contém um potencial emancipatório.

Quando o assunto é produção, assistência técnica, acesso a linhas de crédito, entra em cena o mundo masculino, o comportamento e a posição das instituições.

Ainda que mudanças e reorientações tenham sido introduzidas nos últimos anos nas políticas para a agricultura familiar as mulheres encontram muitas dificuldades e obstáculos para terem suas atividades produtivas reconhecidas e apoiadas. Nas palavras de algumas assentadas percebem-se sentimentos de insegurança, exclusão e auto-exclusão principalmente quando afirmam que não entendem bem desse assunto. Como de fato, esse assunto nunca foi considerado um assunto de/ou para mulheres. Ao longo dos anos a produção foi assunto dos homens, tratada com os homens da sala para o terreiro da frente, enquanto o espaço reconhecido como feminino era da cozinha para o terreiro dos fundos.

A persistência de fortes tendências no sentido de circunscreverem o interior da agricultura familiar como espaço por excelência das desigualdades de gênero, do conflito e negociação tende a encobrir a força das instituições nessa área. Contudo é possível identificar a participação das organizações sociais e políticas na reprodução das formas de discriminação e opressão de gênero, concorrendo para que o gênero seja estruturante das relações sociais. Essa constatação aponta para o cuidado de não se restringir a análise das relações de gênero ao sistema de parentesco. Ainda que o recorte seja, em determinado momento, a unidade familiar trata-se de tomar em consideração a economia, o mercado de trabalho, e a organização política que atuam sobre a configuração das relações de gênero, para além do parentesco. (SCOTT, 1995:87).

Para Buarque (2003:4) o gênero na condição de elemento estruturante da sociedade e estruturado pela vida em sociedade, depende para se transformar, das modificações processadas nas organizações, nas instituições e em suas normatizações. Com isso a sociabilidade dos indivíduos e seus papéis nas relações sociais podem sofrer alterações.

Nos relatos das mulheres são flagrantes as dificuldades de diálogo com a assistência técnica que sabe identificar deficiências no modo de produzir e nas condições de produção desenvolvidas pelas mulheres. Essa dificuldade se repete em outras situações quando se trata de projetos das mulheres e alternativas para o seu apoio e financiamento.

ASSENTADA: (...) Nunca que eles quer fazer uma proposta igual a gente quer. Que a gente que somos trabalhadora rural, a gente entende o que que a gente vê que dá mais pra gente. Só que quando eles chega que sai algum projeto eles quer fazer o que eles quer. Eles não aceita que a gente discute pra acontecer fazer o que a gente vê que dá pra gente. Aí atrapalha tudo.

A compreensão por parte das *mulheres do beiju* sobre a natureza e posição desse *alter* é fundamental para o posicionamento e negociação do seu projeto de produção e para a ativação do modo *abertura-de-novos-caminhos* de que nos fala

Santos (2001). Dessa forma pode se realizar o processo identitário como lutas emancipatórias. Portanto é preciso que as mulheres assentadas avancem organizadamente sobre as desigualdades não materiais, como a educação, a capacitação, e as condições para a negociação e tomada de decisões relacionadas ao seu projeto coletivo. A princípio pode parecer algo inacessível, longe da realidade das mulheres assentadas, mas as condições que são sementes a germinar, não somente existem, como podem ser comprovadas pela iniciativa e capacidade demonstrada pelas mulheres ao organizarem e gerirem sua produção, até então sem qualquer tipo de assessoria técnica.

As assentadas revelam que não somente pensam em alternativas para incrementarem o processo de produção, em novas formas de geração de renda, como planejam formas de gerir os recursos para pagar o crédito. Com isso demonstram capacidades adquiridas com sua experiência, ao produzirem com a família, ao comercializarem o que produzem, sabendo gerir o dinheiro que apuram na comercialização.

ASSENTADA: (...) É para aumentar a roça de mandioca ou às vezes também a gente fazer, assim, um chiqueiro melhor com cimento, criar uns porquinho também, que dá renda. É, a gente só não podia criar igual a gente cria aqui nos chiqueirinho simples. Aí com o mesmo dinheiro a gente tirava um pouco, comprava o cimento fazia um cerco assim maior, comprava a ração e criava e, enquanto tivesse gordinho vendia, era o mesmo dinheiro, a gente sabia que dava aquele lucro e no fim do ano dava pra gente pagar o que precisasse.

Entretanto, quando se fala no crédito como forma de apoio à produção, a demonstração é de descrença em algo que está muito distante do mundo das mulheres. Essa percepção é reforçada por alguns familiares homens ao afirmarem, que sendo o assunto do mundo da produção, as mulheres ficam sempre para trás à espera da iniciativa dos maridos. Trata-se de uma percepção que se contrapõe à realidade cotidiana, que em outras ocasiões é contradita por eles próprios, ao reconhecerem a importância do trabalho das mulheres para a sobrevivência das famílias.

Essa situação expressa a persistência de um universo simbólico fundado nas representações de gênero, que naturaliza as diferenciações entre masculino e feminino, que associa o mundo da produção ao masculino, e que as mulheres vêm alterando lenta, mas progressivamente com suas iniciativas. Situação semelhante ocorre quando o assunto é a propriedade da terra. Há um estranhamento perante a questão da propriedade da terra em nome da mulher, indicando que essa questão nunca esteve em pauta entre os assentados e assentadas do PA Aliança. De fato esse é um tema de tratamento recente, tanto pelos movimentos sociais, como pelo Estado, que pode ser destacado no II Plano Nacional de Reforma Agrária.

Quando indagadas quanto às possíveis razões de não haver programas ou políticas de apoio à produção das mulheres assentadas, em geral, demonstram que não conseguem entender bem o porquê, uma vez que passaram a ser trabalhadoras rurais. Chegam mesmo a deixar claro um certo desânimo e descrença com os resultados de um possível investimento nesse sentido.

ASSENTADA: Sei lá moça! Eu não sei não. É claro que tinha... como eu tava falando, quando nós passamos a ser trabalhadora rural claro que tinha algum projeto, devia ter algum projeto pra gente também. E nunca falaram num projeto pras mulher. Ce vê que a gente tem essa vida direto.

ASSENTADA: (...) A gente fica pensando reunir, ir, depois chega lá não... eles não liberar nada, não querer reagir nada pra gente. Aí fica aí, todo mundo aí calmo... (risos)

A essas palavras outras poderiam ser acrescentadas, relatos do excesso de trabalho e responsabilidades a pesar sobre mulheres, da vontade de se capacitarem para aprimorarem seu pequeno empreendimento, ou mesmo vislumbrarem outras fontes de renda.

As mulheres trabalhadoras rurais, assentadas da reforma agrária, vêm transformando a sua participação e se fazendo presentes em diversos espaços – *doméstico, da produção, da comunidade, cidadania* (SANTOS, 2001) em dinâmica interação, nos quais residem as formas de dominação, as dissensões e conflitos, mas as possibilidades, os germens da mudança e da transformação. Enfim, a possibilidade da emancipação, que não pode resultar de uma resolução, nem tampouco se apresentar como um ponto fixo a alcançar, mas como um processo ruidoso, instável, de confrontos e negociações, e por isso mesmo, pleno de possibilidades e alternativas para o seu crescimento com autonomia (id., 2001).

Os exemplos estão por toda parte a nos oferecer comprovação do que Santos (2001) chama realismo utópico “.. que preside as iniciativas dos grupos oprimidos que, num mundo onde parece ter desaparecido a alternativa vão construindo, um pouco por toda a parte, alternativas locais que tornam possível uma vida digna e decente.” (SANTOS, 2001:36).

Especialmente no caso das mulheres trabalhadoras rurais, assentadas da reforma agrária, é preciso que sua experiência conquiste visibilidade social presenteadando a todos com bravura, coragem e a ousadia de *inventar fazer*, como as mulheres do PA Aliança. Mas, sobretudo, para que tenham o devido reconhecimento e apoio.

As trajetórias na terra de homens e mulheres do PA Aliança nos dão conta de um amplo campo de interações sociais que lhes possibilitaram novas sociabilidades, mudanças nas relações de gênero e a construção de identidades coletivas.

Assentados, pequenos produtores, agricultores familiares, mulher trabalhadora rural, mulheres do beiju são identidades construídas de acordo com as posições que

os sujeitos assumem em um determinado tempo e espaço concretos. Em todas as condições identitárias, que envolvem relações de poder, o potencial emancipatório está presente, a depender de um contrapoder que os assentados e assentadas possam desenvolver no sentido da *abertura de novos caminhos* e de sua emancipação. Essas condições dependem, por sua vez, dos projetos de vida na terra que possam traçar e defender coletivamente e de sua capacidade articulatória para fortalecerem as possibilidades de sua realização. Trata-se de um movimento que indica a inserção num contexto maior de luta dos assentados e assentadas da reforma agrária pelo desenvolvimento sustentável dos assentamentos e exercício pleno de sua cidadania.

São trajetórias que põem em questão as relações que estabelecem na unidade familiar, na comunidade, com mediadores e com o Estado. São lutas emancipatórias, por vezes fragilizadas pelo distanciamento dos seus objetivos, por sua precária capacidade articulatória, pela persistência de desigualdades de gênero, materiais e não materiais, relacionadas com informação, capacitação e condições para negociarem e gerirem projetos familiares e coletivos. São trajetórias permeadas por constelações de poderes que põem à prova as condições de homens e mulheres para avançarem na realização de mudanças rumo a novos caminhos e à sua real emancipação. ✨

REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Ricardo; FILHO, Luiz C.B. *Desafios para a gestão territorial do desenvolvimento sustentável no Brasil*. Campinas: 2002. 21p. Digitado.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: T A Queiroz, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. In: Educação & Realidade. Jul./dez. p. 133-184. Porto Alegre:1995.
- . Compreender. In: BOURDIEU, Pierre (Coord).. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 693 – 732 5ª ed.
- BUARQUE, Cristina. *A dimensão de gênero no mundo rural brasileiro contemporâneo*. Texto apresentado no Seminário Internacional: Gênero no desenvolvimento sustentável dos territórios rurais. Natal: 2003. Versão digitada, 17p.
- CAMPOS, Regina H.F.;GUARESCHI, Pedrinho (Orgs).. *Paradigmas em psicologia social: a perspectiva latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 2000. 222p.
- CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Duas Cidades, 376 p. Coleção Espírito Crítico. São Paulo: Ed. 34, 2001.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. 3ª ed. Vol. 2. p. 17-28. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

DAGNINO, Evelina. *Cultura, cidadania e democracia*. In: ALVAREZ, Sônia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs).. *Cultura e política nos movimentos sociais Latino-Americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 61 – 102.

HEREDIA, Beatriz M.A. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 164p.

JURBERG, Marise Bezerra. *Individualismo e coletivismo na psicologia social: uma questão paradigmática*. In: CAMPOS, R. H. F.; GUARESCHI, P.A. (Orgs).. *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 118-166.

LANE, Silvia T.M. *A psicologia social e uma nova concepção do homem para a psicologia*. In: CODO, Wanderley ; LANE, Silvia T. M. (Orgs).. *Psicologia Social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1997. p. 10 -19.

LEITE, Sérgio et al. (Coord).. *Impactos dos Assentamentos: um estudo sobre o meio rural brasileiro*. Brasília: Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural; São Paulo: Editora Unesp (co-editora e distribuidora), 2004. 392 p. (Estudos NEAD; nº. 6)

MATTOS, Sônia M. *Artefatos de gênero na arte do barro: Jequitinhonha*. Vitória: Edufes, 2001. 304 p.

MEDEIROS, Leonilde S.; LEITE, Sérgio. *Perspectivas para a análise das relações entre assentamentos rurais e região*. In: Silva, F., SANTOS, R., COSTA, L. (Orgs). *Mundo rural e política: ensaios interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Campus, 1998. p. 151-176.

MENDES, José M. O. *O desafio das identidades*. In: SANTOS, Boaventura S. (Org).. *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002. p. 503-534.

_____. *Uma localidade da Beira em protesto: memória, populismo e democracia*. In: SANTOS, Boaventura S. (Org). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 201 – 248.

MONTERO. Maritza. *Construcción, desconstrucción y crítica: teoria y sentido de la psicología social comunitária en América Latina*, 70. In: CAMPOS, Regina H.F.; GUARESCHI, Pedrinho A. (Orgs).. *Paradigmas em Psicologia Social: a perspectiva da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 70-87.

PRADO, Marco A. M. *Da mobilidade social à constituição da identidade política: reflexões em torno dos aspectos psicossociais das ações coletivas*. In: *Psicologia em Revista*. v.8, n.11, jun. p. 59 –71. Belo Horizonte: PUC Minas, 2002. p. 59 -71.

RUA, Maria das Graças; ABRAMOVAY, Miriam. *Companheiras de luta ou “Coordenadoras de painelas”?: As relações de gênero nos assentamentos rurais*. Brasília: Unesco, 2000. 348p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2001.

———. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 4ª ed. p 15-49; 235 – 280. São Paulo: Cortez, 1997.

———; NUNES João A. *Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, (Org). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 25-68.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. In: *Educação e realidade*. Porto Alegre: 1995. Jul./dez. P. 71-99.

WOORTMANN, Ellen F. *Da complementaridade à dependência: espaço, tempo e gênero em comunidades “pesqueiras” do Nordeste*. In. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Campinas: 1992. Nº.18, ano 7. p. 41-61, fevereiro. 1992.

A construção de sentidos à integralidade da saúde a partir da práxis de mulheres trabalhadoras rurais com enfoque popular e de gênero¹

VANDERLÉIA LAODETE PULGA DARON

RESUMO

.....
O artigo relata e analisa os sentidos da integralidade da saúde que emergem da práxis de mulheres trabalhadoras rurais com o enfoque popular e de gênero. Tem como referência central a pesquisa desenvolvida com mulheres camponesas no Rio Grande do Sul em 2002 e 2003. A construção da integralidade da saúde está intrinsecamente articulada com o ser humano integral em processo de construção. Aprofunda o jeito feminino de fazer e de cuidar da saúde e mostra que os territórios da vida são mais amplos do que os serviços de saúde e, por isso, apontam a necessidade de pensar a saúde a partir da dinâmica complexa da vida, pois são práticas centradas na vida, na sua defesa, preservação, promoção e recuperação.

Palavras-chave: mulheres trabalhadoras rurais;² políticas públicas de saúde, integralidade da saúde, ser integral, práticas populares de saúde, participação popular, gênero.

- 1 O presente artigo é uma reflexão embasada numa pesquisa desenvolvida junto ao Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, atualmente MMC – Movimento de Mulheres Camponesas do Rio Grande do Sul, durante o período de 2002-2003, especialmente na região Litorânea, centro da investigação da dissertação de mestrado em Educação cujo tema foi “Educação, cultura popular e saúde: experiências de mulheres trabalhadoras rurais”.
- 2 Mulheres trabalhadoras rurais e mulheres camponesas são utilizadas como sinônimos nesta reflexão.

INTRODUÇÃO

→ ESTA REFLEXÃO ESTÁ EMBASADA NA pesquisa e análise das bases, objetivos, formas, tensionamentos e resultados da luta por saúde no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Rio Grande do Sul, atualmente denominado de Movimento de Mulheres Camponesas. Teve como objeto a práxis deste movimento, especialmente na região Litorânea, através da análise de observações, registros, documentos, histórias de vida e entrevistas feitas com mulheres que participam da organização. A pesquisa buscou compreender as bases e motivações que dão sustentação à luta por saúde no movimento, bem como os significados, representações, sentidos e tensionamentos existentes no próprio movimento, articuladas ao contexto da reforma sanitária no Brasil e da dimensão de gênero e classe.

Pelo caminho percorrido foi-nos possível perceber que as políticas públicas de saúde no Brasil vêm sendo demarcadas pelo confronto entre as necessidades do povo e os interesses do capital com as duras conseqüências para as classes populares, dentre elas, as doenças oriundas da sobrecarga de trabalho, a desvalorização, discriminação, opressão, exploração e violência.

O Movimento de Mulheres Camponesas surgiu como espaço de luta e valorização das mulheres camponesas na conquista de direitos, e a saúde emerge como uma das lutas centrais do movimento. Nele as mulheres ressignificam a vida e fazem experiências de libertação enquanto sentido profundo de sua práxis portadora de uma dinâmica educativa e uma mística libertadora. Dessa forma, constroem novos significados à integralidade da saúde, fortalecem o sentimento de pertença das mulheres para com o movimento, ao mesmo tempo em que fazem o enfrentamento ao projeto neoliberal e à cultura machista e patriarcal. As experiências de organização e luta do movimento ajudam a repensar o modo de cuidar a vida e a saúde, bem como as políticas públicas de educação da saúde, tanto para o meio acadêmico quanto para o campo popular.

Nessa perspectiva é que as mulheres camponesas vêm construindo sentidos à integralidade da atenção à saúde, elemento e princípio determinante para o fortalecimento de um modo humanizado, integral e universal de cuidar da saúde da população. Assim, as reflexões em torno da integralidade da saúde cada vez ganham mais força por ser um dos princípios preconizados na Constituição Federal de 1988 e, ao mesmo tempo, pelas dificuldades de sua visualização nas práticas de atenção à saúde.

Na atuação junto aos movimentos sociais populares percebemos que esses sujeitos sociais atuam na área da saúde de diversas formas, destacando-se os que priorizam a participação nos espaços institucionalizados de controle social, como Conselhos de Saúde e Conferências; outros priorizam as lutas de enfrentamento

ao poder público exigindo atendimento à saúde, implantação do SUS; outros, ainda, desenvolvem práticas de atenção à saúde junto a populações de risco e com dificuldades de acesso. Há organizações que priorizam uma forma de atuação em relação à outra, entretanto, há outras que procuram uma ação articulada entre essas várias formas de agir em saúde.

Como referência concreta desta reflexão é a práxis desenvolvida pelas mulheres trabalhadoras rurais organizadas no Movimento de Mulheres Camponesas, por ser uma organização de identidade camponesa e feminista e ter como uma das lutas centrais a da saúde, que é desenvolvida em dois eixos: o eixo da luta pelo acesso à saúde através da defesa e implantação do SUS com controle social e participação popular e o eixo da promoção da saúde da mulher e da família camponesa. A articulação entre esses dois eixos no cotidiano possibilita a identificação das potencialidades e dos limites da própria luta popular em saúde, ao mesmo tempo em que revela elementos que constituem concepções e práticas de atenção e cuidados em saúde na perspectiva da integralidade.

Por isso, ao analisar essas práticas de saúde percebemos um conjunto de elementos reveladores de uma nova forma de fazer e pensar a saúde, extraídos das práticas populares de saúde, especialmente das desenvolvidas pelas mulheres camponesas organizadas num movimento social popular. Os traços e as características que emergem dessa práxis trazem os determinantes da realidade que as camponesas vivenciam, inseridas num determinado contexto histórico e que se desenvolve dentro da cultura e dos traços característicos das mulheres trabalhadoras rurais. Nesse sentido, podemos identificar a construção de uma concepção de saúde muito singular, ao mesmo tempo em que tem incorporado os aspectos da visão de saúde formulada na 8ª Conferência Nacional de Saúde e preconizada na Constituição Federal em 1988.

É uma concepção de saúde como direito de todos e com equidade aos mais pobres, populações vulneráveis e portadores de direitos especiais. Permeada pelo eixo da defesa da vida, a saúde integral expressa-se no ser integral e no ser mulher, como afirma uma das entrevistadas:

Nós sempre trabalhamos a saúde como um direito e, principalmente, para os mais pobres que não conseguem nada. A gente acompanha e atende com o que a gente conhece e sabe, mas a gente sempre luta pelo SUS, porque nós precisamos ver isso funcionando. (Entrevista com H.L.B., 2003).

As mulheres afirmam a saúde como direito de todos que se expressa no grito: “Saúde não é negócio, é um direito nosso!”. Entendem esse direito como fundamental de todo ser humano e que, como tal, não pode ser visto na lógica mercantil de compra e venda. Uma das entrevistadas afirma:

Saúde não é negócio, é um direito nosso!” Saúde não é mercadoria de compra e venda. Saúde é sim, resultado de relações conosco mesmo, com os outros, com o meio (natureza). Saúde é conquista do ser mutável (transformador). Desde o mundo uterino a pessoa é por excelência um ser que transforma – para melhor ou pior, um ser que tem necessidades e aspirações (sonhos), e, quando estes são atendidos, a saúde é plena. Saúde é sinônimo de felicidade, vida plena, necessidades e aspirações atendidas, sonho de um mundo humano e justo acontecendo para todos (as), a paz sendo uma constante na vida da sociedade. Saúde é construção contínua do bem comum. (Entrevista com H. A.A., 2003).

As mulheres camponesas afirmam que não é possível ter saúde sem a garantia de direitos fundamentais aos seres humanos, como a água, a terra, o trabalho, a educação, a política agrícola, o lazer sadio, entre outros. Enfatizam que é necessário reorganizar o modo de produção e as relações no campo sem o uso de agrotóxicos e transgênicos, construindo um novo modelo agrícola e uma nova visão de desenvolvimento da sociedade para se ter saúde.

Para as mulheres camponesas, a saúde é uma dimensão central em suas vidas. Como afirma uma das entrevistadas, “não dá para pensar a vida sem saúde”. Expressam sua íntima relação com o processo do nascer, viver e a passagem da morte, tanto pela sua experiência de maternidade quanto pela sua vivência junto à natureza e com os animais, onde o processo da vida está presente o tempo todo.

Aliada a essa idéia coloca-se a saúde como “bem de relevância pública”, portanto, submetida ao controle social. As mulheres aprofundam essa visão mostrando a necessidade de radicalizar a participação popular na formulação, decisão, controle e fiscalização das políticas públicas de saúde. Reconhecem a importância dos vários espaços de participação e controle social, mas questionam o aparelhamento político e cooptação de lideranças por parte do poder público existente em vários locais, o que impede o exercício efetivo do controle social.

O avanço na formulação de uma concepção mais alargada de saúde foi se dando na própria trajetória de desenvolvimento da luta por saúde realizada pelo MMC/RS, como afirma uma das entrevistadas:

O movimento sempre trabalhou a luta da saúde por trabalhar com as mulheres e com problemas das mulheres. O movimento foi surgindo como espaço para a mulher falar, conversar problemas e um deles é a saúde da mulher. Percebeu-se que, só com estudo, formação e trabalho não davam conta dos problemas da saúde. Daí a luta pelos direitos como a da aposentadoria e da saúde. Após, viu-se que não chegava trabalhar só a saúde da mulher, mas a da família. Surgiu a atuação da luta no SUS e o trabalho do movimento por saúde foi aprofundando a nossa concepção de saúde no meio rural, casa, ecologia, produção. Dentro deste processo se percebeu que não se pode trabalhar só o direito e cura das doenças era preciso mexer nas causas, mexer na forma de produzir, na relação

em casa. Foi aí que fizemos a relação da saúde com a convivência e com a promoção. Daí fizemos o processo formativo e as lutas pelos direitos aposentadoria, salário-maternidade e crédito para ter melhor condição de vida, o que significaria ter saúde. A partir de então percebeu que, além de ter condições de vida, de produzir, é preciso estabelecer nova relação com os seres vivos, porque nascemos, vivemos e somos relação o tempo todo. Conhecemos melhor nossa história e percebemos que as mulheres lidam com a defesa da vida, mexemos com a biodiversidade – ser humano, animais. Fomos entendendo que a nossa luta é por mudança social das relações – mexemos a questão da sobrevivência, produção, ocupar espaços (ninguém nos oferece, precisa ir conquistando), enfrentar os conflitos, mudança de cultura, educação de filhos para ter mais saúde. Fomos percebendo que a luta por saúde é uma mudança cultural, ou seja, uma mudança de conhecimento, de vida, de saber e de relações, uma nova proposta. Precisamos fazer a nossa mudança própria, mexendo com a vida e a história, protegendo a vida. A saúde tem relação com o todo. Para ter saúde precisa mexer com o jeito que se vive, se produz, se alimenta e se acredita. O jeito é o trabalho de cultivar, respeitando os passos de cada uma, enfrentando o dia-a-dia. Às vezes é difícil porque a mulher tem a carga de deixar tudo pronto para sair de casa. É um processo onde as mulheres são sujeitas³, onde mulheres com 60 anos de idade afirmam que começaram a viver. O trabalho pode não dar resultado mais evidente, mas mexe no íntimo das pessoas que é difícil de medir. É difícil de medir isso, mas no diálogo direto com as mulheres, família, se percebe mudança das mulheres. Isto é o ponto do MMC – aí é o movimento – vê que a mulher se sente mulher. Onde se consegue chegar nas famílias conseguem perceber e dizer: deixei de remédio químico, deixei de plantar com veneno. (Entrevista com S.G., 2003.).

Observamos como está implícita uma concepção de saúde na forma de fazer e de ver a saúde como um novo modo de vida na roça e, ao mesmo tempo, como essa concepção foi se construindo e dando um sentido de totalidade à idéia de saúde ao longo da trajetória do movimento: do pensar o corpo e a sexualidade da mulher, passando para a idéia de saúde da mulher para a saúde pública como direito, até a afirmação de um novo modo de viver e se relacionar consigo mesma, com os outros, com outras formas de vida, com a natureza, com o planeta, o cosmos e com a transcendência.

Documentos do próprio movimento que sistematizam essa compreensão apontam nessa direção, como podemos observar:

Na compreensão acerca da promoção da saúde no movimento, três elementos são básicos: O primeiro estabelece uma relação entre o conceito de promoção à saúde com o Projeto

3 A palavra “sujeitas” é um termo que as mulheres do movimento adotam com o sinônimo de protagonista ou de sujeito, agente ativo, não no sentido de subordinação.

de Sociedade que se quer construir. A promoção à saúde está vinculada diretamente ao modo como vivemos, aos princípios que defendemos, ao alimento que comemos, ao ar que respiramos, as amizades e relações interpessoais e sociais que cultivamos, ao que pensamos, enfim, ao projeto de vida e de sociedade. O segundo, mostra que não podemos separar o trabalho de promoção à saúde da conscientização, da instituição de direitos como a moradia, terra, saneamento básico, educação e do engajamento nas lutas gerais por mudanças estruturais do sistema capitalista neoliberal. O terceiro tem a ver com o conceito de saúde integral, ou seja, a concepção de integralidade da atenção à saúde que tem como pressupostos: a) uma visão de ser humano integral, como sujeito social e portador de direitos de vida, dignidade e cidadania; b) o compromisso ético com a vida – sua defesa, preservação e qualificação em todas as suas dimensões (humana, da natureza, da biodiversidade); c) um projeto de desenvolvimento da sociedade entendido como processo de construção de vida digna a todas as pessoas, que integra as várias dimensões e princípios da vida e da saúde e não da lógica do capital; d) a saúde como direito de todos e dever do Estado, através da efetiva implantação do SUS, com o caráter de relevância pública da saúde, e, portanto, colocada sob o controle social e a participação popular, conforme a Constituição Federal e suas leis complementares; e) a incorporação da concepção de Educação Popular nas práticas junto com as mulheres e famílias, compreendendo que o processo e as relações construídas no campo da saúde também são educativos; f) o entendimento de que Saúde é um aspecto integral da vida diária, não se limitando apenas em ficar bem depois de uma doença. A saúde é vista num contexto mais amplo, significa bem estar/estar bem que compreende a harmonia de nosso *ser* dentro e na relação com os outros. Já a doença é o reflexo (da desarmonia desse bem estar), a falta de saúde é a desarmonia do nosso *ser integral*, pois saúde está diretamente ligada à maneira com que vivemos. Assim, a promoção à saúde implica na compreensão integral da vida e do ser humano, articulado ao Projeto de Sociedade que se busca construir. (MMTR/RS, 2003.).

Outro documento também apresenta essa abordagem ao afirmar:

Para o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais promover a saúde tem a ver com o compromisso cotidiano de construir um novo modo de vida na roça. Ou seja, a saúde é elemento inteiramente ligado ao princípio da vida. Cuidar da saúde significa defender, preservar e proteger a vida. Por isso, promover a saúde tem a ver com a forma como se organiza o processo produtivo no campo, a questão da Reforma Agrária, do Seguro e Crédito Agrícola, da Agricultura Ecológica, das relações e papéis atribuídos para os homens e para as mulheres no espaço doméstico da família e no trabalho na roça. Só teremos uma vida saudável na medida em que o conjunto das relações sociais for se transformando. (MMTR/RS, 2003.).

Essa concepção alargada de saúde que o Movimento de Mulheres Campesinas vem construindo incorpora os elementos advindos da luta pela Reforma

Sanitária no Brasil, que se expressaram fortemente na 8ª Conferência Nacional de Saúde e na Constituição Federal de 1988, e também o acúmulo da luta feminista no campo da saúde da mulher e dos direitos reprodutivos e os aspectos que a luta e a práxis do próprio movimento vieram fomentando e construindo em sua trajetória de luta e resistência popular embebida pela cultura tradicional/popular do cuidado em saúde expresso na vida das mulheres da roça.

No movimento, eu acho que é busca de mais vida em plenitude, mudança de estilo de vida, mudança de vida, transformação em todos os sentidos, porque a saúde é uma coisa muito ampla, é sinônimo de vida, não ficar doente, saber como fazer para ficar bem, cuidar do ser integral. Eu sempre digo que o corpo é a grande vítima porque ele só recebe as conseqüências do nosso estilo de vida, os preconceitos, o fanatismo, as discriminações, a nossa mente deixa a gente doente, nossos sentimentos, nossas emoções. Quando a gente está bem, nosso espírito também. Precisamos construir uma nova relação entre as pessoas, com a natureza, transformar o capitalismo, essa coisa idolatrada. (Entrevista com L.M.P.D., 2003).

A visão mais ampliada de saúde foi sendo construída no movimento ao longo de sua trajetória, como afirma uma das entrevistadas:

Ter saúde é ter acesso condições de terra, crédito, casa, condições de vida. No início era forte a luta pela aposentadoria e a participação em outros espaços. Depois fomos amadurecendo e trazendo na concepção de saúde as reivindicações das famílias rurais e aí a necessidade de crédito para os grupos de mulheres produzir alimentos de forma ecológica, a documentação como forma de valorização, reconhecimento e respeito às mulheres da roça. A mulher se preocupa com os outros e com a *vida*. Quando percebe que a vida dos outros está sendo ameaçada, a mulher reage. Por isso, a promoção à saúde representa a promoção da vida, em sua plenitude. Assim, envolve um conjunto de questões, como o enfrentamento da discriminação da mulher rumo a sua libertação. Daí a importância do trabalho sobre o corpo e a sexualidade, realizado no grupo de mulheres, a necessidade de ter políticas públicas para mulheres pelo SUS, pensados a partir da saúde da mulher como um todo, que atenda a mulher no todo e” não só útero e mama. (Entrevista com L. R., 2003).

Outra entrevistada fala sobre a saúde mostrando que “a saúde tem relação com o todo.” Na concepção de saúde das mulheres do MMC há um destaque fundamental ao ser humano, dito como “ser integral”, ou seja, há uma relação determinante com a concepção antropológica do sujeito da saúde que são todas as pessoas. Nessa compreensão não é possível pensar a saúde descolada da compreensão de ser humano. Uma entrevistada aborda a questão do ser integral, que

é um dos conceitos fundamentais para as mulheres e o movimento dentro dessa dimensão da vida e da saúde:

A gente trabalha o ser integral, o ser mulher como um todo. O ser integral é o ser mental, ser emocional, ser espiritual, ser ambiente, a gente coloca todas as dimensões do ser e como cada parte pode estar gerando mais saúde do corpo. Colocando-se tudo na educação porque tudo isso exige uma mudança de vida. A gente exagera, chegando a dizer que o remédio, mesmo se for de erva, elixir, a gente falava que resolvia 25%; agora a gente diz que resolve 15%, o restante depende da forma como se trata o ser integral. (Entrevista com L. M. P. D., 2003).

Outra entrevistada relaciona o ser integral com o ser mulher e sua libertação, evidenciando uma visão alargada de ser humano e da vida no planeta.

Ser integral, onde a vê que a mulher não pode ter saúde se vive discriminada e doente. Por isso, a saúde é a luta por libertação e com consciência ecológica. A saúde mais forte tem relação com o todo. Para ter saúde, precisa mexer com o jeito que se vive, se produz, se alimenta e se acredita. (Entrevista com E. P. S., 2003.).

Leonardo Boff aprofunda a importância do cuidado com a vida como categoria central de construção de um novo paradigma civilizatório, como podemos ver:

Quando amamos, cuidamos e quando cuidamos amamos. Por isso o ethos que ama se completa com o ethos que cuida. O “cuidado” constitui a categoria central do novo paradigma de civilização que forceja por emergir em todas as partes do mundo. A falta de cuidado no trato da natureza e dos recursos escassos, a ausência de cuidado com referência ao poder da tecnociência que construiu armas de destruição em massa e de devastação da biosfera e da própria sobrevivência da espécie humana, nos está levando a um impasse sem precedentes. Ou cuidamos ou pereceremos. O cuidado assume uma dupla função: de prevenção a danos futuros e de regeneração de dados passados. O cuidado possui esse condão: reforçar a vida, zelar pelas condições físico-químicas, ecológicas, sociais e espirituais que permitem a reprodução da vida e de sua ulterior evolução. O correspondente ao cuidado em termos políticos é a “sustentabilidade” que visa encontrar o justo equilíbrio entre o benefício racional das virtualidades da Terra e sua preservação para nós e as gerações futuras. (BOFF, 1999).

O Movimento de Mulheres Camponesas vem atuando ressignificando o cuidado e o amor, que culturalmente vêm sendo delegados à mulher como forma de submissão, dando-lhe um sentido e um caráter de transformação, libertação e emancipação tanto das mulheres como das classes populares. As mulheres de-

envolvem esse trabalho com muita dedicação e com a convicção de que estão contribuindo para a construção de um novo mundo, com novas relações entre os humanos e com as diversas formas de vida.

○ JEITO FEMININO DE FAZER SAÚDE

A investigação buscou a identificação do jeito e das formas de construção da luta por saúde no MMC/RS. O importante, nesse aspecto, é perceber como as mulheres camponesas vêm construindo, na luta por saúde, um novo modo de viver e de se relacionar, que se expressa no modo como elas desenvolvem o trabalho ou na forma como essa experiência é desenvolvida. Assim, as mulheres camponesas vêm construindo a luta por saúde permeada pelo eixo em defesa da vida e com o lema “Saúde não é negócio, é um direito nosso!”

Mulheres camponesas com o corpo marcado pela sobrecarga de trabalho e pelas duras marcas da opressão, discriminação e exploração, organizadas no MMC, vêm desenvolvendo maneiras criativas e de resistência popular para solucionar os problemas cotidianos que enfrentam diariamente.

O trabalho desenvolvido na área da saúde parte da análise de que a população rural, especialmente as mulheres, não tem acesso a políticas articuladas e permanentes de promoção, proteção e recuperação à saúde. No que se refere especialmente ao atendimento à saúde, ainda prevalece a falta de acesso ou de garantia dos encaminhamentos clínicos quando existem problemas maiores. Na maioria das vezes, o atendimento tem sido insuficiente e as mulheres continuam morrendo por doenças que poderiam ser prevenidas.

Pelo que identificamos especialmente na região onde a pesquisa teve seu foco, as mulheres do meio rural participantes do movimento vêm desenvolvendo essas práticas populares de saúde como uma forma de resistência e de cuidado à saúde individual, familiar e comunitária; também, como exercício da participação popular no controle social das políticas de saúde, já que são sabedoras do dever e da responsabilidade do Estado com a saúde (promoção, proteção e recuperação), com o controle social e com a socialização de informações dos direitos e instrumentos para efetivar o controle social, sem excluir a responsabilidade que cada cidadão e grupo social têm com a saúde.

Destacamos que, especialmente na região Litorânea, as práticas de atenção à saúde do MMC constituem-se numa opção por um novo modo de vida no campo e na cidade. Essa é opção do movimento em nível estadual, no entanto o estágio de implantação é diferenciado em cada região no Rio Grande do sul e no país.

A luta por saúde pública e pela saúde da mulher tem importância e significado fundamental que a torna estratégica por várias razões. A primeira delas é que a saúde faz parte do cotidiano da vida das pessoas. Nesse sentido, as mulheres são

as grandes promotoras de vida e saúde: elas geram a vida; geralmente, seu cotidiano está marcado por tudo aquilo que se relaciona com saúde (fazer comida, cuidado com a limpeza e higiene da casa, dos alimentos e das roupas); o cuidado e manejo com os animais, o plantio e cuidado com os produtos de subsistência, quando atuam no meio rural; a educação, cuidado e proteção das crianças, dos doentes, dos idosos. Portanto, o cotidiano da trabalhadora rural é marcado por um conjunto de práticas que estão intimamente ligadas à saúde.

Por outro lado, a saúde está ligada a um conjunto de necessidades não atendidas para a maioria das mulheres e do povo em geral: alimentação, higiene, educação, habitação, trabalho, preços, salário digno, trabalho etc. Vivemos numa sociedade de doentes e produtora de doenças pela lógica neoliberal com que veio sendo implantado o desenvolvimento, baseado apenas no crescimento econômico “de alguns” em detrimento da miséria “de milhões” de brasileiros. Sabemos que as políticas e instituições de saúde desempenharam um papel histórico e inegável para a constituição e estabilização da ordem socioeconômica brasileira; ajudaram a modelar certos traços estruturais dessa ordem, entre os quais a tendência de concentração de poder e a exclusão das classes populares dos circuitos de decisões econômicas, políticas e culturais do país.

O cotidiano de vida das mulheres camponesas e famílias que vivem no campo no Brasil é revelador do quanto a saúde e a necessidade de lutar pela garantia da efetiva implementação do SUS são fundamentais para as mulheres. Analisando a opção que o movimento fez pela luta por saúde pública e pela saúde da mulher, como a luta principal, possibilita-se a definição de um conjunto de estratégias para a construção dessa luta, articulada com a organização, a formação, a mobilização e construção de experiências comunitárias de promoção da saúde, como verificamos em seus documentos e resoluções⁴.

A saúde, como geralmente é encarada (um problema do indivíduo ou da família e não como do conjunto da população), acaba sendo colocada nas tarefas das mulheres. Por isso, observamos que a ação do movimento tem sido de demonstrar o quanto a saúde é um bem coletivo e não tão-somente de cada um. Concomitantemente a isso, como o movimento vem apostando na saúde como um elemento estruturante e como prática de resistência popular feminina realizada por mulheres camponesas junto à população com a qual se relacionam, esse trabalho, pautado na concepção de educação popular em saúde, bem como na promoção da saúde da mulher e da família, está aliado ao fortalecimento do controle social do SUS com participação popular.

4 As resoluções de assembleias e os relatórios de planejamento e das atividades do movimento expressam esses aspectos.

Essas ações que as mulheres vêm desenvolvendo em suas lutas pela garantia do acesso à saúde pública, combinadas com o fortalecimento do controle social, vêm trazendo um conjunto de elementos reveladores de um novo jeito de cuidar da saúde, pensado a partir do paradigma da saúde e não da doença, que tem como elemento central o “cuidado” enquanto essência do humano (BOFF, 1999). As mulheres trazem o “cuidado” como princípio norteador da vida e das relações. Cuidar significa valorizar, respeitar, ouvir, zelar pelo outro enquanto pessoa que se faz revelar e que na relação humana se dignifica. A esse propósito, “saúde é acolher e amar a vida assim como se apresenta, alegre e trabalhosa, saudável e doentia, limitada e aberta ao ilimitado que virá além da morte” (BOFF, 1999).

O jeito feminino e feminista de tratar a saúde implica cuidar da vida, cuidar do conjunto das relações com a realidade circundante, relações essas que passam pela higiene, pela alimentação, pelo ar que se respira, pela terra onde se planta e se vive, pela maneira como organiza a casa, a vida e os espaços coletivos, bem como pela forma como cada um se situa dentro de um determinado espaço ecológico. Esse cuidado reforça a identidade como ser de relações, buscando um equilíbrio e visando à integralidade e à totalidade do ser humano.

A integralidade e o cuidado articulam-se na dimensão da liberdade e da responsabilidade dos seres humanos em sua luta permanente para “ser mais”, não para ter mais. Assim, a integralidade da saúde tem uma interface determinante com a dimensão histórica do ser humano enquanto sujeito individual e coletivo da construção social, cultural, econômica e política da sociedade. Aliado a isso, o MMC adotou como princípio o resgate da sabedoria popular e da fertilidade da terra e da vida como um todo. Esse trabalho vem no sentido de enfrentar um dos problemas centrais do mundo atual, onde tudo virou mercadoria, até mesmo o essencial, como a própria vida humana.

Diante disso, as mulheres camponesas sentem-se construtoras de um novo modo de agir e de pensar o planeta e todas as formas de vida, resgatando a autoestima de cada uma (partindo da premissa de que não se pode dar aquilo que não se tem), refletindo sobre o tipo de saúde que querem estabelecer nas famílias e nas comunidades. Esse trabalho busca uma articulação entre a saúde e a mudança nas relações de gênero, o respeito à natureza, o modo de produzir, a relação com a terra, a água, os vegetais, os animais e todas as formas de vida.

Nessa perspectiva, o MMC/RS tem como eixo central a defesa da vida, a justiça social e a igualdade de direitos, os quais são princípios centrais da luta. A promoção da saúde está vinculada diretamente ao modo de vida das pessoas, aos princípios que têm e defendem, ao tipo de alimentação, ao ar que respiram, às amizades que cada ser cultiva, enfim, ao projeto de vida e de sociedade.

Assim, a promoção da saúde, segundo o MMC, implica o desenvolvimento de ações que promovam a vida e, conseqüentemente, a saúde, tais como educação, trabalho, política agrícola, agroecologia, alimentação correta e saudável, lazer sadio, higiene, moradia, vivência de valores solidários e humanizadores, utopia e esperança, vida comunitária, participação e relações sadias entre as pessoas e, dessas, com a natureza.

Para que tudo isso realmente aconteça na prática, o movimento realiza as ações educativas na área da promoção à saúde da mulher e da família rural, articulando a construção do ser humano integral; a agroecologia, as plantas e ervas medicinais; a alimentação suplementar; o uso de terapias complementares na atenção à saúde e a luta para a garantia de acesso do povo ao direito de ter atenção integral à saúde pública, através do SUS.

A promoção da saúde da mulher e da família rural vem se constituindo como uma das estratégias centrais desta organização. Com base nas experiências que vêm sendo realizadas pelas mulheres, as quais receberam o nome de “multiplicadoras” de sabedoria, de vida, de saúde, de esperança, o movimento vai dando continuidade ao processo formativo, organizativo, de luta e ao trabalho de educação e promoção à saúde da mulher e da família rural a cada ano, redefinindo os processos e o tipo de ações, conforme a avaliação do trabalho realizado e as exigências que a conjuntura apresenta.

Esse tipo de trabalho também vem trazendo elementos acerca da integralidade da atenção à saúde, do acolhimento das pessoas, do vínculo que as mulheres têm com as famílias, com o modo de tratar a saúde, que merecem uma análise mais aprofundada e evidenciam o quanto o cuidado à saúde requer que se compreenda a complexidade da teia da vida. Essa experiência tem como fio condutor as relações de gênero, classe e projeto popular, que constituem a identidade do próprio movimento, ou seja, a libertação das mulheres, a transformação da sociedade e a construção de uma nova sociedade e de novas relações sociais de gênero, de raça e ecológicas.

Assim, a luta por saúde tem como eixos norteadores que se articulam entre si o direito à saúde pública, atuando na área das políticas públicas gerais e da saúde articulado ao eixo da promoção da saúde da mulher e da família rural tendo a saúde como um novo modo de vida.

Dessa forma, as mulheres camponesas desenvolvem esse trabalho intervindo no cotidiano de suas vidas na propriedade, no espaço da produção (produzindo sem agrotóxicos e transgênicos, optando pela agroecologia), nas relações familiares (dividindo as tarefas domésticas, construindo um jeito coletivo de cuidar-se no núcleo familiar – dialogando, entendendo, cuidando, curando, protegendo, estabelecendo limites e responsabilidades individuais e coletivas), com o grupo de mulheres (dialogando, trocando saberes e práticas, fazendo os remédios juntas,

refletindo, organizando e se formando) e com as comunidades (acompanhando as pessoas que precisam de apoio e atendimento, com a “farmacinha” conversando, escutando, participando da vida comunitária,...).

Além disso, desenvolvem todo um processo de formação, organização e conscientização das mulheres e realizam uma série de ações, lutas e mobilizações de enfrentamento das questões específicas que dizem respeito à saúde da mulher e da família rural, assim como, junto com outras organizações nas demais lutas por melhores condições de vida e saúde, enfrentam o próprio sistema capitalista. Nesse processo de organização, formação, luta e desenvolvimento de experiências de promoção à saúde da mulher e família rural, as mulheres camponesas vinculadas ao MMC estabelecem uma relação entre a saúde e a previdência, como diz uma das entrevistadas:

O tripé da Seguridade Social, a saúde, a previdência e a assistência social, nos mostram a grande relação que deve existir para que as pessoas possam viver com segurança e felizes. Por isso, devem ser públicas, de caráter universal e de qualidade garantidas mediante um conjunto de outras políticas. (Entrevista com H. A. A., 2003).

Esse trabalho tem uma relação muito forte com o cotidiano de vida das mulheres e famílias camponesas, como já foi abordado, e com a dimensão da fé e da espiritualidade, que é muito forte na cultura das famílias camponesas. Os símbolos e os rituais religiosos ligados à vida e à saúde são ressignificados a partir da mística libertadora, ganhando um sentido mais profundo e encarnado no cotidiano das mulheres.

Nesse processo, as mulheres enfrentam muitas dificuldades no desenvolvimento do seu trabalho; mostram as dificuldades que às vezes enfrentam em socializar o que aprendem, as distâncias para poderem participar, a condição de empobrecimento e de o público no meio rural ser praticamente constituído de idosos. As mulheres têm clareza de que o maior empecilho para se organizar são as armadilhas que o sistema impõe, impedindo que os pobres e as mulheres se organizem e cuidem de si e de sua saúde.

Por outro lado, essa práxis já vem produzindo um conjunto de resultados no cotidiano de vida das mulheres que denota sinais vagarosos, mas firmes, de mudança. Dentre os vários aspectos apresentados pelas mulheres, podemos destacar:

- a conquista de direitos, como o reconhecimento da profissão, a aposentadoria, o salário-maternidade, saúde, alfabetização e documentação para as mulheres, entre outros que já foram abordados anteriormente nas conquistas. O que chama a atenção é que todas as mulheres entendem o movimento como instrumento de luta que garantiu, por meio de mobilizações, esses resultados, os quais incidiram positivamente sobre suas vidas;

- o início de mudança na produção, que as mulheres afirmam ter mudado muito: “a gente planta na lavoura de tudo, planta verduras, mandioca, feijão, arroz, banana. Nós aqui começamos a mudar com o trabalho da agroecologia”;
- o início de mudanças no ambiente, nas relações familiares e no papel das mulheres, como podemos ver nas falas: “a gente foi dividindo as tarefas em casa, sobrando mais tempo para todos participarem das lutas também. Uma vez a mulher era só em casa. Hoje a gente é da casa, da família, da comunidade e da luta”; “tem mulheres com mais participação, organização, mais saúde, solidariedade e entreadjuada e as mulheres estão aprendendo a cuidar de si e da saúde da família”; “as pessoas não estão mais precisando tomar antidepressivos, porque estão bem”;
- o fortalecimento da organização é outro aspecto bastante salientado pelas mulheres, como resultado de todo o trabalho que vem sendo desenvolvido e do respeito que “as mulheres vêm conquistando e as mulheres exercendo a cidadania, se organizando e exigindo seus direitos, cobrando dos responsáveis, a consciência que temos para o enfrentamento a tudo o que vem destruindo a vida e a saúde; as mulheres mais livres para falar e participar”;
- uma entrevistada mostra o processo e os resultados que vêm ocorrendo com a condição enquanto mulher:

Mas quando a mulher toma consciência da condição, não consegue conviver com a contradição/opressão e aí precisa dar passo para enfrentar e se libertar. É uma constante, todas nós passamos por este processo. É um processo, se avaliando, porque não se dá num passe de mágica, tem a ver contigo, com a sociedade e com as pessoas que te rodeiam. Aí ninguém mais segura, vão para a luta. Quando acredita em alguma coisa e tem claro onde quer chegar ninguém segura. O movimento tem sido espaço para as mulheres participarem e terem a dimensão mais ampla do Brasil e do mundo.

O processo de mudança que cada mulher vai construindo à medida que participa do movimento desvela o fetiche de sua condição feminina imposta histórico-culturalmente, enfrenta os conflitos e contradições, vai fazendo emergir o seu “ser mais” como ser humano e como mulher. Esse resultado não se mede e muitas vezes não se visualiza num passe de mágica, mas precisa ser observado como processo de luta por valorização, participação, cidadania, libertação e emancipação, como afirmam as mulheres do movimento. São resultados quase invisíveis, mas que dão o sentido estratégico da importância do próprio MMC;

- As pessoas passaram a viver de forma mais saudável e as que procuram as “farmacinhas” acabam curando suas doenças; muitas nem mais precisam ir ao médico. “As pessoas descobriram, começando pelas mulheres, que depois que pararam simplesmente de tomar remédios, de correr para os hospitais, mas se deram conta

e foram mudando o jeito de viver, muitos salvaram-se, estão bem e pararam de gastar dinheiro e passaram a ter mais saúde.”(O.A.G., 2003).

A práxis desenvolvida pelas mulheres camponesas identifica-se com um conjunto de práticas populares em saúde emergentes na resistência, cultura e luta popular no Brasil no que poderíamos chamar de “redes de cuidados populares em saúde”. O grande desafio reflexivo e político é como se articulam essas práticas ao sistema público de atenção à saúde?

Entretanto, é bom lembrar que esse tipo de trabalho só pode ser realizado se for em grupo, com organização, trabalho coletivo e comunitário, e o fazer com o que se tem, se sabe e se pode, sem depender de outros. É um processo que podemos caracterizar como educativo-terapêutico, pois é centrado no acolhimento, na escuta e respeito para com cada ser humano que se apresenta; o diálogo como base da relação, no qual tanto quem cuida como quem é cuidado são encarados como sujeitos; o processo da saúde como busca de equilíbrio e energia e de construção de um modo de vida saudável perpassa o conjunto das ações desenvolvidas pelo movimento.

Percebemos que as mulheres têm e, ao mesmo tempo, buscam permanentemente compreender a dinâmica da vida em sua teia de complexidades e relações. Ao mesmo tempo, no cuidar cada pessoa como ser único há uma relação de amor e afeto muito forte e a conjugação de várias ações, orientações de conduta, postura e mudança de comportamento e estilos de vida, com terapias complementares. Assim, o trabalho que realizam vai desde a reorientação alimentar, a energização, os chás, o uso de plantas medicinais e remédios feitos destas para curar determinadas doenças, a mudança de postura nas relações familiares e cotidianas, até a conexão com o universo e a dimensão da fé e da transcendência. Aliado a isso se constroem redes de apoio solidário às pessoas que mais precisam, vínculo ou conexão entre o grupo de mulheres, a comunidade e as pessoas que precisam de atenção. Esse é um aspecto forte que gera confiança e responsabilidade para com o outro, o qual, em sua alteridade revela-se como um ser humano capaz e finito. Além disso, o processo de acompanhamento, não só com o registro que é feito numa ficha de cada pessoa, mas o engajamento que é possibilitado no grupo do MMC, vai gerando um processo de auto-estima, de construção da libertação e cidadania das mulheres, que deixam de ficar presas às doenças e à condição de vítimas e vão dando um novo sentido às suas vidas.

Essa dinâmica tem dado certo porque o tipo de queixa mais comum nas pessoas que procuram a atenção nas “farmacinhas” são doenças mentais, como *depressão, nervos, gente que toma remédios de faixa preta*; problemas ligados à mulher, como *menopausa, problemas da mulher, tosse, pressão alta, diabete e colesterol*. Parte das doenças está ligada à dinâmica de vida e trabalho que as mulheres e os camponeses

_____.; PALUDO, Conceição. *Gênero, classe e projeto popular: compreender mais para lutar melhor*. Passo Fundo: Battistel, 2001.

_____.; Nespolo de David. Claret.Terezinha. Construindo significados ao controle social do SUS no Rio Grande do Sul. In: *Tempo de inovações: a experiência da gestão na saúde do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Dacasa, 2002. p.203-224.

_____.; GUADAGNIN, Irdes. A afirmação da cidadania na luta das mulheres trabalhadoras rurais. In: *Direitos humanos no Brasil: diagnóstico e perspectivas*. Rio de Janeiro: Ceris, 2003. p.130-134.

DELGADO, Guilherme; CARDOSO Jr., José Celso Cardoso. *A universalização de direitos sociais no Brasil: a previdência rural nos anos 90*. Brasília: Ipea, 2000.

DIVULGAÇÃO em saúde para debate. Rio de Janeiro, n. 24, dez. 2001.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. *Reflexão crítica sobre as virtudes da educadora ou do educador*. Buenos Aires, 1966.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 15.ed. Rio de Janeiro:Paz e Terra, 1985.

MELO, Hildete Pereira de. A invisibilidade do trabalho feminino. In: CHOINACKI, Luci. *Aposentadoria: direito de dona de casa*. 2. ed. Brasília: Câmara dos deputados, 2002. p.7-11.

SCHAAF, Alie van der. *Jeito de mulher rural: a busca de direitos sociais e da igualdade de gênero no Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: UPF, 2001.

STEPHEN, Lynn. Relações de gênero: um estudo comparativo sobre organizações de mulheres rurais no México e no Brasil. In: NAVARRO, Zander (Org.). *Política, protesto e cidadania no campo: as lutas sociais dos colonos e dos trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1996. p.29-61.

VASCONCELOS, Eymard Mourão. *A saúde nas palavras e nos gestos: reflexões da rede educação popular e saúde*. São Paulo: Hucitec, 2001.

MMTR/RS. *Relatórios de Planejamento*. Passo Fundo, 2000; 2001; 2002; 2003.

_____. *Resoluções da primeira assembleia estadual do MMTR/RS*. Passo Fundo, 1989.

_____. *Resoluções da segunda assembleia estadual do MMTR/RS*. Passo Fundo, 1992.

_____. *Resoluções da terceira assembleia estadual do MMTR/RS*. Passo Fundo, 1995.

_____. *Missão do MMTR: resoluções da quarta assembleia estadual do MMTR/RS*. Passo Fundo, 1998.

- _____. *Mulheres da roça semeando a nova nação: resoluções da quinta assembléia estadual do MMTR/RS*. Passo Fundo, 2001.
- _____. *Mulheres da roça semeando a nova nação: cartilha preparatória à quinta assembléia estadual do MMTR/RS*. Passo Fundo, 2001.
- _____. *Mulher que luta organizada gera a nova sociedade*. Passo Fundo, 1997.
- _____. ; MMTR Alto da Serra. *Agroecologia*. Passo Fundo, 1996.
- _____. *A retomada do trabalho de base*. Passo Fundo, 1997.
- _____. *Mulher, cidadania e saúde*. Passo Fundo, 1999.
- _____. ; CAMP. *Jeito de mulher: saúde e sexualidade*, Porto Alegre 1992.
- _____. *Mulher conquistando saúde*. Passo Fundo, 1997.
- _____. *Saúde da mulher e da família rural do RS*. Passo Fundo, 1998.
- _____. ; CEAP. *Promovendo a saúde da mulher e da família rural*. Passo Fundo, 1999.
- _____. *Revista do MMTR – mulher que luta organizada gera a nova sociedade*. Nº 01. Passo Fundo, 2000.
- _____. *Revista do MMTR – mulher que luta organizada gera a nova sociedade*. Nº 02. Passo Fundo, 2001.
- _____. *Mulheres da roça plantando saúde*. Caderno de Formação. Passo Fundo, 2003.
- _____. *Sementes, patrimônio dos povos*. Passo Fundo, 2003.
- _____. *Bruxinhas de Deus a serviço da vida*. Porto Alegre, 2002.

Entrevistas com mulheres camponesas

Tem jovem no campo!

Tem jovem homem tem jovem mulher

ROSÂNGELA STEFFEN VIEIRA

*Somos sempre, e em qualquer idade,
o resultado das múltiplas relações que
estabelecemos com os outros no mundo concreto.*

(CARMEM M. CRAIDY)

→ OS JOVENS¹ URBANOS ESTÃO NO centro das atenções em diversos estudos, das galeras funk ao hip hop, da participação política às estratégias de ingresso no mundo do trabalho, da drogadição à questão penal. O que sabemos já não torna possível sequer falar em juventude, no singular, mas sim em juventudes. Todavia, mesmo neste espaço plural, os jovens do campo permanecem quase despercebidos e só recentemente começam a ganhar status em dissertações e teses acadêmicas. Com a supervalorização do urbano e o suposto desmantelamento do rural,² o esperado, ou o que se torna visível, é a migração dos jovens para as cidades. Nosso estudo foi dirigido aos jovens que estão no campo e, mais do que isso, os que se espera que permaneçam.

Cabe ressaltar ainda que, ao falarmos em jovens do campo, falamos também em um modo de pensar e agir que orienta uma parcela dos sujeitos que vivem no

- 1 Avaliamos diversas possibilidades para incorporar um tratamento de gênero na redação do texto, sem torná-lo uma leitura cansativa, com inúmeros parênteses e os repetidos “os/as,” e optamos por manter a redação no masculino, garantindo a precisão gramatical do texto. Porém, utilizaremos o feminino no diálogo com quem está lendo o artigo, pressupondo tratar-se de uma “pessoa” – termo que em português é feminino. Cabe ressaltar que é apenas uma estratégia de redação e que não estamos incorporando a discussão teórica em torno da noção de pessoa. Tampouco solucionamos a questão da redação, mas esperamos contribuir para problematizá-la.
- 2 A relação entre urbano e rural é abordada em diversos estudos e em diferentes perspectivas, que variam desde a percepção como “dicotomia” à percepção de *continuum*. Sobre este debate, sugerimos a leitura de STROPASOLAS (2002) e WOORTMANN (1995).

meio urbano. Se é possível formular que o meio rural e urbano encontram-se imbricados, é preciso atentar para o fato dessa imbricação não ser uma via de mão única.

Tendo definido o jovem do campo como objeto de estudo, nos dedicamos a compreender a condição juvenil em assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST), atentando para o modo como jovens mulheres e jovens homens vivenciam sua juventude e sua sexualidade no contexto rural, com a especificidade da militância no Movimento.³

IDENTIFICANDO A SEMENTE

Este artigo incide sobre o tema Juventude e sexualidade no Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra⁴ e o universo empírico refere-se a jovens residentes em cinco assentamentos do MST, localizados em uma mesma cidade do Sul do país, efetivados entre 1986 e 1998, abrangendo cerca de 150 famílias.

A opção por atuar junto ao MST advém da militância no Movimento, iniciada em 1999, e das inquietações decorrentes do convívio com jovens assentados.⁵ Ainda que constantemente exaltado o potencial do MST como contexto e processo educativo e, dentro disso, a juventude sendo citada como “militância em processo de formação,” outras dimensões da condição juvenil pareciam invisibilizadas. Inquietava entender quais os significados de ser jovem naquele contexto, para além da militância. Neste sentido, buscamos identificar o que caracteriza o coletivo juvenil a partir de temas como cotidiano, família, rede de sociabilidade, iniciação afetivo-sexual e saúde sexual e reprodutiva, observando as possíveis interfaces entre juventude, gênero e a sexualidade.

- 3 Utilizamos esta grafia no decorrer do texto, tendo presente a perspectiva apontada por CALDART, ao enfatizar que “toda vez que usar neste trabalho a palavra Movimento (com maiúscula), estarei referindo ao MST, mas também buscando chamar a atenção para a idéia mesma de movimento que está em sua identidade” (2000: 10).
- 4 Estudo realizado no âmbito do Mestrado em Educação (PPGE/CED/UFSC), sob orientação do professor, doutor Reinaldo Matias Fleuri. Vinculado à investigação efetuada junto ao Programa de Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Saúde Sexual e Reprodutiva, desenvolvido pelo Núcleo de Estudos da População (Nepo/Unicamp), em parceria com o Instituto de Saúde (CIP/SES-SP), Instituto de Medicina Social (UERJ), Instituto de Saúde Coletiva (UFBA), Escola Nacional de Saúde Pública (Fiocruz) e apoio Fundação Ford, sob orientação das professoras, doutoras Estela Aquino e Fabíola Rohden.
- 5 Dado que sempre tomamos partido de acordo com nossos compromissos pessoais e políticos, BECKER alerta que: “nosso problema é ter certeza que, qualquer que seja o ponto de vista que adotarmos, nossa pesquisa irá satisfazer aos padrões do bom trabalho científico, que nossas inevitáveis simpatias não tornarão nossos resultados sem validade” (1977: 133). Expressar a condição de militante indica de onde falamos e o cuidado constante que tivemos em atentar para suas implicações.

Atuamos junto a jovens assentados que participam do processo de escolarização, privilegiando como lócus de investigação uma das escolas situadas na região, por entender tratar-se de um importante espaço de socialização juvenil.⁶ Enfatizamos o papel desta escola na vida cotidiana dos jovens, pois nela permanecem em média 30 horas semanais e, como verificaremos no decorrer do texto, configura-se como um dos mais importantes contextos de interação cotidianos.

Considerando o problema norteador da pesquisa (ou *suleador*, numa perspectiva freireana) e a relação já estabelecida entre pesquisador/pesquisados, utilizamos como principal estratégia metodológica a observação participante e a realização de entrevistas individuais semi-estruturadas, sendo selecionados para entrevista oito jovens, com idades entre 15 e 18 anos – quatro homens e quatro mulheres. No âmbito da observação participante desenvolvemos também uma oficina e uma experiência didática⁷ contemplando todos os estudantes (47 mulheres e 53 homens, com idades entre 10 e 24 anos).

A pesquisa trata de jovens assentados que não vivem mais na condição de não ter terra – esta cerca já foi desconstruída. São jovens que participam, desde a infância, do processo de luta pela terra e muitos já nasceram na condição de acampados ou assentados; por isso, e tomando como marco da história do MST o ano do primeiro encontro, 1984, estamos considerando-os a primeira geração a se formar no interior do Movimento.

○ TERRENO E A FERTILIDADE DO SOLO

Juventude, rural, gênero e sexualidade: na imbricação desses fios tecemos nosso estudo. No entanto, trata-se de conceitos que não são unívocos e que se apresentaram desafiadores na condução da pesquisa, fazendo com que nosso objeto de estudo fosse se transformando e adquirindo diferentes significados e, conseqüentemente, diferentes interpretações ao longo do percurso.

Uma das primeiras questões a nos instigar foi: o que é juventude e como conceituá-la no meio rural? Porém, perguntar “o que é” pressupõe que haja uma identidade fixa, rígida e homogênea, e uma pergunta desse tipo possibilita ape-

- 6 Cerca de 80% dos jovens dos cinco assentamentos participam do processo de escolarização e estudam nesta escola que atende as séries finais do ensino fundamental e ensino médio.
- 7 Na oficina foram desenvolvidas atividades que visavam à construção de símbolos individuais e coletivos que representassem juventude por meio de diferentes linguagens, com a participação de todos os estudantes. A experiência didática consistiu em duas aulas sobre o tema sexualidade com estudantes de 7ª e 8ª séries, por solicitação da escola, que se tornaram importantes fontes de dados, especialmente a dinâmica da “Caixa de dúvidas” onde estudantes depositavam questões sobre sexualidade, posteriormente discutidas pelo grupo. Resultados desta dinâmica são apresentados na dissertação e em artigos específicos.

nas uma resposta (é isso), como se tudo o que somos fosse plenamente dizível e imediatamente identificável. A identidade, no entanto, compreende um processo dinâmico de identificação, que acolhe contradições e diversas tramas de relações a partir das quais nos constituímos – esta mesma relação se apresenta nos grupos sociais. Não há, portanto, um conceito único e consensual. Enfoques distintos constroem formas diversas para compreender juventude.

Bourdieu alerta que, “a idade é um dado biológico socialmente manipulado e manipulável; e que o fato de falar dos jovens como se fossem uma unidade social, um grupo constituído, dotado de interesses comuns, e relacionar esses interesses a uma idade definida biologicamente já constitui uma manipulação evidente.” (1983:113). Assim, optamos por não eleger um critério etário para definir juventude, ainda que reconheçamos ser válido para fins de operacionalização de políticas públicas. Dados os propósitos (e limites) da investigação no âmbito do mestrado, focamos nosso olhar sobre os estudantes, pois, além da distinção institucional,⁸ observamos que os assentados se referem a esses alunos como “a juventude do Movimento.”

Junto a esse grupo buscamos identificar o que caracteriza o coletivo juvenil nos assentamentos pesquisados, elaborando a compreensão sobre os jovens com base na percepção da juventude como construção social e na importância dos contextos de interação cotidianos, dos agentes de socialização e das distinções de gênero na constituição dos sujeitos. Também definimos como foco de investigação a vivência da sexualidade, como uma dimensão importante da vida dos sujeitos e que parecia seguir um curso de invisibilidade.

Dirigimos nosso olhar para o cotidiano juvenil⁹ com a intenção de identificar a articulação entre os contextos de interação e as formas de vivenciar a juventude, bem como, as formas de pensar e agir referentes à sexualidade, tendo presente a perspectiva de PAIS, segundo a qual “torna-se necessário que os jovens sejam estudados a partir de seus contextos vivenciais, cotidianos – porque é cotidianamente, isto é, no curso das suas interações, que os jovens constroem formas específicas de consciência, de pensamento, de percepção e ação”¹⁰ (1993: 56).

A perspectiva de gênero que orientou a análise tem por referência a abordagem de Scott, para a qual “(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (1995:86). A articulação

8 A organização escolar sugere uma delimitação entre uma fase de vida e outra, entre a infância e a adolescência/juventude. Esta associação entre institucionalização e cronologização do curso da vida é indicada na leitura de Groppo (2000), sobre as instituições modernas.

9 Apesar da ênfase no cotidiano, não se trata de um estudo etnográfico, que demandaria outras opções teórico-metodológicas.

10 Tradução nossa.

além das condições de acesso à escola e da necessidade de os jovens participarem da subsistência da família – o que dificulta sua permanência na escola.

Nos assentamentos pesquisados, por exemplo, somente em 2001 a escola conquistou a possibilidade de oferecer o ensino médio. Antes disso, só era possível cursar o ensino médio no centro do município onde os assentamentos estão situados ou em outras cidades. Desta forma, a maioria dos jovens encerrava seu processo de escolarização ao término do ensino fundamental. Mesmo no ensino fundamental, as dificuldades financeiras e a participação dos jovens na economia familiar comprometem a escolarização – ao menos da forma com que (não) é planejada para o meio rural. Observamos que muitos jovens, em períodos concentrados de maior atividade agrícola (plantio e colheita), permanecem trabalhando na lavoura e não assistem às aulas, dificultando seu rendimento escolar. Para as jovens mulheres, e somente para elas, um fator que compromete a assiduidade às aulas é o exercício de funções *do lar*, como cuidar dos irmãos e da casa em períodos em que a mãe esteja impossibilitada (ou por motivo de saúde, ou por estar participando mais ativamente das atividades agrícolas).

Porém, numa análise intergeracional, os jovens do meio rural têm atualmente maiores possibilidades de participar de um processo de escolarização mais alongado do que as gerações anteriores. Desse modo, é possível considerar um *prolongamento da juventude* (GALLAND, 2001) por um alongamento do processo de escolarização – e um conseqüente prolongamento da dependência e coabitação com a família de origem.

Quanto ao trabalho, há uma participação efetiva do jovem na economia familiar. Desde a infância contribuem na produção da subsistência da família, sendo muito difícil precisar diferenças entre o trabalho atribuído à criança, ao jovem e ao adulto, a não ser quanto à sua intensidade e autonomia, que tendem a aumentar progressivamente. O ingresso na carreira profissional seria também um elemento de difícil verificação, pois muitas das atividades desenvolvidas não são reconhecidas como profissões e permanecem à margem do mercado de trabalho formal, dificultando a utilização do critério do “ingresso no mercado de trabalho/carreira profissional” como marco de passagem à vida adulta. É possível formular que a progressiva autonomia na tomada de decisões relativas ao trabalho (e aos seus rendimentos) seja um dos indicadores de passagem da condição juvenil à vida adulta no contexto rural.

Outro indicador na passagem à vida adulta indicado na literatura enfoca a relação familiar – a separação da família de origem e a constituição de nova família. O *prolongamento da juventude* corresponderia a um prolongamento da dependência em relação à família de origem (material, domiciliar, ou ambas) e a uma não linearidade neste processo de independização em relação aos pais,

havendo a possibilidade de dependência parcial, de autonomia parcial e de constantes idas e vindas nesse percurso.

O adiamento do casamento – ou constituição de nova família – seria outra característica do *prolongamento da juventude*. Constituir nova família, no contexto estudado, não implica necessariamente separação da família de origem, sendo mais comum o domicílio patrilocal. A independência domiciliar, portanto, não seria um critério adequado para este contexto, assim como a independência material, pois a reciprocidade é característica do grupo. No entanto, é possível sugerir que o casamento¹² e o nascimento do primeiro filho, se articulados com outros fatores, podem constituir-se num marco de transição à adultícia.

Observamos que, para diferenciar jovens de adultos, não basta o casamento ou a parentalidade,¹³ mas dependerá da relação estabelecida com esses fatos. Por exemplo, uma jovem mãe, cuja passagem pelo casamento foi rápida, logo culminando em separação, que reside com família de origem e cuja “maternidade” é compartilhada com esta família, pode não ser reconhecida como adulta ou como assumindo papéis adultos. Outra jovem, casada, grávida, em domicílio patrilocal, mesmo que permaneça o caráter de dependência material-domiciliar em relação à família de origem, pode ser vista pelo grupo como “mais adulta.” Nessa definição concorrem ainda fatores como a “seriedade” dos parceiros, principalmente do homem que compõe a parceria. Essa seriedade dos parceiros pode ser traduzida por “responsabilidade demonstrada ao grupo,” principalmente no trabalho e/ou na participação política.

Relembramos à leitora que estamos tratando de pequenos proprietários, a partir de um recorte específico de classe. Nesse recorte, parece não fazer muito sentido a saída do domicílio da família de origem, a menos que seja para constituir nova família ou para ir à cidade. E, como falamos anteriormente, pode-se constituir nova família sem o rompimento domiciliar e ir para a cidade não necessariamente significa independência, pois pode estar relacionado ao prolongamento dos estudos, como é o caso de alguns jovens dos assentamentos pesquisados, que saem para realizar seus estudos – principalmente em instituições que têm parceria com o MST – e depois retornam para os assentamentos de origem.

A importância estrutural dos grupos domésticos é um dos traços que caracterizam as sociedades camponesas (Cf. MENDRAS, 1976, apud STROPASOLAS, 2002). Neste sentido, uma outra questão nos parece significativa para explicitar as inquietações quanto ao critério de separação domiciliar em relação à família de origem para definir a passagem à vida adulta: a economia camponesa é de

12 “Casamento” está sendo empregado para designar as uniões conjugais, formalizadas ou não.

13 “O termo *parentalidade* engloba a idéia de maternidade e paternidade. O neologismo visa suprir a falta de uma palavra em português, correspondente a *parenthood* na língua inglesa” (HEILBORN, 1993: 69, apud HEILBORN et al, 2002).

caráter familiar, a própria condição de produção da existência no campo induz a pensarmos em propriedade familiar e não individual.

Ainda em relação à família, podemos incluir a temática do conflito intergeracional, também articulada à definição da juventude. Na comparação com Parsons, que caracteriza a cultura jovem em oposição à cultura adulta, Galland (2001) sugere que hoje predomina um modelo de transição negociada, com poucas rupturas de valores intergeracionais.¹⁴ Brandão (et al, 2001:163), assinala que “um aspecto fundamental da dinâmica familiar que pode ser captado nas entrevistas é o fato de não haver um conflito geracional significativo entre pais e filhos.”¹⁵ Ao não haver conflito, os jovens têm um motivo a menos para saírem de casa. A autora neste artigo está se referindo à classe média, mas observamos relação semelhante entre os jovens assentados. Ou melhor, percebemos que o fato de partilharem um mesmo projeto coletivo – sem terra – parece minimizar conflitos. Há um projeto comum, que não anula individualidades, mas que promove maior coesão do grupo.

Também é destacada na perspectiva da especificidade dos jovens no contexto do MST, a participação em um projeto político e a experiência advinda desse engajamento. As formas de organização do Movimento, ainda que de certa forma hierárquicas, imprimem uma dinâmica de reflexão constante sobre as práticas. A todo o tempo são questionados os significados das práticas individuais ou do grupo – uma postura autoritária, ou uma atitude preconceituosa, uma prática excludente, uma palavra ou comentário desrespeitoso, enfim, tudo é posto em xeque. Isto faz com que os sujeitos, jovens ou adultos, qualifiquem seus discursos e busquem revisar suas práticas. Acreditamos que essa seja uma das virtudes do MST, um dos fatores que provoca o próprio movimento no interior do Movimento. Nessas discussões se tramam as dimensões macro e microssocial – é quando os rumos esperados para a sociedade se tramam com o cotidiano, é nesse espaço que o projeto coletivo se cruza com as práticas individuais. Ainda que a participação nas instâncias do Movimento seja marcada por distinções geracionais e assimetrias de gênero, consideramos que a forma de organização dos sem Terra promove a formação constante e o empoderamento dos seus integrantes – entendido não apenas como criação ou ampliação de “habilidades,” mas como atribuição de novos sentidos e valores aos sujeitos.

Sobre a assimetria de gênero, ainda que predomine a equação *internalidade feminina/externalidade masculina* em relação à casa (HEILBORN et al, 2002), ob-

14 O autor toma como referência para essa discussão o artigo: Parsons T. *Age and sex in the social structure of the United States*, *American sociological review*, 7, 5, pp. 604-618, 1942.

15 Refere-se às entrevistas da pesquisa *Gravidez adolescente: Estudo multicêntrico sobre jovens, sexualidade e reprodução no Brasil* (Gravad), desenvolvida em três capitais brasileiras: Rio de Janeiro, Salvador e Porto Alegre.

servada em diferentes âmbitos, os papéis de gênero são questionados em diversos momentos, o que indica avanço rumo à relações igualitárias. Aqui cabe retomar a afirmação anterior, de que o Movimento admite um constante processo de questionamentos, que pode ser exemplificado por dados coletados em campo: uma tarde, assistindo a um jogo de futebol misto, um homem adulto, liderança do MST, comentou sobre um passe de uma jogadora “*não sabe jogar, volta para a cozinha,*” ao que sua esposa respondeu, apoiada por diversas outras falas “*Antônio, lembra que nós somos marxistas e não machistas.*”

Observamos que, por um lado, os depoimentos demonstram que os jovens homens têm mais acesso a atividades de lazer, maior autonomia para saírem sem os pais e maiores possibilidades de participação política; que há uma diferenciação de gênero na distribuição e valorização do trabalho (o que pode indicar complementaridade ou assimetria), e distinção também em relação à sexualidade. Por outro, os depoimentos e as observações de campo demonstraram que esses mesmos papéis são questionados, em certa medida, tanto por jovens mulheres, quanto por jovens homens. “O fato de emergir a consciência de que os modelos de gênero – nos quais os homens aparecem como naturalmente superiores às mulheres – devem ser rompidos, sugere a possibilidade de mudanças no futuro” (RUA; ABRAMOVAY, 2000: 285).

O cotidiano juvenil é marcado principalmente pela família, trabalho e escola, contextos onde também se realizam as atividades de militância política. A família, além de importante marcador da origem da participação no Movimento, estende-se às relações vicinais, porém as moradias reúnem, em geral, apenas pais e irmãos biológicos. Rua e Abramovay (2000) também verificaram reduzido número de famílias extensas nos assentamentos que pesquisaram, predominando famílias nucleares e não numerosas.

As redes familiar e vicinal configuram-se como importantes contextos de lazer, ao que se inclui o contexto da escola. São citados como lazer os jogos, bailes e passeios, sendo possível observar que aos jovens homens são oferecidas possibilidades em maior quantidade e em espaços mais amplos, ou seja, deslocando-se mais facilmente para espaços extracomunitários.¹⁶

O trabalho tem uma dimensão importante para a organização da vida dos assentados e é realizado, habitualmente, no lote, pelos membros da família, con-

16 Exemplo dessa relação entre lazer e autonomia são os bailes realizados nos próprios assentamentos e em clubes de outras regiões da cidade. Às jovens mulheres é permitida a participação nos bailes dos assentamentos, freqüentados por toda a comunidade, mas quando ocorrem em outros locais são impostas várias restrições, o que não encontra equivalência quando se trata dos jovens homens. Também em torneios de futebol realizados fora da comunidade é comum jovens homens irem sozinhos, mas nunca jovens mulheres – como disse um depoente, “elas sempre têm que ter com quem ir!”

tando com apoio vicinal. As jovens mulheres situam seu trabalho no espaço da casa e na roça – citados nesta ordem e indicando a atividade na casa como *função* da mulher e, na roça, como *ajuda*. Os jovens homens invertem essa relação, sendo *ajuda*, as atividades que desenvolvem no interior da casa e entorno. Ainda que possa ser compreendido pela noção de complementaridade, a visibilidade ou a importância atribuída às atividades desempenhadas por homens e mulheres faz sobressair um caráter mais assimétrico das relações de gênero. De maneira geral, observamos que a distribuição de tarefas na unidade doméstica, além dos atributos de gênero, está relacionada à configuração de cada unidade familiar e depende do número de integrantes que cada família dispõe para a produção de sua subsistência.

A escola se constitui como um dos principais contextos de interação cotidianos, ao qual se integram família e comunidade. Na escola os jovens permanecem cerca de 30 horas semanais, desenvolvem atividades de lazer e compõem sua rede de sociabilidade. Há que se considerar que as redes de sociabilidade, construídas nos contextos de interação cotidianos (comunidade-família-escola), num universo que compreende em torno de 150 famílias assentadas e algumas poucas de pequenos agricultores da região, costumam compor-se pelas mesmas pessoas.

Para auxiliar a compreensão da noção de juventude utilizamos as categorias dependência e proteção, presentes também no debate sobre a infância. Estar ou não na escola, trabalhar ou não, constituir nova família ou não, parece-nos que só indicam passagem à vida adulta se transformarem a posição do sujeito na equação “dependência-proteção.” Há que se considerar ainda que não se trata de limites fixos ou lineares entre uma fase de vida e outra, mas limiares que aproximam e/ou distanciam o jovem da infância e da vida adulta. Identificamos um movimento constante no processo de constituição da juventude, na imbricação dos fatores que a determinam, bem como são dinâmicas as percepções juvenis acerca das representações de gênero.

SEXUALIDADE E SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA

Como dissemos anteriormente, um marco da trajetória juvenil é o ingresso no universo das relações amorosas ou afetivo/sexuais. Heilborn (et al, 2002: 22) afirma que “uma das principais transições operadas na adolescência é a passagem ao exercício da sexualidade com parceiro, que se desenrola paralelamente a uma solidificação de práticas e significados associados à contracepção e à reprodução.” Mas afinal, do que estamos falando quando nos referimos ao “universo das relações amorosas ou afetivo/sexuais”? Mais do que isso, do que os jovens estão falando quando se referem a *ficar*, namorar ou transar? Quais os significados de normas e práticas referentes à sexualidade para os jovens dos assentamentos do MST? Quais as informações que dispõem e acionam para viver sua sexualidade?

INICIAÇÃO AFETIVO-SEXUAL

Entre as modalidades de relacionamento afetivo-sexuais, onde se inscrevem as trajetórias de iniciação afetivo-sexual, destaca-se na literatura o *ficar*. “Em contraste com o padrão mais estável, previsível e seqüencial do namoro, o *ficar*, além de não envolver *compromisso* entre os parceiros, funda-se na imprevisibilidade: ele pode resumir-se a um encontro (com ou sem ato sexual) ou desembocar em um namoro” (HEILBORN et al, 2002: 22). Também entre os jovens assentados o *ficar* se estabelece como um marco dos relacionamentos juvenis, correspondendo a diferentes práticas, não tendo um único significado.

Ficar, em alguns depoimentos, aparece associado ao primeiro beijo, onde o primeiro beijo é o próprio *ficar* ou inaugura um período de *ficar*. Em outros, o primeiro beijo é anterior ao primeiro *ficar*, que corresponderia a um relacionamento mais próximo do namoro. Ele pode, portanto, abranger tanto um relacionamento mais duradouro quanto um momentâneo. Há também o namoro *de brincadeira*, algumas vezes situado como uma modalidade de relacionamento intermediária entre o *ficar* e o namoro sério, outras vezes sendo sinônimo de *ficar*. Percebemos que para alguns informantes o namoro sério implica compromisso maior e, normalmente, pressupõe uma relação que abrange a família.

Nos relatos referentes ao namoro ou ao *ficar*, a questão da (in) fidelidade aparece com intensidades diferentes. Em conversas informais e nos depoimentos, vários jovens homens e jovens mulheres comentaram ter, em algum momento, *ficado* com mais de uma pessoa, sem maiores repreensões, mas “quando não é namoro sério.” Nesse sentido, o *ficar* configura-se como uma modalidade de relacionamento que minimiza obrigações próprias do namoro, como é o caso da fidelidade (ABRAMOVAY et al, 2004). Outra distinção entre o namoro e o *ficar* está relacionada a incluir ou não relações sexuais. Um dos depoimentos indica que o fato de manter relações sexuais com o mesmo parceiro pode configurar uma relação de namoro, mesmo sem o conhecimento da família. Entretanto, para os outros entrevistados, a relação sexual está inserida no *ficar* e não implica compromisso ou namoro.

Mas se o *ficar* está relacionado a certa flexibilidade moral, que permite uma diversidade de experiências para ambos os sexos, já que tanto jovens homens quanto jovens mulheres *ficam*, revela que persistem distinções de gênero. Se ao homem a frequência e a rotatividade de parceiras é um fator positivo para sua imagem, às mulheres essa frequência e rotatividade tendem a torná-las *mal-faladas* – uma preocupação também verificada no estudo de Rua e Abramovay (2000), que abrangeu assentamentos de seis estados brasileiros.

Ao perguntar sobre a primeira experiência sexual, as respostas remetiam imediatamente à primeira relação sexual, entendida como a primeira relação com penetração, entre um homem e uma mulher. A idade da primeira relação sexual

dos entrevistados difere entre homens e mulheres. Entre os jovens homens não-*virgens*, a idade da primeira relação varia entre 11 e 14 anos, a das jovens mulheres entre 14 e 15 anos. Em outro aspecto os depoimentos de homens e mulheres se assemelham, pois ambos relatam como parceria de sua primeira relação sexual moradores da localidade ou circunvizinhança.

Os depoimentos evidenciam que as trajetórias de iniciação afetivo-sexuais seguem lógicas distintas segundo gênero. Entre os homens, a primeira relação parece configurar-se como um marco de afirmação da sua masculinidade. As narrativas masculinas foram mais pontuais do que as femininas, isto é, os jovens homens contavam rapidamente os fatos e não abordavam detalhes que contextualizassem a relação; ao contrário, as narrativas femininas indicavam mais detalhadamente a circunstância e os sentimentos envolvidos nas relações, sugerindo que o fato era convenientemente narrado ao ser acompanhado de sentimentos afetivos para além da prática sexual.

Nos relatos masculinos, verificou-se também uma associação da sexualidade com o desempenho diante dos colegas. Alves (2003), em seu estudo, ressalta a importância dos pares na construção da masculinidade. A situação descrita como “*daí ele ficou com uma e eu com a outra*” foi uma constante nos relatos dos jovens homens. Nos relatos femininos, as interferências aparecem mais como estímulos e como comunhão de valores e práticas que identificam as jovens mulheres com seu grupo de pares.

Entre os jovens assentados, tanto homens quanto mulheres, percebemos uma vinculação com a noção de aprendizagem, porém com ênfases distintas: se para a mulher é o sentimento de medo que marca o início dessa trajetória, para os homens é a idéia de *festa*. No estudo de Monteiro (1999), dor e medo foram manifestados por grande parte das entrevistadas com relação à primeira relação sexual, o que se repetiu em nossas entrevistas. As informantes afirmaram que, nas relações seguintes, sentiram-se mais tranqüilas, indicando o caráter da experiência sexual como uma aprendizagem na trajetória de iniciação sexual.

A forma como os jovens assentados se manifestam sobre o tema da virgindade é outro item fundamental para compreendermos sua iniciação sexual. Conforme Abramovay (et al, 2004:73), “a virgindade ainda é um marco na diferenciação dos gêneros na cultura brasileira. Ela vem sendo re-significada frente a novos discursos, mas permanece uma referência que norteia comportamentos e delimita atitudes.” Jovens entrevistados, homens e mulheres, declaram que a virgindade é importante somente para o universo adulto, mas não para eles. No entanto, a pesquisa demonstrou que se trata de normas que os jovens, em certa medida, interiorizam.

Entre os informantes entrevistados, os que se declararam *virgens* não explicitaram intenção de manterem-se até o casamento, dizem apenas aguardar a hora e o parceiro certos. Esta lógica – de esperar pelo *momento certo* – também foi consta-

tada em depoimentos da pesquisa de Abramovay (et al, 2004). Arilha e Calazans (1998) indicam que, conforme o estudo de Afonso, “as moças alegam mais razões de ordem afetiva e emocional ao justificar o adiamento do início das relações sexuais, enquanto os rapazes alegam razões de ordem social e a falta de oportunidades” (p. 691), o que também pudemos constatar em nossas entrevistas.

Como assinala a literatura, “a iniciação sexual, a forma de perceber sentidos diferenciados por gênero na virgindade, é condicionada pela construção da masculinidade, o que se ampara por rituais de socialização, como a pressão exercida pelos pares” (ABRAMOVAY et al, 2004: 74). Entre as mulheres o grupo de pares atua de outra forma, já que compartilhar e discutir as mesmas experiências seria um fator de identificação com/no grupo da pares. Mas, conforme Heilborn (et al, 2002: 31), “as adolescentes encontram-se submetidas a pressões contraditórias no que concerne ao exercício da sexualidade: enquanto a família tenta contê-lo, o grupo de pares (e os parceiros) o estimula.” Talvez em decorrência dessas pressões contraditórias é que os depoimentos femininos apontaram para uma ambigüidade: ao mesmo tempo em que os jovens afirmam nas entrevistas que não atribuem maior valor às virgens em comparação com não-virgens, e que as virgens não indicam a intenção de manterem-se assim até o casamento, as jovens que já transaram demonstraram arrependimento por não terem preservado sua virgindade.

Neste sentido, Abramovay (et al, 2004: 74) destaca que na “iniciação sexual das moças, as interpretações se dão por lógica diferenciada àquela atribuída aos jovens homens. A ausência de experiência sexual é vista como uma estratégia de seleção para relacionamentos que estabelecem o sexual com o afetivo, em um plano de relação estável, do tipo matrimonial.” Também nos assentamentos as jovens mulheres relatam essa preocupação com a seleção e uma forma de a mulher se valorizar parece estar associada à sua *resistência*. De forma geral, as informantes declaram que as carícias são circunscritas a beijos, abraços e as mãos, como disse uma delas, “*iam até as costas, no máximo, porque em outros lugares eu não deixava.*” A fronteira entre o permitido e o não permitido parece ser a cintura, daí para baixo “*jamais.*” Já os homens seriam caracterizados pelo oposto: pela *insistência*.

As mulheres seriam respeitadas conforme seu comportamento: “*Aquela mulher que é séria, que não dá o braço a torcer, eles respeitam mais. Já têm outras assim que são mais soltas (...) já não são muito respeitadas,*” (jovem mulher, 15 anos). O respeito seria então uma responsabilidade da mulher, o que aparece em outros trechos dessa entrevista, por exemplo, quando diz que “*a mulher tem que se cuidar.*” Uma afirmação que encontra eco nos depoimentos masculinos.

O trabalho de Arilha e Calazans (1998) indica que as variações nas práticas sexuais acontecem sobretudo entre as mulheres, no sentido de uma maior flexibilização e tolerância, porque “os rapazes sempre dispuseram de um conjunto de práticas sexuais que foram associadas à liberdade e que ainda se mantém com

poucas mudanças” (p.691). As autoras constatarem que há “maior flexibilidade diante da virgindade e da possibilidade de ‘ficar’, indicando percursos de uma sociedade mais permeável à aceitação de práticas sexuais mais inovadoras, que só puderam nascer em um contexto de transformação dos valores da sociedade em relação à sexualidade” (1998: 691). Nos assentamentos, também verificamos que o contexto juvenil apresenta esta característica de *flexibilidade*, ainda que persistam assimetrias de gênero – onde se tramam valores novos e velhos, conservadores e transformadores.

FAMÍLIA E REDE DE SOCIABILIDADE NA CONSTRUÇÃO DA SEXUALIDADE

Conforme Heilborn, “as representações, valores e comportamentos que modelam a construção de gênero vão se consolidando no decorrer da adolescência. Duas agências são centrais na transmissão desses valores: a família e o grupo de pares” (et al, 2002: 23). As relações que se estabelecem na família e no grupo de pares se entrelaçam na construção da sexualidade juvenil.

Nos assentamentos pesquisados é perceptível a influência das famílias como agentes de socialização para a sexualidade, principalmente no que tange ao controle sobre a sexualidade feminina. No entanto, ao contrário do que foi verificado no Gravad,¹⁷ pesquisa nacional com jovens de centros urbanos, que “o controle social provém, sobretudo, dos homens: pais e irmãos mais velhos” (HEILBORN et al, 2002: 31), em nossa pesquisa esse controle parece ser uma atribuição das mulheres mais velhas. Nas famílias, ainda que os pais sejam citados como os responsáveis por permitir ou não que suas filhas saiam sem a companhia da família, parece caber à mãe o cuidado com a vida sexual das filhas. Na comunidade, também são as mulheres mais velhas que as jovens mencionam ao relatarem o controle sobre seu comportamento.

Mas se a família aparece como agente de controle e vigilância (e muitas jovens reclamam por isso), também surge nos depoimentos como agente de proteção, principalmente associado à *má-fama*. Algumas informantes contaram com certo orgulho que só saem acompanhadas dos pais ou irmãos, o que as diferiria das *mal-faladas*, definidas por uma informante como, “*meninas que os pais não, como é que eu posso dizer, não incentivam para o bem, que eles deixam sair a hora que quer, vai onde quer.*”

A importância do grupo de pares e família é ressaltada pela literatura (ABRAMOVAY et al, 2004; LHOMOND, 1999; dentre outros). A questão das *mal-faladas* revela o quanto estão imbricadas a família e a rede de sociabilida-

17 Pesquisa “Gravidez na adolescência: estudo multicêntrico sobre jovens, sexualidade e reprodução no Brasil.”

de na vida sexual e nas concepções acerca de gênero e sexualidade dos jovens pesquisados.

Também é no grupo de pares, e nos xingamentos entre eles, que se revelam concepções acerca de gênero e sexualidade. Os xingamentos mencionados pelos informantes foram: *vagabunda*, *galinha*, *puta* e *gostosa*, para ofender as mulheres, e *bicha*, *veado* e *pau-mole*, para ofender os homens. A homossexualidade é a base de construção das ofensas masculinas, apesar de, nas entrevistas, jovens homens e mulheres assumirem um discurso contrário à discriminação, ressaltando que “*cada um faz o que quer*.” Apenas uma informante explicita rejeição ao homoerotismo e todos afirmaram que não há homossexualidade nos assentamentos – isto seria “*coisa da cidade*.”

Enquanto locais de socialização para a sexualidade, nos relatos coletados entre jovens que participam do processo de escolarização, o principal espaço para a iniciação afetivo-sexual é a escola e a rede de vizinhança. Tanto o primeiro beijo quanto o primeiro namoro acontecem na escola e com colegas. A escola é citada pelos informantes como o espaço de *ficar*, particularmente nos intervalos e nas aulas práticas. De modo geral, conforme aumenta a idade, este espaço se desloca para festas e bailes. Cabe lembrar que os jovens, em geral, não associam relação sexual com namoro, portanto o espaço de *ficar* também é o espaço de sociabilidade para transar, principalmente os bailes.

Segundo Monteiro, “é possível sugerir que o baile, como espaço de convivência e sociabilidade – caracterizado pela ausência da vigilância familiar e da comunidade, pela exposição de coreografias e estéticas corporais e pela grande concentração de jovens – favorece o relacionamento entre os pares e a iniciação sexual” (1999: 131). Uma distinção importante se estabelece entre bailes *da cidade* e bailes *do assentamento* e refere-se exatamente à vigilância da família e comunidade. Considerando que a vigilância é maior sobre as jovens mulheres, é no comportamento delas que se evidencia mais fortemente esta distinção: segundo um informante, quando acompanhadas dos pais, elas “se comportam mais” e, se os pais não estão, “ficam mais à vontade.” Sem dúvida, a vigilância é maior nos bailes dos assentamentos onde participa toda a comunidade e provavelmente por isso é que as jovens mulheres tenham maior possibilidade de frequentá-los.

Os jovens relatam, ainda, uma rotatividade entre as parcerias da mesma rede de sociabilidade. “Normalmente, a gente vai fazendo um repasse né. Daí fica com uma hoje, outra amanhã. É difícil ficar com a mesma pessoa.” Outro informante diz que é comum tanto *guris* quanto *gurias ficarem* com uma pessoa que outros amigos já tenham *ficado* e que “é difícil dar briga.” Isso pode ser explicado porque, conforme dissemos anteriormente, as redes de sociabilidade costumam compor-se de um mesmo grupo de jovens, mesmo em contextos diferentes (escola, família e comunidade).

SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA

No desenvolvimento desta investigação abordamos a saúde sexual e reprodutiva tendo presente a definição apresentada no relatório da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (CIPD), realizada em 1994, no Cairo:

(...) um estado de completo bem-estar físico, mental e social em todas as matérias concernentes ao sistema reprodutivo, suas funções e processos, e não a simples ausência de doença ou enfermidade. A saúde reprodutiva implica, por conseguinte, que a pessoa possa ter uma vida sexual segura e satisfatória, tendo a capacidade de reproduzir e a liberdade de decidir sobre quando e quantas vezes deve fazê-lo. (...) Isso inclui igualmente a saúde sexual, cuja finalidade é a melhoria da qualidade de vida e das relações pessoais, e não o mero aconselhamento e assistência relativos à reprodução e às doenças sexualmente transmissíveis. (CIPD, 1994: 57, apud BILAC; ROCHA, 1998).

Enfocamos na pesquisa os temas: menstruação, atendimento médico, anti-concepção, gravidez, aborto e DST's/AIDS. Contudo, ainda que sejam itens que articulam sexualidade e saúde sexual e reprodutiva, faz-se necessário o cuidado em indicar que são dimensões distintas e, principalmente, que a sexualidade não pode ser reduzida a uma dimensão da vida reprodutiva.

Os dados da pesquisa indicam que a menstruação é parte do universo feminino, privado e, em geral, tema de conversas restritas às mulheres do núcleo familiar. Já o atendimento médico aparece vinculado à condição de incapacidade para o trabalho e não relacionado à saúde sexual e reprodutiva. Lechat (1997) sugere que o corpo, como instrumento de produção para os camponeses, assim como para outros trabalhadores braçais, torna a questão da saúde central para estas populações, mas evidencia uma associação entre saúde e capacidade para o trabalho. No entanto, chamou-nos a atenção as várias referências dos assentados aos “problemas de bexiga,” sempre se referindo à saúde de mulheres, que poderiam estar associados a uma ‘maneira autorizada’ de falar em questões ginecológicas.

No âmbito da prevenção, a camisinha foi citada por todos os informantes e, apesar de mencionarem a justificativa da doença, o fator mais enfatizado para sua utilização foi o medo de uma gravidez indesejada. Quanto às DST's, foram citadas pelos jovens somente HIV/AIDS, ora como sinônimos, ora como doenças distintas, e sempre como uma “coisa da cidade.” Esse tema revelou-se um dos mais difíceis nas entrevistas, com respostas mais monossilábicas e maior constrangimento dos informantes.

O medo da gravidez indesejada foi uma constante nos depoimentos, mas pareceu-nos estar mais associado ao medo de uma gravidez fora do contexto do casamento do que pela condição etária/juvenil. Segundo Coll (2001), no setor

rural latino-americano, a gravidez acontece com frequência antes dos 18 anos, sendo um evento considerado “normal” e não problematizado. Numa perspectiva de futuro, todos os entrevistados declaram a pretensão de ter filhos, porém mais como consequência ‘natural’ do matrimônio do que como desejo.

Apesar do medo da gravidez, o uso de contraceptivos não é constante. Dos métodos contraceptivos, a camisinha masculina foi a mais citada, sendo pela maioria o único método conhecido. Geralmente são os homens que adquirem camisinhas em farmácias ou no posto de saúde, formando-se entre eles uma espécie de rede de distribuição. Porém, sua utilização não é regular: “Quando tem a gente usa, quando não tem não usa.” Lembramos à leitora que a maioria dos locais citados onde aconteceriam as relações sexuais sugere imprevisibilidade e provavelmente influi na (não)utilização do preservativo.

Os dados coletados no estudo revelaram (des)informações que podem comprometer o exercício de uma vida sexual segura e satisfatória. Mas, assim como o acesso à saúde sexual e reprodutiva não se esgota na disponibilização de informações, a sexualidade tem contornos que não se esgotam nos dados que apresentamos – esta pesquisa inaugura nossa trajetória de investigação sobre a temática.

A COLHEITA – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluída a pesquisa, cabe partilhar os frutos da safra – colheita farta e repleta de sementes que convidam a novas etapas de plantio. Dos “frutos,” elegemos dois para destacar nestas considerações finais, que sintetizam os resultados da investigação e se traduzem no título do artigo: *Tem jovem no campo! Tem jovem homem, tem jovem mulher.*

Primeiramente, dizer que são jovens implica valorizar o lugar social da juventude do campo, com suas especificidades. Contrariamente à idéia de que só restam no campo os mais velhos, encontramos na região dos assentamentos estudados uma parcela significativa de jovens. São jovens mulheres e homens, que constroem distintas trajetórias e formas de pensar e vivenciar sua condição juvenil e sua sexualidade.

Ser jovem, no contexto estudado, refere-se a modos de pensar e agir que situam os sujeitos numa fase da vida em que não se definem mais como crianças nem como adultos, concorrendo nesta definição fatores como o ingresso no universo das relações afetivo-sexuais e a posição que estabelecem na equação “dependência-proteção.” Nela os jovens poderiam ser definidos pela condição de parcialidade: proteção parcial e dependência parcial, e ainda pela fluidez e não linearidade nestes processos de independência.

Verificamos que o contexto rural atribui especificidades, como a relação com o trabalho, iniciado na infância, e com a família, em função da própria forma

de organização campesina. O cotidiano juvenil é marcado pela escola, família e trabalho, sendo identificados como principais contextos de interação cotidiana a escola, a família e a comunidade. Importa salientar o quão imbricados são estes contextos – os colegas da escola também são irmãos, amigos, namorados e vizinhos; o trabalho, desenvolvido com apoio vicinal, implica no mais das vezes um mesmo grupo que no dia seguinte irá para a escola e no outro para o jogo de futebol; os pais participam com os jovens em atividades na lavoura, depois na escola, depois no baile; a própria escola é um espaço privilegiado de lazer, mas também de trabalho, pois é uma escola agrícola. E, finalmente, todos esses espaços são também de socialização para a vida afetivo-sexual.

Ao distinguirmos jovens homens e jovens mulheres, estamos enfocando a dimensão de gênero, que se traduz em diferenças, mas também em desigualdades. Como vimos, jovens homens têm mais acesso a atividades de lazer e maior autonomia; há diferenciações na distribuição e valorização do trabalho, o comportamento sexual das mulheres é alvo de uma maior controle e as trajetórias de iniciação sexual se dão por lógicas distintas conforme o gênero.

Observamos que, na vivência de outros aspectos do cotidiano, a sexualidade pode ser caracterizada pela heterogeneidade e coexistência de valores contraditórios, havendo uma tensão entre o novo e o velho, o moderno e o tradicional, o conservador e o transformador. Os dados indicam ainda a falta de acesso à informação e aos contraceptivos que trazem implicações na escolha e no planejamento de sua vida sexual e reprodutiva. Entendendo a saúde sexual e reprodutiva como um direito, e a noção de direito vinculada à possibilidade e poder de escolha dos indivíduos, consideramos que as assimetrias de gênero e a carência de políticas públicas adequadas para atender aos jovens do campo inviabilizam a condição de direito à saúde sexual e reprodutiva.

A escola, por ser um importante espaço de sociabilidade e socialização juvenil e um dos principais contextos de interação cotidiana, configura-se um espaço estratégico para estimular discussões sobre sexualidade, DST/AIDS, assim como sobre equidade de gênero. Da mesma forma, acreditamos na possibilidade do Movimento, ao ampliar o valor dessas temáticas em suas discussões, potencializar transformações rumo a relações de gênero igualitárias, contribuindo inclusive na elaboração e difusão de políticas públicas para o campo.

Das “sementes,” muitas foram as questões que emergiram nesta pesquisa e as inquietações fazem sobressair a necessidade de ampliarmos os estudos sobre o campesinato, a condição juvenil e a sexualidade dos jovens do campo; e de produzirmos dados que nos permitam expandir a análise sobre estes temas – atentando que Juventude e Sexualidade são construções sociais que só podem ser analisadas se associadas ao contexto no qual se inserem os sujeitos, bem como às suas percepções de gênero. ✨

REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Miriam et al. *Juventudes(s) e Sexualidade*. Brasília: Unesco, 2004.
- ALVES, Maria de Fátima Paz. *Sexualidade e prevenção de DST/AIDS: representações sociais de homens rurais de um município da zona da mata pernambucana, Brasil*. In: *Gênero, sexualidade e saúde reprodutiva: a constituição de um novo campo na saúde coletiva*. Cadernos de Saúde Pública. Rio de Janeiro, 2003. Vol. 19 (sup. 2).
- ARILHA, Margareth; CALAZANS, Gabriela. *Sexualidade na adolescência: o que há de novo?* In: – Comissão Nacional de População e Desenvolvimento. *Jovens acontecendo na trilha das políticas públicas*. Brasília: CNPD, 1998. Vol. 2.
- BECKER, Howard. *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BILAC, Elisabete Dória; ROCHA, Maria Isabel B. (Org). *Saúde reprodutiva na América Latina e no Caribe*. Campinas: Prolap, Apep, Nepo/Unicamp/ São Paulo: Ed. 34, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *A juventude é apenas uma palavra*. In: *Questões de sociologia*, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- BRANDÃO, Elaine et al. *Juventude e família: reflexões preliminares sobre a gravidez na adolescência em camadas médias urbanas*. Revista de Estudos Interdisciplinares, UERJ, Rio de Janeiro, ano 3, n.2, jul./dez. 2001.
- CALDART, Roseli S. *Pedagogia do Movimento sem Terra: escola é mais do que escola*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- COLL, Ana. *Embarazo en la adolescencia ¿Cuál es el problema?* In: BURAK, Solum Donas (Org).. *Adolescencia y juventud en América Latina*. Cartago: Libro Universitario Regional, 2001.
- GALLAND, Olivier. *Adolescence, post-adolescence, jeunesse: retour sur quelques interprétations*. *Revue Française de Sociologie*, 42-4, 2001.
- GROPPO, Luís A. *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- HEILBORN, M. L.; SORJ, B. *Estudos de gênero no Brasil*. In: MICELI, Sergio (Org).. *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Editora Sumaré: Anpocs Brasília: Capes, v.2, 1999.
- . et al. *Aproximações socioantropológicas sobre a gravidez na adolescência*. *Horizontes Antropológicos*, ano 8, n. 17, Porto Alegre, 2002.

LECHAT, Noelle. *A questão de gênero no Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST): estudo de dois assentamentos no Rio Grande do Sul*. Ijuí: Ed. Unijui, 1997. (Coleção trabalhos acadêmico-científicos. Série dissertações de mestrado).

LHOMOND, Brigitte. Sexualidade e juventude na França. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org).. *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

MONTEIRO, Simone. Gênero, sexualidade e juventude numa favela carioca. In: HEILBORN, Maria Luiza (Org).. *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

PAIS, José Machado. *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993.

RUA, Maria das Graças; ABRAMOVAY, Miriam. *Companheiras de luta ou “coordenadoras de panela”? As relações de gênero nos assentamentos rurais*. Brasília: Unesco, 2000.

SCOTT, Joan. Gênero: *uma categoria útil de análise histórica*. Revista Educação e Realidade, nº 2, vol.20, Porto Alegre: UFRGS, 1995.

STROPASOLAS, Valmir L. *O mundo rural no horizonte dos jovens: o caso dos filhos (as) de agricultores familiares de Ouro/SC*. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

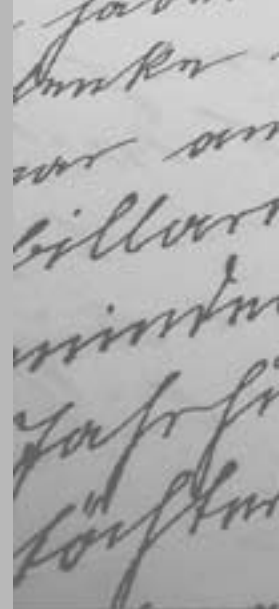
VANCE, Carol. A antropologia redescobre a sexualidade: *um comentário teórico*. Physis – Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v.5, n.1, 1995.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira L. (org).. *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

WOORTMANN, Ellen F. Herdeiros, parentes e compadres: *colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Ed. UnB, 1995.

PRÊMIO MARGARIDA ALVES

Categoria
Apoio à Pesquisa
Doutorado



teles ainda
, porém, qu
rais, em p
a estudos
es de grup
mulheres q
ótica mas
omo que "
tradicional
As análise
as. Estas ú
itemente e
o na década
após result
omulares u

Além das secas e das chuvas

Os usos da nomeação mulher trabalhadora rural no Sertão de Pernambuco

ROSINEIDE DE LOURDES MEIRA CORDEIRO

INTRODUÇÃO

→ COMO AS DEMAIS MULHERES DE segmentos muito pobres da população, as mulheres na área rural desenvolvem atividades voltadas para o sustento próprio ou da família. Entretanto, o uso da nomeação mulher trabalhadora rural é bastante recente e, no Brasil, está diretamente ligado à ação política das mulheres que vivem e/ou trabalham na área rural. A partir de 1982, nos sítios e vilas do Sertão Central de Pernambuco, as mulheres iniciaram um lento e laborioso processo de reflexão sobre as suas vidas e o trabalho em casa e no roçado. Elas foram conjugando os interesses, afinando os discursos e criando conexões, trocas e vínculos entre elas próprias e com outros atores sociais.

No Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central (MMTR)¹ participam agricultoras, artesãs, parteiras, professoras, agentes de saúde e funcionárias de sindicato, entretanto, elas se autodefinem como *mulheres trabalhadoras rurais*, independentemente da atividade ocupacional, da relação de propriedade com a terra e das questões de etnia/raça e idade.

Elas aprenderam a recusar classificações que as identificam como ‘doméstica’ ou ‘do lar’, lutam para ter acesso aos direitos previdenciários e registram na documentação, que são trabalhadoras rurais. Além disso, transgridem os espaços que

¹ Que tratarei como MMTR – Sertão Central, MMTR ou Movimento.

lhes são socialmente delimitados e assumem novas posturas e interesses diante das suas vidas e do mundo a sua volta.

Ao assumir novos posicionamentos as mulheres lançam mão de estratégias, dentre as quais se destacam os diferentes usos da nomeação *mulher trabalhadora rural* como meio de obter direitos e empoderamento.

O argumento que norteia este estudo é o de que ser *mulher trabalhadora rural* não é uma essência rígida e imutável ou tampouco algo intrínseco às mulheres que vivem e trabalham na área rural. Ser *mulher trabalhadora rural* é uma posição assumida a partir do lugar no qual a pessoa se situa. Contudo, tanto a posição quanto o lugar são produtos sociais. A ênfase recai nos contextos interacionais e discursivos nos quais as mulheres se posicionam como trabalhadoras rurais.

De forma ampla, os usos da nomeação *mulher trabalhadora rural* parecem estar calcados, sobretudo, em um novo ideário, cujo ponto de partida é o 'direito a ter direitos', que vai além do acesso formal a direitos sociais, políticos e civis e inclui aspectos como a auto-estima, os aprendizados pessoais e políticos, a capacidade de realização e a aposta na ação coletiva como estratégia de reinvenção da vida e das relações sociais. Isso envolve a construção de uma nova forma de sociabilidade e de convivência e um desenho mais igualitário das relações sociais.²

Uma das questões sobre as quais as feministas têm se debruçado diz respeito à suposição de uma identidade comum universal, entre as mulheres, que atravessa diferentes culturas. No campo teórico e político, ao problematizar a categoria mulher (ou mulheres), as feministas têm enfrentado o debate contemporâneo sobre identidade (e sujeito) de diferentes maneiras, e variadas também são as posições teóricas e políticas. Algumas localizam que esse debate se tornou mais visível e nebuloso a partir das inspirações pós-estruturalistas ou pós-modernas.

Dentre as autoras que têm contribuído para essa discussão destaque os trabalhos de Donna Haraway (1995, 2000), Judith Butler (1998, 2003), Liz Bondi (1999) e, no Brasil, Cláudia Costa (2002). Estas feministas apresentam, de diferentes formas, críticas contundentes ao uso da categoria identidade (ou mulheres) para uma ação política.

No Brasil, ressalto a contribuição de Cláudia Costa, que informada pelo debate contemporâneo vem produzindo reflexões sobre sujeito, feminismo e identidade. Dentre os textos da autora me apoiarei aqui no artigo *O sujeito no feminismo: revisitando os debates* (2002), no qual ela resgata reflexões feitas em estudos anteriores.

Costa toma como inspiração para as suas reflexões o que ela chama de uma literatura feminista produzida por sujeitos situados nas várias margens das nar-

2 Cf. Evelina Dagnino, 1994.

rativas ocidentais dominantes.³ Baseada nessa literatura, a autora oferece um panorama do debate atual sobre identidade e sujeito e as implicações dessas reflexões no feminismo.

A autora advoga o uso da noção mulher, como categoria heterogênea construída historicamente por diferentes discursos e práticas e que, dependendo do contexto, é usada para articular politicamente as mulheres. Entretanto, reconhece que a referida categoria é atravessada por diferentes temporalidades e densidades e que o seu significado tem que ser entendido à luz de outras interseções como classe, raça, etnia, sexualidade e nacionalidade.

Baseando-se em Alcoff, Costa sugere que um dos caminhos para o feminismo seria definir “mulher como posicionalidade.”⁴ Para ela,

posição se refere a uma identidade politicamente assumida, que está invariavelmente ligada à localização da pessoa do sujeito (seja ela social, cultural, geográfica, econômica, sexual e assim por diante) e a partir da qual interpretamos o mundo e na qual nos fundamentamos. (COSTA, 2002, p. 77).

Ainda referindo-se a Alcoff, Costa reconhece que o conceito de mulher como posicionalidade é um termo relacional e possibilita que as diferentes posições ocupadas pelas mulheres possam ser usadas como um lugar onde estas se engajam com a construção e não com a descoberta de significados. O lugar é visto como categoria política e analítica, marcado por tensões, conflitos e diferenças; assim, os posicionamentos são múltiplos e em alguns casos contraditórios. Para Costa, o lugar passa a ser efeito das inter-relações entre o local e os outros locais que vão além dele (2002, p. 88). Quando discute o lugar da enunciação a autora está considerando tanto as dimensões geopolíticas quanto as semióticas, as somáticas e as psíquicas.

Na minha compreensão, a discussão sobre as categorias identitárias provoca e areja o feminismo. A própria categoria *mulher* torna-se, no interior do movimento feminista, alvo de reflexão teórica e de disputa política. Isso implica também em superar o debate sobre essencialismo *versus* antiessencialismo e atentar para diferentes posições de pessoas que estão disponíveis nos discursos, como também para aquelas posições que são invocadas, negociadas, rejeitadas ou recriadas.

Se o referencial feminista me permitiu chegar até aqui, reconheço que as autoras pouco abordam os processos discursivos e interacionais nos quais essas

3 A autora cita como exemplo os relatos de vida, os depoimentos e autobiografias de diferentes mulheres que dão conta dos múltiplos e contraditórios posicionamentos nas estruturas de opressão. Costa destaca como o discurso da fronteira tem sido positiva e criativamente utilizado por feministas latinas que vivem nos Estados Unidos.

4 ALCOFF, Linda. Cultural feminism versus poststructuralismo: the identity crisis in feminist theory. *Signs*, v. 13, n. 3, 1988, p. 407.

posições emergem ou têm visibilidade. A seguir apontarei como essas discussões são enfocadas na psicologia social discursiva, e para isto vou utilizar as reflexões de Rom Harré e seus colaboradores (1990).

Se Haraway aponta que ‘ser’ é contingente e emblemático e que não estamos imediatamente presentes para nós mesmos, Harré e Davies (1990) abordam a instabilidade do ‘ser’ no âmbito das práticas discursivas. Para eles, ‘quem somos’ é sempre uma pergunta aberta, com uma resposta instável que depende das posições disponíveis nas práticas discursivas nossas e dos outros, bem como, no âmbito dessas práticas, do sentido que damos às nossas histórias e às dos outros.

O posicionamento é entendido como um fenômeno da ordem da conversação; somos posicionados e nos posicionamos no fluxo das práticas discursivas. É um processo dinâmico e interativo. Nas palavras de Harré e Davies (1990, p. 48), o posicionamento é um “processo discursivo, por meio do qual os *selves* são situados nas conversações como participantes observáveis e subjetivamente coerentes em linhas de história conjuntamente produzidas.” O posicionamento pode ser interativo: o que uma pessoa diz posiciona a outra, e pode haver posicionamento reflexivo, no qual as pessoas se (auto)posicionam.

Além dos elementos descritos acima, Harré e Davies situam histórica e culturalmente a pessoa em uma conversação. Parece que não há espaço, na visão dos autores, para uma compreensão da pessoa numa conversação destituída das suas tramas históricas e culturais. O (a) participante se localiza em uma conversação de acordo com as narrativas com as quais já se envolveu e traz para esta as suas histórias e os aprendizados de alguém que já esteve em múltiplas posições e engajou-se em diferentes formas de discursos. Portanto, numa mesma conversação podemos assumir várias posições. Dada a diversidade de narrativas com as quais nos envolvemos no curso das nossas trajetórias pessoais e das interações cotidianas, podemos assumir posições múltiplas e contraditórias, negociar uma nova posição ou rejeitar alguma (ou várias).

Para concluir, gostaria de enfatizar três aspectos. Primeiro, a nomeação *mulher trabalhadora rural* se insere numa densa trama ou, no dizer de Ian Hacking (2001), numa matriz que é constituída por pessoas, objetos, instituições, nomeações e práticas sociais.

Ian Hacking lembra que as idéias não existem no vácuo, nem tampouco são frutos de processos mentais. Elas fazem parte de processos sociais complexos, a que ele se refere como matriz. É preciso que exista um conjunto de elementos e práticas sociais para que as idéias possam existir. Ao tomar como exemplo as mulheres refugiadas no Canadá, Hacking se refere à matriz como sendo

[...] un complejo de instituciones, defensores, artículos de periódico, juristas, decisiones judiciales, actas de inmigración. Por no mencionar la infraestructura material, barreras fronterizas, pasaportes,

uniformes, mostradores de aeroportos, centros de detención, juzgados, campos de vacaciones para niños refugiados. (HACKING, 2001, p. 33).

O autor destaca que o que é construído em primeira instância não é a pessoa individual, mas a classificação como um tipo de pessoa específica. A matriz pode afetar a mulher individualmente. Sua existência é moldada pela construção da matriz e ela é construída socialmente como certa espécie de pessoa.

As instituições, os lugares, os profissionais, os procedimentos burocráticos, os documentos e até o vestuário, ou seja, toda uma materialidade que é produzida e ao mesmo tempo produz a *mulher como trabalhadora rural*. O processo de constituição da matriz é fruto de negociações complexas e as fronteiras são mutáveis, móveis e contingentes. No caso das trabalhadoras rurais, elas são participantes ativas da construção da matriz junto com outras forças sociais. Não há de um lado as mulheres que se posicionam como trabalhadoras rurais e de outro a matriz, mas sim complexas redes que envolvem objetos, artefatos, pessoas, nomeações em processos de co-produção.

Desta maneira, ainda que de forma breve, é possível identificar na formação da matriz *mulher trabalhadora rural*, nos moldes de Hacking:

- o 'surgimento' de reflexões sobre o trabalho feminino na agricultura familiar aliado às lutas femininas contra a desigualdade de gênero e pela ampliação dos direitos sociais para as mulheres. No Brasil estas lutas alcançaram maior visibilidade a partir do final dos anos 1970 e se constituem, no dizer de Elizabete Lobo (1991, p. 273), a partir de três correntes: as práticas das mulheres nos movimentos, os discursos sobre dignidade elaborados nos movimentos populares e os discursos feministas;
- a criação de espaços, de vínculos e de articulações sociais que permitiram a circulação de conversas, reflexões e ações sobre a vida das mulheres que vivem e trabalham na área rural. Alguns espaços e vínculos foram recriados e alimentados a partir de instituições já existentes, como o movimento sindical rural, as agências de cooperação internacional e as ONGs feministas;
- a constituição das mulheres como *mulher trabalhadora rural* como um certo tipo de pessoa que trabalha na agricultura, reside na área rural e vive em condições de vida muito precárias. Por ser assim situada deve congrega um conjunto de atributos, habilidades, inscrições corporais e documentos que expressem para os (as) outros(as) quem ela é;
- a produção de textos, imagens, poesias, músicas e correspondência que permitiram a propagação em diferentes lugares e espaços sociais da nomeação *mulher trabalhadora rural* para além das fronteiras locais e regionais.

O segundo aspecto que é importante enfatizar diz respeito às práticas discursivas como prática social e como linguagem em ação. O meu interesse é direcio-

nado para o uso da nomeação *mulher trabalhadora rural em* contextos discursivos específicos. Considero, no dizer de Bakhtin (1994), que a referida nomeação se insere numa determinada linguagem social, no caso, uma linguagem de direitos e cidadania que é calcada pelas lutas dos movimentos sociais. Entretanto, há que levar em conta as situações específicas de comunicação, ou seja, contextos típicos de fala para quem o enunciado é endereçado.

Finalmente, ao considerar o uso da nomeação *mulher trabalhadora rural a* minha atenção será para as posições de pessoas que são invocadas no curso das interações discursivas. Dessa forma, longe de focar a ‘identidade da mulher trabalhadora rural’ o que importa aqui é compreender os posicionamentos das mulheres como *mulher trabalhadora rural*.

○ LUGAR E OS CAMINHOS DA PESQUISA

Na atualidade, o Sertão se refere a uma vasta região geográfica no Nordeste, com um certo clima (o semi-árido), uma vegetação (a caatinga) e ocorrência freqüente de um fenômeno ambiental (as secas). Comumente o termo é também utilizado para falar de um lugar marcado pelo atraso, pelo conservadorismo e pelo subdesenvolvimento. Dessa região se conhece sobretudo os baixos indicadores sociais (fome, analfabetismo, mortalidade infantil, doenças endêmicas e baixa expectativa de vida).

Em Pernambuco, o Sertão corresponde a 63,7% do território estadual, dividido em duas mesorregiões: São Francisco Pernambucano, com 15 municípios e Sertão Pernambucano, com 41 municípios. Em 2000 a população da região era de 1.377.586 habitantes, dos quais 44,2% viviam na zona rural.

Vale salientar que o Sertão é uma região com características heterogêneas e profundas desigualdades sociais. Além disso, a ausência de uma política de desenvolvimento sustentável para o semi-árido, que tenha como eixo a luta contra a exclusão aliada à criação de alternativas econômicas locais, condena a população pobre que vive da agricultura de subsistência a precárias condições de vida, que se agudizam nos períodos de seca.

Porém, há um Sertão em Pernambuco que se tornou conhecido como espaço de lutas e organização das mulheres rurais. Falo do Sertão Central. Bem mais do que ao recorte espacial e às características sociodemográficas, refiro-me a essa região como um lugar (ou ‘terra da gente’) construído pelas mulheres a partir das necessidades sentidas e do desejo de mudar a vida. Para isso, tomo como inspiração as reflexões de Peter Spink (2000, p. 5), para quem o lugar é tomado como uma “noção de coletividade possível, num espaço e tempo enraizado fisicamente enquanto lugar onde se concretizam as lutas a partir do mundo vivido.” Dessa forma, o Sertão Central é discursivamente construído como lugar a partir da ação das mulheres e das redes de relações tecidas.

O Sertão Central⁵ abrange sítios, comunidades e cidades pertencentes aos municípios de Flores, Santa Cruz da Baixa Verde, Serra Talhada, Triunfo, Cedro, Serrita, Mirandiba, São José do Belmonte e Salgueiro.⁶

A população dessa área⁷ é de 241.506 habitantes, sendo 138.917 na zona urbana e 102.589 na zona rural. Serra Talhada e Salgueiro concentram maior número de pessoas (70.912 e 51.571, respectivamente). É nesses municípios que a maioria da população reside na área urbana. Nos demais, com exceção de Cedro, a maior parte da população reside na área rural. Cedro e Santa Cruz da Baixa Verde registram menor número de habitantes (9.551 e 10.893). Entretanto, esses municípios e Triunfo apresentam a maior densidade ocupacional (55,4; 90,8 e 83,4 hab./km², respectivamente). Por conta disso, em Triunfo e Santa Cruz da Baixa Verde há o predomínio de minifúndios; quem possui 10 hectares de terra é considerado um grande proprietário. Vale considerar que esses municípios se diferenciam dos demais em termos ambientais por se situarem em um brejo de altitude, o que propicia clima e solo diferenciados.

O estudo foi desenvolvido de 2001 a 2003 como parte da pesquisa de tese de doutorado. Além das observações etnográficas, foram realizadas 14 entrevistas com agricultoras dos municípios de Triunfo e Santa Cruz da Baixa Verde e análise de documentos do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central de Pernambuco (MMTR).

As entrevistadas se situam na faixa etária entre 22 e 59 anos e na sua maioria são afro- descendentes. Quanto ao estado civil, há cinco solteiras, duas separadas e sete casadas. No que se refere ao número de filhos(as), a maioria tem de um a três, entretanto, encontrei uma mulher com 15 e outra com 10 filhos(as). Elas trabalham na agricultura em regime de produção familiar. Plantam principalmente feijão, milho e mandioca. É uma agricultura voltada para o consumo familiar, com pouquíssimo acesso a ganho monetário e excessiva carga de trabalho em condições precárias. Elas relatam que começaram a trabalhar, não diferentemente dos homens, ainda crianças. Muitas trabalham todos os dias da semana, sendo extensa a carga horária fora e dentro de casa. A falta de políticas e serviços sociais

5 Não poderia deixar de mencionar que a Federação dos Trabalhadores da Agricultura de Pernambuco (Fetape) trabalha com uma divisão territorial com base na articulação político-sindical. Pernambuco foi dividido em dez pólos sindicais, dos quais cinco ficam no Sertão: Pólo do Araripe, Pólo do São Francisco, Pólo Médio-São Francisco, Pólo do Vale do Pajeú e Pólo Sertão Central. Este último abrange 13 municípios: Flores, Santa Cruz da Baixa Verde, Serra Talhada, Triunfo, Cedro, Serrita, Mirandiba, São José do Belmonte, Calumbi, Terra Nova, Betânia, Verdejante e Salgueiro. As mulheres partiram dessa territorialização político-sindical para circunscrever o Sertão Central.

6 Segundo a divisão territorial proposta pelo IBGE esses municípios pertencem à mesorregião Sertão de Pernambuco e ficam localizados nas microrregiões de Salgueiro e Pajeú.

7 Dados do IBGE – Censo 2000.

no campo (energia elétrica, saneamento, saúde) afeta o grupo familiar como um todo; porém, em face da desigualdade de gênero, acarreta para as mulheres uma vida mais extenuante e penosa.

Na análise dos documentos priorizei dois aspectos: as discussões das mulheres sobre a criação de espaços e redes de relações para além do Sertão e as tensões, os ganhos e as dificuldades do uso da nomeação no cotidiano das mulheres. Dentre os documentos analisados destaco os relatórios das reuniões de coordenação e o relatório do XI Encontro de Trabalhadoras Rurais, realizado em novembro de 2002, comemorativo aos 20 anos do Movimento. Nas entrevistas foco mais diretamente o esforço das mulheres na aquisição de documentos civis e profissionais e na inclusão da profissão de trabalhadora rural nesses documentos. Ter documentos em que conste a profissão de trabalhadora rural é um dos requisitos legais para ter acesso a direitos, especialmente à Previdência Social.

SOMOS MULHERES TRABALHADORAS RURAIS: A CRIAÇÃO DE ESPAÇOS, DE VÍNCULOS E DE ATUAÇÃO POLÍTICA

Ao focar os usos da nomeação *mulher trabalhadora rural* considero que as pessoas não repetem ou reproduzem simplesmente os termos, as noções e as categorias. No curso das interações sociais, elas ressignificam, fazem novas combinações, e realizam “boas misturas.” Desta forma, é necessário considerar os momentos ativos da linguagem, nos quais convivem tanto a ordem como a diversidade. É necessário estarmos atentos(as) para as rupturas, a variabilidade e a polissemia.

Ao se posicionarem como *mulheres trabalhadoras rurais*, as mulheres criaram espaços de conversa, troca e foram conjugando interesses, afinando os discursos e tecendo relações entre elas próprias e com outros atores sociais. Essas relações ocorrem em diferentes níveis e envolvem, como destacam Sônia Alvarez et al. (2000), vínculos interpessoais, interorganizacionais e político-culturais. São emaranhados de vínculos que se propagam entre pessoas e organizações, desenham novos lugares e alimentam simultaneamente ações locais e globais.

Todavia, o que evidencio são práticas sociais complexas, múltiplas, heterogêneas, em algumas ocasiões conflitivas, e que envolvem diferentes atores sociais em alianças contingentes e provisórias. São posicionamentos e vozes cotidianos presentes em contextos sociais lingüisticamente pautados. Estas são histórias de pessoas em precárias condições de vida, juntam-se, forjam afinidades políticas e lutam para ter acesso a direitos.

Para compreender a constituição e a trajetória do Movimento analisei 60 relatórios das reuniões de coordenação no período de 1982 a 2002. Os assuntos, conversas e discussões foram agrupados em seis grandes temas:

- a. *A constituição do Movimento como ator social*, que considera as discussões sobre estrutura organizativa, sustentação financeira, metodologia, planejamento e avaliação das ações, representação política, assessoria e relação com outras organizações;
- b. *eu, mulher trabalhadora rural*, que inclui as conversas e reflexões que tratam diretamente das questões identitárias;
- c. *criando e fortalecendo vínculos, alianças e conexões entre as mulheres*, onde estão presentes as discussões sobre a organização das trabalhadoras rurais em diferentes níveis, ou seja, do Sertão Central ao contexto internacional, especialmente América Latina e Caribe;
- d. *gestando alternativas para melhorar a vida no lugar*, do qual fazem parte as conversas sobre as iniciativas das mulheres para melhorar as condições de vida nos sítios e comunidades: ações nas áreas de saúde, segurança alimentar, agricultura familiar e, mais recentemente, o *Projeto de convivência com o Semi-árido*;
- e. *as questões conjunturais e as políticas públicas*, onde foram agrupadas as discussões sobre conjuntura e as lutas por direitos sociais e por políticas públicas. Em parceria com outros atores sociais as trabalhadoras rurais se empenham em lutas pelo fortalecimento da agricultura familiar, pelo acesso à Previdência Social e por uma política de desenvolvimento para o Semi-árido. Também aparecem as reivindicações e mobilizações por saúde, educação e contra a violência que afeta as mulheres;
- f. *as disputas em arenas políticas*, que diz respeito à participação das mulheres em diferentes espaços políticos, notadamente o movimento sindical e o movimento de mulheres. Inclui nesse tema os fóruns, as comissões e os eventos nos quais as mulheres participam representando o Movimento.

Ao analisar os temas, os eventos e as teias de relações, pontuei na história do Movimento quatro períodos.

I – Você que é mulher e que trabalha na roça (1982-1987)

As primeiras reuniões ocorreram nas casas das pessoas, na igreja católica, na delegacia sindical e nos sindicatos. É possível identificar quatro temas que ocuparam as preocupações e conversas naqueles tempos: a luta pela inclusão das mulheres nos programas de emergência desenvolvidos em períodos de seca; o trabalho das mulheres na agricultura familiar; a participação das mulheres no movimento sindical rural; e a criação de espaços e vínculos específicos de mulheres.

Naquele momento o Nordeste passava por longo período de secas (1979-1983). Com o fim de mitigar os efeitos da seca o governo Federal desenvolvia programas emergenciais nos quais as pessoas recebiam uma remuneração para executar determinados trabalhos. Os programas ficaram conhecidos como *Frentes de Emergência*. Só eram incluídos nas frentes homens maiores de 14 anos e cada família podia cadastrar apenas um homem.

Em 1981 o movimento sindical rural começou a pressionar para que as mulheres tivessem o direito de se cadastrar nas frentes. Com as reuniões de mulheres cresceu, no Sertão Central de Pernambuco, a mobilização para a inclusão feminina. Em 1983, os sindicatos de trabalhadores rurais da região elaboraram o documento *Mulher excluída do programa de emergência*, que foi encaminhado para o governo do Estado, Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) e imprensa.

O documento provocou grande repercussão política e propiciou uma mudança nos critérios do programa. Entretanto, essa inclusão ocorreu paulatinamente; em cada lugar lutas específicas foram travadas. Nos registros das reuniões ocorridas nessa fase observa-se que em todas elas o tema da inclusão das mulheres estava presente. Em uma delas 53 mulheres saíram da reunião e foram para o Batalhão de Engenharia do Exército exigir seu cadastramento.

Segundo Almeida (1999), quando começaram a inscrever as mulheres a proposta era que caberiam a elas a preparação e o cuidado com a alimentação dos alistados(as). Ou seja, as mulheres seriam contratadas para o serviço doméstico, enquanto os homens se dedicariam à execução das obras. Elas não aceitaram e novas negociações foram feitas. Elas passaram a executar as obras em frentes de trabalho compostas e coordenadas só por mulheres. Para Almeida (1999) isso facilitou a articulação das mulheres e a organização do Movimento; as reuniões passaram a ser realizadas nas frentes, que agregavam 300 a 400 mulheres.

Fora a luta pela inclusão das mulheres nos programas de emergência, a discussão sobre o trabalho feminino ocupou uma boa parte das primeiras discussões do Movimento. Datam desse período dois documentos que falam sobre o tema: o relatório do primeiro encontro de trabalhadoras rurais do Sertão Central (1984) e uma carta para o governador do Estado, na qual as mulheres se posicionam como mulher e trabalhadora e reivindicam o direito a terra e a benefícios sociais.

No Sertão Central o movimento sindical se transformou no principal espaço de disputa política e de atuação das mulheres. Como as lutas pela inclusão nos programas de emergência eram mediadas pelos sindicatos, estes foram canalizando as demandas das mulheres.

Naquele contexto esses eram os únicos espaços de representação política dos(as) agricultores(as). Terminaram por se transformar em porta de entrada para as reivindicações das mulheres. Por último, não posso deixar de mencionar, mais uma vez, que como as assessoras já tinham uma atuação com os sindicatos foi mais fácil estreitar os laços entre as mulheres e o movimento sindical.

Em 1985, por ocasião do 4º Congresso Nacional da Contag, as trabalhadoras rurais do Sertão decidiram apresentar uma *tese* no congresso sobre a participação das mulheres no movimento sindical rural.

Como escreve Almeida (1999), a proposta foi aprovada e serviu de instrumento para as mulheres se associarem aos sindicatos. Como hierarquicamente a Contag está no topo da estrutura sindical, as mulheres se sentiram legitimadas para pressionar os sindicatos e a própria Federação. Em algumas localidades as mulheres desenvolveram atividades econômicas para viabilizar a campanha de sindicalização. Os convites e encontros passaram a ser feitos em nome dos sindicatos e do Movimento. As assembleias dos sindicatos e as reuniões da diretoria transformaram-se também em espaços de divulgação das idéias do Movimento. Entretanto, Almeida lembra que para isso foi feito todo um *trabalho de formiguinha*, enfrentando tensões e discordâncias nas várias instâncias do movimento sindical.

Esta relação com o movimento sindical vai dando uma conformação bastante ambígua ao Movimento, com algumas peculiaridades que o diferenciam dos demais movimentos de mulheres rurais no país: não é fruto da ação progressista da Igreja Católica, a exemplo do Movimento de Mulheres do Brejo Paraibano ou do Movimento de Mulheres Agricultoras do Oeste de Santa Catarina; inseriu-se dentro do movimento sindical rural, mas não é subordinado a nenhuma instância do mesmo; adotou o nome do pólo sindical (Sertão Central) e traz nas capas das publicações tanto o nome da Fetape, quanto dos sindicatos, entretanto, planeja e avalia suas atividades de forma autônoma e conta, inclusive, com financiamentos próprios.⁸ Ora posiciona-se mais próximo ao movimento sindical, ora mais distante.

Para finalizar a abordagem dessa fase, gostaria de destacar que em 1987 as mulheres realizaram o primeiro encontro regional (maio) e o primeiro encontro estadual (dezembro), com a participação de 183 trabalhadoras representando as microrregiões do Estado. Também estiveram presentes mulheres da Paraíba, do Ceará e da Bahia. Naquela ocasião foi criada uma comissão de trabalhadoras rurais para coordenar as atividades das mulheres em Pernambuco.

II – Fortalecendo os fios e ampliando a voz (1988-1994)

Esta fase é de intensa atividade política, na qual o Movimento se firma como ator social na cena local e na articulação das mulheres para além do Sertão Central. Nesse período, em nível nacional, as mulheres conquistam o direito à Previdência Social, cuja regulamentação é efetivada em 1994.

Se no período anterior as mulheres conjugaram interesses na organização dos primeiros eventos, neste o investimento é na institucionalização do Movimento como um ator social, com atuação na cena política local e na articulação das mulheres em nível estadual e regional.

É nesse período (1988-1994) que as trabalhadoras rurais expressam publicamente as divergências e os conflitos com os homens no movimento sindical.

8 Como o Movimento age de forma autônoma, gera algumas vezes, conflitos com as direções dos sindicatos, com a Fetape. Algumas cartas expressam essas tensões e conflitos.

As mulheres denunciam a exclusão de uma participante do movimento de uma chapa sindical e posicionam-se contra os encaminhamentos do Fórum da Seca.⁹ É uma fase de intensa atividade e de ampliação do raio de ação. Elas participam de seminários nacionais promovidos pela Contag, das lutas pelo acesso à Previdência Social e tecem os fios da articulação das mulheres na América Latina e no Caribe.

Um dos temas mais recorrentes nas reuniões da coordenação neste período diz respeito ao próprio movimento. Trabalhadoras rurais, assessoras e colaboradoras se debruçam em torno desse tema, que é tratado sob diferentes formas. Procedimentos, planos e estratégias são traçados e avaliados incessantemente.

Em todas as reuniões as mulheres fazem um levantamento das atividades realizadas nos sítios e comunidades, nos municípios e no Sertão Central. Também identificam os eventos dos quais elas tenham participado. Após esse levantamento, é feita uma avaliação abordando as dificuldades, os pontos relevantes e os motivos da não realização de algumas atividades. Em seguida, traçam o planejamento trimestral das ações.

Aos poucos é montada uma estrutura organizacional que inclui grupos de mulheres (sítios e comunidades), coordenação municipal e a coordenação do Sertão Central. Em consonância com essa forma de organização, são gestados os espaços de reflexão e encaminhamento das ações: as reuniões (dos grupos, da coordenação municipal e do Movimento), os encontros municipais (uma vez por ano) e do Sertão Central.

Nas reuniões de coordenação do Movimento, além do planejamento e avaliação, são realizados pequenos treinamentos para o uso de álbuns e cartilhas. Também são feitas reflexões, em formato de oficinas, sobre temas que dizem respeito às vidas das mulheres. Além desses espaços voltados para o próprio Movimento, as mulheres instituem uma esfera mais ampla de manifestação e expressão na cena local: as comemorações alusivas ao Dia Internacional da Mulher (8 de março).

Como adverte Alberto Melucci (2001), a constituição de um movimento como ator social é resultado de intercâmbio, de negociações, de decisões e de conflitos nos quais os atores participam. São microprocessos sociais que ocorrem em diferentes níveis e formas no interior do próprio movimento e nas relações estabelecidas com outros movimentos.

A criação e o fortalecimento de vínculos e relações ocupam um lugar de destaque na atuação das mulheres do Sertão Central. São estabelecidas diferentes articulações e trocas entre as mulheres e entre distintos atores sociais, que redundam em multiplicidade de práticas e ações. Algumas articulações são efêmeras, outras mais contínuas, e há aquelas que são retomadas de tempos em tempos.

9 Articulação regional de organizações da sociedade civil.

Foge aos meus objetivos no momento, examiná-las todas; entretanto, quero pontuar como as participantes do Movimento vão estabelecendo essas relações. Uma das características é que as mulheres simultaneamente constroem diferentes vínculos, ‘cavam’ e mapeiam novos espaços e lugares. Entretanto, isso não ocorre de forma linear, nem tampouco há o cumprimento de etapas predeterminadas.

Em nível estadual e nacional, por exemplo, a articulação é construída no interior do movimento sindical, na criação de secretarias e coordenações nos sindicatos, nas federações e na Confederação. Data dessa fase a realização de três seminários nacionais de mulheres trabalhadoras rurais, organizados pela Contag. No primeiro (1988) é elaborado um documento enviado aos constituintes, reivindicando a inclusão de direitos para as trabalhadoras rurais.

Já no âmbito regional, o investimento é na criação de um movimento autônomo de mulheres trabalhadoras rurais, com atividades, mobilizações, projetos e financiamentos próprios. O Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste (MMTR-NE) se constitui como uma articulação de mulheres participantes de grupos e movimentos vinculados a ONGs, pastorais da Igreja Católica e movimento sindical. Esse esforço de construção de uma articulação tão heterogênea aparece nas correspondências sob diversas versões.

Uma outra característica é que as mulheres aproveitam a participação em eventos para criar e propagar os vínculos entre as trabalhadoras rurais. Posso citar como exemplo o III e o V Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe. Durante a preparação do V Encontro (1990, em São Bernardo, Argentina), uma participante do Movimento propõe para a comissão organizadora uma oficina para trabalhadoras rurais intitulada *Nuestras vidas e nuestras organizaciones*. Participam da oficina, trabalhadoras rurais (oito) e assessoras do Brasil, Argentina, México, Uruguai, Nicarágua, Honduras, Peru, Bolívia e Chile. Dessa oficina sai a proposta de realização do 1º Encontro de Trabalhadoras Rurais da América Latina e do Caribe e a criação de uma rede de intercâmbio entre os países. O Sertão Central é escolhido para fazer a articulação.

Fora os encontros e ações conjuntas, as mulheres apostam nos intercâmbios entre os grupos e os movimentos para fortalecer as relações entre elas. Denominadas de ‘troca de experiência’, essas atividades duram alguns dias e são realizadas entre os municípios do Sertão Central e/ou fora dele (Acre, São Paulo, Bahia, Sergipe e Paraíba). Também o Movimento recebe pequenos grupos de mulheres para conhecer ‘mais de perto os trabalhos’. As visitantes ficam hospedadas nas casas das trabalhadoras rurais, convivem com a população local e participam de eventos previamente preparados para esse fim.

Além disso, as mulheres nutrem as relações com a troca de relatórios, fotografias, cartazes e cartilhas. O material produzido circula entre os diversos grupos e serve de referência para novos contatos e articulações.

III – *Buscando novos temas e conexões (1995-1997)*

Quase não existem registros de reuniões da coordenação neste período. Porém, ao analisar mais detidamente, é possível elaborar duas suposições: a) há uma crise em nível local, um esvaziamento de ações e um refluxo do Movimento; b) há uma mudança de estratégia, as lideranças e assessorias envidam esforços para fortalecer os vínculos regionais e com a América Latina e o Caribe. Uma alternativa é trabalhar com as duas suposições.

Após seis anos de trabalho (1996), as mulheres realizam o 1º Encontro Latino-Americano e do Caribe da Mulher Trabalhadora Rural, em Fortaleza, Ceará, que envolve 230 mulheres –trabalhadoras rurais, assessoras e convidadas —, representantes de várias organizações e movimentos de 23 países. Entre outros temas, é discutida a proposta de criação da Rede Latino-americana e do Caribe das Mulheres Trabalhadoras Rurais.

Data também desse período a participação de uma assessora do MMTR no Conselho Nacional de Direitos da Mulher. Pela primeira vez, uma integrante do Movimento é designada para representar as mulheres numa instância do governo Federal.

Já em nível regional, o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais lança a campanha *Nenhuma trabalhadora rural sem documentos*. Não ter documentos deixa de ser um problema individual e torna-se a porta de entrada para a discussão sobre o reconhecimento da profissão de trabalhadora rural e o acesso a direitos e à cidadania.

Ao cruzar as informações de relatórios de encontros realizados no período percebe-se que no Sertão Central as mulheres tentam efetivar a participação de outros segmentos sociais no Movimento: as crianças e os homens. Também introduzem uma nova ótica no tema da agricultura familiar: a relação com o meio ambiente.

Entretanto, o fato dramático que possivelmente marcou a história do MMTR nesse período foi o assassinato de Expedita Maria Lima, uma liderança da coordenação do Movimento. Após a morte dela, algumas mulheres contaram que Expedita vinha sendo assediada pelo sogro do seu filho já há algum tempo, porém, só confienciara isso a algumas mulheres e mesmo assim pedira ‘segredo’. Por não aceitar as investidas sexuais ela foi assassinada. O desfecho desse caso segue o mesmo itinerário das mortes violentas no Sertão. No mesmo dia a pessoa que cometeu o crime apareceu morta.¹⁰ Depois de um tempo, os dois viúvos casaram-se entre si.

Uma participante, ao falar da morte de Expedita, descreve que todas ficaram muito abaladas. Durante mais de seis meses elas não conseguiram se reunir.

¹⁰ Pairam dúvidas se foi suicídio ou homicídio.

Quando o fizeram, realizaram um ‘pequeno ritual’ e combinaram que esse tipo de segredo não seria mais guardado.

Particpei de uma oficina sobre o tema violência contra a mulher quando estive no Sertão. Era o segundo ano consecutivo que as mulheres escolhiam esse assunto para refletir, com o apoio de uma ONG feminista que trabalha nessa área. Pude perceber que além da conformação das assimetrias de gênero e dos padrões de masculinidade vigentes no Sertão, calcados na valentia e ‘brabeza dos homens’, as mulheres enfrentam muitas dificuldades quando se deparam com a violência. De um lado, há as próprias características da área rural: as casas e os sítios são muito isolados e as distâncias são grandes; de outro, a total ausência de serviços e programas especializados. Em todo o Sertão de Pernambuco só existe uma delegacia especializada. Quando sofrem violência, as mulheres não têm onde ou como apelar.

IV – Alinhavando os acontecimentos e re-contando as histórias (1998-2002)

Abrange uma retomada de ações do Movimento em nível local e iniciativas que levam em conta a preservação e o manejo de recursos hídricos. Nessa fase ganha destaque, em 2002, a preparação e a comemoração dos 20 anos do MMTR e a participação de integrantes em eventos de grande importância nacional e internacional.

Uma das minhas suposições é que no período anterior as mulheres investiram no fortalecimento de laços além do Sertão. No período agora abordado, o foco é o Sertão Central, porém, há uma forte participação das mulheres em ações coletivas promovidas pelo movimento sindical e pelo movimento feminista.

Os relatórios manifestam preocupação com a retomada das ações locais do Movimento. Em 1999 as mulheres elaboram uma agenda de trabalho com visitas em todo o Sertão Central. Buscam o apoio dos sindicatos e de lideranças nos municípios para rearticular os grupos de mulheres nos sítios e comunidades.

Ao comparar esse período com os anteriores, entretanto, tornam-se visíveis algumas mudanças na forma de estruturação do Movimento. O planejamento e avaliação das ações passam a ser realizados uma vez por ano, geralmente nos primeiros meses. Nas demais reuniões as mulheres dedicam um dia para a reflexão de um tema e o restante é destinado às questões do Movimento (informes e encaminhamentos diversos). Geralmente, os temas das reuniões são desenvolvidos por meio de oficinas, com a participação de uma convidada de fora do Movimento.

Nas reuniões da coordenação parece que a participação se torna mais flexível. Existe um grupo de referência que está presente em todas as reuniões, entretanto, sempre há mulheres que estão participando das reuniões pela primeira vez. A dinâmica de organização dos grupos também parece ser mais variada. Em alguns municípios, como Santa Cruz da Baixa Verde, as mulheres se reúnem a cada dois meses na sede local. Em outros, como Serra Talhada e Salgueiro, elas

se encontram nos sítios – são os chamados grupos de base —, e uma vez por ano há um encontro municipal. Em alguns municípios, como Flores e Serra Talhada, há uma coordenação municipal que se reúne a cada dois meses. Existem ainda municípios em que há um pequeno grupo composto por mulheres de vários sítios, que se reúne regularmente. No grupo de mulheres de Conceição das Crioulas, no município de Salgueiro, existe uma peculiaridade: as mulheres se posicionam como mulheres negras trabalhadoras rurais. Em cada município há uma pequena equipe de mulheres (duas a quatro participantes) que tem a responsabilidade de articular as demais e encaminhar as decisões do Movimento.

Além da organização das mulheres no Sertão Central, três outros temas fazem parte das preocupações das mulheres nesse período e aparecem de diferentes formas: a Previdência, a documentação das mulheres, o Semi-árido e o fenômeno da seca.

Se as discussões sobre o Semi-árido e o fenômeno da seca mobilizaram as primeiras lutas e reivindicações do Movimento, elas são agora reatualizadas. Além das ações coletivas por políticas públicas, as mulheres têm desenvolvido iniciativas que levam em conta a preservação e o manejo dos recursos hídricos. Pelo segundo ano consecutivo estão desenvolvendo o *Projeto de convivência com o Semi-Árido*, que prevê a aquisição de utensílios para armazenar a água, como também a revitalização de riachos e cacimbas. Tentam incorporar novas ações e reflexões que dêem conta das relações intrincadas entre gênero, pobreza, desenvolvimento e meio ambiente.

Em nível nacional, as mulheres estão presentes na Marcha das Margaridas (agosto de 2000), que congregou 20 mil trabalhadoras rurais em Brasília, reivindicando empenho do governo Federal no processo de reforma agrária e crédito agrícola para as trabalhadoras rurais. As mulheres marcham contra a fome, a pobreza e a violência sexista.¹¹

Também participam, em 2002, das conferências estadual e nacional que redundam na elaboração da Plataforma Política Feminista. Um outro destaque que muito alegra a todas elas nesse ano é a concessão do Prêmio Cláudia a uma integrante do Movimento: Vanete Almeida.

Ao longo da análise da trajetória do Movimento fica evidenciado que a nomeação *mulher trabalhadora rural* é imbricada com a ação coletiva das mulheres e com a história do MMTR. Também importa ressaltar que, mesmo desenvolvendo outras atividades, quando as mulheres se referem ao trabalho feminino na área rural elas priorizam as discussões sobre o trabalho na agricultura familiar, mesmo quando este não é a sua atividade principal.

¹¹ Foi realizada em agosto de 2003 uma nova Marcha das Margaridas.

Vale lembrar que, se nas décadas de 1980 e 1990, o Movimento teve um papel importante na criação de espaços de articulação, em nível estadual, regional e latino-americano, com a institucionalização destes atores novas relações foram estabelecidas. Atualmente, suas lideranças e assessorias são sujeitos ativos nas relações de parceria e apoio mútuo com as instituições que ajudaram a criar, porém, o Movimento mantém uma relação de autonomia e independência política e organizacional.

SOU AGRICULTORA: O REGISTRO DA PROFISSÃO NOS DOCUMENTOS CIVIS E PROFISSIONAIS DAS MULHERES

Nas minhas visitas ao Sindicato de Trabalhadores Rurais de Santa Cruz da Baixa Verde encontrava um ‘entra-e-sai’ de mulheres e um certo burburinho no ar: eram mulheres encaminhando a documentação para solicitar benefícios à Previdência Social, especialmente salário-maternidade e aposentadoria. Ao escutar as conversas e as histórias que relatavam, me dei conta dos obstáculos que elas enfrentavam para ter acesso aos direitos previdenciários. Dentre esses, destaca-se a ausência de documentos sobre o trabalho na agricultura familiar.

As dificuldades para a comprovação da atividade profissional foram a porta de entrada para que eu pudesse compreender a configuração das relações de gênero no Sertão. Comecei a focar a história de vida das mulheres a partir do acesso aos documentos civis e de propriedade da terra. As mulheres se posicionam como trabalhadoras rurais, porém se deparam com a ausência de documentos civis e de propriedade da terra que as identifiquem como tais.

Quando alguém lhe perguntar, declare sua profissão: trabalhadora rural, lavradora ou agricultora. Este foi um dos lemas de uma campanha nacional realizada pelas trabalhadoras rurais em 1991, por ocasião dos censos demográfico e agropecuário.

Como já referi anteriormente, as lutas das mulheres pelo reconhecimento da profissão de trabalhadora rural é recente. Apesar de desenvolverem atividades essenciais à manutenção da agricultura familiar, quando elas eram categorizadas profissionalmente eram definidas como *doméstica* ou *do lar*. Os afazeres domésticos, os cuidados com a família e com a residência eram sobrepostos às suas outras atividades produtivas. O trabalho na agricultura era visto como um trabalho de homens. Se fôssemos analisar, como mostra Clara, a certidão de casamento dos homens e mulheres moradores(as) da área rural, chegaríamos à conclusão de que na agricultura familiar só havia um sexo e era masculino: o homem era considerado agricultor, a mulher, doméstica.

R: Homens e mulheres têm a mesma dificuldade de comprovar a profissão?

CLARA: Não, o homem tem mais facilidade porque, principalmente o homem casado, quando ele foi se casar na certidão de casamento colocavam logo agricultor. A mulher

não, principalmente um tempo atrás, colocavam sem perguntar à mulher, profissão doméstica ou do lar.

R: Por que no seu documento está a profissão de doméstica?

ISADORA: A mulé trabalhava na roça igual ao home, mas todas quando ia tirar o documento, assim, dizia doméstica.

Flora, ao organizar a documentação para encaminhar o processo da aposentadoria, percorreu várias instituições em busca de um documento no qual a sua profissão constasse como agricultora. Quando elas se referem estritamente à ocupação profissional é muito mais freqüente o uso do termo agricultora do que trabalhadora rural.

R: A senhora quando foi se aposentar já tinha todos os documentos?

FLORA: Eu já sabia, nenhuma trabalhadora rural sem documento, né? Aí eu me preveni com meus documentos. Quando eu fui, eu fui premero no hospital, aí a moça disse que num dava não, num tinha como, porque lá tava que eu era doméstica. Aí eu fui numa maternidade, aí disseram também que num tinha porque eu tava doméstica. Anos atrás a gente tirava documento, as mulhé da roça num dizia que era agricultora não, né? Era serviço de mulhé, ninguém enxergava que mulhé trabalhava, só dizia que era doméstica porque a mulhé fazia cumida, né? Trabalha na roça, lava roupa, que home num sabe nem sequer lavar uma cueca, nem uma meia, e as mulhé pra lavá as meia dos home, pra lavá as cueca, pra lavá as calça, pra lavá as camisa, pra lavá tudo quanto é roupa de menino, pra ajeitar menino pra ir pra escola, pra amarrar a cabra, pra dá água as cabra, pra butar água em casa, pra trabalhar de tudo quanto é serviço de roça e ainda num enxerga que uma mulhé é trabalhadora da roça, por mais que ela faça. Doméstica, como é que uma mulhé é doméstica se ela faz tudo quanto é serviço?! O home como só trabalha na roça, num tem nada a vê com o serviço de casa, acha que ele é o tal, mas a mulhé sofre muito mais, sente mais dor, a força é mais pouca e trabalha muito mais.

Ao enumerar as atividades que desenvolve, Flora mostra como no regime de agricultura familiar estão imbricadas as diferentes atividades desempenhadas pelas mulheres. Elas se desdobram entre o trabalho realizado dentro de casa – cuidado com as crianças, preparo de alimentos, cuidado e higiene com a casa e com o vestuário —, na roça e com os animais. De um modo geral, quando falam do trabalho, de uma forma ou de outra elas chegam à mesma conclusão de Flora: trabalham muito e mais do que os homens, entretanto, por muitos anos pelo que elas faziam, não havia o estatuto de trabalho.

Diante da necessidade de ter documentos em que conste a profissão de agricultora, as mulheres passam a desenvolver uma série de estratégias. Uma delas é tirar novos documentos com a profissão de agricultora. Uma outra se refere ao preen-

chimento de fichas e cadastros em escolas, postos de saúde e hospitais. Elas passam a exercer uma maior vigilância e controle sobre as fichas, cadastros e formulários.

[...] mas eu tinha sempre algumas ficha, né. Nas escolas, quando eu ia butar um filho na escola perguntavam: que profissão é a da senhora? Digo: da roça, sou agricultora. E cadê seus documentos? Meus documentos num vale nada, o que vale é minha profissão. Aí sempre butava agricultora. Quando eu ia me receitar que perguntava eu dizia. Trazia aquele papel de receita e também o papel de quando eu fui pra emergência. (Flora).

Numa conversa com a agente de saúde de Jatiúca¹² pergunto para ela o que as mulheres falam quando as funcionárias do Posto perguntam sua profissão. Ela responde: “Quando pergunto a ocupação, todo mundo fala agora agricultora. As mulheres falam que é para botar agricultora, que como doméstica não aposenta. Ninguém mais quer botar doméstica ou do lar.” (Caderno de Campo, 17 jun. 2002).

Pergunto se as mulheres prestam atenção quando ela preenche as fichas. Ela diz que sim e que às vezes as mulheres confirmam: “Mulher, você botou mesmo a profissão como agricultora?” Ela conta ainda que diante de tanta solicitação a secretária de Saúde já decidiu: “Quem não tem renda fixa, profissão, é agricultor. Quem mora em Jatiúca que não tem um emprego como telefonista, professora, é tudo agricultor. Elas moram aqui, mas trabalham na roça.” (Caderno de Campo, 17 jun. 2002).

Uma outra estratégia diz respeito à ação dos sindicatos de trabalhadores rurais com os cartórios para uma mudança na identificação profissional das mulheres:

Um dia eu vi a menina do cartório, chamarem ela no sindicato reclamando a elas. Ouvi muitas reclamações do sindicato por causa disso aí. Porque quando uma criança é registrada, no caso se ela for do sítio, tem de ser agricultora, né? Num pode ser, como é que diz, não pode ser doméstica, né? Aí elas não colocavam, não procuravam a profissão, aí botava doméstica. Quando a criança crescia, no caso d’eu mesmo, quando crescia que precisava fazer um auxílio-maternidade, aí ficava: “você é doméstica, num pode ter direito.” Agora Arlinda tá exigindo do cartório (Geni).

De forma geral, parece que tem sido mais fácil para as mulheres utilizarem os espaços que socialmente são designados como femininos (escola, postos de saúde e hospitais) para adquirir documentos que incluam a profissão de trabalhadora rural, do que desencadear mudanças sobre o uso ou a propriedade da terra na família e na comunidade.

Ao analisar a pesquisa que o MMTR-NE realizou sobre a situação documental das mulheres trabalhadoras rurais é possível perceber que poucas possuem

12 Jatiúca é um distrito do município de Santa Cruz da Baixa Verde. Residi em Jatiúca por seis meses para a realização da pesquisa.

os documentos sobre o uso e a propriedade da terra. Foram pesquisadas 3.071 mulheres em 25 municípios de oito estados do Nordeste. Apenas 3% possuem contrato de arrendamento; 5,8% título da terra; 18% recibo do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incrá); 2,5% bloco de produtora.

Parece que a discussão sobre a aquisição de terra por parte das mulheres (seja por meio de herança ou de compra) ainda é um tema a ser enfrentado. Desde a década de 1980 as mulheres lutam para que o título de propriedade da terra seja concedido em nome do casal. Com a Constituição de 1988 as mulheres conquistaram o direito ao título da terra independentemente do estado civil.¹³ Entretanto, até bem pouco tempo, por exemplo, no cadastro do Incra só havia espaço para incluir o nome do homem como proprietário da terra. Só em outubro de 2003, o governo Federal assinou uma portaria que assegura a obrigatoriedade de titulação conjunta de terras a assentados(as) da reforma agrária.

Na pesquisa que realizaram sobre os assentamentos de reforma agrária em âmbito nacional, Maria das Graças Rua e Miriam Abramovay (2000) assinalam que apesar de não existirem impedimentos legais para as mulheres serem reconhecidas formalmente como portadoras do direito ao cadastramento, posse ou propriedade de parcelas de terra, a maioria dos cadastros, contratos ou posse é feita em nome dos homens.

Já no que se refere à herança de terra por parte das mulheres, no sul do Brasil, Maria Ignêz Paulilo (2000) afirma que apesar das variações e exceções há uma tendência maior dos filhos homens herdarem a terra. Se for preciso excluir alguém, as mulheres são as primeiras a ser escolhidas. Além disso, quando a terra pertence à mulher por herança, o marido é considerado responsável. O acesso das mulheres a terra ocorre também quando elas casam com homens que possuem terra. A autora chama a atenção, entretanto, que nas conversas com as mulheres quase sempre isto não é citado.¹⁴

Deere e León (2002) argumentam que, apesar dos avanços legais, as mulheres na América Latina têm menos probabilidade de ter sua própria terra do que os homens, e quando têm, suas propriedades são menores. As autoras enfatizam que mesmo quando a posse é coletiva (no caso das comunidades camponesas e indígenas) os costumes e as práticas tradicionais discriminam as mulheres, de forma que à maioria delas são negados os direitos efetivos a terra. No entender

13 Deere e León (2002) assinalam que o Brasil (ao lado da Colômbia em 1988) se tornou o primeiro país na América Latina a prever a possibilidade de título da terra em nome do homem e da mulher (titulação conjunta) nos processos de reforma agrária. Entretanto, como não era obrigatória, a aplicação ficava a critério dos funcionários do Incra.

14 Há poucos trabalhos sobre gênero e transmissão de patrimônio no Brasil. No que se refere à área rural, Deere e León (2002) acentuam que grande parte dos trabalhos foi realizada no sul do Brasil.

das autoras, a posse da terra e de bens em geral por parte da mulher melhora o seu poder de barganha não apenas dentro da família, mas também, potencialmente, dentro da comunidade e da sociedade mais ampla.

OS GANHOS, OS APRENDIZADOS E AS DIFICULDADES DOS USOS DA NOMEAÇÃO MULHER TRABALHADORA RURAL NO COTIDIANO

Nas conversas e reuniões as mulheres costumam relatar as mudanças provocadas nas suas vidas a partir da participação no Movimento. Elas tomam como referência uma noção pouco delimitada de *direitos iguais* para se referirem a conquistas como falar, sair de casa, ser valorizada e respeitada, dividir os cuidados dos(as) filhos(as) e da casa com o companheiro, tomar iniciativa, participar de encontros, entre outras coisas

Priorizo nesta sessão quatro aspectos presentes nas falas das mulheres: *ter voz*, ou seja, capacidade para expressar as próprias idéias; *ter liberdade de ir e vir* além da casa e dos sítios; a luta por direitos; e o acesso a programas e recursos.

TER VOZ: FORMULAR, EXPRESSAR IDÉIAS E OPINIÕES

As mulheres assinalam que anteriormente não era possível dar opinião nem em casa; elas aprenderam a falar e a não ter vergonha de manifestar as suas idéias e opiniões em vários espaços. Isto envolve reconhecer que no espaço público há um *jeito* de falar, que este *jeito* se aprende e que apesar disso as pessoas se expressam de diferentes formas. Implica também em adquirir novos repertórios lingüísticos e superar o medo de *falar errado*:

[...] eu aprendi que cada pessoa fala do jeito que quer e do jeito que sabe, né? Eu pensava assim: mas eu não sei falar as minhas palavras, eu não tenho palavras. Era a minha maior preocupação, era eu não ter palavras bonitas. Eu via aquelas pessoas com aquelas palavras bonitas e eu não tinha aquelas palavras bonitas pra pronunciar; Hoje eu nem ligo mais [...] já sei falar e que sempre soube. Aí as palavras bonitas sai na boca de qualquer um e todo mundo entende, né? porque quem não entende o nosso português, né? então eu aprendi isso: sou brasileira, tenho o meu português, é um pouquinho difícil mas as pessoas sabem o que eu tô falando, então vou tirar isso de mim, e tirei mesmo, hoje falo na hora que eu tenho oportunidade de falar, eu falo, falo, falo, falo e não quero nem saber. (Mariana, entrevista, 2002).

No depoimento de Mariana é possível destacar dois aspectos. O primeiro diz respeito ao pequeno acesso das mulheres às esferas públicas, nas quais se exige

competência para formular, argumentar, intervir, discordar, negociar e apresentar propostas. O segundo aspecto é que nessas esferas há uma valorização do domínio formal da língua em detrimento do jeito de falar no dia-a-dia das pessoas, que tem acentos diferenciados por classe, região, gênero, escolaridade, acesso a bens culturais, etc. Além disso, como a área rural – e o sertão mais especificamente – ainda é tida como sinônimo de atraso e subdesenvolvimento, isso se estende também para as competências do uso da língua.

É possível perceber a instauração de novos discursos sobre as mulheres calçados, sobretudo, na positividade dos atributos ditos ‘femininos’, na afirmação dos direitos das mulheres e na crítica aos valores e normas que desvalorizam e inferiorizam as mulheres. Estes aprendizados e conquistas também repercutem na família, na relação com o companheiro/marido e com os (as) filhos(as). Estas repercussões não são tranqüilas; há conflitos, tensões e, quando possível, novos pactos de convivência são estabelecidos

IR ALÉM DA CASA

As pesquisas sobre a agricultura familiar tendem a assinalar o padrão rígido e assimétrico das relações de gênero. Os (as) pesquisadores(as) ressaltam que as mulheres são confinadas ao espaço da casa, do roçado e da comunidade onde moram. As mulheres se defrontam com ordens morais de gênero que impõem duras restrições ao ir e vir.

Se o espaço socialmente atribuído às mulheres na área rural está circunscrito à casa, ao grupo familiar e à comunidade a que pertence, cabe aos homens lidar com outros espaços sociais. Isso significa usufruir a liberdade de ir e vir e poder circular em outros lugares, comunidades vizinhas e cidades. Como compete aos homens a gestão da unidade familiar, a aquisição de equipamentos para o trabalho, a comercialização dos produtos e o comércio de terras, eles desfrutam de espaços e de relações inerentes a estas atividades – o comércio, a feira, as exposições, os bancos, além de órgãos públicos e programas governamentais. Além disso, homens jovens e adultos têm mais liberdade do que as mulheres para sair, beber com os amigos, ir a festas e jogos, não necessariamente acompanhados da família.

No meu entender, a análise feita anteriormente se transformou quase num modelo ideal para pensar as relações de gênero na área rural e particularmente na agricultura familiar. Entretanto, ela não aprofunda as tensões, as fissuras, e como homens e mulheres negociam e barganham novas posições e lugares. Também não aborda a variedade de modos de organização familiar na área rural – que não corresponde ao modelo de pai, mãe, filhos e filhas – e as diferentes formas de organização da produção familiar. Há mulheres morando com os (as)

filhos(as), mulheres solteiras morando sozinhas, mulheres solteiras morando com os irmãos, mulheres morando com os pais e filhos(as); e há pais morando sozinhos, cujos(as) filhos(as) residem na mesma propriedade ou em outro município, dentro ou fora do estado.

Sair de casa para as mulheres aparece como um aprendizado e uma conquista. Quando elas falam que aprenderam a sair de casa, geralmente ressaltam três aspectos. O primeiro é o desvincilhamento das responsabilidades domésticas. O segundo aspecto se refere aos vínculos interpessoais fora da família e da comunidade; além de conhecer pessoas novas elas são reconhecidas e valorizadas fora do espaço da casa. O terceiro aspecto diz respeito à liberdade de forma mais ampla, que inclui *andar sozinha e ser livre para sonhar, andar, falar, pensar e viajar*.

Entretanto, mesmo que as mulheres reconheçam que aprenderam a sair de casa e transitar em outros espaços, elas ainda enfrentam muitas dificuldades. Poderíamos dizer que ainda não é uma conquista estabelecida para todas as mulheres. Nos depoimentos é possível identificar três tipos de obstáculos: distância e acesso a transporte; falta de apoio da família; críticas da comunidade.

Para transitar além dos sítios as mulheres lidam com as distâncias e a dificuldade de acesso a transporte, além dos gastos financeiros com as viagens. Como não existe na área rural regularidade do sistema de transporte, as pessoas dependem dos proprietários de carros particulares para se locomover. Há escassez de transporte, intermitência na oferta de horário ou dias, veículos que não oferecem segurança aos (às) passageiros(as).

As mulheres enfrentam uma verdadeira maratona para participar de eventos fora da comunidade onde moram. Às vezes andam longas distâncias a pé para poder pegar uma ou mais condução. Há locais que só dispõem de transportes uma ou duas vezes por semana e por conta disso algumas mulheres chegam um ou dois dias antes do evento; e nem sempre há oferta de transporte quando a atividade encerra-se; muitas só retornam um ou dois dias depois. Isto implica ficar ausente de casa por quatro ou cinco dias, mesmo que uma reunião só dure dois ou três dias, o que repercute nas relações com os (as) filhos(as) e com o companheiro, afetando também o seu trabalho na agricultura.

Já na família muitas se deparam com a franca oposição ou com a falta de apoio do companheiro/marido e/ou dos(as) filhos(as). Elas se queixam que não têm com quem deixar os (as) filhos(as), que há pouca ou nenhuma divisão dos serviços domésticos e das atividades que desenvolvem. Há sobrecarga de trabalhos e é difícil conciliar sua atividade em casa e no roçado com o ativismo político.

Um outro tipo de obstáculo está relacionado com as ordens morais de gênero. Não só a família, mas também os (as) vizinhos(as) e a comunidade delimitam e restringem o ir e vir na área rural:

Nas comunidades tem “crítica” quando a gente vai sair, dizem: ‘oxem’ menina, pra onde tu vai? Que tanta viagem é essa? Chama de vadia, desocupada, perdeu o amor dos filhos, do marido, de tudo, não é mais aquela mulher responsável que era antes. E as companheiras, algumas dizem: ah! aquela não respeita mais o marido não nessas alturas. Mas a gente explica a elas o que a gente faz nesse movimento, de qualquer maneira não é o que alguém pensa, e sempre tem as críticas, mas o movimento não deixa de crescer por causa disso. (MMTR, 1994, p. 34).

É curioso observar que as participantes afirmam que as próprias ‘mulheres da comunidade’ são as que tecem críticas e cuidam para que os limites à mobilidade das mulheres se mantenham. Percebi, todavia, que as mulheres não enfrentam obstáculos quando saem de casa para resolver problemas relacionados com saúde, educação, trabalho ou qualquer outra questão familiar. Joana, por exemplo, diz que o marido não a deixa dormir fora de casa para participar de reuniões e encontros, mas não se importa quando ela viaja para ‘pagar promessa’ ou acompanhar alguém que está doente.

As dificuldades se instalam quando as mulheres transgridem os espaços delimitados socialmente para elas e assumem novas posições: não estão totalmente absorvidas com as suas atribuições como mãe e esposa; estabelecem novos vínculos interpessoais fora da família e da comunidade; desenvolvem novos interesses e posturas diante das suas vidas e do entorno.

Além disso, parece que na restrição ao ir e vir das mulheres também se substancia no controle da sexualidade feminina. Se há mudanças demográficas acerca do número de filhos das famílias na área rural e um discurso favorável ao uso de contraceptivos, no que se refere ao exercício da sexualidade feminina este ainda é mantido dentro dos marcos da união conjugal. E a comunidade exerce vigilância para que assim continue, utilizando entre outros instrumentos a fofoca. Ficar ‘falada’, ser alvo de comentários dos(as) vizinhos(as) e conhecidos(as), ‘não ser considerada uma mulher direita’ são algumas das artimanhas que homens e mulheres utilizam para impor limites ao ir e vir das mulheres.

LUTAR POR DIREITOS

Quando as mulheres dizem que aprenderam a lutar por direitos, isto abrange a luta por igualdade de gênero e o acesso a uma gama diversa de direitos. O que está presente em uma ou outra acepção é que cabe às mulheres exigir e lutar por seus direitos. É a este ideário que as mulheres recorrem para redefinir as relações na família e na comunidade, como também para formular reivindicações no âmbito da equidade de gênero:

nós temos muito por que lutar, e porque nós temos muito o que fazer e por que lutar é que nós estamos na praça [...]. E a principal luta é na família e na comunidade para transformar. É a luta que nós chamamos a luta por direitos iguais. O direito dos homens e os direitos das mulheres. E se nós não começarmos a fazer isso na nossa casa, juntos, homens e mulheres, nunca vamos mudar. (Discurso de uma participante nas comemorações do Dia Internacional da Mulher).

Reconheço que uma gama de direitos aos quais as mulheres fazem alusão pode ser analisada pelo prisma da cidadania –e do exercício de direitos civis, políticos e sociais —, como também das discussões sobre os direitos humanos. Todavia, o que eu gostaria de ressaltar é que a idéia de direitos da mulher fundida à prática política e ao desejo de mudar a vida está vinculada a uma concepção pouco precisa, porém extremamente importante: num contexto onde o atendimento das necessidades básicas dos setores mais pobres é por vezes intermediado por relações de clientelismo, de tutela e de favor, as mulheres afirmam-se como portadoras de direitos. Por isso, elas podem reivindicar, dependendo do contexto, tanto o acesso a direitos legais como o direito a viajar ou a aspirar uma vida melhor.

Na minha compreensão, as mulheres recorrem à linguagem de direitos com uma função prática, como diz Bobbio (1992, p. 10), ao “[...] emprestar uma força particular às reivindicações dos movimentos que demandam para si e para os outros a satisfação de novos carecimentos materiais e morais.”

Evelina Dagnino (1994), quando discute a emergência de uma nova cidadania intrinsecamente ligada à experiência concreta dos movimentos sociais, à construção democrática e ao nexos constitutivo entre cultura e política, aponta que um dos elementos presentes é a própria redefinição da noção de direitos, cujo ponto de partida é o *direito a ter direitos*. Para a autora esta noção de direitos

[...] não se limita portanto a conquistas legais ou ao acesso a direitos previamente definidos, ou à implementação efetiva de direitos abstratos e formais, e inclui fortemente a invenção/criação de novos direitos que emergem de lutas específicas e da sua prática concreta. A disputa histórica é aqui também pela fixação do significado de direito e pela afirmação de algo enquanto um direito. (DAGNINO, 1994, p. 108).

ACESSO A POLÍTICAS E RECURSOS

Quando as mulheres identificam as conquistas nessa área, elas abarcam tanto aquelas que são fruto das lutas das mulheres como outras que não têm uma relação direta com a ação do Movimento, mas representam uma melhoria na condição de vida dessas pessoas.

para exigir do Estado políticas que permitam acesso a créditos, terra, tecnologia e assistência técnica.

As mulheres também fazem uso da nomeação para buscar novos pactos e negociações no espaço privado, especialmente no que concerne às atividades domésticas, ao cuidado com os (as) filhos(as), à relação afetiva com o companheiro/marido e à construção de ritmos e tempos no âmbito familiar e comunitário. Em outros espaços e contextos, a nomeação serve para as mulheres falarem de si, para outras mulheres e para os homens, a respeito da conquista da autoestima, dos aprendizados, da capacidade de realização e da coragem face às dificuldades cotidianas.

As mulheres elaboram várias estratégias que permitem a circulação, em diferentes espaços e processos sociais, de uma idéia fluida e pouco demarcada sobre o trabalho feminino na área rural e, particularmente, sobre o trabalho das mulheres na agricultura familiar. Isso lhes permitiu construir complexas teias e redes de movimentos que incluem, além das pessoas do lugar, feministas, militantes sindicais, participantes de ONGs, estudiosas e as trabalhadoras rurais nos planos regional, nacional e internacional.

Apesar das conquistas, as mulheres enfrentam conflitos, tensões e dificuldades na família e na comunidade para poder decidir sobre aspectos importantes das suas vidas como o tempo, a liberdade de ir e vir, a sexualidade, entre outros. Além disso, muitas mulheres não dispõem de documentos sobre o uso e a propriedade da terra, o que possivelmente indica pouco acesso e controle restrito das mulheres sobre os recursos materiais. ✨

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Vanete. *Ser mulher num mundo de homens*. Serra Talhada: MMTR-NE / Threshold Foundation, 1995.

ALVAREZ, Sônia et al. (Org). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

BAKHTIN, M. *The problem of speech genres*. In: EMERSON, C.; HOLQUIST, M. (Eds). *Speech genres and other late essays*. Austin, Texas: University of Texas Press, 1994.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BONDI, Liz. *Localizar as políticas de identidade*. Debate Feminista. São Paulo: Cidadania e Feminismo, 1999. Edição especial p. 245-275.

BUTLER, Judith. *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo.”* Campinas: Cadernos Pagu, 1998. n. 11, p. 11-42.

———. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.* Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARNEIRO, Maria José. *Herança e gênero entre agricultores familiares.* Estudos Feministas. Florianópolis:CFH/CCE/UFSC, 2001. v. 9, n. 1, p. 22-55.

CORDEIRO, Rosineide. *Além das secas e das chuvas: os usos da nomeação mulher trabalhadora rural no Sertão de Pernambuco.* Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP). São Paulo: 2004.

COSTA, Cláudia de Lima. *O sujeito no feminismo: revisitando os debates.* Cadernos Pagu. Campinas:Unicam, 2002. n. 19, p. 59-90.

DAGNINO, Evelina. *Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania.* In: ———. *Os anos 90: política e sociedade no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, 1994.

DEERE, Carmem; LEÓN, Magdalena. *O empoderamento da mulher: direito à terra e direitos de propriedade na América Latina.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ANPCS, 1995.

HACKING, Ian. *¿La construcción social de qué?* Trad. Jesus Sánchez. Espanha: Paidós, 2001.

HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.* Cadernos Pagu. Campinas, Unicamp, 1995. n. 5, p. 07-41.

———. *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX.* In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org).. *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós humano.* Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 38-129.

HARRÉ, R.; DAVIES, B. *Posicionando: a produção discursiva de selves.* Journal for the theory of social behaviour, v. 20, n. 1, p. 43-63, 1990. Trad. Mary Jane Spink. São Paulo: 1996. Mimeografado.

LOBO, Elizabete. *A classe operária tem dois sexos.* São Paulo: Brasiliense, 1991.

MMTR –NE et al. *Nenhuma trabalhadora sem documentos: campanha de documentação.* Mar. 2003. Folder.

Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central de Pernambuco. *Uma história de mulheres.* Serra Talhada: 1994.

PAULILO, Maria Ignêz. *Movimento de mulheres agricultoras: terra e matrimônio. Encontro internacional fazendo gênero: Cultura, política e sexualidade no século XXI*. Florianópolis:UFSC, 2000. Mimeografado.

RUA, Maria das Graças; ABRAMOVAY, Miriam. *Companheiras de luta ou coordenadoras de panelas? As relações de gênero nos assentamentos rurais*. Brasília: Unesco, 2000.

SPINK, Mary Jane P.; MEDRADO, Benedito. *Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas*. In: SPINK, Mary Jane P. (Org). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano*. São Paulo: Cortez, 1999. p. 41- 61.

SPINK, Peter. *Um lugar para o lugar na psicologia*. In: Encontro da Anpep, 2000. Águas de Lindóia. Trabalho apresentado no GT Cotidiano e práticas Sociais.

As jovens rurais e a reprodução social das hierarquias

ELISA GUARANÁ DE CASTRO

→ “JOVEM RURAL” CARREGA O PESO de uma posição hierárquica de submissão. Mas, ser “jovem rural” e mulher representa uma situação de “inferioridade” na hierarquia social, ainda maior. As “jovens” vivenciam intenso controle social, dentro e fora da família; exclusão dos processos de produção agropecuária, de sucessão e herança, e ainda, dos espaços de decisão. A “resposta” ao controle e à exclusão tem sido a saída da maioria das “jovens” da área rural estudada. Este artigo apresenta a análise da categoria juventude rural a partir de uma abordagem de gênero, desenvolvimento na tese “Entre ficar e sair: uma etnografia da construção social da categoria jovem rural.” O artigo propõe abordar como o recorte de gênero permite observar as relações de hierarquia no meio rural. Mas principalmente como essas relações de hierarquia são construídas ao longo de processos de reordenação fundiária, que no entanto, tendem a reproduzir continuidades nas relações de submissão e diferenciação entre a socialização de homens e mulheres na família e no trabalho na pequena produção familiar.

APRESENTAÇÃO

Juventude rural é fortemente associada ao problema da “migração dos jovens do campo para a cidade.” No caso específico das jovens aponta-se para processos de masculinização dos campos (ABRAMOVAY,1998). No entanto, como vamos tratar nesse trabalho, “ficar” ou “sair” do meio rural envolve múltiplas questões, que, por sua vez, geram diversos arranjos desse “jovens” com a terra da família. Neste contex-

to, a própria categoria *jovem* é construída e seus significados disputados. Este artigo pretende apresentar, em linhas gerais, o desenvolvimento desse debate na Tese “*Entre Ficar e Sair: uma etnografia da construção social da categoria jovem rural*” (CASTRO, 2005), e mais especificamente as questões que tangem as relações de gênero.

A tese demonstrou que ser “jovem rural” carrega o peso de uma posição hierárquica de submissão. Mas, ser “jovem rural” e mulher representa uma situação de “inferioridade” na hierarquia social, ainda maior. As “jovens” vivenciam intenso controle social, dentro e fora da família; exclusão dos processos de produção agropecuária, de sucessão e herança, e ainda, dos espaços de decisão. A “resposta” ao controle e à exclusão tem sido a saída da maioria das “jovens” da área rural estudada. Mas esse processo vem se desenhando de forma perversa, pois essa “saída” é precedida, em um número considerável de casos, pela gravidez na condição de solteira, podendo ou não ser seguido de casamento, e finalmente a saída.

Neste trabalho se focalizará o ator social, a “jovem rural,” no contexto da construção da categoria jovem no meio rural analisado. Em um primeiro momento será apresentada a construção do problema central abordado na tese. Em seguida, o caso específico de gênero será desenvolvido a partir de quatro enfoques: os processos de socialização no meio rural; a exclusão do processo produtivo agropecuário, e, conseqüentemente da condição de sucessora; as difíceis condições de permanência do “jovem rural” no campo; e, por fim, os conflitos que envolvem a autoridade paterna/adulta.

A EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA E A CONSTRUÇÃO DO PROBLEMA

A chegada pela primeira vez ao assentamento *Mutirão Eldorado* (Seropédica), em 1998, foi marcante. Ao chegar à sede da Associação dos Pequenos Produtores do Mutirão Eldorado (APPME) fui recebida por Tadeu,¹ presidente da Associação. Nesta primeira conversa eu quis saber sobre as maiores dificuldades que o assentamento enfrentava.² E sua resposta foi: “Nosso assentamento é velho. Os jovens não querem ficar no assentamento e nem querem trabalhar a terra.”³

Estranhei a colocação de Tadeu, pois em outras pesquisas em assentamentos sempre ouvi como resposta a esse tipo de indagação, questões ligadas a problemas infra-estruturais, de produção, de comercialização ou ainda o descaso do poder

- 1 Os nomes dos informantes são fictícios, ou seja, de todos os assentados, mediadores e demais entrevistados. Já os demais nomes citados e localidades são originais.
- 2 O propósito da visita era o levantamento para o Projeto de Pesquisa “Observatório Regional: os impactos socioeconômicos e culturais do Porto de Sepetiba,” coordenado por Gian Mario Giulliani e Elina G. da Fonte Pessanha (IFCS/UFRJ), 1998.
- 3 As palavras ou frases em itálico são reproduções de falas e termos usados pelos informantes.

público. Com sua resposta os *jovens* apareciam ocupando um papel central nos problemas que podiam estar enfrentando na produção, e, ainda, como “pivôs” de uma possível descontinuidade do projeto coletivo que o assentamento representa. Uma de suas preocupações, e de outros informantes, era o ingresso de alguns *jovens* no Exército e conseqüente saída do Eldorado. O suposto desinteresse dos *jovens* pela terra – compreendendo a dimensão do trabalho familiar no lote e o próprio assentamento como acesso da família à terra – foi apresentado como um problema crucial, e, portanto, mais valorizado que outros, dos quais só tomaria conhecimento ao longo do trabalho de campo.

Ao retornar a Eldorado, dois anos após a primeira experiência, o cenário havia mudado. A associação tinha um novo presidente, que, para minha surpresa, e de acordo com minha percepção, tratava-se de uma “jovem.” Dália, solteira, 27 anos morava com os pais.⁴ À época da realização da primeira conversa com Tadeu, Dália ocupava o cargo de secretária na diretoria da APPME. Ela havia sido eleita para a presidência da associação em um mandato *tampão*, para substituir Tadeu, que havia sofrido um atentado e saído do assentamento. Mas, ao contrário da conversa com Tadeu e outros informantes, Dália não tocou no assunto *jovem* antes que eu colocasse a questão. Como o assunto não surgia perguntei se havia muitos “jovens” no assentamento e se era comum se alistarem no exército. Ela me respondeu que havia poucos e que dos que se alistaram apenas um tinha sido chamado para servir. O alistamento militar seria corriqueiro, em função da idade dos “jovens,” não fosse pela ênfase negativa dada por Dália ao fato de muitos não conseguirem servir. A “queixa” indicava que ingressar nas Forças Armadas poderia ser o real desejo dos que se alistavam e não mera formalidade. Esse segundo momento trouxe elementos novos para a construção da questão a ser investigada. Afinal, se os *jovens* não participavam e estavam indo embora, o que explicava a presença de Dália na presidência da Associação? Assim, por um lado tínhamos a presença de uma “jovem” em um papel prestigiado no assentamento e, por outro, persistia a imagem de que os *jovens*, no caso rapazes de 18 anos, tinham outros interesses que não o assentamento e o lote.

4 Dália é filha de uma das famílias mais numerosas do assentamento. Além de seus pais, uma de suas irmãs também é assentada, em outro lote. E outra irmã com sua família nuclear havia sido assentada e saído de Eldorado. Ela e um dos seus irmãos participaram do acampamento que originou o Projeto de Assentamento Casas Altas.

Quando finalmente pude regressar, cinco meses depois, para “mergulhar” no trabalho de campo encontrei um terceiro cenário.⁵ A presidência da associação havia mudado novamente. Eder⁶ nos recebeu com muita expectativa quanto à realização do levantamento socioeconômico, ressaltando a possibilidade de mostrar os problemas que estavam vivendo.⁷ Mas quando perguntei sobre a Dália comentou: *Agora o presidente produz*. Com essa colocação Eder apontava como principal preocupação os problemas que podem ser classificados como de produção e de infra-estrutura do assentamento. Nesse contexto, o problema os *jovens estão indo embora sequer* foi mencionado. Mas, ao se referir à Dália, Eder trouxe novos elementos para a questão. Dália foi caracterizada como alguém que não atuava na produção.

Procurei Dália, que estava morando com Esteves⁸ em seu lote. Ao encontrá-la em sua nova casa parecia triste e logo tomou a iniciativa de falar sobre sua saída da diretoria da Associação. Ela afirmou que o fato de ser mulher pesou para que as pessoas não confiassem no seu trabalho e deixassem de comparecer às reuniões. Em seguida afirmou estar em outro momento. *Dei muito trabalho pra minha mãe quando eu era jovem, agora to conhecendo o outro lado*. Dália estava grávida e afirmou que iria se afastar da Associação por estar cansada e querer cuidar da sua vida. Dália, que em nosso primeiro encontro não havia se identificado como *jovem* ou *adulta*, agora “casada” e grávida, fazia questão de se diferenciar da condição de *jovem*. Já a forma como havia sido questionada como presidente da Associação,

- 5 Ao longo de 2001 e parte de 2002 foi realizada a aplicação de um questionário que visava levantar informações sobre as condições sócio-econômicas das 69 famílias. O socioeconômico – demandado pela diretoria quando presidida por Dália – permitiu observar as famílias, as redes familiares e uniformizar informações sociológicas centrais para a construção de uma análise sobre essa realidade. O trabalho de campo para a tese se estendeu de 2000-2003, e acompanhou as redes sociais no assentamento e as que se estendiam para outras áreas rurais e urbanas na região. principalmente Morro das Pedrinhas, área rural de produção familiar contígua ao assentamento; Chaperó, loteamento urbano próximo, e o centro de Seropédica. Nestas localidades algumas famílias mantêm suas casas originais, ampliando a unidade doméstica que passa a compreender, também, o lote.
- 6 Eder participou juntamente com sua segunda esposa do acampamento na Fazenda Casas Altas.
- 7 Eder e outros assentados informaram que o assentamento estava atravessando uma grave crise na produção e que estavam sofrendo muito com a falta de água. O assentamento não tem água encanada, na época não tinha poços artesianos e a maioria, se não todas as nascentes da área haviam secado. Havia um projeto em andamento há mais de dez anos para a construção de dois poços artesianos no local. Uma série de entraves burocráticos atrasou o início das obras. Os poços foram construídos em 2003.
- 8 Esteves participou do período do acampamento e em mais de uma diretoria da Associação. Tinha sido assentado com sua família. Posteriormente se separou e sua esposa e filhas saíram do assentamento.

(Incra). Duas redes sociais¹² principais formaram o assentamento a rede dos *meeiros* e a rede dos acampados. Os *meeiros* trabalhavam em regime de meação na Fazenda Casas Altas até o período da formação do acampamento (1991). Alguns são filhos de famílias assentadas em uma área adjacente denominada Morro das Pedrinhas – parte do Núcleo Colonial Santa Cruz,¹³ outras moravam em Chaperó, um loteamento urbano próximo. Já os acampados se organizaram como grupo em duas experiências anteriores de acampamento que culminaram na ocupação da Fazenda e formação do acampamento em 1991. A maioria tem uma trajetória rural-urbano, e o acampamento/assentamento representa o retorno para o campo. Nesse caso os filhos/“jovens” têm origem urbana.

Assim, o acampamento foi a experiência que legitimou um grupo de assentados e de “seus jovens.” A *saída dos jovens* refere-se, muitas vezes, a esses *jovens*. E, de fato, muitos, hoje, moram fora do assentamento, mas outros ainda vivem em Eldorado. Novas famílias e seus “jovens” foram compondo o desenho atual do assentamento. Assim, aos poucos, fui sendo surpreendida pela presença de um número grande de “jovens” em Eldorado (71 moram no assentamento, representando 55% da população entre 12-32 anos).¹⁴

Em Eldorado “ficar” ou “sair” apresenta-se como paradoxo. Os mesmos adultos/pais que tratam como problema a “saída dos jovens” do campo por meio de expressões como *Os jovens estão indo embora!* apontam a justeza de buscarem um futuro melhor. Este discurso também é traduzido em estratégias familiares de manutenção do lote, que envolvem formas de “sair” ou de associar trabalho no lote e atividades externas. De um lado, os pais/adultos tecem críticas à falta de

12 A idéia de redes sociais foi um norteador para o olhar da pesquisadora. Os múltiplos usos do conceito de redes sociais na antropologia já foi muito explorado e aponta a busca de um olhar processual. Um aporte que balizou o trabalho na tese foi o de Gluckman, que aponta a importância da percepção das relações dos indivíduos nas suas redes familiares e na “*sociedade em geral*” (*apud* Bott, 1976::20), “O ponto-chave bem pode ser o que as redes fazem em termos da sociedade em geral e em termos do indivíduo. A família produz filhos e filhas, que são recrutados em vários grupos, em várias relações e categorias na sociedade em geral, incluindo outras famílias. [...]” (*op.cit.*: 20 e 21). Para um resgate mais detalhado do debate ver a “*Introdução*” de Bela Feldman-Bianco (1987), e na mesma obra, Mayer, Barnes e Velsen. Mais recentemente Ana Enne também realiza uma releitura desse conceito (2002).

13 O Núcleo Colonial Santa Cruz foi parte do Projeto de Colonização das décadas de 1930 e 1940 do governo Getúlio Vargas. Esse foi o primeiro de sete núcleos formados no Estado do Rio de Janeiro.

14 Optei por analisar todos os identificados como *jovens* e incluí aqueles que tinham um perfil semelhante, assim como as redes nas quais estavam inseridos, buscando compreender até onde essas redes sociais construíam e/ou reforçavam a categoria jovem. Com esse recorte cheguei a uma listagem de 127 “jovens,” com idades entre 12 e 32 anos. O corte etário foi construído a partir da classificação/autoclassificação e da composição das redes.

responsabilidade do *jovem* com o trabalho na roça e com a terra da família, e, de outro, sonham com um *futuro melhor* para *seus filhos*. Neste sentido, o que passou a ser tratado analiticamente como o paradoxo “sair e ficar” foi abordado a partir de recortes como a socialização dos jovens e a reprodução social da produção familiar, como será apresentado a seguir.

PROCESSOS DE SOCIALIZAÇÃO: SER HOMEM, SER MULHER

Se há uma tensão importante entre “ficar e sair” do assentamento, há diferenças quando observamos a questão a partir do corte de gênero. Os adultos que se “queixam” da saída dos *jovens*, se referem, mais especificamente, aos filhos homens solteiros. Somente os “jovens” rapazes se “queixam,” mais explicitamente, da saída das *jovens* e a dificuldade, quase impossibilidade, hoje, de namorar e casar com alguém do assentamento.

Mas ao resgatar os processos de socialização que geraram o que pode ser denominado de “laços com a terra” se observa que essa saída, mais freqüente entre as “jovens,” pode ser lida como parte da reprodução social da produção familiar. Recuperando o caso dos filhos da rede dos *meeiros* e comparando aos “acampados” isso é mais evidente. Observou-se uma saída mais intensa entre os “jovens,” principalmente as “jovens,” do primeiro grupo, isso é, os/as que nasceram e/ou foram criadas na área rural da região antes da formação do assentamento. Neste caso, boa parte dos/das “jovens” não mora mais na área e as “jovens” mostram especial desinteresse pela reprodução tanto da terra da família do Morro das Pedrinhas (área adjacente ao assentamento e parte do Núcleo Colonial Santa Cruz (NCSC), quanto pelos lotes dos pais no assentamento. No entanto, das famílias que permaneceram na área, tanto no Morro das Pedrinhas, quanto no próprio assentamento é evidente o comprometimento de ao menos um filho homem, que mesmo quando trabalha fora atua ajudando os pais. O que chama a atenção nesse caso é a ruptura entre as gerações, as mulheres das gerações anteriores atuavam/atuam intensamente na produção, ao passo que as “jovens” (terceira geração da região) não demonstram qualquer interesse.

Já entre os acampados encontramos uma situação com traços similares, mas com diferenças importantes. Se hoje a maioria das “jovens” não quer mais permanecer no lote, não rejeitam a identidade rural – como entre as “jovens” filhas dos *ex-meeiros* – e algumas, valorizam o período do acampamento e início do assentamento por terem podido participar, naquela época, da produção. Mas afirmam que já existia diferença na divisão das tarefas entre os filhos homens e mulheres, e na utilização da terra das famílias. Os filhos homens eram mais solicitados e nos primeiros anos tinham a possibilidade de cultivar um “pedaço” de terra no lote dos pais, cujo retorno financeiro era dos próprios filhos. As filhas

– que participaram intensamente do período do acampamento em diversas tarefas, inclusive de produção agrícola – aos poucos foram sendo incumbidas somente das tarefas domésticas. Assim, a divisão do trabalho hoje pode ser descrita da seguinte maneira: a aração e preparação da terra são feitas por homens, (que classificaremos como chefes de família) e filhos mais velhos, e quando possível, contratam horas de trator para aração.¹⁵ A sementeira, capina e colheita podem ser realizadas por todos da família. O trabalho doméstico é tarefa da esposa com o auxílio das filhas (em alguns casos encontramos filhos mais novos que também ajudam suas mães). A responsabilidade de compra para o abastecimento da casa e/ou comercialização da produção, é do homem (chefe de família), mas pode ser transferida para um dos filhos mais velhos, especialmente quando este tem autonomia – quando sabe dirigir e tem acesso a um veículo próprio, emprestado ou alugado – para levar a mercadoria até a cidade.

A divisão de tarefas é expressão da socialização nesse meio rural, tanto na rede dos *meeiros*, quanto na dos acampados. Em comum o fato das filhas serem incumbidas das tarefas domésticas, trabalho desvalorizado. Mas uma diferença é importante. Aqueles que foram criados na região vivem uma realidade desvalorizada socialmente, face à cidade, no que concerne ao acesso a serviços públicos e privados. Uma realidade que “não muda.” Um universo estigmatizado na cidade. Já para os filhos dos acampados a experiência é inversa, não só predomina o sentimento de um lugar com menos violência urbana, onde eles têm mais *liberdade* para circular, ainda que essa *liberdade* seja mais restrita ao assentamento, e ainda experimentaram um processo de socialização, o acampamento, que recordam como um período em que participaram intensamente da construção de algo novo.

Mas essa socialização é configurada por relações de hierarquia na família, e que se estendem aos espaços organizativos do assentamento, e é central para compreendermos as diferentes percepções sobre os *joventes*. A hierarquia interna à família na organização do lote, do trabalho e da produção é uma característica comum nos relatos dos entrevistados das áreas analisadas. Quando perguntados sobre como são decididas as questões relativas ao lote, a resposta na maioria das vezes foi *a gente conversa*. Mas em caso de discordância, as esposas e os filhos afirmaram ser *dele* a palavra final. No caso, *ele* são homens que podemos caracterizar como chefes de família (não existem casos de mulheres sem maridos). Mas, em alguns casos (principalmente quando a experiência com a lavoura, no passado, é das mulheres), as esposas participam da organização do lote. Isso pode ser percebido nas diferenças, tanto na ordenação espacial no lote – localização

15 Alguns filhos aprenderam a utilizar o trator e se tornaram tratoristas. Essa é uma ocupação valorizada nas falas dos rapazes.

da produção, do espaço doméstico, do espaço da criação de pequenos e grandes animais – quanto na própria decisão sobre o que produzir.¹⁶

Algumas situações relatadas ilustram a relação de hierarquia na família, como o caso contado por Diana. Seu marido Jaques é muito atuante na APPME e faz parte do único *grupo coletivo* do assentamento.¹⁷ Jaques cedeu, por algum tempo, o lote para o *grupo coletivo*. Diana não gostou, mas só relatou o ocorrido quando estávamos sozinhas (conversando no quintal) e afirmou que não interferiu na decisão do marido. Recentemente o casal voltou a plantar sozinho. Ela frisou que sempre *trabalhou*, e que quando foram para o assentamento o Jaques chegou a oferecer para ela ficar no Km 49 (centro do município de Seropédica, onde moravam) e ele ir pra casa nos finais de semana, mas ela não aceitou. O caso demonstra a prática de Jaques dispor do lote sem consultar a família, nem mesmo sua mulher que sempre participou intensamente da produção.

Outro exemplo é a contratação de crédito do Programa Especial de Crédito para Reforma Agrária (Procera) e Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) pelas famílias. Mesmo sem acordo com suas esposas, muitas vezes os maridos decidem sozinhos os projetos a ser apresentados para a solicitação de crédito e que todos que trabalham no lote vão ter que empreender. Entretanto, quando as mulheres são as únicas titulares, a sua decisão parece ter

16 Quando há maior participação da mulher no lote percebe-se uma valorização de árvores frutíferas, de plantas ornamentais, de ervas medicinais e da horta, mas integrado com as demais culturas e criações.

17 Trata-se da prática do cultivo orgânico, sem agrotóxico, ensinado para alguns jovens de Eldorado, pelo Projeto de Horta Orgânica (UF Rural RJ), e que depois passou a ser utilizado por outros assentados. A técnica foi adotada por três assentados (Jaques, Esteves, Eder) e pelos “jovens” Diego e Vicente, organizados no *Grupo Coletivo*. Não poderei aprofundar no trabalho de análise da experiência, que foi tratada em detalhes na tese como um caso-chave para a compreensão das relações de autoridade.

mais peso.¹⁸ Essa hierarquia nas decisões internas é ainda mais marcante na relação entre pais/avós/tios, de um lado, e filhos/netos/sobrinhos, de outro, como evidenciado no relato de Jaqueline que ao falar sobre o início no assentamento (quando sua família ainda morava com seu avô) ressaltou a “obrigação” de trabalhar na lavoura. Em passagens como *meu pai botava pra gente ajudar*, nesse caso, ela e sua mãe.

A hierarquia interna à família aponta um papel determinante do homem “chefe de família” e, embora, as mulheres trabalhem intensamente na produção, elas têm, com raras exceções, uma atitude de submissão. Como observado em outros contextos (CAPILLIN,P; CASTRO, E. 1998), “fazer,” “pensar” e “decidir” são esferas que se tornam fragmentadas pela autoridade atribuída a essa figura masculina. A relação de autoridade do homem se estende aos filhos. Esses processos de hierarquização dos espaços de atuação e decisão na família podem explicar, em parte, as diferentes atitudes dos filhos homens e mulheres com o lote, como veremos a seguir.

JOVENS: RUPTURAS E CONTINUIDADES

Para se avançar na compreensão da dualidade apresentada no discurso dos *adultos* sobre a categoria *jovem*, assim, como a própria percepção dos *jovens* sobre a tendência à saída do assentamento, cabe analisar as atitudes dos filhos em relação ao trabalho no lote/sítio. Pode-se observar a formação diferenciada para o trabalho familiar, com uma divisão que prepara os filhos para a produção e as filhas

¹⁸ Em 1996 participei da pesquisa Agricultura familiar nos assentamentos rurais : as relações entre as mulheres e os homens – O caso do Pontal de Paranapanema coordenado pela professora Hildete Esteves de Melo (UFF) em maio 1996. Em um artigo sobre o relatório final em co-autoria com Paola Cappellin (1998), desenvolvemos a análise de diferentes “momentos” nas relações entre homens e mulheres, onde percebemos como “expressões do *fazer*. [...] a distribuição das atividades produtivas – agricultura, gado, horta, pequena criação – das demais fontes de renda internas ou externas ao lote e dos afazeres domésticos. Contribuir diretamente na elaboração do projeto produtivo e do futuro do lote e da unidade doméstica, são expressões do *pensar*. Para tal, é importante perceber a reflexão das mulheres sobre a vocação econômica do seu lote, levando em consideração como a mulheres se percebem, como avaliam a situação atual do lote, os balanços e as perspectivas. A partir desse conjunto pode-se assim aprofundar como as mulheres/trabalhadoras se integram na prática de planejar e elaborar estratégias de desenvolvimento da agricultura familiar. E finalmente participar das tomadas de decisão no que diz respeito à administração e no planejamento econômico dos lotes, assim como nos projetos familiares, são expressões do *decidir*. Para poder ter uma maior clareza dos elementos que constituem a divisão sexual do trabalho e a partir de quais mecanismos essa divisão se perpetua devemos resgatar no tecido das relações familiares quais são as atribuições dos homens e os limites atribuídos às mulheres num contexto importante: as tomadas de decisão.” (1998:113-114)

para o trabalho doméstico. Se os casais atuam intensamente na produção com a presença, quase sempre, de pelo menos um filho homem, o que chama a atenção é a ausência das filhas no cotidiano desse trabalho. A participação delas ocorre em momentos específicos, como a colheita, e mesmo assim, nem todas. No caso dos *bichos*, *ajudam* na criação de pequenos animais, o gado bovino e os cavalos são responsabilidade dos homens.

OS FILHOS DOS MEEIROS

No Morro das Pedrinhas os *meeiros* (que trabalharam como tal na Fazenda Casas Altas) mantêm uma forte relação com a terra e com o trabalho na *roça*, mesmo quando há mão-de-obra contratada em seu lote. Já seus filhos, a terceira geração, os “jovens” de hoje, apresentam outra atitude. De acordo com os entrevistados, todos, ou a maioria dos filhos, trabalharam com os pais na lavoura, principalmente nas terras ocupadas em regime de meação, quando crianças. Mas conforme iam se tornando “mais velhos” foi ocorrendo uma ruptura e todas as filhas e boa parte dos filhos deixaram de trabalhar na lavoura com os pais.

Essa mudança apareceu nas narrativas como tendo ocorrido a partir de quando deixaram de ser *crianças*. Isto pode ser observado nas falas em que perguntados se gostam de trabalhar na lavoura e se continuam *ajudando* os pais, a maioria, principalmente mulheres, afirmou que não. Quando indagados se trabalhavam antes, os mesmos afirmaram que sim, quando eram *crianças*. Juliana (24 anos) – filha de *ex-meeiros*, assentados em Eldorado, sua avó ainda vive no lote em que foi assentada no Morro das Pedrinhas (NCSC) – descreveu quais eram as suas atividades no passado e no presente. Percebe-se em seu relato uma intensa participação no trabalho familiar, mas quando *deixou de ser criança* parou de trabalhar com a família. Quando perguntei se gostava do trabalho, Juliana frisou, *naquela época eu gostava*, e associou não trabalhar mais na *roça*, a buscar uma *vida melhor*. O lote dos pais em Eldorado é percebido como um futuro espaço de lazer. Juliana, como outros filhos e filhas que não moram mais na área, mantém a frequência à casa dos pais, mas associando o *sítio* no Morro das Pedrinhas e o lote em Eldorado ao universo da família, e não como meio de vida.

Já alguns dos filhos homens continuam ajudando os pais. Essa atuação foi descrita como mais pontual que cotidiana, embora em muitos casos pelo menos um filho homem trabalhe com os pais, tanto no Morro das Pedrinhas quanto em Eldorado. Mas a relação menos constante com a *roça* contrasta com as narrativas sobre o futuro da terra dos pais. Mesmo filhos e filhas que já saíram da área, são contrários à venda da terra.¹⁹ Se os “jovens” (terceira geração) principalmente “as

19 O *sítio* no Morro das Pedrinhas já foi quitado há algumas décadas e pode ser vendido.

jovens” apontaram para a tendência à ruptura com o meio e o modo de vida dos pais, isso não representa o desejo de se desfazerem do patrimônio da família. Com raras exceções, os relatos reforçaram os processos de ruptura vieram entrecortadas por falas que enfatizam não *querer vender o sítio* no Morro das Pedrinhas ou o lote em Eldorado. Ou seja, a terra carrega um valor simbólico, seja da “conquista,” seja como um espaço de integração da família.

OS FILHOS DOS ACAMPADOS

Em Eldorado a grande novidade é a atuação de filhos, sobrinhos, netos, oriundos de áreas urbanas, na produção. Sem terem qualquer experiência com o trabalho na lavoura, afirmam que houve forte interesse em *aprender* e trabalhar na *terra*, assim como valorizam em suas narrativas a *vida no campo*, associada à *liberdade, ar puro, natureza, calma*. O ápice desse processo foi o projeto da Horta orgânica para jovens, que contou com a participação de jovens (homens e mulheres) e os instruiu em uma técnica, que nem seus pais dominavam.

Apesar da ênfase no trabalho na *roça*, ainda assim, foram descritas diferenças entre a participação de filhos e filhas. Segundo os relatos, no início do assentamento os filhos homens foram mais solicitados que as filhas mulheres para trabalharem na produção. Retomando a organização interna ao lote, o fato de os filhos homens poderem ter um *pedacinho de terra* foi explicado por Jaqueline e outros *jovens*, como decorrência do fato de as *meninas* freqüentarem mais a escola. Mas pode-se ler como o inverso, as *meninas* freqüentariam mais a escola, por estarem menos envolvidas com a produção e mais com os afazeres domésticos e criação de pequenos animais, muitas vezes substituindo a mãe.²⁰ Esse discurso seria formulado a partir da internalização das probabilidades objetivas (BOURDIEU, 1962), ou seja, o discurso das próprias “jovens,” que afirmam não participar mais da produção no lote, porque estudam ou porque não gostam, pode ser fruto da reprodução da divisão sexual do trabalho familiar na área. Os casos da família de Jaques e Diana e de Tadeu e Suely contribuíram para a análise dessa questão. Essas duas famílias são as únicas – da rede dos acampados e que foram assentadas – onde só há filhas. Nos dois casos as filhas mais velhas atuavam intensamente no lote nos primeiros anos do assentamento. A filha de Tadeu foi apontada, por mais de um informante como um dos *jovens* mais atuantes, ao lado de “jovens homens.” A inexistência de filhos homens nessas famílias pode ter gerado a necessidade de acionar o trabalho das filhas. Em famílias em que existem filhos homens e mulheres – à exceção dos primeiros

20 Essa percepção de que as mulheres freqüentam mais a escola não está de acordo com os dados coletados no levantamento socioeconômico.

anos no assentamento, lembrado como de intenso trabalho para todos – aos poucos as filhas se afastaram do trabalho cotidiano do lote na produção agropecuária. Aliado a essa distinção na demanda do trabalho de filhos homens e mulheres, o direito ou incentivo de filhos homens terem um *pedaço seu*, pode ser lido como parte do processo de formação para o *trabalho na roça*, e, como veremos, da preparação de futuros sucessores. Essa “criação” diferenciada pode ser uma das razões de hoje só se encontrar filhos homens trabalhando com regularidade nos lotes.

Apesar, do que poderíamos classificar como um maior envolvimento desses “jovens,” mais uma vez percebeu-se um momento de ruptura, que apareceu nos discursos dos mesmos, associado ao processo de autonomia de escolhas atribuído a partir do processo de se deixar de ser *criança*. Isto é, aqueles que afirmam não gostar do trabalho na lavoura (principalmente mulheres) disseram que aos poucos, conforme foram ficando mais velhos pararam de trabalhar. Esse momento é muito associado à mudança de escola a partir do ginásio (5ª série do ensino fundamental), quando passam a estudar mais longe do assentamento. Os próprios pais consideram que o esforço de ir e voltar da escola é muito cansativo e por isso não cobram que trabalhem de forma mais contínua nos lotes. Mesmo assim, muitos filhos homens mantêm a rotina do trabalho diário, ao passo que as filhas aos poucos param completamente. Mas essa relação entre “criação” e interesse pelo lote também não é linear, assim temos exceções que contribuem para percebermos as diferentes nuances das atitudes com o lote. Esse é o caso do Antônio, 14 anos; apesar da intensa participação no lote com os pais e de trabalhar com a mãe na comercialização dos produtos de porta em porta, ele afirmou *detestar a roça*, mas gosta de cuidar da casa e ajuda a mãe com os afazeres domésticos.

Se a relação com o trabalho no lote está marcada por esses processos de continuidades e rupturas, há outros elos que alinhavam a relação dos “jovens” com os lotes/*sítios*, e contribuem para a construção de identidades rurais ou identidades que aproximam referências urbanas e rurais.

CONSTRUÇÕES DA IDENTIDADE RURAL: SER DA ROÇA, GADO, MORAR BEM E MORAR MAL, E OUTRAS IDENTIFICAÇÕES

O principal produto da região é o aipim, mas em muitos casos, além da diversificação de produtos agrícolas, existe a criação de pequenos animais (galinhas e porcos) e a criação de gado. O gado aparece como uma atividade masculina,

tanto os maridos, quanto os filhos atuam diretamente na criação.²¹ O fascínio pela criação de gado é evidente entre os “jovens” (as “jovens” não demonstraram qualquer interesse). Em quase todos os lotes com criação de gado e presença de filhos homens, estes demonstram ter interesse em continuar atuando no lote, conjugando com outras formas de renda. Mesmo quando a relação com o lote não é de moradia, os filhos manifestaram esse desejo. Ítalo (18 anos) é aprendiz de padeiro e hoje mora no Km 49, mesmo assim visita e *ajuda* os pais semanalmente em seus dias de folga. Apesar de não estar no cotidiano do lote, continua responsável pela criação do gado. O gado é percebido pelos “jovens” como uma possibilidade real de vínculo dos filhos com o lote. Mas, a relação com o gado contribui, principalmente, para consolidar um vínculo entre os filhos homens e o lote, em uma perspectiva de produção.

O cavalo é outro animal muito valorizado no assentamento,²² principalmente entre os “jovens” e as crianças (homens e mulheres). Apesar da rejeição de algumas filhas pelo universo rural, a maioria afirmou saber e gostar de montar a cavalo. Mesmo filhas que não moram no assentamento, como Karina, 18 anos, que vive em Chaperó (um pequeno núcleo urbano próximo, localizado no município de Itaguaí) e que durante o período da pesquisa começou a trabalhar como modelo, afirmou que gostava de ir à *casa do pai* para visitar a família e andar a cavalo. Como no caso do gado, também os cavalos costumam ter *dono* e alguns “jovens” compram seu próprio cavalo. Para os filhos homens, além de um lazer no assentamento, o cavalo também representa acesso a um outro universo, este exclusivamente masculino enquanto prática de lazer: os rodeios, “enduros” (cavalgadas por trilhas ou passar por obstáculos) que acontecem em Seropédica, Itaguaí e outros municípios da região. Há ainda cursos para quem quiser aprender a montar. Mesmo para filhos que trabalham em tempo integral na cidade, o cavalo exerce grande fascínio e o universo dos rodeios aparece como um de-

21 Um fato interessante é que cada animal tem seu dono, e apesar de só os homens cuidarem do gado, em mais de um lote alguns membros da família têm animais. De um modo geral, o gado dos filhos é tratado como um tipo de poupança, por ser uma *renda mais certa* e uma garantia para o futuro. Os animais comprados para os filhos não são vendidos, que não em uma situação definida como de necessidade. Nesses casos é prevista a compra futura de outro animal. Mas, se o trabalho e os próprios animais podem ser distribuídos na família, o gerenciamento é do homem, na compra e venda.

22 Valorizado no sentido de despertar muito interesse. Uma pesquisa sobre a produção leiteira realizada em parceria com Departamento de Medicina e Cirurgia Veterinária, coordenado por mim e pela professora Rita Botteon, mostrou que os cavalos apresentam problemas nutricionais e de cuidados (manejo) graves. Já o rebanho bovino do assentamento está em condições nutricionais e sanitárias boas. Apesar de o cavalo ter um papel de força de trabalho e lazer, não recebe o mesmo investimento do gado, que tem um papel econômico mais claro.

marcador na construção de uma identidade onde o universo “rural” é referência até na forma de se vestir.

A relação com o gado e especialmente com o cavalo descortinou diferentes maneiras dos chamados “jovens” se relacionarem com o assentamento, representando para alguns, principalmente filhos homens, um vínculo marcado pela produção e a construção de projeções para uma futura sucessão. Mas mesmo para os que não se percebem dessa forma, representa vínculos de lazer e sociabilidade que tem como marca a identificação com esse universo rural, contribuindo para se perceber nuances nas formas de “sair” e “ficar” em Eldorado. Os “jovens” caracterizam essa nova realidade através dos elementos associados à *tranqüilidade* da vida no campo, mas também, dão forte ênfase à agricultura e à criação de animais, que aparecem como definidores desse mundo rural. A identificação com esse mundo rural articula elementos como a *luta pela terra*, a nova rede de amizades, o trabalho na *roça* e os “prazeres” desse novo mundo como *andar a cavalo*. Através dessas inserções pode-se explicar a caracterização “positiva” que descreve essas áreas rurais (Eldorado, Morro das Pedrinhas e mesmo Chaperó) com adjetivos tais como *bonito, tranqüilo, calmo* e substantivos como *natureza e paz*. Essa caracterização, muitas vezes, é construída em oposição a um universo urbano dos municípios da Baixada Fluminense, familiar a esses “jovens” e fortemente associado à *violência, confusão, perigo, lugar feio*. No entanto, em contraposição a esses laços e a essas identificações aparecem discursos, principalmente das “jovens,” que rompem com essas construções e geram os processos de “saída.” A autoridade paterna e o controle social de um lado, e a criação que distingue filhos e filhas são fatores que podem explicar essas diferentes atitudes de “jovens” que compartilham experiências de vida, em relação a uma mesma localidade. A divisão do trabalho se reflete na sucessão e na relação com o lote/terra, que também estão atravessadas pelo paradoxo “ficar e sair,” que será discutido a seguir.

HERANÇA, SUCESSÃO – A EXCLUSÃO DAS MULHERES

O debate sobre a questão da sucessão no meio rural é amplo (BOURDIEU, 1962; CHAMPAGNE, 1979; CARNEIRO, 1998; ABRAMOVAY, 1998; ARENSBERG e KIMBALLI, 1968; MOURA, 1978; WOORTMANN 1995), em comum o fato de o processo de sucessão/herança, via de regra, excluir as mulheres. Segundo Bourdieu (1962) a herança possui uma função social definida, qual seja, dar continuidade à exploração da propriedade familiar. Bourdieu ressalta a importância do direito à propriedade, onde a possibilidade de “agir como proprietário” ou como “futuro proprietário” é valorizado socialmente. Esse status, no entanto, varia de acordo com as influências externas e as novas perspectivas para os filhos na sua relação com os núcleos urbanos.

Se o debate sobre herança e transmissão patrimonial do campesinato é amplo, ainda não foi plenamente estendido aos estudos sobre assentamentos rurais (do Plano Nacional de Reforma Agrária) no Brasil. Nos assentamentos a questão da herança assume características peculiares devido a uma série de fatores. Em primeiro lugar a relação com a propriedade, ainda em processo de transição, torna o lote uma concessão e não uma propriedade de fato. Esta concessão, enquanto não for avaliado que o assentamento pode tornar-se autônomo, deve seguir regras pré-definidas pelos órgãos governamentais responsáveis (Incrá, Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp), etc.), que proíbem a divisão ou venda.

Não é possível traçar um padrão de herança no assentamento pesquisado, até mesmo por uma questão temporal, na medida em que a primeira geração ainda está ativa. Com isso só foi possível trabalhar com o discurso sobre as relações de herança em Eldorado. Coletamos diferentes arranjos familiares no que diz respeito ao lote como herança. Durante a pesquisa iniciou-se o processo de titulação, o que não refletiu em qualquer mudança de discurso. Entre as filhas, embora algumas afirmem gostar do lote, apenas uma se apresentou como possível sucessora, ao passo que a maioria dos filhos homens respondeu que assumiria o lote. Mesmo no “caso exceção” de uma filha que é mais atuante no lote dos pais, que os irmãos homens, ela não foi apontada como sucessora pelos seus pais. Já entre os filhos homens, pelo menos um por família é apontado como provável sucessor. Nesse caso, o filho indicado é o que teria maior interesse no lote, podendo ser inclusive um filho que não mora com os pais, mas que frequenta o lote com certa regularidade. Isto ocorreu, mesmo em casos de filhos adotivos e agregados. A tendência é defini-los como herdeiros juntamente com os filhos legítimos que moram, ou moraram, desde que freqüentem o lote. Se apenas um filho mantém relação com o lote pode ser tratado como único herdeiro. Pode-se mesmo destinar o lote apenas aos adotivos e agregados, quando os filhos legítimos não têm qualquer relação com o lote, mas sempre filhos homens.

As condições econômicas, e o maior ou menor grau de “pauperização,” incidem sobre o significado e a cobrança quanto à participação no lote e a sucessão. Quando os filhos podem trabalhar fora, temos as tensões que envolvem decidir “trabalhar fora ou no lote” correlatas do “sair ou ficar,” ou encontrar estratégias trabalhar na cidade e no lote. Os diferentes arranjos entre trabalho, moradia e lazer geram uma constelação de formas de relação com o lote. Essas implicam em extremos que vão do intenso compromisso com o lote ao total afastamento e desinteresse, mas também em afastamentos temporárias, prevendo um possível retorno futuro em função da sucessão. E, mesmo o contrário, filhos que trabalham no lote e não pretendem a sucessão, como muitas filhas, mas também alguns filhos. A análise das diferenças entre as duas redes revela uma maior atuação e interesse

pela sucessão entre os “jovens” da rede dos acampados do que dos *meeiros*. Mas, encontramos, um maior interesse pela sucessão e participação no lote entre os filhos homens dos *meeiros* ou dos acampados, e mesmo dos que não fazem parte delas, do que entre filhas mulheres. Mas, pode-se observar discursos recorrentes entre “jovens,” homens ou mulheres, como a defesa da “indivisibilidade” da terra, e de não se quererem que os pais vendam o lote.

Pode-se buscar explicações para essa diversidade de comportamento a partir de alguns fatores. Há uma relação clara entre a participação na rede dos acampados e uma maior interação com o lote, e ainda, a manifestação de se pretender ser sucessor. A socialização no movimento de ocupação da rede dos acampados e a partir das ocupações do lote construiu um significado onde a “terra” assumiu um “valor” simbólico associado a sua conquista, que parece ter mais peso que o seu “valor” produtivo ou imobiliário. Ou seja, apesar das “queixas” dos *adultos* e dos *jovens* sobre a dificuldade de se produzir no assentamento, alguns “jovens” afirmaram com veemência que não querem que o lote seja vendido e que vão assumi-lo no futuro, quando solicitados pelos pais ou quando da morte deles. O paradoxo entre o discurso da dificuldade de se produzir e não querer se *desfazer* da terra é mais presente na fala dos “jovens” do que dos adultos. No discurso desses “jovens” predomina o uso de termos como *união, a luta, todo mundo junto*, e a referência a imagens do acampamento e dos primeiros anos do assentamento associadas à *paz, tranquilidade, alegria*.

Seguindo as “queixas” dos *adultos* sobre o desinteresse dos *jovens* poderia se imaginar tratar-se de uma transformação sofrida em modelos de sucessão reproduzidos pelas famílias e da capacidade das famílias de se reproduzirem socialmente (BOURDIEU,1962; WOORTMANN,1995). Entretanto, confrontando com os múltiplos arranjos na relação dos “jovens” com o lote e com o patrimônio familiar; e ainda com a organização do trabalho familiar, pode-se buscar outras explicações. Assim, para se compreender porque “jovens” que participaram dos mesmos processos coletivos de socialização, como o acampamento na Fazenda Casas Altas, que têm recordações similares sobre essa vivência, desenvolvem relações distintas com o assentamento e com o lote da família temos que considerar outros fatores.

PREPARANDO O HERDEIRO: A SUCESSÃO COMO CONSTRUÇÃO MASCULINA

Um recorte analítico possível para se trabalhar as diferenças entre os filhos homens e mulheres, e ainda a tendência a se apontar um filho homem como provável sucessor, é o processo de formação, “criação,” dos filhos na família. Corroborando esse viés de análise o fato de, apesar de não haver uma definição explicitada nos

discursos sobre a herança e a sucessão no lote, há o que podemos denominar de “preparação do sucessor e/ou herdeiro” no sentido do processo analisado por Bourdieu (1962).

Como vimos, há diferenças de “criação” entre os “jovens” homens e mulheres que são evidenciadas na divisão sexual do trabalho no lote. A prática de que filhos homens tenham acesso a um *pedacinho de terra*, seria outro elemento diferenciador do tratamento entre filhos e filhas. Esses processos de socialização podem explicar a leitura que Simone (17 anos), filha de Tadeu (ex-presidente da APPME), faz sobre a participação diferenciada dos *meninos* e das *meninas*, em reuniões da APPME, na época em que ela morava no assentamento. Segundo Simone, os filhos, homens ou mulheres não participavam muito das reuniões, mas os que iam, na maioria homens, eram os que os pais apontavam como futuros sucessores. “[...] Eles [os filhos] num ia, num gostava muito não porque tinha uns que os pais botava pra ficar lá e falava – ‘Você que vai ser dono disso. Isso vai ser seu.’ Aí eles ficavam, a maioria dos meninos, mas as meninas num ligavam tanto. Eu ia.” (E61-Simone: 5-6)

Observa-se uma diferença na relação com o lote como provável herdeiro. Em Eldorado o provável futuro herdeiro diferencia-se dos demais filhos, tanto em termos de prestígio na família, quanto em relação às cobranças e expectativas dos pais, o que pode ser aproximado à análise de Bourdieu (1962) sobre a formação do herdeiro.²³ O principal elemento ressaltado pelos “jovens” é a autonomia alcançada quando o filho/sobrinho assume o gerenciamento do lote. Isso foi percebido, tanto na postura do futuro sucessor frente ao lote, quanto na fala de outros “jovens” que valorizam esse tipo de atuação. Mas, a passagem do gerenciamento da produção ou do próprio lote, e mesmo o gerenciamento compartilhado, só ocorre onde a autoridade paterna, sobre essas esferas, não está presente. Ou seja, quando o pai não se interessa ou quando *abandonou* o lote, em função de outro trabalho. Pode-se afirmar existir uma grande variação de desejos, interesses e relação com o lote por parte dos “jovens,” que vai desde uma ruptura já no presente (mesmo morando) ou como perspectiva futura, até a preparação do herdeiro. Mesmo não sendo explícito, a preparação do sucessor e/ou herdeiro é orientada para filhos homens, e quase sempre, para um único filho, ainda que os outros não se sintam obrigatoriamente excluídos.

Woortman (1995), Arensberg (1968), e Moura (1978), analisando as formas de reprodução social do campesinato demonstram a exclusão, maior ou menor, das filhas do processo de sucessão, que só se tornam herdeiras da terra excepcional-

23 Bourdieu (1962) analisa o processo de preparação do futuro herdeiro, geralmente primogênito, no caso por ele analisado, e como este se destaca como o filho de maior prestígio, o que nem sempre lhe garante o casamento.

mente. A própria separação dos jovens de sexo oposto na convivência cotidiana é outro fator comum tratado pelos autores, o que reforça a divisão sexual do trabalho e diferenças quanto à herança como no “*direito costumeiro*” trabalhado por Moura (1978).²⁴ Os autores demonstram como esses processos tendem a ser reforçados pelas transformações sofridas ao longo do tempo no meio rural, mas com uma mudança importante, as filhas passam a se auto-excluir, casando com jovens da cidade, buscando empregos fora da comunidade. O casamento com um camponês passa a ser desvalorizado, como tratado por Bourdieu (1962), o que contribui para a tendência ao celibato do futuro herdeiro que reproduz os valores camponeses.

Em Eldorado, a definição de mercado matrimonial ainda está em processo, haja vista a variação de casamentos encontrados, casais formados no assentamento entre as redes dos acampados e dos *meeiros*, casais aceitos e não aceitos. Mas a “queixa” recorrente dos rapazes quanto à falta de moças no assentamento, no presente, em comparação com o passado; e a diminuição de casamentos e relações a dois entre jovens assentados, podem sinalizar uma tendência. A diferença entre os mecanismos de socialização da família para rapazes e moças contribui para essa mobilidade demográfica. Os processos de socialização dos filhos que diferencia homens de mulheres, principalmente observada no assentamento, contribui para a consolidação de novos mercados matrimoniais. Outro elemento de exclusão é percebido pelas narrativas das “jovens.” Observa-se uma ruptura de expectativas no discurso de algumas filhas, entre o período descrito como a *luta pela terra* (acampamento), e o espaço que passaram a ocupar no contexto do assentamento formado. Diferente da situação anterior que relatam como um período de intensa participação, no presente são responsáveis apenas pelos afazeres domésticos, com pouca, ou nenhuma relação com os novos desafios que a *conquista da terra* trouxe para as suas vidas.

Mas deve-se observar como o processo de exclusão ou permanência dos/das “jovens” no campo, não é apenas um processo de reprodução cultural das famílias camponesas. O caso analisado demonstra que a reprodução social da produção familiar está imersa na realidade da exclusão social do “jovem” oriundo de famílias de baixa renda, e ainda, da reprodução das hierarquias sociais entre campo e cidade.

24 Moura analisa o chamado *direito costumeiro*, mecanismo que cria estratégias de compra e venda entre filhos, das suas parcelas da terra herdada, de maneira evitar a divisão da terra. Contudo, esse mecanismo tem como característica a reconcentração da terra nas mãos dos filhos homens, ainda que, legalmente, as mulheres recebam suas heranças.

O PARADOXO FICAR OU SAIR: OS LIMITES E ESCOLHAS NOS PROCESSOS DE REPRODUÇÃO SOCIAL DA PRODUÇÃO FAMILIAR

O paradoxo “ficar e sair” é marcado não só pela cobrança da atuação no lote e pela continuidade do trabalho familiar, como também pela forte valorização da formação escolar e mesmo do trabalho remunerado fora do lote, principalmente com salário fixo, o que, via de regra implica uma ocupação urbana. Mas, há uma grande diferença entre a realidade concreta enfrentada por esses “jovens” e os seus sonhos e expectativas a partir do estudo formal, quanto ao futuro profissional.

ESCOLA, TRABALHO EXTERNO E O FUTURO: DESEJOS E A REALIDADE

Apesar das dificuldades de acesso, a frequência à escola é prioridade para as famílias assentadas e nas demais áreas pesquisadas.²⁵ Nos discursos dos *adultos*, o estudo é associado a percepções que representam mobilidade social, onde a sua própria condição de trabalhador do meio rural aparece em posição de inferioridade. Isto é, aciona-se imagens e construções do “homem do campo” associado a “atraso,” falta de opção, falta de escolha, opção para quem não é inteligente. A partir da definição de classe *object* em Bourdieu (1977), pode-se afirmar que essa seria a reprodução de uma construção dominante no universo urbano.

O trabalho externo também é muito valorizado pelas famílias. No caso do assentamento os filhos homens que atuam nos lotes trabalham fora, regularmente ou de forma eventual “biscate,” “diária,” dentro do assentamento ou em trabalhos urbanos. Frequentar a escola não representa, necessariamente, um impedimento para a participação no trabalho familiar, já o trabalho externo, muitas vezes, marca uma ruptura temporária ou definitiva. A principal ocupação desses “jovens”/homens é trabalhar na construção civil, seja em pequenas obras, informalmente, ou para firmas com carteira assinada. As filhas seguem outra dinâmica, buscam emprego, principalmente no comércio e em alguns casos, como doméstica/babá, mas têm mais dificuldade de se colocar no mercado. Esse fator se associa a um maior controle da família sobre as mulheres, principalmente “jovens,” que são “proibidas”

25 Na localidade só existem escolas de 1ª a 4ª série do ensino fundamental, a partir da 5ª série do ensino fundamental os filhos de assentados precisam se deslocar seis quilômetros em média, para núcleos urbanos próximos. Esse trajeto é realizado a pé ou de bicicleta já que não existe transporte público que atenda o assentamento. As famílias lançam mão de diversas estratégias para garantir a continuidade do estudo dos filhos, tais como: levar e buscar os filhos mais novos; garantir que andem em grupo; etc. A falta de transporte praticamente inviabiliza a frequência à escola no horário noturno.

ou sofrem muitas restrições quanto à circulação dentro e fora do assentamento. A renda do trabalho aparece nos relatos como central para a autonomia do “jovem” frente à família, e principalmente à autoridade paterna. Ainda assim, há diferenças. Para alguns desses “jovens,” esse trabalho tem como principal objetivo a manutenção do lote, para outros o trabalho é o começo do processo de “saída” do assentamento. Para outros, ainda, há uma combinação de interesses pessoais e da família, isto é, a necessidade de atender seu consumo individual e de *ajudar* a família. As Forças Armadas se confirmaram como uma carreira almejada principalmente por “jovens” homens. Para os homens o alistamento militar obrigatório representa um processo de conquista de *liberdade*, mesmo sem sair da casa dos pais, que apareceu em expressões como *assumi minha vida e não era mais mandado*.

Apesar de a maioria dos filhos que trabalha fora do lote estar inserida no setor de serviços, este não é o “sonho” e nem o que os mantêm ou os impulsiona para a escola. Para muitos o desejo é por carreiras “tradicionais.” Observando algumas das manifestações de possíveis carreiras, encontramos muita insistência em profissões das chamadas ciências agrárias. Em alguns casos, o desejo por estes cursos vão ao encontro da sua relação com o lote ou mesmo do desejo de manterem alguma relação direta com o trabalho na terra em Eldorado. Mesmo entre aqueles que não têm interesse no trabalho na *roça* e/ou em permanecer no lote, os cursos de ciências agrárias são muito desejados.

Mas a realidade é bem distante dos “sonhos,” e a tendência para esses “jovens” é uma inserção em condições precárias no mundo do trabalho, tanto para filhos de assentados, ex-assentados, morando ou não no assentamento, e mesmo “jovens” urbanos da região, sejam homens ou mulheres. A descrição dos “sonhos” dos filhos dos assentados, em alguns casos, parece apontar para um desejo de ruptura, no futuro, com o lote e com o assentamento. Já o seu trabalho externo pode promover uma ruptura de fato. Ainda assim alguns “jovens,” principalmente rapazes aproximam o “sonho” “de fora” com o desejo de permanecer no lote. No caso, esse tipo de formulação foi mais encontrada entre os que moram em Eldorado, que são prováveis sucessores, isto é, “jovens”/homens que atuam e/ou gerenciam o lote ou que pretendem assumi-lo no futuro. Já entre os que moram fora do lote, em sua maioria filhos de *meeiros*, principalmente mulheres, o desejo é sair definitivamente da área.

Mas, para além das limitações impostas pelo contexto econômico e social em que vivem, esses muitos “sonhos” descortinam a complexidade do “perfil” dos “jovens.” A multiplicidade de interesses não caminha em uma única direção, ao contrário, ora se aproximam, ora se distanciam do “mundo rural,” apresentando diferentes formas de rupturas e continuidades. Trazem, mais no discurso do que na prática, construções diferentes sobre a relação entre mundo urbano e rural, ou mais precisamente, carreiras consideradas urbanas e os valores, frutos da socialização no meio rural. Não se observa a ênfase no tensionamento “ficar e sair.”

A vivência marcada pela circulação e socialização em espaços considerados urbanos e rurais aparecem como o somatório de possibilidades e “sonhos” no campo do desejo, ainda que a realidade possa construir outros caminhos. Observou-se a relação do “jovem” com a “terra,” onde “ficar” ou “sair,” é mais complexo do que muitas vezes apontada em pesquisas sobre *juventude rural* (DESER:1999 et al), isto é, como uma simples atração pelo mundo urbano e desinteresse pelo trabalho rural. Contudo, os interesses, inserções e atitudes em relação ao lote confirmam tendências percebidas em outros estudos sobre as formas de socialização que diferenciam “jovens” homens e mulheres no campo.

AUTORIDADE PATERNA: CONTROLE E CONFLITO

A tese apontou que os processos de reprodução social estão permeados pelo paradoxo “ficar e sair,” mas principalmente pelo “peso” da autoridade paterna. As percepções sobre o “jovem” estão marcadas pela construção de que esse “jovem” deve ser vigiado e controlado. O peso da autoridade paterna no espaço doméstico é reproduzido nas relações de trabalho familiar e na organização do lote e está presente nas famílias. Essa autoridade cria mecanismos de vigilância e controle sobre os “jovens,” principalmente mulheres que se estendem para o assentamento e para os espaços que freqüentam.

“Sair de casa” pode significar uma ruptura com a posição de dependência econômica e subordinação à família. Esse processo tende a ocorrer em etapas. Um primeiro momento é freqüentar a escola, que gera uma circulação “permitida,” o contato com novas redes de sociabilidade e amplia o debate sobre o “futuro.” Mas essa “saída” não altera construções familiares quanto à necessidade de controle desse “jovem,” ao contrário, ir à escola traz novas preocupações para os pais em relação aos filhos que passam a ficar fora do alcance dos seus olhos e das redes familiares que permitem a vigilância continuada.

Um caso emblemático é o da Jaqueline (21 anos). Filha de Jaques, atualmente casada e moradora em bairro urbano de Seropédica, contou, com muita tristeza as dificuldades que passou, por seu pai não confiar em suas atitudes, que culminou com sua saída da escola, sintetizada na expressão: *desanimei*. O intenso controle do pai é motivo de sentimentos de *vergonha* e indignação. O mecanismo de controle mais marcante e explícito foi o *caderninho*. Criado pelo pai após uma suspensão da escola, Jaqueline acatou o mecanismo, mas se sentiu injustiçada. A própria suspensão, para Jaqueline, foi fruto da incompreensão da escola sobre suas especificidades, como morar longe e ir a pé à escola e as dificuldades decorrentes dessa realidade, chegar no horário e manter o uniforme limpo. Da mesma forma o pai não confiava nela e também não compreendia as dificuldades implicadas na distância da escola. Como descrito no relato abaixo,

Uma vez eu fui... estudar sem a blusa de escola, tava suja e a diretora não deixou eu entrar. Só que pra mim não ir embora sozinha, que eu tinha medo [...] Fiquei do lado de fora [...] conversando com o pessoal que também tinha sido barrado. Aí, nisso, a diretora viu a gente [...] e deu suspensão. [...] e falou que a gente só ia entra de novo com o pai. E eu com medo de contar aquilo pro meu pai que ele não ia entender de jeito nenhum. [...] Quando meu pai foi na escola, eles colocaram um mês de falta pra mim. [...] Que não era verdade. Que as vezes, na sala o professor fazia chamada, [...] nem sempre a gente ouvia. [...] as vezes nem fazia chamada. [...] Aí meu pai começou a dizer que eu ia pra escola e não estudava. Aí ele fez um caderninho. Eu tinha que chegar na escola, assinava a hora que eu entrava e a hora que eu saía. [...] E eu morria de vergonha. [...] eu chegava na escola [...] ia na secretaria, dava o caderninho, a diretora assinava, ficava o caderninho lá. Depois eu saía, ia lá pegava o caderno e ia embora. Então era o seguinte: se eu saísse seis horas, ele queria que sete horas eu estivesse em casa. Nunca dava tempo. [...] eu ia a pé com medo de passar da hora. [...] De vez em quando ele olhava, não era sempre ali, não. Mais no começo que ele olhava. Aí quando foi no ano de 96 [quando mudou de escola], eu falei assim: Não quero saber dessa porcaria mais não! Eu num vou fazer isso mais não! No dia que ele perguntar eu num quero nem saber! Aí eu num levei mais caderno. [...].

O episódio mostra como a autoridade paterna pode ser exercida através de mecanismos de controle direcionados principalmente para as “jovens” e contar com a convivência da instituição escolar. Esse controle tem como motivador, ou justificador, a falta de confiança naqueles que são identificados como *jovens*, seja pelos pais, seja pela própria escola.

A ocupação externa remunerada, apesar de ter características similares da ida à escola quanto ao deslocamento, pode transformar parcialmente as relações internas na família e a percepção sobre esse “jovem.” A diminuição da dependência econômica da família, e sua contribuição para a composição da renda doméstica podem ser razões dessa percepção diferenciada, que, em alguns casos, resulta em maior autonomia de circulação para filhos, mesmo mulheres, isto é, de forma menos controlada. Mas esses dois processos não representam necessariamente a saída de casa, que pode vir a ocorrer de forma definitiva em função do casamento e do serviço militar.

Mas, uma das principais motivações do uso de mecanismos de controle dos pais é a regulação da relação entre rapazes e moças, que acionam desde a vigilância direta de familiares, até a total interdição. Os mecanismos de regulação são mais utilizados com as filhas. Os pais evitam que as filhas freqüentem espaços onde não possam exercer controle ou onde não existam redes de vigilância. O mecanismo dos “jovens,” principalmente das “jovens,” usados para contornar o que consideram um excesso de controle é o *namoro escondido*. Esse mecanismo é comum entre casais formados por jovens mulheres do assentamento e seus na-

morados, sejam eles *de dentro* ou *de fora*. Embora não tenha presenciado nenhum caso de casamento forçado, alguns pretendentes das “jovens” – quando o namoro está em processo de oficialização, isto é de aceitação pelo pai – são rejeitados. É menos comum namoradas que são *de fora* do assentamento sofrerem “interdição.” O namoro já aparece como *proibido* nos relatos dos “jovens” sobre a época do acampamento e início do assentamento, o que não impediu a prática constante da *paquera* e do namoro entre eles. Sempre *escondido*, o namoro só se torna público quando fica *sério*.

Em mais de uma ocasião a presença ou intromissão dos pais nas entrevistas reforçou a percepção sobre os mecanismos de controle. Como na entrevista da Raquel (15 anos) que só falou sobre namoro nos poucos momentos em que a mãe e o pai não estavam presentes. Na ocasião, o pai estava deitado em seu quarto e a mãe acompanhava a entrevista que fora marcada com as suas filhas. Só nos momentos em que foi preparar café ou foi buscar um copo d’água para a pesquisadora, foi possível conversar mais reservadamente, quando a filha mais velha usava um tom de voz quase de sussurro. A presença da mãe não ocorreu na entrevista com o filho Roberto (17 anos), que foi feita no quintal da casa, sem a presença de ninguém e com o consentimento dos pais.

A severidade de alguns pais/avôs – que não aceitam qualquer negociação quanto ao controle sobre as filhas/netas – as exclui de atividades externas, mesmo organizadas pelas igrejas. Mas não há uma explicação clara por parte dos pais e nem dos “jovens” sobre a razão da proibição do namoro. A principal questão associada ao namoro é a preocupação com a gravidez das filhas. Apesar de todo o controle, mesmo nas famílias consideradas mais rígidas, ocorreram casos de gravidez durante o namoro ou mesmo sem um namorado oficial. Esse foi o caso Deise (30 anos), filha de Daniel e Dolores; Jaqueline (21 anos), neta de Daniel e filha de Jaques; Claudinha (27 anos), filha de Celso e Carmosina, da rede dos acampados; Karina (18 anos), filha de Joaquim, da rede dos *meeiros*; e Rosali (29 anos), filha de Romana, que não é de nenhuma das duas redes. Após a revelação do fato, as filhas foram acolhidas por seus pais e receberam apoio. Esse foi o caso de Jaqueline que engravidou durante o namoro que escondia do pai. Sua narrativa recupera a relação difícil com o pai, e o processo de negociação para oficializar o *namoro escondido*,

JAQUELINE – Foi escondido. [...] até que minha mãe falou pra mim. [...] ‘Ó, se você não terminar com ele vou contar pro teu pai’Aí eu peguei e falei com ele [namorado] que não dava certo. [...] Por causa do meu pai. Porque todo mundo dizia, meu pai tinha fama de bravo. Meu pai ali dentro era terrível. Então ninguém podia chegar perto.[...] Eu, ali com os meninos, a gente brincava, mas eu tinha que tá sempre afastada, não podia ter aquela amizade, que ele sempre pegava no meu pé. [...] aí ele foi lá e pediu meu pai pra namorar em casa.[...] Meu pai conversou com a minha mãe e depois deixou, resolveu deixar.

E – E sua mãe, nessas horas?

JAQUELINE – Minha mãe, ela falava: “Poxa! Que filhos de seus amigos, mais novos que ela, já tão namorando. Que proibir é pior...” Então, minha mãe deu mais força.

Apesar da proibição inicial e de fortes mecanismos para evitar que ficassem sozinhos, durante o período do namoro Jaqueline engravidou, o que trouxe momentos de forte tensão, tanto para Jaqueline quanto para sua mãe, acerca de qual seria a reação do pai,

[...] Então, meu pai como tinha [...] aquela fama dele de ser brabo [...] Ele falou, que se acontecesse [gravidez] ele botava eu e ela [mãe] pra fora de casa. Então aquilo foi medo. Tanto meu como dela. E ela começou a suspeitar porque eu sempre vinha junto com o dela. Aquela coisa ali era controlado, meu e dela junto. [...].²⁶

Mas o pai reagiu muito diferente do que as ameaças que sempre fazia,

Aí fui no médico fiz um exame. Aí ela [mãe] chegou pro meu pai conversou. [...] Quando foi de noite ele viu o exame, minha mãe mostrou. Num falou nada, viu que deu positivo. [...] no outro dia, chamou a gente conversou. “Oh, a única coisa que eu quero, dá teu jeito e arruma uma casa pra vocês. Cês vão casar e arrumar uma casa pra vocês morar.” Aí ele mesmo correu atrás, arrumou dinheiro pra poder pagar cartório. A gente casou. [...] fez festa, ele tinha pegado um dinheiro, deu pra gente [...] foi ele que foi meu padrinho, do casamento. Então foi totalmente diferente do que a gente pensava. [...] Eu até lembro uma vez [...] quando ele trouxe um monte de roupinha de neném, trouxe mosquiteiro... [...] Então, aquilo, poxa! Foi totalmente diferente do que...

Apesar do controle, a gravidez antes do casamento é comum na área, o que pode significar que a gravidez precoce, ou da “jovem solteira” e o casamento podem ser formas limites de se libertar da autoridade paterna. O caso de Jaqueline é emblemático, principalmente por não ser um caso isolado, mas por representar, de forma extrema, as relações de controle.

Essa imagem do “jovem” precisando de controle e constante vigilância, recorrente em todas as áreas/contextos estudados, aproxima as percepções sobre os que são identificados como *juvenes*. As relações familiares e demais redes sociais permitem um maior controle, especificamente nos espaços internos ao assentamento e nas outras áreas analisadas. Embora os filhos sejam citados

26 Mais de uma entrevistada citou a compra do absorvente íntimo pela mãe, como forma de controle do período menstrual das filhas. A não utilização do absorvente, segundo Jaqueline foi o que denunciou sua gravidez.

como muito responsáveis, principalmente quando o tema é trabalho e estudo, existem inúmeros mecanismos de controle e forte associação dos que são percebidos como *jovens* no assentamento com a imagem de “pouco confiáveis.” Dessa maneira, reforça-se a imagem de jovem trabalhador e estudioso no discurso, mas, na prática, não há confiança para que ele possa circular autonomamente, ou *livre*. Embora a violência na região seja um elemento concreto e reconhecido por todos, o controle dos pais vai muito além da preocupação com a exposição à violência urbana. Isto não é apenas característica de um período, uma idade específica. O controle é exercido enquanto o “jovem” estiver vivendo com os pais, principalmente no caso das filhas, o que reforça a “saída” de casa e do assentamento como forma de alcançar autonomia. Mas, para além do controle sobre a circulação dos filhos, a autoridade paterna é sentida pelos “jovens” na descrição recorrente da falta de participação nas decisões sobre a produção familiar no lote e mesmo nos espaços de organização do assentamento, através de falas como “*Ele [pai] não ouve ninguém.*” “*O jovem não tem vez,*” como será tratado a seguir.

OS ESPAÇOS COLETIVOS DE ORGANIZAÇÃO:
“NINGUÉM OUVE OS JOVENS”

Ao longo do processo de *luta*, ou nos primeiros difíceis meses do assentamento, os “jovens” experimentaram um processo de construção de identidade que valorizava a conquista da terra. Isso foi relatado com orgulho ao falarem sobre a participação na *luta* e nas mobilizações. O fato dos pais desejarem conquistar a terra teria fortalecido esse vínculo, e que teria sido um *incentivo* para *lutarem* juntos com os pais e aprenderem o trabalho na lavoura. Ao lembrarem da época citam a intensa atuação dos *jovens* e das *crianças*. No entanto, após muitas conversas e entrevistas gravadas os “jovens” começaram a se manifestar sobre os problemas enfrentados por causa da autoridade paterna. A principal “queixa” é a falta de espaço para se expressarem e o fato de não serem ouvidos. Isso é localizado por eles já na época do acampamento, mas teria se intensificado após a formação do assentamento. Segundo afirmaram, não são ouvidos nem em casa quanto à produção, e nem na Associação. As assembleias ordinárias da APPME são descritas como espaços pouco favoráveis para a sua participação e por isso freqüentam pouco *Não adianta. Ninguém ouve o jovem.*, como podemos perceber no diálogo entre Emanuel e seu sobrinho Francisco (16 anos),

E – Nas reuniões normais da Associação os jovens podiam falar?

SR. EMANUEL – Também.

E – E falavam?

SR. EMANUEL – Não porque nas reuniões normais era mais pros adultos né, sempre que os jovens falassem não ia ser muito aproveitado.[...]

FRANCISCO (fala baixinho) – Ninguém escutava.”

Ou na fala do Bruno, filho de Bartolomeu,

BRUNO – Assim de vez em quando eu ia [nas reuniões da APPME] com meu pai.

E – O que você lembra dessa época? Os filhos participavam das discussões?

BRUNO – Não.

E – Você acha que não participavam por quê?

BRUNO – Não tinha muito espaço porque... ficava mais os pais ali conversando. O grau de influência dos filhos, a escolaridade, uma série de coisas e o pessoal aqui já tinha... os filhos basicamente não participavam.

E – Sempre foi assim Bruno? Ou teve algum momento que os filhos participavam mais?

BRUNO – Que eu me recordo foi sempre assim. De vez em quando tinha uma participação, mas era muito fraca em relação aos próprios pais.

E – E aí quem participava, os filhos mais velhos?

BRUNO – Era digamos os filhos que já tinham mais escolaridade que já tinham mais... (silêncio)

E – Quem que você se lembra assim que chegava a participar na hora da discussão?

BRUNO – Assim eu não me recordo. (E05Bruno:2)

A principal reclamação é o fato de não serem ouvidos e de serem tratados como *crianças*, isto é, não terem suas opiniões valorizadas. Diego (21 anos), um dos poucos “jovens” que participam das reuniões, relatou um tipo de episódio que teria se repetido várias vezes e contribuído para a situação de desinteresse dos *jovens* pelas reuniões, e que pode ser lido como a desqualificação da participação daqueles identificados como *jovens*.

E – Eu só vejo, na verdade, vocês e os filhos da dona Carmosina participando de reunião da Associação. Foi sempre assim?

DIEGO – Não, antes não tinha nem jovens que participava de reunião. Porque uma vez o Horácio [17 anos, solteiro, à época da reunião], filho do seu Haroldo, queria dar uma palavra, e ele não era totalmente jovem, criança, era assim o mais novo na reunião, mas não era criança [...]. Então o seu Tadeu [então presidente da APPME] falou que criança não podia opinar. Então ficou assim muito marcante, a pessoa querer dar a opinião e não ser escutada, e afastou bastante os jovens da reunião.

E – Nessa época os jovens participavam mais?

DIEGO – Participavam mais. Afastou bastante os jovens porque [...] não tinha espaço, era uma coisa assim meio crítica, até hoje... [...].

Essa fala introduz a participação na Associação como um espaço hierarquizado. Diego, e depois outros “jovens,” apontaram que não há interesse na participação cotidiana dos *jovens*. Outro relato, o de Jaqueline, reforça a percepção dessas relações de hierarquia. Ela lembrou de um episódio onde diante de uma pergunta que fez sobre dívida de crédito do Programa Especial de Crédito para a Reforma Agrária (Procera), os *adultos* riram.

E – Mas antes, quando você era do Mutirão, se você desse um palpite, as pessoas ouviam?

JAQUELINE – Eles não dão muita trela pros jovens não sabe. A gente não tinha muita voz ativa não. Era assim, eles queria a gente pra votar, mas pra falar alguma coisa não.

E – Eles reclamam que vocês não participavam.

JAQUELINE – E quando a gente participava eles não deixavam fazer nada. [...] Eu lembro que uma vez, [...] eu já tinha casado, teve uma reunião pra falar sobre negócio de pagamento do Procera [...]. Então escutando ali a conversa eu falei assim, perguntei se eu podia falar. “Vem cá uma pessoa quando morre, a dívida morre ou a família tem que...?” [...] Uma pergunta que eu acho que interessava a todo o mundo. [...] Aí riram de mim, riram de mim. [...] O pessoal que estava na reunião, riram de mim. [...] Então quer dizer muitas das vezes era isso que acontecia, a gente falava alguma coisa...

Nesse mesmo relato Jaqueline classificou como *jovem*, Dália – a ex-presidente da APPME com que tínhamos travado contato no início do trabalho de campo. Apesar da resistência à participação dos “jovens,” uma “jovem” Claudinha (27 anos) integrou como secretária, a chapa da direção, cujo presidente foi o Eder. Sua participação foi negociada com seu pai. A proposta de integrar a chapa, segundo relatos de sua mãe e dela própria, deveu-se a sua intensa participação nas *atividades dos jovens* (encontros e projetos). Mesmo assim, seu pai – que atuou junto com a esposa nas mobilizações após a formação do assentamento – resistiu à sua participação. Claudinha debitou essa resistência ao fato de ser *filha mulher* e avaliou que se fosse um dos irmãos não haveria problema. Apesar da sua participação, nem ela e nem os demais “jovens” perceberam um maior espaço na diretoria ou na Associação. A posição que ocupou na diretoria, secretária, foi a mesma que outras mulheres ocuparam, como Dália na última gestão de Tadeu e Emiliana na própria diretoria em que Dália foi presidente. Esse fato pode contribuir para se entender o episódio tratado na introdução desse trabalho, qual seja, a resistência dos associados à única vez que uma mulher ocupou o cargo de presidente da APPME. Retomando os encontros com Dália e as impressões que ouvimos sobre sua gestão, pode-se afirmar que embora a própria Dália não tenha se identificado como *jovem*, ela era percebida assim à época em que ocupou o cargo e, como tal, tratada a partir de referências de pouca confiabilidade que os *jovens*, e mais ainda as *jovens*, afirmaram experimentar como tratamento recebido pelos

adultos. Assim os que são percebidos como *jovens* e principalmente, *jovens* mulheres, tendem a ocupar uma posição inferior nas relações de hierarquia social. Relações, estas, reproduzidas cotidianamente na família e nos demais espaços de sociabilidade controlados pelas redes sociais que se formaram a partir da área rural estudada.

CONCLUSÃO

“Ficar” ou “sair,” tratado analiticamente como paradoxo e não mera escolha, permitiu aprofundar o problema sociológico proposto: a saída dos “jovens” do meio rural; e a própria categoria “jovem rural” como uma construção social marcada por processos de hierarquia. Nesse sentido, “sair” ou “ficar” deve ser observado para além dos interesses pessoais, ainda que sem negligenciá-los, como parte dos processos de reprodução social do campesinato. Nesse sentido, como processos que incluem, excluem e hierarquizam indivíduos, principalmente no que tange a “jovens” homens e mulheres.

Mas outro viés observado é central para o debate do problema posto em questão: as limitações enfrentadas para a reprodução da família nos marcos da política de assentamentos rurais. Considerando as especificidades dos assentamentos rurais, assim como da produção familiar, há preocupações dos pais, dos mediadores, e mesmo do poder público, quanto à reprodução das relações de produção familiar como o processo de saída dos filhos de casa. Contudo, o problema costuma considerar pouco as dificuldades ou quase impossibilidade dos “jovens” solteiros, e mesmo casados, se estabelecerem no mesmo assentamento ou em outro próximo, na medida em que não há mecanismos de expansão do núcleo familiar. Para se permanecer no mesmo assentamento seria necessário pagar as benfeitorias para algum assentado que quisesse repassar o lote, capital que nenhum dos entrevistados mostrou ter disponível. Ainda assim, essa “solução” dependeria de razões adversas, na maioria das vezes, não desejadas pelos próprios assentados – a saída de uma família do assentamento. É importante frisar que nenhum “jovem” apresentou em seu discurso, a intenção de se estabelecer no assentamento em que vivia através desse mecanismo. Assim, “ficar” e “sair” do assentamento estão nos marcos da própria Política Nacional de Reforma Agrária. Assim o(a) “jovem” solteiro, ou casado, que queira permanecer na terra terá que buscar alternativas.

A investigação expôs as limitações e impedimentos da realidade enfrentada no campo pelas famílias e mesmo na cidade, pelos “jovens,” tanto para dar continuidade ao sonho da *terra*, quanto para buscar concretizar outros desejos, e ainda para possíveis conciliações dessas esferas. Os conflitos entre os sonhos e a realidade vividos por esses “jovens” e o paradoxo “ficar e sair” do discurso dos pais são expressões de processos de mudanças que operam tanto no sentido amplo

– nas relações econômicas e sociais que envolvem o mundo agrário brasileiro, e naquela região específica – quanto em uma maior atuação do indivíduo, principalmente dos chamados “jovens,” nas relações em família, na comunidade e nos universos rurais e urbanos.

Neste sentido, a própria categoria “jovem” é construída e acionada, nessa e a partir dessa realidade, que muda constantemente, mas que mantém laços de continuidade, expressas, por exemplo, nas formas de reprodução social da divisão sexual do trabalho. Como primeiro corte, vimos que esses processos de reprodução social demarcam diferenças entre homens e mulheres nas relações familiares que gera a “exclusão” das “jovens” do processo de sucessão. Essa exclusão não é evidente. A idéia da sucessão, com base no interesse e na aptidão, que paira sobre alguns rapazes, presente no discurso de rapazes, moças, pais, etc, confirma a exclusão. No caso das moças pode ser expressão da internalização das probabilidades objetivas (BOURDIEU, 1962). A ruptura das mulheres da última geração, no que concerne ao interesse pela terra pode expressar uma “resposta” à desvalorização do trabalho das mulheres no lote, e da perspectiva de não vir a ser herdeira, mas parece estar também relacionada à autonomia frente à autoridade paterna. O forte controle dos pais, irmãos e outros membros masculinos da família pode ser uma das principais razões da “saída” de casa.

A análise dos diferentes contextos etnográficos mostrou que “ser jovem” em acampamentos e assentamentos rurais está marcado por tensões entre o “sonho” e a *luta* pela terra e, ainda, nos conflitos decorrentes da autoridade paterna. Pensar a inserção desse e dessa “jovem” no meio rural hoje, implica enfrentar o esforço de analisar as construções nativas da categoria e suas disputas, e as próprias relações hierárquicas reproduzidas nessas realidades, onde *jovem* ocupa um papel privilegiado nos discursos mas não nas práticas. Nesse contexto, a “jovem” sofre esses processos de hierarquização de forma ainda mais intensa. “Jovem” é uma categoria que permite percebermos processos que reforçam relações sociais marcadas pela hierarquia e autoridade, que envolvem a posição de pai/adulto/chefe de família e “responsável” pela terra em oposição a filho/jovem/solteiro. Neste contexto, *jovem* é percebido em muitos discursos como os “jovens homens.” As mulheres sofrem, dessa forma, o processo de exclusão na reprodução social do campesinato, marcada pela divisão sexual do trabalho e formação de futuros sucessores/herdeiros, e mesmo, nas “queixas” quanto aos *jovens* que estão indo embora. Olhar para a chamada “juventude rural” implica observar essa realidade multifacetada marcada por hierarquias, autoridade, disputa de classificações. Mas, acima de tudo, olhar para os que vivem a experiência cotidiana como “jovens” homens e mulheres em um meio rural com suas constantes mudanças e suas muitas continuidades. ✨

REFERÊNCIAS

ABRAMO, H. W. *Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil*, in PERALVA, A.; SPOSITO, M. (Org). *Juventude e Contemporaneidade – Revista Brasileira de Educação*, n.5/6, São Paulo: ANPED, 1997.

ABRAMOVAY, Ricardo *et al.* *Juventude e Agricultura Familiar: desafios dos novos padrões sucessórios*. Brasília: Unesco, 1998.

AMIT-TALAI, V. ; WULFF, H. (Orgs). *Youth cultures – a cross-cultural perspective*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1995.

ARENSBERG, C.M.; KIMBALL, S.T. *Family and community in Ireland*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.

BOURDIEU, P. *Une classe objet*. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.17-18, p.2-5, nov. 1977.

———. *Ce que parler veut dire – L'économie des échanges linguistiques*. 1982.

BOURDIEU, P. *A juventude é apenas uma palavra* in *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada, 1983.

CAPPELLIN, P.; CASTRO, E. *Fazer, pensar e decidir: os papéis das mulheres nos assentamentos rurais – algumas reflexões a partir de três estudos de casos*. in *Raízes*. Ano XVI, no.15, dezembro. Campina Grande: UFPB, 1997.

CARNEIRO, M. J. *O ideal rurubano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais*, in TEIXEIRA, F.C.; SANTOS, R.; COSTA, L.F. (Orgs). *Mundo rural e política: ensaios interdisciplinares*. RJ: Campos, 1998.

CASTRO, E. G. de. *Entre ficar e sair: uma etnografia da construção social da categoria jovem rural*. Tese de doutorado em antropologia social, Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ, 2005.

———. *Os jovens estão indo embora?: Juventude rural e reforma agrária*, in *Revista Proposta* n° 107/108 dez 2005/mar 2006

———. *O paradoxo 'ficar' e 'sair': caminhos para o debate sobre juventude rural*. In: *Assentamentos Rurais: impasses e dilemas (uma trajetória de 20 anos)*. São Paulo: UNIARA/Invra/ABRA, 2005.

———. *Young fellow e old fellow: a construção da categoria “jovem” a partir de um estudo de Arensberg e Kimball sobre família e comunidade na Irlanda..* In *Estudos Sociedade e Agricultura*, outubro, vol. 12 n. 2,372-321, 2004.

CHAMPAGNE, P. *Jeunes agriculteurs et vieux paysans: crise de la succession et apparition du troisième âge*, in *actes de la recherche en sciences sociales*. Paris: Editions Minuit, 1979. n. 26,27 – mars – avril pp. 83-107.

DESER/Comissão de Jovens do Fórum Sul dos Rurais da CUT. *Perspectivas de Vida e Trabalho da Juventude Rural na Região Sul*. Convênio: CERIS/Fórum Sul dos Rurais da CUT/DESER, mimeo, 1999.

FELDMAN-BIANCO, B. (Org).. *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global, 1987.

GLUCKMAN, M. *Análise de uma situação social na Zululândia moderna*, in FELDMAN-BIANCO, Bela (Org).. *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global, 1987.

_____. Prefácio, in BOTT, E. *Famílias e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

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

LEITE, S. et al. *Os impactos regionais da reforma agrária: Um estudo a partir de áreas selecionadas*. São Paulo:UNESP, 2004. Estudos NEAD, n.6.

MAJEROVÁ, V. *Future of youth in Czech countryside*. Rio de Janeiro: X Congresso Mundial de Sociologia Rural, 2000. mimeo.

MANNHEIM, K. *Sociologia*. Coleção Os grandes cientistas sociais (organizadora FORACCHI, M.M).. São Paulo: Ática,1982.

MARGULIS, M. *La juventude es más que una plabra*, in MARGULIS, M. (ORG). Buenos Aires: Biblos, 1996.

MITCHELL, J. C. *Theoretical orientations in African urban studies*. In BANTON, Michael A.S.A. *Monographs – vol. 4 The social anthropology of Complex Society*. Londres: Tavistock Publications, 1966.

MOURA. M. M. *Os herdeiros da terra*. São Paulo: HUCITEC, 1978.

NOVAES, R. R. *Juventude/ juventudes?*, in *Comunicações ISER*, n.50, ano 17. Rio de Janeiro: ISER, 1998.

_____. *Caminhos cruzados: juventude, conflito e solidariedade*. Rio de Janeiro: ISER, 1996.

PALMEIRA, M. e LEITE, S. *Debates econômicos, processos sociais e lutas políticas*, In COSTA, L. F. C.; SANTOS, R. (Orgs). *Política e reforma agrária*. Rio de Janeiro:Mauad, 1998.

PERALVA, A.; SPOSITO, M. (Org). *Juventude e contemporaneidade* – Revista Brasileira de Educação, n.5/6, São Paulo: ANPED, 1997.

STOETZEL, J. *Os jovens na sociedade japonesa : uma identificação demográfica.*, in BRITTO, S. (Org)., *Sociologia da juventude, I – da Europa de Marx à América Latina de hoje*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

STROPASOLAS, V. L. *O mundo rural no horizonte dos jovens*. Tese de doutorado, Programa de Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas/UFSC, 2002.

TORRENS, J. *Representação do rural e do urbano na juventude rural no Sul do Brasil*. Rio de Janeiro: X Congresso Mundial de Sociologia Rural, 2000.

WEISHEIMER, N. *Estudos sobre os jovens rurais do Brasil: mapeando o debate acadêmico*. Nead/MDA, 2004.

WILLIAMS, R. *O campo e a cidade – na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

WOORTMANN, E. F. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo/Brasília: HUCITEC/EDUnB, 1995.

Mulher *igual* natureza?

As políticas de desenvolvimento sustentável de uma perspectiva de gênero

ANA LOUISE DE CARVALHO FIÚZA

UMA BREVE HISTÓRIA DO DESENVOLVIMENTO

→ EMBORA O TERMO “DESENVOLVIMENTO” TENHA uma naturalidade e legitimidade que fazem parecer que ele é constitutivo da história da humanidade, ou pelo menos da história do mundo ocidental, a sua trajetória é relativamente curta. É no século XVIII, quando o “trabalho” deixa de ser visto prioritariamente como castigo, penosidade, algo ligado ao destino dos “menos capazes,” e se transformando em “vocação,” em “convicção de uma obrigação,” em condição de merecimento do paraíso, em fator legitimador das posses que o indivíduo conquista, que torna-se perceptível a mentalidade pró-desenvolvimentista.

Thompson (1998), em “Costumes em comum” nos ajuda a compreender a constituição das condições materiais que favoreceram a propagação da ideologia do progresso e do desenvolvimento, primeiramente na Inglaterra e de lá para o resto do mundo, ao mostrar que o cercamento das terras livres, de caráter coletivo, que até o século XVII, eram propriedade comum dos habitantes de uma localidade, foi ao longo do século XVIII, após violentas contendas e conflitos populares, protagonizados por aqueles que se rebelavam contra a apropriação privada das antigas terras comunais, se “naturalizando,” gradativamente, com base na justificativa da razoabilidade da apropriação privada individual da terra, como decorrência do trabalho daquele que era capaz de transformá-la e explorá-la para o sustento da sua família e para a geração de riqueza.

Thompson demonstra existir na Inglaterra oitocentista uma configuração social em torno de um campo de forças em torno do cercamento das “antigas terras comunais.” Embora existe, arraigada na cultura inglesa, no Direito Comum, a noção consensual de que a propriedade não provinha de Deus, mas, sim de uma herança doada por antigos povos, o que facilitava a aceitação da idéia de propriedade, a privatização individualizada da terra, constituía-se em uma quebra de um direito costumeiro, daí a dura resistência que a transformação do mesmo sofreu. No Direito Comum inglês, a propriedade coletiva das terras, não estava ligada a uma decorrência natural, por se acreditar que era da vontade de Deus, mas antes a um fato histórico, visto se acreditar ser derivada de uma conquista por parte dos ancestrais de terras que foram, então, deixadas para seus descendentes. O Direito Comum inglês pretextava que, em algum momento há muito tempo, as terras comunais foram doadas por bondosos proprietários de terra saxões ou normandos, deste modo a idéia de propriedade, ainda que coletiva, existia nos costumes dos ingleses.

Locke tomou, então, como paradigma para legitimar a propriedade privada, o trabalho, encarado como a única propriedade original, estabelecida com base no domínio do homem sobre si mesmo e de suas mãos sobre o que era comum. Pelo trabalho ele anexou ao que era comum algo que excluía o direito comum dos outros homens. A economia política ajudou e favoreceu a propriedade privada. Para Adam Smith, a propriedade era perfeita e absoluta ou não tinha valor. Segundo ele, apenas sobre a proteção do magistrado civil é que o dono dessa propriedade valiosa, adquirida com o trabalho de muitos anos, ou talvez de muitas gerações sucessivas, pode dormir ao menos uma noite em segurança.

Foi uma proeza de Adam Smith trocar os termos da análise de uma linguagem de direito para uma linguagem de mercado. No final do século XVII prevalecia a noção cada vez mais absoluta de propriedade. Para os proprietários de terra, a propriedade fundiária estava se tornando cada vez mais subordinada ao contrato, assumindo as qualidades e funções de capital. Os opositores do cercamento passam a ser retratados como querendo viver sem trabalhar. São vistos como bucaneiros, que atacam, investem, afogam ou roubam conforme lhe apraz. Assim, os argumentos da propriedade e do desenvolvimento ligavam-se aos argumentos da disciplina de classe. Vencidas as barreiras pró-propriedade privada na Inglaterra, a mentalidade inglesa se impõe sobre a mentalidade dos colonizados, provocando uma inversão do que aconteceu na Inglaterra, com a lei capitalista se sobrepondo aos costumes.

Se, no caso da Inglaterra as normas capitalistas do direito de propriedade surgiram dos longos processos materiais de mudança agrária, quando o uso da terra se despreendeu dos imperativos de subsistência e a terra tornou-se acessível ao mercado, agora os ingleses impunham esta mesma lei ao resto do mundo, tra-

tismo calvinista para o desenvolvimento de uma racionalidade individualista e dominadora, sobre a racionalidade grupal, emotiva, do protestantismo luterano. Para Weber, a Revolução Francesa não se compara a uma verdadeira revolução da consciência como a do protestantismo ascético. Instituições não se derrubam pela violência ou pelo sangue da vingança e do ressentimento. Uma real mudança institucional advém da conversão dos corações e mentes das pessoas. Weber tratava o puritanismo como antecessor do liberalismo e individualismo moderno e percebia o conteúdo político das lutas religiosas pela liberdade. Para Weber o fundamento do individualismo moderno é que Deus deve ser mais obedecido que os homens. Impressionava a ele a conexão entre puritanismo, democracia, capitalismo competitivo e poderio mundial.

A MATRIZ TEÓRICA BRASILEIRA QUE APONTA PARA OS ENTRAVES IDEOLÓGICOS AO DESENVOLVIMENTO ENTRE NÓS

No Brasil, pensadores expressivos como Sérgio Buarque de Holanda, seguem este modelo weberiano, para descrever o homem cordial brasileiro como a antítese do homem puritano, ou seja, a antítese do capitalista burguês, empreendedor e desenvolvimentista. Enquanto o protestante ascético conduz sua vida a partir de dentro, ou seja, por um ato de vontade que controla a emotividade em nome de uma ação conseqüente no mundo externo, o homem cordial tem seu comportamento determinado externamente, pela tradição, que leva a pessoa a acomodação ao mundo. Calligaris (1999) faz uma leitura mais atualizada da cordialidade do brasileiro, seguindo a mesma linha de análise de Holanda, ao situar o homem cordial brasileiro na modernidade vulgarizadora dos indivíduos. Calligaris caracteriza como vulgarização na modernidade, um fenômeno que se diferencia do sentido de vulgar no século XVII, quando vulgar era apenas sinônimo de comum, banal, próprio à massa do povo. Segundo nosso autor, após o século XVIII, ser vulgar passa a não ser sinônimo exclusivamente de pertencer ao povo, passando a significar, também, ser grosso e inferior.

Esta mudança, segundo Calligaris, se instaura pelo fato de a modernidade decretar que somos todos iguais em princípio e em direito. Diante disto torna-se útil frear e humilhar as pretensões da barata. A vulgaridade é uma experiência conservadora, uma resistência à mobilidade social moderna. Com o avanço do capitalismo, os miseráveis, os pobres e os proletários passam a ser vulgares, portanto, no que diz respeito ao seu estilo, já que agora é necessário mais que a lei para diferenciá-los dos indivíduos pertencentes a elite. O juízo de vulgaridade se manifesta como recurso da nostalgia aristocrática.

No Brasil a riqueza sem elegância é menos praticável ou encontra menos sucesso que nos Estados Unidos. As relações sociais americanas são abstratas, jurídicas e

mediadas pelo dinheiro como equivalente geral. A elite brasileira também é ostentatória, mas em um mundo que não é moderno, em que os direitos abstratos não são garantidos e no qual a mobilidade social não é a regra. Vivemos no universo da cordialidade. Cordial aqui não significa gentil, bem-humorado ou polido. Significa uma maneira de se relacionar que se opõe às relações abstratas próprias ao mundo moderno. No Brasil somos cordiais, lemos e praticamos os vínculos jurídicos como laços afetivos. Seguimos confundindo subordinação com submissão. Somos contra qualquer sistema abstrato de trocas e obrigações, preferimos a concretude complexa dos favores. A cordialidade é o pano de fundo do universo social do favor, em que dependências, exclusões e inclusões são vividas ao ritmo do coração.

Para Sérgio Buarque de Holanda, a predominância do tipo “cordial” de homem no Brasil explica porque não teríamos, até então, aqui, nem mercado capitalista moderno nem democracia digna deste nome. A herança ibérica passa a ser interpretada como sinônimo de atraso e anacronismo. Assim, presenciamos, no Brasil, a substituição do paradigma racial pelo cultural, na explicação dos fatores capazes de gerar a civilidade nestes trópicos. O homem cordial de Sérgio Buarque tem as mesmas qualidades desprezíveis do negro de Gobineau, caracterizada pela crença no domínio do reino do afeto e da emoção, por oposição às funções superiores intelectuais e morais, apanágio do branco e do protestante ascético.

Jessé de Souza (1999) vai chamar a atenção para o fato de que a visão do homem cordial brasileiro por parte de Sérgio Buarque, não comete nenhum equívoco quando aponta a existência de permanências na formação societária brasileira tradicional que implicam opressão, miséria e atraso econômico-social. Contudo, ele acredita que a ausência de crítica ao projeto cultural do protestantismo ascético fragiliza potencialmente as alternativas de desenvolvimento para os nossos problemas. Não há como se pensar que um racionalismo particular, no caso, o do protestantismo ascético, seja erigido em exemplo absoluto para todos os outros.

O imperialismo a que nos sujeitamos tem a ver com o fato de se retirar a autoridade moral do derrotado de falar a partir de um ponto de vista particular. O interesse de investigação de Weber não é o desenvolvimento das várias formas de capitalismo, mas, antes, o desenvolvimento do capitalismo de empresa burguesa, com sua organização racional do trabalho. É notório, que a forma propriamente moderna do capitalismo ocidental foi determinada, em grande medida, pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas, derivadas da ciência. Todavia, a utilização da técnica e da ciência relaciona-se à forma como vão se legitimando socialmente a busca pelas vantagens econômicas, que se traduz na estrutura racional do direito e da administração, que por sua vez estão erguidos sob a base da racionalidade do protestantismo ascético.

Assim, percebemos que apenas os interesses econômicos não podem explicar na sociedade ocidental a criação do Direito Moderno. É preciso considerar que a

intrincada relação entre o desenvolvimento técnico e o direito racional, que marcam a racionalidade ocidental, depende, também, da disposição que tem o homem de adotar estes tipos de condutas racionais, presentes no direito e no desenvolvimento técnico-científico. Quando estas racionalidades práticas se apoiaram contra obstáculos espirituais, o desenvolvimento do comportamento econômico racional se chocou com graves resistências interiores. É importante estar atento para a forma como algumas crenças religiosas determinaram o aparecimento de uma mentalidade econômica, o *ethos* de uma forma de economia: o capitalismo burguês.

DO CAPITALISMO BURGUÊS AO DESENVOLVIMENTO FORDISTA

Segundo Weber (1989) o ascetismo na Idade Média associa-se com o sentido de renúncia e mortificação, significando mortificação da carne e purgação dos vínculos com o corpo. A revolta contra o ideal ascético iniciou-se no Renascimento, com a revalorização dos aspectos corpóreos e sensíveis do homem. Kant considera a moral ascética como “exercício firme, corajoso e destemido da virtude” e a contrapõe à ascese monástica, “que por temor supersticioso ou por horror hipócrita a si mesma, costuma mortificar e desprezar o próprio corpo,” castigando-se, em vez de arrepender-se moralmente, isto é, de tomar a resolução de corrigir-se. Weber chama a atenção para o suposto conflito entre o alheamento do mundo, o ascetismo e a participação na vida industrial do capitalismo: não há uma relação contrária entre estes dois aspectos, mas uma íntima relação de afinidade, combina-se uma intensa religiosidade com um igualmente desenvolvido espírito mercantil.

Weber afirma que a expressão “espírito do capitalismo” está associada a um complexo de elementos associados a uma individualidade histórica. Destaca as frases de Benjamin Franklin como parte deste *ethos* particular, marcado pelo utilitarismo. O reconhecimento da utilidade da virtude está associado a uma revelação divina. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem como meio de satisfazer suas necessidades materiais. Ganhar dinheiro dentro da ordem econômica moderna é, enquanto for feito legalmente, o resultado e a expressão de virtude e de eficiência em uma vocação, é um dever profissional.

A idéia de dever profissional tão comum hoje era totalmente estranha nos séculos XVI e XVII. No passado as regras do capitalismo que hoje se impõem, como algo sem escolha, foram, na verdade, selecionadas como um modo de vida entre outros. Para que este modo de vida típico do capitalismo pudesse ter sido selecionado e dominasse os outros, ele teve que conquistar grupos inteiros de homens. Para Weber, ao se analisar onde o modo de vida tipicamente capitalista apareceu, percebe-se como o materialismo histórico de Marx falha ao apontar as idéias como um “reflexo” ou como “superestruturas de situações econômicas.” Segundo ele, o espírito do capitalismo aparece antes do capitalismo moderno.

Segundo o autor, é preciso entender que o espírito do capitalismo traz como inovação o fato de não poder admitir homens de negócio inescrupulosos, menos ainda, pode fazer uso do trabalho daqueles que praticam o livre arbítrio. O oponente mais importante contra o qual o espírito do capitalismo, no sentido de um estilo de vida normativo, baseado e revestido de uma ética, teve de lutar, foi esse tipo de atitude e reação às novas situações, que podemos designar como tradicionalista. Dentro dos parâmetros normativos do modo de vida tradicional, a oportunidade de ganhar mais era menos atrativa do que a de trabalhar menos. Já no novo *ethos* capitalista, o trabalho deve, ao contrário, ser executado como um fim absoluto por si mesmo, como vocação.

O importante a se destacar, no que diz respeito à construção de um imaginário pró-desenvolvimento, é que o mesmo se constrói a partir do *ethos* capitalista, que tem no trabalho uma vocação e um instrumento de domínio e exploração da natureza. Essa etapa da história da humanidade passa a ser encarada como a fase adulta do homem, quando este atinge sua maturidade emocional e intelectual. Dentro do raciocínio evolutivo e firma-se a noção linear de progresso: aqueles que estão inseridos dentro do modelo de sociedade burguesa, científica e industrializada, estão na ponta da linha de chegada, e aqueles que se encontram distantes do uso desta racionalidade científico-industrial encontram-se na infância da humanidade. É interessante observarmos que até mesmo o marxismo revolucionário, antiburguês, estava imbuído dessa mentalidade evolutiva, defendendo como uma necessidade irreduzível a passagem daqueles que se encontravam fora do modelo societal burguês, que por ele passassem, para que pudessem atingir após a superação desse modo de produção, o comunismo. Assim, se estabelece no mundo ocidental uma perspectiva linear e hierarquizante, que negava a diversidade de modos de vida e de racionalidade, defendendo a uniformidade do *ethos* capitalista burguês.

Esta uniformidade linear que se instaura como meta de desenvolvimento das nações “democráticas” ocidentais, ganha ênfase com o modelo fordista de desenvolvimento. O fordismo se caracteriza pelo binômio industrialização-produtivismo. A meta era *modernizar/industrializar as cidades; e fornecer alimentos baratos para os trabalhadores urbanos, combatendo a fome e ameaça de revoluções comunistas*. A Guerra Fria entre a União Soviética e os Estados Unidos se torna uma ameaça para os países “democráticos,” que respondem à mesma com um modelo de estado assistencialista: o *welfare-state* (estado do bem-estar social). O período do fordismo do estado do bem-estar social passa para a história como o período do pleno emprego, em decorrência da expansão da industrialização e do mercado consumidor de bens de massa; do fortalecimento dos direitos sociais e trabalhistas, defendidos pelos sindicatos de classe. Nesse período a agricultura cumpre um papel preponderante, por estar estritamente atrelada à moderniza-

ção/industrialização, haja vista a necessidade de produzir alimentos em massa para um exército de trabalhadores urbanos, assim, a agricultura passa a ser intensamente regulada pelo Estado em nível nacional, oferecendo este, subsídios aos agricultores, preços controlados, crédito, assistência técnica difusionista e todo o pacote tecnológico da revolução verde (fertilizantes, herbicidas, melhoramento de sementes etc.). Tal incentivo à agricultura trouxe como consequência o excedente da produção.

Todo o apogeu do poder dos estados-nações com seu intervencionismo e protecionismo da balança comercial, começa a ruir com a queda do muro de Berlim, símbolo da derrocada do mundo soviético e da ameaça que ele trazia. Com o comunismo desestruturado e enfraquecido, o estado do bem-estar social, já não precisa ser tão intervencionista e protecionista, ainda mais que com o capital financeiro reestruturado do golpe que sofreu na década de 1930, a busca de melhores investimentos agora se faz de forma fluida, deslocando-se o capital para onde ele fornece melhor retorno. Os anos 1980 são então marcados pelo neoliberalismo de Margareth Thatcher e Ronald Reagan, e o desmonte do estado do bem-estar social. Direitos trabalhistas, pleno emprego, subsídios agrícolas, agora são parte do passado. Na agricultura os neoliberais passam a defender a concentração das funções produtivas entre os maiores agricultores, ficando aos demais reservado o cuidado com a preservação do espaço rural.

É neste contexto segundo Abramovay (1994), que emerge a preocupação com os problemas ambientais e a defesa de um desenvolvimento sustentável. Segundo este autor, a questão da sustentabilidade como novo paradigma de desenvolvimento só emerge na União Européia (UE) a partir dos meados dos anos 1980, quando se tornou praticamente impossível a gestão do crescimento dos excedentes agrícolas e dos gastos com sua sustentação. Só, então, os problemas ambientais passaram a ser levados em conta pela política agrícola. Neste sentido, segundo Abramovay, as diferenças entre as várias concepções a respeito de sustentabilidade na agricultura estarão muito mais na maneira como, em cada caso, se concebe o controle da oferta do que nos aspectos propriamente agronômicos de cada uma.

Paralelamente à explosão das safras e dos gastos com a sua sustentação, o lugar dos agricultores no espaço rural sofre alterações radicais: minoria da população há muito tempo, hoje é minoria no próprio campo. Além disto, a estrutura social encontra-se altamente polarizada entre um grupo relativamente restrito, que responde pelo essencial da oferta e a grande massa com expressão econômica pouco significativa. A proposta liberal é a de elevar a dualização. As funções produtivas devem ser concentradas entre os maiores produtores, aqueles capazes de promover uma alocação racional dos recursos existentes e, por aí, produzir custos menores e danos ambientais consideravelmente reduzidos. Quanto aos

outros, eles seriam objeto de políticas de desenvolvimento rural onde a produção de serviços de natureza ambiental teria um papel decisivo.

Abramovay considera que o maior problema dessa visão não é propriamente ambiental: é bastante provável que a pesquisa agrônômica consiga resolver a maior parte dos problemas ambientais hoje provocados pelas unidades produtivas altamente especializadas. O problema, para ele, é social, econômico e político. Nada indica que, mesmo concentrada entre os maiores produtores, a produção agrícola poderá dispensar apoio estatal na sustentação da renda. Torna-se assim, em grande parte, uma obra de ficção, a idéia de que a dualização social é uma premissa para o predomínio da pura lógica econômica e da decisão espontânea do mercado em torno da alocação de fatores. A crise atual vem fundamentalmente do conflito entre o valor cada vez menor que, para a sociedade, tem a produção agrícola em confronto com os custos que a sustentação desta produção pouco valorizada implica. A fragilidade da posição liberal está em que ela supõe gastos públicos voltados exatamente para o setor que ela pretende libertar da esfera estatal.

A MUDANÇA POLÍTICA NA PERSPECTIVA DE DESENVOLVIMENTO: CRESCIMENTO VERSUS SUSTENTABILIDADE

Com o contexto econômico e político favorecendo estratégias não produtivistas e massificadas, voltadas para a especificidade e diversidade dos consumidores, a produção volta-se para o mercado de clientela, o discurso pró-desenvolvimento sustentado se legitima, opondo-se ao modelo produtivista de desenvolvimento. Podemos observar duas grandes tendências na discussão do desenvolvimento sustentável. A primeira conformada por uma perspectiva que encara a sustentabilidade como exequível e compatível com o capitalismo. Já a segunda, concebe como incompatível a associação entre sustentabilidade e capitalismo, pressupondo que a sustentabilidade está inserida em uma lógica de natureza qualitativa, enquanto o capitalismo se enquadra dentro de uma lógica quantitativa. A sustentabilidade, dentro desta perspectiva, só seria possível dentro de um outro modelo de sociedade. Expressam tal opinião autores como Castoriades, Boaventura de Souza Santos, Guatari, Alain Lipetz, dentre outros.

A primeira tendência, tornada atualmente hegemônica, concebe sustentabilidade e capitalismo como compatíveis: o consumo pós-fordiano se diversifica e deixa de ser um fator de homogeneização social; o universalismo cede cada dia um pouco mais diante de um relativismo cultural; a singularidade passa a ser o valor mais garantido que existe; enfim, as ideologias comunitárias e “identitárias” favoráveis à descentralização administrativa, que possibilita menores custos ao Estado se impõem. Embora haja nuances entre os posicionamentos dos autores

que nela se enquadram, a perspectiva de desenvolvimento sustentável destes autores conforma-se majoritariamente pela crença no poder da tecnologia, tida tanto como regeneradora dos desgastes ambientais, como potencializadora da produtividade, tomada, em última instância, como pré-requisito para a sustentabilidade. Comungam com esta perspectiva instituições como a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO) e o Banco Mundial, além de autores como MacNeill, Winsemius, Yakushiji (1992); José Eli da Veiga, Ricardo Abramoway (1994); entre outros. Dentro da corrente hoje hegemônica na definição de diretrizes para o desenvolvimento sustentável paira uma enorme incerteza quanto as medidas que devem ser adotadas para compatibilizar capitalismo e sustentabilidade. Um exemplo desta dificuldade aparece nas propostas de impostos ecológicos, com o objetivo de coibir práticas nocivas ao meio ambiente. Por exemplo, como mensurar as “externalidades” e também estabelecer um limite de exploração da natureza que seja sustentável?

Uma das perspectivas mais representativa da concepção de desenvolvimento sustentável compatível com o crescimento econômico e a dinâmica capitalista pode ser encontrada em “Para Além da interdependência,” de MacNeill, Winsemius e Yakushiji,¹ (1992); que procuram fundamentar com dados científicos a íntima ligação entre a economia do mundo e a ecologia da Terra. Diferentemente da perspectiva daqueles que se enquadram na segunda corrente, a que não vê como possível a compatibilidade entre sustentabilidade e crescimento, os autores procuram inverter a percepção de que é o desenvolvimento em si que gera impactos adversos sobre o meio ambiente. Segundo eles, os impactos de um meio ambiente degradado sobre as perspectivas de desenvolvimento foram largamente ignorados, em virtude de, no pós-guerra, o meio ambiente ter sido predominantemente visto como um acessório do desenvolvimento e raras vezes como seu componente “intrínseco” e integral. Defendem os autores, que meio ambiente e desenvolvimento não são irreconciliáveis. Depois do relatório do Clube de Roma, *Os Limites para*

1 Macneill, J.; Winsemius, P.; Yakushiji, T. Para além da interdependência. A relação entre economia mundial e a ecologia da terra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

- Jim MacNeill é secretário-geral da Comissão Mundial Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Comissão Brundtland) e o principal arquiteto e autor do seu aplaudido relatório “Nosso Futuro Comum.” É de nacionalidade canadense e sua formação acadêmica é na área de Matemática e Física (1949), Economia e Ciência Política pela Universidade de Estocolmo (1951) e Engenharia Mecânica (1958).
- Peter Winsemius foi ministro da Habitação, Planejamento Físico e Meio Ambiente do governo holandês de 1982 a 1986. É diplomado em Física pela Universidade de Leiden na Holanda.
- Taizo Yakushiji é professor de tecnologia e relações internacionais na Escola de Graduação em Ciência Administrativa da Universidade de Saitama (Japão).

o *Crescimento*, de 1972, uma parte importante das discussões radicou-se sobre o pressuposto de que meio ambiente e desenvolvimento são irreconciliáveis.

A tese de MacNeill, Winsemius, e Yakushiji é a de que é imprescindível manter o crescimento econômico. É provável que a população do mundo duplique ao longo do próximo meio século. A população mundial aumenta em 90 milhões a cada ano. *Para fazer frente a este crescimento populacional é necessário manter as taxas de crescimento anual em torno de 3,0% a 6,0%*. Contudo, não se pode esquecer que para sanar as necessidades dessa população é necessário se pensar na sustentação dos recursos naturais. A cada ano perde-se de solo arável o correspondente aos campos de trigo da Austrália. Também o consumo de água duplicou duas vezes neste século e poderá duplicar de novo nas duas próximas décadas.

Segundo estes autores, a transformação para uma economia mais eficiente é o resultado de uma complexa combinação de fatores, tais como: novas tecnologias e mudanças nas relações históricas entre capital, trabalho e recursos naturais. Assim, defendem os autores que a máxima do desenvolvimento sustentável não deve ser *estipular limites ao crescimento*, mas sim, *o crescimento dos limites*. Deve-se aprender a reconhecer e viver dentro dos limites de impacto social para além dos quais, a degradação dos ecossistemas, dos recursos e, por conseguinte, do bem-estar humano são inevitáveis e progressivos.

Os autores utilizam-se de um contraste entre a escala das necessidades de desenvolvimento do mundo e a evidência dos limites da Terra. As conquistas em bem-estar humano foram, segundo eles, acompanhadas de enorme recrudescimento na escala de impacto humano sobre a Terra. Chamam a atenção para o fato de que, ao longo da história, a escala em que as pessoas transformaram energia e materiais, tem sido minúscula em comparação com a natureza. Recentemente, porém isso mudou e o relacionamento entre a sociedade humana e o planeta sofreu uma profunda transformação, visto que, com os processos humanos e naturais se avizinhandos de grandezas semelhantes, o *feedback* do sistema ecológico terrestre para o sistema econômico do mundo aparece na forma de: aquecimento global; buraco no ozônio; chuva ácida; degradação do solo; desmatamento.

A partir desses dados científicos preocupantes, no que diz respeito a preservação dos recursos naturais – essenciais ao crescimento econômico – os autores propõem o comprometimento das nações *desenvolvidas* e *em desenvolvimento* em torno de medidas a serem cumpridas para se alcançar um desenvolvimento sustentável. Propõe como *metas da agenda do desenvolvimento sustentável*: 1) *Controlar o crescimento da população*. Desde 1900 a população mundial mais do que triplicou. Quatro quintos desse crescimento deu-se a partir da segunda metade do século. Segundo os autores, a elevada proporção desse crescimento é insustentável; 2) *melhorar a eficiência no uso de energia e substituir a utilização de combustíveis fósseis por alternativas de energia que preservem o meio ambiente em termos*

da poluição atmosférica e mudança climática. O registro da história climática da Terra mostra uma correlação entre a concentração de CO₂ e a temperatura. Além do CO₂ outros gases estão consumindo a camada protetora de ozônio provocando o efeito estufa e, conseqüentemente o aquecimento da Terra. Este aquecimento pode gerar a elevação do nível dos mares e trazer sérias conseqüências para muitas pequenas nações insulares, países como a Holanda, Bangladesh, Tailândia, etc. Os gases de estufa provêm, sobretudo, de fontes naturais, mas também de fontes criadas pelo homem, tais como: os clorofluorcarbonos (CFCs) usados em espumas, aerossóis, refrigerantes e solventes, o dióxido de carbono (CO₂) que resulta da queima de combustíveis fósseis (carvão, petróleo, gás natural) e desmatamento, o óxido nitroso (N₂O) proveniente de fertilizantes, etc; 3) rever a política de subsídios, abatimento de impostos, incentivos fiscais, preços subsidiados, tarifas e quotas que podem distorcer os preços e padrões de comércio de uma forma que é economicamente perversa e encoraja as modalidades insustentáveis de desenvolvimento. Por exemplo, na agricultura em termos de subsídios que favoreçam pacotes tecnológicos que provocam a erosão do solo, a desertificação, a perda de terras de lavoura. Na silvicultura, por meio de créditos subsidiados, que favorecem práticas de destruição de florestas tropicais e diversidade biológica; 4) Criar impostos e mercados ambientais. Muitas matérias-primas e muitos bens criticamente importantes são transacionados por preços que não refletem seus efeitos sobre externalidades (o ar, a água e o solo). Os governos devem examinar a viabilidade de uma transferência gradual da carga tributária, reduzindo os impostos sobre renda, poupança e investimentos, e aumentando-os sobre o uso de energia e recursos, sobre emissão de poluentes para o ar, a terra e a água, e sobre os produtos com elevado impacto ambiental. Os impostos poderiam ter impacto ambientalmente positivo sobre os padrões de consumo e sobre a estrutura de custos da indústria sem agravar a carga tributária global. Foi dentro desta perspectiva que surgiu o princípio de “quem polui paga.” Este princípio pressupõe que a qualidade ambiental é um bem de consumo, algo que podemos optar por ter mais ou menos do mesmo modo, e pelas mesmas razões que escolheríamos ter mais ou menos férias, automóveis ou picolés. Tornar as instituições econômicas ambientalmente responsáveis e sujeitas à prestação de contas. Esta seria uma tentativa de romper com ações *ex post facto*, elaborando uma agenda que direcione as ações, e não apenas as corrija. Uma indicação clara de que se um governo alterou seu programa de ação a fim de tratar seriamente do desenvolvimento sustentável será o seu orçamento.

Os pontos problemáticos referentes ao posicionamento dos autores, diz respeito ao fato que, ao mesmo tempo quando afirmam que a questão demográfica é um problema para a sustentabilidade, tanto para os países ricos como para os pobres, afirmam também que a questão não se reduz simplesmente ao número

de pessoas, pois uma criança nascida em um país rico, industrializado, é muito mais onerosa para o planeta do que a nascida em um país pobre. Outro ponto problemático relaciona-se ao fato de que mesmo reconhecendo que durante os últimos 40 anos, o crescimento econômico se concentrou no Norte, onde 25% da população mundial, os países industrializados, consomem cerca de 80% dos bens mundiais, releva a necessidade de conter o consumo nestes países, sem considerar que esses níveis de consumo tornam insustentável a possibilidade de equidade das nações do Terceiro Mundo. Assim, colocam em pé de igualdade as sobrecargas aos sistemas ambientais da Terra dos países desenvolvidos e em desenvolvimento, não revelando que a sustentabilidade envolve práticas e políticas diferentes para ambos. Os “imperativos estratégicos para o desenvolvimento sustentável” envolvem, para uns, crescimento suficiente para satisfazer das *necessidades* e, para outros, das *aspirações* humanas. Com tal raciocínio, não se questiona os padrões de vida das populações dos países de Primeiro Mundo.

A MUDANÇA PARADIGMÁTICA NO DESENVOLVIMENTO: A PERSPECTIVA DO DESENVOLVIMENTO ENDÓGENO

Se a mentalidade desenvolvimentista estava marcada pela linearidade homogeneizante, que hierarquizava as culturas, classificando-as em estágios evolutivos, ganha ênfase a partir dos anos 1980, o discurso pró-multiculturalismo. O desenvolvimento se adjectiva, ganhando novas denominações: desenvolvimento sustentado, desenvolvimento alternativo, desenvolvimento local, etc Mas haveria sentido, de fato, em pensarmos um desenvolvimento local, visto que o termo “local” aponta para as especificidades culturais e a multiplicidades de racionalidades? Para Boaventura de Sousa Santos (2000), é condição indispensável a qualquer pretensão de se alcançar o desenvolvimento de um lugar e das pessoas que nele vivem, se buscar estimular as vozes daqueles que foram silenciados, se abrir para outras formas de conhecimento e de expressão da racionalidade cultural que não apenas a burguesa. Para Boaventura, a solidariedade é forma de conhecimento que não se impõe ao outro. Para ele, a solidariedade é uma *forma de conhecimento* que se obtém por via do reconhecimento do outro, o qual só pode ser conhecido como outro se for também considerado produtor de conhecimento. Daí que todo *conhecimento para ser emancipatório* tem que ter uma vocação multicultural.

Mas há duas grandes dificuldades para se constituir um *conhecimento-emancipação*, segundo Boaventura: o silêncio e a diferença. O domínio global da ciência moderna como *conhecimento-regulação*, como conhecimento uniformizador das múltiplas formas de racionalidade, acarretou consigo a destruição de muitas formas de saber, sobretudo, daquelas próprias dos povos não-ocidentais ou das minorias sociais ocidentais, tornando impronunciáveis as suas necessidades e

aspirações. Por exemplo, a marginalização e a erosão dos conhecimentos dos agricultores familiares, especialmente dos países menos desenvolvidos, têm sido identificadas entre as várias conseqüências negativas ocasionadas pela difusão internacional no período de pós-guerra, das práticas e técnicas agrícolas modernas. Assim, para Boaventura é necessário se perceber que,

sob a capa de valores universais autorizados pela razão foi de fato imposta a razão de uma “raça,” de um sexo e de uma classe social. A questão seria então, como realizar um diálogo multicultural quando algumas culturas foram reduzidas ao silêncio e suas formas de ver e conhecer o mundo se tornaram impronunciáveis? Por outras palavras, como fazer falar o silêncio sem que ele fale necessariamente a linguagem hegemônica que o pretende fazer falar? Estas perguntas constituem um grande desafio ao diálogo multicultural. Os silêncios, as necessidades e as aspirações impronunciáveis só são captáveis por uma perspectiva de apreensão das ausências que proceda pela comparação entre os discursos disponíveis, hegemônicos e contra-hegemônicos, e pela análise das hierarquias entre eles e dos vazios que tais hierarquias produzem. O silêncio é, pois, uma construção que se afirma como sintoma de um bloqueio, de uma potencialidade que não pode ser desenvolvida. A segunda dificuldade do conhecimento multicultural é a diferença. Só existe conhecimento e, portanto, solidariedade nas diferenças e a diferença sem inteligibilidade conduz a incomensurabilidade² e, em última instância, à indiferença. Daí a necessidade da teoria da tradução. É por via da tradução que uma necessidade, uma aspiração, uma prática numa dada cultura pode ser tornada compreensível e inteligível para outra cultura. O conhecimento-emancipação não aspira a uma grande teoria, aspira sim a uma teoria da tradução que sirva de suporte epistemológico às práticas emancipatórias, todas elas finitas e incompletas e, por isto, apenas sustentáveis quando ligadas em rede. (BOAVENTURA, 2000:30-31).

O que Boaventura defende é uma transição paradigmática da ciência, que na sua fase positivista rompeu com as formas de conhecimento do senso comum. O que o autor propõe é um novo senso comum, alimentado pela ciência, dentro de uma relação dialógica. Esta nova forma de conhecimento seria inovadora face à postura assumida pela ciência tradicional, ao colocar-se em intensa participação com as necessidades sociais e econômicas vividas pelas pessoas, mas, principalmente, pela forma como elas próprias compreendem seus problemas e estabelecem as suas prioridades.

Ao analisarmos a tradicional relação da ciência com a sociedade percebemos, nitidamente, as marcas da superioridade envergada pela inteligência acadêmica

2 Incomensurável pode ser entendido como aquilo que não tem medida comum com outra grandeza. No contexto acima, pode ser interpretado como uma cultura que se fecha em si mesma, tomando seus valores como únicos, certos e verdadeiros.

frente às explicações e práticas produzidas no âmbito do senso comum. Este processo de construção social da hierarquia do conhecimento científico face ao “saber fazer” presente no mundo da vida levou a um afastamento dos pesquisadores da vida comum, experienciada pelos indivíduos. Embora, o conhecimento cientificamente produzido tenha se estruturado direcionado para a solução de problemas do cotidiano, como ele se construiu em comunidades de especialistas, hermeticamente fechadas, mantendo-os enclausurados em seu próprio universo de percepção, fato agravado pelo uso de uma linguagem exotérica, ou seja, ruptiva com o vocabulário popular, ele, o conhecimento científico, não estabeleceu uma relação dialógica com o mundo da vida. Assim, apenas quando os impactos sociais gerados por bombas atômicas, pelas chuvas ácidas, pela devastação ambiental, pelos medicamentos degeneradores das formas humanas, e outros tantos desastres que puseram em questão os benefícios gerados pelos deuses-cientistas, a academia começou a rever sua relação com a sociedade.

Contribuiu para este processo de transformação da ciência não apenas o equilíbrio na balança entre os benefícios e malefícios produzidos pela ciência, mas a própria frustração provocada pelas expectativas de melhoria da qualidade de vida por ela gerada e não cumpridas. Menos poderosa e mais humilde, a ciência começa a rever suas próprias bases de produção do conhecimento, percebendo a necessidade de somar perspectivas disciplinares distintas para gerar uma compreensão mais confiável acerca de um objeto de estudo. O passo seguinte nessa caminhada rumo a reinterpretação da objetividade científica, não mais entendida como definitiva em termos das suas explicações, nem neutra nos seus posicionamentos, foi o reconhecimento quanto a possibilidade de outras formas de produção do conhecimento além da científica, ocidental e masculina, bem como a tentativa de interlocução com esses outros saberes socialmente produzidos.

Um estudo que ilustra bem a arrogância do conhecimento ocidental em ser parâmetro para as demais formas de racionalidade não-burguesas, é “A mãe vaca” de Sallins. O que o autor pretende, primeiramente, com este texto, é mostrar como a tentativa de universalizar modelos de comportamento e estilos de vida, faz com que não sejamos capazes de compreender as razões práticas que subjazem o modo de vida e as crenças de outros povos. Sallins parte da afirmação de que os ocidentais julgam a idéia de que possa haver alguma explicação prática para o amor indiano às vacas muito mais perturbadora do que os próprios indianos.

Tal crença no caráter extraordinariamente sagrado da vaca se fundamenta em uma crença de que o modelo ocidental de “desenvolvimento” é o mais racional e eficaz, não se justificando, por exemplo, que os indianos mantenham uma grande quantidade de vacas supérfluas, inúteis e antieconômicas, em função de doutrinas religiosas irracionais. É visto como um exotismo puramente irracional pelos ocidentais, o fato de o amor à vaca levar o governo a manter asilos para vacas;

os agricultores a considerarem as vacas membros da família, enfeitando-as com grinaldas e flores, como também, rezarem por elas quando adoecem e celebrarem com sacerdote e amigos o nascimento de uma nova cria; os homens a estamparem calendários com belas jovens, com o corpo de grandes vacas brancas; hindus e muçumanos a conflitos constantes, em virtude dos últimos serem considerados matadores de vacas. Todos esses costumes dos indianos levam os ocidentais a considerarem que não haveria uma *justificativa prática* para as vacas sagradas. Contudo, após expor a impressão dos ocidentais face aos costumes dos orientais, no caso, dos indianos, Marshal Sallins passa a analisar as suas condições materiais de existência, tais como, os aspectos socioeconômicos, geográficos e climáticos.

Após mostrar o julgamento que os ocidentais fazem do amor que os indianos dizem ter às vacas, Sallins, começa a analisar as razões práticas para esta sacralidade. Primeiramente o autor observa que a escassez de animais de tiro na Índia (animais para puxar o arado) é uma terrível ameaça que pende sobre a maioria das famílias camponesas. O camponês indiano que não for capaz de substituir o seu gado doente ou morto encontra-se na mesma situação do agricultor norte-americano que não pode substituir ou reparar o trator quebrado. Mas há uma grande diferença, os tratores são feitos nas fábricas, enquanto os bois são produzidos por vacas. Portanto, o agricultor que possui uma vaca possui uma fábrica de produzir bois.

A troca de animais e estrumes por tratores e petroquímicos exigiria o investimento de um volume imenso de capital. Ademais, a consequência inevitável de substituir animais baratos por dispendiosas máquinas seria reduzir o número de pessoas que podem ganhar a vida com atividades agrícolas e forçar a ida de 25 milhões de pessoas para a cidade. Além de vacas e bois fornecerem substitutos de baixa energia para tratores e fábricas de tratores, eles deveriam também ter a seu crédito o desempenho das funções de uma indústria petroquímica. O rebanho indiano produz, anualmente, 700 milhões de toneladas de esterco, cerca da metade é empregada como fertilizante, enquanto o restante é queimado na cozinha, equivalendo a 27 milhões de toneladas de querosene ou, 35 milhões de toneladas de carvão ou, 68 milhões de toneladas de lenha.

É interessante, também, observar que na sociedade indiana, os bois zebus trabalham enquanto neles houver um sopro de vida, mesmo quando apresentam lesões internas gravíssimas. Durante as secas e fomes, os agricultores sentem-se tentados a matar ou vender o gado. Os que sucumbem à tentação asseguram a própria desgraça, mesmo que sobrevivam à seca, porque estarão impossibilitados de arar a terra quando as chuvas chegarem. Esses tabus podem ser produtos da seleção natural, do mesmo modo que o pequeno porte e a fantástica capacidade de recuperação das raças zebus. Certamente o indiano preferiria matar sua vaca a morrer de fome, mas ele sabe que, de fato, morreria de fome se a comesse.

A sobrevivência até a idade avançada de certo número de animais absolutamente inúteis, em época de bonança, é parte do preço a pagar para proteger animais contra o abate, em épocas difíceis. Em qualquer cadeia de alimentos, a interposição de elos animais adicionais resulta numa queda brusca na eficiência da produção alimentar. O valor calórico daquilo que um animal come interfere diretamente na disponibilidade per capita de alimentos vegetais para o homem. Como o consumo diário na Índia já se situa abaixo do mínimo diário requerido, passar as terras à produção de carne só poderia resultar em alta de preços de alimentos, deteriorando ainda mais o padrão de vida das famílias pobres. Na Índia, o gado existente não compete com os homens por alimento e espaço, eles vivem soltos e comem o que o homem não pode comer. A competição que se estabelece é entre os homens e não entre os animais e ele. O tabu da vaca coloca em oposição, ricos e pobres, países desenvolvidos x subdesenvolvidos.

Sallins chama a atenção, também, para observarmos que até mesmo o fato de os indianos não vender os animais velhos e decrepitos aos matadores, não significa que esses não tenham uma utilidade, como o exige a racionalidade ocidental. Na verdade, estes animais decrepitos acabam sendo vendidos sigilosamente e aproveitados pelas castas inferiores dos intocáveis. O autor chama a atenção ainda para o fato de que até na morte animais aparentemente inúteis continuam a ser explorados para atender os interesses humanos. Assim, de forma irônica e crítica, o autor usa da própria lente ocidental, da sua visão utilitária, para mostrar que há uma série de razões práticas, portanto, para os indianos não matarem as vacas. Agora, se você quiser ver uma verdadeira vaca sagrada, vá e olhe o carro de família, que leva inúmeros indivíduos a se endividarem por status social.

Esta análise do modelo de racionalidade indiana se encaixa dentro de um outro paradigma de desenvolvimento, portanto, o endógeno, que defende um conhecimento emancipação capaz de dialogar com o “outro,” isto é o que marca o pensamento antropológico, que se encontra na matriz de pensamento daqueles que defendem o desenvolvimento endógeno. José Carlos Rodrigues (1983) é expressão clara deste paradigma cultural, ao afirmar que cada ser percebe o mundo com as lentes que lhe são próprias, ou seja, lentes culturais, que submetem o grupo aos limites e à acuidade delas. A cultura constitui a lente específica por meio da qual o homem enxerga o mundo. Através da cultura os sentidos humanos adquirem uma coloração especial e uma fisionomia humana. Pela cultura o mundo passa a depender em larga medida das convenções sociais. Cada sociedade tem uma forma específica de valorizar os sentidos. É dentro desta mesma perspectiva paradigmática que Ignacy Sachs (2004) faz uma contundente defesa do desenvolvimento como necessariamente endógeno, ou seja, partindo da cultura local:

o potencial de desenvolvimento de um país depende em primeira instância da sua capacidade de se pensar, em segunda da sua habilidade a por em obra o projeto e só em última instância, do grau de desenvolvimento do seu aparelho produtivo. Mia Couto tem razão ao dizer que 'o maior empobrecimento provém da falta de idéias, da erosão da criatividade, e da ausência interna do debate. Mais do que pobres, tornamo-nos inférteis. É necessário estarmos atentos para o que chama a atenção A.D. Traoré "para domesticar o desenvolvimento, ou seja, parar de fazer com que seja um instrumento de transformação social, econômica e política, em nosso prejuízo, torna-se essencial de pensá-lo e de praticá-lo em função do que sabemos fazer com os recursos que estão à nossa disposição, numa perspectiva que nos é própria ou pelo menos na qual nos reconhecemos. Cada aspecto de nossa existência se presta a este trabalho de redefinição e de reorientação: a educação, a saúde, a alimentação, a moradia, o vestuário, o Estado, a governança, a descentralização, a democracia e, sem dúvida, a luta contra a pobreza."³ (SACHES, 2004).

Sachs defende dentro da perspectiva do desenvolvimento endógeno o respeito à variedade das respostas dadas aos desafios da vida quotidiana por diferentes culturas vivendo em ecossistemas similares, e a partir dessas experiências diferentes, estabelecer-se um intercâmbio cultural. Sachs defende, ainda, uma visão do desenvolvimento livre dos preconceitos, redutores do economicismo e da preocupação exclusiva com o consumismo, as formas de arte e entretenimento conviviais merecem uma alta prioridade no projeto nacional. "Ela não é uma flor na lapela, um luxo de gente rica e sim uma necessidade fundamental e uma fonte de alegria, vivenciada como tal em todas as sociedades humanas, inclusive as que estão submetidas às privações materiais mais extremas (id.: 14)."

Em sintonia com a perspectiva endógena de desenvolvimento, é que Sen (2001) também contrapõe o desenvolvimento sociocultural de um povo a visões mais restritas de desenvolvimento, que o equalizam a crescimento do Produto Interno Bruto (PIB), aumento da renda per capita, industrialização, avanço tecnológico ou modernização social. Mas, se Boaventura e Sachs chamam a atenção para o aspecto cultural do desenvolvimento, Sen vai enfatizar a necessidade da liberdade para atingi-lo. Para este autor, a liberdade deve ser pensada de forma substantiva e, não apenas, formal, como dentro da ideologia liberal-burguesa. Assim, liberdade implicaria em participação política ou oportunidade de receber educação básica ou assistência médica, sendo estes componentes constitutivos do desenvolvimento.

3 Traoré, A. D. (1999), *L'éteau – l'Afrique dans un monde sans frontières*, Actes Sud, p. 137. Ver também o livro do historiador africano Joseph Ki-Zerbo (2003), *A quand l'Afrique? – Entretien avec René Holenstein*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues.

aos processos sociais.⁴ E é dentro desta perspectiva sociopolítica que devemos procurar construir a percepção dos fenômenos, que vivemos.

Por exemplo, é preciso estar atento para perceber que a pressão política e econômica que se faz em torno do desenvolvimento sustentado, se constrói com um peso desigual para países do Primeiro e do Terceiro Mundo. Segundo Corral (1994) a preservação do meio ambiente apresenta níveis diferenciados de exigência para países pobres e ricos, demonstrando, assim, se constituir em um mecanismo para contrabalançar os efeitos negativos da manutenção do paradigma de desenvolvimento econômico permanente dos países desenvolvidos. Maria Mies, citada por Corral (1994), faz uma análise interessante do modelo de desenvolvimento vigente. Segundo ela, a indústria automobilística e a população que consome os automóveis têm que crescer, mas para fazer frente aos danos ambientais causados por esse crescimento, a população dos países do Terceiro Mundo, ou seja, daqueles que não podem consumir os carros, deve diminuir. Percebe-se por este exemplo relacionado à desigualdade no padrão de consumo entre Norte e Sul, como os países do Terceiro Mundo carregam sobre os ombros a responsabilidade de equilibrar o desgaste ambiental, com todos os entraves que isto possa representar para o seu próprio crescimento, conforto, e bem-estar de sua população.

Ao longo das décadas de 1970 a 1990, a trajetória das políticas de desenvolvimento rural foi influenciada por uma crescente preocupação ambiental, que passou, então, a interesse internacional. Ganhou ênfase, nesse cenário globalizado, a defesa de um desenvolvimento sustentável, que valorizasse estilos de vida e práticas produtivas “alternativas,” que viabilizem a conservação de recursos naturais para a sobrevivência das gerações futuras. Frente a essas demandas, os pequenos agricultores familiares e, mais especificamente, a mulher rural do Terceiro Mundo, que, nos anos 1970, torna-se categoria expressiva no campo, devido à migração dos homens para os grandes centros urbanos em busca de emprego,

4 Também para Belshaw (1968), a compreensão das relações econômicas deve ser buscada fora do mercado, nas obrigações e deveres dos membros do grupo entre si, e na interação das fronteiras dos grupos. O intercâmbio como uma forma básica de interação pode definir a composição dos membros do grupo, as relações entre eles, e a interação através da fronteira. Em relação ao mercado, o autor destaca alguns aspectos interessantes. Segundo Belshaw, o mercado não surge para permitir que as pessoas empreguem seus excedentes. Ele surge como uma função da divisão de trabalho, de modo que os que se concentram num tipo de produção possam obter os produtos dos outros. A divisão do trabalho tem conseqüências de intercâmbio econômico, mas, de fato um fenômeno social. Segundo ele, também a diferenciação de classe não é apenas uma questão de riqueza ou de ponto de vista cultural, mas implica também uma especialização do trabalho, com o camponês podendo assumir o papel de pequeno proprietário rural, produtor, vendedor, comerciante, comerciante mais especializado, etc.

passa a ser valorizada por suas práticas tradicionais,⁵ que transformam muito mais lentamente o meio ambiente do que as tecnologias e práticas modernas.

É dentro do contexto de construção de uma “mentalidade ecológica” que vemos como é necessário construir uma perspectiva ecocrítica, “desnaturalizante” da atual divisão internacional do trabalho, que, nas entrelinhas da preocupação com a preservação do meio ambiente, escamoteia uma forma desigual de atribuição de responsabilidades entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos.⁶ Embora sejam os padrões de consumo dos países industrializados os principais causadores dos problemas ambientais, os mecanismos para contrabalançar os efeitos negativos da manutenção do paradigma de desenvolvimento econômico permanente dos países desenvolvidos são pensados para os países do Terceiro Mundo.⁷ Exemplifica esta situação, o crescimento em importância, nos fóruns deliberativos internacionais, das políticas de controle da natalidade destinadas, prioritariamente, à mulher pobre do Sul. A pobreza e o crescimento populacional nos países do hemisfério Sul passam a tomar, assim, o lugar dos padrões de consumo dos países do hemisfério Norte no rol de ameaças a um desenvolvimento, que, a partir de fins da década de 1980, passa a se propor como sustentável, visando garantir às gerações futuras os recursos naturais hoje existentes.

É também importante desfeticizar⁸ a forma como a mulher é percebida e representada nas políticas de desenvolvimento rural propostas para o Terceiro Mundo. Toma-se como verdade incontestável, nesses fóruns deliberativos de políticas de desenvolvimento rural para os países do Sul, não apenas a maior proximidade da mulher face à natureza como, também, que a “descaracterização” do meio ambiente representará, invariavelmente, a perda generalizada das suas condições produtivas. Um estudo realizado por Ellen Woortmann (1998), nos seringais do Acre, permite contrapor essa pressuposição relativa à representação da especial ligação da mulher face à natureza com a forma como se constroem as relações sociais de fato. Essa autora apresenta uma situação, em

5 Utilizo o termo “tradicionais” para aquelas práticas que vinculam a mulher ao âmbito doméstico, executando atividades constitutivas de seu papel de mãe, esposa e filha, tais como: fornecer lenha, água, preparar os alimentos, cuidar da criação, recolher e dar um fim ao lixo.

6 Philippe Pomier Layrargues, Do ecodesenvolvimento ao desenvolvimento sustentável: evolução de um conceito? *Ler Proposta*, n. 71, 1997, pp. 5-10.

7 Thaís Corral. *Women's views for a new world order*. *Ecodecision*, 1994.

8 O conceito de desfeticização está sendo utilizado aqui no sentido de afirmar a não universalidade entre a proximidade da mulher face à natureza. Este conceito tem a intenção de tornar mais visível o fato de que, por trás da fachada que associa mulher e natureza, esconde-se a construção de relações sociais de gênero, que estabelecem um status diferenciado e desigual à mulher, delegando-lhe uma posição hierarquizada no âmbito da divisão social do trabalho na família e na sociedade.

que à medida que cresce o desmatamento da floresta, amplia-se o espaço produtivo das mulheres. Não que isso venha a representar aumento de seu status e poder, mas tal constatação, que também não deve ser vista como uma apologia feminista ao desmatamento – visto que as relações de gênero não podem ser percebidas descoladas das condições sociais de vida das populações locais, e um “desenvolvimento” predatório inviabilizaria, até mesmo, laços de complementaridade entre homens e mulheres – complexifica, no entanto, a concepção de que a descaracterização do espaço “natural” represente, sempre, perda de espaço produtivo para a mulher.

No mesmo estudo, Woortman (1998) mostra que, ao contrário do que aparece nas representações contidas nas políticas de sustentabilidade, é o homem quem está mais próximo do que se concebe como natureza, por realizar atividades vinculadas à floresta, enquanto a mulher se dedica à agricultura, domesticando espécies vegetais e animais. Assim é o homem que perde seu espaço produtivo na medida em que a floresta vai sendo desmatada. Esse estudo é interessante porque permite desmistificar duas questões implícitas nas políticas de desenvolvimento sustentável. Primeiro, acerca das práticas que são tidas como específicas das mulheres. A forma como a mulher rural é valorizada a partir da crítica ao modelo de desenvolvimento produtivista e da tecnologia moderna, mesmo quando se percebe que ela nem sempre se encontra mais próxima daquilo que se concebe como “natureza” do que o homem, torna possível refletir sobre as práticas sociais de linguagem e outras formas de representação que vêem a mulher dentro de uma perspectiva de imanência.⁹ Esta situação foi enfatizada por Linn (1987), que assinalou os aspectos culturais relacionados ao uso do termo “tecnologia.” Segundo ela, o termo tecnologia está envolto em certo *glamour*, sendo interessante perceber em que contexto ele dá status. Para essa autora, o trabalho do homem é frequentemente definido como técnico, e trabalho técnico é visto como trabalho de homem. Já o trabalho da mulher é frequentemente definido como não-técnico, e trabalho não-técnico é visto como trabalho de mulher. Esse aspecto implícito da tecnologia, o de não ser imune aos valores sociais, é que permite perceber que ela pode ser veículo para a diferenciação entre determinados grupos sociais. Assim é que, aquilo que é considerado tecnológico atribui “status” a um segmento em detrimento de outro. O homem é aquele que executa as tarefas consideradas como trabalho técnico, já a mulher permanece realizando atividades artesanais ou manuais.

9 Estamos aqui entendendo por “perspectiva de imanência” as concepções abstratas e generalistas da mulher que acreditam que ela já traz em si, prontos, na sua constituição como mulher, os atributos que a aproximam mais da natureza do que o homem.

Essa concepção pode ser também observada na Agenda 21, Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento,¹⁰ de 1992, que apresenta as concepções sobre as relações técnicas e simbólicas, associando mulher e meio ambiente. É interessante observar, nesse documento, os lugares onde a mulher aparece e também a que tipo de sustentabilidade ela é associada. Não é no capítulo 19, sobre manejo ecologicamente saudável das substâncias químicas tóxicas, que apresenta uma clara preocupação produtivista, que a mulher aparece, mas, sim, no capítulo 3, sobre combate à pobreza, e no 24, sobre ação mundial pela mulher, com vistas a um desenvolvimento sustentável eqüitativo, que ela se faz presente. Isto revela uma visão da mulher como um ser receptor e não ativo na sociedade, ressaltando-se o seu papel de mãe, tido como constitutivo de sua natureza. Não é a partir de uma identidade profissional adquirida, como agricultora ou produtora rural, que ela é percebida, mas a partir de algo que ela já traz como destino de sua natureza biológica, ser mãe e cuidar de seus filhos e de sua casa.

A segunda questão que precisa ser desmistificada nas políticas de desenvolvimento sustentável, propostas para os países do Sul, diz respeito à própria concepção estabelecida entre as pessoas e a natureza. É importante, dentro da mentalidade da auto-sustentabilidade, a reflexão acerca do mito da natureza intocável, percebendo-se que todo processo produtivo, é um processo de apropriação da “natureza.”¹¹ Segundo F. Brüseke (1997), a transformação da natureza pelo homem, por meio do desenvolvimento, desde os tempos mais remotos da história do homem, esteve ligada à luta contra os membros da própria espécie. Apoiando-se em estudos como os de Gehlen (1957) e Sombart (1928), defende Brüseke (ibid.) a perspectiva de que a técnica faria parte da essência do homem, porque seria por meio dela que ele se libertaria da necessidade de adaptação orgânica, válida para os animais, e capacitar-se-ia para a transformação das circunstâncias às suas necessidades.

A técnica seria, para o homem, natureza artificial e essencial. A caracterização da técnica como natureza artificial e essencial do homem está em consonância com a percepção que Marx¹² tem da relação que o homem estabelece com a natureza por meio do trabalho. O processo de trabalho que o homem impõe à natureza,

10 Unced (United Nations Conference on Environment and Development). Agenda 21. An easy reference to the specific recommendations on women. 1995. capítulo 24, item 24.8, letra g.

11 M. Godelier, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris: Fayard. 1984. Neste livro, o autor analisa como e até que ponto as realidades materiais, aquelas da natureza exterior ao homem e aquelas que ele mesmo criou e transformou, agem sobre a organização da sua vida social e, mais profundamente, sobre o processo de produção de novas formas de sociedade. Mas o que importa aqui notar é que a natureza, segundo o que ele destaca, é composta de vários tipos de materialidade, considerando como parte desta, a ação do homem.

12 G. Lukács. Trabalho. In: *Per una ontologia dell'essere sociale*. (Texto mimeo). Tradução de Ivo Tonet, Universidade Federal de Alagoas.

segundo Marx, constitui-se numa progressiva humanização da mesma. Não existe, portanto, dentro dessa perspectiva, uma natureza em si. Conforme lembra Lenoble (1990), “na natureza, os primitivos procuravam compreender a vontade dos deuses do mar, dos vulcões e dos rios; Aristóteles, uma hierarquia de formas organizadas; Descartes e os modernos, as alavancas de uma máquina em que tudo se passa por número e movimento” (LENOBLE, 1990: 17). Segundo destaca Brüseke (1997), a técnica moderna expressaria a mesma tentativa de estabilizar o ritmo do mundo, pelo domínio das irregularidades e exceções, presentes nas práticas mágicas em todos os tempos e culturas humanas, que utilizaram a magia para garantir a repetição homogênea de certos fenômenos naturais, como a chuva, a chegada da estação certa para plantio e colheita, a proteção contra secas e enchentes, etc.

Mas, se o exposto acima mostra a existência de um ponto em comum contido na técnica de antes e depois da revolução científica dos séculos XVII e XVIII,¹³ há também que se ressaltar que a forma como a ciência impregna a técnica a partir da modernidade, tornando-se o meio de produção por excelência dentro da dinâmica capitalista, cria uma distância enorme entre a técnica científica e a “técnica antropocêntrica” anterior. Na cauda desse “progresso,” a técnica moderna traz em seu bojo, como marco diferencial, a consciência, por parte do homem, da finitude dos recursos naturais e o desencantamento com as potencialidades da Razão iluminista,¹⁴ o que se manifesta, hoje, no processo constitutivo de uma mentalidade ecológica, que procura pensar um vínculo mais duradouro entre natureza e sociedade. Contudo, há que se estar atento, frente a este cenário, de predomínio da razão instrumental, potencializadora das desigualdades sociais, para o fato de que a caracterização da técnica e da razão como um reducionismo antropocêntrico incorpora uma visão fatalista da técnica, abortando a possibilidade de alternativas ou adaptações da mesma às exigências críticas.

A pergunta que Brüseke (1997) lança então é a seguinte: Será que entre os defensores do progresso e os profetizadores da destruição iminente não se poderia abrir um campo de reflexão e comunicação social com a chance de conformar um agir diferente? A resposta para tal indagação parece promissora, pois, segundo

13 H. Marcuse, *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Saga, 1969. Mesmo assinalando a politização da técnica e a inclusão da dominação na sua estrutura, Marcuse aponta para um certo “essencialismo” da técnica. Segundo ele, o *a priori* tecnológico é um *a priori* político, na medida em que as criações derivadas do homem brotam de uma totalidade social e a elas retornam. Entretanto, pode-se insistir que a maquinaria do universo tecnológico é indiferente perante os fins políticos – pode servir de acelerador ou de freio a uma sociedade. Uma calculadora pode servir tanto a um regime capitalista como socialista.

14 T. Adorno e M. Horkheimer. *Dialectica del Iluminismo*. Buenos Aires: SUR, 1970. Os frankfurtianos Horkheim e Adorno evidenciam tal fato com sua “teoria crítica,” que denuncia as mazelas da indústria e da técnica moderna.

munidade, sem levar em conta tradições e valores culturais, são capazes de interferir na vida da mulher rural, na sua carga de trabalho, na sua oportunidade de inserção social, na sua autonomia econômica e realização pessoal? De que forma as próprias mulheres interpretam suas vivências com práticas auto-sustentáveis e definem sua identidade no confronto entre práticas e formas de vida diferentes, como são os modelos de desenvolvimento produtivista e o alternativo?

Ao argumento de que a defesa de um desenvolvimento alternativo, baseado em uma agricultura diversificada e auto-sustentável, constituir-se-ia numa resposta à crise do modelo de desenvolvimento ocidental, tido como destrutivo e masculino, promotor da “mercadorização” da mulher, bem como da natureza e do trabalho das pessoas que vivem nos países do Terceiro Mundo, Bina Agarwal (1991), em análise da experiência indiana com a crise ambiental, – suas causas, efeitos e respostas – faz uma pertinente discussão. Afirma ela, que as mulheres são tanto vítimas da crise ambiental, no modo específico do gênero, quanto um importante ator na sua recuperação. Mas, concluiu sua análise, com uma chamada para a defesa feminista mais do que para uma posição ambientalista-feminista natural. Agarwal acredita ser necessário se pressionar para uma transformação, quanto aos termos do gênero, mais do que para um modelo de desenvolvimento econômico. Defende, também, a necessidade de contextualizar o fato de a mulher rural ter emergido como principal ator dos movimentos ambientais, em países do Sul, como por exemplo, na Índia, em que a pobreza e marginalidade social da mulher fazem parte de um cenário onde ela se encontra em estreita ligação com a natureza. A autora ressalta a importância dessa contextualização histórica, por considerar, que a ligação da mulher com a natureza é social e culturalmente construída, e não determinada biologicamente.

Torna-se, portanto, fundamental, nesse momento de enaltecimento da imagem da mulher como, preservadora ambiental e importante agente de proteção a espécies raras, considerar esse argumento de Agarwal (1986), que chamou a atenção para o perigo na propagação da idéia da mulher como conhecedora e manejadora privilegiada do meio ambiente, o que, generalizadamente, poderia levar à manutenção de uma ideologia de gênero contraprodutiva. Segundo a autora, colocar a recuperação do meio ambiente a cargo da mulher não resolve o problema ambiental, porque as razões para a crise são múltiplas e pode acabar por manter inalterada a condição de submissão da mulher. Agarwal percebe como problemático endossar, na sociedade rural tradicional, a noção de mulher como “naturalmente” destinada a cuidar das coisas da casa, do quintal, das variedades nativas, pois isso poderia significar viver sob uma fatigante sobrecarga de trabalho, que inclui deveres no âmbito da casa e da roça. Campillo (1993), também ressalta essa preocupação, quando afirma que frente à questão ambiental, não se podem perder de vista as desigualdades sociais. Para essa autora, não se pode camuflar a

desigualdade vivenciada pelas mulheres no acesso a serviços e bens sociais: o analfabetismo é maior entre as mulheres, a discriminação na possibilidade de participar como sócias ativas nas cooperativas, as diferenças na ingestão nutricional, a exclusão das mulheres da capacitação técnica, etc. Insiste Campillo (1993: 19), na dimensão econômica para enfocar uma realidade como a da agricultura centro-americana, que não obedece somente a reivindicações de igualdade no plano das relações entre os gêneros, mas também na necessidade de superar restrições à eficiência interna das pequenas unidades de produção, limitações quanto ao crescimento e modernização da agricultura e ao manejo mais adequado dos recursos naturais.

Já a interpretação que prevalece em movimentos ambientalistas, de cunho ecofeminista, que valorizam o papel da mulher junto à natureza, é a de que o problema de o status da mulher ser inferior ao do homem em nossa sociedade está relacionado ao modelo de dominação patriarcal, que impera no capitalismo, o qual não valoriza como deveria as tarefas “produtivas” e “reprodutivas” próprias da mulher.¹⁸ Tal perspectiva se apresenta com clareza na argumentação de Cordeiro (1994), que defende que “a promoção e valorização do setor de produção de autoconsumo na pequena produção familiar – locus de trabalho da mulher – é um passo fundamental no combate à fome no campo, na conservação dos recursos genéticos e no reconhecimento da mulher agricultora como agente produtivo.” (CORRAL, 1994: 29) Chama a autora a atenção para a necessidade de se valorizar o alto envolvimento da mulher na produção de autoconsumo familiar – cultivo e processamento de alimentos, criação de animais, costura, artesanato, haja vista que ele não é concebido como atividade produtiva, porque não gera, ou gera pouco dinheiro, sendo, portanto, bastante desvalorizado.

Cordeiro (1994: 29), propõe, então, que se deve demonstrar que esse trabalho “próprio da mulher” tem alto valor econômico para a subsistência da família, comparando, para isso, o que é produzido pela mulher para consumo familiar com o preço da cesta básica. Segundo ela, muitas iniciativas que visam valorizar o trabalho da mulher, fazendo um grande esforço para a sua participação nas atividades de mercado, geralmente controladas pelo homem, acabam reforçando a visão de que o setor de produção de subsistência é “perfumaria,” além de implicarem um aumento substantivo da sobrecarga de trabalho da mulher. Portanto, para ela, o que parece necessário é a valorização social do trabalho da mulher dentro do setor de produção de autoconsumo, valorizando uma função que “é própria da mulher.”

18 Andrea Nye. Teoria feminista e as filosofias do homem. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995. A autora, ao analisar as representações da feminilidade e da masculinidade, defende que, seja na mente das pessoas, seja na cultura popular, seja na ciência ou na filosofia, as representações sexistas devem ser examinadas independentemente de serem burguesas ou proletárias.

O mesmo tipo de argumentação proposta por Cordeiro (1994: 31) aparece nas idéias de Vandana Shiva (1989), física e filósofa indiana. Ela é uma das principais fomentadoras e idealizadoras de um modelo de desenvolvimento alternativo para o Terceiro Mundo. Suas idéias encontram-se largamente disseminadas em projetos de tecnologias alternativas. Ela toma a condição feminina, quer dizer, o modo de vida da mulher, como modelo para um desenvolvimento sustentável, baseado na agricultura tradicional de subsistência, diversificada e auto-sustentável, em resposta à crise do modelo de desenvolvimento ocidental, destrutivo e masculino, que tem levado a mercadorização da mulher, bem como da natureza e do trabalho das pessoas que vivem nos países do Terceiro Mundo. Segundo Shiva (1989), o papel desempenhado pela mulher tanto no cuidado com as crianças, quanto no atendimento das necessidades básicas de sobrevivência da família, serve de modelo para um outro tipo de desenvolvimento mais humano e digno, isso porque a mulher compreende melhor a natureza do que o homem e entende melhor quanto a espécie humana depende dela. Ela defende o ponto de vista de que a mulher tem ligação mais intrínseca com a natureza do que o homem, não somente por realizar o seu trabalho estreitamente ligado à natureza, mas também porque a mulher gera vida e alimenta seus filhos. Para essa autora indiana, então, o princípio feminino se expressaria numa agricultura de respeito às condições ecológicas, e não por modelos interessados no lucro, na busca de produtos mais rentáveis, que agredem a natureza.

Shiva (1989), concebe o modo de desenvolvimento dominante como ocidental, patriarcal e baseado num modelo reducionista de ciência e um tipo particular de tecnologia que serve ao mercado global. Tal modelo é, segundo ela, destrutivo tanto para a mulher como para a natureza e para as pessoas que não vivem nos países do Norte. Na sua perspectiva, mulheres e pessoas pobres do Sul são os “outros” para o ego patriarcal ocidental. Ela estabelece uma oposição entre o modelo de desenvolvimento agrícola ocidental e o indiano. O primeiro é descrito como destrutivo e masculino, sem comunicação com a natureza, visto que se fundamenta em técnicas de plantação de monocultura e em uma agricultura a serviço do mercado e da acumulação de capital, e o segundo é tido como propiciador de uma relação harmoniosa com a natureza, por se basear no cultivo de plantações múltiplas e produção de subsistência, usando somente o que a natureza produz dentro do sistema agrícola tradicional.

Ao contrário da compreensão da Organização das Nações Unidas (ONU), (1985), principal fomentadora das políticas de desenvolvimento rural para o Terceiro Mundo, de que era necessário inserir a mulher na corrente do desenvolvimento para minorar o fenômeno mundialmente conhecido como “feminização da pobreza,” Shiva (1992) e o movimento ecofeminista são críticos ao modelo de desenvolvimento vigente, tido como ambientalmente destrutivo e socialmente

excludente. Criticam, conseqüentemente, também a ciência, por seu papel como principal sustentáculo e propulsora das forças produtivas modernas, destruidoras do meio ambiente e a serviço de um poder dominante identificado como branco, europeu e masculino. O ecofeminismo de Vandana Shiva, segundo Anne Ferguson (1994), se fundamenta na concepção de que há uma conexão entre a opressão da mulher e a dominação da natureza. Neste sentido, as estratégias de desenvolvimento agrícola, orientadas para o crescimento, são percebidas como uma forma de genocídio. Defende-se, em contrapartida, a aproximação da mulher da agricultura e do manejo dos recursos naturais como sendo fundamental para os direitos humanos e ecológicos hoje.

Não é nosso objetivo aqui elencar uma série de justificativas cabíveis para discordar da relação que aparece na literatura e em movimentos de cunho ecofeminista, bem como nas políticas de desenvolvimento sustentável, vinculando a mulher à natureza e o homem à cultura. Contudo, é importante destacarmos, como chama a atenção Maurice Godelier (1984: 21), que o homem tem uma história porque ele transforma a natureza e com ela interage. Portanto, a natureza é um elemento constitutivo de sua essência humana. Assim, a natureza é tudo, tanto as realidades materiais exteriores ao homem, como aquelas que ele mesmo criou e transformou. Ambos agem sobre a organização da sua vida social e, mais profundamente, sobre o processo de produção de novas formas de sociedade. Portanto, homem e mulher estão em constante ligação com a natureza, e mesmo que consideremos que esse vínculo possa ser diferenciado, nem mesmo tais especificidades podem ser caracterizadas como universais. Daí, não ser possível se pensar a relação homem/mulher com a natureza em termos de oposição. ☀

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, RICARDO. *A dualização como caminho para a agricultura sustentável*. Estudos Econômicos. São Paulo: Fundação Instituto de Estudos Econômicos, Universidade de São Paulo, 1994. v. 24, nº especial, p.157-182.

AGARWAL, B. *Women and technological chance in agriculture: the Asian and African experience*. In: *Technology and rural women: conceptual and empirical issues*. London: George Allen & Unwin, 1986. pp 67-114.

_____. *Engendering the environment debate: lessons from the Indian subcontinent*. Michigan: Michigan State University, 1991.

AROCENA, José. *El desarrollo local. Um desafio contemporâneo*. Caracas: Nueva Sociedad, 1995. Centro Latinoamericano de Economía Humana. Universidad Católica del Uruguay. 175 p.

BELSHAW, Cyril S. *Troca tradicional e mercado moderno*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

BOURDIN, Alain. *A questão local*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

CALLIGARIS, Contardo. Do homem cordial ao homem vulgar. Folha de São Paulo, Mais, 12 de dezembro de 1999.

CHAMBERS, Robert. *Ideas for development: reflecting forwards*. IDS Working Paper 238

First published by the Institute of Development Studies in November 2004

CORRAL, T. *Women's views for a new world order*. Ecodecision, 1993.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 277 p.

FERGUSON, A. *Gendered science: a critique of agricultural development*. American anthropologist. v. 96, n. 3. 1994.

FRIJTERS, Paul; BEZEMER, Dirk J; DULLECK, Uwe. *Contactos, capital social e instituições de mercado – Una teoría de desarrollo*. Universidad de Viena, Facultad de Economía. Documento de trabajo n. 0311. In: Abstracts Collection, Digital Library of the Inter-American Initiative on Social Capital, Ethics and Development Colección de Abstracts, Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y desarrollo. <http://www.iadb.org/etica>.

LIPIETZ, Alain. *A crise ecológica*. In: Audácia. Uma alternativa para o século 21. Nobel, 1991.

MANSURI, Ghazala; RAO, Vijayendra. *Community-based and driven development: a critical review*. The World Bank research observer. v. 19, n. 1, 2004.

NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. P. (Orgs).. *Além dos Territórios*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983. 173 p.

SACHS, Ignacy. *Desenvolvimento incluyente, sustentável, sustentado*. Garamond, 2004. 152 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Ed. Cortez, 2000. 415 p.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras. 2001. 409 p.

_____. *The local and the global*. In: Globalization and local development. Turin: 2003. Workshop 27-28.

- SHIVA, Vandana. *Staying in alive: Women, ecology and development*. London: Zed Books, 1989.
- SOUZA, Jessé. *Elias, Weber e a singularidade cultural brasileira*. In: WAIZBORT, Leopoldo (Org).. Dossiê Norbert Elias. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999. p.63-88.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PRAHALAD, C. K. *A riqueza na base da pirâmide*. Como erradicar a pobreza com lucro. Porto Alegre: Bookman, 2005.
- VEIGA, José Eli da. *Problemas da transição à agricultura sustentável*. Estudos Econômicos. São Paulo: Fipw/USP, 1994. v.24, nº especial, p. 9-31.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Zahar, 1989.
- WILKINSON, John. *Mercosul e produção familiar: abordagens teóricas e estratégias alternativas*. Estudos Sociedade e Agricultura. nº 8, abril de 1997.
- WOORTMANN, E. *Família, mulher e meio ambiente no seringal*. In: NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. P. (Orgs).. Além dos Territórios. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

De corpos, desejos, feitiços e amores

A sexualidade entre jovens de origem rural¹

VANDA APARECIDA DA SILVA

→ ESTE TEXTO RESULTA DE UMA pesquisa que trata os jovens do meio rural como central na investigação e cuja preocupação mais ampla se relaciona com a construção das identidades dos jovens de origem rural no município de Rosário das Almas,² do Vale do Jequitinhonha – MG. Os jovens privilegiados são aqueles com trajetórias de vida entre o rural e o urbano.³

A sexualidade pensada como o campo de descobertas do corpo e que está marcada ou demarcada pelo contexto cultural, apontou para a necessidade de se analisar o processo de aprendizagem sociocultural ao qual estão sujeitos estes jovens do meio rural e quais as marcas do gênero que modelam as trajetórias de moças e rapazes no campo das representações e práticas sexuais; bem como as transformações junto às famílias rurais impulsionadas por mudanças culturais que se processam por meio dos jovens. A gravidez precoce (desejada ou não) entre

1 Este artigo contempla parte de alguns capítulos da tese intitulada, *Menina carregando menino... Sexualidade e família entre jovens de origem rural num município do Vale do Jequitinhonha – M.G.*, defendida em fevereiro de 2005. Este trabalho teve o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

2 Trata-se de um nome fictício.

3 Por isso, no próprio subtítulo indico os sujeitos sociais como sendo “de origem rural,” primeiramente por estar me referindo ao município, a localidade de origem; e, também porque quero chamar atenção para o fluxo migratório, a dinâmica de ir e vir pelos espaços. As entrevistas foram concentradas entre jovens na faixa etária dos 14-19 anos, mas outros na faixa etária subsequente também foram entrevistados.

os jovens desse município impôs-se como um dos temas da pesquisa, posto que diretamente diz sobre a vida amorosa e a sexualidade dos rapazes e moças.⁴

A partir de alguns dados da pesquisa apresentarei como os jovens de origem rural, em trânsito entre campos e cidades, vivem a experiência da sexualidade cruzando-as com outras experiências, sobretudo da geração dos pais para demonstrar que nestes domínios da sexualidade, do corpo e da vida desses moradores, o universo da religiosidade transversalmente também se apresenta. Os adultos foram privilegiados pela relação que os jovens têm com eles e vice-versa, no bojo do processo de socialização e interação social. Assim, se os adultos de Rosário das Almas têm dificuldades em comunicar determinados conteúdos, principalmente os que dizem respeito à experiência da sexualidade devido ao tabu sobre o sexo, marcado por valores morais religiosos presentes nos grupos familiares, também este é um forte fator que dificulta aos jovens verbalizarem sobre sua intimidade. As narrativas dos jovens sobre sexo, desejos e descobertas do corpo inscrevem-se cotidianamente por meio de outros sinais, símbolos e comportamentos. Captá-las foi o desafio que me propus e que procuro deslindar alguns dos seus conteúdos neste artigo.

OS JOVENS, DE ONDE ELAS VÊM?

Na divisão geográfica, o município de Rosário das Almas pertence ao Alto Jequitinhonha – Minas Gerais. Originou-se da migração de ex-escravos e aventureiros à captura do ouro anunciado nas águas do rio *Capivari*, nos idos de 1728. Atualmente conta com 15.225 habitantes.⁵

No topo da hierarquia social do município encontram-se: A) No rural: os proprietários de grandes extensões de terras, os fazendeiros (alguns falidos); os “gatos” (agenciadores de mão-de-obra para outras regiões, também chamados de encarregados de turma). Estes homens, chefes de família(s), exercem domínio no rural, no entanto, são pessoas que possuem moradia e trânsito de influências nas sedes (seja do município, seja nos distritos). Também é possível avançar e dizer que, muitos destes, estão diretamente dentro das redes de relações político-administrativas e, por isso, são fortes guardiões do curral eleitoral que elegem e mantêm

4 Porém, percebi que seria necessário e importante, antes, descobrir os significados que a gravidez precoce tem para moças e rapazes no processo de passagem da juventude à vida adulta; se isto interfere no arranjo da família rural e, sobretudo, se essa gravidez é percebida como um problema.

5 Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Censo demográfico 2000. Os moradores das comunidades rurais vivem da agricultura de abastecimento e das migrações para outras regiões, enquanto driblam os longos períodos da seca nesse ambiente de chapada: terras planas e elevadas com limitadas nascentes d'água (Galizoni, 2000).

os políticos locais, estaduais e federais: herdeiros e mantenedores das relações do coronelismo (NUNES LEAL, 1975). B) No urbano (sede): os comerciantes; os que ocupam cargos de confiança na prefeitura local ou nas extensões distritais; os que se constituem na *intelligentsia* local, professores, padre, pastores, artistas, médicos, dentistas (2) e enfermeiros (com exceção do padre e pastores, alguns também são membros da irmandade religiosa de Nossa Senhora do Rosário).

Na base da pirâmide encontram-se: A) os pequenos lavradores que conseguem plantar e colher algum produto agrícola para abastecimento doméstico e comercializar o que “sobra do gasto.” B) os pequenos lavradores que mal conseguem plantar e têm que viver das migrações sazonais em terras produtivas ou trabalhos assalariados nas cidades. Cabe observar que as dificuldades com o plantio e colheita, muitas vezes, também estão relacionadas a questões do solo, principalmente devido a proximidade ou não de lençóis de água; e que estes pequenos agricultores podem, também, ser moradores na sede do município ou dos distritos e continuar migrando para os trabalhos nas usinas de cana-de-açúcar ou fazendas de café. Enquanto estão morando nas comunidades rurais, também há casos de famílias cujos filhos, crianças e jovens, são beneficiários de um programa mantido por uma entidade filantrópica cristã que atua por meio de uma associação local de assistência ao trabalhador rural e à criança.⁶ Dessa categorização social resulta a diversidade dos principais sujeitos da pesquisa devido às diferentes categorias socioeconômicas das quais descendem.

QUE RURAL É ESSE?

Para dizer do próprio espaço que foi investigado, considero criticamente nessa abordagem o pensamento imperativo de delimitação do urbano e do rural no Brasil derivado da legislação e das nossas instituições político-administrativas (VEIGA, 2003: p.23), pois este parece ser um bom ponto de partida. Assim, a idéia que se impõe, primeiramente, quando se recorre às observações empíricas, ao “estar lá,” é sob a inspiração de uma situação observada no plano espacial, pois, do total de 15.225 habitantes, a maior concentração populacional está na área rural: 10.362 habitantes estão nas comunidades⁷ rurais do município (aproximadamente

6 Sobre essa associação ver o trabalho da dissertação de mestrado, Sertão de jovens: antropologia e educação, editado pela Cortez Editora, Coleção Questões da Nossa Época, 2004.

7 Adota-se esta denominação porque é este o termo que os moradores que estão na sede – membros da igreja, da prefeitura local, centro médico, associação – utilizam para indicar as áreas rurais. Mas observa-se que os moradores destas áreas, normalmente não se referem aos seus lugares de morada pela nomenclatura inicial “comunidade” de tal. Dizem: “sou de...” Muitas vezes, este nome está ligado a córregos, fazendas, uma atividade que naquele local era predominante, como o garimpo, por exemplo.

40) e 4.863 estão nas sedes (considerando “sedes” a do próprio município e dos quatro distritos), a área urbana.⁸

Parto da assertiva de José Eli da Veiga (Cidades Imaginárias, 2003) que diz que o “Brasil é menos urbano do que se calcula” para refletir sobre a dimensão espacial desse município e de como estão distribuídos seus moradores, para depois incorporar a dimensão das representações.

Então, nessa aproximação analítica que busca analisar os recortes institucionais que “forçam” a urbanização de municípios, e que para José Eli da Veiga (2003) são rurais, para o caso estudado, esta me dá o suporte para refletir sobre os dados internos ao verificar a classificação operacional que os sujeitos fazem para o rural e o urbano. Enquanto os dados externos colocam em perspectiva a relação dos moradores do município com as cidades para onde migram.⁹ Pois, no caso das cidades-destino dos migrantes, estas expressam um desenvolvimento socioeconômico e um processo de urbanização mais acentuado, com muito mais ofertas de serviços especializados, além de criar mais expectativas para as oportunidades no mercado de trabalho.

Rosário das Almas apresenta-se em transformação, cujas conseqüências mais visíveis podem ser resultantes da crescente influência da televisão, do rádio, da estrada, e das migrações. Isso leva seus moradores a descobrirem as possibilidades de se apropriarem de valores e bens de consumo romperem com as “limitações” geográficas (rural-urbano) e construir moradias também nas sedes (seja do município ou dos distritos), enquanto estão, cotidianamente em constante ir e vir.¹⁰ Os moradores (os atores sociais) estão elaborando, reelaborando o trânsito cada vez mais fácil dos bens de consumo, do modo de vida dos universos rural e urbano, principalmente no que diz respeito às experiências e representações da sexualidade e os saberes locais. O que se percebe é que, talvez, as sutilezas nas diferenciações entre os membros de famílias que são pertencentes às comunidades rurais e membros de famílias que pertencem ao urbano, são mais regidas por questões que estão ligadas a oportunidades e escolhas dos membros familiares do que, propriamente, devido ao pertencimento a um ou outro universo.

Desta maneira, observando os moradores de Rosário das Almas, vê-se que aqueles que já eram moradores do núcleo urbano, embora trabalhando na terra (de herança ou de aquisição posterior), são reconhecidos como sendo da “cidade.” Já aqueles que nasceram, cresceram, constituíram família em comunidades

8 IBGE, Censo 2000.

9 Ressaltando que não se trata de, numa perspectiva de comparação, considerar a sede de Rosário das Almas igualmente “urbana,” como as cidades para onde alguns migram, a saber: São Paulo (SP), Belo Horizonte (MG), Campinas (SP), Teófilo Otoni (MG).

10 Até porque é na sede que podem ter acesso mais fácil à água, eletricidade, correios, escola, saúde (CARNEIRO, 1998; VEIGA, 2003).

rurais são identificados como sendo da *roça*. No entanto, existe a mobilidade dos moradores e estes transitam por um universo e outro sem constrangimentos visíveis. No âmbito de uma análise circunscrita, pode-se dizer que os moradores de Rosário das Almas constroem representações sociais que operam as distinções entre os que são da sede e os que são das comunidades; porém, tal classificação não é imobilizadora, não os aprisiona em suas moradas, assim como não há entraves para as trocas simbólicas e dos valores. Se nas sedes estão mais presentes os produtos industrializados, os jovens e demais moradores identificados com os comportamentos citadinos, estes também aguardam e consomem os produtos agrícolas, esperam pela circulação¹¹ e a solidariedade dos moradores que têm moradia nas comunidades rurais.

Se partir para uma análise de âmbito regional ou mesmo global, talvez seja possível, dizer que o município de Rosário das Almas pode ser compreendido como rural ou “de pequeno porte e características rurais” (VEIGA, 2003, p. 35), pois se considerar que o vocábulo que se refere à sede é entendido por “cidade,” este é apenas sinônimo de uma “unidade político-administrativa” considerada “urbana” (id., p. 111). No âmbito das relações sociais, a idéia de “reurbanização” para se pensar o município e o contexto do qual fazem parte os sujeitos sociais, tal como empregou Maria José Carneiro (1998), é apropriada, pois sugere a assertiva que esse município passa por um “processo de reestruturação dos elementos da cultura local” (p. 175); da reelaboração do tradicional, pela coexistência e troca de valores dos universos rural e urbano, cujo palco mais privilegiado desse processo seria a sede (tanto do município quanto dos distritos), sobretudo quando se pensa nos jovens.¹²

Não obstante, de um lado, se há tal articulação, por outro no convívio entre os próprios jovens, observa-se que há os que buscam diferenciar-se ou demarcar terreno atribuindo características classificatórias àquele ou àquela como sendo “do rural” (das comunidades rurais ou *roça*) e os que são “da cidade” (da sede do município ou dos distritos). Tais classificações partem de comentários que contribuem ou somam a construção de estigmas sociais. De alguns depoimentos de jovens moradores da sede sobre os jovens que são das comunidades rurais, ouvi o seguinte: são “ignorantes,” “fechados” ou “desconfiados”; enquanto os jovens

11 As sedes ficam mais movimentadas e menos desertas com a circulação dos moradores das comunidades rurais que, além da presença física, também consomem e dão lucro ao pequeno comércio local.

12 Pois, são estes que mais enfaticamente investem em articular comportamentos tidos por tradicionais e modernos, quando freqüentam as danceterias instaladas nas sedes – em algumas circunstâncias por moradores vindos “de fora” ou jovens que estavam morando fora e retornaram – e participam dos festejos e cortejos religiosos de Nossa Senhora do Rosário ou outros momentos e práticas de religiosidade, por exemplo.

das comunidades rurais, principalmente, os que não freqüentam as sedes com assiduidade dizem que “não se pode confiar em gente de cidade, não.”

Daí vê-se que os filhos dos lavradores e camponeses com pouco convívio junto aos jovens que vivem nas sedes tendem a se mostrar mais reservados ou “desconfiados” quanto às amizades, por exemplo. Do outro lado, os jovens que querem ser vistos como modernos atribuem estigmas aos que não aderem a comportamentos e práticas de ousadia ou espontaneidade nas relações afetivo-amorosas ou mesmo de estética, como o uso de adereços e indumentárias que compõem a vestimenta que julgam estar na moda. Porém, tão logo os filhos de camponeses ousem e invistam em incorporar hábitos e técnicas corporais, tal como as vistas nos comportamentos dos jovens da sede, abafam o estigma, atenuam os conflitos e a distinção de pertencimento a uma dada localidade chegando a confundir o observador; mais ainda, a diminuir as possibilidades de uma análise com base no espaço geográfico dicotomizado “rural” e “urbano,” sobretudo quando se deita o olhar para as questões da sexualidade, valores e saberes.

Se nas relações interpessoais revelam os seus conflitos, é pouco provável que o espaço geográfico seja o que delimita a cultura ou o grupo social, enquanto a força da mobilidade dos moradores desse município faz surgir cotidianamente o redescobrimto da corporeidade. Tratar a corporeidade é colocar em evidência o corpo como matéria humana que se mostra como uma certeza sensível e visível. Neste sentido, se faz imprescindível à compreensão de uma dada situação considerar as *relações intersubjetivas* que, segundo E. Bakhtin (1986, 1993, p. 54 *apud* Santos, M., 2002, pp. 315-316) é “a arquitetura concreta do mundo atual dos atos realizados tem três momentos básicos: o Eu-para-mim mesmo; o outro-para-mim; o Eu-para-o outro (*basic moments: I-for-myself, the other-for-me, and I-for-the-other*). É desse modo que se constroem e refazem os valores, através de um processo incessante de interação.”

Chego ao que de fato é o núcleo dessa reflexão: compreender a experiência dos jovens e, portanto, as identidades que ela forja, através de uma perspectiva caleidoscópica, para traduzir o sistema de reprodução social no qual estão inseridos esses jovens. Pensar a experiência dessa maneira, então, é um modo de vê-la como um processo. Tal compreensão deverá ter como pressuposto, portanto, a heterogeneidade dos jovens da qual a categoria juventude como categoria totalizadora não dá conta, pois estes refletem, em diferentes contextos socioculturais, a diversidade de sua experiência e mobilidade, tais como:

- a. os jovens que estão na sede do município ou dos distritos de Rosário das Almas, diferenciam-se entre os que nasceram e foram criados dos que vieram das comunidades rurais e estão vivendo com suas famílias na sede;
- b. os jovens que vêm das comunidades rurais e estão vivendo temporariamente nas sedes;
- c. os jovens que são das sedes e migram para outros centros urbanos e retornam;

- d. os jovens que migraram para cursar faculdade e retornam e se empregam;
- e. os jovens que migraram para cursar faculdade e retornam, mas não conseguem se empregar;
- f. os jovens das comunidades rurais que migram para outros campos (os da agroindústria) ou centros urbanos e retornam.

Portanto, na contextualização da origem espacial dos sujeitos sociais, o “rural” diz respeito às comunidades rurais identificadas ao universo camponês, o “urbano” às sedes do município e distritos, ressaltando que elas são utilizadas pelos próprios moradores como “categoria operacional” para dizerem do mundo que está à sua volta. Desta maneira, em suas trajetórias de vida, os jovens do município de Rosário das Almas podem ser agrupados em grupos e subgrupos, distintos da seguinte forma conforme sua vinculação ou desvinculação escolar (SILVA, 2002: p.113) e experiência com a maternidade e a paternidade:

- a. Estudantes;
 - a1. estudantes (sustentados pela família ou fazendo parte do programa de apadrinhamento ligado à Associação de Assistência ao Trabalhador Rural e à Infância)¹³ *com* ou *sem* experiência da maternidade e paternidade.
- b. Não estudantes;
 - b1. não-estudantes-trabalhadores (migrantes sazonais ou não) *com* ou *sem* experiência da maternidade e paternidade, casados ou não.
- c. Estudantes temporários (ou sazonais);
 - c1. estudantes-temporários-migrantes (para os cortes da cana-de-açúcar ou colheita do café) *com* ou *sem* experiência da maternidade e paternidade, casados ou não.
- d. Estudantes formados;
 - d1. formados empregados, *com* ou *sem* experiência da maternidade e paternidade;
 - d2. formados e desempregados, *com* ou *sem* experiência da maternidade e paternidade.

Por isso, nos termos da diversidade é que trato os jovens de Rosário das Almas, jovens de origem rural ou “jovens rurais,” ancorada no reconhecimento individual desses sujeitos de que são ou não jovens. Pois, quando se reconhecem como jovens e se iniciam na experiência da sexualidade, caminham para a transição para a vida adulta ou se precipitam na vida adulta, pela maternidade/paternidade/conjugalidade, assumindo responsabilidades. Não obstante, a gravidez, precoce ou não (e fora de uma união), também sugere o questionamento da valorização da virgindade por parte dos jovens, uma vez que, esta não representará uma

13 Cf. Silva, V., 2004.

impossibilidade da moça vir a realizar um casamento.¹⁴ Enquanto na dimensão do Censo demográfico, alguns dados de fecundidade¹⁵ demonstram os seguintes números em Rosário das Almas:

QUADRO I – FECUNDIDADE POR SITUAÇÃO DE DOMICÍLIO RURAL E URBANO

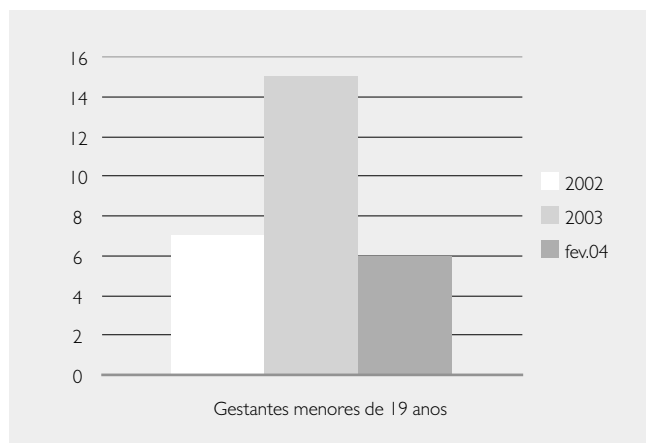
Filhos de mulheres de 10 anos ou mais de idade (Ano 2000)	Situação de domicílio/ rural	Situação de domicílio/urbana
Grupos de idade = 10 a 14 anos	0	6
Grupos de idade = 15 a 17 anos	17	17
Grupos de idade = 15 a 19 anos	69	37

Em contraste, pesquisando documentos (formulário Datasus),¹⁶ foi possível obter alguns números sobre a gestação entre moças menores de 19 anos que se apresentavam para exames de pré-natal. Porém, saliento que apesar destes se mostrarem ascendentes, deve ser levado em consideração que tais informações não estão completas; não tive acesso à informação se a gravidez foi levada adiante; informação sobre os registros de abortos provocados, enquanto somente os abortos espontâneos tiveram registro nos documentos das agentes de saúde,¹⁷ assim comonão foi possível saber se as gestantes eram solteiras, casadas ou *amasiadas*.¹⁸ Os números de gestantes menores de 19 anos registrados no período de 2002 a

- 14 Em Rosário das Almas, no caso de ocorrer uma gravidez em idade precoce, isto não quer dizer que a moça esteja sem um companheiro ou fora de uma união conjugal.
- 15 IBGE – Censo demográfico, 2000 (Sistema IBGE de Recuperação Automática – Sidra). *Tabela 1981 – Filhos de mulheres de 10 anos ou mais de idade por situação do domicílio, tipo de nascimento e grupos de idade das mulheres.*
- 16 Da Secretaria de Saúde de Rosário das Almas.
Sublinho que tal sistematização feita pela prefeitura local data dos dois últimos meses do ano de 2001 quando começam a implantar o PSF (Programa de Saúde Familiar) do Ministério da Saúde, Governo Federal, no município.
- 17 Importante salientar que tais anotações eram feitas a lápis, no canto da folha das anotações, como se tal informação devesse ficar apenas para a observação da agente de saúde, pois no documento oficial tais dados não constavam.
- 18 Em Rosário das Almas, para os casais que vivem maritalmente a expressão *amigar* é a mais utilizada, mas, às vezes, também se diz *amasiar*, correspondendo, portanto, ao estar casado. Quando perguntei a alguns dos casais “vivendo amigados,” por que não legalizaram o casamento? Estes, logo me diziam do desejo de virem a unir-se oficialmente no civil e/ou no religioso. Em estudos sobre aspectos da família no Recife, René Ribeiro (p.59) ao analisar sobre o “amaziamento” diz que: “(...) neste tipo de relação, tanto quanto foi possível observar, a mulher deve ser fiel ao companheiro (amásio) e deve se encarregar das tarefas domésticas; o homem obriga-se a manter e dirigir a família, cuidando da mulher e dos filhos.” “O amaziamento e outros aspectos da família no Recife.” Antropologia da religião e outros estudos. Recife: Editora Massangana – Fundação Joaquim Nabuco, 1982, pp. 59-70.

fevereiro de 2004, foram: em 2002 = 7; 2003 = 15 e fevereiro/2004 = 6. No gráfico, observar-se-á que mesmo não obtendo informações referentes aos meses restantes de 2004,¹⁹ na comparação dos dados de 2002 com os de apenas os dois meses iniciais de 2004, este último quase se iguala, em proporção, ao total de gestantes menores de 19 anos em 2002.

QUADRO 2



Entretanto, a ambigüidade entre o dito e o vivido, o “ideal” e o “acontecido” é recorrente no cotidiano dos moradores de Rosário, especialmente quando indaga-se acerca dos relacionamentos. Ou seja, existe a expectativa de uma “conduta ideal” e um comportamento real flexível coexistindo, sem que isto isente seus moradores do conflito e das tensões, ao contrário (GALIZONI, 2000). Decorrente disso talvez a questão da gravidez em idade precoce seja apontada como um “problema” por não corresponder a um padrão ideal à instituição escolar, a igreja ou mesmo àqueles que as representem.

No sentido de inchamento familiar, há casos de jovens, – rapazes e moças – que “engravidam” antes do casamento, por exemplo, implicando que os pais da moça ou do rapaz acabarão por incorporar a criança à família (isto no caso de não irem morar juntos); pois, a coabitação (ou *amigamento*) é uma forma predominante de união, principalmente nas comunidades rurais, com perspectivas de virem a se legalizar. Fatores como pouca idade, o desemprego ou mesmo a desqualificação profissional fazem com que os jovens de origem rural, quando têm filhos fora do casamento aumentem a família de origem, dando-lhe outro formato. Há os casos em que a moça deixa o filho sob os cuidados dos pais (avós) e vai procurar trabalho, muitas vezes, subempregos nas cidades de médio-grande porte para ajudar “em casa.” Mas, todas, essas hipóteses não anulam o fato de que, para muitos jovens, so-

¹⁹ Uma vez que fevereiro (2004) foi a minha última visita ao campo de pesquisa.

bretudo, para as moças, uma gravidez represente uma estratégia pré-matrimonial ou de “aliança” (PINA, 1996; LEAL, 1999); mas, especialmente, seja a realização do desejo da maternidade e de outra forma de inserção social.

RECIPROCIDADE E SENTIMENTOS

Observa-se a predominância espacial da população em área rural, bem como de valores atribuídos e associados a este universo que são mantidos e realimentados pela família, tais como, a reciprocidade e a expressão religiosa marcada pelo “catolicismo popular” – aquele que mescla a tradição da igreja católica com outros cultos. Todavia, tal como nas palavras de Maria José Carneiro: “(...) dessa relação ambígua com os dois mundos resultaria a elaboração de um novo sistema cultural e de novas identidades sociais” (1998, p. 109). Assim, a família em Rosário das Almas participa dessa “relação ambígua com os dois mundos,” ao mesmo tempo em que “possui um duplo significado,” pois pode se “apresentar como conjugal do ponto de vista econômico,” porém se define como a parentela se vista pela perspectiva das relações sociais” (QUEIROZ, M.I.P. de *apud* Galizoni, F., 2000, pp. 47-48).

No que diz respeito à composição da família conjugal daquele município, esta tem se mostrado com características que vão variando no tempo; no geral, de quatro filhos por casal. Há a predominância das mulheres “chefeando” os lares, sobretudo porque os maridos são obrigados a se ausentarem por longos períodos, nos trabalhos da migração sazonal ou mesmo nos casos de abandono das mulheres e dos filhos, confirmando assim a predominância feminina.²⁰ Mas, é importante sublinhar que mesmo que a família conjugal em Rosário das Almas tenha um perfil dinâmico e não-linear, devido aos casos de abandono, separação, viuvez, disso resulta o fortalecimento do papel da mãe como aglutinadora da família. Vê-se que em muitos casos de viuvez ou mesmo de abandono, a mulher não se casa novamente, a esta costumam denominar de “viúva de marido vivo.”²¹ Viúvas por causa de morte, abandono ou por longo período distante do marido, estas mulheres, na maioria dos casos, criam toda a prole e permanecem em suas casas sem recorrer à casa de parentes.

Não são poucos os jovens de Rosário que deixam suas casas para trabalhar em outras terras. Na maioria das vezes os filhos são os primeiros a iniciarem-se

20 Deste modo, de uma boa parte dos jovens entrevistados, os relatos acerca da figura paterna foram transmitidos pelos próprios filhos ou pelas esposas.

21 Sublinho que tal denominação não é bem aceita, tanto por parte dos homens casados que estão temporariamente fora quanto pelas mulheres que são assim chamadas, embora elas reconheçam em si tal condição (temporária ou não).

Agradeço ao colega José Carlos Pereira (pesquisador do Ceres), também um conhecedor da região do Vale do Jequitinhonha, por ter me chamado atenção para tal sutileza.

no processo de migração, seja para ganhar a própria vida seja para ajudar no sustento da família de origem. Há, porém, outras duas causas que podem ser somadas à essa demanda: a primeira é o pouco interesse para com os estudos (em alguns casos não se deve interpretar como pouca capacidade ou aptidão para a aprendizagem formal, ao contrário); a segunda, está diretamente co-relacionada com a primeira, pois diz respeito a pouca cobrança ou exigência que se faz aos rapazes com relação aos estudos, seja socialmente seja pela família (SILVA, 2004). O abandono ou a não conclusão dos estudos (muito antes que as moças) acaba por ser visto como um dos traços de masculinidade.

Simultaneamente, talvez, seja possível afirmar que para muitos jovens desse município, antes (ou ao lado) da necessidade de ganhar dinheiro para colaborar com a família, migrar pode representar também o início de um outro processo: ganhar autonomia dentro do grupo familiar e fora dele, perante os pares, pois, uma vez na migração sazonal, não se estranha se com uma certa idade (por volta dos 18-19 anos em diante) o rapaz esteja pretendendo *amigar*²² e como no adágio popular “quem casa quer casa...”, também empreenda esforços na construção de seu novo lar, ou queira juntar dinheiro para adquirir bens de consumo, tais como, motocicleta, aparelho de som, tênis, calça *jeans* de marca. Portanto, vê-se que o trânsito dos jovens além de resultar numa estratégia de sobrevivência, amplia a capacidade de consumo e intensifica o “processo de individuação no interior da família” (CARNEIRO, 1998).

Neste sentido, sob os valores ditos tradicionais há momentos em que os jovens buscam se afirmar como um “corpo constituído.” Ou seja, descartando ou acrescentando elementos que irão compor uma maneira individual de ser, ver e sentir. Como isto entra em “negociação” com os valores estabelecidos no seu universo de origem, é outro ponto importante. Na vida coletiva, um bom espaço de observação são os momentos de festa, principalmente o da Festa de Nossa Senhora do Rosário,²³ ou os bailes (em danceterias no núcleo urbano).

Nos contextos das festas outros enredos são encaminhados. Enredos que dizem respeito às relações afetivo-amorosas. Assim, alguns jovens e adultos têm mais expectativas do que outros para a chegada das festas, pois esperam encontrar o par, esperam “ficar”²⁴ com alguém. Por isso, após alguma festa sempre se encon-

22 Condição de quem passa a viver como marido e mulher sem oficializar a relação no civil ou religioso. Eventualmente empregam o termo “amasiar” como sinônimo desta condição.

23 Trata-se de uma festa tradicional, perpetuada há mais de 150 anos pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

24 Denominação usada, principalmente entre os jovens para expressar um relacionamento amoroso de curta duração, podendo ter relação sexual ou não; relacionamento sem compromisso em que duas pessoas se tocam, trocam beijos e carícias (Silva, 2002).

tra um conteúdo fecundo de histórias amorosas, ilusões, desilusões, traições, mas sempre algo para se contar.

Com efeito, as festas mobilizam os jovens, os adultos, mas principalmente aqueles que desejam encontrar futuros maridos e esposas ou, pelo menos, um namoro para compromisso. Estes são sonhos, mas enquanto eles não acontecem ou na busca de que eles aconteçam, os jovens querem circular e conhecer quantos puderem, principalmente se forem de fora, de outros distritos ou comunidades.²⁵ Uma vez que namorar ou casar-se com alguém de fora pode ser motivo de prestígio, principalmente se acarretar ascensão social e representar modernidade (MOTTA; PEREIRA, 2002) Os jovens entrevistados de comunidades rurais não mencionaram sobre a exigência de se casar com moça da própria comunidade, mas sim com alguém de quem se goste, pois preferem “ouvir o coração.”

ANTIGAMENTE NÃO ERA ASSIM...

Para as moças, sobretudo as que vivem ou vêm das comunidades rurais, quando um namoro está se tornando público, é sinal de que há intenção de união e, por isso, muitas vezes, manter relações sexuais antes do casamento pode ser permitido ou tolerado. Entre essas moças é mais freqüente se enamorarem de um rapaz mais velho (em média a diferença é de quatro anos para mais) e em seguida assumirem uma união, *amigar*. Como no depoimento de uma jovem [16 anos, grávida, 1º ciclo do ensino fundamental incompleto]: “Aí, eu namorei com um cara e ele queria amigar. Nós amigou. Ele falou com a mãe. (...) Aí, quando ele chegou, eu já quis ele. (...) Ah, ele morava aqui perto mesmo, né. Aí, ele ia lá em casa e a gente conversava. Aí...Aí, ele passou a gostar de mim e eu dele. Aí nós amigou.”

Há moças cuja trajetória é de mobilização que visa realizar o projeto do casamento, como no depoimento da jovem [16 anos] que ao completar 12 anos começou a trabalhar nas *roças* de outros moradores da comunidade, realizando serviços de *capina*.²⁶ O dinheiro que esta moça ganhava, “comprava vasilhas” para o seu enxoval. Ao lhe perguntar sobre seus estudos, contou-me que desistiu dos estudos, assim que concluiu o 1º ciclo do ensino fundamental e que tal abandono²⁷

25 Pois, se há um namoro com alguém que se foi e retornou, sabe-se da família da qual este ou esta descende e nisso há um pré-julgamento do jovem. Aos olhos dos pais, este pré-julgamento é o mais desejável, principalmente se forem das comunidades rurais, mas é o que tem menor importância para os jovens que estão nos núcleos urbanos da sede ou dos distritos.

26 Trabalho de limpar o terreno.

27 Procurei saber o motivo e ela alegou que a distância de sua casa até o local onde passa o ônibus escolar é longa, caminha-se em torno de uma hora e meia, mais ou menos.

foi antes de *amigar*.²⁸ Insisti em saber se teria algum outro projeto, um sonho com alguma profissão e a resposta foi única, seu sonho era o casamento. Será que para as moças das comunidades rurais o casamento é uma profissão, um trabalho?

Talvez essa idéia esteja contida na resposta da depoente e encontre conexão com o processo de socialização para o casamento. Pois, não será raro ouvir, entre as mulheres e mães das comunidades rurais de Rosário das Almas, alguma expressão de satisfação devido ao fato de a filha “estar empregada.” No contexto, a informação indica o fato de a moça estar casada. Assim, tal expressão ou outras que resultem neste sentido, são indicativos de que, para uma parte significativa da geração das mulheres e mães, há um padrão de casamento – seja no civil e ou religioso ou pelo *amigamento* – que está correlacionado com a idéia de trabalho; bem como, a relação sexual ser para fins de procriação. Ou seja, o casamento é uma ocupação na vida da mulher, como cuidar da casa, do marido, dos filhos e da *roça*.

Todavia, há, ainda, uma questão de fundo que novamente remete para o tema da herança da terra e do trabalho, e que coloca o casamento como um eixo articulador da vida de quem é lavrador, seja no Alto Jequitinhonha seja em Rosário das Almas, uma vez que ele juntamente com o trabalho e uso da terra constrói e concretiza a herança (GALIZONI, 2000: p.71). Então, o casamento, para quem é das comunidades rurais é um trabalho, uma vez que quem não tem terras poderá vir a tê-la pelas núpcias ou, ainda, quem já possui alguma gleba vir a aumentá-la (*id*). É mais freqüente que as moças ao se casar passem a viver na gleba do marido; porém, há casos em que o rapaz não tem terra. Se a noiva tem, o futuro marido deverá construir na terra da mesma e ir viver com ela.

De toda forma, em Rosário das Almas a trajetória amorosa dos jovens, rumo à conjugalidade ou entrada na vida adulta exige algumas distinções, posto que na vida do rapaz para que ele seja reconhecido como adulto ou adquira tal status será necessário realizar a seguinte combinação: buscar a autonomia financeira, uma vez que esta é também a confirmação social de que o rapaz é responsável e capaz de produzir sustento a uma casa, o que o torna um “bom” partido para assumir um casamento; assumir um lar conjugando trabalho, casamento e paternidade. Essa tríade também se dá como passagem para a vida adulta das moças, porém, ser mãe já é o equivalente de adulez mesmo sem o casamento ou conjugalidade. Perguntei à moça [16 anos] se ela se achava uma adulta, e ela não teve dúvidas: “Hum, hum (riso) Por que a gente vai ser mãe, né. Aí, já é adulto.”

O que, por outro lado, é pouco associado, vivido ou cobrado dos rapazes, principalmente quando permanecem solteiros, mas tiveram a experiência de serem pais, tanto no rural como no urbano. Junto às moças que são do núcleo urbano, a

28 Importante sublinhar que este é um caso de união consensual sem pressão por causa de uma gravidez, ao contrário, esta veio depois de terem *amigado*.

experiência de ser mãe solteira também lhes confere o status de adulta; porém, o modo como elas vivem tal experiência difere das moças das comunidades rurais. Uma vez que entre as moças das comunidades observa-se certo decoro e recato, principalmente, se não têm marido; junto às moças do núcleo urbano, a gravidez fora do casamento não as retira da vida de sociabilidades, tal como os demais jovens solteiros, assim como das “paqueras,” do “ficar.” Este comportamento, porém não é isento dos comentários e das tensões.

Identifica-se também que, para as moças que são das comunidades rurais e vêm morar (temporária ou permanente) no núcleo urbano, os sentimentos de ansiedade para a iniciação sexual (e perda da virgindade) são vividas sob maiores pressões, sobretudo quando estas moças passam a ter amizades influentes com as moças que são do núcleo urbano; bem como, quando se relacionam com os rapazes deste mesmo núcleo. Os depoimentos de algumas moças nascidas e criadas em comunidades rurais demonstram que elas procuram ter segurança e confiança no rapaz com o qual irão ter sua iniciação sexual, ainda mais porque há, quase sempre, certa desconfiança das moças dessas comunidades com relação aos rapazes que estão na sede. Julgam que eles só querem se aproveitar das moças e não querem compromissos. Enquanto que em relação às moças das sedes o comportamento é mais ofensivo junto aos rapazes. O que não significa que elas deixaram de querer compromisso sério, uma vez que sonham em encontrar seu par; porém, enquanto isso não acontece, as moças também querem “ficar,” paquerar sem serem discriminadas. É quando começam as tensões.

Junto às moças que são do núcleo urbano (nascidas e criadas) percebe-se que a “vigilância moral” é vivida com uma relativa dose de transgressão, pois, uma vez incorporados os valores atribuídos ao universo citadino, veiculado pelos meios de comunicação (principalmente através da televisão), estas vivem mais livremente as experiências de sexualidade. Por outro lado, elas sofrem muito mais os efeitos das fofocas entre os moradores, a rede de parentela, sobretudo quando são mais ousadas e transgridem as representações do “bom” comportamento feminino, sendo o recato a principal delas. Nesse confronto, nos relatos das experiências de algumas depoentes verificou-se o choque com os valores citadinos e as representações de casamento presentes no município, implicando demarcação temporal dos jovens quanto ao tempo para casarem-se. Mas qual a idade “ideal” para o casamento? Segundo uma depoente [58 anos, viúva] de uma das comunidades rurais, a idade “boa” para casar é: “(...) Dezessete, 18, né. Porque hoje em dia, não é todo rapaz que quer casar com moça véia, não é, não? Vinte ano já tão falando que é véia, né. (...) (risadas).” Será que antigamente as moças se casavam mais velhas?

Perguntei à depoente [58 anos] se antigamente era assim: “Não, antigamente, não. Antigamente, antigamente, não, é...as moça casava, casava com vinte

e dois ano, dezenove ano, vinte, vinte e um ano, né. Os rapaz não achava véia, mas hoje num quer, né?(...) Esses rapazinho daqui, eles só caça moça, só caça moça nova.” O que os depoimentos revelam é que quando os moradores, os pais, são chamados a opinar ou aconselhar sobre o assunto fazem tomando por base sua própria trajetória até a conjugalidade para dizerem a idade “ideal” para o/a jovem entrar na vida conjugal, e quando o depoente é a mulher, a opinião segue a escolha masculina. Ou seja, não há um consenso, mas, é possível perceber que, conforme as condições socioeconômicas das famílias, se lavradores e moradores das comunidades rurais, a idade para uma união é bem menor para a moça (antes dos 20 anos) em relação ao rapaz que entra na conjugalidade um pouco mais velho (a partir dos 19 ou 20 anos).²⁹

Mas, hoje, já não são todas as moças de Rosário das Almas que buscam ter novas expectativas de vida por meio do casamento, mesmo que tenham que ir ao sentido contrário do que é mais constante ou linear nas trajetórias femininas. A experiência de uma depoente [27 anos, solteira, professora com formação universitária, moradora nascida no núcleo urbano] é um exemplo importante, porque diz dos casos que corroboram a diversidade juvenil de Rosário das Almas e de alguém que se reconhece como jovem.³⁰ Enquanto para os demais moradores, incluindo outros jovens, a moça já estaria passando da idade do casamento e da maternidade. Esta trajetória individual soma-se à de outros jovens que saíram do município, temporariamente, para fazer faculdade.³¹ Se, para alguns sair para

29 Assim como não há consenso em torno de algumas outras práticas para se chegar ao casamento. Como exemplo: em uma família encontrei em duas gerações, a da mãe e da filha, um histórico de trajetória amorosa em que a *fuga* fora a prática para o desfecho matrimonial. Pode ser que este fragmento de um caso de fuga seja um dos últimos indícios de um padrão característico em algumas regiões do Brasil, como o Nordeste e nas sociedades mediterrâneas, como a portuguesa (WOORTMANN; WOORTMANN: 1993), por exemplo. Nos dias atuais, porém, a fuga não se usa mais nos meios rurais portugueses. Porém, quando estive realizando estágios de intercâmbio como pesquisadora-visitante, no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (em 2002 e 2004), numa oportunidade acompanhei o pesquisador, doutor José Machado Pais em uma visita a um grupo de jovens ciganas. Foi nessa visita que soubemos do caso de fuga de uma das moças. Portanto, hoje em dia, fuga, em Portugal, somente entre os ciganos. Estes vivem em acampamentos ou em bairros sociais e há os que estão vivendo fora das periferias.

30 Na sua opinião isso está ancorado no fato de que ela se julga uma pessoa com pensamentos mais “avançados” em contraste com a mentalidade das pessoas do lugar que é, no seu dizer, “antiquada.”

31 Quando saem para cursar o ensino superior, as cidades escolhidas, quase sempre, são: Teófilo Otoni, Diamantina, Belo Horizonte e Minas Novas. Todas dentro do estado mineiro.

viver em outros centros não é tão fácil, retornar também não.³² As moças que não são mães em idade considerada padrão do lugar, ou seja, entre os 15 e (no máximo) 25 anos ou não têm um marido, são vistas como “dependente” moral da família e, portanto, não assumiram o status de mulher e adulta, são ainda jovens imaturas (HÉRITER, 1996).

Por outro lado, as moças que saem e retornam ao município, dependendo do seu comportamento e das circunstâncias de vida da família seja na sede ou nas comunidades, poderão sofrer alguns estranhamentos ou até mesmo estigmas; o contexto da migração, da sua trajetória da saída dará os elementos (aos que ficam) para que a moça ou rapaz seja visto como alguém que voltou “mudado.” Enfatizo que isto também poderá acontecer com relação às moças das comunidades rurais que vão morar (temporariamente) na sede do próprio município; mas, o peso das comparações é menor, principalmente quando estar na sede é apenas uma contingência e a intenção da moça ou do rapaz é de retornar à casa da *roça*. Também encontrei moças (de comunidade rural) que migraram, mas mantiveram a intenção de se casar com alguém do município e retornaram. Para os moradores, estas não abandonaram o “jeito do lugar,” pois, observa-se no conjunto das avaliações que preservou a aptidão para o trabalho. Sendo assim, se é sobre o corpo que recai o peso das explorações sociais, principalmente no corpo de homens e mulheres trabalhadores, também há a inquietação sobre quais as representações e os usos que os jovens desse município fazem de seus corpos quando não são vistos apenas como “força de trabalho.”

CORPOS PARA SEREM VISTOS DESEJADOS E AMADOS

Mas o que se entende por corpo? O corpo de que, inicialmente, se fala, tal como nas palavras de Zumthor

é a materialização daquilo que me é próprio, realidade vivida e que determina minha relação com o mundo. Dotado de uma significação incomparável, ele existe à imagem de meu ser: é ele que eu vivo, possuo e sou, para o melhor e para o pior. Conjunto de tecidos e de órgãos, suporte da vida psíquica, sofrendo também as pressões do social, do institucional, do jurídico, os quais, sem dúvida, pervertem nele seu impulso primeiro...(...)” (2000, p.28).

32 No depoimento da professora formada [27 anos], queixa-se das pressões que sofre por parte da família, da rede de amizades e até de seus próprios alunos, devido ao fato de “ainda” não ter se casado e tampouco arrumado um bebê. Ela, por sua vez, diz que sua visão de mundo se alargou e está muito complicada a volta à casa dos pais.

Este pode ser um dos fatores, principalmente para moças que ainda não se casaram ou tiveram filhos, mas para outros jovens que saíram, ao retornar ao município também há a dificuldade de readaptação aliada à falta de oportunidade para empregar-se e exercer a habilitação profissional.

Neste sentido, a noção de *performance* aparece como uma das bases de análise, uma vez que, de modo mais recorrente, esta compreende “um acontecimento oral e gestual” obedecendo a regras que, simultaneamente, estão sendo demarcadas pelo tempo, o lugar, a finalidade da transmissão, a ação do locutor e resposta dos envolvidos ou do público (ZUMTHOR, 2000). Sobretudo, porque se está considerando a importância da oralidade para os moradores de Rosário das Almas. Oralidade esta, fortemente influenciada e marcada de sentidos.

O corpo transcende a rotina de corpo visto apenas como aparelho de trabalho, ou veículo que ultrapassa as fronteiras na procura de trabalho, mas, o corpo de que se fala também é corpo de festa, instrumento de prazer, de afetos e desejos. Porém, há um hiato que repousa numa relação ambígua que estas pessoas estabelecem com o prazer, principalmente se considerar a forma incompleta da expressão oral dos depoentes, a julgar pelos depoimentos fragmentados que se pode observar. Então, essa oralidade sugere, antes uma atitude (corporal) insegura com a expressão de prazer. Daí, que, talvez, a linguagem escrita apareça como uma forma de falar de um corpo que se imagina, sonha, sublima ou que reclama para si, o prazer. A corporeidade e os afetos vividos e sentidos pelo corpo e a partir deste, colocam em questão a palavra, os gestos e também, a linguagem escrita como expressão movida por sentimentos de amor-paixão e de insegurança. Por isso, o corpo pressupõe uma narrativa que comunica experiências vividas que, por sua vez, é “a coordenação da alma, do olhar e da mão” (BENJAMIN, 1994:221).

Então, na rota da comunicação dos corpos, a rádio comunitária de Rosário das Almas é um bom veículo para os moradores animarem a sociabilidade e expressarem direta ou indiretamente seus sentimentos, uma vez que a arte da sedução também pode estar no ar, ao mesmo tempo em que ser ouvinte de uma rádio do lugar constrói uma atmosfera de distração, diversão e um modo de “passar o tempo.” As cartas³³ (sem assinaturas) são deixadas no portão dos fundos da casa onde funciona a rádio “pirata” (na sede), e cuja transmissão atinge todas as

33 Consegui cópias de seis cartas com um dos locutores da rádio, mas apresentarei um número menor e pequenos trechos das mesmas. Na época com o locutor que tinha mais audiência e para quem elas foram destinadas para serem lidas em seu programa. Como são anônimas não foi possível identificar, com precisão, se se tratavam de autores ou autoras, se seriam todas de uma mesma pessoa. Mas, possivelmente e pela caligrafia, trata-se de no mínimo dois autores (as). Também a idade dos mesmos fica obscura. Importante ressaltar que ter conseguido tais cópias das cartas foi um caso de exceção, por alguns motivos: primeiro porque não é comum ou recorrente mandarem cartas anônimas à Rádio Comunitária, principalmente devido aos usos restritos da escrita; segundo que estava num local privilegiado, pois a Rádio funcionava, inicialmente, na casa em que estava hospedada; terceiro que havia se estabelecido uma relação de confiança entre o locutor (e também meu hospedeiro) e a pesquisadora.

comunidades rurais. Os trechos de algumas cartas anônimas podem demonstrar que em Rosário das Almas, o modelo de amor romântico (extraconjugal ou não consumado) pode ser vivido. A ênfase dada a estas cartas não é pelas cartas em si, mas pelos elementos que elas trazem que sublinham os aspectos do namoro, das paixões escondidas, das relações extraconjugais das pessoas; enquanto contribuem para este inventariado dos aspectos que estão ligados ao corpo e significados ligados ao afeto e a expressão dos afetos. A pessoa anônima, ao comunicar seu sentimento, marca aquele ou aquela a quem se destina tal sentimento. Noutro fluxo torna-se um forte elemento que será comunicado pelos demais moradores e ouvintes do programa de rádio que ouviram tais declarações, por meio da fofoca. Mas ao sugerir a comunicação de seu desejo é a escrita que toma corpo – ausente/ presente – de alguém apaixonado. Tal como observa Zumthor (*id.*, p. 40) “o que na performance oral pura é realidade provada, é, na leitura, da ordem do desejo.” Como nos trechos das cartas, a seguir:

Declarações de amor

CARTA A

Certo dia alguém passou por mim e me disse:

- *Tem muita gente que te ama, eu fiquei com aquelas palavras na cabeça (...)*
- *Quem será que me ama? e certo alguém me respondeu:*
- *Você é tão bobinha, será que essa minha bobice não é por sua causa, me fiz de boba porque queria ouvir da boca de um certo alguém que era ele que me ama, eu já ouvi estas palavras mas indiretamente, eu queria não, eu quero ouvir mas diretamente, cara a cara, eu necessito ouvir estas palavras, para que eu me sinta feliz, eu necessito ser feliz, quero ser feliz mas ao seu lado. (...)* Ofereço para certo alguém a música de Roberto Carlos (*amor sem limite*).

CARTA B

Sou uma pessoa que voa e vai e vem e voa sempre em volta da mesma pessoa – você.

Escute não quero ser apenas mais uma na sua vida, quero você só para mim, muitas vezes na hora do sono perdi o rumo das noites e fiquei pensando em você, quantas vezes adormeci, pensando em você, quantas vezes adormeci, pensando como seria bom dormir e acordar em teus braços, quanto te desejo nessas noites (...)

Porém, o desejo desfeito ou não correspondido também pode ser lido através de uma escrita agressiva que expressa sentimentos de rejeição e angústia frente aos mesmos sentimentos que se desejaria que não fossem reais.

Declaração de amor e ódio

CARTA C

Amigo e inimigo

(escreve o nome do locutor), com toda raiva e sentimento eu digo que você só lembra de (cita nomes de moradoras e moradores) e mais e mais alguém como eles, ricos, Você manda música e muita alegria, mas como eu sou pobre e feia, você nem lembra de mim, (...) (escreve o nome do locutor) feiozo e ruim, você não presta, (...) quando eu mudei para morar ai na sua rua, apareceu alguém que me falou que você iria brigar comigo porque você não gosta de gente pobre, e graças a Deus morei ai um ano e oito meses, e sai daí chorando e rezando por você.(...) No mais é só termino por aqui pedindo a Deus que permaneça no seu coração na sua casa e na sua vida e que te dê muita paz saúde e muita alegria e ilumina a sua família(...).

Portanto, tais expressões de afeto, amor-paixão, ódio, ressentimentos não se encerram por terem sido expostos durante a programação do locutor; mas, provavelmente, foi um momento privilegiado em que o sentimento que estava guardado foi exposto, assim como, tantos outros que se encontram armazenados, segredados na expectativa de darem alguma vazão. Em Rosário das Almas, a verbalização fácil do amor, dos sentimentos, apesar das fofocas, dos boatos, dos comentários sobre as pessoas, sobre namoros, casos extraconjugais, tudo isso se dá de modo indireto e paulatinamente, num tempo indeterminado à revelação. Porém, mesmo quando não verbalizam explicitamente sobre seus sentimentos, outros aspectos subjetivos da sedução vão ganhando forma e os corpos vão desempenhando o idioma que traduz a especificidade cultural para que haja a aproximação entre rapazes e moças, driblando os olhares vigilantes.

Na noite continua a vigília, entretanto, parece que é possível driblar os pais, os adultos que estão mais interessados em que os jovens permaneçam dentro de suas casas. Porém, os jovens saem. Como no depoimento de uma moça [17 anos, de uma comunidade rural morando no núcleo urbano, 3º ano do ensino médio] sobre uma experiência de intimidade que teve com um rapaz: “Foi mais ou menos numa casa assim, uma assim... Não tinha ninguém na casa, assim. Foi num lugar assim de um nada, assim.” Como se realizar o desejo fosse realizar um sonho; uma transgressão sonhada.

Portanto a consciência de si surge como experiência e pode, também, ser a de um corpo constrangido, realçando um aspecto predominante da vida dos jovens que diz do terreno de demarcação da entrada na sexualidade, posto que esta “se faz através do olhar e do controle dos parentes e dos mais velhos (...)” (BOZON, 2004:27), mas, também dos pares, sejam masculinos ou femininos.

(...) Sabe o que ele foi e falou pra ela que ‘eu não estava com nada, não; que eu fico guardando essas coisas, esse negócio de virgindade, essas coisas pra terra comer... pra semente...’
(...) Que ele me achava... Esquisita... Por causa de que eu não quis transar com ele. Só que

no dia que ela falou pra mim isso, ele saiu do meu coração assim, ó, de uma vez por todas! [17 anos, de comunidade rural morando no núcleo urbano, 3º ano do ensino médio].

Assim, nos relatos de experiências e trajetórias amorosas-sexuais vividas pelos jovens por meio do “ficar” e tomando o caso explorado pode-se verificar que, embora entre as moças que estão nas áreas urbanas se observe uma relativa igualdade em comparação com os rapazes tanto no trânsito pelos espaços – da casa para rua, da rua para casa e outros espaços entre comunidades rurais e distritos –, bem como no engajamento às conquistas amorosas, percebe-se que as moças vivem com maior ênfase sentimentos como a ansiedade frente às novas demandas. Posto que, para muitas, está presente o discurso de não mais aceitar a dominação sexual masculina, principalmente quando elas me dizem que se negam a “transar” com o rapaz quando não se sentem preparadas; que querem ter sua experiência sexual sem o risco de uma gravidez. Entretanto, quando tentam colocá-las em prática, são confrontadas com valores e práticas vigentes que correspondem ao padrão duplo de moralidade e, novamente, repõe-se a distinção da moça virtuosa: decente e a moça sem virtude: vadia. Logo, a que está para o casamento e a que está para a diversão.

EXPERIÊNCIAS CORPORAIS: OS DITOS E OS NÃO DITOS

Algumas moças têm experiências que dizem de quando o prazer³⁴ é vivido sob o medo, quando a excitação provoca embaraço e também pode despertar no outro – neste caso, no rapaz –, o sentimento de rejeição de seu corpo, principalmente de seu pênis. Muitas vezes, as iniciações sexuais de rapazes e moças podem ser marcadas por surpresas e risos... Nervosos. Como nas palavras seguintes:

Ele começa a pegar na gente assim, naquelas partes... Começa a pegar nas pernas da gente. Se um homem pegar aqui nas minhas pernas e ir subindo, assim (risos) eu sou boba! Ô, Vanda, eu sou boba, porque eu acho que eu sou boba demais nessas coisas! Já começo

34 Cf. Nicola Abbagnano, “(...) a mais famosa definição do Prazer foi a de Aristóteles, que, aliás, utilizava os conceitos de Platão: ‘Prazer é o ato de um hábito conforme à natureza’ (...). Hobbes voltava à definição biológica, vendo no Prazer o sinal de um movimento proveitoso ao corpo, transmitido pelos órgãos sensoriais ao coração. Nietzsche afirmava: ‘o Prazer: sensação de maior potência. (...)’

A psicologia moderna manteve as características tradicionais atribuídas ao Prazer: reiterou sua função biológica, mas ao mesmo tempo, com base na observação, também confirmou o caráter ativo que Aristóteles reconhecia no Prazer.” Dicionário de Filosofia. 4ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 786-787.

a tremer, aí já começo a ficar assim... Ixi! Não sei, eu não estou acostumada! [17 anos, 3º ano do ensino médio, de comunidade rural, morando no núcleo urbano].

Neste sentido, o que os depoimentos e observações de campo apontam é que os rituais de iniciação das experiências sexuais são muito mais marcados por medos, principalmente os da gravidez. Sentimentos de medo e culpa por estar escondendo dos pais a perda da virgindade, portanto, de estar fazendo algo que é considerado “errado.” Ressalto que a questão do uso do preservativo masculino (a camisinha) ainda é uma matéria que não está suficientemente incorporada ao universo dos costumes dos jovens, tampouco dos demais moradores adultos, muito menos a combinação do uso do preservativo e da pílula anticoncepcional, à prevenção da gravidez indesejada e das doenças sexualmente transmissíveis.³⁵

Desta maneira, no corpo masculino, o pênis exerce um papel fundamental que é o de representar o prazer compreendido como potência, logo, virilidade, na contrapartida, da inferioridade anatômica feminina. Deste modo, vê-se que as representações individuais dos rapazes encontram correspondência no plano coletivo do pensamento do grupo social, uma vez que estas também refletem o que lhes é transmitido através do processo de socialização. A analogia de que o sêmen neste caso aparece associado à semente que fecunda a terra, no caso, o ventre de outras mulheres. A idéia é de reprodução, do homem como reprodutor. Mas, sobretudo, há a representação daquele que dá a vida a alguém, num laço morfológico entre o pênis (masculino) e o seio (feminino), símbolos ligados à fecundidade, explicados através do leite materno e do espermatozoide que se assemelha ao leite (BOURDIEU, 2002).

Entre as moças a idéia da reprodução vem com a primeira menstruação. Permanece o *tabu* em torno do sangue menstrual, principalmente entre as moças das comunidades rurais que têm pouca experiência de convívio na sede ou avançou nos estudos.³⁶ Assim como para a geração da mãe. É o caso da moradora [59 anos, “viúva de marido vivo,” 1º ciclo do ensino fundamental incompleto, comunidade rural] que demonstrou muito decoro para me dizer das orientações que deu à filha antes da noite de núpcias, por exemplo; e, quando falou foi bem baixinho re-

35 No Centro de Saúde do município soube que já há a confirmação de casos de HIV/AIDS entre os moradores.

36 Numa de minhas visitas a uma comunidade rural, conheci uma jovem [16 anos, *amigada*, grávida, 1º ciclo do ensino fundamental incompleto, moradora em comunidade rural] que me recebeu em sua casa e aceitou gravar uma entrevista; porém, conversar sobre a sua experiência em torno do primeiro sangramento, não foi uma tarefa muito fácil. Aliás, a tradução em resposta à minha indagação foi através dos olhos baixos e as curtas e poucas palavras. Conforme se poderá perceber em alguns dos trechos, a seguir: – Com quantos anos você ficou moça? – Eu fiquei quatro anos; – Há quatro anos atrás?; – É.; – Então, 12 anos?; – É.

petindo minha pergunta, assim:³⁷ “Assim... Quando a mulher... Ela não tem todo mês... Ela não tem aquele negócio que vem...? (...) Quando tiver a ‘monstruação’ não pode usar. (...) É isso mesmo não pode usar. Por que com menstruação não pode, né... Porque está com o corpo aberto.”

Para algumas mulheres casadas, a relação sexual entre o casal deve obedecer a uma certa parcimônia, principalmente para se “guardar” nos ciclos do corpo feminino, o da menstruação e o do pós-parto. Mas, para a depoente [59 anos], as relações sexuais não devem ser todos os dias, têm que ser um dia sim outro não porque, segundo ela: “tem eles aí que diz que faz mal, (...) porque senão pode dar inflamação,” sobretudo nos dias de menstruação, quando a mulher está com o “corpo aberto.” Ela contou-me que a mãe dela passou tal ensinamento e é o que ela também passou para as filhas. Porém, na narrativa dessas mulheres e lembranças das histórias de vida de suas avós ou mesmo das próprias mães não é incomum ouvir casos de violência por parte do marido, durante os períodos de “resguardo” após um parto, devido a uma recusa feminina em manter relações sexuais.

Nas palavras da mulher [59 anos] também se vislumbra algumas informações que já são da ordem médica quando ela diz que o casal não pode ter relações sexuais todos os dias porque senão a mulher tem inflamação. Disto, muito provavelmente já se tem uma aproximação ou uma mistura do saber popular com influência da moral cristã – através do controle do sexo e inibição do prazer – com a medicina. Ao que tudo indica, o corpo e não menos o corpo feminino não deixou de ser objeto de curiosidade, tampouco deixou de ser alvo das intenções de submetê-lo a algum tipo de normatização (BARRETO, 2000) e de violência.³⁸

Não obstante, sublinho que a questão do comportamento machista, neste município, contribui para aumentar as estatísticas de problemas que acabam por ser diretamente relacionado com a sexualidade, mas tratados e problematizados pelo viés biológico, logo, questão da saúde pública, sobretudo pelo que diz respeito

37 Talvez porque estivesse com vergonha de que a filha, a depoente [18 anos, grávida], ouvisse que a mãe estava falando sobre tal assunto. Insistiu para a que a filha saísse da sala para ir ver a netinha que brincava fora da casa.

38 Outros relatos me trouxeram a dimensão das agressões que muitas mulheres das comunidades rurais de Rosário das Almas são vítimas, mas que não se tornam casos de acompanhamento ou mesmo de denúncia. Como a agressão sofrida por uma mulher grávida, entre cinco-seis meses de gestação, por não estar carregando no ventre o bebê do sexo que o marido queria, ou seja, ele queria uma menina e ela estava grávida de um menino. Outro caso foi o de duas mulheres, mãe e filha, terem sido estupradas por um homem da comunidade rural em que viviam; tempos depois, tal violação torna-se pública devido à gravidez de ambas. Após terem as respectivas crianças, é que passam a ser atendidas por uma assistente social, mas mesmo assim as mães forçam a morte dos bebês, não lhes dando comida. Soube-se que tal fato foi tratado com “descaso” pelos demais moradores da comunidade.

à prevenção ou tratamento das doenças sexualmente transmissíveis (DSTs) e Aids.³⁹ Deve ser considerado também que, dentre tudo que está relacionado ao corpo feminino que foi marcado por violação, em contraste, o corpo masculino não deixa de ser alvo de marcas, mas diferentemente das mulheres, quando reveladas e comunicadas elas dizem do trabalho braçal na terra, das mãos calejadas pelos cabos de enxadas, cicatrizes de ferimentos em situação de trabalho. Chama atenção a marca que aleija, resultado dos trabalhos nas máquinas nos canaviais de outras regiões brasileiras. As mãos calejadas das mulheres em trabalhos com enxada, vassoura e outras lidas, pouca atenção se vê. Como se fosse comum e inerente à vida da mulher o trabalho doméstico, até quando ele sai da casa e estende-se até canaviais e lavouras de café.

Todavia, o corpo é passivo dos reparos, tal como no dizer de uma moradora de uma comunidade rural, “se você quer me conhecer você tem que reparar,⁴⁰ senão como é que você vai me conhecer.” Portanto, numa forma de controle social sobre o corpo e sobre a sexualidade não menos sobre a sexualidade dos jovens, uma vez que é através do olhar e do controle desta rede de parentela que os jovens entram no universo da sexualidade. Neste sentido, no município há moradores que “reparam *no*,” “reparam *o*” e “aparam *o*” corpo dos jovens e dos demais moradores de outras maneiras. Ao focalizar a sexualidade pelo prisma do universo mágico religioso presente na vida destas pessoas, não menos na vida dos jovens, percebi outros desdobramentos e dimensões de como o corpo em Rosário das Almas é vivido e sentido. Mas como é que os jovens são incorporados nessas práticas rituais?

No cotidiano dos moradores de Rosário das Almas quando iniciava uma conversa acerca de *feitiços* ou mesmo quando indagava sobre alguma moça que

39 Numa divulgação recente sobre dados de uma pesquisa realizada pela ONG Promundo (Brasília) sobre o machismo entre os jovens brasileiros, a pesquisa indicou que a violência não pode ou deve ser vista como um comportamento exclusivo ou diretamente associado às regiões pobres do Brasil. Conforme dados, “25 por cento dos homens entrevistados relataram ter utilizado da violência física contra mulheres em relacionamentos recentes.” Fonte: *Yahoo! Notícias* – Manchetes (Seg, 26 Abr, 2004) – “Machismo prejudica a saúde dos jovens, indica pesquisa.”

40 Cf. *O Minidicionário da língua portuguesa-Aurélio* (Século XXI). Reparar: “consertar; restaurar; corrigir; eliminar ou remediar as conseqüências de (erro, ou mal cometido); dirigir ou fixar a vista, a atenção em; notar, perceber. Reparar. Dar importância; ligar,” 2000, p. 597.

havia praticado um aborto,⁴¹ o tom que imprimiam à voz era quase de sussurro. Mesmo assim, os moradores me deram informações sobre práticas de magias, especialmente alguns agentes espirituais, como o *raizeiro* e as parteiras que, em sua maioria, são católicos.⁴² Estes, por sua vez, desempenham um papel em que a visão “negativa” da magia fica num segundo plano, pois na sua coordenação dos gestos rituais o que sobressai é sua “técnica que é ao mesmo tempo mágica” (MAUSS, 2003: 57), mas que visa a cura e proteção.

SENTIMENTO E CRENÇA AMBIVALENTE

Tais mulheres e alguns homens são aceitos e, muitas vezes, muito queridos pelos moradores locais, pois representam o virtuoso, cujos serviços são tidos como atos de generosidade, pois eles têm o *dom*. É para as *benzedéiras*, *raizeiro* e pai e mãe-de-santo que muitas mães levam seus filhos para serem protegidos, por orações, de todo e qualquer mal, ou ainda, do aprisionamento por “espíritos ruins” ou maus-olhados. Deste modo, pode-se considerar que os jovens de origem rural, desde a mais tenra idade, são introduzidos ao universo mágico pelas mãos de um dos pais (a mãe, na maior parte das vezes), ou uma tia, uma avó. Quando não têm, na própria família, uma dessas figuras femininas que desempenham este papel de harmonizadora social, de agente de cura e de religamento com o que não pode ser visto, apenas recebido, uma graça, pela palavra que acalma, conforta, tranqüiliza ou até confirma a dúvida.

A recorrência de suspeitas de práticas de pequenos *feitiços* é comum. Tanto que há moradores que desconfiam de presentes, sejam eles alimentos, roupas, perfumes entre outros, dependendo de quem os ofertou, pois julgam que possam estar “enfeitiçados.” Neste caso, para fazer-lhes mal. Soube, porém, de casos de simpatias que são feitas utilizando-se peça de roupa da pessoa desejada. São *feitiços* para enfeitiçar a pessoa amada. A roupa ou qualquer objeto de uso pessoal pode ser

41 Encontrei relatos sobre alguns chás que as mulheres tomam para tirar a criança, e que tomam também após o parto para limpar o organismo, tais como: *a queimadinha* feita de *artemijo*, *enxota* e *raiz de salsa ou babosa*. Para abortar: *chá de buchinha* (*capinzim que dá na beira do rio*); *chá de coité* (*esse se tomar demais pode matar*) e *a queimada* que é à base de *enxota*, *artemijo*, *musgo* e *cachaça* (*esta queimada tira criança até o 2º mês de gravidez*).

Também fazem uso do medicamento *Cytotec* ou *misoprostol*. Trata-se de um medicamento utilizado no tratamento da úlcera péptica. Se ingerido durante os primeiros três meses de gravidez pode provocar aborto. Caso contrário, prejudicará o feto. O acesso a tal tipo de medicamento indica um poder aquisitivo maior, bem como, grau de instrução formal.

42 Conheci e entrevistei um pai e uma mãe-de-santo que me falaram de suas práticas e atuação junto à comunidade. A mãe-de-santo reside na sede. O pai-de-santo reside e atende em um centro numa das comunidades rurais.

usado para tais práticas.⁴³ Assim também, em Rosário das Almas circulam seus moradores na procura das raízes e ervas nas curas e outras angústias, como nas palavras do *raizeiro*: “Uai, tem delas que está suspensa. (...) Suspensa é negócio do sangue. (...) Suspensa porque parou, né.”⁴⁴ De outro lado, há aquelas que procuram a parteira para “pegar menino.”

Outra figura feminina que concentra nas mãos as práticas de trazer à vida e também o *dom* de curar é a parteira. Estas mulheres que, na expressão de uma parteira de um dos distritos de Rosário das Almas, faz “pegar menino,⁴⁵ se ocuparam da “cultura do corpo” por muitos séculos (BARRETO, 2000). Muitas crianças vieram ao mundo pelas mãos dessas mulheres. Algumas já não praticam mais, já não fazem partos caseiros, mas estão ainda lá. Muitas bem velhinhas, outras, mais novas, porém, todas acompanhando a mudança através dos anos. Hoje, há médicos, enfermeiros e enfermeiras, há o centro de saúde.

Mas há bem pouco tempo, porém, quando os médicos não tinham chegado ao município, os partos ficavam sob a guarda das parteiras. Ao que tudo indica, as mulheres das *roças* tinham a segurança de que não estariam sozinhas, a qualquer hora do dia ou da noite, pois uma outra mulher (com quem se estabelecia uma relação íntima, amistosa e de aconselhamentos) lhes assegurava de sua presença. Pois, quase sempre, a parteira era alguém que residia na mesma comunidade rural ou em outra próxima. Atualmente, pode ser uma vizinha, uma colega ou comadre. Uma relação de confiança que era construída e revelada, cada vez que a parteira realizava um parto com sucesso ou que conseguia resolver determinadas complicações no mesmo. Para partos complicados logo diziam que a criança foi salva graças à “boa mão” da parteira. Dizer que se tinha uma “boa mão” era o mesmo que conferir reconhecimento.

43 João de Pina Cabral, em uma aldeia no Alto Minho, observou que as bruxas também “exigem quase sempre uma peça de roupa da pessoa sobre quem se pretende informações,” op.cit., 1989, p.217.

44 Note-se que tal palavra não fora repetida por este *raizeiro*, pois empregá-la não traduz aquilo que ele entende ou conhece, esta palavra é uma *não-palavra* (GEERTZ, 1989: 279) para ele; bem como, nos lábios de mulheres mais velhas das comunidades rurais ou entre as parteiras. Na tentativa de repetir a pesquisadora a palavra menstruação se transformava em “monstruação.”

45 Chamou-me atenção o fato de algumas das parteiras que entrevistei só empregarem a nomenclatura no masculino (tal expressão pode indicar o parto de um menino mesmo ou de uma menina). Mas elas também costumam nomear o recém-nascido do sexo feminino, *menina-moça* e do masculino, *menino-homem*.

A historiadora Maria Renilda N. Barreto observa que a expressão “aparar meninos ou meninas” era empregada por parteiras que viveram e exerceram seu ofício ou sua arte na Salvador do Século XIX (2000, p. 21).

Cheguei a ouvir que algumas parteiras já “perderam a mão,” não realizam mais partos caseiros. Um dos motivos apontados pelos moradores é que “agora, há os postos de saúde; há os hospitais.” As mulheres grávidas vão aos médicos, não precisam das parteiras.⁴⁶ Os comentários reticentes indicam uma velada concorrência que ainda persiste entre o saber médico e o saber das parteiras (as que estão ativas), como nestas palavras: “(...)Quando eu cheguei lá, fui chegando e o menino nasceu. Eu cuidei, quando o médico chegou, o menino já estava enrolado, a mãe já tava lá agasalhadinha, já ajeitadinha. Agora foi assim, ele falou assim: “Epa, tomou minha profissão!” Eu falei assim: “Tomei não, eu já cedi pro senhor. Que ela já foi cedida, porque eu não estou agüentando mais. Minha coluna já não está agüentando mais, agora eu já cedi pro senhor” (...) Antes dele chegar eu já estava aqui, eu já mexia” [53 anos, parteira, moradora em um distrito de Rosário das Almas, veio de uma comunidade rural e mantém sua *roça*].⁴⁷

Contudo, a convivência com estas pessoas, direta ou indiretamente, imprime na vida dos jovens conteúdos de afetividade e práticas que os orientam ou os confortam nas questões que estão ligadas ao corpo, ao sexo, às paixões ou mesmo ao mundo dos espíritos; mas, também, podem repor ou aumentar dramas ou conflitos sociais e, portanto, levá-los a outras experiências com a sexualidade, com a intimidade posto que também estão convivendo com as transformações da sociedade tida como moderna, traduzidas para os jovens em maior liberdade nas experiências sexuais antes do casamento ou mesmo, no caso dos casais, pelas aventuras extraconjugais, seguindo em oposição aos valores sexuais subjacentes. Segundo Giddens, “para as pessoas que vivem nestes contextos, sobretudo para as mulheres, as transformações que estão atualmente ocorrendo são dramáticas e perturbadoras” (1993, p.22). Não obstante, símbolos do passado que dão sentido à construção das masculinidades e feminilidades, no presente, em Rosário das Almas, acabam por dificultar a legitimação dos novos modelos, bem como a con-

46 No documento organizado pela Secretaria Municipal de Saúde, ao analisar os números de crianças nascidas através do acompanhamento do Programa de Saúde Familiar, pode-se perceber que há um número expressivo de partos feitos em casa. Do total de 345 crianças nascidas em 2003, setenta crianças nasceram em casa, algumas com o auxílio de parteiras.

47 Em Rosário das Almas houve a retomada da importância dos serviços destas parteiras à comunidade. Talvez esteja condicionado ao fato do município não possuir infra-estrutura médico-hospitalar para atender as muitas comunidades rurais. Mas, em outras circunstâncias perguntar sobre as parteiras era um exercício quase de garimpo para trazer à tona informações, ou mesmo quando falava com aquelas que já tinham feito ou ajudado em algum parto, dizer-se parteira ou ajudante eram falas que vinham reticentes, pois me diziam: “ah, isso foi antigamente, hoje, já não usa mais disso, não.”

A parteira, no município, uma vez feito o parto e cortado o cordão umbilical da criança passa a ser reconhecida como “avó” e no caso da parteira estar amamentando e passar a amamentar a criança de outra mãe, é reconhecida como “mãe-de-leite.”

cretização dos direitos dos jovens, de mulheres e homens trabalhadores rurais, de melhores condições de vida e de reprodução; de direito à diversão, lazer e prazer. Sendo assim, é preciso que a sexualidade e a iniciação sexual sejam tratadas como questões sociais, mais do que moral e política; não sendo pensada apenas como uma problemática da saúde pública sob o ângulo das orientações preventivas de base fisiológica. Deve-se articular a cultura e identidade com corpo e saúde. Sobretudo, em casos como de Rosário das Almas, quando nesta articulação há questões que dizem de um contexto de precariedade e vulnerabilidade material e emocional, e de relações assimétricas de gênero. ☀

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALMEIDA, M. W. B. de. *Redescobrimo a família rural*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. n. 1. vol. 1, junho 1986, pp.66-83.
- BARRETO, M.R.N. *Nascer na Bahia do século XIX. Salvador (1832-1889)*. 136 f. Dissertação mestrado em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Salvador: UFBA, 2000.
- BENJAMIN, W. *O Narrador*. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BISON, W. P. *A Volta por Cima: Mulheres migrantes entre o Vale do Jequitinhonha e São Paulo*. FFLCH / USP. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 1995.
- BOFF, A. de M. *O afeto na voz e no corpo*. LEAL, O. F. (Org). Corpo e significado. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2001. 2ª ed. pp. 229-259.
- BOURDIEU, P. *A Dominação masculina*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BOZON, M. *Sociologia da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- CALAZANS, G. *Os jovens falam sobre sua sexualidade e saúde reprodutiva: elementos para a reflexão*. ABRAMO, H. W.; BRANCO, P. P. M. (Orgs). Retratos da juventude brasileira: Análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.
- CAMARANO, A.A. *Fecundidade e anticoncepção da população jovem*. Jovens acontecendo na trilha das políticas públicas, Brasília: CNPD, 1998.
- CARNEIRO, M.J. *O ideal rurbano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais*. SILVA, F.C.T.; SANTOS, R./ COSTA, L.F.de C. *Mundo Rural e Política: ensaios interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

- CHAUÍ, M. Laços do desejo. NOVAES, A. (Org). O Desejo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Rio de Janeiro: Funarte, 1990. pp. 19-66.
- DUBET, F. *Sociologia da experiência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- DURHAM, E. R. *Família e reprodução humana*. Perspectivas antropológicas da mulher. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. pp. 13- 44.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- FERREIRA, A. B. de H. *Minidicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2000.
- GALIZONI, F. M. *A terra construída: família, trabalho, ambiente e migrações no Alto Jequitinhonha, Minas Gerais*. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia Social. F. F. L. C. H./USP, 2000.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIDDENS, A. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- GODOI, E.P. *O sistema do lugar: história, território e memória no sertão*. NIE-MEYER, A.M. de, GODOI, E. P.de, (Orgs). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 1998. pp. 97-131.
- GOFFMAN, E. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Lisboa: Editora Nova Guanabara, 1988.
- GRIMBERG, M. *Iniciación sexual, prácticas sexuales y prevención al VIH/SIDA em jóvenes de sectores populares: um análisis antropológico de gênero*. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 2002. 8, n. 17, pp. 47-75.
- HEILBORN, M. L. (Org). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- . (et al). *Aproximações socioantropológicas sobre a gravidez na adolescência*. Horizontes Antropológicos; Sexualidade e AIDS, Porto Alegre, 2002. 8, n. 17, pp. 13-45, junho de 2002.
- HÉRITER, F. *Masculino/ feminino: o pensamento da diferença*. Lisboa: Instituto Piaget. s/d.
- IBGE, Sistema IBGE de Recuperação Automática (Sidra) – Censo demográfico 2000.
- . *Cidades @, Censo Demográfico, 2000*.

JARDIM, D. F. *Performances, reprodução e produção dos corpos masculinos*. LEAL, O. F. *Corpo e significado. Ensaios de Antropologia Social*. 2ª ed. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2001. pp. 189-201.

LEAL, O. F. *Sangue, fertilidade e práticas contraceptivas*. LEAL, O. F. (Org). *Corpo e Significado. Ensaios de Antropologia Social*. 2ª ed. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2001. pp. 15-36.

———; FACHEL, J.M.G. *Jovens, sexualidade e estratégias matrimoniais*. HEILBORN, M. L. (Org). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar 1999. pp. 96-116.

LEAL, V. N. *Coronelismo, enxada e voto*. (O município e o Regime Representativo no Brasil). São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

LOYOLA, M. A. *Médicos e curandeiros: Conflito Social e Saúde*. São Paulo: Difel, 1983.

MARTINS, José de Souza (Org). *Vergonha e decoro na vida cotidiana da metrópole*. São Paulo: Editora Hucitec, 1999.

MAUSS, M. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70, s/d.

———. *As técnicas do corpo*. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MONTEIRO, P. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

———. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

MOTTA, F. de M. *Gênero e reciprocidade: Uma ilha no sul do Brasil*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Departamento de Antropologia do I. F. C. H., da Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, 2002.

PARKER, Richard G. *Corpos, prazeres e paixões: A cultura sexual no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora Best Seller, 1991.

PEREIRA, J. *Gênero e sua relação com a representação de campo e cidade no imaginário de jovens rurais*. GT 2: Gênero e Desenvolvimento Rural. VI Congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia Rural (Alasru). Porto Alegre, de 25 a 29 de novembro, 2002.

PINA CABRAL, J. de. *Filhos de Adão, filhas de Eva: a visão do mundo camponesa no Alto Minho*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

PORTO, L. de M. *A reapropriação da tradição a partir do presente: um estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do Norte (MG)*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília (UnB), Departamento de Antropologia, 1997.

- RIBEIRO, R. *O amaziamento e outros aspectos da família no Recife*. Antropologia da religião e outros estudos. Recife: Editora Massangana, 1982. Fundação Joaquim Nabuco. pp. 59-70.
- SANTOS, M. *O lugar e o cotidiano*. A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Editora da USP, 2002. pp. 313-330.
- SARTI, C. A. *A família como ordem moral*. Cadernos de Pesquisa. Revista de Estudos e Pesquisa em Educação. Fundação Carlos Chagas, n.91, nov. 1994, pp. 46-53.
- SILVA, M. A. M. *A migração de mulheres do Vale do Jequitinhonha para São Paulo: de camponesas a proletárias*. *Travessia – Revista do Migrante*. Publicação do CEM – Ano I – nº 1, Maio/Agosto/1988.
- SILVA, S. P. da, *Considerações sobre o relacionamento amoroso entre adolescentes*. Caderno Cedes 57 – Educação, adolescências e culturas juvenis. 1ª ed., agosto/ 2002, pp. 23-43.
- SILVA, V. A. da, *Sertão de jovens: antropologia e educação*. São Paulo: Cortez Editora, 2004. Coleção questões da nossa época.
- VALDÉS, X. *Masculinidad en el mundo rural: realidades que cambian, símbolos que permanecen*. OLVARRÍA, J.; PRINI, R. (Orgs). *Masculinidades. Identidad, sexualidad y familia*. Primer Encuentro de Estudios de Masculinidad. Santiago, Chile: Flacso, 2000. Universidad Academia de Humanismo Cristiano/Red. de masculinidad, pp. 29- 46.
- VEIGA, J. E. da. *Cidades imaginárias: o Brasil é menos urbano do que se calcula*. 2.ed. Campinas: Autores Associados, 2003.
- WANDERLEY, M. de N. B. *A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas – o ‘rural’ como espaço singular e ator coletivo*. Estudos Sociedade e Agricultura. Revista semestral, curso de pós-graduação em Desenvolvimento, agricultura e sociedade (UFRRJ), Outubro 2000, número 15, pp.87-145.
- WOORTMANN, E F.; WOORTMANN, K. *Fuga a três vozes*. Anuário Antropológico/91. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. pp. 89-137.
- ZUMTHOR, P. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: EDUC – Editora da PUC 2000.
- SITES: <http://www.psiqweb.med.br/sexo/donjuan.html>
- Yahoo! Notícias – *Manchetes* (Seg, 26 Abr, 2004) – Machismo prejudica a saúde dos jovens, indica pesquisa.

Margaridas nas ruas

As mulheres trabalhadoras rurais como categoria política

MARIA DOLORES DE BRITO MOTA

*"...nem nome nós tinha, nem reconhecimento,
nós era só mulher com obrigações..."*

LUCI CHOINASKI, DEPUTADA FEDERAL/SC.¹

RESUMO

Estudo sobre a emergência das mulheres trabalhadoras rurais no mundo público, abordada pelo aspecto de sua construção como categoria política em luta por reconhecimento e direitos. Essa construção remete-se a uma produção coletiva, que articula a atuação de diferentes agentes sociais com as mulheres rurais, demandando práticas e saberes que possibilitam a formatação de uma experiência singular, pessoal e social, pela qual essas mulheres se identificam como mulheres trabalhadoras rurais, tornando-se em condições de aparecer e falar publicamente. A existência das mulheres trabalhadoras rurais não decorre automaticamente de suas situações de vida, nem de uma tomada de consciência espontânea, e a sua construção revela-se como resultado de atuações e autorias, combinando diferentes elementos como articulação, conflitos, símbolos, estratégias, práticas, exprimindo-se em diversas dimensões. Uma dimensão institucional pela qual se formalizam suas organizações específicas, e formulam-se discursos institucionais sobre elas e para elas. Uma dimensão experiencial em que ativam mecanismos de aparecimento e de fala pública, envolvendo a criação de um lugar feminino, de formas de representação/apresentação, e a construção de uma narrativa

¹ Programa Jogo Aberto, 02/10/1999-TV Bandeirantes.

própria. As mulheres trabalhadoras rurais, através de sua experiência política, imprimem marcas diferenciadas no movimento sindical dos trabalhadores rurais introduzindo dimensões femininas de vivências e simbolismos que, além de instituírem a sua entrada na política sindical, lhes permite refazerem-se sem medo de ser mulher.

ABSTRACT

This study is about the out coming of rural working women in the public world approached by the aspect of its construction as a political category fighting for recognition and rights. This construction concerns to a collective production that articulates the acting of different social agents with the rural women. This construction demands practice and knowledge that turns possible the formation of an unique, personal and social experience, through which these women can identify themselves as rural working women becoming then, able to show and speak public. The existence of rural working women do not happen automatically neither because of situations on their lives, nor because a spontaneous conscience taken, and its construction is revealed as a result of acting and strategy, and practices expressing in several dimensions. One institutional dimension through which their specific organizations become formal and institutional speeches, about and for them, are formulated. One experimental dimension where they activate mechanisms of showing and public talking implicating the creation of a place for women ways of representing/presenting, and the construction of a self narrative. The rural working women, through their political experience, inspire differentiating marks in rural labor union movements introducing female dimensions of living and symbolisms that, besides instituting their entrance in union politics, allow them to reconstruct themselves without being afraid of being a woman.

BUSCANDO A CONSTRUÇÃO E ENCONTRANDO A EXPERIÊNCIA DAS MULHERES TRABALHADORAS RURAIS

- A EXISTÊNCIA DAS MULHERES TRABALHADORAS rurais no espaço público, como categoria específica, com identidade, discurso e imagem específica, é aqui abordada na perspectiva da construção de sua emergência como grupo, coletivo personalizado, em luta por reconhecimento e direitos. Construção essa resultante de um trabalho coletivo de agentes múltiplos cujas práticas projetam e revertem figurações sociais, num fazer e fazer-se. Esses acontecimentos reúnem práticas, ou modalidades de práticas políticas, envolvendo as mulheres trabalhadoras rurais e outros agentes sociais, e postulam encontros com os /as personagens e contextos situados no terreno social em que surgem as

organizações específicas de mulheres trabalhadoras rurais, consubstanciando um movimento social de mulheres trabalhadoras rurais, como uma produção coletiva. Assim, fui em busca do “trabalho social” de construção do objeto “preconstruído,” nas palavras de Bourdieu (1975), e deparei-me com a questão de uma categoria social fabricada coletivamente, numa produção de vários agentes sociais e práticas políticas intercaladas por experiências femininas de mulheres do campo.

Categoria aqui é entendida no sentido referido por Bourdieu (1999,p.17) para quem “a palavra ‘categoria’ impõe-se por vezes porque tem o mérito de designar ao mesmo tempo uma unidade social – a categoria dos agricultores – e uma estrutura cognitiva, e de tornar manifesto o elo que as une.” É uma forma de ser e de conhecer (esse ser), numa unidade que sinaliza “a concordância entre as estruturas objetivas e as estruturas cognitivas, entre a conformação do ser e as formas de conhecer” (idem,p.17).

Mas, essa concordância que permite o conhecer de uma categoria social implica também um processo de reconhecimento pelo qual ganha visibilidade e legitimidade, expressando-se por imagens, práticas, falas e espaços de modo a conquistar uma outra vida, a *vita activa*, no sentido que é atribuído por Arendt (1995) significando a vida humana empenhada em fazer algo, em agir. E o agir pressupõe aliança entre pessoas, organização, presença de outros, vida pública onde é possível constituir-se em ser “conscientemente existente” (idem, 1993,p.24). Esse tornar-se um *Eu*, diferente de outros, nos leva ao encontro da problemática da identidade desse grupo de mulheres, e reivindicou meu olhar sobre esse controvertido conceito nas ciências sociais, e que está sendo colocada neste contexto como *identidade construída* coletiva e politicamente, como *apresentação e estratégias* de um grupo social, as mulheres trabalhadoras rurais.

Os processos que permitem o estabelecimento das mulheres rurais como categoria específica, manifestam-se como uma *produção coletiva*. Produção que pode ser aduzida como uma poética, no sentido original dessa palavra, de ser uma criação. A esta produção atribuí a idéia de “*construção*” no sentido de que a categoria das mulheres trabalhadoras rurais não se exprime apenas por processos estruturais, normalmente atribuídos como determinantes de situações consequentes; e nem se mostra como reflexo imediato de uma tomada consciência política espontânea.

Essa construção se distancia das idéias de determinação e de espontaneísmo, vincula-se a mecanismos conectados com a *experiência* das próprias mulheres rurais junto a outros grupos sociais que são articuladores políticos, e o próprio momento conjuntural em geral e em particular o das mulheres da zona rural. Esse propósito me levou a aproximar-me e a aproximar alguns autores que compreendem a realidade social como realidade construída. Castoriadis, para quem

a instituição da sociedade “que é cada vez instituição do mundo, como mundo desta sociedade e para esta sociedade, e como organização-articulação da própria sociedade” (1995,p.415). Bourdieu que entende o mundo social como uma “realidade que é o lugar de uma luta permanente para *defimir* a realidade” (1989,p.118), no interior da qual situa-se a idéia de que a emergência de um grupo em luta se faz especialmente por meio de atos de reconhecimento (p.138). Arendt que entende a existência social assentada no ser visto e ouvido publicamente, sendo que “na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano” (1995,p.192). Destaco Certeau (1996) com a sua busca das tessituras do real dentro do cotidiano, em montagem de uma “ciência do ordinário.” E outros autores que transitam por entre essas idéias de um real não apriorístico e resultado de ações projetadas ou não dos sujeitos sociais. O que me colocou diante da questão de identificar as evidências do processo construtor das mulheres trabalhadoras rurais como categoria política.

De uma maneira esquemática, esbocei o cenário que tornou possível o aparecimento das “mulheres trabalhadoras rurais” como sujeito de discursos e sujeito nos (outros) discursos, com configurações diferenciadas em grupos/facções que disputam entre si a legitimidade, dentro e fora do próprio movimento de mulheres trabalhadoras rurais. Discursar é estar em posição de exercer uma fala de direito e estar presente no discurso de outros, como no acadêmico e no de formações políticas (ONGs, sindicatos, políticos), significa estar sendo vista, portanto em relações de re-conhecimento, e em condições de comunicação. Neste caso, indica relacionamentos entre diversos agentes sociais e as mulheres trabalhadoras rurais. O discurso acadêmico tem uma presença intensa na emergência social das mulheres trabalhadoras rurais corroborando com a instituição de uma identidade desse grupo.

Segundo Scott (1999), a “identidade está amarrada a noções de experiência,” pois não é algo que sempre esteve lá, à espera de ser representada. Tomar as mulheres trabalhadoras rurais como categoria construída é um esforço que me levou a encontrar a *experiência historicizada* pela qual puderam emergir como categoria política. Deparei-me com essa experiência nas condições em que se designam e se exercem como tal – na existência cotidiana de suas organizações específicas.

Os primeiros grupos de mulheres rurais que conheci, no início dos anos 1980 na Bahia, eram conhecidas e autodenominadas como *assalariadas do cacau, catadoras de café, bóias-frias, posseiras, lavradoras, camponesas*. Em 1997 deparei-me com mulheres de todo o continente latino-americano e do Caribe, delegadas do Primeiro Encontro Continental de Mulheres Trabalhadoras Rurais. Eram mulheres de realidades e características diferentes, mas juntas reivindicavam uma única identidade, a de *mulheres trabalhadoras rurais*. Esta condição que se

apresentava como dada, de fato expressava a conformação de um processo em curso, na medida em que um dos temas tratados no encontro foi “o que era ser e se sentir uma mulher trabalhadora rural.” Do Brasil estavam diversas representações de organizações de mulheres trabalhadoras rurais que se auto-referiam como participantes do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais.

Fui em busca de entender o que possibilitou àquelas mulheres trabalhadoras rurais se definirem, reconhecerem e serem reconhecidas como tal. Essa busca seguiu dois caminhos:

- a história do surgimento das organizações de mulheres trabalhadoras rurais;
- o acompanhamento de algumas atividades políticas realizadas pelo Coletivo Estadual de Mulheres da Fetraece, e do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais/CE (MMTR-CE); a organização da Campanha Nenhuma trabalhadora rural sem documentos, as eleições do Coletivo Estadual, o III Congresso Estadual da Fetraece, o 8 de Março e a Marcha das Margaridas 2001.

Na busca das origens das organizações de mulheres trabalhadoras rurais, que é recente, as primeiras surgiram em 1982 no sertão pernambucano e no interior do sul do país, e no acompanhamento socioetnográfico do cotidiano da militância do Coletivo Estadual de Mulheres da Federação dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais do Ceará – Fetraece, e do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR), foram se manifestando elementos como discursos, práticas, imagens, narrativas, identidade, todos circunstanciados por tensões, conflitos, articulações, estratégias, emoções, rituais que realçavam um processo de fabricação, de produção coletiva, que ao longo da investigação foi tomando a forma de uma construção – a construção sociológica das mulheres trabalhadoras rurais como categoria política.

UMA VIA DUPLA DE CRIAÇÃO – RELAÇÕES ENTRE MULHERES RURAIS, ACADEMIA, IGREJA, MOVIMENTO SINDICAL E ORGANIZAÇÕES NÃO GOVERNAMENTAIS

Na história do surgimento das organizações estudadas, o Coletivo da Fetraece e o MMTR-CE, destacaram-se a presença de vários agentes sociais, como intelectuais e as assessorias. Os estudos acadêmicos são falas legitimadas que atuam no propósito de dar visibilidade à presença das mulheres tanto nas atividades da produção agrícola quanto nas instâncias e manifestações políticas do movimento sindical dos trabalhadores rurais.

Esses estudos formulam questões que se situam no campo de uma teoria social crítica e mostram o caráter político da invisibilidade das mulheres rurais nas estatísticas e na vida social, analisando:

- a subestimação do trabalho feminino pelos indicadores utilizados nas pesquisas censitárias (mulher de produtor, MNRF, a não inclusão da produção de fundo de quintal – criação de pequenos animais, hortas, pomar, plantas medicinais);
- o caráter de ajuda ou complemento ao trabalho masculino, atribuído ao trabalho feminino, presente não somente na zona rural mas em toda a sociedade;
- a não inclusão das atividades femininas das políticas de incentivo à produção rural, crédito, subsídio e mesmo dos programas de reforma agrária;
- evidenciam o aumento do trabalho feminino no campo e as novas posições que este assume a partir das mudanças introduzidas pela expansão das relações capitalistas no campo que individualizaram a força de trabalho das mulheres intensificando a sua exploração.

Os estudos acadêmicos estão também presentes no cotidiano dos movimentos das mulheres trabalhadoras rurais, como textos que subsidiam as discussões sobre suas condições de vida e de trabalho. Além disso, existe a participação direta, física, das pesquisadoras na condição de colaboradoras e assessoras nos eventos que estes movimentos realizam. Assim, o discurso acadêmico sobre as mulheres trabalhadoras rurais tem sido uma de suas condições de produção, uma maneira de fazer a sua existência. Essa capacidade do dizer é vista por Certeau (1996) como um “saber – dizer,” cuja narrativação das práticas é uma maneira textual de fazer. A produção acadêmica sobre as mulheres rurais de um lado re-escreve e re-inscreve essas mulheres no mundo social, porque como discurso competente, fala autorizada, lhe é permitido apresentar uma outra visão do real.

No âmbito das *assessorias*, o encontro com a realidade das mulheres é mais direto. Seja em nível nacional ou estadual, a história do surgimento das organizações de mulheres trabalhadoras rurais está ligada a atuação de ONGs e pastorais. No Ceará essa matriz articulista está nos interstícios do movimento sindical, da igreja católica e da atuação do Centro de Estudos do Trabalho e Assessoria ao Trabalhador (Cetra) e do Centro de Pesquisa e Assessoria (Esplar), junto aos locais onde surgiram os primeiros grupos organizados de mulheres trabalhadoras rurais, nos anos 1980.

O primeiro grupo do MMTR-CE se formou na região de Itapipoca. Nessa área a igreja tinha um trabalho de organização dos agricultores em torno da luta pela terra e da celebração do Dia do Senhor, do qual só participavam homens. O Cetra também estava presente nessa região com uma atuação voltada para a renovação do sindicalismo e a luta pela terra. Diante de uma pequena presença das mulheres nas reuniões sindicais e da existência de problemas entre os casais pelas ausências dos homens em decorrência de sua participação no movimento, o Cetra e a igreja, ouvindo as queixas de homens e mulheres iniciaram, em 1980,

a organização dos Encontros de Esposas. Em torno desse *trabalho com as mulheres* aproximaram-se várias integrantes dessa instituição e alguns profissionais liberais residentes na região. Discutia-se nesses encontros, saúde da mulher, planejamento familiar e pobreza. Esses encontros se entenderam para Sobral e foram sendo ampliados para mulheres solteiras.

As assessoras do Cetra foram buscar referências de trabalhos com mulheres rurais e encontrou contatos na Paraíba e em Pernambuco, aos quais se articulou, inicialmente para trocar experiências e ampliar sua capacidade para esse trabalho político organizativo com mulheres rurais. Em 1986 foi criado no Ceará o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Ceará, na mesma perspectiva dos que estavam sendo construídos na Paraíba, Pernambuco, Piauí, Bahia e outros Estados nordestinos.

Paralelamente a esse processo, outro foi acontecendo, cujo resultado vai ser a criação do Coletivo Estadual de Mulheres da Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Ceará (Fetraece). O Coletivo teve como território privilegiado as instâncias formais do movimento sindical rural, como efeito da organização das mulheres e dos trabalhadores rurais no interior da Central Única dos Trabalhadores (CUT), e na área de atuação do Esplar. Dentro da CUT existia o Departamento Estadual de Trabalhadores Rurais, formado por sindicalistas de esquerda que faziam oposição à diretoria pelega da Fetraece, cuja visão de democracia envolvia a inclusão das mulheres e sua igualdade de direitos. Em 1991 esse departamento realiza o I Encontro Estadual de Mulheres *Trabalhadoras Rurais* quando foi criada a Comissão de Mulheres do DETR-Ce. Esse processo se remete a uma organização de mulheres nos sindicatos de trabalhadores rurais dos municípios de Madalena e Canindé, que em 1990 já haviam formado uma Comissão de Mulheres.

Em 1992 o grupo de sindicalistas do DETR-CE, ganha as eleições da Fetraece, e em fevereiro de 1993 a Comissão de Mulheres é transformada no Coletivo Estadual de Mulheres da Fetraece.

A presença das ONGs nessa história indica a formatação de um outro discurso e práticas articuladas com as trabalhadoras rurais demandando a sua inclusão no espaço social e político. A atuação das ONGs na formação das organizações de mulheres trabalhadoras rurais se dá num contexto mais amplo, de relações internacionais de cooperação entre mulheres. No Brasil, relacionava-se ao crescimento do feminismo e de uma consciência sobre as condições de desigualdade social, política e econômica das mulheres brasileiras. As assessoras foram se formando como assessoras de um trabalho específico com mulheres na medida em que os próprios movimentos de mulheres iam se constituindo. Uma assessora confessou que aprendeu sobre a questão da mulher com o trabalho que realizava junto às trabalhadoras rurais.

O discurso e a prática das ONGs integra-se com o discurso e a prática acadêmica no sentido de compor um grupo produtor de um *discurso institucional* sobre as trabalhadoras rurais demandando a sua inclusão no espaço público. São vozes competentes que instauram condições para a legitimação e reconhecimento público das mulheres e que vão também se estabelecendo para criarem um saber e uma prática junto a esse grupo, numa constituição simultânea. É no encontro entre si que se produzem, se constroem.

Esse aspecto institucional da construção das mulheres trabalhadoras rurais compreende também a formalização das suas próprias organizações específicas e de seu reconhecimento legal como trabalhadoras rurais.

O Coletivo e o MMTR vinculam-se a organizações em nível nacional, como a Comissão de Mulheres Trabalhadoras Rurais da Contag e a Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais, respectivamente.

Essa institucionalidade também envolve toda a luta das próprias trabalhadoras rurais que configuradas como categoria específica atuam em busca do seu reconhecimento profissional, que se exprime, sobretudo, por meio da campanha pela documentação Nenhuma trabalhadora rural sem documentos implementada em 1996. É preciso que o Estado legitime a sua condição inscrevendo-as como trabalhadoras rurais nas suas instancias burocráticas. Ter essa inscrição e aposentar-se como tal é uma grande conquista para as mulheres trabalhadoras rurais. Essa campanha continua em curso, sendo uma estratégia importante de mobilização e conscientização interna e externa a esse grupo.

EM CENA: CONSTRUINDO A EXISTÊNCIA PÚBLICA

Um movimento social não acontece apenas pela existência orgânica de um grupo, mas também por sua capacidade de poder ser visto e ouvido por todos, de aparecer publicamente.

Aparecer é estar presente no mundo e inscrever a sua diferença diante de outros. E assim encontramos a *experiência* singular das mulheres trabalhadoras rurais pela qual se fazem e se apresentam como tais.

Essa experiência não se explica apenas pela posição estrutural de um grupo como algo que sempre esteve lá para ser descrita mas uma experiência historicizada e neste caso também produzida e exercida coletivamente, vivida, interpretada e narrada, feita na medida em que faz as suas próprias agentes.

Na medida em que participam de um movimento e realizam suas manifestações públicas, vivem experiências pessoais e coletivas que são base para sua identidade, criando formas de representação e apresentação, instituindo um lugar feminino no território do movimento sindical rural. Dessa maneira emergem no campo político e social brasileiro como um grupo organizado, lutando por direitos

e em busca de reconhecimento – fazem-se sujeito político, rompendo com uma situação de subordinação e com a fixidez de uma condição antes tida como destino. Por meio dessa ruptura podem ter uma existência própria, como entende Ávila (2000) referenciando-se em Arendt (1998), significando que anunciam seu projeto, têm ação na esfera política e tornam-se interlocutoras como parte de conflitos, afirmando seu direito a ter direitos.

A identidade de mulher trabalhadora rural é uma autonomação a partir de recursos que lhes permitem que se vejam naquilo que sabem de si. Envolve sentimentos de pertença e diferenciação, pautados em relações sociais nas quais se inserem. Segundo depoimentos de algumas entrevistas, a primeira “descoberta” que fazem no movimento é de *ser gente e ser trabalhadora* (pobre), mas com valor, a segunda é de *ser mulher* também com valor. Ser mulher trabalhadora rural significa sentir-se como tal.

Nessa identidade de mulher trabalhadora rural se articula classe, gênero e lugar, formando uma sobreposição de representações apoiadas em conjuntos diferenciados de relações sociais, e cuja composição já supõe um conflito interno. Assim, a unidade é sempre um elemento que está sendo restaurado, ora em nome do sexo, ora em nome da classe. Como essa restauração não elimina, mas apenas legitima e oculta os conflitos, as disputas, inclusive pela hegemonia não se desfazem.

Enquanto um momento marcante da construção da identidade a campanha Nenhuma trabalhadora rural sem documentos mostrou uma disputa permanente pela hegemonia entre o Coletivo e o MMTR-CE e também entre as diversas entidades parceiras que integram a sua coordenação estadual (sindicais, ONGs, religiosas, acadêmicas). As diversidades e os conflitos são sempre recompostos em nome da unidade do movimento e dos interesses das mulheres trabalhadoras rurais.

A EXPERIÊNCIA NO CONTEXTO DA CONSTRUÇÃO

Construir-se como mulher trabalhadora rural envolve vivenciar uma experiência traspassada por mecanismos que promovem objetivações e subjetivações que formata e institui sentimentos, atitudes e símbolos próprios. Para se dizer “sou uma mulher trabalhadora rural,” é preciso sentir-se e mostrar-se como tal. E encontramos no cotidiano dos movimentos de mulheres uma pedagogia que lhes permite uma nova sociabilidade e um novo sentimento de si. A formação de uma consciência de si torna-se processo integrante da construção da identidade social e pessoal. Do que é possível perceber nos comportamentos das trabalhadoras rurais, há uma dimensão individual da construção identitária, em que cada uma vê a si e sente-se como uma mulher trabalhadora rural. Ao assim se dizerem, ou nomearem-se, é fundamental que se sintam como tal. Sempre houve mulheres trabalhando e vivendo no campo, lavradoras, camponesas, mulheres de produ-

tores que não se diziam – e muitas não se dizem ainda, mulheres trabalhadoras rurais, não se reconhecem assim. Para tanto é preciso apreender-se como tal. Essa apreensão requer condições sociohistóricas capazes de promover sentimentos e verdades, certezas sobre si.

A construção da identidade desvela-se entre as trabalhadoras rurais como um processo que envolve ou articula uma experiência que é subjetivada, internalizada e sentida de modo individuado – ou individualizante – e uma outra experiência que é objetivada, projetada nas condições sociais, históricas, políticas do grupo. Embora seja uma produção coletiva, a identidade tem um aspecto de subjetivação e de objetivação que articula conflitos e heterogeneidades ao tempo em que funda uma integração e similaridades.

Os modos de fazer essa identidade se assentam numa pedagogia singular que prepara os cenários para uma sociabilidade, compondo lugares importantes para a construção de identificações, quer em reuniões, encontros, seminários, cursos de formação, eventos ou manifestações públicas *para as e das* trabalhadoras rurais.

Uma questão é se essa pedagogia faz uma política para as mulheres ou mulheres para a política. As características dessa pedagogia se exprimem numa metodologia identificada desde a escolha das assessoras para realizarem o *trabalho com mulheres*, que em geral são mulheres que devem saber ouvir, ser simples, ter experiência em trabalho popular e uma visão política; não podem ser donas da verdade nem autoritárias. Não existe um trabalho com homens, mas sim um trabalho com mulheres, e é por este que se redefinem e se reposicionam as mulheres nas relações sociais como trabalhadoras e mulheres que têm valor – revêem a si e ao que fazem atribuindo significado e valor. Também nessa metodologia aprendem a se comunicar, a viver para si, a repassar o vivido e aprendido para outras companheiras, e se fazem capazes de autonomia escolhendo, decidindo e participando.

As vivências no movimento social permitem refazer a percepção e a posição das mulheres no mundo que as cerca e dentro delas mesmas – e vão permitir a reinterpretção de conceitos. O que existia antes (do movimento) era o cativeiro e a opressão. Poder falar e sair, ir a outros lugares, representa uma ruptura dessa situação.

Há um entrelaçamento de vivências entre as assessoras e as mulheres rurais, a partir das quais cada uma estabelece suas práticas e suas posições, construindo uma experiência particular – apropriando-se cada qual dos segredos de suas razões, embora coabitando alguns espaços sociais comuns. Esse trabalho com mulheres é um ativador da identidade de mulher trabalhadora rural ao estabelecer possibilidades de formação de uma consciência de si como sujeito capaz de autonomia. Por meio dessa metodologia reconstróem-se permanentemente em processos de reconhecimento dos quais participam vários grupos sociais – e nos

quais se articulam a dimensão pessoal e social. Nesse circuito incessante, tanto as mulheres rurais como as assessoras se inscrevem num coletivo, em suas identidades respectivas. Os dois grupos vão se constituindo simultaneamente.

ARTES DE APRESENTAR E REPRESENTAR

Todo esse substrato comum, não desfaz as disputas internas pela hegemonia da categoria. As manifestações realizadas pelas mulheres trabalhadoras rurais estão zoneadas por divergências políticas, especialmente as que demarcam as atuações da Articulação Nacional das Mulheres Trabalhadoras Rurais – ANMTR e a Comissão de Mulheres da Contag – reproduzidas em nível estadual entre o Coletivo da Fetraece e o MMTR-CE, e outras que existem entre facções internas ao próprio Coletivo. A ANMTR reivindica para si o compromisso com a inseparabilidade da luta de gênero e de classe, e a Comissão de Mulheres enfrenta a discriminação dentro de uma organização mista para estimular a igualdade de oportunidades em seu interior. Há uma alternância de hegemonia nas manifestações que essas organizações realizam, mas se apresentam com homogeneidade e unidade. A unidade da categoria é mais uma estratégia política sofridamente construída e desejada, do que uma característica ou condição interna.

Muitas vezes aparece na fala das mulheres a expressão “ocupar espaços na estrutura sindical” referindo-se à inserção da presença feminina nas instâncias oficiais de representação política. Esse processo se apóia em organizações de base, que são expressões concretas de uma inscrição institucional das mulheres se estendendo para as instâncias mais gerais, as direções, para retornar ampliando-se nas bases. A política de cotas que vem sendo adotada no movimento sindical de trabalhadores rurais é um indicativo da estruturação de uma nova ordem de definição das posições de homens e mulheres na estrutura sindical, dando conta da instituição de um lugar feminino. As organizações específicas das mulheres na estrutura sindical e a sua presença física dão conta da ocupação de espaço – entendido como lugares exercidos. Isso pôde ser observado na Fetraece pelo processo de estatutização do Coletivo no III Congresso Estadual de 1998 – quando de um órgão atrelado à Secretaria de Formação foi transformado em cargo da diretoria executiva, inclusive com orçamento próprio.

Mas a presença das mulheres não se dá apenas fisicamente, mas simbolicamente, e o MSTR vem se designando oficialmente desde 2000, como *movimento sindical dos trabalhadores e trabalhadoras rurais*.

O movimento de mulheres trabalhadores rurais ao fazer-se representante de uma categoria também realiza um trabalho de *apresentação* de modo a coincidir com as representadas. Nas manifestações públicas que realizam, onde participam também outros agentes articuladores, como o 8 de Março e a Marcha das

Margaridas as mulheres cuidam de sua própria aparência como: arrumação e embelezamento da aparência pessoal; uso de símbolos e adereços de mulheres e de trabalhadoras rurais como flores e foices; além de mobilizarem a imprensa e apresentarem-se unificadas, como um bloco: “Nós, mulheres trabalhadoras rurais.”

Por essas formas de apresentação constroem uma sensibilidade pública utilizando estrategicamente alguns papéis e atributos tradicionais das mulheres – fragilidade, filhos, sensibilidade. Margarida é o seu símbolo – uma mulher forte, que deu a vida pela luta, e uma flor bonita e terna. Um outro aspecto dessa sensibilidade pública pode ser encontrada em muitas histórias de luta pela terra, quando durante momentos de forte tensão as mulheres com suas crianças tomaram a frente de confrontos para impedir violências e agressões maiores. Transformam o desqualificado e frágil feminino em força e eficácia política, na luta e nas ruas.

As mulheres trabalhadoras rurais a partir dessas vivências vão construindo uma narrativa própria e temporal em que se referem a um *antes* do movimento, quando não falavam, eram escravizadas, sem valor, não sabiam de nada, tinham medo e não podiam, e um *depois*, em que se experimentam como gente, trabalhadora e mulher de valor que pode falar, sair de casa, reivindicar e se experimentam sem medo de ser mulher. Nessa narrativa sobre a história delas no *movimento*, a conquista da *fala* é o demarcador de um novo tempo e uma possibilidade concreta pela qual podem *contar a própria história*. E nesse contar se reposicionam no mundo.

No tempo que era *antes* não tinham voz, não eram escutadas, não tinham som, falavam por elas, tinham medo de falar, tinham vergonha de falar, *depois* do movimento, clamaram seus direitos, ouviram o próprio som, ganharam fôlego, falam mesmo sem estarem certas, não ficam caladas quando não aceitam qualquer coisa, fazem poesias e músicas. Os modos de falar dessas mulheres se manifestam por expressões que são definidas como *modos típicos das trabalhadoras rurais fazerem política*. São modos que articulam ritos, conflitos e comunicação. Elegi as poesias, músicas e fotos, cada qual como falas apropriadas, cada qual com uma atribuição específica:

As poesias fazem relatos, registrando as histórias. Criam e apresentam poesias para fazer abertura de eventos, saudações, relatórios, avaliações. Nas poesias também se referem ao dia-a-dia de trabalho na roça, em casa, no movimento, falam do sonho da libertação, exprimindo a utopia da união, da conquista de direitos e da felicidade.

As músicas estão presentes em todos os eventos, e animam o início, o meio e o encerramento sempre dinamizando, aglutinando e movimentando o grupo. Com a música as mulheres se juntam, levantam das cadeiras, batem palmas, gesticulam, riem... Quando as discussões se tornam longas e cansativas ou tensas canta-se para quebrar o ritmo pesado e restaurar a atenção. A música anima, celebra e incute valores e esperança. As músicas em geral são de autoria das próprias mulheres, mas há também de compositores e assessores. A música in-

troduz o lúdico e por meio dela exercitam um saber – dizer. Para Nazaré Flor, compositora e integrante do MMTR-CE, na música ela encontra a alegria e a simpatia do público e pode expressar qualquer sentimento “de uma maneira que o cara não tem como dizer não.”

As fotografias são recorrentes e também se revelaram como uma fala. Estão presentes na bagagem das mulheres, nos relatórios, *folders*, nos ambientes dos eventos, dentro de um contexto de utilização freqüente de mensagens visuais. A análise de um conjunto de fotos de documentos produzidos pelos movimentos de mulheres trabalhadoras rurais mostrou a representação da vida delas, o trabalho no campo onde estão sempre carregando coisas – pedra, lata de água, filhos, trouxa de roupa; no Movimento estão em movimento, relaxadas, brincando, viajando, conversando, falando. No Movimento elas se movimentam e se fazem presentes no mundo.

Se toda fala é sempre de uma falta é isso o que elas mais querem, seus desejos. E essas falas são emblemas do movimento de mulheres trabalhadoras rurais, expressando o confronto entre uma forma de vida e um tempo que se encontram em situação de transformação.

MARCAS DE MULHERES NO SINDICALISMO RURAL

Os movimentos de mulheres trabalhadoras rurais se situam no território do sindicalismo rural, no qual estampam sua presença de diferentes maneiras, pelas quais pode se acessar os pontos de inclusão das mulheres nesse espaço social. Em que pese o fato de que as lutas das mulheres ainda são vistas como sendo coisas de mulher e não do conjunto do movimento sindical, aos poucos aparecem situações em que o movimento como um todo as assume como ocorreu com a Marcha das Margaridas e a Mobilização Nacional ocorrida em 8 de março.

Os nexos entre as mulheres e o movimento sindical dos trabalhadores rurais construídos por tantos gestos, passos, artes e falas se esboçam nos seguintes aspectos:

- A legitimidade do movimento sindical está apoiada na inclusão das mulheres seja para mostrar a capacidade e o compromisso das direções políticas de responder às questões das mulheres, seja nomeando-se como seu representante, o que tem feito a inclusão do termo trabalhadoras nas manifestações e na própria designação como movimento de trabalhadores e trabalhadoras rurais. A participação das mulheres então pode ser presencial e simbólica.
- A ampliação da prática de uma mística política, baseada em valores éticos de justiça/diálogo/ternura, na inclusão de todos, numa visão integrada da pessoa, e na solidariedade. É um momento de todos e o motor do entusiasmo que alimenta o compromisso por símbolos e participação. As mulheres não dispensam a mística

em seu cotidiano político e a consolidam como prática no campo sindical, mais que o fazem os homens.

- A política de cotas adotada legalmente pelo sindicalismo tem se mostrado um mecanismo eficiente como estratégia de ação positiva para colocar as mulheres e suas condições de discriminação na pauta sindical, dando condições para a visibilidade e a participação feminina. As cotas são efetivamente assumidas pelos setores mais politizados do sindicalismo, as lideranças, em uma perspectiva de fortalecer o conjunto do movimento; nas bases, ao nível dos sindicatos municipais podem não ser levadas em conta.
- Por fim as dinâmicas de cantar, movimentar o corpo, enfeitar o ambiente, motivar, animar, alegrar, brincar, rir, dançar, descontraír, ter momentos de confraternização e festa, exposição e venda de produtos artesanais exprimem um conjunto de características mais identificadas com a subjetividade, e muitas vezes com forte emocionalidade. No I Encontro de Mulheres Dirigentes do Sindicalismo Rural-CE, o encerramento foi com muitos abraços e choros entre assessoras, lideranças e participantes, que diziam: “Conseguimos! As mulheres cearenses já estão marchando.” Nunca, em 20 anos de aproximação com o sindicalismo, vi homem chorar por realizar um encontro ou reunião política. Há aqui uma vinculação entre subjetividade e cidadania em que a política aparece como lugar de uma nova sociabilidade e de uma outra experiência subjetiva.

Assim as mulheres trabalhadoras rurais emergem como categoria sujeito político construído, e não apenas como efeito de mudanças estruturais ou consequência natural de uma tomada de consciência.

Por isso talvez cantem tanto:

*Pra mudar a sociedade do jeito que a gente quer
Participando sem medo de ser mulher*

Essa mudança enuncia um sujeito capaz de desejos e de sonhos.

*Porque a luta não é só dos companheiros
Participando sem medo de ser mulher*

Ter um desejo próprio é estabelecer processos de diferenciação e elaborar uma identidade própria.

*Pisando firme sem pedir nenhum segredo
Participando sem medo de ser mulher*

Conquistar a existência social permite revelar-se, mostrar-se, apresentando-se e falando em público sem medo de ser mulher trabalhadora rural. ☀

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. São Paulo: Forense, 1995.
- ÁVILA, Maria Betânia. Feminismo e Sujeito Político. In: Revista Proposta. Rio de Janeiro: Fase, 2000. Março/Agosto, p.6-11.
- BOURDIEU, Pierre et al. *El oficio de sociólogo*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 1975.
- . “A economia das trocas lingüísticas.” In: ORTIZ, Renato. Pierre Bourdieu. São Paulo: Ática, 1994.
- . *O Poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989
- . *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- LAURETIS, Tereza de. *A tecnologia do gênero*. In: HOLANDA, Heloisa B. (Org).. *Tendências e Impasses. O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 24-38.
- HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997.
- SCOTT, Joan W. *Experiência*. In: SILVA, Alcione Leite da et al. (Orgs). *Falas de Gênero*. Santa Catarina: Mulheres, 1999.
- THOMPSON, E. P. *A Miséria da teoria*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- Fortaleza-CE, 2005.



Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural

UM NOVO PROJETO DE DESENVOLVIMENTO PARA O PAÍS PASSA PELA transformação do meio rural em um espaço com qualidade de vida, acesso a direitos, sustentabilidade social e ambiental.

Ampliar e qualificar as ações de reforma agrária, as políticas de fortalecimento da agricultura familiar, de promoção da igualdade e do etno-desenvolvimento das comunidades rurais tradicionais. Esses são os desafios que orientam as ações do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (NEAD), órgão do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) voltado para a produção e a difusão de conhecimento que subsidia as políticas de desenvolvimento rural.

Trata-se de um espaço de reflexão, divulgação e articulação institucional com diferentes centros de produção de conhecimento sobre o meio rural, nacionais e internacionais, como núcleos universitários, instituições de pesquisa, organizações não-governamentais, centros de movimentos sociais, agências de cooperação.

Em parceria com o Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura (IICA), o NEAD desenvolve um projeto de cooperação técnica intitulado “Apoio às Políticas e à Participação Social no Desenvolvimento Rural Sustentável,” que abrange um conjunto diversificado de ações de pesquisa, intercâmbio e difusão.

EIXOS ARTICULADORES



- Construção de uma rede rural de cooperação técnica e científica para o desenvolvimento
- Democratização ao acesso às informações e ampliação do reconhecimento social da reforma agrária e da agricultura familiar

O NEAD busca também

- Estimular o processo de autonomia social
- Debater a promoção da igualdade
- Analisar os impactos dos acordos comerciais
- Difundir a diversidade cultural dos diversos segmentos rurais

PROJETO EDITORIAL



O projeto editorial do NEAD abrange publicações das séries Estudos NEAD, NEAD Debate, NEAD Especial e NEAD Experiências, o Portal NEAD e o boletim NEAD Notícias Agrárias.

PUBLICAÇÕES



Reúne estudos elaborados pelo NEAD, por outros órgãos do MDA e por organizações parceiras sobre variados aspectos relacionados ao desenvolvimento rural.



Inclui coletâneas, traduções, reimpressões, textos clássicos, compêndios, anais de congressos e seminários.



Apresenta temas atuais relacionados ao desenvolvimento rural que estão na agenda dos diferentes atores sociais ou que estão ainda pouco divulgados.



Difunde experiências e iniciativas de desenvolvimento rural a partir de textos dos próprios protagonistas.

PORTAL



Um grande volume de dados é atualizado diariamente na página eletrônica www.nead.org.br, estabelecendo, assim, um canal de comunicação entre os vários setores interessados na temática rural. Todas as informações coletadas convergem para o Portal NEAD e são difundidas por meio de diferentes serviços.

A difusão de informações sobre o meio rural conta com uma biblioteca virtual temática integrada ao acervo de diversas instituições parceiras. Um catálogo *on line* também está disponível no Portal para consulta de textos, estudos, pesquisas, artigos e outros documentos relevantes no debate nacional e internacional.

BOLETIM



Para fortalecer o fluxo de informações entre os diversos setores que atuam no meio rural, o NEAD publica semanalmente o boletim NEAD Notícias Agrárias. O informativo é distribuído para mais de dez mil usuários, entre pesquisadores, professores, estudantes, universidades, centros de pesquisa, organizações governamentais e não-governamentais, movimentos sociais e sindicais, organismos internacionais e órgãos de imprensa.

Enviado todas as sextas-feiras, o boletim traz notícias atualizadas sobre estudos e pesquisas, políticas de desenvolvimento rural, entrevistas, experiências, acompanhamento do trabalho legislativo, cobertura de eventos, além de dicas e sugestões de textos para fomentar o debate sobre o mundo rural.

Visite o Portal www.nead.org.br

Telefone: (61) 3328 8661

E-mail: nead@nead.gov.br

Endereço: SCN, Quadra 1, Bloco C, Ed. Brasília Trade Center, 5º andar, Sala 506

Brasília/DF CEP 70711-901

O TEXTO DESTA LIVRO FOI COMPOSTO EM BRIOSO PRO,
COM TÍTULOS EM GILL SANS MT PRO, E IMPRESSO SOBRE
PAPEL OFFSET EM OUTUBRO DE 2006.



ABA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE ANTROPOLOGIA



ANPOCS
Associação Nacional de
Pós-Graduação e Pesquisa
em Ciências Sociais

