



**Faculdades femininas e saberes rurais. Uma
etnografia sobre gênero e sociabilidade no
interior de Goiás**

Silvana de Souza Nascimento

Série: Produção Acadêmica Premiada

**Faculdades femininas e saberes rurais. Uma
etnografia sobre gênero e sociabilidade no
interior de Goiás**

Silvana de Souza Nascimento

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

São Paulo, Junho de 2008

Série: Produção Acadêmica Premiada

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITORA: Profa. Dra. Suely Vilela

VICE-REITOR: Prof. Dr. Franco Maria Lajolo

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DIRETOR: Prof. Dr. Gabriel Cohn

VICE-DIRETORA: Profa. Dra. Sandra Margarida Nitrini

SERVIÇO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

Eliana Bento da Silva Amatuzzi Barros – MTb 35.814

Projeto Gráfico

Dorli Hiroko Yamaoka – MTb 35.815

Diagramação

Erbert A. Silva – MTb 35.870

COMISSÃO DE PUBLICAÇÃO ON-LINE

Presidente - Profa. Dra. Sandra Margarida Nitrini

Membros

DA - Profa. Dra. Rose Satiko Gitirana Hikiji

DF - Prof. Dr. Vladimir Safatle

DH - Profa. Mary Anne Junqueira (titular)

DH - Prof. Rafael de Bivar Marquese (suplente)

DL - Prof. Dr. Marcello Modesto dos Santos

DLCV - Prof. Dr. Waldemar Ferreira Netto

DLM - Profa. Dra. Roberta Barni

DLO - Prof. Dr. Paulo Daniel Elias Farah

DS - Profa. Dra. Márcia Lima

DTLLC - Prof. Dr. Marcus Mazzari

STI - Maurício Pereira Nunes

SCS - Dorli Hiroko Yamaoka

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

N244 Nascimento, Silvana de Souza

Faculdades femininas e saberes rurais. Uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás / Silvana de Souza Nascimento. - São Paulo : Serviço de Comunicação Social. FFLCH/USP, 2008
167 p. (Produção Acadêmica Premiada)

Originalmente apresentada como dissertação do autora (Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005).

1. Etnografia - Mossâmedes (GO). 2. Relações de gêneros. 3. Sociabilidade. 4. Identidade social. 5. Organização social rural. I. Título. II. Série.

ISBN 978-85-7506-153-4

21ª CDD 301.2098173
307.7298173

Apresentação	09
Capítulo 01	
Peões, moças e coronéis	19
A dominação histórica dos coronéis	23
Famílias mineiras	27
A dominação conceitual da “família patriarcal”	31
O olhar da antropologia	41
Rural como sinônimo de patriarcal	45
Capítulo 02	
Homem com homem, mulher com mulher	51
Menino-homem e menina-mulher	59
O desabrochar das moças e a embriaguez dos rapazes	63
Hoje em dia o marido tem que ajudar a mulher	69
O trabalho nas fazendas: <i>arrancar e arrumar</i>	75
Capítulo 03	
O homem custoso e a mulher trabalhadeira	85
Bicho-homem X homem mole	95
Mulher trabalhadeira X mulher à toa	99
Replicações	109
Foliões, cozinheiras e festeiros	111
Paródias	115
Capítulo 04	
Estudar, <i>um sonho muito antigo</i>	121
Ligar o corpo	123
Universidades pelo sertão	127
Faculdade feminina	137
Sacrifícios e maridos bons	145
Sonhos para o futuro	155
Considerações finais	157
Bibliografia	161

Resumo

Esta tese tem como propósito analisar a relação entre gênero e redes de sociabilidade numa região de pecuária leiteira, no sudoeste de Goiás. Trata-se de uma etnografia que procura compreender um modelo de organização social rural que, de um lado, está baseado no casamento, na divisão do trabalho e na idéia de complementaridade entre os sexos e, de outro, em redes de sociabilidade que privilegiam relações entre pessoas do mesmo sexo. Essas redes, que se formam durante os encontros coletivos, desde os trabalhos de ajuda mútua até as festas, rezas e rodeios, possibilitam a transmissão de saberes e práticas distintos para homens e mulheres, que têm se desdobrado para fora do espaço conhecido da vizinhança. Atualmente, por parte das mulheres, há um movimento de retorno à escola e de inserção na universidade. O aumento da escolaridade feminina, num contexto rural, tem rearticulado as relações não somente entre homens e mulheres dentro das famílias, mas também as próprias redes de sociabilidade e de parentesco.

Palavras-chave: gênero, sociabilidade, mundo rural, sexo, identidade, ensino superior.

Abstract

This thesis has the purpose of analysing gender and sociability networks in a cattle breeding region in the south-west of Goiás. That is an ethnographic study which intends to understand a model of rural social organization which is based on marriage, the division of work and the idea of complementarity of the sexes on one side and sociability networks which privilege relations between people of the same sex on the other. These networks, which are formed during collective meetings, from work and mutual help to parties, prayers and rodeos, make possible the transmission of knowledges and practices which are different for men and women, which have gone beyond the known territory of the neighborhood. Currently, some of the women have been engaged in a movement intending to return to school and seek insertion in the university. The improvement in female schooling has been rearticulating the relations not only between men and women in the families, but also the sociability and kinship networks themselves.

Key-words: gender, sociability, rural world, sex, identity, university, superior schooling

Apresentação

A primeira noite em que passei na fazenda Paraíso, no município de Mossâmedes, sudoeste de Goiás, na casa de Dona Ivone e Seu Tota, em 1997, era ante-véspera da partida para a romaria do Divino Pai Eterno. Eu iniciava os meus primeiros contatos com os moradores daquela localidade para elaborar minha dissertação de mestrado e eram minhas primeiras experiências de campo longe da cidade. Seu Tota, o dono da casa e uma das lideranças locais, propôs, então, um teste para mim, a moça que recém-chegava de São Paulo e conhecia muito pouco do mundo rural. Ele me pediu para descascar um *limão de fazer doce* e ficou ao meu lado, observando-me. Tentou fazer o mesmo, com seu canivete, mas logo desistiu. *Não é serviço pra homem*. Mas ele pareceu ter ficado satisfeito com meu esforço e disse-me gentilmente que eu era *trabalhadeira*, característica que terminei por incorporar, ou que me foi incorporada, ao papel de antropóloga. Esse episódio ilustra um dos elementos que me chamou a atenção durante os primeiros anos da pesquisa de campo: a importância do trabalho não apenas como uma atividade produtiva mas como um valor que permeava o cotidiano e as festas. Assim, tive a oportunidade de acompanhar e participar das atividades das mulheres. A cozinha, um dos principais espaços femininos, passou a ser meu lugar de trabalho em duplo sentido, como mulher e antropóloga.

Da elaboração da dissertação de mestrado ao término deste tese, passaram-se praticamente dez anos de pesquisa de campo nesta região de Goiás. Ao longo desse período, entre idas e vindas aos territórios goianos, pude acompanhar o rápido crescimento de crianças, pessoas idosas que faleceram, moças que se tornaram mães e mães que se tornaram estudantes. Tive a oportunidade de presenciar um movimento precursor que se iniciou no final da década de 1990: a entrada de mulheres, que moravam em zonas rurais ou pequenas cidades, nas universidades estaduais. Professoras, trabalhadoras rurais, donas de casa, funcionárias públicas começaram a buscar novos conhecimentos e a desenvolver suas potencialidades femininas para fora do espaço da cozinha, da família e da vizinhança. O mesmo não se deu com os homens. Assim como em outras regiões do país, eles são os maiores responsáveis pela produção econômica que, nesta localidade, está baseada essencialmente na pecuária. No entanto, grande parte do público universitário é feminino, sem contar com o fato de que a escolaridade, em praticamente todos os níveis, é maior entre as mulheres.

Quando iniciei minhas pesquisas de campo em Goiás, antes da entrada na pós-graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo, minha preocupação estava em investigar o tema das festas populares católicas e, na dissertação de mestrado, voltei-me especialmente para uma celebração em particular, a Festa do Divino Pai Eterno, no santuário de Trindade, a poucos quilômetros de Goiânia. Na dissertação, realizei uma etnografia da romaria que parte do município de Mossâmedes em carros de bois e dirige-se todos os anos para esta grandiosa festa que recebe, todos os anos, no mês de julho, mais de 50 mil pessoas de várias partes do Centro-Oeste. Diferentemente do que os estudos de Maria Isaura Pereira de Queiroz, nos anos 1960 e 1970, prenunciavam – de que, pelo processo de urbanização e industrialização, os elementos fundamentais do *catolicismo rústico*, tenderiam a desaparecer, inclusive as festividades, que organizavam os bairros rurais – meu objetivo foi mostrar que a festa de romaria não estava fechada às transformações do universo urbano. A festa criava uma vasta rede de sociabilidade que uniaromeiros de municípios distintos e possibilitava uma intersecção entre campo e cidade. Essa rede tornava evidente que esses camponeses não estavam isolados em seus pequenos povoados mas estabele-

ciam relações econômicas, sociais e políticas com outros participantes, que não necessariamente eram moradores de zonas rurais. Além disso, havia uma lógica que organizava essas redes de sociabilidade: uma segregação sexual que fazia com que homens e mulheres participassem da festa em espaços e tempos diferentes.

Apesar do meu problema inicial, durante o mestrado, não estar voltado para as questões de gênero, os dados etnográficos me conduziram até elas e ofereceram-me algumas pistas para elaborar minha pesquisa de doutorado, que tem como propósito investigar a relação entre gênero e sociabilidade numa região de que tem Mossâmedes como principal posto de observação. Este município rural faz parte de um circuito de festas, de trocas econômicas, políticas e de parentesco que abrangem outras localidades como Sanclerlândia, Itaberaí, Buriti de Goiás, Adelândia, Americano do Brasil e Goiás que podem ser definidas como rurais e têm sua base econômica voltada para a pecuária. Isto não significa que elas não tenham zonas urbanas mas que apresentem um *ethos* camponês no qual a terra, o gado, a festa, o trabalho e a família são seus elementos constitutivos.

Não se trata de um estudo de caso, tampouco de um estudo de comunidade. Trata-se de uma etnografia que, a partir da relação entre gênero e sociabilidade, procura apresentar novas perspectivas para se pensar no modelo de organização social que, de um lado, está baseado no casamento, na divisão do trabalho e na idéia de complementaridade entre os sexos e, de outro, numa forma de sociabilidade que privilegia redes de relações entre pessoas do mesmo sexo.

Neste trabalho, não tenho a intenção de pensar o conceito de gênero apenas em um único sentido, se é que isto seja possível. Em primeiro lugar, entendo “gênero”, tal como elaborado por Marilyn Strathern (1988), como uma relação abstrata que contém duas relações, de mesmo sexo e de sexo cruzado. Nessa acepção, é uma categoria construída teoricamente para compreender os vários desdobramentos criados a partir das diferenças e semelhanças sexuais não somente entre homens e mulheres mas entre objetos, artefatos, relações, práticas, categorias e saberes. Em segundo lugar, entendo “gênero” como sinônimo de “sexo” no sentido de que as diferenças entre homens e mulheres são elaboradas pelas culturas de maneiras distintas. Nesta segunda definição, há um dilema de difícil solução pois, para os sujeitos da pesquisa, existe apenas uma idéia de “sexo” no sentido de que há atributos naturalizados e característicos a homens e outros a mulheres. Como pretendo construir uma etnografia a partir das concepções nativas, não posso descartar esta idéia de “sexo”, mesmo que ela possa parecer sinônimo de “gênero”. Assim, ao longo do texto, prefiro optar por utilizar a primeira definição, inspirada na teoria de Strathern, e usar as categorias “homem” e “mulher” como identidades determinadas por um “sexo”.

Para esta pesquisa, a relação de gênero está diretamente ligada às formas de sociabilidade, que organizam todos os encontros coletivos – trabalhos de ajuda mútua, comemorações familiares, rezas, festas de santo, rodeios, etc. Nesses encontros, cria-se uma homossociabilidade, ou seja, laços de amizade e solidariedade entre pessoas do mesmo sexo e uma segregação entre pessoas de sexos diferentes. Como se diz em Goiás, “homem com homem, mulher com mulher”. Esta homossociabilidade possibilita a transmissão de tipos de conhecimento e práticas distintos para homens e para mulheres, como se houvesse uma certa “unilinearidade” que não se dá pelas relações de parentesco e afinidade mas pela semelhança sexual.

Esses arranjos convivem com um modelo heterossexual baseado no casamento e na divisão do trabalho entre os sexos. Contudo, se a análise estiver centrada apenas nesta divisão complementar, per-

dem-se de vista as possibilidades que são oferecidas nas relações entre pessoas do mesmo sexo. A questão não é problematizar a hetero ou homossexualidade mas um modelo de pensamento hegemônico pautado nas oposições clássicas entre casa-rua, mulher-homem, privado-público, natureza-cultura, submissão-dominação. Nesse sentido, como é possível fazer uma nova leitura da idéia de gênero, dentro do próprio modelo da heterossexualidade, a partir de uma perspectiva que não tenha como pano de fundo teórico e político o sistema patriarcal?

A homosociabilidade, de um lado, e a segregação sexual, de outro, não reproduzem necessariamente desigualdades de gênero mas abrem espaço para a transformação social, como o fato de que, nos últimos anos, as mulheres têm investido na sua educação formal em busca da formação superior, o que não ocorre de forma abrangente no universo masculino. Frequentar a universidade e dominar os conhecimentos letrados mostram-se como uma *faculdade* feminina. O desenvolvimento desta *faculdade* implica em uma série de etapas, entre elas uma intervenção cirúrgica no seu próprio corpo, a laqueadura, interrompendo o seu ciclo reprodutivo, em sua maioria, antes dos 25 anos.

A tese, baseada no método etnográfico, é guiada, antes de mais nada, pelos dados coletados durante a investigação. Para não correr o risco da teoria apresentar-se como um modelo descolado do contexto empírico, a interlocução bibliográfica aparece à medida em que os problemas colocados pelo campo são apresentados e discutidos. Assim, os capítulos acompanham cronologicamente minha pesquisa e apresentam uma linha argumentativa que segue a *toada* do trabalho de campo.

No primeiro capítulo, faço uma breve retrospectiva histórica da região de Mossâmedes apontando para algumas representações sobre as mulheres construídas pelos viajantes, que descreveram a região durante o período do fim da mineração. Mostro como a pecuária foi se tornando a principal atividade econômica de Goiás, por meio dos grandes fazendeiros, os conhecidos coronéis, e o surgimento de algumas personagens femininas, como Cora Coralina e Consuelo Caiado, que tiveram modos de vida que se desviaram da “boa educação”, que formava as mulheres das famílias ricas para serem “boas mães e boas esposas”. Depois, descrevo o avanço da migração de famílias mineiras para as terras goianas e do desenvolvimento de relações capitalistas no campo. Atualmente, grande parte dos moradores de Mossâmedes e arredores têm origem mineira ou são seus descendentes. Este período, que se inicia na década de 1920 até 1970, provoca uma concentração maior da terra, de um lado e o crescimento de pequenas propriedades de trabalho familiar, de outro. Neste capítulo, ainda, apresento um balanço bibliográfico das ciências sociais sobre relações de gênero e mulheres rurais e aponto para uma tendência de que grande parte dessa literatura tem como pressuposto teórico universal o conceito de dominação patriarcal, como se rural fosse sinônimo de patriarcal.

O segundo capítulo volta-se para o presente etnográfico e introduz o leitor no universo da pesquisa de campo. Primeiro, apresento a configuração atual da região de Mossâmedes do ponto de vista econômico e demográfico. Depois, faço uma descrição etnográfica sobre a educação das crianças, o desenvolvimento da puberdade e o cotidiano de trabalho dos habitantes que moram na zona urbana e dos pequenos proprietários no meio rural. Mostro que um dos atributos fundamentais que definem as identidades masculinas e femininas encontra-se no trabalho e no casamento. Apesar de a divisão entre os sexos ser um dos alicerces do trabalho familiar, principalmente nas pequenas propriedades, as mulheres não se encontram confinadas no espaço doméstico. A cozinha é o espaço coletivo, e íntimo, da sociabilidade familiar.

O terceiro capítulo dá continuidade ao segundo na medida em que apresenta uma discussão teóri-

ca sobre a construção das identidades masculinas e femininas (Mathieu, 1991; Wittig, 2001; Butler, 2003) e a crítica à teoria do antagonismo sexual (Strathern, 1988). Apresento a hipótese de que ser homem ou mulher não se define apenas pela sua relação com o sexo oposto mas com o mesmo sexo. Neste capítulo, discuto a relação de gênero e sua implicação nas redes de sociabilidade locais, o que eu chamo de homossociabilidade. Aqui se encontra o universo das festividades. Há uma descrição sobre a Festa do Divino Pai Eterno no santuário de Trindade e suas replicações materiais e simbólicas em festividades de proporções menores, como a Festa do Divino Espírito Santo em Mossâmedes, e a Festa de Santos Reis, no povoado de Mirandópolis. Nesta parte, apresento categorias nativas que qualificam homens e mulheres de acordo com determinados traços diacríticos, como *homem custoso*, *homem mole*, *mulher trabalhadeira* e *mulher à toa*. Como contraponto a essas festas religiosas, apresento as exposições agropecuárias e os rodeios a partir da idéia de performatividade de gênero (Butler, 2003), nos quais constroem-se paródias do homem sertanejo.

Enfim, no quarto capítulo, encontra-se o mais novo desdobramento da homossociabilidade: a universidade como um espaço de elaboração e transmissão de práticas e saberes que só as mulheres detêm. Mostro como uma política pública de educação, que tinha como propósito levar o ensino superior para o interior goiano, foi apropriada pelas mulheres como um modo de ampliar suas capacidades, melhorar sua qualidade de vida e desenvolver atitudes que até então não eram pensadas como femininas. Essa fase embrionária de mudança, que tive a oportunidade de acompanhar de perto, está relacionada com o fato de que, nesta região, grande parte das mulheres realizam a esterilização cirúrgica no momento mesmo da cesariana do segundo filho, o que tem possibilitado a interrupção do seu ciclo reprodutivo ainda jovens, desobrigando-as de permanecerem uma grande parte de suas vidas no cuidado com os filhos.

Em campo: o segredo revelado das mãos

Em meio a vaqueiros, pastos, vacas, cozinhas de fogão à lenha e suas cozinheiras, o “fazer campo no campo” para mim representou, em primeiro lugar, um deslumbramento e um constrangimento. Além de não conhecer a linguagem daquelas convenções culturais, o fato de ficar apenas observando ou conversando com eles me tornava (eu me sentia) ainda mais estrangeira. Observando o trabalho das mulheres na cozinha, ofereci-me para ajudá-las. Para me sentir aceita e, de certa forma, menos diferente, me dispus a trabalhar ao lado delas. Já que eu não sabia cozinhar à moda goiana, as atividades que me ofereciam eram as mais simples como lavar vasilhas, enrolar bolo, escolher feijão, varrer, descascar, cortar. Essa disposição em trabalhar com as mulheres permitiu-me cultivar relacionamentos que se tornaram valiosos tanto para a pesquisa quanto para a formação de laços de amizade. Especialmente no início do trabalho de campo, ao mesmo tempo em que assumir um papel feminino me ajudou a conquistar a confiança dos moradores e ganhar uma posição mais participativa também dificultou a minha aproximação juntos aos homens pois os casados raramente se dirigiam publicamente às mulheres solteiras, como eu, especialmente se não são parentes nem comadres, e alguns rapazes solteiros mostravam-se sempre dispostos a manterem outros tipos de relacionamento comigo. Para não criar animosidades nem equívocos sobre o que eu estava realizando ali, pois era difícil para eles compreender e, para mim, explicar o que era um trabalho antropológico, optei por me aproximar das mulheres e receber informações sobre o universo masculino a partir das descrições que elas mesmas faziam para mim.

Esta barreira em relação ao universo masculino mostrou-se, em certo sentido, reveladora pois

indicava a predominância de uma regra social que separa homens e mulheres em espaços e formas de sociabilidade diferentes, principalmente em lugares coletivos compartilhados por todos. Assim, eu fui colocada numa “pele de mulher” no sentido goiano. Além disso, para eles, eu era *da cidade*, não de qualquer cidade mas *de São Paulo*, e esta diferença cultural me denunciava, entre outras coisas, pelo meu próprio corpo. Em Mossâmedes, geralmente, as pessoas se cumprimentam apenas com um leve aperto de mãos, sem praticamente apertá-las. Mesmo entre amigos ou amigas íntimas quase não há cumprimentos com beijos no rosto mas somente um meio-abraço, ou seja, colocando-se um braço no ombro do outro. Quase não se vêem casais trocando beijos em público, mesmo nos espaços da casa por onde circulam parentes, amigos, vizinhos (varanda, sala e cozinha). Certa vez, quando eu me apresentei para pessoas que eu ainda não conhecia, eu simplesmente estendi minha mão para fazer educadamente o cumprimento, disse meu nome mas sem contar minha proveniência, profissão, etc. No entanto, o meu suposto anonimato, no momento do meu contato por meio das mãos, já informou que eu não era dali. Pouco tempo depois, me contaram que estas pessoas, especialmente os homens, perguntaram de onde eu era por causa das características das minhas mãos – lisas, sem calos, hidratadas, finas. A diferença corporificada em relação às mãos das outras mulheres, calejadas pelo esforço do trabalho doméstico, era evidente e, para mim, tinha passado despercebida. Havia uma característica física, inscrita no meu corpo, que me diferenciava no momento mesmo do primeiro contato de convívio social.

A maioria das informações apresentadas nesta tese foram registradas sistematicamente em diários nos quais eu relatava a maior parte dos acontecimentos, conversas, comentários, idéias ao longo de um ou dois dias. Foram realizadas dezessete entrevistas (sete durante o mestrado e dez no doutorado) com pessoas que se apresentavam como estratégicas para o andamento da pesquisa ou como boas informantes, sendo que algumas delas já tinham estabelecido uma relação de confiança comigo e com o meu trabalho ao longo dos anos.

Paralelamente aos trabalhos de campo, elaborei também, em 2003, uma pesquisa quantitativa na Universidade Estadual de Goiás (UEG), que consistiu em um censo nos cursos de Pedagogia Plena Parcelada das unidades de Sanclerlândia e Itaberaí, que possuíam alunas originárias de Mossâmedes. Elaborei um questionário fechado (em anexo) contendo informações sobre: município de origem, área de residência, idade, estado civil, ocupação (do aluno (a) e do seu companheiro (a)), número de filhos, renda familiar, escolaridade do companheiro (a), cinco questões sobre as mudanças na vida das alunas com a entrada na UEG e ainda seis questões relativas às práticas de esterilização e cesariana. Foram respondidos 2002 questionários, preenchidos pelas próprias alunas, com meu acompanhamento. Por meio das dificuldades que elas apresentavam em respondê-los, pude observar informações que permaneciam subliminares, que somente a observação participante poderia revelar.

Como já foi mencionado, minhas primeiras incursões a campo se iniciaram em 1996, quando comecei a elaborar minha pesquisa de mestrado sobre a romaria do Divino Pai Eterno, que foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP em 1997. Durante o mestrado, acompanhei três romarias para o santuário de Trindade, em 1997, 1998 e 1999, e também permaneci em Mossâmedes depois do período da romaria, observando outras festividades locais, como a do Divino Espírito Santo, na cidade de Mossâmedes e a de Nossa Senhora das Graças, no povoado de Mirandópolis. Além disso, pude observar, ainda que de forma incipiente, o cotidiano dos moradores desse município, tema que pude desenvolver melhor ao longo do doutorado, iniciado em março de 2001.

As pesquisas de campo para o doutorado iniciaram-se, assim, em julho desse mesmo ano. O

retorno para Goiás começou com uma visita aos romeiros durante a Festa do Divino Pai Eterno. Pude mostrar a finalização da pesquisa com algumas cópias da dissertação à mão e, especialmente, as fotografias, nas quais eles podiam se reconhecer de forma mais concreta em meio ao texto rebuscado e formal que nos obriga a formação acadêmica. Depois de visitar os romeiros em Trindade, permaneci na zona urbana de Mossâmedes hospedada na casa de um casal idoso, dona Caboclinha e seu Sérvolo, que havia trabalhado a vida toda como agregado ou diarista nas zonas rurais da região. Depois, dirigi-me para o meio rural, na *fazenda* Passa Três, a convite de outro velho casal, seu José e dona Maria Vilma, que trabalha até hoje como agregado numa propriedade sob o sistema de parceria. Procurei encontrar outros espaços de observação que pudessem me oferecer novos pontos de vista em relação aos moradores da zona rural pois, até aquele momento, eu tinha observado mais de perto apenas os pequenos proprietários que moravam na região das fazendas Paraíso e São João. A meio caminho entre uma família, na cidade, e outra, na zona rural, tive a oportunidade de acompanhar o padre Francisco da paróquia da Igreja de São José de Mossâmedes em suas viagens a outras localidades para realização de missas e batizados e pude conhecer, pela primeira vez, outros municípios: Sanclerlândia, na fronteira com Mossâmedes, a cidade de Jussara, ao norte e o povoado de Jacilândia, no próprio município de Jussara e ainda a cidade de Ribeirão Cascalheira, já no estado do Mato Grosso, na beira do Rio das Mortes.

Minha segunda ida a campo, de fevereiro a março de 2002, possibilitou tornar mais preciso o recorte empírico e teórico da pesquisa. Na zona rural, visitei algumas famílias nas quais havia mulheres que estavam na universidade e pude acompanhá-las no curso de Pedagogia Parcelada da UEG, em Itaberaí. Nesse mesmo ano, retornei para Goiás no mês de julho para acompanhar outras festividades que acontecem nesse período: a Festa do Peão (Nossa Senhora das Graças) no povoado de Mirandópolis, município de Mossâmedes, uma pequena Festa de Santos Reis na cidade de Mossâmedes e a 11ª Exposição Agropecuária na cidade de Sanclerlândia. Entre uma festa e outra, acompanhei as alunas da UEG que moram em Mossâmedes para as duas unidades em que estudam, em Sanclerlândia e Itaberaí – trabalho de campo que também foi realizado em janeiro de 2003.

Tanto em julho de 2002 quanto janeiro de 2003 permaneci na cidade de Mossâmedes, na casa de uma família que mora no setor Terliza, o casal Sô Negrin e Maria de Lourdes e seus filhos Érica e Ênio. Maria de Lourdes, como professora e estudante da UEG, tornou-se uma pessoa amiga com a qual eu pude compartilhar dilemas da minha pesquisa. Neste setor, pude realizar um pequeno levantamento de redes de parentesco, formas de trabalho e de organização familiar de moradores que trabalham como diaristas e não são proprietários de terras. Estas informações ofereceram um panorama da situação dos moradores da zona urbana. Em janeiro de 2003, acompanhei uma grande celebração que acontece especialmente no período das chuvas, a Festa de Santos Reis no povoado de Mirandópolis.

A última pesquisa de campo foi realizada em janeiro de 2005, na qual pude reforçar os argumentos da tese a partir de observações de grupos de mulheres que já tinham se formado na universidade e continuavam morando no lugar de origem. Fiz entrevistas abertas com algumas estudantes e com coordenadoras e diretoras das unidades da UEG de Sanclerlândia e de Itaberaí. Este último trabalho de campo possibilitou complementar as descrições a respeito da universidade como uma prática feminina. Pude levantar também algumas possibilidades para o futuro dessas estudantes e seus relacionamentos seus companheiros. Esta foi, portanto, a última etapa da pesquisa que, no conjunto dos temas elaborados ao longo do trabalho, colocou uma questão nova que poderia ter passado apenas como um detalhe a mais do trabalho de campo. No entanto, em razão da própria dinâmica do método etnográfico e da circunstância de ter acompanhado essas pessoas por quase dez anos, pude considerar como o desfecho da minha

investigação e um término de um ciclo mas que, para elas, pode ser considerado como a abertura de outro. Aqui, as conseqüências de seu ingresso na universidade podem apenas ser vislumbradas.

Finalizando este panorama metodológico, de novembro de 2004 a julho de 2005, realizei, com uma bolsa da CAPES, um estágio de pesquisa na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em Paris, sob a tutela da Profa. Dra. Marie-Elisabeth Handman. Pude tomar contato, pela primeira vez, com a literatura francesa sobre gênero e feminismo e tive a oportunidade de ampliar meus conhecimentos nessa área que, até então, estavam voltados mais especificamente para a produção brasileira, americana e inglesa. Com Marie-Elisabeth Handman, que se tornou uma importante interlocutora, participei de seu grupo de estudos sobre prostituição e conheci sua pesquisa sobre gênero, violência e sociabilidade em aldeias gregas. Na França, diferentemente do Brasil, até hoje a produção acadêmica sobre gênero está diretamente implicada com o movimento feminista e existe uma forte articulação entre organizações militantes e a universidade. Também tive a oportunidade de realizar uma entrevista com Françoise Héritier, publicada pela *Revista de Antropologia* (2005), em parceria com Renato Sztutman, até então doutorando em antropologia pela USP e bolsista da Capes como eu, e também com Christine Delphy, em parceria com Renata Gonçalves, até então doutoranda em Ciências Sociais pela Unicamp e bolsista da Capes. Nesse período, realizei pesquisas em diferentes bibliotecas: Biblioteca Nacional François Mitterrand, Biblioteca do Laboratoire d' Anthropologie Sociale (EHESS/Collège de France), Biblioteca da EHESS e Biblioteca Marguerite Duran.

CAPÍTULO 01

Peões, moças e coronéis

“A história das posições das mulheres na modernidade
não caminha unicamente num só sentido”

(Lia Machado, 2000)

Auguste de Saint-Hilaire, em suas andanças pelo interior de Goiás no início do século XIX, ficou intrigado com o modo pelo qual mulheres pobres enfeitavam seus corpos com jóias de ouro maciço. “Muitas vezes causou-me espanto, em Pilões, a quantidade de ouro que ornava o corpo de algumas infelizes criaturas, cujos andrajos denunciavam uma extrema pobreza. Os garimpeiros, que trocam facilmente um valioso diamante por uma garrafa de cachaça, não podem recusar o ouro às suas mulheres e amantes” (1975:81). O viajante chegava a Goiás durante o período da decadência da exploração do ouro, que durou cerca de 40 anos. Assim como Saint-Hilaire, passaram também pelas terras goianas, nas primeiras décadas do século XIX, George Gardner, Luiz D’Alincourt, John Emmanuel Pohl e Oscar Leal¹, que descreveram esta região e seus habitantes através do olhar civilizador de homens brancos e europeus.

No período em que esses viajantes escreveram, Goiás vivia um período de crise econômica e sofria as conseqüências do fim da mineração. Os arraiais goianos descritos por eles se encontravam a meio caminho entre a cidade e o campo e revelavam uma realidade muito diferente das sofisticadas cidades européias. “A especialização da economia mineradora impediu outras atividades de se solidificarem; a brevidade do ouro impossibilitou uma sólida acumulação de capital; o processo de urbanização, apenas iniciado, não se cristalizou. (...) Sem meios de se manter nos núcleos urbanos, a população migrou para outras Capitanias ou se ruralizou” (Palacín, Garcia e Amado, 1995:98). Assim, as populações das pequenas cidades que surgiram pela exploração do ouro, em sua maioria negra e mestiça, voltaram-se para atividades agropecuárias de subsistência.

Entre as pessoas descritas pelos viajantes encontram-se, então, mulheres que, vivendo nesses arraiais decadentes aos olhos europeus, são, segundo eles, levadas pelo vício, pela ganância, pelas paixões, pelos prazeres. Sobre Vila Boa Goiás, atual cidade de Goiás, fundada em 1726², Saint-Hilaire narra os hábitos noturnos de misteriosas mulheres:

“Durante o dia só se vêem homens nas ruas da cidade de Goiás. Tão logo chega a noite, porém, mulheres de todas as raças saem de suas casas e se espalham por toda parte. Geralmente fazem o seu passeio em grupos, raramente acompanhadas de homens. Envolvem o corpo em amplas capas de lã, cobrindo a cabeça com um lenço ou chapéu de feltro. Também nessas horas elas caminham umas atrás das outras, e antes se arrastam do que andam, sem moverem a cabeça nem os braços, parecendo sombras deslizando no silêncio da noite. Algumas vão cuidar de seus negócios particulares, outras fazem visitas, mas a maioria sai à procura de aventuras amorosas.

¹ Saint-Hilaire (1975) fez sua viagem entre 1816 e 1822, Gardner (1975) viajou pelo Brasil em 1837, D’Alincourt (1976) em 1818, Pohl (1976) entre 1817 e 1821 e Oscar Leal (1980) em 1889.

² Esta cidade, que se tornou capital da província e depois do estado, foi um dos primeiros lugares explorados pelos bandeirantes ainda no século XVIII. Nela, naquela época chamada de arraial Sant’Anna, o bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, o conhecido Anhanguera (que em tupi quer dizer “Diabo Velho”), fincou uma cruz, que hoje é um dos monumentos históricos da cidade, conhecido como a Cruz do Anhanguera. Durante a maior enchente da história da cidade, em 2001, a cruz foi totalmente destruída e foi posteriormente restaurada.

Os olhos negros e brilhantes das mulheres de Goiás traem as paixões que as dominam, mas seus traços não têm nenhuma delicadeza, seus gestos são desgraciosos e sua voz não tem doçura. Como não receberam educação, sua conversa é inteiramente desprovida de encanto. São inibidas e estúpidas, e se acham reduzidas praticamente ao papel de fêmea para os homens” (Saint-Hilaire, 1975:54).

George Gardner descreve as goianas como dotadas de vícios, entre eles o fumo e cachaça. Sobre a vila de Natividade, ao norte da província de Goiás, hoje estado do Tocantins, conta: “aqui o hábito de fumar é universal entre as mulheres; e de manhã à noite, raro lhes sai da boca o cachimbo, com longo canudo de pau, de cerca de três pés de comprimento. Trabalham pouco, mas comem e dormem muito; as mulheres de classe mais baixa são também muito dadas a beber cachaça” (Gardner, 1975:158).

Paralelamente às representações sobre mulheres que dizem respeito à ganância, vícios, prazeres e “falta de educação”, Saint-Hilaire, contraditoriamente, descreve-as como isoladas socialmente e confinadas ao espaço da casa. Passando por Santa Luzia de Goiás, escreve:

“A não ser em ocasiões extraordinárias, as mulheres do interior do Brasil não saem provavelmente à rua senão para ir à igreja. Como em Minas, as senhoras do lugar caminhavam o mais lentamente possível, envoltas em longas capas de lã, a cabeça coberta com um chapéu de feltro, sempre em fila indiana, jamais aos pares, eretas como estacas, mal erguendo os pés do chão, sem olharem para lado nenhum, quando muito respondendo com um leve aceno de cabeça ao cumprimentos que lhes faziam” (Saint-Hilaire, 1975:24).

Oscar Leal mostra a mesma idéia de isolamento feminino quando visita a cidade de Pirenópolis:

“Assim como em outros pontos de Goiás, não é costume as senhoras sentarem-se à mesa nas horas de refeição. A princípio estranhando os usos, comecei por acreditar que isto só se dava quando haviam visitas mas depois soube que, em primeiro lugar, é costume geralmente servirem-se os homens de casa e depois as senhoras que, a maioria das vezes, comem na cozinha. Nota-se quase sempre a falta de colégios e casas de educação onde as filhas de famílias se instruem e se eduquem” (Leal, 1980:76).

Nesses relatos, é possível observar dois tipos de representações sobre as mulheres. De um lado, as pobres, ex-escravas e mestiças, trabalhadoras que circulavam livremente pelas cidades e arraiais e, de outro, esposas e filhas de fazendeiros, que permaneciam no espaço doméstico e tinham um restrito espaço de circulação para fora da casa. De acordo com o historiador Paulo Rodrigues Ribeiro, as imagens construídas pelos viajantes foram reproduzidas na historiografia goiana, como a obra de Célia Coutinho Brito, *A Mulher, a História e Goiás*, que traz 32 biografias de mulheres que viveram na antiga Vila Boa de Goiás e suas proximidades de 1772 a 1971, entre elas a índia Damiana da Cunha, que viveu no aldeamento de São José de Mossâmedes, fundado por volta de 1774. Com exceção de Damiana, e Rosa, uma escrava negra, todas as demais que viveram no século XIX são relatadas como professoras, mães ou esposas. As mulheres são descritas como pilares da família e da formação civilizadora.

Damiana da Cunha (1779-1831) – a conhecida “Princesa Caiapó”, a primeira personagem vista como uma referência na história de Mossâmedes, cujo nome tem a principal praça da cidade e nome que muitas meninas adquiriram em sua homenagem – era neta de um chefe Caiapó, foi batizada com o sobrenome do capitão D. Luís da Cunha Menezes, enviado à capitania de Goiás para *pacificar os selvícolas*.

Apesar de poucos detalhes sobre a atuação de Damiana no aldeamento, ela parece ter contribuído para o trabalho de pacificação e cristianização das populações indígenas daquela região, especialmente dos Caiapó. Antes deles, havia também índios de outras etnias como os Acroás, Carijós, Naundós e Javaés, que foram exterminados pelos colonizadores portugueses. Nos relatos históricos sobre Mossâmedes (Alencastre, 1979; Artiaga, s/d; Bertran, 1996; Brito, 1982; Palacin, 1976; Monteiro, s/d), a índia caiapó aparece como uma heroína amável, que fazia a mediação entre índios e colonizadores sem fazer uso da violência. “Não se pode negar a importância de Damiana da Cunha nesse processo de aproximação entre as duas culturas. Enquanto viva, graças às suas interferências, essa convivência, se não foi totalmente pacífica, também não foi marcada pelo sangue como fora em outros lugares em outras épocas” (Souza, 1999:122).

Damiana da Cunha veio pra cá catequizar índio. Ela ia de cá lá no Araguaia, ia a pé, estrada de chão, ela ia na frente, com o pessoal atrás, com uma bandeirinha branca para os índios conhecerem ela. Ela trazia índio para catequizar aqui. A história aqui é indígena³.

Segundo o naturalista Johann Emanuel Pohl, a Aldeia de São José de Mossâmedes, além do objetivo de pacificação e evangelização dos indígenas, era um local de recreio dos governadores da capitania. “Esta povoação forma um grande quadrilátero de ângulos irregulares, nos quais foram levantados edifícios pequenos, com sobrado, para alojamento dos oficiais que geralmente acompanham o Governador. (...) Do lado ocidental, em frente da fachada principal, há uma igreja simples, mas espaçosa. Os índios, porém, preferem habitar cabanas construídas por eles próprios, de palmeiras e cobertas de ervas” (Pohl, 1951:152)⁴.

Assim como a maioria dos aldeamentos jesuíticos, a Aldeia de Mossâmedes resultou em inúmeros conflitos entre índios e colonizadores e terminou fracassada. “Em princípio instituídos com a intenção de proteger as populações indígenas, na verdade os aldeamentos aceleraram o processo de desintegração de suas comunidades. (...) Os aldeamentos tornaram-se concentrações improvisadas e instáveis de índios provenientes de sociedades distintas” (Monteiro, 1995:43)⁵.

A partir do início do século XIX, as populações indígenas que restavam foram se dispersando e colonos passaram a instalar-se nos arredores do aldeamento e, aos poucos, originou-se uma pequena cidade. Das construções originais da Aldeia, hoje só restou a Igreja São José, construída em 1778, que teve sua arquitetura preservada. Naquela época, Mossâmedes fazia parte do município de Goiás. Em 1845, Mossâmedes saiu da condição de freguesia para de distrito e, em 1953, emancipou-se como município independente.

Na verdade, os relatos dos primeiros viajantes sobre as mulheres da região não diferem das descri-

³ Dona Doca, entrevista, 2002.

⁴ Brito apresenta uma versão semelhante a de Pohl: “A Aldeia de São José de Mossâmedes não era uma simples aglomeração de choupanas. O governador da época, D. José de Almeida Vasconcelos Soveral de Carvalho, Barão de Mossâmedes (nome de sua cidade natal em Portugal) e Visconde da Lapa, em 1775, construiu essa aldeia modelo, com condições que permitissem ao índio civilizado incentivar seus irmãos ainda não catequizados (...). Sua administração, bem como a de todas as demais aldeias da Província, era confiada a um coronel residente em Vila Boa. Os índios, acostumados na floresta a dormir em choças, onde não era possível entrar sem se curvar, achavam as casas de telhas muito altas e frias. Resolveram, então, eles próprios, construir outras, baixas, com tetos de sapé” (1982:85).

⁵ Segundo Elianda Tiballi, a tentativa de colonização dos índios em Goiás teve três fases: “A primeira corresponde aos primeiros contatos do colonizador com as tribos goianas onde o índio era exterminado ou afugentado das regiões das minas. Com a decadência da mineração e a necessidade de desbravar novas terras teve impulso a segunda fase, caracterizada pela política de aldeamento e pelo emprego da força armada, de modo ainda mais violento. Esta segunda fase se estendeu até meados do século XIX, quando então se inicia a terceira fase, com ações menos ofensivas” (Tiballi, 1991:87).

ções feitas em outros pontos do território que percorreram. Contudo, o que chama a atenção, como se verá, é a persistência da referência a figuras femininas de destaque e sua presença constante no imaginário. Até hoje essas alusões são frequentes não apenas a determinadas figuras históricas, como a índia Damiana, mas a personagens contemporâneas das quais a poetisa Cora Coralina tornou-se a mais conhecida mas, com certeza, não é a única.

A dominação histórica dos coronéis

No final do século XIX, com o declínio do ouro, a pecuária começou a ganhar importância e tornou-se a principal atividade econômica de Goiás⁶. O gado adentrou o território goiano através dos caminhos do ouro com animais vindos do Piauí, Bahia, Pará, Maranhão, Minas Gerais e São Paulo. Este comércio permitiu fazer a ligação do território goiano a várias regiões do Brasil, das fazendas do interior aos mercados do sudeste.

Apesar de ser praticamente a única atividade comercial desse período, a pecuária apresentava pouca produtividade pois havia grandes dificuldades de sua comercialização: como o gado era conduzido por terra, percorrendo longas distâncias, perdia-se grande parte da boiada no final da viagem ou era preciso que permanecesse meses no pasto para engorda antes de ser vendida. Além disso, poucas empresas de São Paulo e Minas controlavam a compra do gado e impunham seu preço (Borges, 2000).

Contudo, o desenvolvimento dessa atividade econômica facilitou a ocupação e domínio de grandes áreas e favoreceu o monopólio da propriedade da terra por latifundiários, os conhecidos coronéis, que vendiam o gado para os mercados do Centro-Sul. Apesar do domínio da propriedade da terra, os coronéis não tinham uma grande influência econômica visto que a produção regional era pouco representativa no plano nacional. No entanto, eles firmavam seu poder por meio de relações políticas e do uso da violência (Franco, 1997). As oligarquias rurais de Goiás estavam divididas em dois grupos que disputavam constantemente o domínio político: os Bulhões, que dominaram o Estado até 1912, e os Caiado, que assumiram o poder depois da derrota dos Bulhões até 1930⁷.

Nas terras dos grandes fazendeiros, havia também trabalhadores livres – ex-escravos, mestiços, migrantes⁸ – que viviam de uma economia de subsistência. Surge, nesse cenário, o vaqueiro ou peão, um personagem central na história e cultura goianas.

“Quem morava dentro da fazenda era o vaqueiro. Ele era um empregado do patrão. O vaqueiro ganhava uma porcentagem do gado que nascia na fazenda. Nesse período, de cada quatro bezerros, o vaqueiro tinha direito de ficar com um. O uso do dinheiro para pagamento de empregados não existia, a não ser ocasionalmente. O trabalho do vaqueiro era de cuidar do gado durante um ano. No final desse tempo ele recebia sua parte (o “quarto”). Mesmo com a possibilidade de ir formando seu próprio rebanho, o vaqueiro vendia quase tudo que recebia para o próprio fazendeiro. Foram poucos

⁶ Há diversas interpretações sobre o período que se inicia com a exploração do ouro até a passagem para uma economia agropecuária (Campos, 1985; Bertran, 1988; Chaul, 1997; Palacín e Moraes, 1994; Borges, 2000). Os autores oscilam entre a abordagem que defende o atraso econômico goiano em relação ao centro-sul do país, que tem São Paulo como principal pólo mercantil, reproduzindo uma visão européia de mundo que opõe países colonizados a países civilizados, e entre uma perspectiva que busca mostrar que Goiás tinha seu próprio ritmo econômico e relacionava-se à economia nacional por meio de suas produções locais (primeiro o ouro, posteriormente o gado e produtos agrícolas).

⁷ Sobre o coronelismo em Goiás, há diversas pesquisas: Anzai, 1985; Borges, 1990 e 2000; Campos, 1982; Costa, 1978; Doles, 1977; Ferreira, 1998; Fonseca, 1998; Gumiero, 1991; Moraes, 1974; Palacín, 1990; Ribeiro, 1998; Rosa, 1980; Silva, 1982; Vasconcellos, 1991.

⁸ A grande disponibilidade de terras atraiu a primeira leva de mineiros e paulistas, migração que contribuiu para o crescimento demográfico principalmente do sudeste e centro-sul de Goiás.

os vaqueiros, segundo depoimento dos entrevistados, que conseguiram melhorar sua vida trabalhando com o gado” (Ramalho, 1986:92).

A cidade de Goiás, até então capital do estado, localizada em meio às fazendas de gado, centralizava o poder das oligarquias rurais, em especial da família Caiado. Dentro desta família, que dominou o núcleo político de Goiás de 1909 a 1930, houve várias gerações de mulheres que assumiram a educação dos sobrinhos para prepará-los para futuros agentes políticos e, por consequência, não se casaram. “Uma tarefa específica dessas mulheres solteiras, que muito provavelmente influenciou de forma decisiva sua opção e condição de solteira, foi a responsabilidade pela educação dos homens que dariam prosseguimento à ação política da família. As mulheres foram e são ponto de referência para atitudes importantes nos momentos decisivos” (Ribeiro, 1998:305).

Além de serem responsáveis pela educação dos futuros políticos da família, essas mulheres solteiras também tinham dificuldades de encontrar pretendentes “à altura” já que a hegemonia política dos Caiado estava diretamente ligada às suas alianças matrimoniais. Entre essas mulheres encontrava-se Consuelo Caiado (1899-1981), uma das filhas do advogado e fazendeiro Antonio Ramos Caiado, conhecido como Totó Caiado⁹. Consuelo formou-se em Farmácia na cidade de Goiás em 1927, aos 30 anos, e depois montou sua própria drogaria¹⁰. Nunca se casou. Foi presidente do Gabinete Literário da cidade entre 1929 e 1932, espaço de sociabilidade e de disputas políticas da elite local, e também presidente e fundadora da Federação Goiana para o Progresso Feminino, em 1936. Esta Federação realizava diversas ações de caráter filantrópico e, ao mesmo tempo, lutava pelo sufrágio feminino e a igualdade de gênero. Tinha como propósito o estímulo à educação e realizava atividades voltadas especialmente para o Colégio Sant’Anna, da cidade de Goiás, reduto da educação feminina da elite local.

Segundo pesquisa de Suely Kofes (2001), apesar de ter presidido a Federação, além de dirigir o Gabinete Literário, Consuelo raramente é lembrada como uma referência histórica da cidade de Goiás, ao contrário de Cora Coralina que, mesmo passando 45 anos fora da cidade, tornou-se uma figura emblemática. Para Kofes, as narrativas sobre Consuelo Caiado indicam que ela buscava conservar, de um lado, as tradições familiares seguindo os passos de seu pai e, de outro, as tradições da cidade. Ao mesmo tempo, não se encaixava no modelo de feminilidade da época pois tinha talento para as ciências e não para as atividades artísticas e religiosas.

“Esta configuração teria dado a Consuelo uma experiência de deslocamento: não se destacou naquelas atividades que davam reconhecimento público às mulheres; por sua posição social não entrou no mundo do trabalho aberto às mulheres nesta época e local (funcionárias públicas, por exemplo); não se voltou à domesticidade, inclusive porque tendo rejeitado a madrasta não constituía uma “domesticidade” em sua casa; e não se casou (entretanto, o celibato feminino não era raro em Goiás). Ainda assim, se os modelos femininos não constituíram sua experiência, ela não teve brecha nas experiências masculinas públicas” (Kofes, 2001:157).

⁹ Totó Caiado foi presidente do Partido Democrata de 1912 a 1930 e Secretário de Estado durante a gestão de Xavier de Almeida em Goiás (1901-1905). Com a Revolução de 30, a oligarquia dos Caiado perdeu espaço para Pedro Ludovico Teixeira, indicado por Getúlio Vargas. Seu governo voltou-se para a modernização do estado e teve a construção da capital Goiânia, em 1934, como um marco do seu mandato. Com a mudança da sede da capital, as regiões sul e sudeste do estado firmaram-se como centros econômicos, políticos e financeiros. “Não se tratava apenas de deslocar os Caiado do centro de poder, Goiânia representava o veículo de condução político-burocrática capaz de levar o Estado a uma maior inserção no mercado nacional, a um dinamização do processo de acumulação capitalista nas fronteiras economicamente mais desenvolvidas do Estado” (Chaul, 1997:207).

¹⁰ É importante notar que a Faculdade de Farmácia da cidade de Goiás foi fundada pelo seu tio, Dr. Brasil Caiado, irmão de Totó Caiado.

Cora Coralina, por sua vez, foi reconhecida inicialmente como doceira e posteriormente, como poetisa, atividade que já fazia parte do universo feminino. No entanto, ela só publicou seu primeiro livro de poemas aos 76 anos, em 1965, *Poemas dos Becos de Goiás e Estórias Mais*. Diz-se que ficou famosa somente quando suas obras chegaram a Carlos Drummond de Andrade, quando tinha quase 90 anos. Aos 94 anos, recebeu o título de Doutora *Honoris Causa* pela Universidade Federal de Goiás.

Naquele período, o interesse pela literatura e, de forma mais ampla, ter uma profissão, não era compatível socialmente com um casamento. Esta situação era mais frequente entre as famílias ricas, como o caso de Cora, filha de desembargador, esposa de chefe de polícia, e também de Consuelo Caiaido. De um lado, as moças eram incentivadas a estudar e a formar-se como “boas mães e esposas”. “O currículo era restrito, e além de leitura, da escrita, das quatro operações e da história do Brasil, as alunas tinham que aprender a pintar, bordar e fazer trabalhos com agulha. (...) Muitas alunas perdiam longos períodos de aula, às vezes, não se submetiam aos exames, certamente porque os afazeres domésticos terminavam por lhes tomar o tempo” (Fonseca, 1998:182).

De outro lado, havia mulheres que faziam as Escolas Normais e, apesar de se formarem professoras e adquirirem conhecimentos que, muitas vezes, reproduziam o universo doméstico, tinham dificuldades em se casar¹¹.

“Esquecidas mestras de Goiás.
Elas todas – donzelas,
sem as emoções da juventude.
Passavam a mocidade esquecidas de casamento,
atarefadas com crianças.
Ensinando o bê-a-bá às gerações”
(trecho de “O Beco da Escola”, Cora Coralina, [1965] 2001:108)

Uma dessas professoras era Silvina, a primeira e única mestra de Cora Coralina para quem ela dedicou vários poemas e também o seu livro *Vintém de Cobre Meias Confissões de Aninha* (2001 [1983]). “Ofereço estas páginas à minha escola primária, a única escola da minha vida, minha única mestra, sozinha na sua sala de aula, sozinha no seu ministério, tão pobre que eu quisera exaltar em letras de diamantes. Foi por esta única escola de uma grande mestra, cinquenta anos mais velha do que eu, que cheguei à publicação de meus livros e às minhas seguidas noites de autógrafos. (...) Foi pela didática paciente da velha mestra que Aninha, menina boba da casa, obtusa, do banco das atrasadas se desencantou em Cora Colarina” (2001 [1983]:17).

Segundo Vicência Tahan (1989), biógrafa e filha de Cora Coralina (1889-1985), saber ler e escrever era incompatível com casar e ser dona de casa. A história de sua mãe Cora, ou Ana Lins do Guimarães Peixoto, seu nome de batismo, vai justamente de encontro com essa norma social. Desde pequena foi impedida pela família de assumir seus dons literários pois tinha que ser educada para o casamento.

¹¹ Em Goiás, as Escolas Normais foram criadas em 1858 mas só começaram a funcionar efetivamente a partir da década de 1920, quando foram incorporadas pelas escolas confessionais da Igreja Católica, que passaram a atender as moças das famílias da elite. Apesar da abertura da educação formal para as mulheres das famílias ricas, segundo o Regulamento de Instrução Pública e Particular, de 1868, “as mulheres casadas deveriam apresentar autorização do marido para lecionarem; as viúvas, a certidão de óbito; as separadas judicialmente, a certidão da sentença comprovando não terem sido causa da separação. As mulheres solteiras só poderiam ser nomeadas aos 21 anos, se residissem com os pais ou tutores; residindo sozinhas, somente após os 25 anos. Além desses limites, a mulher somente poderia lecionar em turmas do sexo feminino, bastante reduzidas” (Canezin e Loureiro, 1994:19).

“Virou Cora aos 15 anos, o pseudônimo uma exigência para disfarçar a escritora, que moça prendada e casadoira não perdia tempo com manuscritos. Cora, derivativo de coração, identidade que a diferenciava de tantas Anas da cidade, batizadas todas em homenagem à santa padroeira. Coralina ainda demorou algum tempo, surgiu depois, soma perfeita de sonoridade e tradução literária. Cora Coralina, coração vermelho, gostava de contar “Lindo, não é?”” (Tahan, Ana Maria, s/d)¹².

Aos 22 anos, já considerada *solteirona* pela sua idade, apaixona-se por um chefe de polícia, Cantídio Bretas, que era separado mas casado aos olhos da lei, e termina por fugir com ele, e grávida, deixando sua mãe e irmãs para trás. O fato de ele ser apenas legalmente casado, apesar de não viver mais com sua ex-mulher, não era bem visto pelas famílias da cidade, ainda por cima considerando que Cora já estava esperando um filho seu.

Mesmo quebrando as normas sociais ao sair de Goiás, ela tem uma vida tipicamente feminina no interior de São Paulo, em Jaboticabal, como mãe de quatro filhos e ao lado do seu marido. Mas longe das rigorosas regras familiares goianas, paralelamente à sua vida de esposa e mãe, ela publica artigos no jornal *O Democrata* e continua escrevendo poemas. Em Jaboticabal, ela também faz parte de uma associação de caridade e torna-se conhecida não somente pelos seus artigos mas pela sua articulação política e comunitária. “Esta posição de destaque de Aninha em movimentos reivindicatórios, que cresce a cada dia, começa a incomodar Cantídio. Com isso, as discussões entre eles vão aumentando na mesma proporção. O doutor não aceita ver Aninha sobressaindo da média das mulheres da cidade, senhoras pacatas, levando suas vidinhas sem altos e baixos, preocupadas apenas com a casa, marido, filhos, quando muito participando dos trabalhos da igreja” (Tahan, Vicência, 1989:89).

Suas atividades literárias ainda permanecem marginais em meio a diversas outras que realiza para a comunidade e sua família. Contudo, quando se torna viúva, começa a exercer vários tipos de trabalho no comércio e no setor de serviços mas só torna público seu dom pela poesia quando retorna para Goiás em 1956, 45 anos depois de sua partida. “Enviuvou, vendeu livros editados pela José Olympio de porta em porta. Aventurou-se por Penápolis, no interior paulista, montou uma pensão, depois um pequeno comércio, a Casa de Retalhos. Desembarcou em Andradina no início da década de 50, a cidade se erguia. Abriu a Casa da Borboleta, vendia um pouco de tudo para mulheres. Montou sítio na vizinha Alfredo de Castilho. Subiu em palanques para apregoar o voto na UDN. Em 1956, filhos criados, netos embalados, voltou à “origem ancestral”” (Tahan, Ana Maria, s/d).

Retornando à Goiás, ela se torna doceira e finalmente fica conhecida pelos seus talentos poéticos. Diferentemente de Consuelo, que se encontra esquecida nas memórias da cidade, confundindo-se com a história de sua família, Cora se afirma por seus talentos tipicamente femininos e é considerada hoje um dos ícones da memória e histórias locais. Sua *Casa Velha da Ponte* foi transformada em fundação cultural, abriga vários de seus objetos pessoais e faz parte do roteiro turístico da cidade. “Consuelo leu, contou estórias e morreu esquecida pela nova Goiás Velho; Cora Coralina, que viveu 45 anos fora da cidade, escreveu poesias onde inter cruza sua infância e sua experiência com a história da cidade, é hoje seu símbolo. Se as trajetórias das duas falam de experiências singulares, falam também de uma história da qual ambas são parte. Afinal, me contaram, Cora Coralina foi oradora no enterro de Antonio Ramos Caiado” (Kofes, 2001:147).

¹² Ana Maria Tahan é neta de Cora, filha de Vicência Tahan.

Famílias mineiras

Nos anos 1940, o Estado Novo estimulou a ocupação do território do interior do Brasil e a expansão da fronteira agrícola, a conhecida *Marcha para o Oeste*. O avanço dessa fronteira incentivou a migração para Goiás principalmente de Minas Gerais e outros estados como Maranhão, Bahia, São Paulo e Piauí. “Em Goiás, o avanço da fronteira agrícola e o aumento do número de estabelecimentos rurais, após 1940, não alteraram as bases da grande propriedade fundiária no Estado. Pelo contrário, o caráter da especialização desenvolvida na agropecuária reforçou o latifúndio como forma de propriedade e “refuncionalizou” a tradicional estrutura de produção no campo a serviço do mercado. Além disso, a natureza social e ideológica do poder emergente do movimento de 1930 contribuiu para manter inalterada a estrutura fundiária e bloqueou qualquer ação política no sentido de transformá-la” (Borges, 2000:129).

Em Mossâmedes, os mineiros, por meio de relatos colhidos por Ramalho e Brandão na década de 1970, eram vistos como pessoas ambiciosas, que chegaram para comprar terras e interferir nos sistemas tradicionais de produção. Os migrantes vinham com sua família, o casal com seus filhos, para comprar terra ou trabalhar em lavouras, como agregados, dentro das grandes propriedades. Atualmente, grande parte da população é proveniente de Minas Gerais, que chegou em Goiás entre as décadas de 1920 e 1960, provenientes em sua maioria dos municípios de Formiga, Campos Belos, Lagoa Formosa e Patos de Minas.

Era assim. Esse quando chegou trabalhou como agregado na roça do meu padrinho, trabalhou três anos e comprou nove alqueire da fazenda do meu padrinho. Daí mais dois anos comprou mais nove. Aí ele foi abrindo e foi buscando mais mineiro. Parente, pai, irmão, aí eles foram entrando. (...) Queriam então arrendozinho, a meia, e foi começando. (...) O mineiro foi que derrubou o mato. E assim foi aquela ambição crescendo¹³.

A chegada dos mineiros nessa região possibilitou a formação de pequenos povoados que posteriormente tornaram-se cidades. “Calcula-se que nestes últimos anos [década de 1940] tenham imigrado para o município de Goiás mais de 800 famílias de lavradores, que se localizaram especialmente nas zonas de Xixá, Buenolândia [hoje distrito de Goiás], Mossâmedes, Córrego do Ouro [atualmente municípios independentes], onde estão situadas as melhores terras de cultura do município” (Faissol, 1952:85). Naquela época, Buriti de Goiás, Adelândia e Sanclerlândia faziam parte do município de Mossâmedes¹⁴.

Pelas minhas observações de campo, encontrei casos onde, primeiro, vieram para Mossâmedes um casal com seus filhos que, depois, atraíram outros parentes (irmãos, cunhados, etc.). São poucos os casos onde as famílias retornaram para o lugar de origem em Minas Gerais. Atualmente, há outros fluxos

¹³ Depoimento de lavrador de Mossâmedes (Ramalho, 1986:93).

¹⁴ A história de Sanclerlândia remete justamente à migração mineira e seu nome se deve a um dos seus primeiros moradores, Saint Clair Rodrigues de Mendonça, um mineiro de Carmo do Paranaíba, que veio “tentar a sorte em Goiás” com sua família, pais e irmãos, por volta de 1934. Naquele tempo, o povoado chamava-se Cruzeiro. Durante nove anos a família de Saint Clair morou à beira do córrego Jurubeba (depois chamado de Barreirinho) e depois mudou-se para as margens da estrada que ligava Goiás a Córrego do Ouro. Lá Saint Clair montou um armazém, conhecido como “a venda do Sancler”, que se tornou um ponto de referência para as reuniões da vizinhança e para os momentos de lazer. Em 1958, com a morte de Saint Clair num acidente, seus moradores mudaram o nome do povoado para “Sanclerlândia” que se emancipou em 1963.

migratórios seja para outras localidades no próprio estado de Goiás seja para lugares mais distantes como Mato Grosso. As últimas gerações que já não se encontram mais em Mossâmedes retornam ocasionalmente para lá no período das festas e comemorações familiares. Acompanhando as famílias mineiras e suas gerações subseqüentes, levantei alguns percursos que se mostram recorrentes:

1ª geração > 2ª geração > 3ª geração
Minas Gerais > Mossâmedes > Mossâmedes
Minas Gerais > Mossâmedes > Outros municípios goianos
Minas Gerais > Mossâmedes > Goiânia ou Brasília
Minas Gerais > Mossâmedes > Mato Grosso

No período da chegada dos mineiros, as relações de trabalho no campo transformaram-se¹⁵. Com o desenvolvimento de uma economia de mercado, a terra passou a ser vendida. Se antigamente ela era ocupada livremente, e *tinha morada que nem sabia quem era o dono da terra*, com o avanço do capitalismo no campo ela se tornou mercadoria. As relações entre fazendeiros e trabalhadores rurais passaram a se basear no sistema do *arrendo* e da *meia*, no qual o proprietário entregava determinado número de alqueires de terra, sementes, adubos etc. ao lavrador e este, por sua vez, dava uma porcentagem do produto colhido ao patrão, entre 20% e 50%. Esse sistema representava um *trato* entre ambas as partes, que era realizado pessoalmente e sem formalização de um contrato legal. Esses arrendatários e *meeiros* estavam sujeitos a sistemas de exploração e dominação político-econômica do fazendeiro. “A agregação definia, para o trabalhador rural, em seguidas gerações, uma concepção de que a terra é um espaço alheio ao seu domínio. A terra era vista como um espaço do fazendeiro, do coronel. Enfim, a terra era um bem do patrão, onde o trabalhador rural diversamente identificado ajustava-se numa relação de trabalho nem sempre assentada em bases contratuais” (Borges, 2000:140). Segundo Borges, esse sistema de parceria foi mais utilizado na região sul e no Mato Grosso Goiano (no qual se localiza Mossâmedes), onde se encontrava o eixo da produção agrícola regional.

A partir da década de 1970, houve um processo de modernização do campo em toda a região de Goiás e os sistemas de parceria começaram a diminuir. Ocorreu uma redução progressiva do tamanho das fazendas e as propriedades passaram, então, a utilizar apenas a mão-de-obra familiar. Ao mesmo tempo, as grandes propriedades passaram a contratar trabalhadores por dia de trabalho e estes lavradores, que não haviam comprado seu pedaço de terra, foram obrigados a mudar para as zonas urbanas. Desse modo, sucedeu-se uma outra forma de migração, do campo para a cidade, ainda que os moradores desta continuassem a exercer atividades rurais e continuam exercendo até hoje. “O que se vê atualmente nesta região, ligado a mudanças no sistema de relações de trabalho, é o aumento acentuado de trabalhadores rurais que migram do campo para as cidades (rurais), onde passam a morar com suas famílias. Sua força de trabalho é vendida “como diaristas” aos fazendeiros do município, para serviços como: limpa, plantio e colheita de cereais. Fora estes períodos de empreitada no campo, esses trabalhadores têm procurado algum tipo de trabalho urbano” (Ramalho, 1986:105). Dessa maneira, o trabalhador rural passou de empregado-agregado a peão-diarista.

Então muita coisa mudou. (...) Minha mãe começou a fazer farinha também porque tinha um pesso-

¹⁵ Segundo pesquisa de Dalva Maria Souza (1999), o período da migração mineira, entre as décadas de 1940 e 1980, caracterizou-se por uma série de manifestações de luta pela terra e de violência no campo. Os conflitos entre fazendeiros e posseiros tornaram-se mais graves no norte do estado, onde as terras passaram a ser ocupadas a partir da década de 1970.

al que comprava farinha que ela fazia. Fazia farinha de mandioca e de milho, polvilho. (...) Mas ela nunca deixou de ir na roça trabalhar de vez em quando porque precisava ajudar. Às vezes apertava muito o serviço e tinha que ir, até no domingo mesmo, que tudo mundo estava aí em casa. Fazia tipo um mutirão até meio dia, né. Ia todo mundo pra roça e meio dia chegava todo mundo. Mas aí as coisas foram mudando. A gente foi plantando menos roça, também porque já não tava tendo. Os fazendeiros já não estavam dando roça pra todo mundo. (...) Com 16 anos, minha família mudou pra cidade. Meu pai ficou trabalhando nessa fazenda mas minha mãe mudou pra cidade¹⁶.

Em Mossâmedes, foram poucas as mulheres que passaram a trabalhar como diaristas ou bóia-frias. Elas continuaram a trabalhar ao lado dos maridos nas pequenas propriedades e, ao mesmo tempo, a realizar as atividades da casa. Por sua vez, os homens que se tornaram trabalhadores rurais diaristas, ex-agregados nas fazendas da região, foram obrigados a mudar para a cidade com a família. Como a maior parte da produção estava (e está) voltada para a pecuária leiteira, os fazendeiros necessitavam de uma mão-de-obra mínima e, muitas vezes, eram seus próprios filhos homens, ou sobrinhos, que trabalhavam ao lado dos pais, ou dos tios. Hoje, são poucas as propriedades que contratam mais de uma família para morar e trabalhar nas terras.

A situação encontrada por Ramalho e Brandão na década de 1970 em Mossâmedes apresenta uma continuidade em relação aos dias atuais, no entanto, agravada pela falta de trabalho generalizada, a crescente migração para regiões urbanas, a diminuição gradativa da população e a falta de terras disponíveis para novos pequenos proprietários. “Se no tempo antigo não existia um controle opressivo sobre os usos da terra, é o aumento dele o que passa a caracterizar as relações entre fazendeiros e peões e a situação de carência do lavrador de hoje” (Brandão, 1975: 135).

Com exceção daqueles que já adquiriram suas terras, os homens que moram na zona urbana realizam atividades agropecuárias ganhando por dia de trabalho e serviços na construção civil. Já as mulheres têm ocupações mais permanentes como empregadas domésticas, faxineiras, merendeiras ou professoras. Em relação aos pequenos proprietários, sua situação econômica é mais estável do que os trabalhadores rurais diaristas pois sustentam-se com o trabalho familiar baseado na pecuária leiteira. No próximo capítulo, descrevo, a partir de dados etnográficos, o cotidiano dos moradores de Mossâmedes a partir de suas relações de trabalho e suas implicações na educação das crianças e na construção das identidades masculinas e femininas.

¹⁶ Maria de Lourdes, professora de Mossâmedes, estudante na UEG de Sanclerlândia, fevereiro de 2002.

A dominação conceitual da “família patriarcal”

As primeiras produções acadêmicas sobre relações de gênero no meio rural brasileiro, entre o final de 1960 e início de 1980, estavam voltadas para a importância social e teórica do trabalho das mulheres rurais. Ainda não havia obras inteiras a respeito desse tema, apenas artigos avulsos, coletâneas, como *Trabalhadoras do Brasil* (1980) e periódicos. O enfoque desses primeiros trabalhos – (Silva, 1968; Fukui, 1975; 1976; Blay, 1976; Martinez-Alier, 1975; Saffioti e Ferrante, 1980), baseados em pesquisas no estado de São Paulo, com exceção de Paulilo (1980) sobre o Brejo Paraibano – estava na idéia de que as atividades femininas não deviam ser vistas apenas como reprodutivas, voltadas para a casa e a criação dos filhos, mas produtivas, inseridas no processo de desenvolvimento capitalista. Buscava-se a valorização do trabalho feminino, seja dentro do espaço da casa, seja fora dele.

As primeiras pesquisas sobre o sitiante tradicional no interior de São Paulo, coordenadas pela socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz, publicadas no primeiro número dos Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos (CERU), em 1968, cederam um capítulo especial às mulheres rurais. A investigação, realizada no sertão de Itapecerica por Odete Rosa da Silva, aluna de Maria Isaura na Universidade de São Paulo, afirmava que, nas famílias caipiras, “a mulher tem status de subordinação ao homem, primeiramente ao pai, e em seguida ao marido (Silva, 1968:28). Segundo ela, essas famílias baseavam-se no sistema de dominação patriarcal mas isso não significava que as mulheres estavam subordinadas ao universo masculino em todas as dimensões da sua vida social, elas tinham igualdade de deveres em relação aos homens na dimensão do trabalho familiar. No entanto, todas as decisões públicas e políticas eram masculinas.

Essa interpretação está diretamente relacionada aos estudos de Antonio Candido sobre a família caipira no interior de São Paulo nas décadas de 1950 e 1960 (1954; 1987 [1964]). Para Candido, a organização familiar camponesa baseava-se no antigo modelo da família patriarcal, desenvolvido no Brasil desde o tempo da Colônia: “podemos ver então que os seus padrões são essencialmente os mesmos registrados por viajantes e estudiosos para a família *patriarcal*, variando naturalmente conforme o papel que desempenham no processo de produção, pois ele condiciona formas diferentes de participação cultural. Num e noutro caso, com efeito, a família desempenha função econômica importante; mas a organização do trabalho, a distribuição dos bens, o papel na vida política variam sensivelmente de um para outro” (1954:341).

Esse modelo originou-se da tese de Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala* ([1933], 2003), na qual o modelo familiar que passou a valer como o predominante no Brasil desde a Colônia era dominado pelo patriarca, representado pela figura do senhor de engenho: “donos das terras. Donos dos homens. Donos das mulheres. Suas casas representam esse imenso poderio feudal” (1933:lxvii). A unidade da família patriarcal mostrava-se o centro de toda organização nacional e representava a totalidade do sistema econômico, social e político no período colonial. O modelo valia para os engenhos de açúcar do Nordeste, para a exploração do ouro nas Minas Gerais, para o gado no Rio Grande do Sul, para o extrativismo na Amazônia etc., ou seja, regulava a totalidade da vida social da Colônia, de norte a sul do território brasileiro, independentemente de suas diferenças regionais. “A casa-grande, completada pela

senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte (o carro de boi, o bangüê, a rede, o cavalo); de religião (o catolicismo da família, com capelão subordinado ao *pater familias*, culto dos mortos, etc.); de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa (o “tigre”, a touceira de bananeira, o banho de rio, o banho de gamela, o banho de assento, o lava-pés); de política (o compadrismo). Foi ainda banco, cemitério, hospedaria, escola, santa casa de misericórdia amparando os velhos e as viúvas, recolhendo órfãos” (Freyre, 2003:36).

Segundo Freyre, nesse modelo nacional de organização, as mulheres estavam submetidas aos seus senhores: “resultado da ação persistente desse sadismo, de conquistador sobre conquistado, de senhor sobre escravo, parece-nos o fato, ligado naturalmente à circunstância econômica de nossa formação patriarcal, da mulher ser tantas vezes no Brasil vítima inerme do domínio ou do abuso do homem; criatura reprimida sexual e socialmente dentro da sombra do pai ou do marido” (Freyre, 2003:114). Em *Sobrados e Mucambos* ([1936],1996), que deu continuidade à *Casa Grande e Senzala*, Freyre mostrou a decadência do patriarcalismo rural a partir do final do século XVIII, com o desenvolvimento das cidades e a formação do Império mas descreve ainda as relações entre homens e mulheres nesse sistema: “a exploração da mulher pelo homem, característica de outros tipos de sociedade ou de organização social, mas notadamente do tipo patriarcal-agrário – tal como o que dominou longo tempo no Brasil – convém a extrema especialização ou diferenciação dos sexos. Por essa diferenciação exagerada, se justifica o padrão duplo de moralidade, dando ao homem todas as liberdades de gozo físico do amor e limitando o da mulher a ir para a cama com o marido, toda a santa noite que ele estiver disposto a procriar. Gozo acompanhado da obrigação, para a mulher, de conceber, parir, ter filho, criar menino.

O padrão duplo de moralidade, característico do sistema patriarcal, dá também ao homem todas as oportunidades de iniciativa, de ação social, de contatos diversos, limitando as oportunidades da mulher ao serviço e às artes domésticas, ao contato com os filhos, a parentela, as amas, as velhas, os escravos” (Freyre, 1996:93).

A obra de Freyre buscava compreender as tendências de subordinação e acomodação da sociedade brasileira ao modelo casa grande/senzala, senhor/escravo, homem/mulher, que depois se desdobrava, no Império, em sobrado/mucambo e posteriormente, durante a República, em ordem/progresso, etapa que corresponde ao terceiro volume da série, *Ordem e Progresso*, publicado pela primeira vez em 1959. Assim, para o autor, a família patriarcal vai perdendo lugar para outras formas de dominação que organizam a sociedade brasileira em bases hierárquicas.

Todavia, segundo Antonio Candido, mesmo com o advento da industrialização e a emergência da “família conjugal moderna”¹⁷, esse modelo continuou valendo para a compreensão da família rural, onde seus membros estavam organizados segundo relações de compadrio e parentesco dentro dos bairros rurais¹⁸. A família não era considerada uma unidade social isolada, como acontecia no modelo da família conjugal moderna, baseada na família nuclear, mas se organizava a partir dos bairros rurais, estes

¹⁷ Esse termo é entendido, para Mariza Corrêa, como “típico produto da industrialização, reduzida ao casal e seus filhos, a finalidade do casamento não é mais principalmente a manutenção de um propriedade comum ou dos interesses políticos de um grupo, mas sim a satisfação de impulsos sexuais e afetivos que na família patriarcal eram satisfeitos fora do seu círculo imediato” (1994:16).

¹⁸ Os bairros rurais são caracterizados como um “agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo [mutirão] e pelas atividades lúdico-religiosas” (Candido, 1987:62).

sim, unidades sociais e econômicas. Para o autor, a família caipira mantinha a coesão necessária ao trabalho produtivo e ao código moral.

Para Cândido Procópio Camargo, a noção de família patriarcal ampliava-se para um conjunto de relações econômicas, de parentesco e de compadrio. “O grupo familiar inclui família nuclear, ascendentes e descendentes colaterais. Juntam-se à família estruturada através de parentesco, os agregados; e ampliam-se as relações familiares através dos laços religiosos do batizado, forma de parentesco espiritual. A esta estrutura correspondem papéis previstos: aos homens autoridade e domínio, participação e controle nas instituições mais significativas para a estrutura do poder, mormente as de caráter econômico e político; às mulheres submissão e restrição de seus papéis ao nível da instituição familiar e, igualmente, de forma subordinada, a participação na vida religiosa” (Camargo, 1979:178). Nesse modelo, imperava a dicotomia dominação/submissão como um dos elementos centrais nas relações familiares e uma noção ampliada de família que implicava um grande número de filhos, além dos agregados e afilhados.

Desse modo, um dos aspectos fundamentais da família caipira era o casamento e os vínculos entre os grupos familiares dos cônjuges. “A união dos sexos é sancionada pelo grupo, independente da modalidade sob a qual foi contraída; mas em geral se exige, para as moças solteiras, sanção legal ou religiosa (esta obtida hoje mais dificilmente sem aquela)” (1987:238). Antonio Candido mostra que, anteriormente, os cônjuges eram escolhidos pelos pais e os noivos mantinham pouco contato antes do casamento. Posteriormente, na década de 1950, a iniciativa matrimonial começou a partir dos interessados mas a vontade do pai era decisiva. Sua condição principal era que o pretendente fosse trabalhador, capaz de tocar a vida por si, dominasse a caça e a pesca e tivesse as qualidades da destreza, valentia e capacidade de defesa pessoal. Nesse sentido, Candido apresenta o trabalho como um valor constitutivo da moral camponesa e como a passagem para a vida adulta.

Nessa visão, o casamento era considerado como uma condição de estabilidade e segurança para as mulheres pois definia sua posição no grupo. “No casamento, a sua vida não é de absoluta sujeição, como poderia parecer pelas maneiras que adota em relação ao marido, sobretudo na presença de estranhos, e pelo tom imperioso, embora cortês, que o vemos assumir na mesma circunstância, pois a *secura* faz parte do seu padrão ideal. Todavia é de muito mais sacrifício que a dele pois não apenas lhe compete todo o trabalho de casa – que na roça compreende fazer roupas, pilar cereais, fazer farinha, além das atribuições culinárias e de arranjo doméstico – mas, ainda, labutar ao seu lado. Embora eximida das tarefas mais rudes, a sua posição sob este aspecto é de paridade, e poucos anos depois de casadas as moças apresentam de modo geral sinais dolorosos das provações físicas a que são submetidas, além das sucessivas maternidades. À luz desses estigmas da sobrecarga, o casamento aparece plenamente como ato de interesse, tanto econômico quanto sexual, que na verdade é” (Candido, 1987:239).

Em contrapartida, Lia Fukui pôs em questão a idéia da subordinação feminina e argumentou que “em lugar de membro submisso, obediente e passivo, é a mulher um membro importante e colaborador da unidade econômica, sua posição é muito mais de complementaridade do que de subordinação” (1975:55). Para Fukui, entre os sitiantes tradicionais de São Paulo, o trabalho feminino complementava o masculino e encontrava-se, portanto, em igualdade de condições com o dos homens. No entanto, se no plano do trabalho homens e mulheres encontravam-se praticamente na mesma posição, no plano do *status* e do prestígio social a preponderância era masculina.

Num segundo texto, um ano depois, Fukui tratou, por sua vez, da inserção capitalista e da introdu-

ção do trabalho assalariado nas zonas rurais paulistas, que fez desaparecer a unidade familiar como unidade de produção. “De participação efetiva na mão-de-obra familiar, a mulher passa a mão-de-obra de reserva e, portanto, desvalorizada nas zonas onde predomina o trabalho de ‘volantes’” (1976:21). Segundo a autora, quando os membros das famílias foram obrigados a trabalhar como bóias-frias, inclusive as mulheres, o trabalho feminino foi transformado em *ajuda* e visto como um complemento ao orçamento familiar. Ou seja, houve uma mudança não apenas no nível material e econômico mas também no nível da ideologia – os valores urbanizaram-se e tornaram as mulheres mais dependentes dos maridos.

Essas mudanças sociais e econômicas que o texto de Fukui menciona tiveram sua base, antes de mais nada, no Estatuto do Trabalhador Rural, em 1963, e o Estatuto da Terra, em 1964, que, em princípio, visava garantir direitos trabalhistas no meio rural mas terminaram por incentivar os fazendeiros a driblarem as leis trabalhistas. “Este estatuto garantiu ao trabalhador rural o salário mínimo legal, um décimo-terceiro salário, um mês de férias pagas por ano e indenização por tempo de serviço em caso de demissão. Em 1964 foi promulgado o Estatuto da Terra que garantiu aos parceiros uma certa medida de segurança quanto à permanência na terra. O modo que os fazendeiros encontraram para contornar as novas leis trabalhistas foi demitir seus trabalhadores residentes com ou sem alguma espécie de indenização e, assim, tocar suas fazendas com pessoal de fora, isto é, trabalhadores recrutados por turmeiros e conseqüentemente sem gozar de qualquer vínculo contratual com a própria fazenda” (Martinez-Alier, 1975:64).

Na região paulista, a introdução do capitalismo no meio rural e dos valores da cidade e das suas leis trabalhistas (que pretendiam igualar, no plano dos direitos, os trabalhadores rurais aos urbanos) ocasionaram transformações significativas que obrigaram os trabalhadores do campo a mudarem seu estilo de vida: agregados e parceiros, moradores das zonas rurais, tornaram-se bóias-frias, residentes nas cidades¹⁹. O surgimento dessa nova categoria de trabalho mostrava-se, em textos de meados da década de 1970 até o início de 1980, como um paradoxo: as mulheres ganhavam autonomia na medida em que começavam a trabalhar em troca de uma remuneração e, ao mesmo tempo, continuavam exercendo as mesmas atividades domésticas. Além disso, como trabalhadoras rurais, elas estavam excluídas dos direitos trabalhistas – trabalhavam em condições piores que os homens, por salários menores, sem contrato de trabalho. “Como volante, a mulher aparece como mão-de-obra mais barata, mais disponível e mais alienada dos mecanismos reivindicatórios dentro do contingente de trabalhadores que não mantém vínculo empregatício algum com o proprietário” (Paulilo, 1980).

Nesses primeiros textos, a situação das mulheres rurais era vista, antes do avanço capitalista, como autônoma no que se refere ao seu trabalho, fundamental para a produção e a reprodução da unidade familiar tradicional. No entanto, a partir do momento em que a principal forma de trabalho transforma-se em assalariamento e os trabalhadores perdem sua morada na propriedade do fazendeiro, tornando-se *bóias-frias*, as mulheres são desvalorizadas social e economicamente e, muitas vezes, vêm como a melhor saída voltarem-se às atividades domésticas para não se submeterem às explorações nas fazendas.

Assim, segundo essas autoras, quando a unidade familiar deixa de ser a unidade econômica, as

¹⁹ Luiz de Castro Santos esclarece alguns motivos da substituição do trabalho permanente pelo do bóia frias: “os novos dispositivos legais elevaram a remuneração do trabalhador rural permanente, *juntamente com o preço subsidiado dos fertilizantes e equipamentos agrícolas e com o crédito facilitado para esses bens* (portanto um conjunto de fatores e não apenas a legislação do trabalho), podem ter ocasionado as condições propícias à mecanização e à substituição do trabalho permanente no campo pelo trabalho volante” (1982: 60, grifos do autor).

mulheres encontram-se numa posição mais subalterna, não somente em relação ao seu marido como também aos patrões, que empregam os bóias-frias em suas propriedades. As mulheres são representadas de um lado, no espaço da casa, como *ajudante* dos homens, e de outro, no espaço público das fazendas, como *reserva* em relação ao trabalho masculino. Nessa interpretação, as mulheres encontravam-se em melhor situação no “mundo tradicional” ou “pré-capitalista”, onde exerciam trabalhos mais complementares do que dependentes no que se refere aos dos homens.

Quais foram, então, as saídas apontadas para a subordinação e desvalorização feminina? As pesquisadoras afirmavam que as próprias mulheres tinham uma posição conformada e despolitizada em relação à sua própria situação. “O protesto máximo consiste em desligar-se da força de trabalho e dedicar-se exclusivamente ao lar ou buscar, nos casos das famílias que residem na cidade, um emprego urbano no baixo terciário” (Saffioti e Ferrante, 1980:131). Dessa maneira, com a introdução do assalariamento da força de trabalho no meio rural, uma das possibilidades de “resistência” feminina foi seu confinamento nas atividades domésticas, recuperando uma certa unidade familiar perdida. Como se apenas restasse às mulheres buscar no espaço privado da casa uma fonte de protesto perverso, aumentando ainda mais sua dependência²⁰.

Mesmo que as mulheres permanecessem na zona rural, em pequenas propriedades, a situação de subordinação, por meio do desenvolvimento capitalista, era semelhante. Stela Eigenheer mostrou que, no Alto Jequitinhonha, em Minas Gerais, ao fazerem serviços para fazendeiros para aumentar o orçamento familiar de suas pequenas propriedades, ao “*trabalharem para os outros* por um preço inferior ao estabelecido significava trabalhar por uma *homenagem* ou, em outros termos, servir de escravo para o outro” (1980:159, grifos da autora). A *homenagem* era um *agrado* do fazendeiro em relação ao trabalho realizado principalmente pelas mulheres que, segundo Eigenheer, mostrava-se um importante indicador das dificuldades de reprodução do grupo e da formação do chamado “exército de reserva” feminino.

Uma publicação ainda deve ser mencionada, *Sexualidade da Mulher Brasileira, Corpo e Classe Social no Brasil*, coordenada por Rose Marie Muraro (1983), que se dedicou a um trabalho exaustivo, com várias pesquisadoras, para discutir “até que ponto a dominação sexual é a base do fundamento da dominação de classes no Brasil” (1983:15). Ela dividiu sua pesquisa em três grandes classes: no Rio de Janeiro, com a burguesia, em São Paulo, com o operariado e em Pernambuco, com o campesinato. Esse trabalho apresentou uma importante reflexão e pesquisa sistemáticas, a partir do ponto de vista marxista, sobre três classes que compunham, segundo a autora, a sociedade brasileira e as suas implicações no corpo, nos papéis sexuais, na sexualidade, no controle da natalidade, etc.

Em relação ao campesinato, por meio de entrevistas realizadas no Agreste e na Zona da Mata pernambucanos, a intenção era “perceber como se articulavam os valores mais arcaicos com os do capitalismo moderno” (idem:51). Em comparação aos trabalhos apresentados anteriormente, este se destaca por apresentar abertamente uma postura política e afirmar que “esta não é uma pesquisa acadê-

²⁰ Em relação às *bóias-frias*, o trabalho de Maria Aparecida de Moraes Silva traz uma perspectiva foucaultiana e procura compreender as técnicas e táticas de dominação nos espaços de trabalho feminino, em Ribeirão Preto/SP, onde o poder se materializa: o caminhão e o *eito* (lugar de trabalho no canavial). Segundo a autora, ao venderem sua força de trabalho diretamente no mercado sem a mediação do marido ou do pai, as mulheres redefinem sua concepção de trabalho e sofrem, portanto, novas formas de controle e de dominação em relação ao empregado, ao fiscal, ao fazendeiro. Esses novos espaços de dominação, permeados pela violência, possibilitam também que as mulheres encontrem táticas e técnicas de resistência “no bojo das relações de perda e negação enquanto mulheres e trabalhadoras” (Silva, 1992:166), enfrentando discriminações morais, violências sexuais e desigualdades sociais e econômicas. Assim, as experiências de vida dessas mulheres definem-se por esses enfrentamentos cotidianos.

mica. Ela junta o conhecimento teórico com a prática política das pesquisadoras. (...) Aqui a intenção é integrar saber e prática social transformadora” (ibidem:41). O livro apresenta uma inovação em relação às demais produções desse período: fala sobre mulheres não apenas entrevistando mulheres mas também homens. Mesmo que ainda não se mencione a categoria *gênero* já se trata aqui de mulheres e homens em relação.

De certa forma, o ponto de vista de Muraro vai ao encontro dos demais textos pois afirma que, no campesinato, o trabalho da mulher é considerado como ajuda e não produtivo, portanto mais escravizado. “A relação doméstica de dominação se reproduz, também, no trabalho, embora a mulher seja assalariada, não se conhece como tal (...). Economicamente a mulher está dentro dessas relações [capitalistas de produção] mas ideologicamente, na sua vida concreta, aparecem relações feudais, pré-capitalistas que a ligam ao marido” (1983:148).

Quando a autora compara as camponesas com as burguesas, sua visão politizada, e por que não de classe, parece idealizar sua imagem, como se as trabalhadoras do campo estivessem menos contaminadas pelos valores capitalistas: “as camponesas falam de si, ao contrário das burguesas. E, quando falam de si, falam autenticamente, sem conseguir fingir. As burguesas são estereotipadas as camponesas não” (Muraro, 1983:173).

De modo geral, a situação das mulheres rurais descrita por todos esses trabalhos, entre o final de 1960 e início de 1980, tem como base a perspectiva feminista das autoras pois o espaço doméstico é visto por elas como o lugar do confinamento e da representação da dependência feminina face à dominação capitalista masculina. No entanto, o espaço doméstico no meio rural não necessariamente deve ser pensado como lugar de privação feminina pois ele representa o espaço de trabalho das mulheres e o núcleo de sociabilidade familiar. Essa interpretação que associa diretamente a subordinação feminina à casa limita a noção de doméstico a privado. A casa não isola as mulheres pois se apresenta como um lugar coletivo de lazer, de trabalho e de reunião familiar. Além disso, o espaço da casa deve ser entendido como espaço da casa, da cozinha e do terreiro e que só faz sentido na relação que mantém com os demais espaços das fazendas, como o curral, as roças e os pastos²¹. Ao tentar combater a tese da dominação patriarcal, essa literatura terminou por cair em sua própria armadilha pois acabou por incorporar a idéia, advinda de uma perspectiva externa ao mundo rural, de que o trabalho das mulheres é considerado não trabalho. Ainda que possa ser visto como não produtivo para o mercado capitalista – o que é um equívoco –, do ponto de vista dos trabalhadores rurais ele é considerado tão importante quanto o dos homens.

Para José de Souza Martins (1999), a casa, nas comunidades sertanejas, contém tanto espaços de sociabilidade masculinos (sala) quanto femininos (cozinha). Seus membros “reconhecem, valorizam e preservam o íntimo, mas desconsideram e desconhecem culturalmente o privado e a privacidade” (1999: 693). A desconsideração do privado e do público revela, para o autor, uma resistência desses grupos ao movimento de expansão capitalista porque “nesse momento, a propriedade privada, fundamento do privado, da contratualidade das relações sociais, da cidadania, invade e suprime violentamente o espaço da vida privada, a casa e a terra de morada e de trabalho” (idem:676). Desse modo, a preservação do íntimo e do comunitário revela um movimento contra a corrente da dominação capitalista. E não separa radicalmente os espaços de sociabilidade femininos e masculinos, fazendo com que o espaço da casa não seja um lugar confinado às mulheres e a rua reservada aos homens.

²¹ No segundo capítulo, faço uma descrição detalhada dos espaços de sociabilidade masculinos e femininos.

Outro pequeno conjunto de textos, de 1990 até 2002, apresenta uma certa continuidade com a perspectiva dos trabalhos do período anterior no sentido de uma preocupação com o tema do poder e da subordinação das trabalhadoras rurais a partir do avanço do capitalismo no campo. No entanto, os textos apontam para linhas interpretativas e disciplinares diferentes e alguns deles apresentam uma preocupação em falar na categoria *gênero* apesar de focalizarem principalmente as mulheres.

Da perspectiva da economia, há o texto de Fischer e Albuquerque (1995) sobre a força de trabalho feminina no Nordeste, que se aproxima de uma leitura marxista, preocupada com as implicações da modernização e da introdução do capital no campo. Para as autoras, “o capital, ao absover o trabalho feminino, utiliza estratégias adotadas pelo patriarcalismo para atingir seus objetivos, num perfeito contraste entre capitalismo e patriarcalismo” (1995:57). Mesmo que as mulheres tornem-se assalariadas e deixem de lado o trabalho familiar, elas são discriminadas no mercado de trabalho e conseguem apenas atividades temporárias.

Em relação às *bóias-frias*, o trabalho de Maria Aparecida de Moraes Silva (1992) traz uma perspectiva foucaultiana e procura compreender as técnicas e táticas de dominação nos espaços de trabalho feminino, em Ribeirão Preto no estado de São Paulo, onde o poder se materializa: o caminhão e o *eito* (lugar de trabalho no canavial). Segundo Silva, ao venderem sua força de trabalho diretamente no mercado sem a mediação do marido ou do pai, as mulheres redefinem sua concepção de trabalho e sofrem, portanto, novas formas de controle e de dominação em relação ao empregado, ao fiscal, ao fazendeiro.

Esses novos espaços de dominação, permeados pela violência, possibilitam também que as mulheres encontrem táticas e técnicas de resistência “no bojo das relações de perda e negação enquanto mulheres e trabalhadoras” (Silva, 1992:166), enfrentando discriminações morais, violências sexuais e desigualdades sociais e econômicas. Assim, para a autora, as experiências de vida dessas mulheres definem-se por esses enfrentamentos cotidianos.

Em trabalho mais recente, no vale do Itajaí em Santa Catarina, as sociólogas Maria Ignez Paulilo, Alessandra De Grandi e Marineide Silva (2000) fazem uma leitura crítica das noções de “família rural” e “agricultura familiar”. Essas noções fazem uma associação imediata entre a mulher e sua dependência e integração em relação à família, como se todos os seus membros fossem uma pessoa única e uma unidade homogênea, sem diferenças nem tensões entre gerações e entre os sexos. Analisando a participação feminina na produção leiteira, em pesquisa realizada em 1995 e 1996, as autoras mostram mudanças na sua posição a partir da política de cotas que passou a fixar uma quantidade de leite a ser entregue para o mercado regional.

Essa imposição capitalista tem influenciado as famílias a se especializarem na produção leiteira em detrimento de outras atividades agrícolas, que eram realizadas em concomitância com o leite já que o trabalho familiar era policultor. Segundo as pesquisadoras, a especialização para aumentar a produção do leite e alcançar a quantidade estabelecida pelas políticas públicas tem ocasionado um processo de masculinização desta atividade. No caso catarinense, o novo contexto coloca à margem as mulheres pois são os homens os responsáveis, tradicionalmente, pelo gerenciamento e negociação dos produtos para fora do âmbito familiar. “Tomando como pressuposto que a satisfação do chefe de família significa o desenvolvimento da família como um todo, muitos projetos [de modernização e mecanização da agricultura] que têm sido implementados na área não têm levado em consideração o papel da mulher e até mesmo dos jovens. Muitos deles, quando englobam mulheres, limitam-nos aos programas dirigidos à

saúde, reproduções, higiene, educação, nutrição, entre outros, reforçando seu papel ‘feminino’ de dona de casa” (De Grandi, 2000:31). Segundo a autora, a introdução de mini-usinas de leite em municípios de Mafra e Otacílio Costa, ambos em Santa Catarina, provoca uma marginalização feminina do processo de trabalho, assumida de forma desfavorável pelas próprias mulheres, que incorporaram as representações de gênero tradicionais nos quais elas se encontram na posição de subordinação. “A utilização de novas máquinas e tecnologias [no campo] não significa mudanças nas relações de poder entre os cônjuges” (idem:22).

A partir da década de 1990, alguns textos trataram da participação das mulheres rurais no cenário público por meio de movimentos sociais. O foco passa das conseqüências da introdução do capitalismo no campo para o trabalho das mulheres rurais para movimentos de resistência feminina que ganham visibilidade pública. Analisando dados estatísticos de sindicalização de mulheres na área rural nas últimas décadas (pesquisa da CONTAG – Confederação Nacional de Trabalhadores Rurais), Miriam Abromovay e Rosicleide Silva (2000) mostram que, mesmo que tenha aumentado o número de mulheres sindicalizadas no campo em comparação com os anos 1980, sua participação corresponde a 22% e são os homens que ocupam a maioria dos cargos de direção, restando às mulheres os cargos de suplência e secretaria. “As experiências das mulheres são apreciadas como companheiras de luta, o que não significa que sejam admitidas como companheiras de poder” (Abromovay e Silva, 2000: 359).

Ainda que os movimentos sindicais estejam longe de alcançar uma igualdade de direito entre os sexos, segundo as autoras, a partir de 1985, com a criação da Coordenação Nacional de Mulheres, elas passam a ter maior representatividade e voz, reivindicando aposentadoria e licença-maternidade. Além disso, a política de cotas para mulheres, inaugurada em 1997, representa, para Abromovay e Silva, uma conquista de poder concreto para elas e uma possibilidade para que as políticas sindicalistas sejam mais igualitárias. Levando em conta a discriminação de gênero em instituições como os sindicatos em áreas rurais, esta saída parece-me contraditória já que a igualdade almejada pressupõe, por meio das cotas, uma desigualdade *a priori* das condições de acesso aos cargos de direção para homens e mulheres.

Ainda neste texto, as sociólogas também criticam a idéia de “agricultura familiar” pois o trabalho da mulher é incorporado na esfera produtiva, o que traz dificuldades de entendimento sobre a organização familiar rural, porque o trabalho feminino produtivo está inserido num processo reprodutivo, de trabalhos dentro de casa e de reprodução da vida. Desse modo, elas sugerem uma visão mais ampla de agricultura familiar, onde as esferas produtiva e reprodutiva pudessem estar reunidas. No entanto, para Abromovay e Silva essa visão mais ampla não é posta em prática nem pelos projetos das políticas públicas nem pelos movimentos sociais. As mulheres continuam com dificuldades para herdar propriedades, obter créditos, acesso ao conhecimento tecnológico e cursos de capacitação profissional.

Taciana Gouveia (2003) também faz uma crítica à noção de agricultura familiar usada pelas políticas públicas pois constrói uma imagem idealizada onde as relações entre as ações humanas e a natureza, entre homens e mulheres, entre produção e consumo são harmônicas e complementares vivem em harmonia. “Tomando como referência as relações de gênero na agricultura familiar em seu atual formato, as possibilidades de construção de cidadania e emancipação das mulheres ainda são muito restritas. O *ethos* da agricultura familiar coloca no pai todo o poder para organizar não só o empreendimento produtivo como também todo universo de relações que ali ocorrem. A partir dele, constrói-se uma hierarquia rígida na ocupação de lugares, atribuição de valores, oportunidades e benefícios” (Gouveia, 2003:46). Para ela, a idéia vigente de agricultura familiar reproduz e perpetua a opressão e a exploração patriarcais, no qual o trabalho das mulheres, que sempre esteve vinculado à agricultura familiar, torna-se invisível.

“A operação de invisibilidade ocorre em um momento posterior ao trabalho realizado, seja ele produtivo ou reprodutivo. Dá-se quando é negado às mulheres o direito de decidir; quando as estatísticas e análises – produzidas pelo Estado ou pela sociedade civil – não trabalham os dados separados por sexo; quando discursos mantêm a suposta universalidade do masculino (“o agricultor”); quando os projetos políticos, estatais ou da sociedade civil, não as consideram como sujeitos de direito “ (idem: 47).

A partir dos anos 1990, surgiram várias produções em relação à participação das mulheres na reforma agrária (Barsted, 2002; Buarque, 2002; Abramovay e Rua, 2000; Deere, 2000; Gonçalves, 2005; Abramovay e Silva, 1998). Essas produções, que não serão debatidas aqui, procuram discutir e compreender as estratégias femininas para a ocupação dos espaços públicos e políticos e quais as transformações das relações de gênero nesse processo. Atualmente, há um crescimento dessa literatura em detrimento de pesquisas sobre como são pensadas e vividas as relações de gênero no meio rural no Brasil de modo mais amplo. Como as mulheres que não estão organizadas em movimentos sociais agem frente às transformações do mundo rural hoje? O fato de não estarem organizadas em movimentos reconhecidos nacionalmente, como o caso do Movimento dos Sem Terra, não significa que não possuam formas de atuação política. Não é somente por meio de movimentos organizados que as mulheres ganham visibilidade pública e poder político – elas também são responsáveis, como no caso goiano, pela mediação e tradução entre redes de sociabilidade que permitem trocas entre campos e cidades, parentes e estranhos, culturas locais e globais.

O olhar da antropologia

Em relação especificamente à produção na área de antropologia, foi somente a partir de meados de 1990 que começaram a surgir pesquisas sobre mulheres e relações de gênero no meio rural no Brasil, mostrando uma preocupação com este tema relativamente recente apesar de a antropologia estar voltada para as questões de gênero desde seu nascimento com Morgan e Malinowski.

Nessas pesquisas, há uma influência da perspectiva construcionista, para a qual as diferenças e semelhanças entre homens e mulheres são construídas historicamente e socialmente, e são negociadas. Dois textos antropológicos tratam especificamente de mulheres seringueiras na Amazônia, cuja organização social aproxima-se da lógica camponesa. Ligia Simonian é uma das desbravadoras dessa linha de pesquisa, ao escrever um artigo em uma primeira coletânea interdisciplinar sobre estudos de gênero na região, organizada por Maria Luzia Miranda Álvares e Maria Angela D'Incao: *A mulher existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e do gênero na Amazônia* (1995). Simonian recupera o percurso histórico da inserção das seringueiras denunciando problemas de abuso sexual, de saúde, discriminação social, precariedade das condições de trabalho etc. Mostra que a participação das mulheres nos seringais têm sido silenciada do ponto de vista ideológico, como se elas não aparecessem no espaço público. “A transferência massiva de trabalhadores nordestinos para os seringais da Amazônia em fins do século passado e em meados deste e, as dificuldades e perigos da floresta, criaram condições para consolidar a concepção de que trabalho no seringal é trabalho de homens. À esta visão sobre a divisão sexual do trabalho, de natureza machista, deve ser acrescentado que a mesma foi interiorizada pelas próprias mulheres seringueiras” (1995:113).

Ellen Woortmann também menciona esse processo de invisibilidade das mulheres no Acre. A autora descreve, de forma detalhista e etnográfica, o processo histórico dos seringais e mostra que, num primeiro momento, os seringueiros viviam sem a presença cotidiana de mulheres e sem a possibilidade de constituição de famílias. No entanto, a partir do ciclo da borracha e da migração nordestina “a chegada de mulheres não transformou apenas as formas de sexualidade. Além de possibilitar a formação de famílias, a incorporação do seringal de um contingente feminino permanente, ainda que minoritário, engendrou novas alternativas de organização produtiva e espacial” (Woortmann E., 1998:179). No entanto, a antropóloga mostra que a instituição de um *tempo de família* traz também a hierarquia entre homens e mulheres que as coloca numa situação de trabalho pior que os seus companheiros (ferramentas em condições ruins, lugares menos produtivos de extração da seringa, etc.). Nesse sentido, a autora evidencia que as mulheres continuam sendo menos reconhecidas que os homens no que se refere à produção e ao espaço público como um todo.

Contudo, Woortmann mostra que existe uma importância social e política feminina nos *empates*, movimentos político-ecológicos, a partir da década de 1990, contra os desmatamentos, onde um grande número de pessoas se põem em frente às máquinas impedindo a derrubada das árvores. “Numa situação de conflito potencial ou declarado, os homens são em geral vigiados e qualquer tentativa de reunião impedida. Cabe então às mulheres preparar e organizar o evento no interior do seringal. Através das redes sociais femininas (...) e colocando crianças, as colocações são avisadas, o empate acordado... e a mídia informada. Numa operação marcada pela surpresa em face dos homens do patrão, mulheres e crianças seguem à frente do grupo, desarmadas. Elas, com seus bebês nos braços, forçam a suspensão da

derrubada, colocando-se em frente das máquinas (...). Num aparente paradoxo elas exploram a ética masculina de que não se bate, ou atira, em mulher” (Woortmann, 1998:193). Com a chegada da mídia, e a publicidade do movimento, as mulheres, então, retiram-se e cedem lugar aos homens para as negociações e as entrevistas. “Novamente invisibilizadas, assumem o papel de “mulher”, quer dizer, acompanhantes passivas de seus homens” (idem).

A leitura antropológica de Ellen Woortmann propõe, então, a idéia de que os papéis masculinos e femininos são manipulados pelos seus atores dentro de um determinado contexto. Nesse sentido, o papel de “mulher” no momento do *empate* pode ser visto como uma representação pública que transmite uma imagem estereotipada, do senso comum, para os “de fora”, os espectadores que assistem a repercussão do movimento veiculado pela mídia.

Dialogando com Woortmann, encontra-se a socióloga Ana Louise Fiúza (2001) que focaliza as estratégias, práticas e experiências adotadas pelas mulheres nos projetos de desenvolvimento rural, tendo como estudo de caso a zona rural de Porteirinha, no norte de Minas Gerais. Em primeiro lugar, Fiúza atenta para os equívocos dos projetos de modernização rural voltados para o Terceiro Mundo, de modo geral, que atribuem às mulheres “uma condição universal de proximidade com a natureza” (2001:88). Ela mostra que homens e mulheres trabalham e intervêm igualmente na natureza, apresentando concepções dela que não necessariamente são diferentes entre os sexos. “Nos sítios estudados na região norte-mineira, constata-se que as diferentes maneiras de conceber a natureza não aparecem realmente entre homem e mulher, mas entre as unidades produtivas, em decorrência da opção tecnológica adotada como estratégia de reprodução dessas unidades” (Fiúza, 2001:103).

No que se refere à participação política, a autora mostra que “a mulher, mesmo participando do sindicato, de Ongs e associações, permanece com um status vinculado ao mundo privado e não, de fato, percebida como trabalhadora rural” (Fiúza, 2001:112). Para a autora, isto não significa que as mulheres, mesmo que não sejam reconhecidas socialmente como trabalhadoras rurais, não entrem no jogo político. Elas o fazem sem romper os padrões sociais de mãe de família, dona de casa e esposa, participando ativamente de Comunidades Eclesiais de Base e das pastorais da criança e da família. Os homens, por sua vez, participam de instituições que possuem maior representatividade econômica, como a Associação de Produtores. “Ao contrário do Norte do Brasil, onde as lutas pela terra levam as mulheres a combater pela conquista do direito de criarem e alimentarem seus filhos, no norte de Minas a predominância de uma estrutura de minifúndios não favoreceu esse engajamento políticos das mulheres, o que as faz permanecerem envoltas por uma identidade enclausurada na racionalidade doméstica” (idem:111).

Maria Ignez Paulilo (2000) apresenta outra experiência a respeito da participação política feminina: o Movimento de Mulheres Agricultoras (MMA), no sul do Brasil. Originado das Cebbs, nos anos 80, o MMA reivindica questões no âmbito da classe de trabalhadoras rurais e seu reconhecimento profissional, social e jurídico e no âmbito do gênero, como licença maternidade e garantia de creches. Paulilo mostra que essas reivindicações favorecem todos os membros da família – que pressupõem que “o que é bom para o conjunto dos membros da família é bom para a mulher”, idéia baseada no conceito de *agricultura familiar*, “pelo menos baseada na idéia de que os conflitos entre os cônjuges, e entre estes e seus filhos, podem ser resolvidos sem extrapolar a esfera doméstica” (Paulilo, 2000:4). Contudo, a autora não vislumbra uma saída, dentro dos movimentos políticos, para mudanças na “família patriarcal” e na posição subordinada das mulheres, imagem utilizada nas bandeiras de luta pelas próprias

militantes feministas. Além disso, a socióloga comenta também que “o meio rural não é um bom lugar para solteiras”. No MMA, quase todas militantes são casadas.

A situação das mulheres solteiras encontra-se problematizada nos textos de Lelia Lofego Rodrigues (1991) e de Miriam Grossi (1995). A primeira realizou um trabalho pioneiro em sua dissertação de mestrado, na Universidade de Brasília, sobre o celibato entre camponeses e camponesas no Espírito Santo, migrantes italianos e alemães. Rodrigues procura mostrar uma invisibilidade teórica e social do celibato mas que não o exclui da organização social nativa pois é uma prática comum e naturalizada que possui diversas representações. Na verdade, os celibatários encontram-se numa posição secundária, à margem da posição central dos casados, são uma espécie de “outro” incorporado no “nós”, que se diferencia por não ter seguido a norma do matrimônio. “O celibato nunca é justificado ou percebido como decorrência de uma vontade, mas de uma falta de vontade para o casamento, explicação que confirma a leitura do celibato como uma condição extremamente visível” (Rodrigues, 1991:101).

Para a autora, as representações de homens e mulheres são construídas culturalmente, de diferentes maneiras: em relação ao trabalho que realizam, às posições que ocupam dentro das famílias, se têm ou não filhos, etc. Assim, no celibato, há uma separação de gênero expressa até mesmo nos termos utilizados pelos nativos: *solteirona/solteirão*, *carola/padre*, *mulher mundana/homem público*. Em relação às mulheres, o fato de não ter casado indica valores como atemporalidade, infertilidade, assexualidade, menoridade social. São as *titias*, que moram com os pais idosos e prestam serviços domésticos para a família, as servas do lar. São também as freiras, que optaram por uma certa autonomia em relação aos parentes com o intuito de servir a Deus. “A celibatária, que serve o corpo dos outros, no sentido comensal, não é “servida” no sentido sexual, “fica servida”, o verbo “ficar” expressa aí uma ação que não foi sofrida” (Rodrigues, 1991:135). Há também aquelas que optaram por ter filhos fora do casamento, que geraram descendência bastarda e, portanto, são vistas como as mais transgressoras e estigmatizadas, que desonraram a casa camponesa: a *mulher mundana*.

Mesmo que, pela sua etnografia, Rodrigues evidencie que há uma hegemonia do matrimônio e da família camponesa, situação que pode ser generalizada pelo interior rural do Brasil, ela aponta para novos caminhos de pesquisa que possam mudar o olhar e as leituras sobre campesinato, sendo uma dessas possibilidades o enfoque nas relações e representações de gênero.

Miriam Grossi (1995) também trabalha com o tema do celibato feminino mas sua questão está na reprodução familiar e na repartição da herança. Entre camponeses do sul, os conventos para as moças são vistos como uma solução para os pequenos proprietários que não possuem terras suficientes para distribuir entre todos os filhos. A entrada no convento por parte das filhas não as destaca completamente das relações familiares pois há uma constante negociação entre convento e família. Interessante notar que, para entrar em uma congregação, a família devia pagar um “dote” como se fosse um “dote de casamento” para a filha. “A vida religiosa se configurava como uma importante estratégia de reprodução camponesa que permitia a não fragmentação das terras, sendo que esta estratégia só poderia ser bem sucedida com um imaginário que sobre-valorizasse o celibato religioso em detrimento da opção pelo casamento” (1995:53).

Para finalizar, duas publicações merecem ser mencionadas, que têm como objeto o Vale do Jequitinhonha em Minas Gerais: Luciana Bittencourt (1993) e Sônia Missagia Mattos. Bittencourt elabora sua tese de doutorado sobre mudanças culturais na produção têxtil na região de Roça Grande, no

vale do Jequitinhonha, Minas Gerais. Por meio de uma etnografia visual e de histórias de vida, que incluem cantos e narrações, Bittencourt mostra que a tecelagem é a maior fonte de produção material e simbólica desta região e sustenta as necessidades básicas da família. Tradicionalmente, são as mulheres que têm o poder central neste processo de tecelagem. Os homens, em sua maioria, migram temporariamente para trabalhos nas usinas de cana de açúcar no interior paulista e participam da produção têxtil apenas como auxiliares.

No entanto, a partir da década de 1970, políticas governamentais passam a incentivar o trabalho masculino na tecelagem e a autora descreve, por meio de relatos nativos e registros fotográficos, transformações neste processo, que separava, até então, homens e mulheres em atividades distintas. Assim, durante o contexto de trabalho de campo de Bittencourt, as jovens gerações apresentavam uma situação intermediária no qual os rapazes conciliavam o trabalho agrícola nas fazendas com a tecelagem. A autora mostra que, entre os casais jovens onde marido e mulher passam a trabalhar juntos na produção têxtil, permanece a divisão de papéis de gênero tradicionais que atribuem às mulheres o universo doméstico e aos homens o trabalho na roça.

Mattos trabalha em outra região do Vale do Jequitinhonha também em sua tese de doutorado: Santana do Araçuaí, Campo Alegre e Santo Antonio. Ela tem como objetivo localizar reelaborações no sistema simbólico de gênero pela participação recente de homens na arte do barro, ofício tradicionalmente feminino. Pelo processo de modernização iniciado nos anos 1970, as peças de barro passam a ser comercializadas e passam também a ser produzidas por homens, situação homóloga àquela que descreve Luciana Bittencourt a respeito da tecelagem. Segundo a autora, porém, os produtos elaborados por ambos os sexos são diferenciados: se as mulheres produzem desde artesanatos utilitários (como panelas, colheres, cuias) até esculturas, por sua vez, os homens especializam-se em esculturas. Nesse sentido, as diferenças de gênero permanecem mas são reelaboradas pelos artesãos. “Mesmo em localidades onde “o homem tem de ter a dura nuca e mão quadrada”, ou seja, onde gênero é tomado como metáfora para sexo, como uma categoria definida a partir de um corpo sexuado, as masculinidades e feminilidades não podem ser tomadas como algo fixo que é incorporado ao indivíduo, como uma dimensão permanente da sua experiência de estar no mundo” (Mattos, 2002: 286).

Rural como sinônimo de patriarcal

Nesse breve mapeamento da produção sobre relações de gênero, mulheres e meio rural no Brasil, reconstruí alguns problemas que podem ser demarcados pelos períodos 1960-1980 (Silva, 1968; Fukui, 1975, 1976; Blay, 1976; Martinez-Alier, 1975; Paulilo, 1980; Saffioti e Ferrante, 1980; Muraro, 1983) e 1990–2000 (Moraes Silva, 1992; Fischer e Albuquerque, 1995; Paulilo, De Grandi e Silva, 2000; De Grandi, 2000; Paulilo, 2000; Abromovay e Silva, 2000; Gouveia, 2003, Rodrigues, 1991; Grossi, 1995, Bittencourt, 1993 e Mattos, 2002).

O primeiro conjunto de textos apresenta perspectivas alinhadas às teorias marxistas e procura denunciar as precárias condições de trabalho das mulheres rurais especialmente pelo avanço do capitalismo no campo. De acordo com esses estudos, antes da introdução da lógica capitalista no meio rural, as mulheres podiam viver em condições de igualdade de deveres e direitos em relação aos homens e ambos contribuía para a produção familiar. No entanto, com as transformações geradas pela imposição do novo sistema econômico, as mulheres tornaram-se duplamente subordinadas, aos cônjuges e aos patrões. Assim, no processo de trabalho produtivo, as mulheres encontravam-se em situação de subordinação, exploração, marginalização e invisibilidade. Não havia saída: ou elas se confinavam no espaço doméstico para saírem do sistema de exploração capitalista e baixos salários ou realizavam dupla jornada de trabalho, em casa e fora de casa. Mesmo quando faziam dupla jornada de trabalho, ainda eram consideradas como *ajudantes* dos homens nos trabalhos produtivos.

O segundo conjunto de textos, que seguem diferentes linhas interpretativas, procura apresentar soluções para a subordinação e exploração femininas. As autoras desse período mostram que, por meio de movimentos organizados, as mulheres começaram a denunciar sua condição subalterna especialmente nos espaços públicos, a reivindicar igualdade de direitos e a valorizar o seu trabalho em seus aspectos sociais, econômicos e jurídicos. Vale destacar a crítica à noção de agricultura familiar (Paulilo, De Grandi e Silva, 2000, Abromovay, M., 2000 e Gouveia, 2003) muito utilizada nos projetos das políticas públicas para a reforma agrária, idéia que tende a escamotear os conflitos e as diferenciações internas à unidade familiar e favorecer a dominação masculina. Contraditoriamente, ao mesmo tempo em que os movimentos de mulheres buscam equidade para ambos os sexos, eles são influenciados por políticas públicas que acreditam no ideal de uma agricultura familiar sustentável, onde há uma complementaridade e harmonia entre homens e mulheres.

Com mais ou menos nuances, grande parte dos estudos mencionados aqui corroboram com a idéia de associar o modelo da família patriarcal às relações de gênero e à condição feminina no meio rural. Quando se fala, direta ou indiretamente, dos estudos de gênero no Brasil rural prevalece uma dominação conceitual de “família patriarcal”. A preocupação crescente em pesquisar movimentos de mulheres evidencia essa dominação conceitual, como se o patriarcado se prolongasse dentro do sistema capitalista até hoje. Nesse sentido, as concepções sobre “rural” tornaram-se quase sinônimo de “dominação patriarcal”. Uma das últimas revisões bibliográficas realizada por Maria Luiza Heilborn e Bila Sorj (1999) sobre estudos de gênero produzidos a partir da década de 1970 no Brasil não faz referência às produções sociológicas e antropológicas sobre sociedades camponesas. As autoras apenas indicam que a moderni-

zação da sociedade brasileira e o movimento feminista influenciaram não apenas as camadas médias e superiores mas também os setores populares, nos quais se supunha a predominância de organizações familiares tradicionais. A não referência aos estudos sobre meio rural mostra que o debate contemporâneo sobre gênero supõe que, no campo, permaneça uma organização “tradicional” de família que segue o velho modelo patriarcal e heterossexual.

Para Mariza Corrêa, a persistência do uso da noção de família patriarcal “achata todas as possibilidades imaginadas e tentadas, reduzindo-as a extensões de um núcleo homogêneo que não teria feito mais do que se expandir e progredir através do tempo e do espaço, vindo afinal ocupar o lugar que desde sempre lhe esteve reservado” (1994:17). Segundo a autora, o modelo da família patriarcal representou a organização familiar do grupo dominante numa determinada época e lugar mas que se sobrepôs às outras formas de organização familiar da sociedade brasileira. “Uma revisão rápida de nossa história bastaria para lembrar que a ocupação do espaço social, a distribuição do trabalho agrário nas terras brasileiras, por um lado, e o controle dos lucros desse trabalho, por outro (produção e circulação de mercadorias) são elementos muito complexos para serem colocados inteiros dentro do engenho, ou nas mãos do bandeirante” (idem:20).

Lia Machado também faz a mesma crítica ao conceito de patriarcado: “mesmo quando repensado e redefinido para dar conta de sua forma contemporânea, parece-me preso às referências clássicas do *domus* latino e do *oikos* grego, fixando fortemente o que há de semelhante em histórias tão distintas, e construindo um mito dos tempos imemoriais da dominação familiar e sexual que atravessaria toda a antigüidade, a idade média e a moderna, chegando à contemporaneidade” (Machado, 2000:6). Desse modo, outras formas de organização familiar ficam subsumidas ao domínio patriarcal, no sentido teórico e histórico. Para a autora, questionar o conceito de patriarcado, contudo, não significa negar a dominação. “Acredito ser mais adequado afirmar a persistência hegemônica de uma dominação masculina na contemporaneidade, sempre, no entanto, contestada em nome do enraizamento social e cultural da legitimidade política do código dos direitos individuais à igualdade e liberdade. Acredito ser também mais profícuo aprofundar o conhecimento das intrincadas redes de sentido da construção dos gêneros e de suas relações, na senda e agenda política de cada mais desnaturalizar a dominação derivada da diferença sexual” (idem:16).

A tendência das pesquisas sobre relações de gênero e mulheres no meio rural no Brasil em denunciar a opressão feminina sob a ótica do conceito de família patriarcal evidencia que elas estão diretamente implicadas com o movimento feminista que pensa este conceito como sinônimo de opressão das mulheres ou de dominação masculina²². Nesse sentido, o patriarcado mostra-se como uma espécie de conceito nativo do feminismo. “Com relação aos seus quase-sinônimos, “dominação masculina” e “opressão das mulheres”, ele apresenta duas características: de um lado, ele designa, na intenção daquelas que o utilizam, um sistema, e não relações individuais ou um estado de espírito; de outro lado, as feministas opuseram, na sua argumentação, “patriarcado” e “capitalismo”: o primeiro é diferente do segundo, um não é redutível ao outro” (Delphy, 2000:144, tradução minha²³). Para a socióloga e feminista Cristine Delphy, diferentemente do capitalismo, a exploração patriarcal é comum e específica às mulheres pois, mesmo quando elas fazem parte do trabalho produtivo, elas continuam pertencentes à classe das mulheres²⁴. Assim, de acordo com a sua teoria, o patriarcado convive com o sistema capitalista e está vivo

²² “O patriarcado é um palavra muito antiga, que mudou de sentido no final do século passado com as primeiras teorias dos “estágios” da evolução das sociedades humanas, depois mudou de novo no final do século XX com a “segunda onda” do feminismo que surgiu nos anos 70 no Ocidente” (Delphy, 2000:141, tradução minha)

²³ Ao longo da tese, todas as citações de publicações francesas que não têm versão em português foram traduzidas por mim.

²⁴ Para Delphy, essa noção de classe não é a mesma do sentido capitalista pois se refere exclusivamente à opressão das mulheres, que transpassa as classes no seu sentido clássico que se referem ao campesinato, ao proletariado e à burguesia.

como nunca. “Para muitos, o termo “patriarcado” é sinônimo de “subordinação das mulheres”. Para mim também, com esta nuance: eu acrescento as palavras “aqui e agora”, o que faz toda a diferença.” (Delphy, 1998:17).

Na tentativa de construir uma visão teórica da opressão das mulheres através das lentes do materialismo, Delphy afirma que a família é o lugar da exploração econômica pois o trabalho doméstico não é remunerado. Independentemente do tipo de trabalho que as mulheres fazem em casa, quando é realizado fora de casa ele é imediatamente remunerado. A essa forma de exploração econômica Delphy chama de “modo de produção doméstica” ou “modo familiar”, que convive com o “modo de produção industrial”. No primeiro, a mulher dá a sua força de trabalho para o marido, em exclusividade e gratuitamente, e, no segundo, o trabalhador vende sua força de trabalho.

Segundo a autora, a ênfase nesse “modo familiar” revela a importância de uma reflexão do movimento feminista sobre a agricultura pois nela a família é a unidade de produção e, principalmente nas comunidades tradicionais, não há distinção entre trabalho produtivo e não-produtivo. Por outro lado, o foco na exploração econômica doméstica coloca todo o domínio familiar nas mãos dos homens, o que nos leva à crítica que é feita, no Brasil, sobre a noção de agricultura familiar que põe em evidência, frequentemente, “o agricultor” e sua relação complementar com sua esposa, que o “ajuda”.

Heleieth Saffioti também afirma que a dominação patriarcal não é separada da exploração capitalista. Para ela, o patriarcado não é imutável, foi se transformando ao longo da história e atravessa a sociedade como um todo. À exploração econômica, ela acrescenta a dominação da vida sexual e reprodutiva das mulheres. “A base econômica do patriarcado não consiste apenas na intensa discriminação salarial das trabalhadoras, em sua segregação ocupacional e em sua marginalização de importantes papéis econômicos e político-deliberativos, mas também no controle de sua sexualidade e, por conseguinte, de sua capacidade reprodutiva” (Saffioti, 2004:106).

A autora defende a manutenção do conceito de patriarcado pois, segundo ela, não se trata de uma relação privada mas de uma relação civil que atribui direitos sexuais aos homens sobre as mulheres, configura um tipo hierárquico de relação em todos os espaços da sociedade, tem uma base material, corporifica-se e representa uma estrutura de poder baseada na ideologia e na violência. Ao mesmo tempo, ela não descarta o conceito de gênero. “O gênero é aqui entendido como muito mais vasto que o *patriarcado*, na medida em que neste as relações são hierarquizadas entre seres socialmente desiguais, enquanto o *gênero compreende também relações igualitárias*. Desta forma, o *patriarcado* é um caso específico de relações de *gênero*” (Saffioti, 2004:119, grifos da autora).

Cristine Delphy também acredita no uso concomitante dos conceitos de gênero e patriarcado mas tem uma interpretação diferente em relação à Saffioti. Para Delphy, gênero refere-se a uma construção social e dinâmica de um sistema hierárquico que divide a humanidade em duas metades desiguais. Patriarcado, por sua vez, é um termo que designa o sistema político e universal de opressão das mulheres. Nesse sentido, gênero, patriarcado e opressão das mulheres são aspectos de um mesmo fenômeno e são intercambiáveis.

Sobre a importância das agricultoras dentro do movimento feminista, Rose-Marie Lagrave complementa a observação de Delphy ao falar da falta de visibilidade que as mulheres rurais têm na produção das pesquisadoras feministas francesas: “as teses e pesquisas referentes às agricultoras são

raras e mais ainda são as referências às agricultoras no movimento feminista” (Lagrove, 1998:21). De acordo com esta socióloga, nas décadas de 1970 e 1980, os estudos feministas fundaram-se justamente na preocupação de compreender teoricamente as relações entre trabalho doméstico e trabalho assalariado no intuito de mostrar como o trabalho doméstico não era levado em conta na produção econômica. A questão era saber se o trabalho doméstico era improdutivo e, se sim, o porquê. Assim, inicialmente, o trabalho das agricultoras servia como caso paradigmático para se compreender as desigualdades entre o trabalho dos homens e o das mulheres. Contudo, “para o movimento feminista, as agricultoras foram freqüentemente inscritas na lógica da suspeita e da desconfiança. Consideradas como conservadoras no seu comportamento familiar, e de mentalidade retrógrada, elas foram ignoradas por um movimento feminista que não lhe deu atenção nem soube tirar proveito de iniciativas que poderiam ser articuladas com ele” (Lagrove, 1998:22).

No caso de Goiás, os projetos sociais e políticos voltados para mulheres rurais não estão diretamente ligados ao movimento feminista²⁵ mas à Secretaria da Mulher da Fetaeg (Federação dos Trabalhadores Rurais de Goiás), aos Sindicatos de Trabalhadores Rurais, que possuem representantes em cada município, e à Pastoral da Terra da Igreja Católica. A atuação dessas organizações, ligadas de certo modo ao MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), está centrada em grupos de mulheres que já possuem formas de organização reconhecidas socialmente e que estão inseridas em movimentos sociais. Contudo, as atuações de mulheres que impulsionam mudanças não necessariamente estão articuladas em movimentos sociais organizados mas também em práticas cotidianas, conversas informais, rituais, festas, formas de ajuda mútua e trabalhos compartilhados. Essas formas de atuação, que não estão comprometidas diretamente com movimentos sociais e políticos e não apresentam uma bandeira de luta, podem criar espaços nos quais as transformações são pensadas e experimentadas.

Os três capítulos que se seguem procuram perseguir esses espaços, por meio da etnografia, à luz de algumas teorias que procuram problematizar a difícil relação entre identidade, sexo, gênero e sociabilidade. Desse modo, o próximo capítulo refere-se ao trabalho cotidiano dos moradores de Mossâmedes, baseado na divisão das tarefas entre homens e mulheres, e sua implicação na construção das identidades sexuadas.

²⁵ Em 1981, foi criada a primeira organização feminista de Goiás, o Grupo Feminista de Estudos, formado por mulheres intelectuais, que tinha por objetivo debater a opressão das mulheres e produzir documentos, como o jornal *Mariação*. Nesse mesmo ano, o grupo dividiu-se por questões político-partidárias e deu origem a outro: o Grupo Eva de Novo, ligado ao Partido dos Trabalhadores. Ainda no mesmo ano, como espaço de denúncia da violência contra mulheres, surgiu o Centro de Valorização da Mulher (CEVAM), que participou da luta pela criação da Delegacia da Mulher e da Secretaria da Condição Feminina. Até hoje, um dos seus trabalhos mais importante é o de receber e abrigar vítimas de violência das regiões interioranas. Em 1982, com o objetivo de combater as discriminações contra mulheres dentro da empresa Metago (Empresa de Mineração do Estado de Goiás), surgiu o Núcleo Feminino da Metago. No que se refere aos direitos, em 1985, nasceu o Centro Popular da Mulher (CPM), no qual a maioria de suas integrantes eram socialistas e militantes do PC do B (Partido Comunista do Brasil). Inicialmente, a entidade voltava seus trabalhos para trabalhadoras rurais e urbanas de modo geral e, posteriormente, passou a atuar somente com mulheres organizadas em sindicatos, associações e organizações estudantis. O CPM foi responsável pelo 1º Congresso Estadual da Mulher Trabalhadora Rural, em 1986, em parceria com a Fetaeg, com a participação de 600 trabalhadoras rurais do estado goiano. Em 1987, surgiu a primeira e única organização não-governamental feminista de Goiânia: o Grupo Transas do Corpo, com membros originárias tanto do grupo Feminista de Estudos quanto do Eva de Novo. O Transas realiza ações educativas em gênero, saúde e sexualidade, produz pesquisas, cursos de formação e promove a divulgação de conhecimento sobre estas temáticas por meio de um Centro de Estudos e Informação (CEI), um espaço público de pesquisa. A Ong foi a responsável pela implantação do PAISM (Programa de Assistência e Informação à Saúde da Mulher) em Goiânia. Em 1990, um último grupo feminista foi criado, o Oficina Mulher, com atuação nos sindicatos e partidos. Este grupo criou o Programa Interdisciplinar da Mulher – Estudos e Pesquisa (PIMEP) na Universidade Católica de Goiás (UCG), em 1991, sob coordenação da antropóloga Maria José Pereira Rocha. Em 1997, a partir desse Programa, foi criado o Núcleo de Investigação de Gênero, atualmente liderado pela antropóloga Zilda Fernandes Ribeiro.

CAPÍTULO 02

Homem com homem, mulher com mulher

“Mulher sem marido é uma árvore sem folha”
(Moradora da zona rural de Mossâmedes, 1998)

Durante um único horário por dia, um ônibus da viação Moreira, no Terminal Rodoviário de Goiânia, sai às 16h00 em direção a Mossâmedes. Até chegar a esta pequena cidade, passa por Goianira, Inhumas, Itauçu e Itaberaí e vai parando pelas estradas, onde sobem e descem passageiros a todo o momento. Nas diversas paradas, vendedores sobem no ônibus oferecendo biscoitos de polvilho (típicos da região), laranjas, refrigerantes e salgadinhos. À medida que se aproxima de Mossâmedes, completando 150 quilômetros, o ônibus esvazia e permanecem apenas aqueles que vão para esta cidade.

Logo na entrada da zona urbana, aglomera-se um conjunto de casas conhecido como *Chupa Tripa*, que oficialmente se chama setor Terliza²⁶. Do ônibus, pode-se avistar na beira da estrada um monumento: uma Bíblia onde está escrito: “Salmo 33:12 Feliz é a Nação cujo Deus é o Senhor”. À medida que vamos nos aproximando das casas, vê-se um grande galpão, rodeado de muros altos: o Vale do Amanhecer, um espaço esotérico que foi construído na cidade em 2002 e é dirigido por alguns membros de uma família tradicional da cidade, sendo que um deles foi prefeito de Mossâmedes nos anos 1970²⁷. Ainda que haja lugar para manifestações religiosas alternativas, os moradores são, em sua maioria, católicos e crescem cada vez mais adeptos das igrejas protestantes, como a Assembléia de Deus, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Batista.

A cidade, com 3600 habitantes, está dividida em pequenos setores que se distribuem ao longo de uma larga avenida que recorta a zona urbana de leste a oeste. No sentido oposto ao *Chupa Tripa*, na saída para Sanclerlândia, localiza-se Cascalheira I e II. Os setores das extremidades da zona urbana apresentam casas construídas pela prefeitura e pelo governo do estado e foram doadas aos moradores mais carentes. No centro, há uma praça onde está o BEG (Banco do Estado de Goiás), *vendias*, padaria, bares e lanchonetes. Acompanhando a rua principal, há outra praça onde está a Igreja de São José, construída nos tempos em que Mossâmedes era um aldeamento jesuítico no século XVIII, a casa paroquial, alguns bares, uma venda, uma sorveteria, o correio e a delegacia.

Nos finais de semana, as duas praças enchem-se de jovens e os que vêm de cidades vizinhas, principalmente filhos de fazendeiros abastados, desfilam com suas caminhonetes bem lustradas e abrem seus porta-malas que comportam potentes caixas de som²⁸. Os adultos também saem nos finais de semana para os bares, em casais, ou homens sozinhos. Não se vê mulheres sozinhas em bares mas sempre em grupos, geralmente solteiras. Entre casais, o hábito de sentar e tomar bebidas alcoólicas, como a cerveja, não é muito comum. No entanto, quando os homens estão acompanhados de outros homens, a sua bebida preferida é a cachaça, sempre consumida de forma coletiva. Os mais jovens tomam a bebida na própria garrafa, “no gargalo”, como se diz, e os mais velhos em copos compartilhados, que passam de mão em mão.

²⁶ O apelido se deve ao fato de que os terrenos das redondezas são usados como lixão por abatedouros, que jogam restos de carne e ossos.

²⁷ A central do Vale do Amanhecer está localizada em Brasília e, na região de Goiás, além de Mossâmedes, também há filiais em Itaberaí, Itapirapuã e Inhumas.

²⁸ Os jovens apreciam, principalmente, *dance music*, música eletrônica, sertaneja, *country* e axé.

A zona rural de Mossâmedes, com aproximadamente 2200 moradores, por sua vez, está dividida em diversas pequenas regiões denominadas *fazendas* (Paraíso, São João, São Pedro, Conceição, Roncador, etc.). Esse é um termo nativo que, antigamente, correspondia a uma grande propriedade pertencente a um único dono e que hoje representa um conjunto de pequenas propriedades baseadas no trabalho familiar. As pequenas propriedades vivem da pecuária leiteira e produzem alimentos principalmente para a subsistência. A produção do leite é realizada apenas pelos membros masculinos da família, geralmente pai e filho, e os animais são criados livremente nos pastos, de forma extensiva.

Há famílias que trabalham no sistema de parceria (quando ela se instala, por um tempo determinado, em uma propriedade e paga um determinada quantidade da sua produção para o proprietário) e do arrendo (aluguel). Existem também trabalhadores rurais diaristas, não proprietários de terras, que trabalham em grandes plantações de cana-de-açúcar, tomate, feijão em outros municípios e moram geralmente nos setores periféricos da cidade (no *Chupa Tripa* e na Cascalheira). Esses trabalhadores também exercem serviços temporários na construção civil. As mulheres que não moram nas pequenas propriedades também trabalham nas grandes plantações ou como empregadas domésticas, lavadeiras, merendeiras, cozinheiras ou professoras. Além dos trabalhos cotidianos, os moradores de Mossâmedes participam de um circuito de festividades ao longo do ano que tem o seu auge na romaria para Festa do Divino Pai Eterno, no santuário de Trindade²⁹.

Apesar de Mossâmedes ter uma população reduzida, cerca de 5800 habitantes, seus moradores estabelecem trocas econômicas, políticas, religiosas e familiares com diversas localidades e também mudam com frequência de residência dentro do próprio município, realizando negociações de terra em troca de gado e vice-versa. Em relação aos não-proprietários, eles mudam de localidade quando o acordo de parceria ou arrendamento com o fazendeiro termina. E, na medida em que as famílias nucleares reduzem-se ao casal idoso, quando todos os filhos já se casaram e tornaram-se, de certa forma, independentes, este se muda para a zona urbana.

Durante a pesquisa de campo, quando eu perguntava sobre o lugar onde moravam seus parentes, a resposta recorrente foi que estão *tudo esparramado* – além de Mossâmedes, estão espalhados por outros municípios de Goiás como Itaberaí, Sanclerlândia, Goiânia, e também Brasília e Mato Grosso. Há uma grande mobilidade no interior das famílias especialmente por parte dos filhos que, mesmo que não morem mais em Mossâmedes, sempre demonstram o interesse de poder retornar para casa. A mudança para outro município ou mesmo para grandes cidades, como Goiânia ou Brasília, não implica uma perda da ligação com o lugar de moradia dos pais e pode também ser revertida. Os filhos que se mudaram, geralmente, fazem visitas periódicas para os seus parentes durante as festas. Vale lembrar que grande parte da população é originária de Minas Gerais ou tem parentes mineiros que chegaram em Goiás nas primeiras décadas do século XX.

Além da mobilidade própria da cultura caipira, marcada por reuniões e dispersões periódicas por ocasião de ofertas de trabalho e períodos de colheita³⁰ (Queiroz, 1973a), o desemprego e a falta de perspectiva profissional tem provocado uma migração para outros municípios. De 1970 a 2000 (o último censo do IBGE), a população de Mossâmedes diminuiu mais da sua metade, de 12821 para 5802

²⁹ O circuito de festividades está descrito no terceiro capítulo.

³⁰ O tempo da zona rural de Goiás é movido pelas estações da seca, entre maio e outubro, período das principais festas, e das chuvas, de novembro a abril, propício para as atividades agrícolas.

(IBGE). De 1996 – o ano em que iniciei minhas primeiras incursões a campo – até 2000, houve uma diminuição de 10% da população: de 6449 para 5802 habitantes. Os moradores vão para cidades como Goiânia, a capital do estado, e Goiás, que cresceu nos últimos anos devido principalmente ao turismo, para o estado do Mato Grosso, que tem oferecido novas oportunidades de emprego e terras mais baratas, e também para municípios vizinhos como Itaberaí, Anicuns e Americano do Brasil. Em relação aos trabalhadores que não possuem formação escolar e completaram apenas a primeira fase do ensino fundamental (a antiga quarta série), ou seja, cerca de 70% da população de Mossâmedes, as principais opções de trabalho nas cidades grandes estão ligadas ao comércio e à construção civil, para os homens, e aos serviços de empregada doméstica, para as mulheres. Todavia, as pessoas não somente se mobilizam em busca de trabalho – o que muitas vezes as obriga a mudarem de município ou cidade – mas para participarem das festas de romaria, mutirões, visitas de parentes, compras e estudos. Para cada finalidade, há cidades mais ou menos procuradas.

Essa circulação permite, assim, considerar Mossâmedes como um dos pontos numa rede³¹ na qual se entrelaçam outros municípios como Sanclerlândia, Buriti de Goiás, Adelândia, Americano do Brasil, Itaberaí e Goiás. Estes cinco primeiros municípios têm até sete mil habitantes onde a cidade, ou melhor, a zona urbana, é uma extensão do campo, ou seja, são municípios basicamente rurais que vivem da pecuária leiteira. Os outros dois são maiores, ambos com aproximadamente 28 mil habitantes, apresentam atividades comerciais mais significativas a nível estadual mas que também estão baseadas na pecuária (de corte e de leite) e na agricultura (produção de cana-de-açúcar e tomate). O município de Goiás apresenta um perfil sócio-econômico diferenciado e que tem se desenvolvido, cada vez mais, por meio de suas atrações turísticas e ambientais. De modo geral, essa região estabelece relações econômicas e políticas, de parentesco e casamento e forma um circuito de festividades que são lugares de encontro e comunicação. Aliás, até o final do século XIX, toda esta região fazia parte do mesmo município de Goiás que, aos poucos, foi se desmembrando e seus arraiais foram transformados em cidades.

Desse modo, os municípios citados não devem ser considerados de forma isolada, com suas divisões oficiais político-administrativas. O objetivo é acompanhar os fluxos e redes de sociabilidade construídos pelos próprios moradores de Mossâmedes. Esta proposta está inspirada na abordagem metodológica de Joan Vincent (1987), que sugere pensar as sociedades agrárias como fluxo organizado. O autor sugere três pontos para o pesquisador levar em conta na sua observação: primeiro, o movimento de pessoas dentro e fora do local e do tempo observados; segundo, as conexões das pessoas com o passado por meio de relações familiares, casamentos, trabalho, etc.; terceiro, as relações das pessoas com o exterior, considerando as redes e campos de atividade a que estão ligadas. Assim, segundo o autor, para o estudo das sociedades agrárias, a delimitação espacial da unidade de análise só faz sentido se os seus limites estiverem inter cruzados.

Vincent propõe que o foco da investigação não seja a unidade familiar nem associações, instituições ou grupos mas os próprios indivíduos para que todas as categorias sociais possam ser incorporadas na pesquisa, desde os trabalhadores rurais não-proprietários de terra, os fazendeiros, artesãos, comerciantes, até as mulheres e os jovens, que, muitas vezes, ficam de fora da investigação científica. “Parado-

³¹ O conceito de rede está baseado na definição de Elizabeth Bott, que usa a teoria de Barnes: “Cada pessoa está, por assim dizer, em contato com um número de pessoas, algumas das quais estão diretamente em contato com cada uma das outras e algumas das quais não estão... Acho conveniente falar de um campo social deste tipo como uma “rede” (*network*). A imagem que possuo é a de um conjunto de pontos, alguns dos quais ligados por linhas. Os pontos da imagem são as pessoas, ou às vezes, os grupos, e as linhas indicam que pessoas interagem com as outras” (Bott, 1954:107).

xalmente, este *focus* em indivíduos, e não nas relações entre o homem e a terra, tão familiares na literatura, incita a um exame mais detido da essência supostamente estável dessas relações, permitindo-nos perceber mudança e avaliar a ilusória aparência de estabilidade estrutural, enquanto o conteúdo está em fluxo” (Vincent, 1987:381).

Para o autor, uma análise que volte a atenção para os indivíduos adiciona as categorias das mulheres, dos jovens e das crianças. Vincent mostra que “quando a análise é centrada no homem, transparecem a estabilidade e a continuidade; quando o *focus* da análise é a mulher, aparecem o movimento, a mudança, o fluxo” (1987:384). De acordo com sua teoria, as mulheres têm uma importância central no casamento, pois circulam entre as famílias e também apresentam grande mobilidade dependendo da sua situação social. “As filhas dos proprietários de terras dedicam-se freqüentemente a serviços domésticos, em fazendas vizinhas mais ricas ou nas cidades próximas, até que seus futuros companheiros recebam suas heranças. As filhas dos assalariados rurais e dos camponeses sem terras, contudo, são as primeiras a fugir para as cidades e para o trabalho assalariado “industrial” – um processo visto como libertador do indivíduo em face da opressão dos sistema patriarcal” (idem:ibidem). Sua análise mostra um contraponto em relação à idéia de que, no meio rural, os homens circulam mais que as mulheres, sendo que estas estariam confinadas ao espaço doméstico e não apresentariam grande mobilidade.

A ênfase nas pessoas, e não em famílias, grupos, instituições ou unidades político-administrativas, permite observar redes que ultrapassam esses limites e também para onde, quando e como elas vão. Nesse sentido, analisar as redes de sociabilidade vai de encontro com a proposta metodológica de Vincent e possibilita observar a região estudada para além da unidade familiar. Por meio das relações que os moradores estabelecem entre si e com indivíduos de outras localidades, nota-se uma regra de segregação sexual que ultrapassa os limites da família e permeia todas as relações sociais. A regra de segregação sexual não atribui às mulheres isolamento social e estabilidade e aos homens mobilidade. Na verdade, a mobilidade e a permanência alternam-se entre ambos de acordo com a situação de festa ou de trabalho, de ocupação ou de tempo livre, no período noturno ou diurno.

Desse modo, ao considerarmos os indivíduos em movimento e as suas redes de relações, podemos repensar a dicotomia campo-cidade. Marshall Sahlins, comentando a etnografia do antropólogo Epli Hau’ofa a respeito das ilhas do Pacífico Sul, mostra a possibilidade da construção de sociedades translocais, que habitam campos e cidades como “partes independentes de uma totalidade sociocultural” (1997(2):113). Hau’ofa questiona a idéia do isolamento, da passividade e da dependência dessas dezenas de ilhas, das quais ele é nativo, em relação ao desenvolvimento econômico internacional. “Não vivemos hoje, e não vivemos nunca, disse ele, aprisionados em nossas “ilhas perdidas em um mar distante”, como quer parecer aos europeus. O mar é nosso lar, como o era para nossos ancestrais. (...) Eles viviam em grandes associações de ilhas ligadas pelo mar – como no anel do *kula*, ou na comunidade regional de Tonga, Fiji, Uvea, Samoa, Rotuma, Futuna e Tokelau –; *ligadas*, note-se bem e não separadas pelo mar” (Sahlins, idem:107, grifo do autor). As distâncias oceânicas, que podem parecer isolamento numa certa concepção ocidental, revelam um sistema de relações sociais e culturais que estão ligadas não somente por meio dos moradores das ilhas mas também entre estes e aqueles que migraram para outros países, como os Estados Unidos. “Enquanto indivíduos, famílias e comunidades de ultramar, os emigrantes são parte de uma sociedade transcultural dispersa, mas centrada na terra natal e unida por uma contínua circulação de pessoas, idéias, objetos e dinheiro” (Sahlins, idem:110).

Nesse caso, há a formação de uma sociedade transcultural que se encontra dispersa no espaço e,

ao mesmo tempo, que habita dois mundos, o das ilhas e o de outras cidades no exterior mas que possui na terra natal a sua centralidade, como fonte de valores e identidades herdadas. Essa circulação entre a terra natal e os lares urbanos no estrangeiro permite um redimensionamento das práticas e relações tradicionais. Desse modo, a sociedade translocal só faz sentido enquanto persistir uma diferença cultural entre esses dois mundos, o da terra natal indígena, rural e o dos lares metropolitanos.

Nesta pesquisa, o mar dos goianos são as estradas do cerrado que permitem fazer ligações entre zonas rurais e urbanas, entre festas, famílias, pessoas, homens e mulheres. O debate de Sahlins, assim como o de Joan Vincent (1987) sobre as sociedades agrárias, nos ensina que é necessário rever o modelo de Redfield (1947) no qual o campo e a cidade constituem-se como modos de vida estruturalmente distintos e opostos; ambos podem fazer parte de um mesmo sistema cultural, como no caso das ilhas do Pacífico Sul, ou ainda podem encontrar-se diluídos ou serem vistos como “campo” ou “cidade” dependendo da perspectiva adotada pelo observador.

Segundo pesquisas contemporâneas sobre o “Brasil rural” da FIPE (Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas), do Ministério do Desenvolvimento Agrário e do NEAD (Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural), as áreas rurais são muito maiores do que mostram dos dados censitários (Veiga, 2001). De acordo com o IBGE, 82% aproximadamente do país é urbanizado, considerando os habitantes de qualquer sede municipal. No entanto, em relação à densidade demográfica, há apenas 50 aglomerações urbanas, ficando 90% dos municípios fora delas. “Fora dessas 50 aglomerações só se vê imensas regiões rurais que sempre contam em suas proximidades com uma ou duas cidades, seus verdadeiros centros urbanos” (Veiga, 2001). Para o IBGE, a região Centro-Oeste apresenta um grau de urbanização³² de 86,73% (2000), perdendo apenas para o Sudeste (90,52%). O estado de Goiás, no Centro Oeste, é o segundo com maior grau de urbanização – 87,88% - e o Distrito Federal o primeiro, com 95,63%. Contudo, segundo a tipologia criada pela pesquisa da FIPE, somente os municípios com mais de 50 mil habitantes podem ser considerados cidade e apenas aqueles acima de 100 mil habitantes podem apresentar um “razoável grau de urbanização”, próxima dos 80 hab/km², conforme mostra a tabela 3.

Tabela 3: População, área e densidade dos municípios com menos de 150 mil habitantes, segundo classes de tamanho populacional. Brasil 2000.

Classe	População (milhares)	Área Total (mil km²)	Densidade (hab/km²)
até 2000	172,2	34,8	4,9
de 2001 a 5000	4 316,2	644,8	6,7
de 5001 a 10 000	9376,7	1 442,0	6,5
de 10 001 a 20 000	19 654,6	2 275,0	8,6
de 20 001 a 50 000	28 700,7	2 815,5	10,2
de 50 001 a 75 000	12 111,1	451,2	18,4
de 75 000 a 100 000	8 799,9	477,3	26,8
de 100 001 a 150 000	9169,3	109,2	84,0
TOTAIS	92 300,7	8 249,8	11,2

Fonte de dados: Castello Branco (2001)

Os municípios citados aqui, que conformam uma rede de relações na qual se encontra Mossâmedes, podem ser considerados como essencialmente rurais, levando-se em conta o tamanho da população

³² “Indica a proporção da população total que reside em áreas urbanas, segundo a divisão político administrativa estabelecida no nível municipal” (censo demográfico – www.datasus.gov.br).

e a densidade demográfica. De acordo com Veiga, “o que mais caracteriza as áreas rurais é justamente sua rarefação populacional, além das distâncias que separam as aglomerações” (2001:18). Em relação ao primeiro aspecto – rarefação populacional –, esses municípios não podem ser considerados cidade, no sentido de aglomeração urbana, pois nenhum deles chega a 30 mil habitantes³³.

No entanto, o segundo aspecto – distâncias que separam as aglomerações – pode ser revisto. Atualmente, mesmo que não existam numerosas famílias que morem e trabalhem nas zonas rurais, considerando que a pecuária não exige grande número de mão-de-obra e que diversos trabalhadores (as) residam na zona urbana, o que poderia levar diretamente a observação de grandes distâncias entre aglomerações, na verdade, as distâncias são relativas pois há uma circulação intensa de pessoas entre esses espaços. Além disso, até o final da década de 1970, as famílias que habitavam nas fazendas, sejam como proprietárias sejam como agregadas, formavam bairros rurais que impediam o isolamento das famílias por meio das relações de parentesco e de trabalho, como os mutirões. Como quer Maria Isaura de Queiroz, “não é apenas o fato da população habitar em concentrações urbanas que dá o caráter de urbanizado. Este depende das funções desempenhadas pelas cidades, por um lado, e mais ainda, pela independência destas em relação ao meio rural” (1979:165).

Apesar das distâncias relativas entre “campo” e “cidade”, há definições locais que diferenciam um e outro. Um morador da cidade de Mossâmedes, dono de uma *venda*, que trabalhou muitos anos como agregado em fazendas da região, explicou-me a diferença: “Para quem é de Goiânia, o caipira é o do interior mas quem é do interior, caipira é aquele que mora na roça”. Aquele que mora na roça, segundo essa explicação, é aquele que raramente vai à “cidade” e que, de certa maneira, fica isolado na zona rural e tem pouco contato com a “cidade”. Assim, *caipira* é um termo nativo para designar aquele que mora e trabalha na zona rural. Isso não significa que quem mora na cidade não seja considerado caipira de outro ponto de vista (por exemplo, para quem mora em Goiânia) mas apresenta um estilo de vida diferenciado pois tem à sua disposição mercados, onde pode obter a maioria dos alimentos sem precisar cultivá-los, banco, escolas, igrejas nas proximidades de sua residência – o que não acontece no meio rural. Também convive com um maior número de pessoas na sua vizinhança e compartilha favores, reuniões comunitárias e religiosas, políticas, etc. Os moradores da vizinhança estabelecem entre si diversas formas de troca e sabem, falam e acompanham a vida uns dos outros. As relações com os parentes são de outra natureza: fazem-se visitas cotidianas entre os familiares mais próximos (pais, filhos, irmãos), geralmente, à noite, onde assistem juntos aos jornais e às novelas na televisão, ou nos finais de semana, durante o almoço, preparado pelas mulheres da família.

Essas nuances mostram que existem constantes relações entre os moradores de diferentes tipos de localidade. Há uma circulação entre campo e cidades. Ou ainda, o campo torna-se cidade e vice-versa, dependendo da perspectiva de quem está falando. Todos vão e vem a todo momento, estão em constante circulação pelas casas de parentes e vizinhos, pela zona rural, por outras cidades, por outras zonas rurais.

Desse modo, homens e mulheres participam e circulam por essas redes de maneiras diferentes e não necessariamente os primeiros têm maior autonomia e mobilidade. Nos últimos anos, o desemprego têm contribuído para que eles permaneçam mais tempo em casa e ocupem-se, ainda que de modo incipiente, de alguns trabalhos domésticos. As mulheres, por sua vez, buscam escolarizar-se e saem do município

³³ Os municípios têm os seguintes números relativos à população (censo 2000, IBGE): Adelândia: 2522; Americano do Brasil: 4941; Buriti de Goiás: 2787; Goiás: 26981; Itaberaí: 28516; Mossâmedes: 5546; Sanclerlândia: 7573.

de origem, durante o dia ou ao longo da semana, para estudar. Assim, muitas vezes, encontramos maridos em casa, que não demonstram, em sua maioria, interesse pelos estudos e preferem dedicar às atividades agropecuárias e à construção civil, enquanto que as esposas vão para a escola e para a universidade. Esses interesses paralelos e divergentes constroem-se desde a infância.

Menino-homem e menina-mulher

Desde cedo, as crianças aprendem que, quando começam a ganhar responsabilidades e obrigações diárias, elas devem seguir a regra: “homem com homem, mulher com mulher”, ou seja, as meninas devem aprender os seus deveres ao lado das mães e irmãs e os meninos com os homens da casa. Essa etapa da vida começa por volta dos sete ou oito anos: as meninas aprendem a arrumar a casa, fazer as camas, lavar as louças e os meninos a tirar leite, adestrar bezerros e apartar as vacas³⁴. Mais tarde, quando adolescentes, as moças aprendem a cozinhar – uma das tarefas domésticas mais importantes. Os rapazes trabalham ao lado dos pais e auxiliam-no no curral a tirar leite, ofício que já estão habituados desde a infância, e a lidar com os animais. Os termos moça e rapaz são usados para a etapa que antecede o casamento e pressupõe, pelo menos no plano da moral camponesa³⁵, a virgindade feminina.

Os deveres diários são encarados pelas crianças como forma de brincadeira mas são supervisionados pelos adultos e elas são diversas vezes repreendidas por não terem realizado o serviço da maneira correta, no horário certo.

Os meninos que moram na roça os pais põem para trabalhar. As meninas ajudam em casa. (...) Os meninos têm hora para tudo. Os meninos têm que ralar muito para dar valor na vida e para os pais³⁶.

No meio rural, as crianças permanecem todo o tempo ocupadas seja com as suas pequenas obrigações ao lado dos adultos, seja com as demais crianças, nos momentos de brincadeira, seja na escola. Quando se compara a educação das crianças na zona rural e na cidade, as mães mencionam que, na cidade, elas ficam muito curiosas com as novidades e ficam menos vigiadas pela família e pela vizinhança.

Zona rural, para criar filho, é mais fácil do que na cidade, porque na zona rural é tudo mais simples, sabe? E todos são amigos. Então, quando acontece alguma coisa com seu filho, os outros estão ali alertas para falar com ele, falar com a gente. Na cidade é diferente porque vai conviver com pessoas diferentes, colegas diferentes, vai para uma escola muito grande. Na escola a gente sabe que muita coisa boa aprende mas muitas coisas que não são boas porque lá dentro tem gente de todo jeito³⁷.

Assim, para se tornarem adultos, meninos e meninas devem *trabalhar duro*. Para os meninos, o trabalho no curral exige que eles se levantem muito cedo, no mesmo horário do pai, por volta das cinco da manhã, e façam a ordenha das vacas antes de irem para a escola. Assim, a obrigação do trabalho antecede a importância de estudar.

Isto não acontece com as meninas, que podem se levantar mais tarde, em companhia da mãe. Para

³⁴Apartar as vacas significa separá-las dos seus bezerros, depois das ordenhas feitas pela manhã, para que eles não bebam todo o leite – produto que será comercializado. Todas as tardes, no mesmo horário, os meninos e rapazes da casa têm o dever de apartar as vacas – uma das primeiras tarefas que aprendem. Nas famílias nucleares onde só há meninas, este trabalho fica sob o encargo do pai e ocasionalmente da mãe se o pai está ausente naquele horário.

³⁵ Segundo Klaas Woortman, a moral camponesa define-se como um modo de ser específico do mundo rural, que contrasta com a ordem da modernidade. Nela, a terra, a família e o trabalho são concebidas como um valor. Contudo, “não encontramos camponeses puro, mas uma campesinidade em graus distintos de articulação ambígua com a modernidade” (Woortman, K., 1990:14).

³⁶ Sônia, professora de escola rural e moradora da fazenda Paraíso em Mossâmedes, estudante da UEG em Itaberaí, fevereiro de 2002.

³⁷ Maria de Lourdes, professora de Mossâmedes, estudante da UEG, fevereiro de 2002.

elas, a escola já é um espaço onde elas possivelmente freqüentam até os 17 ou 18 anos, quando interrompem os estudos para casar ou cuidar dos filhos. Os rapazes, por sua vez, param de estudar antes mesmo de complementarem o Ensino Médio³⁸.

Quando iniciei as minhas pesquisas de campo, em 1997, todas as crianças que moravam na zona rural iam à escola na própria região onde moravam mas, a partir de 2000, as escolas rurais foram fechadas e seus alunos foram transferidos para a zona urbana. Muitas famílias tiveram que se reorganizar: mães e filhos mudaram-se para a cidade, em casa de parentes ou residências alugadas, enquanto que os pais permaneceram na fazenda para tratar do gado e da produção de leite; outras famílias encontraram transportes alternativos para os filhos, seja no caminhão do leiteiro, seja em carro próprio ou de vizinhos. A prefeitura costuma oferecer transporte público para as crianças até a escola, mas este transporte não atende todas as zonas rurais e freqüentemente é interrompido por falta de financiamento e manutenção dos carros. Apesar das dificuldades, há um esforço dos pais em manterem os filhos na escola até a adolescência, quando eles já possuem certa independência para escolher se continuam ou não os estudos. Como são os homens os responsáveis pela produção diária de leite, em que não há nenhum dia de folga, são as mulheres que podem ficar um período na cidade durante a permanência dos filhos na escola. Nesses casos, os trabalhos domésticos na fazenda ficam suspensos e elas só retomam para casa nos finais de semana. As refeições dos maridos ficam ao cuidados das sogras ou das parentes mais idosas.

Particularmente nos primeiros anos de vida, até os sete anos, antes que o trabalho se torne a sua principal atividade, meninas e meninos podem brincar juntos. Ainda não há separações rigorosas por sexo mesmo que exista uma propensão das meninas a ficarem com as mães e parentes do sexo feminino e os meninos com os pais e parentes do sexo masculino. As meninas podem acompanhar seus irmãos para apartar as vacas, mesmo que façam isso ocasionalmente, visitam o curral, aprendem, como os meninos, a montar em bezerros e cavalos, subir em árvores, tomar banho no córrego, correr descalças, andar de bicicleta. Quando não estão trabalhando com seus pais, ou brincando, sempre do lado de fora da casa, as crianças assistem diariamente à televisão (desenhos animados, programas de auditório e novelas). De modo geral, as crianças não têm muitos brinquedos em casa e divertem-se com o que o meio ambiente lhes oferece. Estão diariamente em contato com os animais (bois, vacas, bezerros, cavalos, galinhas, porcos, patos, pássaros, etc.) e alegram-se a cada chegada de um novo bezerro – que é a principal forma de circulação de bens entre os membros de uma família extensa.

Ao nascer, entre os pequenos proprietários, as crianças recebem uma bezerra dos padrinhos (tios ou avós) e podem ganhar outras de parentes mais próximos ao longo da vida por ocasião de aniversário, crisma e casamento. A regra é dar de presente uma bezerra, fêmea, e não um macho pois este tem mais valor comercial que a fêmea e é também o “reprodutor”, aquele que fará as vacas darem novas crias e leite (para cada pasto, é necessário apenas um boi para dezenas de vacas). Assim, desde pequenas, as crianças sabem reconhecer os seus bezerros, que recebem um nome (Saudosa, Mimoso, Melindrosa, Formoso, etc.) e os dos demais membros da família. Cada boi possui um nome específico e responde pelo seu nome quando alguém lhe chama. Existe uma linguagem especial para falar com os bois: grita-se seu nome, em voz alta e firme, repetidas vezes, e utiliza-se uma vara de ferrão para que os animais obedeçam sem demora. Observei um caso em que um menino ganhou uma pequena vara de ferrão, uma réplica em miniatura da vara usada pelos homens adultos para tocar gado, mas não vi nenhum caso em

³⁸ A questão da escolaridade diferenciada entre homens e mulheres será desenvolvida no capítulo 4.

que uma menina ganhava, por exemplo, uma pequena panela ou boneca, como freqüentemente acontece nas famílias urbanas. Outro dado importante refere-se ao fato de que são as meninas que acompanham seus irmãos e parentes do sexo masculino para brincar no curral, no pasto e lidar com os animais. Não vi nenhum caso contrário, em que os meninos permaneciam na cozinha, com a mãe, para brincar e conhecer o universo de trabalho feminino. Assim, na infância, o espaço de trabalho dos homens não está interdito às meninas, já que elas ainda não são consideradas “mulheres”.

Nesse sentido, a infância é o único período da vida em que meninos e meninas, antes de começarem a participar efetivamente do trabalho familiar, podem se misturar, brincar e circular pelos espaços masculinos e/ou femininos, levando em consideração que esta regra vale mais para as meninas do que para os meninos, submetidos a mais restrições. Mais tarde, tudo será dividido entre homens e mulheres de modo que cada atividade feminina ou masculina deverá excluir a outra do sexo oposto. Pode-se dizer, então, que “não se nasce mulher”, como falava Simone de Beauvoir, ou que “não se nasce homem”? Em Goiás, apesar de as crianças brincarem juntas antes de começarem a trabalhar, pode-se afirmar que já se nasce menina-mulher ou menino-homem.

A identidade “mulher” ou “homem”³⁹ define-se antes da puberdade, no momento em que começam a trabalhar “homem com homem, mulher com mulher”. Nesse sentido, o trabalho é um dos atributos que definem o “sexo”. No entanto, para os meninos essa identidade está mais nitidamente marcada desde os primeiros anos de vida do que para as meninas. Eles entram mais cedo para o mundo do trabalho e são obrigados a intercalar suas obrigações na fazenda, a escola e as brincadeiras. Mesmo quando ainda não trabalham, segundo as mães, mostram-se desobedientes e *mais custosos* (característica atribuída também aos homens adultos), e já se comportam como pequenos “homens” precoces.

As meninas, vistas como “mais obedientes”, começam a trabalhar um pouco mais tarde e apresentam, até os seis, sete anos, um comportamento que se assemelha a dos meninos no sentido de que brincam nos mesmos espaços que seus irmãos e têm o dever somente de freqüentar a escola. As mães começam a exigir que elas ajudem efetivamente em casa a partir dos 9, 10 anos, no período que antecede a puberdade, quando começam a pintar as unhas, vestir roupas femininas (saias e sandálias) e seguir as tendências da moda que as propagandas da televisão lançam. Já na adolescência esses traços femininos ficam ainda mais nítidos e são elaborados e marcados no corpo: “fazer” a sobancelha e deixá-la delineada, usar maquiagem, salto alto, unhas compridas e bem pintadas, roupas justas e decotadas. Por sua vez, os rapazes não se vestem de maneira tão diferente em relação à infância, desde pequenos estão acostumados a usar calça comprida, botas, camisa ou camiseta e chapéu.

Na zona urbana, a educação segue regras menos rígidas mas os filhos possuem obrigações e devem realizar algumas tarefas em casa. Algumas famílias não deixam seus filhos brincarem na rua com os vizinhos e eles assistem à televisão muitas horas ao dia. Como grande parte das famílias que moram na zona urbana não possuem pequenas propriedades, os filhos não acompanham os pais no trabalho e ficam sob o cuidado de quem não trabalha na família (a mãe, o pai ou um parente mais próximo). Assim, a regra “homem com homem, mulher com mulher” não é seguida à risca como

³⁹ A noção de identidade masculina e feminina usada aqui inspira-se na definição de Nicole-Claude Mathieu (1991) a respeito da “identidade sexuada”. “A pessoa não se situa apenas individualmente em relação ao seu sexo biológico mas a identidade pessoal está fortemente ligada a uma forma de consciência de grupo. O sexo não é somente vivido como um destino individual anatômico a ser seguido por meio da identidade de gênero mas o gênero é sentido como uma espécie de modo de vida coletivo. Temos aqui consciência da imposição do sexo biológico das pessoas sobre os comportamentos sociais (“grupos dos homens”, “grupos das mulheres”) (Mathieu, 1991: 239, tradução livre).

acontece no cotidiano da zona rural mas é acionada em outras situações. Por exemplo, quando ambos pais estão em casa, o menino fica em companhia do pai e a menina da mãe. Se apenas a mãe sai de casa, ou trabalha fora, muitas vezes a filha fica com uma tia ou avó (parentes do sexo feminino) e o filho permanece em casa com o pai.

As interdições em relação ao período pós-parto das mães mostram que há uma idéia de maior “força” masculina desde o nascimento e de que o resguardo deve ser diferente quando a criança é menino ou menina: “quando nasce filho homem, ele é mais forte e a mãe enfraquece. Estraga mais a mulher. Menino homem a natureza á mais forte”⁴⁰. Assim, quando nasce “menino homem” a mãe deve ficar quarenta dias sem realizar determinadas atividades e sem poder comer certos alimentos e, quando nasce “menina mulher”, trinta dias. No tempo de resguardo – para “a mãe ficar mais sadia” – ela deve permanecer de repouso e não fazer muito esforço físico, como varrer a casa, limpar terreiro, lavar roupa; não deve pegar sereno nem lavar os cabelos; e também não pode comer alimentos *reimosos*⁴¹ (guariroba, quiabo, peixe, frango macho, etc.) .

*De resguardo não pode comer frango macho que está cantando. Só franga. Você fica com uma zoeira na cabeça que nunca sara. (...) O que você sofrer no resguardo nunca sara. Fica para sempre assim. Se tiver dor de cabeça, fica toda vida com dor de cabeça. Se tiver dor de cabeça durante o resguardo, toma o café sem doce com um tiquinho de pinga*⁴².

As interdições da mãe no pós-parto mostram que elas estão ligadas a um repertório cultural que afasta, em dadas situações, “machos” e “fêmeas” sendo que os primeiros são “naturalmente” mais fortes e tendem a enfraquecer a mãe, não apenas o próprio filho homem bem como o “frango macho que está cantando”, animal no auge da sua virilidade como reprodutor no terreiro⁴³. Se a mulher comer algo que tem a “natureza” mais forte do que ela, ligado à idéia masculina de resistência e força, ela está destinada a permanecer com algum problema para toda a vida. Assim, depois de dar à luz, a mãe necessita de cuidados especiais pois se encontra, no plano simbólico, num estado de feminilidade máxima que precisa ser protegido e regrado.

⁴⁰ Dona Nenê, senhora de 60 anos, moradora de Mossâmedes que trabalhou toda a vida, com o marido e filhos, em propriedades de outros fazendeiros como família agregada.

⁴¹ A reima é caracterizada por oposições binárias entre alimentos perigosos (reimosos) e não-perigosos (não-reimoso). As restrições da primeira não são nem homogêneas nem consensuais entre os informantes; não existe, pois, um único sistema, mas vários deles que diferem de acordo com gênero, idade, estado liminar e experiência pessoal” (Murrieta, Rui, 2001:69).

⁴² Dona Nenê, fevereiro de 2002.

⁴³ No terreiro, espaço ao redor da casa onde são criados animais domésticos, geralmente há um galo para várias galinhas. A mesma técnica é também usada para a reprodução do gado: várias vacas para apenas um boi.

O desabrochar das moças e a embriaguez dos rapazes

Em Goiás, os atributos que constituem a identidade masculina e feminina, aprendidos desde a infância, são essenciais no período da puberdade, onde a situação é a mesma na zona rural e na cidade: um “desabrochar” público das *moças*, que se iniciam na vida sexual e nos namoros, e também dos rapazes, que, além de iniciarem seus relacionamentos, começam a beber álcool (especialmente a pinga) e ficar embriagados durante as festas e outros encontros coletivos, como as rezas.

A embriaguez dos rapazes é uma situação liminar que demarca a passagem masculina para a vida adulta e permite excessos. Os jovens solteiros têm a liberdade de se embriagar à vontade sem sofrerem repreensão moral por parte dos adultos. Há uma margem de liberdade para práticas que depois não serão mais aceitas entre as pessoas casadas. Quando os rapazes se casam, e tornam-se “homens”, a situação muda e ficar bêbado em público é considerada como uma prática vergonhosa.

Eu já bebi muita cachaça. Bebi cachaça 26 anos. Aí eu fui notando. Hoje, cachaça, outra cachaça, e fui notando aquilo na cabeça. Um dia eu falei: “Gente, esse negócio não está certo. Como é que um pai de família fica fazendo coisa desse tipo? Eu vou parar com esse trem porque não está dando resultado... Então eu parei.”. Tem 4 anos, no dia 22 de janeiro fez 4 anos que eu bebi a última pinga. Passado uns seis meses, lá no Dito, onde eu compro meus trem, eu fui lá na frente assim e voltei lá pra dentro do armazém, dentro do boteco. Aí cheguei, quando botei o pé na porta, eu falei “Mas o quê que eu vim fazer aqui?”. Voltei pra trás, vou embora. Passado uns seis meses ele falou: “Zé, eu queria falar uma coisa procê e fiquei acanhado, mas agora chegou a hora e eu tenho que falar mesmo. Aquele dia você largou as coisas lá no meio da rua e voltou, não falou nada com ninguém, voltou e foi embora. O que é aquele negócio?”. Aí eu falei: “Eu voltei pra beber uma pinga, quando eu botei os pés na porta eu lembrei que eu não podia beber.” E não bebi mais. Então eu carregou pinga no meu carro, pago pinga pros outros. Que no tempo em que eu bebia, tinha uma hora que eu num tinha um trocado pra beber uma pinga, o sujeito pagava pra mim, então eu lembro disso⁴⁴.

A descrição de Antonio Candido sobre um casamento caipira no município de Bofete, em São Paulo, ilustra a embriaguez como um ritual de passagem para a vida adulta: “na oportunidade deste [do casamento], realiza-se a festa via de regra mais importante na vida do caipira. Os pais fazem o possível para abrilhantar o casamento de suas filhas, havendo alguns que ficam famosos durante anos em toda redondeza. A cavalo e a pé, ruma para a vila os noivos, parentes e convidados. Para ir ao cartório e em seguida à igreja, formam cortejo, com os noivos à frente de braço dado, e a isto se chama *noivado* na área estudada. É um momento ao mesmo tempo de provação e alegria, juntando-se à festa para dar ao indivíduo e à família o sentimento de sua posição. O consumo de álcool é grande, e não raro o noivo já casa sob o seu efeito, chegando a cair de bêbado ao fim da festa nupcial, o que levou certa informante a me dizer que o sofrimento da mulher começa durante esta” (Candido, 1964:192).

As moças casam-se já grávidas, aos 16 ou 17 anos, ou logo engravidam. Como não usam pratica-

⁴⁴ Seu José, trabalhador rural, carreiro e folião, Mossâmedes, 1998.

mente nenhuma forma de anticoncepção, como pílula ou preservativo, elas engravidam logo que comecem a ter uma vida sexual ativa⁴⁵. Nesses casos, há duas possibilidades. Na primeira, elas se casam com o futuro pai da criança, com o incentivo e a pressão da família que procura remediar a situação por meio do casamento. Se o noivo for de outra cidade, “de fora”, como Goiânia ou Goiás, como é o gosto preferencial das moças de hoje, o casamento faz com que a elas saiam do lugar de origem e acompanhem seus maridos. Até que o filho cresça, elas se mostram mais dependentes dos cônjuges pois saem da casa dos pais sem terem terminado os estudos ou sem uma ocupação definida e ficam submetidas economicamente a eles. Observei um caso em que a jovem saiu da casa dos pais, casou-se com o pai da criança (engravidou depois de poucos meses de namoro) e foi morar com o noivo em outra cidade. Longe da família, sofre constantes maus-tratos da sogra e violências e repreensões do marido. Ela, que se tornou dependente economicamente dele, e está muito envolvida emocionalmente no seu casamento, queixa-se sempre dessa condição mas não consegue sair dela. É importante dizer que, antes do casamento, ela estudava e trabalhava em casa de uma família.

A segunda possibilidade para as moças que engravidam antes do casamento é de permanecerem “mãe solteira”. Nesta situação, há uma curiosidade social em saber quem é o pai da criança, que revela a importância da figura paterna para a construção da idéia de maternidade e de criança. Com mais ou menos nuances, as “mães solteiras” portam um estigma de não terem casado mas isto não significa que elas não se casem ou não se unam consensualmente no futuro. Nesse caso, elas perdem o peso do celibato e tornam-se “mulheres casadas”. Mais do que a figura paterna, é o casamento que dá o status à uma vida adulta considerada mais adequada e reconhecida socialmente.

Os tempos de solteiro são sempre narrados como o período da vida em que tanto homens quanto mulheres “aproveitaram muito”, namoraram outras pessoas antes de encontrar o cônjuge, passaram com maior liberdade, saíram para as festas etc. Por exemplo, uma mulher casada contou-me que adorava a vida de solteira, pois andava a cavalo e trabalhava na zona rural tirando leite. Quando se casou, seu marido “não deixou” mais ela trabalhar na roça e agora ela já não gosta mais de andar a cavalo. Na verdade, ela deixou de fazer uma atividade que é considerada aqui como masculina e começou uma nova atividade desta vez tipicamente feminina, a de costureira. Outra mulher casada relatou-me que, durante o namoro com seu marido, ela continuava saindo para as festas, acompanhada de seus irmãos e que só deixou de sair com eles quando realmente efetivou o casamento. Essa maior liberdade na etapa anterior ao casamento, contada de forma nostálgica, não está presente nos relatos das primeiras gerações.

Namorar era só de longe, como daqui na venda [100 metros]. Era olhar só, não podia tocar. Se tocasse, a namorada metia um tapa, conta seu Sebastião, 70 anos, morador da cidade de Mossâmedes. E sua esposa, dona Nenê, completa: Eu batia mesmo. Depois de casar você pode pôr a mão onde quiser mas antes não. (...) De primeiro era muito diferente do que hoje. Hoje os namorados vão para Goiânia juntos. E onde eles pousam?

Essa pergunta mostra uma diferença nítida entre os namoros antigos, onde os contatos corporais eram restritos, e os das novas gerações, em que há uma maior liberdade sexual, no entanto sem a possibilidade, por parte das moças, de evitar a gravidez.

“A gente era moça do passado.

⁴⁵ Na verdade, além da falta de informação, não existe uma preocupação social em estimular o uso de métodos anticoncepcionais entre os jovens.

Namorava de longe, vigiada.
Aconselhada. Doutrinada dos mais velhos,
em autoridade, experiência, alto saber.
“Moça pra casar não precisa namorar,
o que for seu virá”.
Ai meu Deus! e como custava a chegar...
E o tempo passando e o moinho dos anos moendo,
e a roda-da-vida rodando... Virá-irá!
A gente ali, na estaca, amarrada, consumida
de Maria Borracheira, sem madrinha-fada,
sem sapatinho perdido,
sem arauto de príncipe-rei, a procurar
pelos reinos da cidade de Goiás
o pezinho faceiro do sapatinho de cristal,
caído na correria da volta” (Coralina, “Moinho do Tempo”, 2001 [1983]).

Mesmo nas jovens gerações, ainda que haja uma maior liberdade sexual e menos restrições em relação à perda da virgindade, o casamento ainda é pensado como a melhor forma de união entre homens e mulheres e como uma passagem necessária para a vida adulta. Assim, os namoros e relacionamentos das jovens gerações mostram relações ambíguas com os valores das velhas gerações.

Eu casei minha filha com 18 anos. Eu queria ser diferente da minha mãe. Minha mãe não deixava a gente sair, não deixava ir em baile. Ela não ia e a gente não ia também. Eu quis fazer diferente. Sempre deixei a minha filha sair. Ela ia para São Luiz [de Montes Belos] jogar vôlei, que ela gostava de jogar bola, ia para Goiás, ia pra todo lado. Eu falava pra ela: “Você pode namorar mas não deixe os rapazes te amassarem”. Ela saía com as amigas e dez horas estava de volta aqui. Aí começou a namorar com 17 anos e casou com o primeiro namorado⁴⁶.

Nesse depoimento vê-se que, mesmo que a mãe tenha educado sua filha de maneira diferente em relação à sua própria educação, mais rigorosa, sua filha casou-se com “o primeiro namorado”, assim como sua mãe. O fato de as moças solteiras terem relações sexuais antes do casamento sem utilizar nenhum método contraceptivo – assim como os rapazes – reduz a possibilidade de elas terem muitos namorados, pois, se elas engravidarem, há grandes chances de que se casarem com o pai da criança.

Muitos homens referem-se à sua juventude de maneira nostálgica quando podiam beber e namorar e, ao mesmo tempo, falam da época em que pararam de beber como uma atitude moralmente positiva, com a chegada da maturidade. Essa época corresponde ao início do casamento mas observei diversos casos em que os maridos continuaram a beber mesmo depois de casados e que isso resultava, no cotidiano, em sérios conflitos, muitas vezes violentos, com as esposas. Assim como em outras regiões do Brasil, há uma forte correspondência entre o alcoolismo e a violência doméstica. Aqui, o alcoolismo é um vício masculino mas também há mulheres alcoólatras que são violentas e sofrem de violência por parte do marido e outros membros da família, como os filhos.

Observei um caso paradigmático em que a esposa, o marido e o filho mais velho tinham o hábito

⁴⁶ Depoimento de moradora da cidade de Mossâmedes, 2001.

de beber muito. Em diversas noites, pude ouvir brigas entre eles que resultaram em gritos, tapas, socos e ameaças de morte seja do marido em relação à mulher e à mãe da mulher seja do pai em relação ao filho. Aos olhos da vizinhança, que presenciava e ouvia essas cenas há quase dez anos, esses conflitos já eram corriqueiros: alguém terminava por telefonar para a polícia, que prendia o pai e o deixava preso por uma noite, e ele retornava para casa pela manhã numa postura orgulhosa, altiva e, curiosamente, sorrindo. Os vizinhos homens, quando o vinham voltando, também correspondiam ao seu sorriso fazendo brincadeiras, em tom de zombaria. Até que ponto a zombaria está relacionada à violência? De um lado, os “bêbados”, alcoólatras, são alvo de piadas, preconceitos e comentários irônicos por parte da população. De outro, por trás da “desculpa” de que a pessoa estava alcoolizada, a violência doméstica, dentro do espaço da família, é socialmente aceita e dificilmente é vista como uma situação que precisa ser transformada por parte da comunidade, dos vizinhos e dos parentes.

Não é à toa que o casamento é visto como uma resignação por parte de várias mulheres: *não é que o marido prende mas a gente sente; depois que eu casei, eu não saio mais de casa*. Essas expressões, que ouvi freqüentemente durante as pesquisas de campo, indicam que há uma moralidade no casamento que supõe que as mulheres devam ficar em casa e estar submetidas às vontades do marido. *Mulher é domínio do homem*, como explica um senhor, que trabalha e mora em uma fazenda que, contraditoriamente, tem como proprietária uma mulher, “mãe solteira”. Assim, a predestinação do casamento não deve ser negada pois *mulher sem marido é uma árvore sem folha*, como constata uma senhora, pequena proprietária na região da fazenda Paraíso. “Os padrões correntes acentuam a vida de pena e sacrifício da esposa – o que todavia não parece constituir qualquer empecilho ao desejo de arranjar marido e casa” (Candido, 1964:193).

Depois do casamento, as mulheres têm uma primeira responsabilidade que é cuidar dos filhos pequenos, levando em conta que muitas vezes elas já se encontram com um filho logo nos primeiros meses dessa nova etapa da vida. Como os primeiros anos da criança ficam sob o encargo da mãe, as mulheres interrompem os estudos, geralmente ao longo do ginásio (segunda fase do ensino fundamental) ou do segundo grau (ensino médio). *Quando a gente casa só pensa nisso. Tem que cuidar da casa, do marido, dos filhos*.

Até os 25 anos aproximadamente, elas já têm a segunda criança e optam por fazer a laqueadura no momento mesmo da cesariana deste último filho. Mesmo as moças que estão iniciando a sua vida sexual e amorosa, antes do casamento, já têm como projeto de vida casar, engravidar e operar. Negar a possibilidade de ter mais que dois filhos e fazer a laqueadura ainda jovens faz parte do ciclo da vida das mulheres das novas gerações. A esterilização inaugura uma fase independente dos filhos e do marido, na qual abre-se espaço para a procura de novas atividades, como voltar a estudar e fazer uma faculdade. *Mulher precisa estudar para ficar independente do marido*, explica uma jovem mulher, de 25 anos, casada desde os 16, mãe de dois filhos.

Apesar de o casamento ser a união socialmente reconhecida, as separações têm sido recorrentes e quem rompe com uma união estável é chamado de *largado(a)*. Nos últimos dez anos, o número de casamentos diminuiu consideravelmente, mais na Igreja Católica e menos no Cartório de Registro Civil⁴⁷. Por trás da categoria *largado(a)*, há a idéia de que a pessoa foi deixada, abandonada, pelo cônjuge,

⁴⁷ Em 1970, houve 448 casamentos no civil e 484 na Igreja Católica, em 1980, houve 484 e 340 respectivamente e, de 1990 a 2001, num período de dez anos, os casamentos reduziram-se consideravelmente e somaram 336 no registro civil e 229 na Igreja Católica.

não importa qual seja a situação real. Quando se pergunta: “tal pessoa é casada?”. Se a pessoa se separou, a resposta mais comum é “casada mas separada”, ou “é largada do marido (ou da esposa)”. A condição social de casado (a) permanece para toda a vida⁴⁸.

⁴⁸ Paralelamente às histórias de casamento e separações, existem também histórias e boatos de adultério, que sempre colocam a figura de uma mulher como aquela que o provocou. Os protagonistas dessas histórias são chamados *enrolados* e apresentam diferentes situações: podem ser casados e ter amantes ou, ao contrário, não serem casados e exercerem o papel de amantes.

Hoje em dia o marido tem que ajudar a mulher⁴⁹

As identidades “homem” e “mulher” são construídas por uma série de etapas que as pessoas devem passar até a idade adulta. A primeira delas é entrar para o mundo do trabalho ainda no período da infância e ocupar uma posição socialmente definida, que inclui deveres, obrigações e regras de comportamento. O casamento também é uma regra de passagem para a maturidade de modo que, para ser homem ou mulher, é preciso ser casado. Mesmo que a situação real seja de separação, “ser casado” (e não estar casado) é uma posição que se ocupa socialmente para a toda a vida. Desse modo, “homem” e “mulher” são identidades que vão sendo elaboradas pelo trabalho e pelo casamento, assim como pelas redes de sociabilidade⁵⁰ e de transmissão de saberes e formas de comunicação⁵¹.

Em relação ao trabalho, as últimas gerações mostram mudanças significativas em relação às mais antigas pois, atualmente, há uma grave situação de desemprego que afeta especialmente os trabalhadores rurais que não possuem propriedades. Conforme descrevi no primeiro capítulo, entre os anos 1970 e 1990, houve uma absorção dessa mão-de-obra pelas grandes fazendas, que exercia atividades rurais como diaristas, recebendo por hora de serviço (os chamados *bóia-frias*) mas hoje a tendência é uma diminuição das plantações e do trabalho agrícola em função do crescimento da produção leiteira e da proliferação de pastos, atividade que não necessita de grande mão-de-obra. Assim, os trabalhadores rurais – em sua maioria homens – encontram-se cada vez mais numa situação de precariedade que obriga a saída do lugar de origem e uma mudança nas relações familiares e da divisão do trabalho entre os sexos: são as mulheres que começam a trabalhar como empregadas domésticas, faxineiras, cozinheiras ou professoras para sustentarem as despesas da casa.

Esta é a situação do bairro do *Chupa Tripa*, composto por um conjunto de setenta casas que se aglomera à beira da estrada na entrada da cidade de Mossâmedes. Com aproximadamente duzentas pessoas, o setor, que oficialmente se chama setor Terliza, nasceu de terrenos que foram doados, inicialmente, pelo governo do Estado (quarenta terrenos e materiais para construção das moradias) e, posteriormente, pela prefeitura municipal (trinta casas já construídas). Em janeiro de 2003, realizei um levantamento sobre as famílias que moram nessas primeiras quarenta casas, construídas pelos próprios moradores, em mutirão, no final dos anos 1980⁵². A maioria dos seus habitantes vive em união, grande parte casada no civil e/ou na Igreja Católica e outra parte mora em união consensual ou, como se diz, *amigado*. Apesar de o modelo predominante ser uma família nuclear (pai, mãe e filhos), existem algumas variações que merecem ser descritas. Há casas onde se encontram mães solteiras ou separadas, que vivem com os filhos, e mães viúvas, que vivem com um filho ou ainda com um neto. Há também três casas com moradores idosos, que vivem sozinhos, dois deles viúvos e um deles solteiro. Existem ainda vários casos de recasamento entre viúvos ou separados (*largados*). Há um caso interessante em que o marido é

⁴⁹ Explicação de uma moradora da cidade de Mossâmedes sobre a situação atual dos casais.

⁵⁰ Por redes de sociabilidade entendo uma rede de relações sociais que permitem trocas de práticas e saberes e constituem formas de trabalho e lazer em comum. As redes não têm fronteira definida e não necessariamente formam um grupo organizado (Bott, 1976).

⁵¹ Ver capítulo 4.

⁵² Montei uma ficha para cada casa, procurando mapear as formas de organização familiar, as redes de parentesco, as ocupações dos moradores e suas diferentes proveniências. Na verdade, foram pesquisadas 38 casas, pois os moradores das duas outras casas não se encontravam na região naquele momento.

viúvo, tem 70 anos, e mora com uma mulher de 33 anos e sua filha, com 9 anos, do primeiro casamento (ela também tem outro filho, homem, mas que mora com o pai, seu ex-marido); outro caso em que moram numa casa uma mãe, sem companheiro, com quatro filhos, cada um de pai diferente; outro ainda em que há uma mãe, separada de dois casamentos, seu filho solteiro, de 15 anos, outra filha, de 34 anos também separada de dois casamentos e seus dois filhos, uma menina de 10 anos e um rapaz de 15.

Em sua maioria, as casas possuem dois a quatro cômodos e muitas não têm acabamento. Algumas famílias conseguiram aumentar o tamanho da casa, mas, geralmente, habitam na residência, com a arquitetura original, de três a cinco pessoas, inclusive crianças. Pela figura 1, observa-se que muitas casas não possuem divisórias internas, a não ser a do banheiro, e fazem separações entre os quartos e a sala, que é também a cozinha, com armários ou lençóis. A maioria dos moradores veio das zonas rurais, eram antigos agregados nas fazendas da região e, aos poucos, foram obrigados a retornar para a cidade por falta de trabalho permanente. Hoje, são poucas as propriedades que contratam mais de uma família para morar e trabalhar nas terras. Como a maior parte da produção está voltada para a pecuária leiteira, os fazendeiros precisam de uma mão-de-obra mínima e, muitas vezes, são seus próprios filhos homens, ou sobrinhos, que trabalham ao lado dos pais.

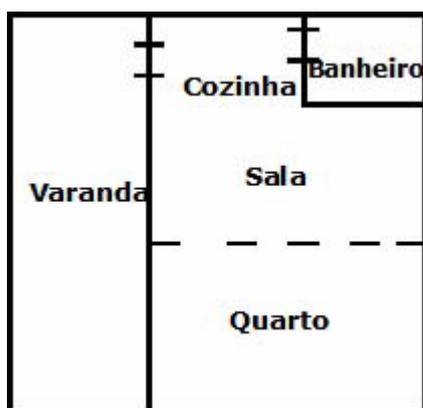


Figura 1

Especialmente as mulheres reclamam muito da situação de desemprego em Mossâmedes e de uma falta generalizada de ocupação por parte dos homens. Quando tem trabalho, eles realizam principalmente atividades agropecuárias e serviços de construção civil, como pedreiros e serventes, ganhando por dia de trabalho. Mas há também outras ocupações como: gari, frentista, cabeleireiro, barbeiro, padeiro, jardineiro, vendedor. Na verdade, grande parte dos homens trabalham em quaisquer serviços que exijam principalmente força física e braçal: roçar pasto, limpar terreiro, tirar leite, tocar roça, carregar pedras, tijolos, construir casas, torres de celulares etc.

*Minha vida é dura. Trabalho como diarista e estou vinte dias sem serviço. (...) Eu fico parado, paradinho. Ontem eu lavei roupa, passei. Eu cuido de tudo. Ajudo. Não tenho vergonha de falar*⁵³.

Este depoimento indica que os homens podem eventualmente *ajudar* suas esposas ainda que os casos sejam raros. Em relação às mulheres, a grande maioria trabalha em casa e, quando trabalha fora, geralmente são *domésticas*, como elas mesmo dizem. A maioria dos moradores desse setor, homens e

⁵³ Morador do setor Terliza, 30 anos, casado, com dois filhos. Sua esposa trabalha como empregada doméstica em *casa de família*.

mulheres, não possui uma média ou alta taxa de escolarização e frequentaram a escola no máximo até a primeira fase do Ensino Fundamental (a antiga quarta série do primeiro grau).

O centro de sociabilidade desse setor é a pequena venda e bar do “Sô Negrim”, no qual ele e sua esposa, “De Lourdes”⁵⁴, têm uma liderança política, social e religiosa, que se estende por outros setores da cidade. Nessa *venda*, há uma grande circulação de moradores que não apenas vão até lá para fazer compras mas para pedir conselhos, se consolar de problemas afetivos, dar e receber notícias e para reuniões políticas e religiosas. Em frente à *venda* também se localiza o único telefone público do bairro, que se encontra a aproximadamente um quilômetro do resto da cidade. Este casal, com dois filhos jovens, tem uma história de vida marcada por uma luta política local, quando ainda moravam na zona rural, na fazenda Passa Três, município de Mossâmedes. Maria de Lourdes chegou em Mossâmedes com 16 anos, solteira, acompanhada de três religiosas que pretendiam montar uma escola e um sindicato, como ela mesmo explica:

Com 16 anos, fomos para a roça de Mossâmedes. Eram quatro meninas. Viemos fundar o sindicato, há 27 anos. Eram mais de 80 famílias sem escola. A escola [1ª a 4ª série] passou a ser o ponto de referência do sindicato. A gente começava a alfabetizar pela palavra “sindicato”. Depois ensinava o que era o sindicato.

Silvana: Como foi a primeira reação do povo quando vocês chegaram?

Foi bom. Eles ficaram um pouco assustados porque eram três mulheres, a Inês já tinha 35 anos, a Nazaré deveria ter uns 38 anos, não era freira, era leiga, nem muito ligada à igreja, ela tinha idéias muito revolucionárias para a igreja, que a igreja não aceitava. (...) E aí nós fomos trabalhar. O povo achou estranho e ficou assustado porque viu que Inês e a Nazaré já eram adultas mas eu e a Ana éramos muito novas. O pessoal olhava pra gente e achava que a gente não dava conta de fazer nada, não. Os pais começaram a falar: será que os meninos iam respeitar a gente? (...) Mas a gente foi muito bem recebida. Nunca falaram nada para nós e tudo que a gente falava eles apoiavam. E eles foram conhecendo e vendo. (...) Era assim: o tempo inteiro a gente correndo com os trabalhos, de escola e da comunidade. A escola não era uma escola comum, era diferente. O pessoal não ia só para aprender a ler e escrever. O pessoal ia também pra aprender a ver os direitos que eles tinham dentro da sociedade. E, através de ver esses direitos, eles começaram a reivindicar.

Assim, por meio da iniciativa de quatro mulheres, foi fundado o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, em 1972, com o objetivo de conscientizar os moradores do campo sobre os seus direitos trabalhistas (remuneração, contrato de trabalho, férias, etc.). No entanto, houve resistências por parte dos proprietários de terra, que não viam com bons olhos a organização política e sindical das famílias agregadas.

Foi um erro nosso também de ter sido tão radical. Mas era o primeiro trabalho da gente e a gente empolgou muito com ele. (...) Então, foram uns quatro, cinco anos de muita euforia mas que depois foi morrendo aos poucos, o pessoal foi desorganizando através dos próprios donos das terras, que não aceitaram o pessoal pra morar porque tinham medo. (...) A gente esqueceu de parar pra fazer uma avaliação da continuação daquilo. (...) Enquanto a gente estava reunido com o pessoal que trabalhava nas terras, a gente dos pequenos proprietários, de dar apoio pra eles. Eles começaram a olhar a gente

⁵⁴ Maria de Lourdes da Silva (De Lourdes) e Anilson Francisco da Silva (Sô Negrim).

e colocar a gente como inimigo. “Eles estão aqui, estão fazendo um movimento, vão tomar a nossa terra”. E os bochichos surgiam mas a gente não se preocupava com isso achando que eles iam acostumar. E eles não acostumaram. Porque você sabe que o que é ruim é muito mais forte do que o que é bom, né? Aí ficou aquele clima entre a gente e os pequenos proprietários de lá. Eles teriam que ser nossos aliados e que não foram. E muitos deles hoje perderam a terra. Se talvez nós tivéssemos feito um trabalho com eles e com os que não tinham terra, tínhamos segurado eles e os outros. E o povo foi mudando, o trabalho ficou só naquele lugar, ele não se expandiu. (...) O pessoal foi para outras fazendas. Têm uns que conquistaram terra, né. Tem muita gente que tá morando junto dos sem terra e que é fruto disso aí. Fruto também de pessoas que organizaram o PT em Mossâmedes, que ainda existe, fraco mas ainda existe. E fruto também daquilo que a gente conquistou⁵⁵.

Esse discurso revela, além das discordâncias entre os trabalhadores que não tinham terra e os pequenos proprietários, uma transformação mais ampla daquela região, quando os agregados tiveram que sair das terras e mudaram-se para outras fazendas até chegarem em pequenas cidades como a de Mossâmedes, no setor Terliza. Nesse período, no início dos anos 1970, chegou a região o padre italiano Francisco que lutou pela reforma agrária e pela distribuição igualitária de terras. Depois de muitos anos de militância, em 1989, quando era pároco de Mossâmedes, sofreu um atentado a mando de um fazendeiro, que lhe deixou cego.

Atualmente, o Sindicato dos Trabalhadores Rurais tem se voltado para o esforço de garantir a aposentadoria aos antigos trabalhadores, uma grande parte da população do município, que terminam por receber um salário mínimo por mês. Há trinta anos na região, seus progressos em relação aos direitos trabalhistas são muito lentos pois são raros os fazendeiros que contratam os seus peões com carteira assinada ou fazem contratos temporários por escrito, lavrados em cartório. Além disso, quando há contratos formais, apenas os homens assinam, o que significa que as mulheres, que ensinaram seus companheiros a escrever e fazer assinaturas, no momento da aposentadoria não têm documentações que comprovem o seu trabalho. Em relação a este último, há um agravante pois, oficialmente, a Previdência Social ainda não aceita como “trabalho” os serviços femininos realizados no âmbito doméstico. “Existe uma certa dificuldade em determinar as diferenças entre produção e reprodução quando se fala de trabalhadora rural, na medida em que o processo reprodutivo inclui tarefas produtivas” (Abromoovay e Silva, 2000:349). Na documentação, muitas vezes, as mulheres aparecem como “dependente” do marido ou como “do lar” ou “doméstica”.

A nossa região não tem mulher que pega na enxada. Ela cuida dos porcos, galinha, farinha de polvilho. Mas na previdência não aceita. (...) Se a mulher está na roça, faz polvilho, não é trabalhadora?⁵⁶

Um dos trabalhos importantes do sindicato hoje é o de orientar e conscientizar as mulheres de que *se o marido tem carteira assinada, as mulheres também têm que ter*. O sindicato aconselha que, ao serem chamadas para a entrevista na Previdência, falem que vão para a roça com o marido. Essas orientações direcionadas para as mulheres tornaram possível a criação, em 1998, da Secretaria de Mulheres da Fetaeg (Federação dos Trabalhadores da Agricultura do Estado de Goiás)⁵⁷, órgão que coordenada todos os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais do estado.

⁵⁵ Maria de Lourdes, Mossâmedes, 2002.

⁵⁶ Maria Rita, ex-presidente do STRs de Sanclerlândia, julho de 2002.

⁵⁷ A Fetaeg possui sete secretarias: Assalariados, Política Sindical, Organização e Formação, Políticas Sociais, Política Agrária, Agricultura Familiar, Administração e Finanças e Mulheres Trabalhadoras Rurais.

O trabalho é capacitar as mulheres do pólo para as políticas sociais, a luta pela terra, assalariamento, finanças, educação, agricultura familiar. Os maiores problemas da base são as dificuldades de participar. O marido não concorda que a mulher participe do sindicato. Mulher não tem autonomia. Ele tem que pensar que “esse dinheiro também é meu”. É um trabalho de conscientização, da luta no dia a dia (...), de salário igual⁵⁸.

A proposta é colocar as mulheres em condições de igualdade dentro dos sindicatos. “Embora participando das assembleias e estando à frente dos trabalhos pastorais, na saúde e na comunidade, nos STRs elas continuam, em grande maioria, dependente e na retaguarda do movimento. Mesmo onde existe trabalho com mulheres, poucas são sindicalizadas e menos ainda são dirigentes” (relatório da Secretaria da Mulher- DETR- GO, s/d, provavelmente década de 1990).

Em 1998, no 7º Congresso Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, em Brasília, estabeleceu-se uma política de cotas de no mínimo 30% de mulheres em todas as instâncias do Movimento Sindical que, no entanto, não está sendo cumprida na maioria dos sindicatos ainda que haja mulheres nas lideranças locais. Na região da pesquisa, há lideranças femininas no Sindicato dos Trabalhadores Rurais desde a sua origem na década de 1970, no Sindicato dos Funcionários Públicos, nas escolas, nas prefeituras, nos bairros (chamados setores) e nas comunidades religiosas.

Hoje, com a diminuição gradativa de empregos para os homens, que se ocupam quase que exclusivamente com atividades rurais nas quais não se exige alto grau de escolaridade mas um saber tradicional em lidar com a terra e com os animais, há uma idéia geral entre as mulheres de que, na cidade, elas estão sempre trabalhando e os homens não. Nas palavras de uma delas, *Mossâmedes é a cidade dos homens acomodados*.

Chegando sexta feira da faculdade, eu falo “ai gente, a muiezada tudo trabalhando, os homens tudo nas portas dos bares, sentados, jogando. E a gente sabe que não é só jogo, né? Que a bebidinha também está ali. Então, tem muito disso aqui em Mossâmedes. E trabalho aqui em Mossâmedes você sabe que não existe, né? Que o trabalho é muito pouco, principalmente para os homens⁵⁹.

Além de estudarem, as mulheres também circulam nas casas de parentes e compadres, especialmente na zona urbana. Essas visitas cotidianas são realizadas principalmente entre filhas e mães, acompanhadas de vez em quando pelos companheiros, e não o contrário. As visitas masculinas entre parentes são mais ocasionais e, muitas vezes, estão associadas, na cidade, aos jogos de baralho, que acontecem em residências ou em bares à noite, principalmente entre os homens idosos. Geralmente, os encontros que reúnem a família toda acontecem aos domingos, tanto na cidade quanto na zona rural.

Para os velhos casais, o dia se inicia às entre seis e sete horas da manhã. A mulher faz o café e, por volta das dez ou onze horas, o almoço já está pronto, como se estivessem na zona rural. Depois do almoço, a mulher arruma a cozinha, depois descansa, vai visitar seus parentes, fica em casa assistindo televisão ou fazendo pequenos trabalhos manuais como bordado ou crochê. O homem têm outras opções: jogar baralho, conversar com os vizinhos, fazer caminhadas. Alguns senhores realizam atividades para aumentar o orçamento familiar como tapetes de retalhos. Por volta das seis da tarde, é hora da *janta* e de receber as visitas dos filhos e netos que também moram na cidade⁶⁰.

⁵⁸ Geni Rodrigues, secretária de Política Sindical da Fetaeg.

⁵⁹ Maria de Lourdes, fevereiro de 2002.

⁶⁰ O cotidiano de viúvas e viúvos parece ser um pouco mais maleável e autônomo em relação à família e as atividades de rotina que estaria dividida entre homens e mulheres pelo casamento.

O trabalho nas fazendas: *arrancar e arrumar*

No cotidiano das *fazendas*, nas pequenas propriedades, cabe aos homens cuidar de todas as atividades ligadas ao gado: tirar leite das vacas todas as manhãs, com a ajuda dos filhos homens, apartar as vacas dos bezerros depois do almoço, tratar da saúde e da alimentação dos animais. Eles possuem também algumas cabeças de “bois de carro”, animais especificamente treinados para puxar carros de carga e arado e fazer a romaria. Os discursos dos homens giram em torno do seu trabalho com o gado. Um dos assuntos mais recorrentes refere-se às atividades com as vacas, os bois e os bezerros: a quantidade de leite tirada durante um dia⁶¹, um bezerro comprado, uma vaca parida, um boi de carga que ficou doente, etc⁶². Além da pecuária, os homens realizam todas as atividades agrícolas voltadas para a subsistência (produção de feijão, arroz, milho, cana-de-açúcar e mandioca), que se encontram hoje em processo de diminuição.

O pasto, o curral e as roças são os lugares de trabalho dos homens sendo que as mulheres não participam, cotidianamente, das atividades agropecuárias. O curral é o espaço de ordenha das vacas. E no pasto, eles *tocam boi*, antes e depois da ordenha. Além destas atividades nas fazendas, os homens vão constantemente à cidade de Mossâmedes fazer negócios de compra e venda de gado, principalmente para aumentar a produção de leite.

O gado pode ser negociado em sistema de parceria de acordo com as seguintes regras: *vaca na meia* – o proprietário dá a vaca (novilha ou amojando) para o trabalhador rural, que fica com toda a produção de leite, e reparte-se a sua *produção*, ou seja, os seus bezerros; *partir lucro* – o proprietário oferece uma quantidade de bezerras (já desmamadas) para o vaqueiro, que permanece com eles durante dois anos ou mais (período a ser negociado), e depois reparte-se o lucro dos outros bezerros que nasceram (a divisão poder ser pela metade, *na meia*, ou em outras quantidades).

Por sua vez, as mulheres preparam todas as refeições da família, cuidam dos filhos pequenos e da educação das moças, arrumam a casa, tratam dos animais domésticos (porcos e galinhas). Elas também se dedicam ao preparo da farinha de polvilho durante o período da seca, entre os meses de junho e julho, quando é feita a colheita da mandioca (trabalho masculino). Realizam também outros serviços: tricô, crochê, bordados, costuras, lavar e passar roupa *para fora*, vender roupas para a vizinhança, etc.

A cozinha é o espaço da casa em que as mulheres permanecem a maior parte do tempo. É o lugar feminino por excelência, em que mães e filhas, sogras e noras, cunhadas reúnem-se para conversar e trabalhar. A cozinha também é o espaço de maior circulação dos moradores da casa e é o mais coletivo. Em algumas casas mais antigas (figura 3), a cozinha é construída com um cômodo à parte em relação à

⁶¹ Em 2004, nas pequenas propriedades, um litro de leite era vendido de R\$ 0,40 a R\$ 0,45 para os resfriadores de leite e laticínios. O preço das vacas variava de R\$ 300,00 a R\$ 1000,00, dependendo da quantidade de leite que ela é capaz de produzir. Cada pequena propriedade pode ter de 10 a 80 vacas leiteiras, dependendo do tamanho da terra e da taxa de fertilidade e reprodução dos animais. Por exemplo, uma terra de 2 alqueires goianos pode abrigar aproximadamente 30 vacas (e apenas um boi reprodutor) e produzir 70 a 80 litros de leite por dia.

⁶² Este universo masculino, que tem referência o trabalho com o gado, remete ao primeiro capítulo de Evans-Pritchard sobre *Os Nuer*. Esta população, que vive nas margens do Rio Nilo, na África Oriental, possui um idioma social que é representado pelo idioma bovino. O gado é um valor predominante na vida Nuer.

sala e aos quartos (geralmente, o banheiro também é construído separadamente) e nota-se sempre a presença concomitante do fogão à lenha (*fogão caipira*) e do fogão convencional⁶³.

As figuras 2 e 3 são esboços de casas das zonas rurais. Nelas, vê-se os espaços ao redor das residências, e suas divisórias internas.

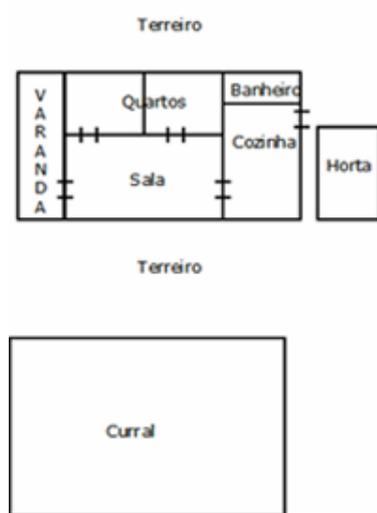


Figura 2

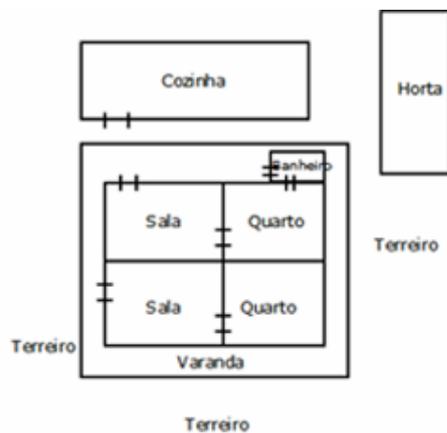


Figura 3

O curral pode ser construído tanto ao redor da casa, como na figura 2, quanto em lugares um pouco mais distantes. As mulheres podem ficar dias, às vezes semanas, sem visitar o curral e os pastos, lugar do trabalho masculino. Por sua vez, os homens não deixam sequer de dar uma passadinha na cozinha, diversas vezes ao dia, para comer, beber água, café, conversar com a esposa e/ou filha. Os espaços circunvizinhos à casa – cozinha, varanda, terreiro – são ocupados diariamente por todos os moradores. Já o pasto, o curral e roça são quase exclusivamente masculinos.

Os espaços de trabalho nas pequenas propriedades

<p>DOS HOMENS</p> <p><u>Curral</u>: Espaço próximo à casa em que os homens fazem a ordenha das vacas e tratam dos animais.</p>	<p>DAS MULHERES</p> <p><u>Terreiro</u>: Localizado próximo à casa, é um espaço de criação de pequenos animais, como porcos e galinhas, e de uma horta para cultura de ervas e hortaliças para o consumo familiar.</p>
<p>DOS HOMENS</p> <p><u>Piquete</u> (ou pasto doméstico): Pasto pequeno que abriga o gado temporariamente, depois que as vacas e bezerros saem do curral ou quando os bois são <i>cangados</i> para puxarem os carros de bois. É um espaço de trabalho exclusivamente masculino.</p>	<p>DAS MULHERES</p> <p><u>Casa</u> (sala e quartos): Com exceção da presença das mulheres para os serviços de limpeza e organização doméstica, durante o dia é um lugar onde quase ninguém circula. À noite, na "casa- dormitório" a família se reúne para assistir à televisão, repousar e namorar.</p>
<p><u>Pasto</u>: Lugar onde o gado vive livremente, procria e alimenta-se.</p> <p><u>Roças</u>: São pequenas porções de terra, dentro da pequena propriedade, onde se podem cultivar feijão, arroz, milho, mandioca, cana-de-açúcar, entre outros produtos. Na maioria das vezes, são os homens que exercem esse tipo de atividade</p>	<p><u>Cozinha</u>: Espaço por excelência do trabalho e da sociabilidade femininos e dos demais membros da casa. Espaço de confecção da comida.</p> <p><u>Varanda</u>: Espaço que circunda a casa, de grande circulação dos moradores e visitas.</p>

⁶³ Dependendo da comida a ser realizada, as cozinheiras utilizam um ou outro: por exemplo, o feijão fica mais gostoso cozido no *fogão caipira*, já o arroz pode ser preparado rapidamente no fogão convencional, o café sempre é torrado no *fogão caipira*, pois há maior quantidade de brasa, etc.

Os moradores da zona rural não vivem dos “mínimos alimentares” e “mínimos vitais” de acordo com os parâmetros da vida caipira descrita por Antonio Candido. Segundo ele, “dir-se-á que um grupo ou camada vive segundo mínimos vitais e sociais quando se pode, verossimilmente, supor que com menos recursos de subsistência a vida orgânica não seria possível, e com menor organização das relações não seria viável a vida social: teríamos fome no primeiro caso, anomia no segundo” (1987:27). Na região pesquisada, seus habitantes vivem, pelo menos, de uma boa alimentação e procuram aproveitar ao máximo tudo aquilo que produzem, sem desperdício. Mas eles também compram produtos industrializados como sal, açúcar, macarrão, farinha de trigo, milho, molho de tomate e produtos de limpeza.

O que se produz na zona rural	O que se aproveita da produção
Vaca	Para a comida: Carne Leite Queijo Soro do leite - para alimentar os porcos Outras utilidades: Couro - para cordas e cobertura dos carros de boi
Boi	Carne Couro Transporte de carga e arado
Porco	Carne Lingüiça Manteiga - para cozinhar Banha - para fazer sabão
Galinha/Frango	Carne Ovos Ração para o gado, com o esterco
Arroz, feijão, hortaliças (alface, couve, cebolinha, cenoura, salsinha) e frutas (laranja, limão, mexerica, banana)	Comida
Milho	Ração para cavalos, galinhas e porcos
Cana-de-açúcar	Ração para o gado (a alimentação com cana aumenta a produção de leite nos períodos em que os pastos estão secos)
Mandioca	Come-se cozida Farinha de polvilho (para fazer bolos) Farinha torrada (para acompanhar a comida)

Mesmo na cidade, alguns moradores ainda criam galinhas e porcos para consumo e fazem hortas. Aqueles que possuem parentes nas fazendas ou pequenas propriedades na zona rural costumam alimentar-se do mesmo modo que os moradores do campo e compram apenas as mercadorias industrializadas fundamentais para a confecção da comida⁶⁴.

Nos últimos cinco anos, os pequenos proprietários têm encontrado dificuldades em cultivar em suas terras pois houve uma expansão de plantações em larga escala em municípios vizinhos que utilizam agrotóxicos. Estes produtos espantaram os insetos predadores das grandes fazendas, que passaram a migrar para as terras dos pequenos proprietários que, além de perderem sua produção, têm sido obrigados a comprar alimentos que antes podiam ser produzidos para a subsistência, como o feijão.

Em Mossâmedes, os minifúndios e as pequenas propriedades, terras que possuem até aproximadamente 100 hectares, correspondem a 72% das totais do município, no entanto, ocupam apenas 25% da área total do território, o que demonstra uma alta concentração da propriedade da terra⁶⁵.

⁶⁴ Carlos Rodrigues Brandão, num estudo sobre a alimentação do lavrador de Mossâmedes, moradores da cidade, afirma que a comida é o agente regulador entre estes homens e seu mundo. “Ao se colocar como parâmetro de classificação e prescrições sobre seus alimentos, coloca seu alimento e os determinantes de sua produção, acesso e consumo, como parâmetro de suas relações com o mundo, dentro de sua sociedade” (1981: 153).

⁶⁵ A classificação do tamanho das propriedades varia de acordo com a área total de cada município. Em Mossâmedes, os minifúndios e pequenas propriedades, segundo o levantamento do INCRA, possuem até 100 hectares. Já as médias propriedades, de 100 a 300 hectares, e as grandes, mais de 300 hectares.

Tabela 1 – Tamanho das propriedades, Município de Mossâmedes

Classe área total (há)	Qtde imóveis	Área Total (há)	Área Explorada (há)
Menos de 1	0	0,0	0,0
1 a menos de 2	3	4,5	3,9
2 a menos de 5	20	76,5	71,1
5 a menos de 10	40	327,1	304,4
10 a menos de 25	138	2.482,9	2.304,7
25 a menos de 50	143	5.178,9	4.780,7
50 a menos de 100	110	7.598,9	6.930,2
100 a menos de 200	79	11.015,4	10.036,3
200 a menos de 500	49	15.088,6	12.652,6
500 a menos de 1000	13	9.102,2	7.936,6
1000 a menos de 2000	5	5.525,6	4.600,8
Acima de 2000	0	0,0	0,0
Total Geral	600	56.400,6	49.621,3

Fonte INCRA, 1998

Tabela 2 – Categoria das propriedades, Município de Mossâmedes

Categoria do imóvel	Imóveis	Área total (há)	% da área total	Área Explorada (há)
Minifúndio	167	2.081,5	3,70	1.919,4
Pequena	269	11.889,5	21,08	10.943,4
Média	130	21.277,4	37,72	19.125,0
Grande	34	21.152,2	37,50	17.633,5
Total Geral	600	56.400,6	100	49.621,3

Fonte INCRA, 1998.

As mulheres mais idosas contam que, nos tempos antigos, o serviço de casa era muito mais difícil do que hoje pois era preciso socar arroz no pilão, torrar e moer o café, fazer farinha de polvilho, pegar água em cisterna, lavar a roupa nos córregos. Além disso, uma das atividades mais *custosas* era *fazer comida pra peão*, cozinhar para dez, quinze homens que vinham trabalhar alguns dias em mutirão nas lavouras. Elas contam também que podiam acompanhar seus maridos nas roças, situação que não acontece mais nos dias de hoje.

Quando eu casei ele falou assim [o marido]: agora você vai para roça comigo só enquanto não tiver filho. E aí Zezé nasceu e eu não fui pra roça mais. Eu fazia comida pra peão... Chocava o milho para fazer farinha, fazia polvilho, torrava farinha de mandioca. Acabou tudo. É só saudade. (...) Eu fazia bolo de trigo, esse pãozinho [de queijo] aí não usava muito... Eu fazia era peta, broa de fubá de canjica. Nós fazia farinha, socava, aquela raspa, e coava, fazia bolo de raspa⁶⁶.

Na época da primeira geração viva, como a da senhora do depoimento acima, homens e mulheres trabalhavam nas lavouras e os serviços na cozinha e na casa eram mais trabalhosos pois se fazia *comida pra peão*. Atualmente, os trabalhadores nas pequenas propriedades são poucos e as mulheres não preci-

⁶⁶ Dona Fia, moradora da cidade de Mossâmedes, trabalhadora rural aposentada, fevereiro de 2002.

sam mais despende tanto tempo no preparo da comida. Além disso, o trabalho com a agropecuária tornou-se restrito aos homens.

Em pesquisa no vale do Itajaí, em Santa Catarina, as sociólogas Maria Ignez Paulilo, Alessandra De Grandi e Marineide Silva (2000) mostram que, com a introdução de máquina e tecnologias no campo, as atividades pecuárias masculinizam-se. Elas observam que, a partir de uma política de cotas para produção de leite no mercado regional, as famílias começam a se especializar nessa atividade em detrimento de outras que eram realizadas em concomitância com o leite já que o trabalho familiar era policultor. Importante ressaltar que, no sul do país, assim como em países europeus, a atividade leiteira é uma atividade predominantemente feminina, o que não acontece na região de Goiás onde este tipo de trabalho é masculino. No caso catarinense, a novo contexto parecer colocar à margem as mulheres pois são os homens os responsáveis, tradicionalmente, pelo gerenciamento e negociação dos produtos para fora do âmbito familiar. Já em Goiás, a pecuária sempre esteve sob a responsabilidade masculina.

Nas *fazendas*, as mulheres realizam muitas atividades de forma coletiva, enquanto que os homens trabalham mais individualmente. Por exemplo, seu Tota e de dona Ivone, na fazenda Paraíso, repartiram a sua propriedade entre seus oito filhos, sete homens e uma mulher, antecipando a parte de cada um na herança. Cinco deles moram nas propriedades que herdaram, entre eles a mulher, um mora na zona urbana de Mossâmedes, outro na cidade de Goiás e ainda outro em Goiânia. Os que habitam na zona rural têm suas cabeças de gado e produzem o leite com seu próprio trabalho e a ajuda dos filhos homens. Assim, cada um realiza a sua atividade de forma individual na sua propriedade mas pode também ajudar alguns dias a tratar do gado do pai.

No caso das mulheres, elas realizam de forma mais freqüente atividades de ajuda mútua. Por exemplo, a única filha de um casal, pequeno proprietário, vai todos os dias à casa de sua mãe para auxiliá-la no serviço de casa. Enquanto ela arruma a casa, a mãe faz a comida. Há também duas irmãs, casadas com dois irmãos, que costumam tomar conta dos filhos umas das outras e trocar favores entre si. Por exemplo, uma faz a lição de casa para a faculdade enquanto a outra lava suas roupas. Nos finais de semana, o almoço geralmente é na casa do casal (dona Ivone e seu Tota) e todas preparam a comida e arrumam a cozinha em conjunto.

Fazer polvilho, uma atividade que está em desaparecimento mas ainda pode ser observada ocasionalmente nas fazendas, é um dos momentos em que homens e mulheres ajudam-se mutuamente. Na verdade, é uma atividade particularmente feminina que tem participação masculina. Para fazer o polvilho, farinha que é a base de vários alimentos como o pão e o biscoito de queijo, são necessárias várias semanas. Primeiro, os homens *arrancam* a mandioca da terra. Logo em seguida, homens e mulheres passam para o trabalho de descascá-la. A terceira etapa, responsabilidade masculina, consiste em triturá-la até que vire uma pasta (trabalho este que é realizado por meio de um triturador elétrico). Depois que a mandioca se transformou em pasta, todas as demais etapas ficam sob o encargo das mulheres. A pasta é colocada em um pano limpo, amarrado entre três madeiras, para que seja coada. Desta pasta, sairá um líquido branco, grosso, que deve ser coado novamente (este processo é chamado de *bater* o polvilho, retirar ciscos e outras impurezas que ficaram da primeira coada). Este caldo será despejado em grandes latões, onde se espera alguns dias até que se complete o processo de decantação. Depois, tira-se a água dos latões preservando um pó branco que permaneceu em baixo pela decantação. Este pó será espalhado em uma mesa, ao ar livre, para que seque. Depois de seco, finalmente será passado na peneira e estará pronto para o consumo.

O trabalho de fazer o polvilho mobiliza um grupo de mulheres (cunhadas, irmãs, noras, vizinhas) e exige uma longa dedicação até que a farinha esteja pronta para o consumo. No entanto, esta prática não existe mais entre as novas gerações, que compram o polvilho de outras mulheres que passaram a comercializá-lo em pequena escala. Esta atividade acontecia com frequência nas fazendas quando grande parte da população do município morava na zona rural e formavam-se mutirões para fazer o polvilho, mobilizando parentes e vizinhos. Contudo, com o crescimento da pecuária e dos pastos, os produtos agrícolas foram perdendo espaço gradativamente e, por consequência, as formas de ajuda mútua tornaram-se uma atividade restrita às famílias extensas e não mais a toda vizinhança ou bairro rural.

A pesquisa de Marie-Elisabeth Handman (1990a, 1990c) sobre as transformações do trabalho feminino com a tecelagem em Arnaia, uma aldeia grega, localizada na Macedônia Central, apresenta um interessante contraponto com a atividade de fazer polvilho na região estudada. Segundo a autora, a tecelagem era um trabalho feminino coletivo e solidário, transmitido entre gerações de mulheres mas, que foi perdendo espaço pela introdução do modelo de vida urbano, da modernização e do capitalismo na aldeia. Até então, a tecelagem era ensinada de mãe para filha e representava um importante espaço da sociabilidade feminina. “Esta sociabilidade não era feita de risos e cantos; ela era lugar de aprendizado de técnicas domésticas e de vários conhecimentos relativos especialmente ao parentesco, aos bens, aos direitos e obrigações de cada um. As mulheres, mais do que os homens que, muitas vezes, estavam fora da aldeia [no período da guerra], detinham – e detêm até hoje – um saber fundamental em termos econômicos” (Handman, 1990c:8). No trabalho com a tecelagem, as mulheres construíam uma solidariedade econômica, afetiva e técnica que, antes do avanço do capitalismo, era maior entre cunhadas. Depois, com o predomínio de famílias nucleares e a desagregação do grupo doméstico, a solidariedade passou a ficar restrita entre irmãs. Handman mostra que as transformações na tecelagem, ocupação que desapareceu na década de 1980, acompanham mudanças nos tipos de solidariedade intrafamiliar e do grupo doméstico⁶⁷.

Em relação ao trabalho de fazer polvilho, ainda que esteja em processo de desaparecimento, ele é realizado ocasionalmente por algumas mulheres nas zonas rurais para seu próprio consumo ou na cidade para sua comercialização em pequena escala. No entanto, existem outras atividades que mantêm essa solidariedade intrafamiliar como o de *arrumar a vaca*, que mobiliza mulheres e homens. Primeiro, cabe aos homens matar o animal no pasto e cortar a carne em grandes pedaços. Estes pedaços serão levados para o espaço mais próximo da cozinha, ao ar livre, onde se fará a *arrumação* – trabalho que dura um ou dois dias. Cortar os pedaços grandes em menores é trabalho masculino mas cortar os pedaços da carne para que vá para a panela é responsabilidade feminina. A atividade mais refinada fica sob o encargo das mulheres. Elas aproveitam todas as partes do animal: os pedaços mais saborosos (correspondentes à picanha, parte posterior da região lombar, e à alcatra, parte das ancas) são temperados e cozidos em grandes tachos. O processo de cozimento dessas carnes permitirá que elas sejam conservadas em latões durante um mês, e não precisem ser refrigeradas. Outras partes serão congeladas e algumas distribuídas entre as pessoas que participaram do trabalho. A gordura da carne será usada para fazer sabão.

As atividades de *arrancar, matar, tirar* – que entram em contato direto com o meio ambiente e a natureza – são masculinas. As de *fazer, desfazer e arrumar* – trabalhos de elaboração do produto bruto

⁶⁷ Marie-Elisabeth Handman mostra as fases pelos quais a tecelagem em Arnaia sofreu transformações: de 1920 a 1935 a produção era totalmente doméstica e ocupava todas as mulheres dos grupos domésticos; de 1935 a 1960 houve uma concentração de operações e de sua comercialização; de 1960 a 1980 a produção foi racionalizada e um número crescente de mulheres abandonou a atividade; depois de 1985, ela chegou ao seu fim.

em comestível – são femininas. Mesmo que alguns trabalhos de ajuda mútua permitam misturar homens e mulheres, há etapas masculinas e femininas que se complementam. De modo geral, a pecuária é uma atividade que exclui as mulheres e, por sua vez, fazer a comida, e todos os demais trabalhos domésticos, exclui os homens.

À primeira vista, esta situação indica uma complementaridade entre os sexos, no entanto, a pecuária é a base econômica de toda a região e são os homens que controlam os gastos financeiros da família. Nos estudos sobre populações camponesas (Chayanov, 1966; Moura, 1978; Brandão, 1994), a divisão do trabalho entre os sexos é pensada por meio da oposição complementar unidade de produção – unidade de consumo. Ou seja, há um modelo conhecido no qual o trabalho na casa – do lar e para o lar – cabe à mulher e o trabalho na roça é masculino. Então, para os produtos colhidos na roça as mulheres são consumidoras, e para aqueles realizados nas esferas domésticas os homens, por sua vez, são os consumidores. Assim, a unidade familiar é vista como a unidade econômica fundamental, reduzindo as diferenças de gênero à esfera da produção e da reprodução.

Todavia, o trabalho não se limita à sua importância produtiva, para os homens, e reprodutiva, para as mulheres. Ele permite a construção de identidades masculinas e femininas por meio de atividades compartilhadas entre pessoas do mesmo sexo. Essas atividades são ensinadas desde a infância e implicam em formas de ocupação diferentes para homens e para mulheres, que são complementares⁶⁸. Além disso, o trabalho faz parte de um ethos camponês no qual o trabalho, a família, a terra, o gado e a festa são seus valores constitutivos. Desse modo, ele não contém apenas um valor de produção e reprodução mas também um valor simbólico que está presente no *modus operandi* das festividades, como se verá no próximo capítulo.

⁶⁸ Paula Tabet, em seu artigo “Les mains, les outils, les armes”, de 1979 (1998), muito debatido na França, defende a tese de que a divisão do trabalho entre os sexos não é uma relação complementar mas uma estrutura de dominação. Ao estudar as sociedades primitivas, baseadas na caça, coleta, agricultura e artesanato, ela mostra que as mulheres nunca estão equipadas com instrumentos elaborados tecnicamente. São os homens que detêm o monopólio das armas e dos instrumentos, e, por consequência, o controle da força sobre as mulheres. Para a autora, a tese da dominação masculina comprova-se pelo monopólio dos instrumentos e da tecnologia pelos homens. Segundo Tabet, as mulheres estão associadas às matérias moles e plásticas (terra, argila, peles, fibras vegetais e animais) e os homens estão ligados às matérias duras (metais, pedras, ossos, madeira, conchas). A partir dessas divisões, são os instrumentos que permitem um alargamento da capacidade humana de apropriação da natureza. A evolução tecnológica possibilita aos homens ultrapassar os limites do seu próprio corpo e realizar seus trabalhos com mais agilidade e rapidez. As mulheres, por sua vez, continuam trabalhando apenas com o seu próprio corpo e não dispõem de tempo para descanso nem tempo livre. Além disso, elas não podem usar armas e ficam subsumidas ao domínio dos homens.

Alain Testart (1986) apresenta uma tese diferente. Para ele, a divisão sexual do trabalho mostra não necessariamente uma relação de dominação mas uma separação de saberes e práticas (*savoirs-faire*) entre homens e mulheres. Além disso, o sub-equipamento não é uma característica exclusiva dos grupos dominados. Testart apresenta o argumento de que a divisão do trabalho entre os sexos nas sociedades primitivas – caça e arma para os homens e coleta para as mulheres – revela um tabu sobre as armas. As mulheres não podem tocar armas que entram em contato direto com o sangue animal. O autor mostra que é preciso separar dois tipos de sangue que não podem ser canalizados, o sangue menstrual e o sangue do animal caçado – sangue que saem do corpo e fogem do controle humano. É preciso separar duas situações que trazem perigo e limitar essa situação de desordem por meio de uma lógica de inclusão e exclusão. Essa separação das mulheres da caça revela uma ideologia que estabelece uma hierarquia pois não há tabu relativo aos instrumentos da coleta. Para ele, isto não quer dizer que as mulheres são dominadas pelos homens, ao contrário, evidencia uma potencialidade mágica feminina da qual os homens temem.

CAPÍTULO 03

O homem custoso e a mulher trabalhadeira

“Pra fazer tudo que eu gosto
não tem lugar e nem horário
moro embaixo do chapéu não carrego calendário,
minha linguagem é simples não conheço dicionário,
no rodeio sou doutor, mas na escola só fiz o primário”
(Verso de festas de peão, narrados durante os rodeios)

Debruçar-se sobre as relações de gênero no mundo rural não significa pensar apenas no universo do trabalho e sua divisão entre os sexos, já naturalizada, onde o mundo produtivo seria domínio dos homens e o reprodutivo das mulheres. Para além do trabalho, existe um modelo de segregação sexual que organiza todos os encontros coletivos como as romarias, festas de santo, comemorações familiares, rezas, rodeios, exposições agropecuárias, etc. Forma-se uma ampla rede que privilegia sociabilidades entre pessoas do mesmo sexo, que eu chamo aqui de homossociabilidade. Ou seja, a lógica da sociabilidade local reúne pessoas do mesmo sexo e, ao mesmo tempo, separa aquelas de sexos diferentes, homens de um lado, mulheres de outro. Isto significa que estabelecer uma relação de diferença (não necessariamente de oposição) entre homens e mulheres implica estabelecer uma relação de semelhança entre pessoas do mesmo sexo. Desse modo, a relação “mesmo sexo” constitui a base identitária sobre a qual homens e mulheres se reconhecem como tais e conformam redes de sociabilidade. Por meio dessa relação, desde a infância aprende-se que homens e mulheres dificilmente se misturam nos encontros coletivos.

O modelo da homossociabilidade e da segregação sexual dialoga com a pesquisa de Elizabeth Bott (1976) sobre famílias inglesas urbanas. Ela mostra que quanto mais os papéis entre marido e esposa são independentes, mais suas redes familiares são estreitas. Ou seja, os casais que apresentam uma forte segregação de papéis⁶⁹ estão vinculados a redes chamadas de “malha estreita”⁷⁰. Estas se definem por pessoas que cresceram na mesma localidade e construíram redes de ajuda mútua e controle social. Nelas, as mulheres tendem a se associar às mulheres e os homens aos homens. “O marido e a esposa têm uma diferenciação clara de tarefas e um considerável número de atividades e interesses separados. Eles têm uma divisão de trabalho nitidamente definida em atividades masculinas e atividades femininas. Esperam poder ter diferentes procuras no que se refere ao lazer; o marido tem seus amigos fora de casa e a esposa tem os seus” (Bott, 1976:72). Cada cônjuge mantém sua própria rede de malha estreita, sendo os parentes masculinos da esposa amigos do marido e vice-versa. Para o marido, “sua vida passa a ser centralizada em torno de seu trabalho e em torno de algumas formas de recreação longe de seu lar; a vida da esposa, no entanto, é centralizada no lar, nos filhos e nos parentes” (idem:104). Nesses casos, segundo a autora, o chefe de família mostra-se, na maioria das vezes, autoritário em relação à mulher e filhos.

⁶⁹ Segundo Elizabeth Bott o conceito de “papel” “significa um comportamento que se *espera* de qualquer indivíduo que ocupe uma posição social particular. Um relacionamento de papel é definido como aqueles aspectos de uma relação que consistem em expectativas recíprocas de papel de cada pessoa no que concerne a outra. (...) Com efeito, o termo “relacionamento de papel” significa aquelas expectativas recíprocas de papel que são tidas, pelo marido e pela esposa, como típicas de seu círculo social” (Bott, 1976:28/29).

⁷⁰ Segundo Bott, a malha estreita define-se por “uma rede na qual existem muitas relações entre as unidades componentes” (1976:76).

Por outro lado, os casais que compartilham atividades conjuntas, e não têm rígida segregação de papéis, fazem parte de redes de malha frouxa, nas quais há poucos relacionamentos entre as pessoas da rede, que, por sua vez, exercem pouca influência e controle sobre eles. Em relação às redes de malha frouxa, a pesquisa de Bott descreve pessoas que se mudaram de um lugar para outro, perderam a conexão com os antigos relacionamentos e não estabeleceram outras relações no local onde moram. Segundo ela, “o grau de segregação do relacionamento de papel entre o marido e a esposa varia diretamente com a conexidade da rede social da família. Quanto mais conexa a rede, maior o grau de segregação entre os papéis do marido e da esposa. Quanto menos conexa a rede, menor o grau de segregação entre os papéis do marido e da esposa” (Bott, 1976:77). A conexidade, ou melhor, densidade depende não somente do grau de segregação de papéis mas também dos vínculos econômicos entre parentes, das relações de vizinhança, dos tipos de ocupação e do maior ou menor número de relacionamentos entre pessoas da rede. Esta se diferencia de um grupo organizado pois nela somente alguns indivíduos possuem relações sociais uns com os outros. No grupo organizado, os indivíduos formam um todo social mais abrangente, com objetivos comuns e papéis interdependentes.

Max Gluckman, no prefácio do livro de Bott, apresenta um desdobramento da tese da autora ampliando a segregação de papéis para além do universo familiar. Segundo ele, “uma rede de malha estreita entre parentes próximos, que participam também das atividades econômicas, produz tanto a segregação em grupos unissexuais como a segregação em papéis conjugais. Acredito, também, que quanto mais apertado o ajuste entre essas variáveis, mais provável é que a segregação de papéis (sexuais, incluindo os conjugais) consista em algo mais do que os hábitos de casais individuais: ela conterà um forte grau de convenção, passando para as cerimônias e até mesmo práticas rituais e crenças ocultas” (Gluckman, 1976:18). O autor mostra que a grande contribuição de Bott está na descoberta de que “o tipo de rede ao redor da família estava associado ao grau de segregação entre o marido e a esposa. Quanto mais estreita era a malha da rede da família, mais segregados eram os papéis do marido e da esposa. (...) O grande esclarecimento, para mim, enquanto antropólogo, consistiu no fato de que sua hipótese nos deu a chave para compreender o alto grau de desenvolvimento da segregação de papéis, em sociedades tribais, entre homens e mulheres, maridos e esposas, pais e filhos, avós e netos, afins e vários outros pares de parentes” (Gluckman, 1976:14). Para ele, a variável dominante numa rede de malha estreita é a presença próxima de parentes dos cônjuges, “separadamente e juntos, de tal modo que os vizinhos da família são seus parentes e, daí, os parentes se constituem em amigos dos cônjuges e, em certas áreas, são também seus companheiros de trabalho” (idem:16).

Nesta pesquisa, as redes de sociabilidade podem ser pensadas como de malha estreita pois apresentam uma alta densidade e são segregadoras. Na verdade, se, de um lado, elas separam homens e mulheres, inclusive marido e esposa, de outro, elas agregam pois a segregação sexual está relacionada à homosociabilidade. Por sua vez, as relações de parentesco podem se caracterizar como de malha estreita ou frouxa, dependendo da situação e posição dos parentes pois muitas famílias possuem filhos(as), sobrinhos(as), irmãos que moram em outras cidades e só retornam para o lugar de origem no período das festas. Contudo, mesmo nas redes de parentesco de baixa densidade (malha frouxa), existe uma segregação sexual.

A idéia de sociabilidade, aqui, está vinculada a de encontro coletivo e não é usada no seu sentido estrito tal qual é definido por Simmel, como forma lúdica de sociação. Nesta definição, a sociabilidade é um processo de sociação que possui um valor em si, no qual a unidade se dá pela forma, pelo sentimento entre seus membros de estarem sociados. “A sociabilidade se poupa dos atritos com a realidade por

meio de uma relação meramente formal com esta. Ainda que exatamente por isso, essa relação formal extrai da realidade uma importância da vida simbólica e lúdica que são tanto maiores quanto mais perfeita ela é” (Simmel, 1983:169). Para o autor, a sociabilidade é definida como a pura interação entre os indivíduos, por meio de regras de tato e etiqueta, na qual as qualidades pessoais não são evidenciadas.

Assim, neste trabalho, as redes de sociabilidade definem-se como relacionamentos densos, que têm a forma “mesmo sexo”, baseados em trabalhos de ajuda mútua, em laços de afetividade e amizade e em relações de afinidade, como entre cunhadas. Geralmente, parentes consanguíneos(as) não participam da mesma rede. Paralelamente ao trabalho familiar, que define, desde a infância, o papel social que cada um e cada uma deve cumprir, essas redes contribuem para a construção das identidades masculinas ou femininas.

Em meio às múltiplas definições de identidade, utilizo aqui a definição de Nicole-Claude Mathieu (1991) na qual as idéias referentes a “homens” e “mulheres” baseiam-se em um conjunto de atributos culturais que qualificam as pessoas de acordo com uma identidade “sexuada”, que é compartilhada e negociada, ditando os limites da “masculinidade” e da “feminilidade”. Essa definição corresponde ao segundo modo de identidade apresentado por ela, onde sexo e gênero⁷¹ apresentam uma correspondência analógica.

A autora busca compreender as diferentes relações entre “sexo” e “gênero” e construir uma classificação em termos do conceito de identidade na sua relação com essas categorias. Ela pretende problematizar o sistema sexo-gênero tal como proposto por Gayle Rubin (1975), no qual há dois níveis diferenciais, um relativo ao suposto dimorfismo sexual da espécie humana, dimorfismo concebido como um elemento da natureza, imutável, e outro baseado na construção cultural, que atribui diferentes significados a essa diferenciação entre os “sexos” (Ortner e Whithead, 1981; Collier e Rosaldo, 1981). Mathieu parte desse sistema teórico, observando como diferentes populações se conformam ou não a ele, para propor um novo modelo, baseado na tese materialista, onde o gênero não mais teria lugar.

Assim, ela apresenta três tipos de identidade. O primeiro modo refere-se à identidade “sexual”, baseada na consciência individual do sexo, vivido como uma experiência psicossocial. Nessa tipologia, o sexo biológico, “macho” ou “fêmea”, determina o “masculino” e o “feminino”. “Minha interpretação é que, na ótica sexista das sociedades ocidentais, o sexo da mulher é sobretudo um não-sexo masculino. Na verdade, a mulher não tem sexo, ela é não-macho (Mathieu, 1991:236, tradução minha). Na identidade “sexual” existe uma homologia entre sexo e gênero.

No segundo tipo – a identidade “sexuada” – o gênero elabora culturalmente o sexo. Para Mathieu, esse tipo de identidade está associado à complementaridade social e cultural, nem sempre harmônica, entre os sexos e à idéia de que o gênero é vivido como um modo de vida coletivo.

A sua terceira tipologia refere-se à identidade “de sexo” ou “classe de sexo”. “Trata-se de uma lógica antinaturalista e de uma análise materialista das relações sociais de sexo” (Mathieu, 1991:256). Nesse caso, a identidade “de sexo” busca denunciar a dominação, a exploração e opressão das mulheres. “A mulher não é mais construída como feminidade (modo I), nem como feminidade elaborada como

⁷¹ As noções de sexo e gênero que Mathieu usa neste texto (1991) referem-se à idéia de que “sexo” está baseado nas atribuições biológicas e “gênero” às diferentes formas culturais que o “sexo” pode assumir.

feminilidade, boa ou má segundo as opiniões (modo II), mas como feminidade construída: como fêmea objetivamente apropriada e ideologicamente naturalizada” (Mathieu, 1991:259). Esta identidade de resistência ao gênero – da qual as lésbicas são o grupo mais representativo, segundo a autora – recusa a separação dos papéis e atitudes “masculinos” e “femininos”, presentes nos dois primeiros modos.

No segundo modo, Mathieu descreve situações de desvios institucionalizados tal como o casamento entre homens Azande no período pré-colonial. “Nesta sociedade hierarquizada, os guerreiros solteiros da corte podiam tomar jovens rapazes como sua esposa, para os quais eles davam, como todo casamento, uma compensação e determinados serviços aos seus parentes. O menino era “a esposa” do “marido”, assegurando para este as tarefas agrícolas, domésticas e sexuais de uma mulher” (Mathieu, 1991:245). A autora também cita casos de casamento entre mulheres como uma forma de assegurar a continuidade de uma linhagem agnática na ausência de homens. Nesses exemplos, as repartições das tarefas entre os cônjuges reproduzem-se da mesma forma entre pessoas do mesmo sexo.

Dentro desse modelo, Mathieu apresenta o caso norte-americano dos *berdaches*. “Menino que se tornou mulher social, ou menina que se tornou homem social, os *berdaches* podem ser classificados (segundo as culturas e as interpretações dos autores) como fenômeno do “terceiro sexo”, de “gênero misto” (*gender mixing status*) ou de “transgênero” (*gender crossing*). (...) Nós ressaltaremos para nosso objetivo que, freqüentemente, os *berdaches* casavam-se ou tinham relações sexuais com pessoas do mesmo sexo mas de gênero oposto – falta dizer: porque tinham gênero oposto. Sua “homossexualidade” inscreve-se, de fato, em uma lógica heterossexual” (Mathieu, 1991:249). De acordo com a autora, os *berdaches* têm uma posição social institucionalizada e fazem parte do mesmo modelo heterossexual da sua sociedade.

O exemplo dos *berdaches* e da idéia-tipo de “identidade sexuada” ilumina um caso que observei durante a pesquisa de campo: uma “mulher”, que nasceu “homem”, cabeleireira muito procurada pelas noivas da região, casada com um “homem”, que nasceu “homem”, que é o manicuro no seu salão de beleza. A cabeleireira veste-se, fala, comporta-se como uma discreta mulher casada da sua região, tipicamente goiana (cabelos longos, vestido delineando as formas arredondadas e sandálias de saltos). Ela é uma mulher, reconhece-se como tal e reivindica socialmente essa identidade. Apesar de ser alvo de fofocas e curiosidades, ela ocupa um lugar social na cidade e, como se conforma ao modelo padrão da heterossexualidade, é respeitada e tem sua clientela feminina assídua. Por outro lado, há uma outra pessoa que também se desvia, de certa forma, da norma mas não se veste segundo os padrões femininos goianos e faz questão de se mostrar diferente (usa sempre roupas mais extravagantes, maquiagens mais fortes, perucas, saias curtas de couro, etc.). Neste caso, ela é muito mais alvo de preconceitos e maus-tratos por parte da população e é taxada como *sem vergonha*, característica social que também é atribuída à imagem das mulheres prostitutas.

Esse dois casos evocam a figura do *pané* entre os índios guayaki. Pierre Clastres (1974) descreve o *pané* como o homem que é incapaz de ocupar a posição de caçador e que termina por perder a sua própria natureza e é obrigado a renunciar à sua masculinidade. “Se um indivíduo não consegue mais realizar-se como caçador, ele deixa ao mesmo tempo de ser um homem: passando do arco para o cesto, metaforicamente ele se torna uma mulher. Com efeito, a conjunção do homem e do arco não se pode romper sem transformar-se na sua inversa e complementar: aquela da mulher e do cesto” (1978:76). Clastres descreve dois exemplos. O primeiro é o do índio Chachubutawachuggi, que foi recusado pelas mulheres pois não exercia as funções de caçador e não tinha um arco (seja por maldição de não ter habilidade para caçar seja por simples incompetência técnica). Ele era alvo de zombaria e desprezo até mesmo por parte das crianças, que o respeitavam menos que os demais adultos. “Chachubutawachuggi

queria pateticamente permanecer um homem sem ser um caçador: ele se expunha assim ao ridículo e, portanto, às caçadas, pois era o ponto de contato entre duas regiões normalmente separadas” (idem:78). Mesmo insistindo em querer ser homem, ele estava excluído do mundo masculino e do feminino. Assim, Chachubutawachuggi não tinha lugar social e era visto como anormal.

O segundo personagem é Krembégi, que sabia tecer, tinha um cesto, vivia como uma mulher e tinha os cabelos mais longos. Segundo Clastres, ele era um homossexual que fazia parte do mundo das mulheres e não era desprezado pelo grupo. “Ele ocupava um lugar bem definido, embora paradoxal; e desprovida, em certo sentido, de toda ambigüidade, sua posição no grupo resultava normal, mesmo que essa nova norma fosse a das mulheres” (idem:77).

Retornando à tipologia de Nicole-Claude Mathieu, na “identidade sexuada” não há espaço para uma subversão do modelo heterossexual. No exemplo guayaki descrito por Clastres, homens e mulheres são repartidos em dois grupos, de produtores (caçadores) e de consumidores (coletores), opostos e complementares. Não há lugar social para aqueles que tentam subverter o modelo e viver sob uma forma identitária alternativa.

Nas populações camponesas, tal como o meu recorte de pesquisa, em Goiás, a identidade “sexuada” está baseada num modelo heterossexual e hierárquico que, no entanto, não esgota todos os sentidos das relações entre os sexos já que as formas de encontro coletivas definem-se pela regra da homossociabilidade, que reúne homens e mulheres em espaços e canais de comunicação diferentes. Como afirma Mathieu, “a segregação estrita entre os sexos pode dar lugar a formas de solidariedade não-institucionalizadas entre as mulheres” (1991:241). Desse modo, neste trabalho, não se pode descartar a noção de “sexo” pois ela dá sentido às identidades masculinas e femininas. Dessa forma, utilizo uma noção colada às definições nativas que não têm necessariamente uma relação com a idéia de “sexo biológico” pois os atributos que definem ser homem ou mulher são construídos social e historicamente, são negociados e não previamente determinados.

As formas de solidariedade feminina mencionadas por Mathieu também estão presentes nas descrições de Marie-Elisabeth Handman sobre as mulheres de Arnaia, na Macedônia Central. Nesse contexto, as formas de sociabilidade estão baseadas, principalmente, em relações de amizade, que diferem das relações de parentesco e de vizinhança. Nelas, há confiança e fidelidade, ajuda mútua, compaixão em momentos difíceis e trocas de informações íntimas que, geralmente, não são compartilhadas com vizinhos, onde só se conta aquilo que pode ser dito publicamente. Para Handman, as amizades femininas correspondem às dos chefes de clãs no mediterrâneo pois estruturam a sociedade e representam um átomo da organização social.

Miguel Vale de Almeida também analisa formas de solidariedade mas, desta vez, entre homens. Na região portuguesa do Alentejo, em Pardais, ele busca compreender a construção de uma masculinidade hegemônica. Apesar da distância geográfica, há elementos que dialogam com esta pesquisa. Segundo o autor, ele optou “por uma estratégia de inserção num grupo de homens em situações de sociabilidade – o que condicionou o trabalho a aspectos de *homossocialidade*, mais do que relações entre os gêneros” (Vale de Almeida, 2000:16, grifo do autor). Para ele, a sociabilidade é entendida como uma interação fora das tarefas do trabalho e da vida doméstica⁷². “Aqui há que estabelecer uma divisão entre sociabili-

⁷² Nesta pesquisa, a sociabilidade também abarca o domínio doméstico e das relações de parentesco. Existem atividades como de *arrumar* a vaca, fazer farinha de polvilho e preparar comida para as festas que reúnem irmãs, noras, cunhadas e conformam uma rede de malha estreita, como foi mencionado no segundo capítulo.

dades inter-sexuais e intra-sexuais. Nas primeiras incluem-se bailes, matanças, e festas (nas suas componentes religiosa e profana); nas segundas, temos sobretudo dois universos: o café e/ou taberna, e as saídas noturnas (à falta de melhor expressão, cobrindo a ida de grupo de homens a bailes e festas noutras aldeias sem as suas mulheres e as idas a discotecas e *boîtes*). Por aqui perpassa a divisão entre o público e o doméstico, sendo que ambos se dividem por linhas de gênero” (Vale de Almeida, 2000:58). Assim, ele evidencia que, dentro das esferas do público e do doméstico, também há uma divisão entre homens e mulheres.

Em Pardais, a sociabilidade masculina é representada sobretudo pelos cafés, palco da vida pública dos homens. “Para um homem, o café é aceitável e obrigatório como lugar para estar quando fora do trabalho. É a “casa dos homens” (a metáfora melanésica é mais do que simples ironia), no sentido em que a domesticidade e a solidão são mal vistas – como sintomas de anti-socialidade e de virilidade diminuída – por parte dos homens, e porque as próprias mulheres como que os empurram para fora do espaço doméstico, feminilizado ao ponto da presença deles ser indesejada” (idem:185). Nos cafés, não basta estar na companhia de outros homens, é preciso seguir regras de comportamento e etiqueta como beber, fumar, conversar, competir e brincar, vistas pelo autor como atividades coercivas. O ato de beber é um jogo no qual a bebida é partilhada e sempre oferecida. Raramente se paga uma bebida para si mesmo. “A masculinidade, por ser frágil e constantemente (re) construída, muito ameaçada, une e opõe os homens. Assim, o jogo de beber continuamente, pagar e ser pago, cria superioridade e inferioridade em constante rotação entre iguais relativos” (Vale de Almeida, 2000:188). No entanto, ao mesmo tempo em que competem pela masculinidade, os homens buscam a igualdade fraterna entre os membros do mesmo sexo. Na verdade, a idéia de igualdade implica tanto a comunhão e a partilha quanto a competição, tanto a amizade quanto a rivalidade⁷³.

Ao longo do trabalho de campo, não tive a oportunidade de acompanhar de perto as sociabilidades masculinas, praticamente interditas para mim, o contrário do que aconteceu com Vale de Almeida. Pude observar o outro lado, o feminino e, a partir dele, procurei algumas pistas que me levassem ao universo masculino. De qualquer modo, existe uma regra de sociabilidade que perpassa ambos os sexos e permite a formação de identidades masculinas e femininas. Assim, mais do que se reconhecer como mulher ou homem por oposição ao sexo oposto, ou por oposição a um grupo homossexual, ser homem ou mulher significa estar reunido com outros homens ou com outras mulheres.

Para Monique Wittig, a identidade das “mulheres” constrói-se na sua relação com os “homens”, relação hierárquica que implicaria obrigações pessoais e econômicas, sendo a principal delas a da reprodução. “O que faz uma mulher é uma relação particular com um homem, relação que nós chamamos de servidão, relação que implica tanto obrigações pessoais e físicas quanto obrigações econômicas, relação que as lésbicas escapam ao recusarem de se tornar ou permanecer heterossexuais” (Wittig, 2001:63). A recusa em tornar-se heterossexual representa a negação de tornar-se “mulher” ou “homem”. “Ter uma consciência lésbica é jamais esquecer a que ponto ser “a mulher” era para nós “contra a natureza”, totalmente opressor e destruidor nos velhos tempos antes do movimento de libertação das mulheres” (idem:55). Para Wittig, uma lésbica deve ser uma não-mulher, um produto da sociedade e não da “natureza”.

⁷³ Elizabeth Bott também menciona formas de solidariedade masculinas em famílias operárias de Londres. Ela mostra que há uma forte segregação sexual quando os parentes trabalham juntos ou exercem atividades semelhantes, criando, especialmente, uma solidariedade masculina que decresce à medida que a divisão de papéis entre homens e mulheres atenua-se. “Mesmo quando os parentes não trabalham juntos, a solidariedade do sexo masculino é, de certa forma, realçada, se os homens – incluindo alguns aparentados mas também vizinhos e amigos – trabalham em ocupações semelhantes” (Bott, 1976:286).

Segundo ela, é preciso separar “as mulheres” do mito da “mulher”, no singular. “Pois “a mulher” não existe para nós, ela é uma criação imaginária, enquanto que “as mulheres” são produto de uma relação social” (2001:59). Tendo como foco a experiência goiana, “as mulheres” são produtos e produtoras não somente de uma relação social com os homens mas também de uma relação social entre mulheres. Se seguirmos a teoria de Wittig, encontramos em Goiás um caso típico de contrato heterossexual – o pensamento *straight* – que imporia às mulheres uma obrigação absoluta da reprodução. Para a autora, nessa forma de pensamento, toda cultura ou sociedade é ordenada pela heterossexualidade, que dita não somente todas as relações sociais mas a produção de conceitos e os processos que escapam à consciência. Para definir este tipo de pensamento, ela faz referência à noção de pensamento selvagem de Lévi-Strauss. Assim, as categorias “mulher”, “homem”, “diferença”, “história”, “cultura”, “real”, “inconsciente”, “desejo”, “troca de mulheres” seriam conceitos primitivos dentro de um conglomerado de disciplinas, teorias, correntes, idéias denominado pensamento *straight* ou hetero. Wittig vê a heterossexualidade como um sistema total, no qual toda participação nela, seja por opção ou obrigatoriedade, repete e consolida a opressão heterossexual. “A heterossexualidade é uma construção cultural que justifica todo o sistema da dominação social baseada na função da reprodução obrigatória para as mulheres e na apropriação desta reprodução” (Wittig, 2001:102)

Todavia, a recusa de uma opção pela heterossexualidade, como afirma Judith Butler, “reproduz o tipo de binarismo disjuntivo que ela mesma caracteriza como o gesto filosófico divisório da mentalidade hetero” (2003:176). E ela completa: “a disjunção radical proposta por Wittig entre heterossexualidade e homossexualidade é simplesmente falsa, há estruturas de homossexualidade psíquica no âmbito das relações heterossexuais, e estruturas de heterossexualidade psíquica no âmbito da sexualidade e dos relacionamentos lésbicos e gays” (idem:ibidem).

Segundo Butler, o modelo heterossexual caracteriza-se por um “modelo discursivo hegemônico da inteligibilidade do gênero, o qual presume que, para os corpos serem coerentes e fazerem sentido (masculino expressa macho, feminino expressa fêmea), é necessário haver um sexo estável, expresso por um gênero estável, que é definido oposicional e hierarquicamente por meio da prática compulsória da heterossexualidade” (Butler, 2003:216, nota 6). Assim, a heterossexualidade compulsória cria uma relação estável e coerente entre sexo-gênero-desejo. No entanto, “se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida” (idem:20).

Desse modo, ainda que o modelo heterossexual seja normativo e constituído por relações de poder, assim como todos os dispositivos de sexualidade ao longo da história (Foucault, 2001), ele não necessariamente descarta as relações do tipo mesmo sexo. “A heterossexualidade não é a única manifestação compulsória de poder a instrumentar a sexualidade” (Butler, 2003:176).

Retomando Wittig, para ela a sociedade heterossexual é fundada na necessidade do “outro-diferente” e na idéia da “diferença”, sob a qual estão mascarados os conflitos e as desigualdades. No entanto, a heterossexualidade está baseada, de um lado, na idéia do “outro-diferente” e, de outro, na idéia do “semelhante”. Em Goiás, é a partir da observação do real de que todas as mulheres têm algo em comum,

seja um traço “biológico-anatômico” seja social, que elas se definem como mulheres. Isso vale também para os homens (Heritier, 1996).

Dessa maneira, o conceito de “gênero”, inspirado na teoria de Marilyn Strathern (1988) – que não substitui o de “sexo” – permite elucidar a forma que toma a sociabilidade local. Para a autora, “gênero” não se limita a homens e mulheres de carne e osso mas a categorizações de pessoas, artefatos, eventos, seqüências que apresentam uma imagística de gênero. “Uso gênero para definir aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos, seqüências e assim por diante, que usam a imagística sexual – a maneira pela qual a distinção entre características masculinas e femininas tornam concretas as idéias das pessoas a respeito da natureza das relações sociais” (Strathern, 1988:ix). Nesse sentido, gênero não é uma relação concreta entre os sexos mas uma relação⁷⁴ que contém duas relações: mesmo sexo (*same sex*) e sexo cruzado (*cross sex*⁷⁵).

Para Strathern, a relação de gênero não se refere a um problema de identidade pois ela tem como foco de análise a Melanésia, que se diferencia, e muito, do modelo de sociedade ocidental. Para ela, gênero está ligado à idéia de “socialidade”, que difere de “sociedade” e “sociabilidade”. Esses dois últimos fazem parte das teorias ocidentais sobre como se constroem formas de vida coletivas nas quais subjaz uma idéia de unidade do grupo, formado de indivíduos com identidades constituídas. De acordo com Strathern, o problema do conceito de sociedade, principalmente se transposto para contextos não-ocidentais, encontra-se na idéia de que existe uma força coletiva unificadora que ordena e classifica os indivíduos, eliminando-se as diferenças entre eles. “Sociedade é vista como sendo o que conecta os indivíduos uns aos outros, a relação entre eles. Assim, concebemos a sociedade como uma ordenação e uma classificação e, neste sentido, como uma força unificadora que agrupa as pessoas que se apresentam como irredutivelmente únicas” (Strathern, 1988:12). Para a autora, o par indivíduo/sociedade pressupõe uma relação hierárquica que não pode ser observada na Melanésia, onde estão presentes relações de homologia e analogia. A idéia de “socialidade” adequa-se ao contexto melanésio porque ela não apresenta uma conotação negativa nem positiva, é um modo de relação social que se distingue de “sociabilidade” nos termos propostos por Simmel. Desse modo, aquilo que é compartilhado como algo coletivo não se concretiza no que as pessoas têm em comum, criando uma identidade, mas nas relações entre elas.

Na Melanésia, há dois tipos de socialidade, um político – universo da troca e do ritual – e outro doméstico – do parentesco e do trabalho, que não se opõem mas se alternam. Essa perspectiva diferencia-se da noção ocidental de sociedade onde a dicotomia privado-público expressa uma oposição que se desdobra em diversos outros pares como natureza-cultura e mulher-homem. No modelo melanésio, as duas socialidades são entendidas como um contraste entre ação coletiva (e não vida coletiva⁷⁶) e relações particulares. Elas não devem ser entendidas como domínios, que opõem grupos constituídos e coesos, mas como campos de ação. A socialidade política define-se pelas relações do tipo “mesmo sexo” e a doméstica pelo “sexo cruzado”.

Assim, Strathern faz a crítica ao modelo de antagonismo sexual, onde o masculino se constitui por oposição ao feminino. Nesse modelo, a identidade individual aparece em primeiro plano, na qual a

⁷⁴ Para Strathern, a relação não é algo constituído mas um processo.

⁷⁵ A tradução de *cross sex* para “sexo cruzado”, ao invés de “sexo oposto”, mostra-se mais próxima da interpretação de Strathern pois indica uma relação não necessariamente de antagonismo mas de vários tipos como justaposição, replicação, intersecção, etc. Esta tradução foi sugerida por Mariza Correa, professora de Antropologia da Unicamp.

⁷⁶ A idéia de vida coletiva supõe uma idéia de sociedade como um sistema que age por contra própria, para além dos indivíduos e suas vidas particulares.

sociedade vincula a ela papéis sexuais com fronteiras definidas e fixas. As categorias sociais tornam-se a moldura na qual homens e mulheres devem se comportar e confinam o gênero no âmbito da experiência individual. Apesar de o modelo do antagonismo sexual ser relacional, ele se resume aos conflitos entre masculinidade e feminilidade e obriga a uma definição antitética de cada sexo. Para a autora, o que se perde nesse modelo é a percepção do que a diferenciação de gênero pode tratar – oposições, justaposições, duplicações, exclusões. A abordagem dualista não explicita o que está por trás da representação subjacente e faz uma correspondência ingênua entre o indivíduo sexuado e a autonomia das perspectivas “masculina” e “feminina”. De acordo com Strathern, as análises que reduzem a noção de gênero a de identidade consideram a relação entre os sexos como axiomática, como o lugar do enfrentamento entre a masculinidade e a feminilidade.

Na crítica ao modelo de antagonismo sexual, a autora baseia-se no trabalho de Gilbert Herdt que, ao se debruçar sobre os rituais de iniciação masculina entre os Sambia, na Nova Guiné, supõe que a criação da masculinidade é uma questão de aquisição de papéis e que esses rituais estão voltados para a “construção de homens”. Nessa interpretação, gênero é sinônimo de papel e identidade sexual. “A fusão entre gênero e identidade, a idéia de que a diferença de gênero é antes de tudo uma integração da pessoa com o ego (por oposição a um outro), deve ser examinada como uma forma histórica específica” (Strathern, 1988:61). Segundo ela, Herdt confina o gênero ao âmbito da experiência pessoal, atribuindo a identidade de gênero unitária tanto à cultura da Nova Guiné quanto à do próprio pesquisador. Isto para ela é um equívoco pois cada modelo, o da Nova Guiné e do pesquisador, apresenta formas de gênero particulares. Nesse sentido, Strathern defende que o antropólogo não deve projetar os seus problemas nos problemas dos outros.

No modelo de antagonismo sexual, tal como o utilizado por Herdt, que enfatiza a importância dos processos de socialização, como os rituais de iniciação, pressupõe-se a idéia de indivíduos como entidades autônomas nas quais a sociedade imporia suas regras. Para a autora, ao se reduzir a diferença de gênero ao modelo de socialização de papéis sexuais, há uma correspondência ingênua entre o indivíduo sexuado e a autonomia das perspectivas masculina e feminina. Na Melanésia, gênero não está limitado à orientação das pessoas em ser homem ou mulher mas diferencia dois tipos de socialidade (*same sex* e *cross sex*). Dessa forma, gênero é a principal forma na qual a alternância entre socialidades é concebida no qual tornar-se “masculino” ou “feminino” emerge como um estado unitário holístico em circunstâncias particulares. Nas palavras de Adriana Piscitelli, “as relações de gênero que deveriam ser o foco da análise, na Melanésia, não são aquelas entre ‘homens’ e ‘mulheres’ mas as relações entre *same sex* e *cross sex*: as formas – transformáveis – de pessoas que podem aparecer como singulares ou múltiplas. Deste modo, o mundo não pode ser cindido nas dicotomias clássicas” (1997:63).

Voltando a Goiás, “gênero” deve ser compreendido como uma relação que diferencia pessoas de sexo cruzado e aproxima aquelas do mesmo sexo. É uma relação na qual tende a prevalecer a forma mesmo sexo nos encontros coletivos e concretiza-se na organização das redes de sociabilidade. Esse modelo está presente tanto nos períodos de festa quanto de trabalho⁷⁷. No entanto, durante as festividades, criam-se superposições, justaposições e replicações de atributos ligados a cada um dos sexos. Como se poderá observar ao longo da descrição etnográfica a seguir, constroem-se representações hipermasculinas e hiperfemininas como o *carreiro*, o *peão*, a *mulher trabalhadeira* e a *mulher à toa*. Essas representações decorrem da forma mesmo sexo que tomam as redes de sociabilidade, aliadas aos traços diacríticos que definem as identidades femininas e masculinas como o trabalho.

⁷⁷ A festa e o trabalho não são categorias que se opõem mas fazem parte do mesmo ethos camponês.

Bicho-homem X homem mole

A imagem rústica do peão ou do vaqueiro, que se mistura à paisagem árida do meio, faz parte do imaginário que conhecemos do sertão brasileiro. Sua rudeza confunde-se àquela da natureza e dos animais. Euclides da Cunha, em *Os Sertões*, descreve o vaqueiro como uma “rocha-animal-homem” que, apesar da aparência fraca e fatigada, é “antes de tudo um forte”. A sua força encontra-se, assim, na sua proximidade e semelhança com o meio que o circunda.

Ao descrever um estouro de boiada, Euclides da Cunha desenha uma cena típica em que vaqueiro e boi se confundem: “destroem-se em minutos, feito montes de leivas, antigas roças penosamente cultivadas; extinguem-se, em lameiros revolvidos, as ipueiras rasas; abatem-se, apisoados, os pousos; ou esvaziam-se, deixando os habitantes espavoridos, fugindo para os lados, evitando o rumo retilíneo em que se desempenha a “arribada”. (...) E sobre este tumulto, arrodando-o, ou arremessando-se impetuosos na esteira de destroços, que deixa após si aquela avalanche viva, largado numa disparada estupenda sobre barrancas, e valos, rédeas soltas, soltos os estribos, estirado sobre o lombilho, preso às crinas do cavalo – o vaqueiro!” (1995: 190). Nesta passagem, no momento em que surge o vaqueiro, já não se sabe se o autor está falando dele ou ainda dos bois em disparada. Ambos misturam-se num mesmo personagem.

Esta imagem do homem sertanejo, “bicho-homem”, também está presente na obra de João Guimarães Rosa e quero fazer menção, em especial, ao conto “Conversa de Bois”, em *Sagarana*. Neste conto, o personagem Manuel Timborna, filho de Timborna velho e pai de uma infinidade de Timborninhas barrigudos, narra um caso em que os bois-de-carro conversavam, como se fossem homens. O conto fala da estória de um carreiro, aquele que conduz o carro de bois com uma vara de ferrão na ponta, seu Agenor Soronho, “*homem-do-pau-comprido-com-o-maribondo-na-ponta*”, que maltratava e explorava o candeeiro Tiãozinho, aquele que se posiciona na frente do carro, guiando os bois, “*bezerro-de-homem-que-caminha-sempre-na-frente-dos-bois*”. A estória se passa ao longo de uma estrada, onde Agenor Soronho e Tiãozinho levam “rapaduras e um defunto”, o pai do menino. Subentende-se que tenha sido Soronho o autor da morte do pai de Tiãozinho. Ao longo da travessia, os bois começam a se comover com a tristeza do menino e revoltam-se com o acontecido até provocarem um acidente com o carro de bois e matarem seu Agenor. “Um homem não é mais forte que um boi.... E nem todos os bois obedecem sempre ao homem...” (Guimarães Rosa, 1984:309). Enquanto Agenor Soronho dorme dentro do carro de bois e Tiãozinho anda na frente, de baixo de sol quente, triste, meio dormindo, meio acordado, parece que os bois (não se sabe se com ou sem a ajuda do menino) fazem com que o carro se descontrole provocando a queda e a morte do carreiro Agenor.

Cora Coralina também tem um conto semelhante ao de Guimarães Rosa – “O boi de guia” (1985) – que narra a história de um menino que, desde a infância, trabalhava com o pai e sofria a dura disciplina que ele lhe impunha. “Ajudava o pai. Desde que nasceu, contava. Nunca se lembra de ter vadiado como os meninos de agora. Quando começou a entender o pai, a mãe, os irmãos, o cachorro e o mundo do terreiro, já foi fazendo servicinho” (Coralina, 1985:38). O boi de guia, assim, o protegia. “Acostumou-se com os bois e os bois com ele. Sabia o nome de todos e os particulares de cada um. (...) Sentia nas costas o bafo quente do guia. Sentia no pano da camisa a baba grossa do boi. O pai atrás, gritando os nomes, sacudindo o ferrão. A boiada, briosa e traquejada, não queria ferrão no couro, a criança atrapa-

lhava. Aí, o guia barroso dava um meneio de cabeça, baixa aspa possante e passava a criança pra um lado” (idem:39). Apesar da dureza com que o pai tratava os bois, esses animais mantinham uma relação afetuosa com o seu filho. Essa relação entre os bois e o menino denunciava, num certo sentido, o rígido tratamento que os adultos davam às crianças e aos animais.

Da mesma forma, o escritor goiano Bernardo Élis fala da relação ontológica do homem com o boi no conto “João boi” (1994). Metade homem, metade boi, gente feito gado, “João boi não nasceu de mulher não. Ele nasceu de uma vaca, a qual ele mamou nela também e via lá no Retiro do pai dele, o velho Nhô-boi, que é lembrado de todos, o vaqueiro mais famanã de toda esta vertente de Sicupira de baixo” (Elis, 1994:124). Nos tempos da seca, ele era o único vaqueiro que conseguia conduzir a boiada do patrão. “Só mesmo levando ele junto é que as reses se aquietavam na nova fazenda. Sem João boi ninguém era homem para sustentar o gadame fora do retiro do Igbtira” (idem:121). Entre a animalidade e a humanidade, o personagem vivia solitário, entre as vacas, e manifestava, de um lado, o respeito dos demais vaqueiros e, de outro, a curiosidade e a repulsa das mulheres. Apesar de uma tentativa de casamento, ele nunca tinha dormido com sua noiva, que permaneceu moça e terminou por incorporar os estranhos hábitos de João boi, que falava mugindo e berrando. “ – Euuu fiiiio num tiiiive nãõõõõ – cada vez que soltava ua palavra, os bois no curral ou no pasto por dentro respondiam mugindo também e aconteceu de alguma vez alguns até vinham de trote para o rumo do pé-de-capitão adonde demorava a mulher” (Elis, 1994:128).

As imagens construídas pela literatura sobre o homem sertanejo tocam em várias questões que estão presentes na região estudada: a relação hierárquica entre o carreiro e o candeeiro, marcada também pela diferenciação etária, a relação de dominação dos homens para com os bois, a semelhança e a mistura entre homens e animais e a diferença entre os próprios bois. Assim como os homens, eles têm uma identidade e diferenciam-se uns dos outros pelo tipo de ocupação que exercem. “Nós somos bois... Bois-de-carro... Os outros, que vêm em manadas, para ficarem um tempo-das-águas pastando na invernada, sem trabalhar, só vivendo e pastando, e vão-se embora para deixar lugar aos novos que chegam magros, esses todos não são como nós...” (fala do boi Brillhante, Guimarães Rosa, 1984:308).

Diferentemente do vaqueiro, que viaja pelo sertão conduzindo manadas “selvagens”, o carreiro conduz carros de bois, onde os animais estão mais domesticados e treinados para este tipo de função: eles puxam o carro por meio da canga, uma peça de madeira que une dois bois de cada vez, presos pelo pescoço, ao carro ou a outra canga. Há uma ordem para posicionar os bois, começando por aquele par que puxa o carro em primeiro lugar: o guia, logo atrás vem o pé-de-guia, depois o contra-guia, meio, chaveia e cabeçalho. Cada animal tem um nome e responde por ele conforme o chamado do carreiro, que grita os nomes dos animais, em voz alta e firme, repetidas vezes.

O carreiro detém a autoridade sobre os animais. Geralmente, começa-se na profissão ainda menino, como candeeiro, e depois torna-se carreiro. No conto de Guimarães Rosa, o candeeiro Tiãozinho era chamado de menino-guia e ocupava uma posição na hierarquia muito próxima dos bois. O menino-guia era quase um boi de guia, aquele que fica na frente do grupo de bois que puxa o carro, e devia seguir as ordens do carreiro. “Vinha triste, mas batia ligeiro as apelpcartinhas, porque, a dois palmos da sua cabeça, avançavam os belfos babosos dos bois da guia – Buscapé, bi-amarelo, desdescendo entre mãos a grossa barbela plissada, e Namorado, caracu sapiranga, castanho vinagre tocado a vermelho – que, a cada momento, armavam modo de querer chifrar e pisar” (Rosa, 1984:305).

No interior de Goiás, ainda é comum o uso do carro de bois como transporte de carga e como

arado nas fazendas e, principalmente, como meio de transporte nas festas de romaria, principalmente durante a Festa do Divino Pai Eterno. Nela, a figura do carreiro é particularmente exaltada. Esta festa é uma grande celebração que atrai todos os anos, no início de julho, aproximadamente 500 mil pessoas de várias partes do Centro-Oeste e, entre elas, mais de 10 mil chegam à cidade em carro de bois. São realizadas missas, procissões e confissões. As ruas ficam repletas de camelôs, que vendem os mais variados produtos, e barracas de comida e bebida. Há também parque de diversões, rodeios, shows de música sertaneja e bailes.

Na chegada ao santuário, depois de uma semana de viagem, os carreiros tornam-se os protagonistas principais da festa durante o esperado “Desfile de Carros de Boi”. Mais do que ser vaqueiro, ou peão, ser carreiro constitui uma posição privilegiada não somente em relação aos outros homens mas também em relação aos santos e ao Divino Pai Eterno, uma das imagens católicas mais veneradas nesta região de Goiás⁷⁸.

*Então eu tenho que ser romeiro porque isso é uma coisa muito... finíssimo. (...) Ó, eu vou deixar de ser um carreiro o dia em que eu morrer. Enquanto eu for um homem eu sou um carreiro*⁷⁹.

O status de ser carreiro está menos relacionado à situação econômica e mais ao poder simbólico ao qual a sua imagem está ligada: uma masculinidade, legitimada pela religião católica, que se impõe nos momentos de festa. Como explica um velho carreiro de Mossâmedes, “a festa não é a festa. A festa são os carreiros”. Sua virilidade concretiza-se no trabalho que exerce como carreiro, demonstrando uma certa resistência física (pois necessitam viajar durante dias de baixo de sol quente e clima árido), habilidade e experiência no trato com os bois, fazer o carro cantar, e lealdade em relação às esposas...

Há uma associação erótica entre o carreiro e sua vara de ferrão, que Guimarães Rosa descreve brilhantemente como o “homem-de-pau-comprido”. Esta imagem opõe-se à do “homem mole”, que justamente não é capaz de demonstrar a “força” necessária para resistir à viagem conduzindo os carros de bois. O “homem mole” também se contrapõe à idéia de que, durante as festas, “homem é bicho custoso”. Segundo as mulheres, é preciso estar atenta aos passos dos companheiros. Ouvi vários relatos que diziam respeito ao ciúme das mulheres em relação aos maridos durante as romarias e histórias de brigas entre elas por desconfianças ou descobertas de traições. O ciúme feminino se deve, em muitos casos, pela aproximação (real ou imaginária) de uma moça, entrando na adolescência, que desfila de roupas curtas e decotadas durante a festa, e corre o risco de “enrabichar” um homem casado. Do ponto de vista feminino, os homens – que são também vistos como bichos – estão mais sujeitos aos seus instintos animais e não podem ser totalmente domesticados.

⁷⁸ A imagem do Divino Pai Eterno é representada por quatro figuras sagradas: o Pai, o Filho e a Virgem Maria entre eles sendo coroada pela pomba branca do Espírito Santo.

⁷⁹ Seu José Preto, Mossâmedes, 1998.

Mulher trabalhadeira X mulher à toa

A romaria começa com os preparativos tanto na zona rural quanto na cidade. Participar ativamente da romaria significa realizar determinadas atividades antes, durante e depois da viagem e contribuir para que ela tenha realmente êxito. Não basta ser *devoto* do Divino Pai Eterno, para ser *romeiro* é preciso trabalhar e cumprir certas regras de sociabilidade.

Nos dias que prenunciam as festividades, os trabalhos para a festa alternam-se com os realizados no cotidiano. As atividades são divididas entre homens e mulheres. Estas permanecem muitas horas na cozinha preparando, além dos almoços e jantares rotineiros, carnes, doces, bolos e salgados para a festa. Esse é um momento em que mães, filhas, noras e cunhadas encontram-se com mais frequência e trabalham de forma coletiva. Elas também aproveitam a ocasião para contar casos, piadas e principalmente fofocas. Enquanto as mulheres preparam o banquete para a festa, fora da cozinha os homens dedicam-se à montagem dos carros de bois, que vão conduzi-los até o santuário. Um cuidado especial com o carro é que ele deve *cantar*. A roda deve emitir um som característico – o *chiado* – que pode ser ouvido e identificado a quilômetros de distância. “Se a roda não canta, o carro morreu, acabou”, explicou-me um velho carreiro, hoje já falecido.

Desde os preparativos até as festividades em Trindade, os trabalhos não são suspensos. Na situação de festa, a obrigação do trabalho de cada dia torna-se voluntária. O aumento do volume de trabalho em função da festa cria uma situação prazerosa e necessária, revelando que esse aparente sacrifício é concebido como um valor (Turner, 1974b). Segundo Klaas Woortmann, há três categorias comuns às populações camponesas, relacionais e interdependentes, que constituem a sua ordem moral: a terra, a família e o trabalho, vinculadas aos princípios de honra e hierarquia. “O importante, contudo, não é que sejam comuns – pois elas estão presentes, também, em culturas urbanas – mas que sejam nucleantes e, sobretudo, relacionadas, isto é, uma não existe sem a outra. Nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar em família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e princípios organizatórios centrais, como a honra e a hierarquia” (Woortmann, K., 1990:23).

Partindo desse modelo, uma outra categoria mostra-se tão importante quanto o trabalho, a família e a terra: a festa. Ela se mostra como um dos componentes centrais do universo de valores camponeses. A festa constrói uma rede de sociabilidade que dialoga com diferentes dimensões do cotidiano, inclusive o trabalho, e sintetiza, rearranja e intensifica as relações na esfera das relações de gênero, da família e da vizinhança.

A partida da romaria é feita na casa do seu Tota, na *fazenda* Paraíso, que possui um grande prestígio no município de Mossâmedes, especialmente porque ele é um dos romeiros mais antigos, que participa da viagem há mais de quarenta anos. Tradicionalmente, os carros de sua família ocupam a primeira posição e guiam os demais pelas estradas, formando uma comprida carreata. A sua presença na romaria mostra-se de fundamental importância para os demais participantes; ele é visto como um líder e representa, acima de tudo, a garantia de sua perpetuação.

De sua casa, os romeiros saem para uma viagem de seis dias e acampam em fazendas até chegar

em Trindade. Uns atrás dos outros, os carros de bois, numa ordem que quase nunca é interrompida, seguem num balanço vagaroso e *cantam*, cada um à sua maneira, até chegar aos *pousos*. A romaria passa por algumas pequenas cidades: Americano do Brasil, Capelinha (vilarejo) e Avelinópolis.

A ordem dos carros obedece a uma relativa hierarquia, sendo que a posição específica de cada carro depende do período em que o carreiro está participando da viagem. Assim, os primeiros da fila são aqueles que já fazem a viagem há muitos anos e os últimos são aqueles que começaram a participar da jornada há pouco tempo e ainda não estão familiarizados com as suas regras. Então, na frente, vão os carros da família do seu Tota, depois alguns carreiros mais antigos e assim por diante. Na verdade, não existe uma ordem rígida que determine uma posição específica para cada carreiro, que pode estar aleatoriamente um pouco mais na frente ou mais atrás, dependendo do ano. Além disso, cada família extensa⁸⁰, que tem mais de um carro, procura posicionar seus carros uns atrás dos outros.

Percorrendo em média 25 quilômetros por dia, ao cair da tarde, os romeiros chegam aos *pousos* – terras de fazendeiros previamente negociadas e escolhidas pelo líder. Nas festas de romaria, a cozinha é conduzida, de certa forma, pelos homens ao longo da viagem – o carro de bois carrega e protege todos aqueles bens que fazem parte do universo doméstico, como o fogão, as comidas, as panelas e outras bagagens. E a estrada abre passagem para as mulheres que, muitas vezes, mal ficam dentro dos carros de bois e caminham pelas estradas ao lado de outras mulheres.

Todos os dias, em cada *pouso*, os homens descarregam as bagagens e uma cozinha é montada para que as mulheres preparem a *janta*. Em cada *pouso*, repetem-se as mesmas atividades. Se, pelas estradas, os homens realizam o trabalho de carreiro, nos pousos, as mulheres cumprem também a sua obrigação, num ato de reciprocidade, e fazem a *janta*. Na maioria das barracas, as mulheres utilizam os mesmos utensílios domésticos para preparar as comidas: fogão industrial em caixote de madeira, panela de pressão, panelas de ferro, tacho e latões para armazenar água. E a dieta também não varia muito entre as famílias (arroz, feijão, carne seca, carne de vaca cozida, feijão, repolho, tomate e macarrão).

As refeições são momentos de reunião familiar. Nos *pousos*, cada grupo familiar ampliado, ou melhor, cada família extensa, dorme e come de baixo do mesmo teto. Essa é uma situação peculiar em relação ao cotidiano, em que cada família nuclear possui a sua própria casa e, algumas vezes, a sua propriedade. A romaria possibilita uma ampliação da convivência entre parentes, intensificando as relações familiares.

Depois da *janta*, em cada pouso, os romeiros reúnem-se para a reza. As orações são organizadas por duas jovens mulheres, irmãs, ambas noras do seu Tota. Antigamente, as famílias faziam, individualmente, a reza do terço nas barracas, sem compartilhar as orações com todo o grupo de romeiros. Somente há dez anos as rezas passaram a ser coletivas, estimuladas por essas jovens mulheres, que circulam entre as barracas chamando todos os romeiros. As orações apresentam uma estrutura definida: partilha dos acontecimentos do dia, uma intervenção de um representante da Igreja, leitura do Evangelho, o *Pai Nosso*, às vezes seguido de uma *Ave Maria* cantada, intercalando vozes femininas e masculinas, e a música principal que é cantada durante todo o percurso: *Romaria*⁸¹.

⁸⁰ O termo “família extensa” refere-se, aqui, a um conjunto de famílias nucleares, que se formaram pelos filhos que casaram e saíram da casa dos pais para criar uma nova família nuclear em uma outra pequena propriedade. O termo família nuclear aproxima-se da “família elementar” de Radcliffe-Brown – o pai, a mãe e seus filhos solteiros.

⁸¹ Autoria de Walter José, compositor goiano, contratado pelos padres redentoristas para compor diversas músicas para a Festa do Divino Pai Eterno. Entre as várias que são lançadas e divulgadas todos os anos, a música *Romaria* foi aquela que ganhou uma grande repercussão e é conhecida pela maioria dos romeiros, originários do estado de Goiás.

Levantei cedo juntei a boiada
A fé no peito e os pés no chão
Meu velho carro cantou na estrada
E o pó vermelho levantou no chão
Num passo lento saiu a jornada
Pra romaria da devoção

Sou romeiro que caminha
Sou devoto do Senhor
Caminhando pra terra santa
Velha Trindade da fé e do amor

Pra ir na terra do Pai Eterno
Minha jornada durou longos dias
Trabalhei duro o ano inteiro
Fiz os meus planos pra romaria
Pedi aos anjos pra iluminar meus passos
E o Pai Eterno pra ser meu guia

E ao ver o longe seu santuário
Templo sagrado na forma da cruz
Onde meu Pai fez a sua morada
Com Santo Espírito e seu Filho Jesus
Dou meus louvores por chegar de novo
Na terra santa coberta de luz

Sou romeiro..

Essas rezadeiras leigas são coordenadoras de um grupo católico que se reúne na zona rural de Mossâmedes, e que se originou de uma proposta de formação de uma Comunidade Eclesial de Base na região. Esse grupo, que se autodenomina *comunidade*, faz parte de um projeto mais amplo da Diocese de Goiás que, a partir dos anos 1980, começou a desenvolver uma pastoral popular para “dar voz” aos trabalhadores do campo. O objetivo era descobrir “uma religiosidade comum que traduzisse a ‘caminhada’, a luta popular em que se envolviam ao mesmo tempo os agentes da base (os lavradores e outros) e os agentes de pastoral (os padres e outros)” (Brandão; 1985:158).

A *comunidade*, que tive a oportunidade de observar na *fazenda* Paraíso, não possui mais um vínculo direto com os projetos originais das Cebs, de caráter político e militante. Durante as reuniões, não se discutem nem se põem em prática as questões político-religiosas divulgadas pela Teologia da Libertação. Contudo, durante a romaria, o espírito da “caminhada” conduz as orações. As coordenadoras, ao lado de padres, monges e seminaristas visitantes, procuram estimular os seus participantes a expressarem suas opiniões sobre a experiência da romaria, e sobre a leitura do Evangelho do dia.

As rezas realizadas nos pousos indicam que há uma reelaboração de diversas formas de oração que foram incorporadas pelos romeiros. De um lado, as organizadoras leigas procuram incentivar a participação de todos nas celebrações e, de certo modo, permanecem ligadas, pelo menos no discurso,

nos princípios comunitários das Cebs, ainda que não haja uma clara preocupação política e militante. De outro, parece existir uma certa independência das rezas em relação às celebrações realizadas pelos agentes eclesiais. Mesmo que alguns padres acompanhem a romaria, no momento das rezas eles participam apenas de maneira periférica como “assistentes” das coordenadoras. Ou seja, as orações são organizadas por mulheres de maneira relativamente autônoma em relação aos padrões oficiais da Igreja Católica e apontam para a permanência de um aspecto fundamental do catolicismo rústico tal como foi definido por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973a): a ausência de padres⁸².

Depois das orações, são os jovens que animam a festa noturna, com bailes, música e paquera. O baile começa antes da reza, é suspenso durante as orações coletivas, e depois continua noite adentro. Quando não tem baile, grupos de jovens costumam reunir-se ao redor de carros ou de fogueiras para ouvir músicas.

Antes do nascer do sol, todos se preparam para continuar a jornada. As mulheres fazem o almoço matinal, todas as bagagens retornam para os carros e juntam-se os bois. À medida que a carreta vai saindo do pouso, formam-se alguns grupos: além dos carreiros, mulheres casadas que andam a pé, moças solteiras, também a pé e jovens rapazes a cavalo. Também há pessoas que estão pagando promessas, que fazem todo o percurso a pé. Os carreiros e candeieiros permanecem próximos aos carros, para que os bois não desviem do caminho certo.

Em relação às mulheres, há duas maneiras de fazer o percurso: dentro ou fora do carro. Na primeira, são as mães com crianças pequenas ou aquelas que preferem ficar com seus esposos ou as que simplesmente não gostam de andar. Na outra, estão as que optaram por *andar na frente*, e entre elas as que estão pagando promessas. Nesse último caso, as mulheres andam em grupos nos quais a presença masculina é quase nula. As solteiras preferem distanciar-se das casadas, porque a viagem é um momento propício para paquerar e namorar os rapazes.

Certa vez, uma das mulheres que nos primeiros dias andava a pé resolveu acompanhar o marido, ao lado do carro de bois, e foi alvo de comentários como *ela não larga o marido. Largar o marido*, mais para umas e menos para outras, revela-se um fato extraordinário, já que o casamento, para essas mulheres, implica permanecer em casa a maior parte do tempo. Durante a romaria, elas têm a oportunidade de afastar-se temporariamente do marido, mas este não perde de vista a sua esposa, pois sabe que está na frente, no grupo das casadas, e portanto fora do risco do adultério. Em contrapartida, as mulheres também estão sempre de olhos abertos em relação aos maridos pois *homem é bicho custoso*.

Durante a romaria, cada um pode mostrar publicamente suas qualidades e enfatizar sua “identidade sexuada”, os homens como carreiros e as mulheres como trabalhadeiras. Contudo, apesar de tanto homens quanto mulheres trabalharem durante a festa, a qualidade de ser trabalhadeira é um dos principais atributos da feminilidade. A *mulher trabalhadeira* deve, acima de tudo, alimentar sua família e, nas festas de romaria, acompanhar seu marido para “fazer o arroz quentinho” para ele. À imagem da *mulher trabalhadeira* opõe-se a *mulher à toa* que pode referir-se a certos tipos de comportamento que se assemelham ao masculino, que é comumente aceito: a possibilidade de ter amantes ou de ceder aos seus impulsos e agir como um *bicho custoso*.

⁸² Maria Isaura P. de Queiroz (1973a) define o *catolicismo rústico* como formas de religiosidade populares católicas baseadas nas festas coletivas, danças, rezas, romarias que se realizam, tradicionalmente, sem a interferência direta de padres ou representantes oficiais da Igreja. Esse catolicismo está baseado no culto aos santos, realizado especialmente durante as festas de padroeiro.

Mais facilmente que o homem, a mulher pode ser taxada de *à toa* já que, segundo o ditado local, “mulher, quando é custosa, não tem jeito”. A *mulher à toa*, em última instância, está associada à imagem da mulher prostituta, cujos clientes são geralmente homens casados. No entanto, as mulheres que saem, de certo modo, da norma – desvio que pode ser muito tênue, como conversar com homens casados e permanecer num mesmo espaço sozinha com ele, até a prostituição – são taxadas facilmente como *à toa* e serão alvos constantes de fofocas pois “o povo nunca esquece”.

Por sua vez, o *homem custoso* apresenta seu contraponto que é o *marido bom*, que não deixa faltar nada para a família e sustenta economicamente a casa. Este tipo de desvio, quando realizado pelos homens, é mais aceito pois, segundo a explicação nativa, os homens, “por natureza”, são mais *custosos* que as mulheres e costumam *dar trabalho* para as esposas, apesar do “povo facilmente esquecer” o que eles fazem.

*Eu acho que nós devemos ter um sentido firme pras coisas que nós vamos fazer, tem que fazer só coisas boas, as coisas ruins eu creio que não podemos fazer. Às vezes, sua cabeça uma hora vacila, mas você volta novamente “Eu não posso fazer isso porque Deus não ama safado”*⁸³.

No caminho para o santuário de Trindade, entre um pouso e outro, forma-se uma rede de sociabilidade que redimensiona as relações estabelecidas no cotidiano. Abre-se uma brecha para as mulheres casadas afastarem-se temporariamente do marido, para as moças se encontrarem com rapazes sem a presença da família, para os homens mostrarem sua masculinidade nas cavalgadas e suas habilidades de carreiro. Ao mesmo tempo, formam-se novas relações entre romeiros de diferentes municípios e entre romeiros e moradores das fazendas em que passa a romaria. Mas essas novas relações pressupõem que cada um permaneça na mesma posição social, sem romper com as normas e hierarquias sociais como casados, agregados, pequenos proprietários, trabalhadores diaristas, etc. Além disso, homens e mulheres aproveitam a festa de maneiras diferentes e dificilmente se misturam no mesmo espaço.

Quando chegam ao santuário, depois de sete dias de viagem, os romeiros de Mossâmedes, junto com grupos de outros municípios, participam do desfile que inaugura o início das festividades no santuário de Trindade numa quinta-feira. A entrada triunfal na cidade sagrada em carros de boi representa uma participação fundamental na festa, celebrando e valorizando não somente este antigo meio de transporte mas um símbolo central que remete à identidade de ser romeiro e carreiro, originário da zona rural.

Assim, os carreiros e suas famílias de Mossâmedes, Sancrerlândia, Anicuns, Inhumas, Avelinópolis, Americano do Brasil, Damolândia, entre outros reúnem-se na entrada da cidade e desfilam pelas ruas principais do santuário. Geralmente, o grupo de Mossâmedes – conhecido como um dos mais tradicionais, talvez porque possui carreiros que fazem a romaria há mais de quarenta anos – é o primeiro da fila e depois unem-se a ele os representantes dos demais municípios.

Depois do desfile, a primeira coisa que se faz é ir *nos pés do Divino Pai Eterno: a primeira coisa, quando eu toco meus bois, é ir lá nos pés do Divino Pai Eterno, do jeitinho que eu estou na viagem, eu posso ter poeira até dentro dos olhos. A primeira coisa que eu faço é ir lá. A hora que eu fiz minhas preces, então, eu venho. Aí qualquer coisa que você quiser eu já faço. Eu vou fazer barraca, vou tomar*

⁸³ Seu José, trabalhador rural, carreiro e folião, Mossâmedes, 1998.

*banho, qualquer trem já me serve. Mas até aquele momento, enquanto eu não vou lá não está certo. Eu não cumpri minha missão*⁸⁴.

O ato de visitar a imagem sagrada é conhecido como o *beijamento*. Fitas coloridas são amarradas à imagem do Divino Pai Eterno e os devotos, em fila, beijam-nas, rezam, passam por baixo delas e fazem o sinal da cruz. Alguns escrevem pedidos. Depois disso, os romeiros estão livres para festar e podem entrar no universo das práticas profanas. Se, de um lado, o carreiro é exaltado durante o desfile de carro de bois, de outro, ele faz reverência ao Divino Pai Eterno num ritual de sacrifício, chegando *do jeito que está na viagem* para visitar a sua imagem na igreja. A idéia do sacrifício está sempre presente no discurso dos romeiros quando eles se referem à romaria de modo geral. Tem-se como pressuposto que fazer a romaria é uma penitência.

*Na romaria se torna penitência porque a gente dedica alimentação, tudo ali vive em comum, tanto com os que a gente conhece como as pessoas que a gente não conhece. E na comunidade a gente vive com quem a gente conhece já e só partilha a palavra de Deus, a maioria das vezes. E na Trindade não, além da gente partilhar a palavra de Deus, há a caminhada, que é a penitência, e a alimentação, né, com a maioria que a gente não conhece*⁸⁵.

Compartilhar as orações, rezar, comer, viver em comum, fazer a viagem com romeiros de diferentes regiões, com laços de parentesco e de vizinhança distintos, implica um determinado sacrifício. Durante a festa, é preciso lidar não somente com seus parentes, compadres e amigos mas também com pessoas desconhecidas, que são encaradas, muitas vezes, como um perigo em potencial. Nos acampamentos, os romeiros procuram montar suas barracas nas proximidades do grupo do seu município, o que cria uma sociabilidade segura entre pessoas conhecidas. No entanto, nunca se deixa a barraca sozinha e sempre fica alguém tomando conta, enquanto os outros vão passear na cidade. É preciso ficar atento aos perigos de roubo, ainda que raros. Mesmo em uma cidade sagrada, não se está isento dos perigos do mundo.

As atividades religiosas do santuário de Trindade são dirigidas pelos padres redentoristas desde o século XIX e estão voltadas para grandes públicos. Os redentoristas – conhecidos como “especialistas em santuários” (Steil, 1996) – também estão na direção de centros religiosos como o de Aparecida, no estado de São Paulo e Bom Jesus da Lapa, na Bahia. Durante a festa, os padres celebram missas de hora em hora e realizam confissões coletivas. Organizam também as Procissões da Penitência, todas as manhãs, e uma procissão de encerramento, no domingo à noite. Fora desse período, as missas são realizadas em diversos horários na Igreja Matriz e em quatro outras igrejas da cidade, de acordo com os tradicionais deveres paroquiais.

Por parte dos romeiros de Mossâmedes, a participação nas missas é relativamente esporádica. Só nos últimos sete anos é que eles começaram a freqüentar uma celebração que foi criada especialmente para os que vieram em carro de bois e em grupos de folias: a “Missa dos Carreiros e Foliões”, onde centenas de carreiros participam desta celebração com suas varas de ferrão, carregando para dentro da Igreja o instrumento mais representativo do seu trabalho, acompanhados dos cantadores de folia, com suas violas, pandeiros, caixa e outros instrumentos musicais.

⁸⁴ Seu José, carreiro de Mossâmedes, julho de 1998.

⁸⁵ Jovem romeira de Mossâmedes, 1998.

Cada vez mais, os redentoristas têm criado estratégias para atrair um certo público que não costuma freqüentar a igreja nos lugares de origem, principalmente se habitam nas zonas rurais. Assim, há uma preocupação em investir em determinados símbolos populares e tornar as missas mais atrativas, em que os fiéis podem se identificar como parte de uma mesma coletividade⁸⁶. Este projeto também reflete-se no incentivo dado aos carreiros para participarem do Desfile de Carros de Bois⁸⁷.

Além dos rituais religiosos (*beijamento*, missa, procissão, visita à sala dos milagres⁸⁸), o santuário oferece vários tipos de lazer como bares e lanchonetes, parque de diversões, circo e rodeio. Mas uma das maiores atrações são as *barraquinhas*. A cidade torna-se um gigantesco camelódromo. Trindade oferece, para a população que vem do interior do estado de Goiás, uma variedade de produtos para todas as idades, gostos e necessidades que só são encontrados naquela quantidade e preço barato nas grandes cidades. No entanto, os produtos comprados no santuário têm mais importância simbólica do que econômica. Importa mais onde e menos o quê está sendo comprado (Featherstone, 1995).

Especialmente entre as mulheres, um dos assuntos centrais são as compras nas *barraquinhas*. Até o fim das festividades, no domingo, já se sabe onde comprar a calça mais barata de determinado modelo, ou panelas de ferro com o melhor preço, ou a bolsa mais bonita. Durante o dia, as mulheres circulam ao lado de suas cunhadas, irmãs e comadres, não necessariamente em companhia dos seus maridos, que também fazem passeios pelo santuário junto com outros homens. No entanto, à noite, as casadas circulam pela festa ao lado de seus esposos, ou permanecem nas barracas, e as solteiras, com autorização dos pais, passeiam em grupos ou com os namorados. Não se pode esquecer também que, entre um passeio e outro, elas são responsáveis pelo preparo de todas as refeições para a família e visitas de parentes.

À noite, enquanto idosos e casados podem ficar nos acampamentos contando *causos*, as moças e os rapazes solteiros, sempre em turmas, saem para os bares e bailes da cidade. Em uma das avenidas existe uma concentração de barracas, uma do lado da outra, que vendem bebidas e comidas e colocam, na rua, caixas de som com músicas dançantes. Existem circuitos de bares específicos que a juventude de Mossamedes costuma freqüentar. Nesses lugares, em meio à multidão, os jovens podem encontrar pessoas do seu município e arredores. Assim, uma moça ou um rapaz pode encontrar um pretendente da rede de relações conhecidas da família. Mas também existe relativamente uma abertura para conhecer pessoas diferentes, que moram em outras cidades como Goiânia ou mesmo Trindade.

Enquanto uma intensa movimentação acontece no centro de Trindade, no acampamento o grupo de Mossamedes monta suas barracas num território comum e transforma-as em casas improvisadas. Cada barraca abriga uma família extensa, composta de uma ou várias famílias nucleares. A sociabilidade das barracas promove uma experiência familiar especial em que todos os parentes podem dormir e comer debaixo do mesmo teto, conformando uma comunidade de substância.

⁸⁶ Essa estratégia pode ser observada em outros santuários dirigidos pelos redentoristas, como o de São Francisco das Chagas, em Canindé, no Ceará. Foi criada atualmente uma Missa do Vaqueiro, valorizando um personagem importante na região nordestina.

⁸⁷ Para a divulgação da festa, os redentoristas incorporaram o uso de novas tecnologias e de meios de comunicação de massa. Geralmente a rádio Mil FM, voltada para um público jovem, e a Difusora AM, rede católica de rádio, ambas de Goiânia, fazem a cobertura da festa, instalando-se no santuário neste período. Há também projeções de *videoclips* em ruas da cidade para animar a festa. É importante ressaltar que existe uma denominação comum para o santuário, usada pelos padres, políticos e jornalistas: "a capital da fé", que traduz o seu caráter modernizador, como um pólo religioso e de consumo.

⁸⁸ A Sala dos Milagres assemelha-se a um museu, com objetos trazidos pelos devotos que cumpriram promessas: fotografias, quadros, pedaços de cabelos, muletas, cruzeiros, cabeças, braços e pernas feitos de cera, etc. Há também um espaço especial no qual estão expostas roupas e instrumentos do falecido cantor Leandro, que fazia dupla sertaneja com Leonardo.

Nesse sentido, alguns aspectos do mundo doméstico, da casa, são postos em evidência, em contraposição à rua, representada pelo santuário como um todo. Segundo Roberto DaMatta (1997), nas situações normais e rotineiras, separamos três visões de mundo complementares: o código da casa, o código da rua e o do outro mundo. No primeiro, encontramos as relações de parentesco, de intimidade, lugar propriamente das pessoas e, principalmente, da mulher; no segundo, um código regulado por leis impessoais, pelo mercado, lugar público onde as pessoas são identificadas como indivíduos; o terceiro refere-se à síntese dos outros dois, espaço de renúncia do mundo com suas dores e ilusões, que se refere aos momentos extraordinários, das festas e dos rituais.

No acampamento em Trindade, de um lado, reproduzem-se as mesmas atividades domésticas, cotidianas, como o preparo das comidas; de outro, e ao mesmo tempo, transformam-se essas atividades pela própria dinâmica da festa. Se as mulheres continuam exercendo as funções de donas de casa, os homens, por sua vez, interrompem o trabalho de carreiro. Assim, a divisão do trabalho entre os sexos permanece, mas adaptada ao contexto festivo. Além disso, a romaria transpõe para o mundo da festa uma parte fundamental do seu cotidiano: o universo da cozinha, lugar feminino e, ao mesmo tempo, da mais íntima convivência social entre parentes. Na festa de romaria, a cozinha está representada pelo interior das barracas. Mesmo durante a viagem, é como se os romeiros levassem, nos e com os carros de bois, aqueles elementos mais significativos da estrutura social.

Dessa maneira, o fogão simboliza um elemento fundamental do universo dos romeiros e, em particular, do mundo do trabalho feminino. A presença do fogão dentro das barracas, tanto nos pousos quanto no acampamento no santuário, representa uma unidade familiar. Cada família nuclear ou extensa – que dorme e come na mesma barraca – possui o seu próprio fogão, mesmo que seus membros estejam viajando com mais de um carro de bois. É o caso, por exemplo, da família do líder: cada filho viaja com seu próprio carro de bois, mas há apenas um fogão para toda a família, no qual as mulheres compartilham o preparo das refeições. Mas há outra família, em que as mulheres, (duas cunhadas, casadas com dois irmãos) cozinham juntas no mesmo fogão durante a travessia e, depois, *separam as cozinhas* em Trindade e passam a fazer a comida individualmente, para seus maridos e filhos.

Se, durante a viagem, homens e mulheres reproduzem algumas atividades rotineiras, o trabalho com os bois e o preparo dos alimentos, em Trindade, as mulheres continuam cozinhando e arrumando a “casa”, enquanto os homens, por sua vez, suspendem o trabalho com os bois, já que os animais permanecem em pastos nas redondezas da cidade. No acampamento, durante o dia, podem-se observar mulheres lavando roupas em bacias, outras areando panelas e cozinhando – atividades comuns no cotidiano que aqui são improvisadas. Os homens fazem os serviços braçais mais pesados, como descarregar bagagens e mantimentos, buscar água em latões, além de comprar alguns alimentos no centro da cidade.

A divisão do trabalho entre homens e mulheres expressa uma ajuda mútua entre eles, considerando que as mulheres trabalham mais durante o período em que permanecem no santuário e os homens trabalham mais durante o percurso, ao conduzirem os carros de bois. Na volta para casa, no fim da festa, essas regras não são mais seguidas à risca pois nem todas as mulheres voltam de carro de bois e preferem retornar para o município de ônibus ou automóvel deixando que seus maridos voltem sozinhos ou com outros parentes do sexo masculino. Somente algumas esposas voltam ao lado de seus maridos e costumam preparar refeições para outros homens que não estão mais acompanhados de suas mulheres.

O fim da romaria fecha o ciclo da Festa do Divino Pai Eterno e inaugura o retorno para as atividades rotineiras. Trindade termina suas comemorações ao Divino Pai Eterno em uma segunda-feira, depois de nove dias de festas e a expectativa dos romeiros de retornar no próximo ano.

Replicações

Ao longo do ano, existem outras festividades que replicam diversos elementos presentes na Festa do Divino Pai Eterno. Esta é uma das principais referências, materiais e simbólicas, para a organização das demais festividades da região. Descreverei aqui a Festa do Divino Espírito Santo, na cidade de Mossâmedes, em agosto, a Festa de Santos Reis, no povoado de Mirandópolis, em janeiro, e a exposição agropecuária na cidade de Sanclerlândia, em julho.

Na Festa do Divino Espírito Santo, que acontece no último final de semana de agosto, época de plena seca, há quatorze anos, foi inventada uma romaria de carros de bois, uma reprodução em miniatura daquela para o santuário de Trindade. Ela teve início em 1991 para comemorar a visita do bispo Dom Tomás Balduino, da Diocese de Goiás, à cidade. Depois da visita do bispo, os carreiros de Mossâmedes passaram a fazer essa romaria todos os anos durante a *Festa de Agosto*⁸⁹.

Essa romaria dura somente dois dias e há apenas um pouso, cujo local varia a cada ano, em que todos os carreiros se reúnem. A participação maior é masculina. As mulheres, como a distância da viagem é curta, preferem deixar seus maridos por uma noite e esperá-los, no dia seguinte, na cidade. Essa característica aproxima essa romaria das folias, que também estão restritas à participação dos homens. Tanto a folia como a romaria dos carreiros, durante a Festa do Divino Espírito Santo, mostram-se como celebrações masculinas, diferentemente da Festa do Divino Pai Eterno que não exclui a participação de nenhum dos sexos, embora separe, em determinados momentos, homens e mulheres, adultos e jovens, casados e solteiros.

A preparação para a Festa do Divino Espírito Santo começa com o *giro* da folia, onde os foliões circulam pela vizinhança para convidar a população e arrecadar fundos para as comemorações. Antigamente, os foliões – grupos exclusivamente masculinos – *giravam* (circulavam) pelas *fazendas* a cavalo e viajavam dias convidando os moradores da zona rural para a festa na cidade. Tradicionalmente, o grupo de foliões era composto por um embaixador ou mestre – que comandava a folia e puxava os versos da cantoria –, um gerente – responsável pela organização e conduta do grupo –, os cantores – divididos em diversas vozes, que podiam chegar até seis –, e os instrumentistas – violões, violas, caixas, pandeiros e sanfona, mas que também podiam ser cantores.

Atualmente, os grupos são dirigidos apenas pelo mestre, que exerce as antigas funções de embaixador e gerente. Mas sua estrutura permanece a mesma: eles passam de casa em casa, com a bandeira do Divino Espírito Santo, realizando rituais de reza e canto, intercalando paradas para almoço e pouso. E repete-se a mesma cantoria de chegada, seguida da reza do terço diante do altar, depois uma parada para jogar *truque* (truco) ou dançar a catira, e finalmente a cantoria de despedida. “Assim como cantam ‘cantorias de chegada’ no ‘pouso’, os foliões se organizam na manhã do dia seguinte para fazerem as ‘cantorias de despedida’, com que agradecem ao dono da casa a hospedagem e a esmola, com indicações de que ele e os seus familiares não deixarão de receber recompensas dobradas ‘do Divino’” (Brandão, 1982:67).

⁸⁹ A Festa do Divino Espírito Santo ocorre de forma independente ao calendário litúrgico, cuja celebração corresponde ao domingo de Pentecostes, quarenta dias depois da Páscoa. Uma primeira interpretação sobre essa festa foi elaborada por Carlos Rodrigues Brandão, que registrou os festejos em Mossâmedes em 1980 e publicou o trabalho em 1982 na revista *Religião e Sociedade*, número 8. Em dezoito anos, comparando os dados de Brandão com aqueles coletados pela minha própria observação, em 1998, a festa apresenta várias transformações.

*Era tudo a cavalo... Girava tudo a cavalo. Tinha folia que girava 60 cavaleiro... Agora isso praticamente acabou... Antigamente girava quatro folia também. Tinha uma que vinha do Americano do Brasil, tinha outro que vinha do Paraíso, era a folia dos Gonzaga antigamente*⁹⁰.

Hoje há apenas dois grupos que *giram* na cidade e, ocasionalmente, na zona rural, um dia antes da inauguração da festa e entregam a bandeira na igreja, no sábado⁹¹. Apesar da diminuição do tamanho das folias, e da participação estar restrita a foliões mais idosos e alguns adultos, já que os jovens raramente demonstram interesse nelas, continua-se dançando a tradicional catira depois das cantorias, da *reza*. “Cantada nos pousos da Folia, logo depois das cerimônias religiosas e da ‘janta’, a catira é uma dança ‘macha’ que reúne ‘na sala’ os foliões e outros catireiros” (Brandão, 1982:67). Ela é uma antiga dança, realizada apenas pelos homens, com movimentos corporais ritmados, palmas, batidas dos pés e canções, puxadas também por um mestre, com temas não religiosos referentes a mulheres, namoros, histórias de adultério etc.

Por parte das cerimônias oficiais da Igreja, realizam-se novenas, tanto na zona rural como na cidade, e, ao término de cada celebração, o tradicional leilão. Cada participante da novena, que acontece cada vez em uma casa, traz uma prenda (bolos, frangos e carnes assados, pinga, refrigerantes, pães, biscoitos e até galinhas vivas ou mesmo bezerros) para ser leiloada, cuja renda será doada para a Igreja. “As situações de leilão são festivas e jocosas, ao contrário do clima solene e religioso da novena. É entre brincadeiras e desafios de poder de compra que se estabelecem as trocas do leilão, um pequeno momento de competição entre produtores rurais, mas cujo propósito, não obstante o divertido da situação, é considerado religioso e compromisso com o Divino através de sua Festa” (Brandão, 1982:70). Na noite de sábado, levanta-se o mastro com a bandeira do Divino, seguido de fogos de artifício. No domingo, há uma missa, seguida de procissão, encerrando as festividades.

Como se pode observar, prevalece o modelo de segregação sexual e da homosociabilidade no qual homens – foliões e carreiros – e mulheres – cozinheiras e rezadeiras – participam da festa de maneiras diferentes.

⁹⁰ Seu Zé Modesto, mestre folião de Mossâmedes, 1998.

⁹¹ No período da pesquisa de Brandão, havia quatro grupos de folia que percorriam o meio rural do município “responsáveis pelo anúncio da Festa, pela distribuição de serviços religiosos-populares entre as populações ‘da roça’ e pela coleta de bens (dinheiro e prendas) para ajudar a cobrir os gastos com os festejos” (Brandão, 1982:65).

Foliões, cozinheiras e festeiros

Em Mossâmedes, há duas Festas de Santos Reis: uma que acontece no período original desta celebração, no dia 6 de janeiro, no povoado de Mirandópolis, período das chuvas (*das águas*) e outra no mês de julho, na própria cidade de Mossâmedes – época da seca onde se proliferam diversos tipos de festividades (festas de romaria, rodeios, festas do Divino Espírito Santo, etc.). Essas festas são organizadas pelos moradores eleitos como *festeiros*, que se distribuem no preparo das novenas, na recepção dos foliões, nas rezas e na *comida de folia*. Esta é preparada para o último dia da comemoração, que atinge o seu ápice quando todos os participantes compartilham a *janta*.

Vou me ater especialmente à festa que acontece no povoado de Mirandópolis, conhecido como *Troca Tapa*, que atualmente recebe 4 a 5 mil pessoas e tem tomado proporções muito maiores do que a celebração que acontece na cidade de Mossâmedes, que reúne apenas os moradores da zona urbana que fazem parte de uma determinada comunidade religiosa local. Antes de mais nada, não procurei resgatar a história bíblica da celebração e suas representações em torno dos “Três Reis Magos do Oriente” pois me interessa analisar como se configuram as formas de sociabilidade.

A Festa de Santos Reis começa com as novenas, primeiramente em *fazendas* e depois no próprio povoado. Em cada casa, onde se monta um pequeno altar com a bandeira dos Santos Reis, os foliões são recebidos pelos seus moradores e convidados. Toda novena é dividida em três tempos: as cantorias da folia, a reza do terço e o leilão, sendo este último um momento de maior descontração. A disposição dos participantes nas casas apresenta uma recorrência que pode ser visivelmente observada, demarcada no espaço: mulheres na varanda e no interior da casa, homens no terreiro. Ambos circulam em todos os lugares mas há uma grande concentração masculina ou feminina em um ou outro.

Esta disposição também pode ser notada em outras pequenas comemorações. Por exemplo, quando alguém faz aniversário e convida um grupo de foliões para dançar catira em sua casa. Essa dança, onde só os homens podem dançar, é realizada na sala e é assistida pelas mulheres da porta, que desemboca na cozinha, ou seja, da porta que leva ao interior da casa. Na porta da sala que dá para a rua ficam outros homens, que não participam da dança. Certa vez, quando eu fui assistir a uma catira e estava assistindo à dança na porta que dá para a rua, veio ao meu encontro uma mulher, uma das moradoras da casa, convidou-me para *entrar pra dentro*, ou seja, entrar na casa e ficar na cozinha, junto com as outras mulheres. Como eu estava interessada em observar o que acontecia para fora do espaço da cozinha – lugar que já era mais familiar para mim – educadamente disse que não precisava, que eu ficaria ali mesmo e, depois de alguma insistência, ela retornou, então, para a cozinha. No terreiro, tanto depois da catira quanto depois da reza durante as novenas de Folia de Reis, o mestre distribui pinga para os homens e ele serve esta bebida com um único copo que vai passando de mão em mão.

Quando terminam o ciclo das novenas, a festa de Santos Reis culmina com a entrega da bandeira, a passagem das coroas para os festeiros do próximo ano e a esperada *janta*. No povoado de Mirandópolis, onde presenciei a festa pela primeira vez na minha última pesquisa de campo, em janeiro de 2003, a *janta* assemelha-se a um grande *potlatch* em que há um consumo excessivo de comida e, posteriormente, sua destruição pois, terminada a festa, joga-se sempre muitos alimentos no lixo. É interessante observar que, durante a *janta*, por ser o momento mais esperado, forma-se uma fila quilométrica para comer

onde as pessoas se empurram e brigam como se não houvesse comida para todos. Mas, depois que todos já comeram e se fartaram, ainda há muita comida disponível que termina por ser jogada fora, sem contar aquela que é deixada nos pratos e jogada no chão.

Na Festa de Santos Reis que tive a oportunidade de observar em 2003, os festeiros (doze casais) arrecadaram 120 kg de arroz, 60 kg de feijão, 60 kg de franco de granja, 20 kg de frango caipira, 60 kg de macarrão, seis porcos (*capados*), 23 leitões, oito vacas e 60 latões de doces variados (doce de leite, doce de coco, goiabada e bananada). A comida começou a ser preparada dois dias antes da festa por aproximadamente vinte mulheres e quatro homens num galpão montado especialmente para tal fim. Uma das atividades mais trabalhosas era arrumar a carne das vacas que, chegando uma por vez em um caminhão em grandes pedaços, eram repartidos em uma grande mesa por oito a dez mulheres. Em uma outra mesa, esses pedaços eram temperados e, posteriormente, preparados em grandes tachos. A mesa do macarrão também ocupava um espaço considerável: depois de cozido, era espalhado por toda esta mesa e ia sendo desgrudado cuidadosamente.

Assim, à medida que a comida ia sendo preparada (macarronada, galinhada (arroz com galinha/frango), feijão tropeiro, diversos tipos de carne cozida, batatas cozidas), os foliões realizavam as últimas visitas nas casas do povoado até chegarem ao local onde foi montado o altar, onde a bandeira seria entregue, ao final do dia 5 de janeiro. Neste dia, a única rua de Mirandópolis ficou bastante movimentada e me chamou a atenção, particularmente, o desfile das moças com os seus cabelos *de rodinha* – uma técnica para alisar os cabelos que os envolve em torno da cabeça com grampos: a festa ainda não havia começado e elas mostravam publicamente que estavam se preparando. Havia mulheres, mais velhas que as moças, que passeavam com *bobes* na cabeça observando os preparativos da festa. Tanto as *rodinhas* quanto os *bobes* (seguidos de *escova*) são formas de deixar os cabelos alisados, os cabelos *anelados* (enrolados) não são muito apreciados pelas mulheres. Além disso, era recorrente também fazerem as unhas das mãos e dos pés, deixando-as pintadas, coloridas, cintilantes.

Quando os foliões entraram no galpão da festa, todos os festeiros homens rodearam o grupo segurando panos brancos e foram os acompanhando até a chegada no altar. Foi passado, então, *o galho* para o próximo que irá *soltar a folia* (que deverá organizar a sua saída e organizar a *janta*) no ano que vem e depois passada a coroa para o principal casal de festeiros. Depois, a folia terminou com a reza do terço e finalmente *a janta* foi servida. A comida foi distribuída em grandes bacias ao longo de uma enorme mesa e foi servida somente pelos homens festeiros, como se pode observar pelas fotografias. Havia uma mesa separada especialmente para o grupo de foliões para que eles pudessem ser servidos de forma mais confortável, sem o tumulto causado pelas pessoas que se debatiam na fila.

No galpão da festa, foram montadas dezenas de barracas de comida e bebida e um enorme palco onde foi realizado o show da banda Sol Vermelho, já conhecida no circuito musical regional. Apesar da chuva, que não parou durante todo o dia, os jovens não pararam de dançar. Conta-se que, tradicionalmente, quando a festa era realizada nas fazendas, dançava-se com os pés cheios de barro e as moças tiravam os sapatos para dançarem com os rapazes. Só há quinze anos a festa foi transportada para dentro do povoado, num espaço asfaltado.

No povoado de Mirandópolis, além da Festa de Santos Reis, há a Festa de Nossa Senhora das Graças, em julho, que nos últimos dez anos também recebeu outro nome, que acabou se popularizando:

a Festa do Peão⁹². Assim, às celebrações oficiais de procissão, missa e leilão agregou-se um pequeno rodeio (com a participação de peões que moram nos arredores, muitos deles amadores) que só começa depois que terminam essas primeiras atividades, de caráter religioso.

Da mesma maneira que a *Festa de Agosto*, os preparativos iniciam-se com as novenas e leilões em casas do povoado e da zona rural circunvizinha. E a abertura da festa realiza-se com uma procissão, depois uma missa, no final da tarde de sábado, e finalmente o último leilão, que, por sua vez, prenuncia o acontecimento mais esperado: o rodeio, seguido de baile madrugada adentro. O rodeio é um jogo realizado numa pequena arena, construída de forma improvisada para a festa, com cercas e bancos de madeira. E os competidores, muitos deles amadores, são rapazes do próprio município e regiões vizinhas, que, geralmente, não são muito conhecidos em outras Festas de Peão. E, apesar de trabalharem com gado e dominarem o idioma dos bois – já que são peões na vida real –, não possuem muitas experiências nesses tipos de competições que, atualmente, têm crescido de norte a sul do país⁹³.

⁹²Ela é chamada também como a *Festa do Troca* pois o povoado de Mirandópolis é conhecido como o Troca Tapa, que, segundo contam os moradores, era um lugar onde peões e fazendeiros brigavam e “saíam no tapa”.

⁹³Sobre a Festa do Peão Boiadeiro em Barretos, a “capital brasileira do rodeio”, no estado de São Paulo, ver Rita de Cássia Amaral (1998) e Sidney Valadares Pimentel (1997).

Paródias

A imagem do homem como *bicho custoso* apresenta vários desdobramentos, sendo os dois principais o carreiro e o peão. Ambos possuem uma relação de semelhança com os animais e, ao mesmo tempo, de autoridade e dominação sobre eles. Nos momentos festivos, a domesticação desses animais é mostrada publicamente, em forma de jogo, seja nas romarias de carro de bois seja nos rodeios.

Nos rodeios, os peões, que têm uma posição subalterna no cotidiano em relação ao proprietário de terra e ao carreiro, são a atração principal. Esses eventos podem ocorrer dentro de uma festividade católica, como acontece na Festa de Nossa Senhora das Graças, em Mirandópolis, e durante as grandes Exposições Agropecuárias, chamadas de *Pecuárias*, que acontecem nas cidades de Sanclerlândia e Goiás. Por contraste às Festas de Santos Reis, as *Pecuárias* são eventos que celebram o desenvolvimento urbano e aqueles que contribuem para esse processo modernizador, a elite local. Em julho de 2002, observei a 11ª Exposição Agropecuária de Sanclerlândia, cidade vizinha à Mossâmedes, realizada pela primeira vez em 1991. Durante uma semana, de segunda-feira a domingo, a *Pecuária* atrai, além dos próprios moradores da cidade, participantes de municípios vizinhos que realizam visitas diurnas para verem as exposições de animais (gado da raça Nelore Padrão e cavalos) e visitas noturnas para assistirem ao rodeio, aos shows de música sertaneja e *country* e circularem pelas barracas de comida e bebida.

Nos primeiros dias da festa, é realizado o Torneio Leiteiro Regional e Municipal. Os animais, trazidos pelas maiores e mais ricas fazendas da região permanecem dois dias em um estábulo onde são realizadas duas ordenhas por dia, que são pesadas e contabilizadas. Diferentemente do método freqüentemente usado nas fazendas da região, no qual a ordenha é realizada manualmente pelos homens, no torneio podem-se observar modernas técnicas de ordenha mecanizada e belas vacas da raça Nelore nascidas de inseminação artificial. Para se ter uma idéia, a vaca que ganhou a primeira colocação no Torneio Regional contabilizou 40 quilos de leite e seu proprietário ganhou R\$4500,00.

A partir de quarta-feira, o Parque Miguel Novo, espaço construído especialmente para esses eventos, localizado em frente à nova sede da Universidade Estadual de Goiás, começa a ficar cheio com a abertura oficial da festa, que se inicia com o Desfile de Cavaleiros e Amazonas pelas ruas da cidade no qual participam principalmente jovens, caracterizados ao estilo *country*, com calças *jeans* justas, botinas engraxadas, cinturões, chapéus, facões. Nesse mesmo dia, em 2002, foi inaugurada a 1ª Feira da Indústria e Comércio, com estandes de lojas da região. A Universidade Estadual de Goiás também ganhou um espaço dentro da feira para divulgar o trabalho de suas alunas(os).

As manicures e cabeleireiras da cidade não param de trabalhar e as lojas de roupa enchem-se de compradoras à procura de *roupa nova pra festa*. Como conta uma moradora de Sanclerlândia, aluna da UEG, *na pecuária é desfile de moda e só se compra roupa nova quando tem festa*. Mulheres e moças esbanjam os mais variados decotes, exibem costas, peitos, pernas e braços de fora. É mais comum ver a parte do tronco exposta, com mini-blusas e decotes na frente e atrás e ainda tecidos transparentes. As pernas ficam mais cobertas, com calças compridas, mas com tecidos colados à pele do corpo, como *cotton* e *lycra*. Os homens jovens também costumam usar calças *jeans* bastante justas, camisas coloridas, botinas de couro e chapéus à moda *country*. Muitos deles vestem-se como se fossem peões de

rodeio, mesmo sem participar dele. Há uma maneira articulada de exposição dos corpos que, por meio das vestimentas, dá forma a eles de maneira bastante exuberante.

O corpo mostrado publicamente não é um corpo para ser tocado, com exceção das mãos, mas para ser visto. Dificilmente observa-se casais trocando beijos em público, apenas andam de mãos dadas. Talvez por esse motivo é que as mulheres fazem questão de deixar as unhas sempre “feitas” e as mãos bonitas. Corpos para serem vistos em certos espaços e para serem tocados em outros... Há marcas no corpo que não se disfarçam nem se escondem, mas descrevem e informam sobre as convenções culturais (MacClintock, 1995). Estas não se revelam apenas nas suas práticas, nos discursos e nos rituais mas também na maneira como elas se encontram impregnadas nos corpos e nos gestos (Clastres, 1974; Mauss, 2003).

À noite, período de maior concentração da festa, raramente as mulheres circulam sozinhas e estão sempre acompanhadas pelos seus companheiros ou por outras mulheres, o que não acontece com os homens. Uma das maiores atividades noturnas são as paqueras o que significa que, *na festa, sem marido não presta*⁹⁴ pois andar ou estar sozinho sugere estar disponível para novos encontros e namoros e ainda ser alvo de comentários entre pessoas conhecidas: *cidade pequena é assim, quando você faz alguma coisa aqui, lá na pecuária já estão sabendo*⁹⁵.

De quinta a domingo, todos os dias, há rodeio seguido de shows. Em 2002, a abertura do primeiro rodeio contou com a participação de diversas personalidades da região: o presidente do Sindicato Rural de Sanclerlândia⁹⁶, o Secretário da Agricultura do Estado de Goiás, o prefeito de Sanclerlândia, o vice-prefeito, prefeitos de cidades vizinhas e todos os vereadores da cidade. Cada um deles realizou um breve discurso e, depois, chegaram os peões que, dirigidos pela fala do animador do rodeio, rezaram ajoelhados. Dois santos padroeiros dos peões foram homenageados – São Sebastião e Nossa Senhora Aparecida –, que surgiram em cena durante o show pirotécnico. E assim começou o espetáculo, que se prolongou até o domingo. Durante os rodeios, os peões mostram seus dons de valentia em cima de boi e cavalo “brabo”, exibindo cenas emocionantes de coragem e habilidades para domar esse animais “selvagens”.

As *Pecuárias* e rodeios podem ser pensados como espaços reveladores de uma performance de gênero nos termos propostos por Judith Butler. Segundo a autora, há três dimensões da corporeidade: o sexo anatômico, a identidade de gênero e a performance de gênero. A identidade de gênero é entendida como uma relação estável, coerente e inteligível, dentro da matriz compulsória da heterossexualidade, entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. “A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir” – isto é, aquelas em que o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. Nesse contexto, “decorrer” seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade” (Butler, 2003:39).

Por sua vez, a performance de gênero busca desestabilizar a relação entre sexo e gênero por meio de paródias. Butler exemplifica esse conceito a partir da *drag* e da travesti na qual sua anatomia distingue-se do gênero que está sendo performado. “Por mais que crie uma imagem unificada da “mulher” (ao

⁹⁴ Comentário de jovem moradora de Sanclerlândia, em julho de 2002, durante a *pecuária*.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ O Sindicato Rural está voltado para os direitos dos proprietários das fazendas e o Sindicato do Trabalhadores Rurais para aqueles que não possuem propriedades.

que seus críticos se opõem frequentemente), o travesti também revela a distinção dos aspectos da experiência do gênero que são falsamente naturalizados como uma unidade através da ficção reguladora da coerência heterossexual. *Ao imitar o gênero – o drag revela implicitamente a estrutura imitativa do próprio gênero – assim como sua contingência.* (...) No lugar da lei da coerência heterossexual, vemos o sexo e o gênero desnaturalizados por meio de uma *performance* que confessa sua distinção e dramatiza o mecanismo cultural da sua unidade fabricada” (Butler, 2003:197).

Para a autora, a *performance* está baseada numa paródia de gênero, é uma imitação subversiva de uma cópia sem original. “Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma *performance repetida*. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação” (idem:200). Nesse sentido, de acordo com essa teoria, os atributos de gênero não são expressivos mas performativos e não podem instituir atos verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, originais ou derivados. Em última instância, o gênero é visto por Butler como uma repetição estilizada de atos.

Apesar de o cenário goiano aqui descrito não estar povoado de drags e travestis, e de prevalecer, entre os seus atores, a matriz heterossexual, a idéia de *performance* de gênero pode ser pensada, de certo modo, para os peões de rodeio. Estes replicam, reinventam e exageram a imagem de um peão primordial, que estaria próximo do vaqueiro descrito por Euclides da Cunha, em *Os Sertões*, no início do século XX. A imagem do peão como um homem comum, que no cotidiano apresenta uma posição subalterna em relação ao patrão, é transfigurado para um espetáculo cênico que exhibe, no espaço do rodeio, atos de valentia que representam não somente um dos principais atributos da masculinidade como da identidade masculina. No rodeio, encena-se a domesticação de bois e cavalos que se reproduz no cotidiano. Contudo, na vida diária, os peões domesticam animais que não são seus e, apesar de manterem uma relação praticamente pessoal com eles, como se fossem humanos, não são seus donos. Se a *drag* brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado, o *peão de boiadeiro*, com a mesma anatomia do performista, joga com diferentes posições hierárquicas e cria uma nova identidade de gênero que é uma reinvenção e um exagero do “original”. Neste caso, a identidade de gênero pressupõe uma posição social que, no rodeio, é subvertida.

Para Judith Butler, a heterossexualidade compulsória regula o gênero como uma relação binária. “A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito. Quando o status construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que *homem* e *masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher* e *feminino*, tanto um corpo masculino como feminino” (Butler, 2003:25). No entanto, o próprio modelo heterossexual possui uma relação lógica com o modelo homossexual, ou melhor, com relações que privilegiam o modo “mesmo sexo” sem necessariamente usar o dispositivo da sexualidade (Foucault, 1982).

Os eventos de *pecuária*, assim como as festas de romaria, lembram os momentos de carnaval, que mobilizam toda a cidade, onde os trabalhos rotineiros são suspensos para darem lugar às mais variadas diversões, muitas vezes ligadas também às formas de religiosidade. Essas festividades formam um vasto circuito que interligam moradores de diversos municípios e criam espaços de interlocução entre elas nos quais alguns elementos são trocados, transportados e replicados. Todavia, não existe uma inversão de papéis ou de gênero mas uma superposição que exagera as identidades masculinas e femininas sem

ultrapassar os limites entre uma e outra. Desse modo, raramente encontram-se homens vestidos de “mulher” e mulheres vestidas de “homem” mas sim homens vestidos com atributos de “hipermasculinidade” e mulheres de “hiperfeminilidade”, em busca da construção de um “original” que contém o seu próprio “sexo”. Nesse sentido, “a repetição “imitativa” do original revela que o original nada mais é do que uma paródia da idéia do natural e do original” (Butler, 2003:57).

As novas alternativas criadas e debatidas sobre a idéia de gênero – tanto por Marilyn Strathern, que se propõe a construir um modelo melanésio em paralelo a um modelo ocidental, quanto por Judith Butler, na busca por uma crítica radical à própria noção de gênero a partir de uma leitura feminista – não pretendem buscar respostas na matriz da heterossexualidade mas em formas inovadoras que buscam sair desse modelo. Ambas autoras voltam-se para sujeitos nos quais a identidade de gênero não faz sentido, seja pela impossibilidade da existência desse modelo teórico e cultural em determinados contextos, seja pela incoerência entre sexo-gênero-desejo, que não resulta em uma identidade estável.

De um lado, Strathern mostra a falta de adequação dos conceitos ocidentais aos melanésios e recusa pensar na noção de gênero apenas como relações entre homens e mulheres. Para ela, a compreensão das relações de gênero na Melanésia deve passar pela idéia de socialidade. Butler, de outro lado, propõe uma ruptura não somente com a matriz compulsória da heterossexualidade e a associação naturalizada entre sexo-gênero-desejo mas com as próprias categorias de corpo, sexo, gênero e sexualidade. Segundo ela, a ruptura com essas categorias vai de encontro com a idéia de uma construção variável da identidade, que deve ser considerada como um pré-requisito metodológico e normativo e como um objetivo político. “Quando o status construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que *homem* e *masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher* e *feminino*, tanto um corpo masculino como feminino” (Butler, 2003:25). Ambas autoras, apesar de fazerem parte de linhas teóricas diferentes, sendo que a primeira é antropóloga e a outra filósofa feminista, apresentam novas possibilidades para a idéia de gênero que se encontram fora do modelo ocidental e heterossexual, ou seja, em modelos que colocam em cheque essa matriz cuja base são relações dualistas e opostas entre masculino e feminino. Contudo, é possível encontrar novas interpretações para o conceito de gênero a partir de sujeitos que não têm (ou não querem ter) dúvidas ou inquietações a respeito de sua identidade como homem ou mulher? Como é possível compreender gênero dentro do próprio modelo da heterossexualidade a partir de uma nova ótica que não tenha como pano de fundo o sistema patriarcal?

Para esta pesquisa, a associação entre gênero e sociabilidade permite ampliar a perspectiva para além da divisão sexual do trabalho e da complementaridade entre os sexos. Mesmo que essa complementaridade exista, especialmente na distribuição das tarefas nas zonas rurais, as redes de sociabilidade entre pessoas do mesmo sexo apresentam-se como um fator adicional que desloca a noção de gênero de uma possível analogia com sexo e identidade e da idéia de antagonismo entre homens e mulheres.

Assim, no próximo capítulo, apresento outros desdobramentos nos quais a homossociabilidade, especialmente feminina, se reproduz e, ao mesmo tempo, se recria. Atualmente, é na universidade que as mulheres têm a oportunidade de construir um espaço público no qual seus desejos, sentimentos, sonhos e reivindicações podem ser ouvidos e compartilhados.

CAPÍTULO 04

Estudar, um sonho muito antigo

A gente começa a ter uma visão ampla, não aceita mais ser pisado,
a gente quer dar o grito.
(Marli, Mossâmedes, 2005)

Não é somente nos momentos festivos e nas atividades rotineiras de trabalho que a homosociabilidade está presente como a principal forma das redes de relações sociais. Ela permite uma transmissão de saberes e práticas que tem se estendido para outros cenários e, atualmente, constitui um novo campo de ação especialmente para as mulheres. Nas últimas gerações, houve uma significativa diminuição do tamanho das famílias e do número de filhos para no máximo dois. Hoje, as mulheres optam por realizar a laqueadura ainda jovens, por volta dos 25 anos, e reduzem consideravelmente seu ciclo reprodutivo. Quando os filhos crescem, já não precisam mais ocupar todo o seu tempo com o cuidado das crianças, o que permite a busca por outros interesses para fora do âmbito doméstico.

Segundo as últimas pesquisas quantitativas sobre contracepção no Brasil (Pnad – Pesquisa nacional por amostra de domicílio), realizadas em 1996, entre mulheres que vivem em união, de 15 a 54 anos, a região Centro-Oeste é a que possui o maior número de esterilizações, 59,4%. Especialmente entre 35 e 44 anos, a porcentagem de esterilização é de 74,4% (tabela 5). No total das mulheres esterilizadas nesta região, 71,4% realizaram a cirurgia antes dos 30 anos (tabela 6). Observa-se que o percentual de esterilização cai entre as mulheres que têm acima de 8 anos de estudo, 51,2%, ainda que seja alto, e o percentual de uso de pílula aumenta (tabela 4).

Essa prática generalizada decorre, de um lado, de uma política de saúde e de um saber-poder médico que colocou em segundo plano o uso de métodos tradicionais e impediu a possibilidade das mulheres terem um controle cotidiano e individual sobre o seu próprio corpo e sua fertilidade, como no caso de uso de pílula. De outro lado, a escolha pela esterilização deriva-se de uma transmissão de práticas e saberes que passam entre as gerações de mulheres e apresenta este método como o mais seguro, que garante o seu próprio futuro e a possibilidade de sonhar com uma vida diferente, como estudar e fazer uma faculdade. Assim, “o corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo” (Clastres, 1978).

Tabela 4: Distribuição das mulheres unidas de 15 a 49 anos, por tipo de método anticoncepcional utilizado, segundo anos de estudo da mulher Brasil e Regiões, 1996

Anos de estudo	Total das que usam método	Pílula	Esterilização	Condom	Outros	Métodos tradicionais	Não usam método	Total Geral	Em porcentagem
BRASIL	76,7	20,7	40,1	4,4	5,0	6,5	23,3	100	
Menos de 7 anos de estudo	73,0	19,0	41,4	3,4	3,3	5,9	27,0	100	
Acima de 8 anos de estudo	83,6	23,9	37,6	6,4	8,3	7,4	16,4	100	
Centro-Oeste	84,5	16,1	59,4	2,3	3,1	3,5	15,5	100	
Menos de 7 anos de estudo	82,7	14,3	63,6	(2)	(2)	(2)	17,3	100	
Acima de 8 anos de estudo	87,9	19,8	51,2	(2)	(2)	(2)	12,1	100	

Fonte: Bemfam-DHS. Pesquisa Nacional sobre Demografia e Saúde, Brasil, 1996; Fundação Seade.

(1) Somente áreas urbanas

(2) Não atingiu a unidade adotada

Tabela 5: Distribuição de mulheres unidas, de 15 a 49 anos, por tipo de método anticoncepcional usado, segundo grupos de idade. Brasil e Regiões – 1996.

Em porcentagem

Grupos de idade	Total das que usam método	Pílula	Esterilização	Condom	Outros	Métodos tradicionais	Não usam método	Total geral
BRASIL	76,7	20,7	40,1	4,4	5,0	6,5	23,3	100
15 a 24 anos	75,8	21,4	38,4	4,5	5,0	6,5	24,2	100
25 a 34 anos	73,0	35,5	20,9	5,3	5,1	6,3	27,0	100
35 a 44 anos	82,5	15,2	51,3	4,0	5,7	6,1	17,5	100
Centro-Oeste	84,5	16,1	59,5	2,3	3,1	3,5	15,5	100
15 a 24 anos	71,9	40,9	(2)	(2)	(2)	(2)	28,1	100
25 a 34 anos	86,3	19,0	57,6	(2)	(2)	(2)	13,7	100
35 a 44 anos	87,6	(2)	77,4	(2)	(2)	(2)	12,4	100

Fonte: Bemfam-DHS. Pesquisa Nacional sobre Demografia e Saúde, Brasil, 1996; Fundação Seade.

(1) Somente áreas urbanas (2) Não atingiu a unidade adotada

Tabela 6: Distribuição das mulheres esterilizadas de 15 a 49 anos, por anos de estudo, segundo idade à época da esterilização Brasil e Regiões – 1996

Em porcentagem

Idade à época da esterilização	Menos de 7 anos de estudo	Acima de 8 anos de estudo	Total
Brasil	100,0	100,0	100,0
Antes dos 30 anos	56,8	57,8	57,1
30 a 34 anos	27,6	28,6	27,9
Acima dos 35 anos	15,6	13,6	15,0
Centro-Oeste	100,0	100,0	100,0
Antes dos 30 anos	70,8	72,8	71,4
30 a 34 anos	19,8	19,7	19,8
Acima dos 35 anos	9,4	(2)	8,9

Fonte: Bemfam-DHS. Pesquisa Nacional sobre Demografia e Saúde, Brasil, 1996; Fundação Seade.

(1) Somente áreas urbanas

(2) Não atingiu a unidade adotada

4.1 Ligar o corpo

No Brasil, a grande maioria das esterilizações ocorreu nos primeiros anos da década de 1980, sendo que o declínio da taxa de fecundidade se iniciou a partir de 1960. Diversos estudos (Berquó, 1982, 1986; Faria, 1989; Paiva, 1984) procuraram compreender essa transformação demográfica. “O declínio da fecundidade no Brasil teria como determinante próximo mais importante a difusão da sua regulação consciente, através do aumento do uso de métodos anticoncepcionais, como a pílula e a esterilização, e do recurso do aborto provocado; como causas estruturais mais de fundo, a crescente proletarização e empobrecimento relativo das camadas sociais mais modestas; e por último, como importante fator coadjuvante, a omissão tática governamental ao permitir que agências privadas e internacionais de planejamento familiar tivessem função destacada nesse processo, como difusoras dos meios modernos de anticoncepção” (Faria, 1989:66).

Faria mostra que a queda da fecundidade foi muito influenciada por uma política de saúde, desenvolvida no período militar, que passou a privilegiar uma medicina de caráter curativo-hospitalar, em detrimento de uma medicina preventiva. Por meio dessa política, a população brasileira passou a entrar em maior contato com a cultura médica e estar submetida a sua autoridade e ao seu controle. Desse modo, aumentou a crença na eficácia dos procedimentos de intervenção médica e dos procedimentos cirúrgicos. “A partir do momento em que o comportamento sexual e reprodutivo, bem como em torno do parto, passou a sofrer a influência direta da medicalização, ganhou magnitude o papel desempenhado pelo profissional médico nos processos de decisão e de escolha nesse campo” (Souza, 2001:8).

Nesse sentido, houve uma demanda crescente pelo uso da pílula e pelo recurso à esterilização. Esta última é uma cirurgia relativamente nova, que passou a ser realizada no início do século XX e difundida a partir da década de 1930 (Souza, 2001). “Nota-se que até 1978 o acesso à ligação de trompas era muito mais restrito, limitando-se, na maior parte das vezes, aos casos de indicação médica e às mulheres de alta renda. A esterilização feminina emergiu como problema no início da década de 1980, quando – paralelamente ao deslocamento do foco desse debate do campo do controle da natalidade para o da saúde – a discussão sobre o tema passou a inscrever-se num movimento de defesa da implementação de políticas públicas voltadas para o direito da mulher à saúde e ao planejamento da vida reprodutiva” (Souza, 2001:11).

No Brasil, a esterilização se encontra no topo da lista dos métodos mais usados e, de 1986 a 1996, ela teve um aumento de 50%. Além disso, as mulheres estão recorrendo a ela cada vez mais cedo (a idade mediana, em 1986, era de 31,4 e passou para 28,9 em 1996). Depois da esterilização, os métodos usados são os hormonais (pílulas, injetáveis, implantes), o DIU e diafragma – todos eles considerados métodos “modernos”, em contraste com os “tradicionais” (abstinência periódica, duchas, coito interrompido, tabelinha, temperatura, etc.). De qualquer forma, “a medicalização da contracepção tem na esterilização sua maior expressão, ao tornar possível que mulheres temerosas do uso de outros contraceptivos elejam na grande maioria das vezes um método cirúrgico e definitivo” (Souza, idem:14). É importante ressaltar que muitas mulheres decidem-se pela esterilização antes mesmo de terem previamente experimentado outros métodos – situação que foi observada também na minha pesquisa.

Pela grande difusão da esterilização em todas as regiões do país, seus procedimentos foram

normatizados, permitindo ao SUS (Sistema Único de Saúde) realizar esta cirurgia gratuitamente. Pela Lei do Planejamento Familiar de 1996 e as Portarias 144/97 e 48/99 do Ministério da Saúde, os critérios legais para realizar a esterilização cirúrgica são os seguintes (Luiz e Citeli, 2000):

- ter capacidade civil plena;
- ter no mínimo dois filhos vivos ou ter mais de 25 anos, independentemente do número de filhos;
- manifestar por escrito a vontade de realizar a esterilização, no mínimo 60 dias antes da realização da cirurgia;
- ter tido acesso a serviço multidisciplinar de aconselhamento sobre anticoncepção e prevenção DST/AIDS, assim como todos métodos anticoncepcionais reversíveis;
- ter consentimento do cônjuge, no caso da vigência de união conjugal.

Além disso, a lei impõe restrições quanto à realização da laqueadura durante a cesariana para impedir que sejam realizados partos cirúrgicos com a finalidade exclusiva de proceder à laqueadura. No entanto, ainda existe uma enorme distância entre a lei e os serviços efetivamente oferecidos: 60% a 86% das esterilizações no Brasil são realizadas durante os partos cesáreos (Souza, 2001 – PNAD-1996).

Atualmente, existem diversas pesquisas, especialmente na área de estudos de população, que têm se dedicado à esterilização e seus impactos sócio-econômicos e políticos, tanto de natureza qualitativa (Serruya, 1996; Villela e Barbosa, 1996; Perpétuo, 1996) quanto quantitativa (Berquó, 1986, 1989, 1993 e 1997; Berquó e Arrilha, 1993, Costa, 1991). Ainda há as pesquisas realizadas pela Sociedade Civil Bem-Estar Familiar no Brasil (Benfam): Pesquisa Nacional sobre Saúde Materno-infantil e Planejamento Familiar (PNSMIPF), realizada em 1986; Pesquisa sobre Saúde Familiar no Nordeste (PSFN), de 1991 e Pesquisa Nacional sobre Demografia e Saúde (PNDS), de 1996. Também o IBGE ofereceu um suplemento sobre contracepção da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio) em 1986.

Não existem propriamente estudos antropológicos que procurem buscar um sentido a essas práticas culturais partindo do ponto de vista das próprias mulheres. “Pela própria natureza, esses estudos, em que pese seu alto significado para estimar níveis e padrões de esterilização, têm alcance limitado quando se trata de buscar os determinantes mais profundos dessa prática no plano da vivência das próprias mulheres. O tema da esterilização abrange várias contradições e conflitos, sejam os que se referem a gênero, raça e classe social, sejam os pertinentes à relação da sociedade civil com o Estado (Souza, 2001:12). No entanto, as pesquisas de caráter quantitativo oferecem, para este trabalho, um panorama da situação de 1986 a 1996 na região Centro-Oeste e podem sugerir semelhanças e contrastes com a situação observada durante as minhas pesquisas de campo.

Os dados do IBGE de 1986 contemplam informações sobre anticoncepção em relação aos estados e pode-se ter uma visão um pouco menos ampliada desta temática. Assim, nesse período, entre as mulheres que viviam em união, de 15 a 54 anos, o estado de Goiás era aquele que apresentava a maior porcentagem de esterilizações em relação aos demais estados: 50,9%. Depois dele, vinha o Mato Grosso do Sul (43%); e aquele que tinha a menor porcentagem era o Rio Grande do Sul (15,9%). Mas se ampliarmos a amostragem para todas as mulheres que usam algum método anticoncepcional, que se encontram em união ou não, a porcentagem de mulheres esterilizadas em Goiás aumentava para 74,7%, perdendo apenas para o Maranhão (79,8%). No levantamento do IBGE, os dois principais motivos da escolha pela esterilização estavam ligados a problemas de saúde e ao fato de já terem o número de filhos desejado. De modo geral, as porcen-

tagens não variavam muito no Brasil em relação ao estado de Goiás. No Brasil, mais de 62% das laqueaduras foram feitas durante os seis primeiros anos da década de 1980 e, em Goiás, mais de 54%.

Em Goiás, a opção majoritária pela laqueadura, um método irreversível que rompe com a possibilidade futura de ter mais filhos, evidencia o uso de uma única forma de anticoncepção ao longo da vida que só acontece depois do casamento e do segundo filho, quando se interrompe o ciclo reprodutivo por meio de uma prática médico-cultural que se tornou naturalizada. Isto não significa dizer que as mulheres são vítimas deste processo mas sujeitos dotados de ação que realizam esta escolha até mesmo antes de terem completado o parto do segundo filho⁹⁷. As moças, antes mesmo de se casarem, planejam casar, engravidar, ter no máximo dois filhos e operar, realizando uma mudança definitiva no seu próprio corpo e completando o final de um ciclo.

Segundo Françoise Héritier, por meio do controle da sua fertilidade, as mulheres podem construir relações igualitárias com os homens e sair da dominação masculina. “O direito à contracepção, somado a técnicas eficazes, forneceu às mulheres um grande instrumento de libertação, que lhes permitiu sair da situação de dominação nos lugares onde esse direito se fez valer” (Héritier, 2002:258). Para a autora, a dominação masculina está fundada, antes de mais nada, num “dado biológico de base”, ou melhor, numa observação da realidade concreta: a diferença entre os sexos. Diferentemente de Marilyn Strathern e Judith Butler, ela defende que “há somente dois sexos. Seu encontro é necessário para procriar e a procriação desencadeia uma sucessão de gerações na qual a ordem natural não pode ser revertida. (...) Com efeito, essas relações naturais experimentam a diferença entre masculino/feminino, pai/filho, primogênito/caçula” (Héritier, 1996:57).

A partir desse “dado biológico de base”, ela apresenta a teoria da “valência diferencial dos sexos”, que permite compreender a relação, sempre hierárquica, entre masculino e feminino, e expressa uma relação de valor entre anterior e posterior. O conceito de “valência diferencial dos sexos”, de acordo com Héritier, mostra-se como um dos alicerces que fundam toda sociedade e vêm complementar a discussão de Lévi-Strauss sobre a proibição do incesto e a exogamia. “Segundo Lévi-Strauss, a proibição do incesto, a exogamia, o casamento e a divisão sexual do trabalho são os quatro pilares do social. Mas eu digo que eles só se mantêm juntos porque há a valência diferencial dos sexos. Assim, não poderia haver proibição do incesto se os homens não tivessem a idéia anterior de que eles tinham o direito sobre suas filhas e irmãs, e não o contrário. Porque, se não houvesse esta idéia, poderíamos encontrar um número equivalente no mundo de sociedades onde as mulheres trocassem seus homens entre elas ou sociedades em que os dois sexos trocassem entre si. Ora, encontramos em todas as sociedades uma única e mesma regra: são os homens que trocam, e não o contrário.” (Héritier, 2004:259)

Segundo a autora, a “valência diferencial dos sexos” pode ser constatada a partir de duas observa-

⁹⁷ Em *História da Sexualidade* (volume 1), Foucault mostra como o dispositivo da sexualidade se constituiu historicamente e como ele vai se sobrepondo ao dispositivo da aliança. Ainda que ambos os dispositivos se articulem aos parceiros sexuais, este último está baseado no sistema de casamento, que define regras de parentesco permitidas e proibidas, e a transmissão de nome, bens e status, enquanto que o dispositivo da sexualidade funciona de acordo com técnicas polimorfas e conjunturais de poder e engendra uma extensão permanente de domínios e formas de controle que são móveis. Enquanto o dispositivo da aliança fixa e reproduz a trama das relações, baseadas no parentesco, o da sexualidade faz proliferar novas tecnologias, imiscuídas de poder, que estão menos voltadas para a reprodução e mais para as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões. O corpo torna-se objeto de saber e como elemento fundamental nas relações de poder. “Numa palavra, o dispositivo da aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter, daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí, também, o fato de o momento decisivo ser a “reprodução”. O dispositivo da sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar populações de modo cada vez mais global” (Foucault, 2001:101). Em Goiás, ambos dispositivos convivem mutuamente. “A família é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança” (Foucault, idem:103). As relações estão baseadas numa rede de parentesco e casamento que, ao mesmo tempo, estão sendo permeadas, nas últimas gerações, pelo dispositivo da sexualidade.

ções da realidade: primeiro, a existência do idêntico e do diferente e, segundo, o fato de que os homens não podem se reproduzir sozinhos e que devem passar pelo corpo das mulheres para criarem seus semelhantes. Desse modo, as mulheres têm o poder de gestar tanto seres humanos do mesmo sexo quanto do outro sexo. Contraditoriamente, esse atributo feminino teria sido apropriado pelos homens para seu próprio controle. “A valorização implícita, negativa ou positiva, das categorias binárias principais idêntico/diferente, masculino/feminino (alto/baixo, superior/inferior, abaixo/acima, direita/esquerda, claro/escuro, cheio/vazio, pesado/leve, quente/frio, etc.) funciona negativamente para o sexo feminino exclusivamente” (Héritier, 1996:293).

Essa valorização negativa atribuída às mulheres pode ser observada também nos casos de infertilidade, nos quais Héritier apresenta exemplos etnográficos da sua pesquisa no Burkina Faso, na África Ocidental. “Uma mulher estéril é freqüentemente desprezada pois ela é um ser inacabado, incompleto, totalmente deficiente; ela é, às vezes, substituída por uma outra esposa dada pela sua própria família quando seu marido pagou por uma ela uma importante compensação matrimonial” (idem:96). Nesses casos, a mulher é sempre considerada responsável pela esterilidade.

Na região pesquisada, foi justamente o fato de se tornarem estéreis, considerando que já tinham o número de filhos desejado, que as mulheres puderam buscar ocupações e interesses que até então não eram encarados como parte do seu cotidiano. Assim, essa mudança definitiva no seu próprio corpo, por meio da laqueadura, veio acompanhada de outra: retomar os estudos e obter um diploma universitário.

Nas minhas primeiras incursões a campo, em 1996 e 1997, eram raras as pessoas nesta região que tinham ou faziam algum curso superior. Na cidade de Goiás, havia a Faculdade de Filosofia, inaugurada em 1972 pelo estado, com cursos de História, Geografia e Letras, e a Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás, fundada na década de 1980, onde alguns alunos de Mossâmedes e arredores estudavam, principalmente jovens e solteiros (as).

Era um sonho muito antigo que eu tinha de fazer uma faculdade. Talvez não fosse na área de educação, mas a oportunidade que deu foi essa então eu fiz. E trouxe muita coisa boa pra gente, trouxe de melhoria, de qualidade de ensino não só nas escolas mas eu acho até mesmo na família, até para a própria sociedade de Mossâmedes foi um bem muito grande⁹⁸.

Em 1999 começaram a surgir os primeiros cursos chamados “parcelados” oferecidos pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), primeiramente em Itaberaí e Goiás e, posteriormente, em Sanclerlândia, que passaram a atrair um grande número de estudantes mulheres, casadas e mães, com uma média de 35 anos. A partir daquele ano, várias faculdades espalhadas pelo interior de Goiás foram transformadas em unidades universitárias da UEG criando um sistema unificado de ensino superior estadual. Em duas de suas unidades, em Sanclerlândia e Itaberaí, realizei observações participantes e acompanhei o dia-a-dia de suas estudantes.

⁹⁸ Maria de Lourdes, janeiro de 2005.

Universidades pelo sertão

Nos meses de janeiro e julho, entre seis e sete horas da manhã, dois ônibus partem da cidade de Mossâmedes levando quase que exclusivamente mulheres, mães de família, para as unidades da Universidade Estadual de Goiás em duas cidades vizinhas, Sanclerlândia e Itaberaí. Dentro dos ônibus, o ambiente é de descontração, intimidade, às vezes elas vão cantando, rezando e voltam cantando, outras vezes, vão dormindo nos bancos duros e voltam cantando e rezando. Uma das músicas preferidas é a oração do Pai Nosso, em forma de cantoria. E assim elas viajam para essas cidades todos os dias, saem cedo e só retornam ao final da tarde. Aquelas que moram nas zonas rurais só retornam para casa no final da semana e *pousam* em residências de parentes da cidade de Mossâmedes no período das aulas ou alugam *um barraco* na própria cidade onde estudam.

Elas são estudantes do curso de Licenciatura Plena Parcelada em Pedagogia, que faz parte do Programa Universidade para os Trabalhadores da Educação, criado para atender à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN - lei número 9394/96, artigo 87)⁹⁹, que exige a formação superior para todos os professores do ensino fundamental e médio até o final de 2006, quando se encerra a “Década da Educação”. A Licenciatura Plena Parcelada possui a mesma carga horária da Licenciatura Regular, no entanto sua duração é menor e o período do curso é intensivo. São três anos, onde os alunos estudam em período integral nos meses de janeiro e julho, durante o período das férias escolares, e nos finais de semana ao longo do ano letivo. Hoje o Projeto de Licenciatura Plena Parcelada (LPP) oferece cursos de Pedagogia, Geografia, Biologia, Química, História, Matemática e Letras distribuídos em suas 31 unidades universitárias¹⁰⁰: Anápolis, Caldas Novas, Campos Belos, Ceres, Crixás, Formosa, Goianésia, Goiânia, Goiás, Inhumas, Ipameri, Iporá, Itaberaí, Itapuranga, Itumbiara, Jaraguá, Jussara, Luziânia, Minaçu, Morrinhos, Pires do Rio, Porangatu, Posse, Quirinópolis, Sanclerlândia, Santa Helena de Goiás, São Luís de Montes Belos, São Miguel do Araguaia e Uruaçu.

Para a Universidade Estadual de Goiás, “o ensino superior tem um importante papel na transformação social das comunidades devendo atender ao mercado de trabalho não só nos centros urbanos mas também no interior (...). Durante muitos anos, se verificou uma concentração de investimentos no ensino superior nas capitais dos estados, gerando uma concentração de cursos nos grandes centros urbanos em detrimento das comunidades interioranas. O ensino superior no interior transforma-se em um fator de progresso, em função dos recursos que concentra e pelas atividades e interações que estabelece. Atender não a demanda de uma melhor qualificação profissional de professores mas ainda a demanda reprimida de indivíduos que, pelas condições de trabalho e de família, não podem se deslocar para os grandes centros urbanos é uma das metas das UEGs” (Informativo da UEG, s/d).

Hoje é uma exigência do mercado. É uma necessidade pra eles se garantirem nos seus empregos, né. Mesmo aqueles concursados pela Prefeitura (...) E a expectativa deles eu acredito que seja de melhorar, de qualificar, de mudar. Porque com todas essas mudanças que a educação vem sofrendo, esses professores que são formados em magistério fizeram o mínimo, básico, eles têm

⁹⁹ Ver artigo 87 da LDBEN 9394/96 na íntegra em anexo.

¹⁰⁰ Os cursos de Pedagogia são oferecidos em 27 unidades, os de Letras, em 15, os de Geografia, em 14, os de História e Matemática, em 12, os de Biologia, em 5, e dos de Química, em 2. Para maiores detalhes, consultar www.ueg.br.

*vontade, eu acredito. Eles chegam com essa ânsia de estudar, de melhorar, de conhecer essas mudanças da educação. E aqui a gente dá tudo que pode para poder fazer com que elas alcancem essas mudanças*¹⁰¹.

A exigência do Ministério de Educação para formar os professores no ensino superior – ao facilitar a criação de cursos especiais para este público – veio de encontro com a proposta político-pedagógica desta universidade, aumentando a demanda pelo ensino superior e oferecendo uma opção diferenciada para estudantes que já não são mais jovens nem estão iniciando sua carreira profissional.

Nas proximidades do município de Mossâmedes, há cursos parcelados em Goiás (Geografia, Matemática e Pedagogia), Itaberaí (Matemática e Pedagogia) e Sanclerlândia (Letras, Matemática e Pedagogia). Durante os trabalhos de campo, em 2002 e 2003, tive a oportunidade de acompanhar duas turmas de Pedagogia, uma em Itaberaí, outra em Sanclerlândia, que tinham estudantes originárias de Mossâmedes com as quais eu já tinha contatos anteriores. Esses cursos tinham aproximadamente 50 alunas (os) por sala e eram realizados durante os finais de semana (sextas à noite e sábado o dia todo) e no período das férias escolares de forma intensiva, manhã e tarde, em dezembro (5 dias), janeiro (12 dias) e julho (18 dias).

A unidade de Itaberaí, a então Faculdade Estadual de Ciências Agrárias, foi criada em 1999 e hoje oferece cursos regulares em Pedagogia, Tecnologia em Processamento de Dados e Sistemas de Informação, cursos parcelados em Pedagogia e Matemática e pós-graduação *lato sensu* em Docência Universitária, que começou em 2003. A unidade também faz parte do Projeto Vaga-Lume de alfabetização de jovens e adultos para a comunidade e atende estudantes de diversos municípios: Heitorai, Mossâmedes, Americano do Brasil, Araçu, Taquaral, Itauçu, Goiás, Itapuranga, Inhumas, Goiânia, Anápolis, Brasília, Morrinhos, Trombas, Piracanjuba, Aruanã e Caldas Novas.

Por sua vez, a unidade de Sanclerlândia nasceu no final de 2000 com o curso de Tecnologia em Processamento de Dados e, no ano seguinte, inaugurou sua Licenciatura Plena Parcelada com uma classe de Pedagogia, que tive a oportunidade de acompanhar do seu início à formatura. Hoje, esta unidade também oferece cursos parcelados em Matemática e Letras e especialização em Psicopedagogia. “A implantação da UEG em Sanclerlândia, um município com 7500 habitantes, vencedora do Prêmio Mario Covas, tornou-se um marco histórico neste município empreendedor: a UEG expressa seu compromisso com o Projeto de Desenvolvimento, bem como a democratização do acesso ao conhecimento à toda comunidade”¹⁰². Esta unidade recebe alunos de Sanclerlândia, Mossâmedes, Córrego do Ouro, Jussara, São Luiz de Montes Belos, Cachoeira de Goiás, Buriti de Goiás, Turvânia, Anicuns, Firminópolis e Anápolis.

Nessas duas unidades universitárias, acompanhei as alunas de Mossâmedes durante o período intensivo de aulas em janeiro e julho de 2002 e janeiro de 2003. Tive a oportunidade de realizar o percurso do município de origem até a universidade, assistir a aulas, observar as discussões, a elaboração e apresentação de trabalhos e seminários e realizar entrevistas e conversas com estudantes e coordenadores dos cursos. Além da observação participante, em janeiro de 2003, também realizei um censo nas unidades de Sanclerlândia e Itaberaí nos cursos de Pedagogia Parcelada que possuíam alunas originárias

¹⁰¹ Gian Carla, assessora pedagógica da coordenação da Licenciatura Plena Parcelada da UEG de Itaberaí. Entrevista realizada em janeiro de 2005.

¹⁰² Folheto informativo da prefeitura de Sanclerlândia, 2002, produzido por ocasião da Exposição agropecuária.

de Mossâmedes com o intuito de levantar um perfil sobre as(os) estudantes. Elaborei um questionário fechado¹⁰³ contendo informações sobre: município de origem, área de residência, idade, estado civil, ocupação, número de filhos, renda familiar, escolaridade do(a) companheiro(a), práticas de esterilização e cesariana e sobre as mudanças na vida das alunas com a entrada na universidade. Com a autorização dos coordenadores, passei em todas as salas dos cursos de Pedagogia Parcelada (1 sala em Sanclerlândia e 4 salas em Itaberaí), antes ou ao final das aulas e distribuí os questionários. Como o tempo cedido para esse trabalho foi curto, 30 a 40 minutos, eu contava rapidamente para as (os) estudantes qual era a minha pesquisa e, à medida que iam preenchendo elas (es) mesmas (os) os questionários, eu tentava tirar algumas dúvidas que surgiam¹⁰⁴

A minha primeira observação refere-se ao fato de que, apesar de os cursos parcelados estarem voltados, oficialmente, para profissionais que estejam em salas de aula, e que precisam da formação superior para continuar lecionando nas escolas, muitas alunas e alunos não exercem esta ocupação. Em princípio, é necessário fazer um acordo entre a universidade estadual e as prefeituras municipais em que cada uma delas requer um número de vagas, segundo o número de profissionais do seu município. No entanto, essas vagas são, antes de mais nada, negociadas entre as interessadas e a prefeitura. Muitas vezes, as candidatas não são necessariamente professoras, mas amigas ou conhecidas de algum funcionário público ou também são elas mesmas funcionárias da prefeitura. Há também parentes de políticos como mulher e/ou filha do prefeito, esposa de vereador, filha do secretário da educação etc. Assim, as vagas não são distribuídas apenas para as professoras atuantes mas para outras mulheres que buscam adquirir formação superior. A escolaridade, assim, apresenta-se como um valor de distinção social, que diferencia também homens e mulheres.

As alunas, que totalizam 94% dos estudantes¹⁰⁵, são provenientes principalmente de Mossâmedes, Iguari, Itaberaí, Americano do Brasil e Araçu, e habitam na zona urbana, em residência própria (tabelas 7 e 9).

Tabela 7: Município de residência

Municípios	NA	%
Mossâmedes	42	21
Itaguari	38	19
Itaberaí	35	17
Americano do Brasil	23	11
Araçu	22	11
Taquaral	18	9
Buriti de Goiás	10	5
Sanclerlândia	7	4
Goiânia	2	1
Heitorai	2	1
Inhumas	2	1
Itaguaru	1	1
Total	202	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

¹⁰³ Foram preenchidos 202 questionários. Apresento um exemplar em anexo.

¹⁰⁴ Foram observadas algumas dificuldades especialmente em responder a questão relativa à escolaridade do companheiro, contabilizada por anos de estudo, e também as questões nas quais as alunas tinham que fazer um *ranking* – 1º, 2º e 3º lugares – dos motivos pelas quais tinham ingressado na UEG e das conseqüentes mudanças de hábitos.

¹⁰⁵ 79% dos que responderam aos questionários eram mulheres.

Tabela 8:

População dos municípios de residência

Municípios	População 2001
Mossâmedes	5904
Itaguari	4385
Itaberaí	27.879
Americano do Brasil	4.933
Araçu	4.127
Taquaral	3.587
Buriti de Goiás	2.659
Sanclerlândia	7.530
Goiânia	1.093.007
Heitorai	3.445
Inhumas	43.897
Itaguaru	5.696

Fonte: IBGE, Censo 2000

Tabela 9: Local de residência

Local de residência	NA	%
Cidade – residência própria	166	83
Cidade – residência alugada	18	9
Zona rural - residência própria	14	7
Zona rural - residência cedida pelo fazendeiro	1	1
Total	199	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

Nota: Três entrevistados não responderam a questão.

Tabela 10: Estado civil

Estado civil	NA	%
Casada (o)	130	65
Solteira (o), sem namorado (a)	24	12
Solteira (o), com namorado (a)	23	12
Mora com companheiro (a)	8	4
Viúva (o)	6	3
Separada (o)	5	3
Divorciada (o)	4	2
Total	200	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

Nota: Dois entrevistados não declaram seu estado civil.

A média de idade é de 35 anos e a maioria vive em união. Conforme a tabela 10 acima, 65% são casadas (os) e 4% vivem em união consensual. Em relação ao tempo que permaneceram sem estudar, 41% afirmou concluir o ensino médio há mais de dez anos e 26% entre cinco e dez anos, o que indica que muitas dedicaram-se principalmente a cuidar dos filhos e da casa antes de retomarem seus estudos (tabela 11).

Nós temos alunos aí que se formaram até quarta série numa escola rural, multiseriada, onde o ensino é mínimo, é básico, fez o supletivo de ensino fundamental de segunda fase, faz mais um supletivo de ensino médio e está aí com o segundo grau pra poder entrar na faculdade. Mas o básico, teórico, nada, nada, nada, o professor tem que trabalhar de baixo mesmo. É a dificuldade que os professores enfrentam. A regular já não tem tanto isso, porque o nível é diferente. Como a parcelada está atendendo o interior, a gente resgata muito desses alunos sem base, realmente sem base¹⁰⁶.

Inclusive, um dos problemas enfrentados por elas foi a dificuldade em acompanhar as aulas, além de passar um tempo maior fora de casa, problemas financeiros (condução para a universidade, alimentação e estadia), deixar os filhos e conciliar os trabalhos domésticos com as atividades universitárias (tabela 12 e gráfico 1). Como explica uma coordenadora da Licenciatura em Pedagogia de Sanclerlândia, *os alunos da parcelada geralmente já têm família constituída. E isso influencia muito no curso. Eles vêm pra cá e eles não largam pai e mãe, eles largam esposa e os filhos. Os da regular, não. Eles vêm pra cá, eles não têm dificuldades para fazer as atividade em casa porque não têm que dividir com outros afazeres¹⁰⁷.*

Tabela 11: Intervalo de tempo entre o ensino médio e o superior

Tempo sem estudar	NA	%
Há mais de dez anos	83	41
Entre 5 e 10 anos atrás	53	26
Menos de 5 anos atrás	24	12
Menos de 3 anos atrás	15	8
Menos de 2 anos atrás	26	13
Total	201	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

Nota: Um entrevistado não respondeu a questão.

Tabela 12: Problemas enfrentados após o ingresso na UEG

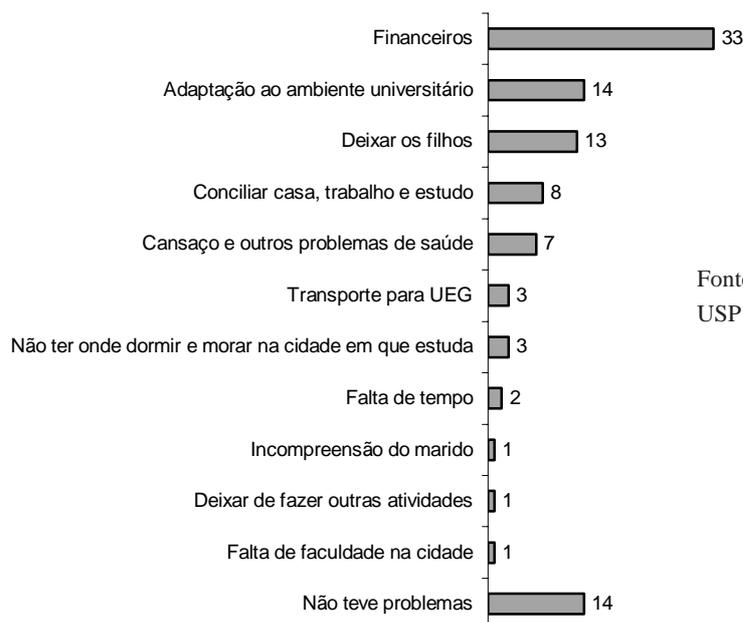
Problemas	NA	%
Tinha dificuldade em passar um tempo maior fora de casa	134	41
Tinha dificuldade em acompanhar às aulas	91	28
Meu companheiro (a) não aceitava	13	4
Minha família não aceitava	3	1
Outros	88	27
Total	329	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

¹⁰⁶ Gian Carla, UEG de Itaberáí, janeiro de 2005.

¹⁰⁷ Professora Necimar, UEG Sanclerlândia, janeiro de 2005.

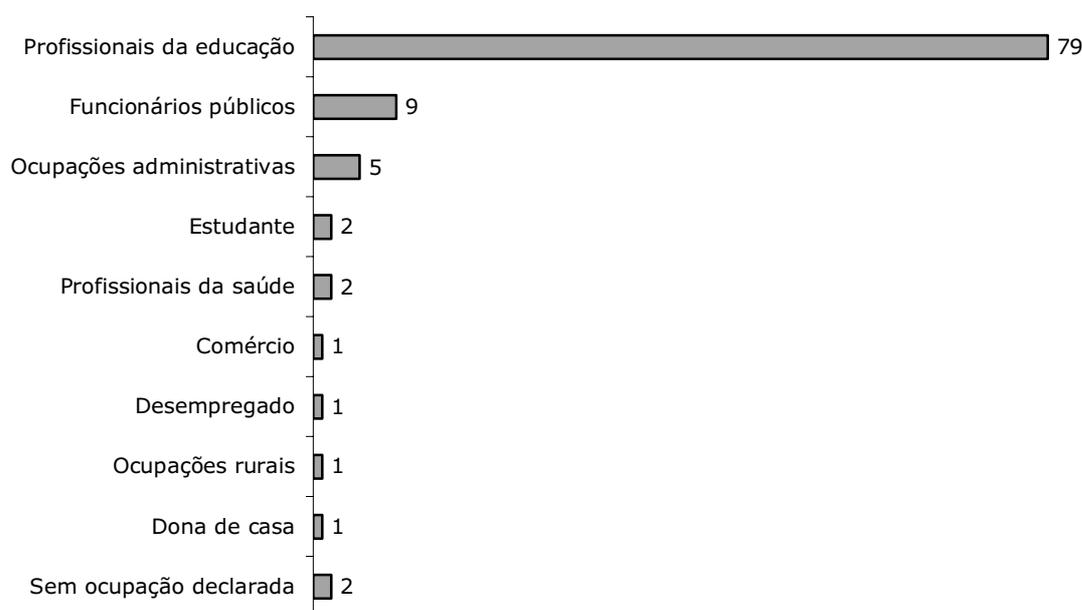
Gráfico 1: Outros problemas enfrentados após o ingresso na UEG (em %)



Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

Em relação à ocupação, 79% respondeu trabalhar como profissional da educação. No entanto, minhas observações de campo mostram que essa resposta apresenta ambigüidades: a pessoa que respondeu pode exercer efetivamente a profissão, como professora, não exercê-la ou ainda ter respondido justamente que trabalha na área para não causar problemas para si, temendo perder a vaga na universidade por ter conseguido estudar por causa de favores políticos e de parentesco. Nessa questão, muitas vezes elas ficavam em dúvida sobre o quê responder, se a profissão verdadeira ou se a profissão que deveria, oficialmente, exercer para estar no curso parcelado oferecido pela universidade.

Gráfico 2: Distribuição da ocupação (em %)



Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

No que se refere à renda familiar, 59% responderam encontrar-se na faixa entre R\$361,00 e R\$ 1080,00¹⁰⁸, revelando que o público universitário não deve ser necessariamente aquele que se encontra com as maiores dificuldades financeiras no lugar de origem, como acontece no caso dos moradores do setor Terliza, em Mossâmedes, que recebem, em média, até no máximo um salário mínimo, que na época da pesquisa de campo encontrava-se em R\$180,00.

Tabela 13: Renda familiar

Faixas de renda	NA	%
Até R\$ 180,00	7	4
Mais de R\$ 180,00 até R\$ 360,00	61	31
Mais de R\$ 360,00 até R\$ 1080,00	117	59
Mais de R\$ 1080,00 até R\$2340,00	10	5
Mais de R\$ 2340,00 até R\$ 7020,00	4	2
Mais de R\$ 7020,00	1	1
Total	200	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003. Nota: Dois entrevistados não declararam a renda.

A respeito da escolaridade dos(as) companheiros(as), com média de 38 anos, as respostas mostraram que 30% tinham 12 anos ou mais de estudo e 25% de 9 a 11 anos (tabela 14). Todavia, cruzando a escolaridade do companheiro com a sua ocupação, nota-se que profissões de baixa qualificação coincidiram com alto grau de escolaridade e ocupações de nível superior com menos de 12 anos de estudo. Essa aparente inconsistência indica, primeiro, que as alunas não responderam com precisão quantos anos de estudo têm seus companheiros já que, dentro da família nuclear, a prática de estudar é majoritariamente feminina; segundo, as ocupações descritas refletem a realidade sócio-econômica da região, que não absorve mão-de-obra qualificada e está baseada em atividades agropecuárias e serviços (pedreiros, motoristas, vigilantes, etc.).

Tabela 14: Escolarização do companheiro

Graus de instrução	NA	%
Sem instrução	4	3
2 anos	2	1
4 anos	20	12
5 a 7 anos	29	18
8 anos	17	11
9 a 11 anos	41	25
12 anos ou mais	49	30
Total	162	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

Nota: Essa questão não se aplica a solteiro(a) sem namorado, separado(a), divorciado(a) e viúvo(a), total de 39 entrevistados. Outro entrevistado não respondeu.

¹⁰⁸ Note que a renda não está em salários mínimos, pois o piso em janeiro era de R\$200,00. Com efeito, a faixa até R\$360,00 concentra a renda familiar de um salário mínimo.

Gráfico 3: Distribuição da ocupação do companheiro do entrevistado (em %)



Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

Legenda Gráfico 3

Serviços: motorista, padeiro, cabeleireiro, pedreiro, servente, secretário, taxista, vigilante, zelador, autônomo, açougueiro, caminhoneiro, borracheiro, mecânico, marceneiro, costureira, gráfico.

Ocupações rurais: agricultor, agropecuarista, chacareiro, diarista, fazendeiro, gambireiro, pecuarista, produtor de leite, sitiante, trabalhador rural, vaqueiro.

Comércio, indústria, administração: ambulante, balconista, comerciante, contabilista, contador, vendedor

Funcionários públicos e policiais: polícia militar, servidor público.

Ocupações técnicas e operacionais: fiscal de transportes, operador de máquinas, treinador de futebol.

Ocupações qualificadas: advogado, dono de posto de gasolina, gerente de empresa, proprietário de auto-escola, vereador.

Profissionais da educação: educador esportivo, professor (a)

Confirmando o quadro de esterilização generalizada de mulheres na região de Goiás, 79% das alunas realizaram a laqueadura antes dos 30 anos, sendo que 69% dessas realizaram a cirurgia durante a cesárea no parto do último filho. Elas têm em média dois filhos e inserem-se nas gerações de famílias em que o número de filhos reduziu-se consideravelmente.

Tabela 15: Número de filhos

Nº de filhos	Todos		Apenas mulheres	
	NA	%	NA	%
Sem filhos	14	8	14	7
1	28	16	27	14
2	94	55	86	45
3	31	18	31	16
4	3	2	3	2
5	1	1	1	1
Total	171	100	162	85

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003. Nota: 31 entrevistados não responderam a questão.

Tabela 16: Parto do primeiro filho

Parto:	NA	%
Cesariana	102	69
Normal	47	31
Total	149	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003. Nota: A base é composta pelas mães.

Tabela 17: Parto do último filho

Parto:	NA	%
Cesariana	99	82
Normal	22	18
Total	121	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

Tabela 18: Ocorrência de laqueadura

Fizeram laqueadura	NA	%
Sim	114	79
Não	30	21
Total	144	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

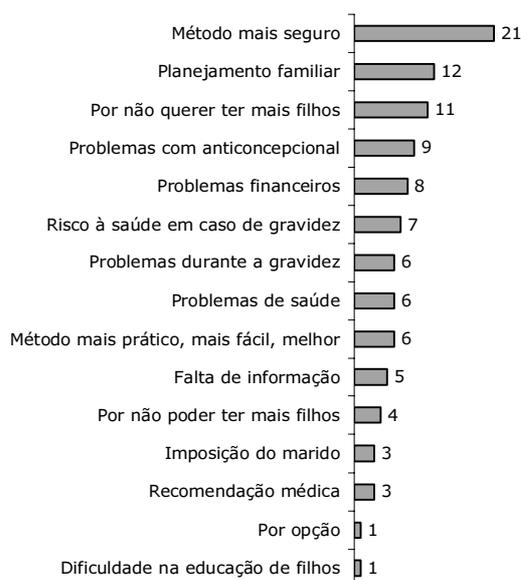
Tabela 19 : Momento da laqueadura

Laqueadura:	NA	%
Durante o parto do último filho	78	69
Depois do parto do último filho	35	31
Total	113	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003.

O fato de terem realizado a esterilização e impedido um aumento “natural” do número de filhos, permitiu que elas pudessem, depois dos 30 anos, realizar novas atividades para fora do universo da casa. Sobre os motivos pelas quais elas optaram por realizar a laqueadura, segundo o censo¹⁰⁹, os três principais foram: por ser um método mais seguro (21%), planejamento familiar (12%) e por não quererem ter mais filhos (11%). Houve ainda respostas recorrentes no que se refere a diversos problemas de saúde – uso de pílulas, riscos durante a gravidez ou caso engravidassem, outros problemas de saúde que não foram mencionados com precisão e ainda recomendação médica – que, se somados, ultrapassam os motivos anteriores totalizando 31%.

Gráfico 4: Motivo por ter feito laqueadura (em %)



Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP
Silvana Nascimento – 2003.

Os motivos ligados a problemas de saúde não necessariamente foram diagnosticados cientificamente. Por exemplo, no caso de problemas com o uso de pílula, as respostas referiam-se a *sentir-se mal* em utilizar um método que, para elas, é um *remédio*:

- *Eu fiz laqueadura porque eu não tinha uma saúde boa quando usava outro método de evitar eu sentia mal, meu único jeito foi fazer essa laqueadura.*
- *Não podia usar nenhum tipo de remédio.*
- *Porque dois filhos era o suficiente e os remédios fazem mal à nossa saúde e outras formas nem sempre dão certo.*

A escolha pela laqueadura, um método irreversível que rompe com a possibilidade futura de ter mais filhos, sugere uma maior segurança em relação a esta ruptura que, ao encerrar o ciclo reprodutivo das mulheres antes dos 30 anos, não é questionada pois permite, por meio da entrada na universidade, uma abertura para aquisição de novos saberes e ampliação dos horizontes.

¹⁰⁹ A última pergunta do questionário foi aberta e relacionava-se aos motivos pelos quais elas tinham optado pela laqueadura. Para realizar uma leitura qualitativa e procurar apreender as entrelinhas e as sutilezas das respostas (que elas mesmas tiveram que responder), optei por distribuí-las em diversos itens e não apenas unir as respostas em tipologias muito fechadas (gráfico 4).

Faculdade feminina

Na unidade da UEG de Sanclerlândia, onde a quase maioria absoluta é de mulheres, o ambiente é de informalidade, dentro e fora das salas de aula. Apesar de não ser um uniforme obrigatório, muitas gostam de vestir a camiseta da universidade (onde está escrito, na frente, “Pedagogia UEG” e atrás o nome de todas as alunas da classe). Quando não têm com quem deixar os filhos, elas os levam para assistirem as aulas e eles brincam, conversam, comem, ficam à vontade. As estudantes que vêm de outros municípios, como Mossâmedes, chegam na UEG por volta das 7h00 e vão tomar café da manhã em uma padaria da cidade. Às vezes, trazem aparelhos de som e ouvem músicas dentro da sala antes das aulas começarem. E assim a descontração se propaga pelo dia todo, de estudos e de intensa convivência.

Eu imaginava que eu ia encontrar o novo, encontrar muito obstáculo, mas que eu ia superar todos e que a gente ia encontrar também amizade porque às vezes você fica dentro de casa e você não tem tanta amizade, e lá na faculdade você faz muita amizade¹¹⁰.

Estar *na faculdade* significa não somente apreender novos conhecimentos mas também conhecer outras pessoas, fazer amigos(as) e compartilhar um universo fora do seu cotidiano – mas que é, essencialmente, feminino. A universidade é um espaço de troca de experiências de intimidade e de emoções.

Muitas mulheres entraram aqui porque acharam que era uma saída para sair até da depressão. E hoje estão aí, alto astral, apesar de ser cansativo e tudo, tem depoimentos de alunas aqui, mandam bilhete: “gente, a melhor coisa que eu já fiz na minha vida foi buscar a UEG, buscar a universidade”. Quando elas falam, “gente, tem aula de final de semana”, elas arrumam a mala com alegria pra passar o final de semana aqui. É uma válvula de escape que elas encontraram. Porque aqui elas se encontram, elas fazem o que elas têm desejo. Então isso contribui pra elas terem boa auto-estima, para serem boas profissionais, pra serem boas mães, boas esposas¹¹¹.

Na hora do almoço, um grupo costuma fazer as refeições na casa de uma das alunas, onde sua mãe faz a comida, contratada por este grupo. Depois do almoço, cada uma lava o seu prato, e todas retornam rapidamente para o prédio da UEG para descansar. Outro grupo almoça dentro da própria universidade sendo que cada uma traz um prato, como arroz, feijão, carne, salada, que é compartilhado entre todas, proporcionando assim uma refeição completa e prazerosa. Trazer um único prato também facilita a preparação deste almoço em casa, levando em conta que, no período intensivo de aulas, não há muito tempo para descanso. Este almoço coletivo, muitas vezes, é compartilhado também por professoras e coordenadoras.

Após almoçarem reunidas (os), é hora do descanso: estendem panos e colchões no chão, deitam-se, repousam, cochilam em vários cantos do prédio. Algumas chegam até mesmo a dormir em cima das carteiras, fazendo uma cama improvisada dentro da sala de aula. Enquanto isso, outras mostram as roupas que vendem, experimentam blusas, trocam opiniões sobre cores, tamanhos, modelos. Elas também levam diariamente garrafas térmicas de café e vão tomando durante o período de aulas.

¹¹⁰ Marli, janeiro de 2005.

¹¹¹ Profa. Eliete Leão do Amaral Souza, diretora da UEG de Sanclerlândia.

A gente resolveu arrumar uma casa lá, pra gente descansar, no intervalo de almoço, e convidamos todos os colegas. A gente tinha muita união, então, a gente resolveu fazer comida lá. Levamos fogão, colchão, rede, então, ficava lá aquela turminha de fazer o almoço, aí a professora dava um jeitinho e liberava mais cedo. E aquela turminha correndo pra fazer o almoço. Então, o melhor momento nosso de entrosamento entre os colegas foi nesse [primeiro] ano¹¹².

Durante as aulas, é muito comum ver alunas tirarem os sapatos e as sandálias, sempre de saltos altos, sentarem em cima da mesa, levantarem, saírem, entrarem, trocarem bolos e frutas entre si, assistirem e anotarem a aula, interromperem os professores, conversarem com colegas, tudo isso ao mesmo tempo. É também recorrente cantarem músicas, geralmente religiosas, durante ou no término das aulas, sendo esta atividade ou não sugerida pelos professores. Dentro da sala (isto também foi observado em Itaberá), existe uma distribuição do pequeno espaço entre estudantes do mesmo município e até da mesma religião: ou seja, aquelas que vêm de Mossâmedes sentam-se próximas umas das outras, as de Buriti também, Sanclerlândia e assim por diante. Também forma-se um pequeno grupo de *crentes* (adeptas de variadas igrejas protestantes), que costuma sentar na frente (usam saias abaixo do joelho, cabelos compridos e cadernos com dizeres religiosos).

Nas paredes da sala de aula, há dois cartazes com os seguintes “mandamentos”, um nos fundos, o outro no quadro negro:

“Verdadeiro educador

- O professor apenas instrui
- O educador simplesmente educa
- O professor indica a direção
- O educador acompanha a jornada
- O professor expõe o conteúdo exigido
- O educador explora além do descoberto
- O professor restringe ao plano da aula
- O educador prioriza as necessidades dos alunos independente do planejamento
- O professor ignora o aluno enquanto indivíduo
- O educador valoriza a contribuição pessoal educando/
- O professor corrige
- O educador avalia
- O professor unicamente desempenha obrigações
- O educador ultrapassa o cumprimento e o dever
- O professor se sente insignificante diante dos problemas educacionais
- O educador considera-se responsável pelas soluções
- O professor limita-se em sua emoção
- O educador amplia as fronteiras de seu próprio sentimento
- O professor inspira-se no modismo educacional
- O educador transforma-se constantemente na tenda ilimitada do saber
- O professor investe-se no aspecto cognitivo

¹¹² Marli, estudante da UEG de Sanclerlândia. Entrevista realizada em janeiro de 2005.

O educador harmoniza as potencialidades do ser
O professor envolve parcialmente
O educador ama incondicionalmente
O professor torna-se apenas uma lembrança
O educador é um modelo a ser seguido.”

E, na lousa, no canto direito:

“É preciso pensar, repensar, refletir, indagar, buscar. Desafiarmos constantemente:
- Para agir com consciência
- Para ser gente
- Para assumir-nos como pessoa, plenamente
- Para transformar-nos, mudar as estruturas, harmonizar nosso ambiente, buscar uma nova sociedade onde reine a Paz e a Fraternidade.
“Assim, faremos educação e nos faremos educadores.” “

As aulas que assisti, em julho de 2002 e janeiro de 2003¹¹³, foram conduzidas diversas vezes mais pelas próprias alunas do que pelos professores, mostrando que a relação que estabelecem entre aluno/professor é, de certa forma, igualitária e informal.

Porque muitos professores universitários não tiveram a experiência às vezes de uma sala de aula. Sala de aula, assim, no ensino fundamental, de primeira a quarta série. Então, a experiência que eles trocam é muito grande. Isso é um laboratório pra eles. Muitos comentaram isso e já vieram falar conosco também. A parcelada em si é um laboratório para a vida deles e para a profissão deles. Eles vêem que eles fazem vínculo entre a teoria e a prática que eles ensinam¹¹⁴.

As estudantes costumam questionar as dinâmicas de grupo, didáticas, formas de transmitir o conteúdo das aulas, etc. Fazem sugestões de como dar procedimento ao curso e opinam a todo o momento sobre o andamento das aulas. É importante lembrar que uma parte delas são professoras há muitos anos e detêm os conhecimentos práticos da profissão.

[Os cursos parcelados] exigem muito mais, partem muito mais do empenho do próprio aluno. Como não temos uma aula regular, todos os dias, é só nos finais de semana, então, a carga que o professor joga em cima do aluno às vezes é um pouco maior e requer um maior esforço do próprio aluno. (...) Como a maioria são professoras, eles já vinculam a prática deles à teoria que eles estão vendo dentro de sala. Então, isso enriquece muito o curso em relação ao regular, que não tem essa exigência, qualquer um vai lá e faz o curso de Pedagogia. Sendo professor ou não¹¹⁵.

Uma estudante de Sanclerlândia explica:

Eu não matava nenhum final de semana porque eu achava assim, se eu matar esse final de semana, às vezes, o novo que eu aprendi lá hoje, segunda eu posso trabalhar na minha sala. Uma dinâmi-

¹¹³ No campus de Sanclerlândia, assisti às aulas de Sociologia da Educação e Didática de Matemática, que eram ministradas por professoras. No campus de Itaberaí, assisti às aulas de História, ministrada por um professor e aulas de Metodologia, cuja responsável era uma professora.

¹¹⁴ Professora Necimar, UEG Sanclerlândia, janeiro de 2005.

¹¹⁵ Gean Carla, Assessora Pedagógica, UEG, Itaberaí, janeiro 2005.

ca... Então, eu não matava, não. Aproveitar todos os minutos possíveis para eu levar pra minha sala porque o meu interesse não era só ficar na apostila, só na teoria, queria também jogar na minha prática. E com isso a gente jogava, as músicas, dinâmicas, todas nós aproveitamos¹¹⁶.

Como tive a oportunidade de assistir a algumas aulas, e acompanhar o cotidiano dos estudos, as alunas tiveram a liberdade de comentar comigo sobre a didática dos professores, se achavam que eram competentes ou não, e me mostravam como poderiam fazer melhor do que eles:

O professor ajuda pouco. Se aprende é com o grupão. Ficar só sentado é ruim. O bom é discussão em grupo. O professor só dá algum auxílio. Faz a apostila e o aluno “se vira”¹¹⁷.

Além do tipo de conhecimento diferenciado que há entre professores e alunos, existe também uma diferença cultural significativa entre eles. Presenciei, em julho de 2002, uma aula de História Geral na UEG de Itaberaí no qual o professor, ateu, tentava explicar para sua classe uma suposta origem das sociedades humanas fazendo o esforço de demonstrar, por meios científicos, que não era Deus o princípio do mundo. A reação de algumas alunas de religião protestante, adeptas da Igreja Assembléia de Deus, foi de permanecerem em silêncio e trocarem entre si dizeres da Bíblia sobre a importância justamente de Deus em suas vidas. E havia também um comentário geral da classe de uma dificuldade particular de entendimento das aulas deste professor, o que aponta para essa distância cultural entre professores e alunos.

Em quase todas as aulas a que assisti, os professores sugeriam a produção de trabalhos em grupos, tanto durante o período das aulas quanto em suas casas. Dentro da universidade, os trabalhos eram realizados, na maioria das vezes, de modo informal, pausadamente entre uma conversa e outra (sobre assuntos variados), entre um lanche e outro. Se os trabalhos tinham a finalidade de leitura e discussão de textos, geralmente, as leituras eram feitas em voz alta e compartilhadas. Até mesmo dentro da biblioteca, era raro observar pessoas lendo textos sozinhas, de forma isolada. Mesmo nas tarefas de casa individuais, as alunas reuniam-se para se ajudarem mutuamente. No entanto, se, de um lado, os trabalhos eram compartilhados e vividos como espaços de troca, de outro, o fato da maioria dos estudantes se conhecerem anteriormente e já terem uma história de relacionamentos anteriores criava, por vezes, situações de tensão e controle social sobre o seu desempenho, gerando competições.

E na hora lá, a gente sente medo, né, inseguro. (...) A gente está falando diante de pessoas que sabe muito mais do que a gente. Eu mesma, teve uma época, que estava assim com tanta vontade de passar para Itaberaí para eu estudar no meio dos estranhos, eu senti uma dificuldade muito grande de estudar no meio das pessoas conhecidas, sabe? Nem todas as pessoas eram compreensivas, né. Então, a gente tinha dificuldade de trabalhar diante delas. Eu senti muitas vezes vontade de mudar para um lugar em que eu ficasse à vontade. Eu não me sentia à vontade pra fazer uma apresentação. Sempre assim, com medo¹¹⁸.

Em janeiro de 2003, na cidade de Mossâmedes, tive a oportunidade de acompanhar a elaboração de relatórios de Filosofia em duas casas de alunas da UEG, onde algumas colegas se encontraram (uma

¹¹⁶ Marli, estudante da UEG de Sanclerlândia, em entrevista realizada com mais duas estudantes, Divina e Maria de Lourdes, em janeiro de 2005.

¹¹⁷ Aluna de Mossâmedes, julho de 2002, caderno de campo.

¹¹⁸ Divina, estudante da UEG de Sanclerlândia, em entrevista realizada com mais duas estudantes, Marli e Maria de Lourdes, em janeiro de 2005.

delas levou suas duas filhas). Compartilhando seus conhecimentos e experiências, elas debatiam os assuntos do trabalho, escreviam juntas e iam lendo umas para as outras os seus próprios textos. Apesar de os relatórios serem individuais, a reflexão e elaboração dos trabalhos eram coletivos. Desta vez, elas me pediram para ajudá-las e, de certa maneira, participei do preparo dessas tarefas com elas.

Em entrevista que realizei com três ex-alunas da UEG, elas disseram que um dos maiores aprendizados que tiveram foi elaborar projetos na área de educação e teorias como a de Paulo Freire.

*Ouvia falar da teoria de Paulo Freyre, teoria marxista, tanta teoria e tanto teórico que a gente não sabia separar direito e nem sabia o que era e hoje a gente sabe muito bem, e a gente já sabe qual é o caminho certo a seguir. A gente tem uma educação que liberta o indivíduo e não uma educação que elimina o indivíduo...isso ajudou muito*¹¹⁹.

Em Sanclerlândia, um dos projetos de pesquisa que foram colocados em prática diz respeito às tradições regionais. As estudantes realizaram uma exposição na universidade durante um final de semana, contando com a participação de seus familiares. Um dos grupos de Mossâmedes falou sobre as festas de romaria e trouxe até mesmo um carro de bois para ilustrar a apresentação e organizaram um pequeno desfile ao redor da universidade. Elas me contaram também que usaram, como fonte de pesquisa, minha dissertação de mestrado.

Se nas apresentações, seminários e trabalhos as estudantes mostravam-se mais familiarizadas com o método, nos momentos de leitura – a passagem da oralidade à escrita, que exige um tipo de concentração individual que não é nada habitual para elas – elas se mostravam dispersas e reclamavam do cansaço e da dificuldade em compreender os textos. Frequentemente, elas preferiam realizar tarefas que envolviam alguma atividade prática como preparar a encenação de uma aula, elaborar brincadeiras, teatros, cantorias, poesias. Mesmo quando o trabalho sugerido não necessitava deste tipo de atividade, elas terminavam por realizá-lo de alguma maneira. *A prática sempre foi mais fácil, a gente tinha até mais liberdade na prática do que na teoria*¹²⁰.

Em julho de 2002, durante as aulas de Sociologia da Educação, presenciei diversas apresentações de grupos sobre os temas “drogas”, “desestruturação familiar” e “fome”, que tinham um formato de exposição semelhante: declamação de poesias (criadas por elas mesmas, como a apresentada a seguir, e de outros autores) ou paródias e, ao final, uma música.

“A desestruturação familiar causa tudo de mal
que você possa imaginar,
Pois as maldades só a família
com muito amor pode evitar,
num lar desestruturado
muita gente pode sofrer
Pais separados, filhos indignados
sem saber com quem ficar
isso é um perigo pro meio social

¹¹⁹ Entrevista, em janeiro de 2005, realizada em conjunto com 3 estudantes: Marli, Maria de Lourdes e Divina.

¹²⁰ Marli, em entrevista realizada em conjunto com mais duas estudantes, Divina e Maria de Lourdes, em janeiro de 2005.

Pois a maioria pode virar marginal
as brigas familiares são causadas pelo sistema social
falta de dinheiro, desemprego, salário mínimo
passam a roubar, o que mata o trabalhador
eis a forma do opressor

Nas famílias faltam amor e Deus
não entra em muitos lares
fica difícil suportar, as portas estão fechadas
Corações duros, como pedras, não há diálogo é difícil superar,
As drogas entram sem perceber,
ferem,
castigam, muitas vezes matam
cocaína, maconha, egoísmo, álcool,
músicas, política de enganar, TV
coisas que oprimem o nosso irmão,
este é o cenário da nossa nação.

Desestrutura familiar sempre mostra
a fome e também os marginais,
com isso não dá pra agüentar,
parece um inferno no nosso lar,
Nunca passei do lado de lá
foi a vida que deixou eu do lado de cá

Violência não dá nem pra falar
Pedimos Deus para nos ajudar
Se não o povo não vai agüentar
fome, saúde, o que falar se o governo não tá nem aí,
como vamos superar

Chegamos à conclusão que só a
conscientização familiar pode solucionar
com Deus em primeiro lugar.”
(De Lourdes, Sheilla, Mariê, Ana Maria da Silva,
Ana Maria de Abreu e Colemar Cardoso,
alunas da UEG Sanclerlândia, moradores de Mossâmedes)

Houve um grupo, das adeptas de religiões protestantes, que, ao falar sobre “drogas” colocou uma música de um compositor evangélico Luiz Artur¹²¹, de Bauru, São Paulo, cuja mensagem dizia: “Drogas matam, Jesus liberta e salva”. Em outro dia, na mesma aula de Sociologia da Educação, em Sanclerlândia, foram formados grupos para leituras de um texto sobre neoliberalismo¹²². Alguns grupos ficaram do lado

¹²¹ O CD chamava-se “Drogas matam, aceite Jesus”.

¹²² Silva, Tomaz T. “A nova direita e as transformações na pedagogia da política e na política da pedagogia” de Tomaz T. da Silva in Gentili, Pablo e Silva, Tomaz T. *Neoliberalismo, qualidade total e educação*.

de fora, na área verde da faculdade, e depois de rápida discussão tomaram refrigerantes e compartilharam, inclusive comigo, uma enorme melancia. Neste mesmo dia, no intervalo do período da tarde, onde a universidade se abre para vendedores de sorvete (geralmente crianças), pamonha e pão de queijo, a coordenadora organizou um bingo e sorteou brindes, como um chaveiro do Clube das Mães, organização de mulheres de Anicuns. Naquele período, em Sanclerlândia, aproximava-se o início da Exposição Agropecuária e havia um clima de festa quase carnavalesca. Nesta exposição, a UEG ganhou um stand na 1ª Feira da Indústria e do Comércio para exposição de suas atividades e divulgação dos trabalhos.

Sacrifícios e maridos bons

A experiência de retomar os estudos tem transformado o cotidiano dessas mulheres e de suas famílias. Elas se queixam de não ter mais tempo para cuidar da casa, dos filhos e do marido, para a fazer comida, lavar e passar as roupas, cuidar da horta, das galinhas e outros animais de criação etc. Também precisam conciliar os estudos e os deveres domésticos com os trabalhos fora de casa já que muitas delas são professoras, funcionárias da prefeitura, agentes de saúde ou exercem serviços para sua comunidade religiosa. E os sábados e domingos, que eram concedidos ao descanso e outras atividades de lazer, são agora dedicados à faculdade.

*Se a gente teve alguma dificuldade era mesmo devido o tempo, né? A gente não tinha tanto tempo assim pra preparar. (...) Foi difícil demais, mesmo. Mais devido ao corre-corre, né. Às vezes, no final de semana, a gente podia ficar aqui junto com as colegas, tinha que ir para a chácara, cuidar das coisas lá, chegava aqui tudo incompleto...*¹²³

As alunas de Mossâmedes tiveram sua rotina muito modificada pois ficavam fora de casa durante o período intensivo de aulas. As que estudavam em Itaberaí tiveram que alugar uma alojamento, formando uma “república” de estudantes, mães e esposas. Elas permaneciam toda a semana em Itaberaí e só retornavam para casa no final de semana. As que estudavam em Sanclerlândia podiam voltar para casa todos os dias mas saíam ainda pela madrugada e voltavam apenas no início da noite. Seus filhos, geralmente, se eram homens, ficavam ao cuidado dos próprios pais e, se eram mulheres, ficavam com parentes do sexo feminino da família, como tias e avós.

Divina – Geralmente a gente chegava aqui onze horas da noite e ficava na casa da minha tia...

De Lourdes - Chegava à noite aqui e no outro dia tinha que levantar às cinco da manhã.

Marli – Eu deixava minhas meninas até dormindo. Chegava, tava dormindo, no outro dia, saía, tava dormindo. Mal nos víamos.

Silvana – Os esposos de vocês trabalham o dia inteiro, né?

Divina – Trabalham, o dia todo.

Silvana – Porque não dá pra deixar com o pai, né?

Marli – Não dá, tem que ter babá. Tem que ter alguém que olhe, que arrume a casa, lave a roupa.

De Lourdes – Tinha muita gente que lavava roupa à noite.

Marli - Nosso intensivo era de segunda a sábado e então no domingo a gente tinha até que fazer trabalho, reunir o grupo, fazer trabalho pra levar na segunda-feira.

De Lourdes – Não tinha tempo nem pra dormir.

Marli – Dormia e ficava sonhando com os conteúdos do seu trabalho... Eu era desse jeito [Risos]. Primeira semana de curso pra mim foi um pesadelo.

De Lourdes – E a gente falava, nossa Senhora, até inteirar pelo menos um ano... Dia que inteira-va um ano a gente comemorava dentro do ônibus. [Risos]

Marli – E todo dia a gente estava animada, rezando e cantando...

De Lourdes – Rezando e cantando.

Marli – E fazendo farra dentro do ônibus. Nunca a gente ficava triste e também a turma era tão

¹²³ Divina, em entrevista realizada em conjunto com mais duas estudantes, Marli, Maria de Lourdes, em janeiro de 2005.

*unida... Às vezes a gente discutia feio com um colega daqui de Mossâmedes, a gente discutia feio com ele, mas quando era amanhã a gente tava rindo e contando caso junto. Então foi muito bom*¹²⁴.

Pela conversa acima, nota-se claramente que, mesmo com os novos arranjos que elas fizeram para adaptar sua rotina às novas atividades na universidade, dificilmente os maridos passaram a assumir os serviços domésticos, como fazer a comida e lavar e passar as roupas. Ao mesmo tempo em que houve um rearranjo da rotina na casa, pois elas não podiam se dedicar mais todos os dias aos afazeres domésticos, permaneceu a divisão sexual do trabalho e estudar continua sendo um atributo feminino.

Pelo censo realizado na UEG de Sanclerlândia e Itaberá¹²⁵, a primeira mudança indicada pelas estudantes foi em relação ao aumento do serviço de casa (tabela 22); a segunda e terceira mudanças (tabela 23 e 24) foram que elas não têm mais tempo para cuidar de casa. Na frequência agregada dessas três tabelas (tabela 25), as respostas sobre a falta para cuidar dos filhos e da casa apareceu em primeiro lugar, seguido do aumento do serviço de casa. Esse aumento do trabalho doméstico se deve, de um lado, a um acúmulo das atividades universitárias e, de outro, a uma ausência do companheiro nas atividades domésticas, fazendo com que, quando elas chegassem em casa depois do período intensivo de aulas, tivessem que lavar e passar as roupas da família, limpar a casa, preparar as refeições, etc. A sobrecarga das mulheres era mais forte nas famílias onde apenas havia o pai e filhos homens. Nos casos em que havia moças, estas passaram a exercer as funções da mãe.

*casa, meus filhos já eram grandes. A Erica [sua filha] foi a pioneira, que me ajudou mesmo, ela tomava conta da casa e meu marido também me apoiava. Nunca cheguei em casa que ele estivesse com a cara burra, que brigasse porque eu estava na escola. Mas as dificuldades a gente sabe que são inúmeras...*¹²⁶

Encontrei apenas um família na qual a mãe apontou pequenas mudanças na divisão do trabalho dentro da casa e uma repartição das tarefas entre os filhos e o marido:

*Lá em casa a gente divide tudo. Mas os meninos ficam com vergonha quando chega visita [e vê que eles estão ajudando a mãe deles]. Tem mulher que fica em casa e quando o marido chega tem tudo prontinho*¹²⁷.

Ainda são pequenas as mudanças, que estão sendo intimamente negociadas de forma diferente em cada família, e a maioria das mulheres encontra, quando voltam para casa, *uma pilha de roupa assim para passar* e outros obstáculos que, do modo como são narrados por elas, mostram-se como sacrifícios.

*Meu marido é super compreensivo, sempre se sacrificou ao extremo para me dar apoio. Agora filho não teve como falar que não sofreu porque sofreu mesmo. Mas eu sei de várias colegas que tiveram muitos problemas de separação. (...) Meu esposo se sacrificava financeiramente pra poder me ajudar. A gente teve muita dificuldade financeira. (...) A gente sofreu muito mesmo. Mas eu acho que valeu a pena. Foram três anos de sofrimento mas também foram três anos também que a gente teve um relacionamento com as colegas. Valeu. Eu gostei muito mesmo, sabe?*¹²⁸

¹²⁴ Entrevista, em janeiro de 2005, realizada em conjunto com 3 estudantes: Marli, Maria de Lourdes e Divina.

¹²⁵ Foi aplicada uma pergunta em três tempos para as alunas(os) fazerem um *ranking* segundo a importância das mudanças em suas vidas depois da entrada na UEG.

¹²⁶ Maria de Lourdes, janeiro de 2005.

¹²⁷ Sônia, fevereiro de 2002.

¹²⁸ Ex- aluna da UEG, janeiro de 2005.

Tabela 22 : Mudanças de hábitos após o ingresso na UEG – 1ª menção

Mudanças – 1ª menção	NA	%
Aumentou o serviço de casa	34	17
Não tenho mais tempo para meus filhos (as)	29	14
Melhorou a relação com o meu companheiro(a)	28	14
O meu companheiro (a) passou a me ajudar em casa	22	11
Os meus filhos (as) passaram a me ajudar mais em casa	16	8
Piorou a relação com o meu companheiro(a)	8	4
Não tenho mais tempo para meu companheiro (a)	7	4
Parentes passaram a me ajudar a cuidar da casa e dos filhos	5	3
Não tenho mais tempo para de cuidar da casa	5	3
Diminuiu o serviço de casa	2	1
Missing	46	23
Total	202	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003. Nota: *Missing* significa que das 46 entrevistados deixaram em branco ou não responderam corretamente

Tabela 23 : Mudanças de hábitos após o ingresso na UEG – 2ª menção

Mudanças – 2ª menção	NA	%
Não tenho mais tempo para de cuidar da casa	32	16
Não tenho mais tempo para meus filhos (as)	30	15
Parentes passaram a me ajudar a cuidar da casa e dos filhos	21	10
O meu companheiro (a) passou a me ajudar em casa	19	9
Aumentou o serviço de casa	18	9
Os meus filhos (as) passaram a me ajudar mais em casa	18	9
Não tenho mais tempo para meu companheiro (a)	4	2
Piorou a relação com o meu companheiro(a)	2	1
Diminuiu o serviço de casa	2	1
Piorou a relação com o meu companheiro (a)	0	0
Missing	56	28
Total	202	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003. Nota: *Missing* significa que das 56 entrevistados deixaram em branco ou não responderam corretamente

Tabela 24 : Mudanças de hábitos após o ingresso na UEG – 3ª menção

Mudanças – 3ª menção	NA	%
Não tenho mais tempo para de cuidar da casa	37	18
Não tenho mais tempo para meu companheiro (a)	28	14
Não tenho mais tempo para meus filhos (as)	18	9
Parentes passaram a me ajudar a cuidar da casa e dos filhos	16	8
Os meus filhos (as) passaram a me ajudar mais em casa	12	6
Melhorou a relação com o meu companheiro(a)	7	4
O meu companheiro (a) passou a me ajudar em casa	6	3
Aumentou o serviço de casa	5	3
Diminuiu o serviço de casa	2	1
Piorou a relação com o meu companheiro (a)	0	0
Missing	71	35
Total	202	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003. Nota: *Missing* significa que das 71 entrevistados deixaram em branco ou não responderam corretamente.

Tabela 25: Mudanças de hábitos após o ingresso na UEG – Total das menções

Mudanças – Total das menções	NA	%
Não tenho mais tempo para meus filhos (as)	77	13
Não tenho mais tempo para de cuidar da casa	74	12
Aumentou o serviço de casa	57	9
O meu companheiro (a) passou a me ajudar em casa	47	8
Os meus filhos (as) passaram a me ajudar mais em casa	46	8
Parentes passaram a me ajudar a cuidar da casa e dos filhos	42	7
Não tenho mais tempo para meu companheiro (a)	39	6
Melhorou a relação com o meu companheiro(a)	35	6
Piorou a relação com o meu companheiro (a)	10	2
Diminuiu o serviço de casa	6	1
Missing	173	29
Total	606	100

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003. Nota: *Missing* significa que das 606 questões aplicadas (3 perguntas para cada entrevistado), 173 estavam em branco ou não foram respondidas corretamente.

Os problemas com os companheiros não apareceram entre as primeiras mudanças apontadas pelas estudantes mas eles foram constantemente ressaltados nas entrevistas e conversas informais que reali-

zei. Tanto estudantes quanto professoras e coordenadoras apontaram uma resistência inicial dos maridos em relação à possibilidade das esposas retomarem seus estudos por diversos motivos: ciúmes, machismo, insegurança de suas mulheres adquirirem novos conhecimentos, sentimento de inferioridade, etc.

*A gente acompanhou muito essa questão do homem, a inferioridade em relação à mulher que está aqui. Eles não tinham ciúme delas virem pra cá e arrumarem uma outra pessoa mas a insegurança delas adquirirem conhecimento, delas estarem mais inseridas na sociedade. Isso é uma coisa terrível. Muito, muito, muito. Mas a gente percebe também que o homem está retornando pra escola. Até porque ele agora já está sentindo essa pressão dentro de casa, os filhos cobram. Por que que meu pai não estuda? A gente viu muito isso aqui. (...) Os filhos cobram demais, sabe. Por exemplo, a mãe saiu pra fazer um trabalho de escola e o pai não. A gente foi para Mossâmedes, vários lugares, para inserir a comunidade, justamente pra não deixar esse povo tão inseguro a respeito disso. Mas é muita insegurança do lado deles...*¹²⁹

Neste depoimento de uma ex-coordenadora da UEG, ela aponta, de um lado, a dificuldade dos maridos em aceitarem que suas esposas frequentassem a universidade e adquirissem novos conhecimentos e, de outro, a influência que elas têm exercido sobre eles no sentido de incentivá-los a estudar.

*A gente teve um aluno que a sua esposa obrigou ele a deixar de estudar, eu tive que ir atrás, trazer de volta (...). E o ciúme, né. A parcelada era muito aberta, quer dizer, tudo muito ao vivo. Por exemplo, a gente trabalhou arte e recreação, tiveram aquelas atividades de relaxamento que os colegas fizeram, pegaram no pé dum, fizeram massagem, puseram musiquinha... e houve um comentário a respeito de um aluno que relaxou demais, brincando.(...) Aí foi o caso, ele parou. Nós tivemos aluna aqui que largou o marido, fugiu com outro, sabe? Tem tudo isso. Os problemas com esposos foram muitos. Só no primeiro mês, sabe? Depois a gente realizou aqui na faculdade aquele trabalho “A família na UEG” foi quando a gente trouxe pais, alunos e esposos pra dentro da faculdade, para que eles pudessem conhecer realmente o que era faculdade, que não era aquilo que eles pensavam, que passavam pra eles*¹³⁰.

Em minhas observações de campo, acompanhei alguns conflitos e duras negociações entre casais que, às vezes, se estendiam para os parentes mais próximos que procuravam interceder, a favor ou contra, a entrada da mulher na universidade. Contudo, até o término da minha pesquisa, não observei casos de brigas que terminaram em separações definitivas por conta desse problema.

Era mesmo os ciúmes (...) e também o machismo, né? Quer dizer, pro marido, numa cidade pequena como Mossâmedes, a mulher dele cursar uma faculdade tem um significado muito grande pra ele também como macho, né. Porque ele estaria ficando para trás. Eu acho que qualquer um sentiria. Eu acho que a pessoa tem que querer mesmo que a esposa vença porque eu sinto assim... Quando eu tava fazendo faculdade, às vezes eu nem notava, porque eu acho que a correria era tanta que não dava tempo de ver os mínimos detalhes. Mas hoje eu vejo, às vezes, ele sente que agora é diferente, né. Então quando eu falo: ah, eu quero fazer outro curso, ele já me olha assim de um jeito que parece que ele não quer. Já olha diferente. (...) Ele está inseguro. E a gente sabe de

¹²⁹ Necimar, ex-coordenadora da Licenciatura Plena Parcelada de Pedagogia da UEG de Sanclerlândia. Entrevista realizada em janeiro de 2005.

¹³⁰ Profa. Necimar, ex-coordenadora da Licenciatura Plena Parcelada em Pedagogia da UEG de Sanclerlândia. Entrevista realizada em janeiro de 2005.

*muitas colegas que pegaram barra difícil mesmo de quase separação... Uma vez, tinha um trabalho de campo pra fazer e a colega não podia ir porque o marido não deixava. E tinha a coordenadora tentando conciliar muitas coisas pra que isso não acontecesse porque seria muito ruim uma colega da gente passar por essa dificuldade também, né. Seria ruim pra ela porque ela ia perder muito*¹³¹.

Algumas mulheres que entraram em conflito com seus companheiros tiveram que acionar suas redes de relações (parentes, amigos, compadres) para tentar convencê-los de que era preciso respeitar ou, pelo menos, aceitar, a sua entrada na universidade. Todavia, essas redes, muitas vezes, não facilitaram o apoio dos maridos em relação às suas esposas e mostraram-se avessas a essa novidade. Esta situação mostrou-se clara nos casos em que os maridos, sem a presença diária das esposas em casa, tiveram que recorrer às suas mães para fazerem suas refeições. Ou seja, houve uma resistência das sogras em dar suporte às noras para continuarem seus estudos.

Apesar das resistências apontadas, na pergunta do censo sobre a opinião do companheiro em relação aos seus estudos, 84% responderam “ele (a) dá muita importância” e “ele (a) dá importância”¹³².

Tabela 26: Opinião do companheiro sobre estudar na UEG

Opinião do companheiro (a)	NA	%	% válido
Ele (a) dá muita importância	97	48	58
Ele (a) dá importância	44	22	26
Ele (a) não dá importância	13	6	8
Ele (a) dá pouca importância	13	6	8
Total	167	83	100
Missing	35	17	
Total geral	202	100	

Fonte: Pesquisa de Doutorado em Antropologia / USP – Silvana Nascimento – 2003. Nota: *Missing* significa que essa questão se aplica a todos os respondentes, depende do estado civil.

Para as estudantes, o auxílio do marido em relação aos seus estudos não parece estar na repartição das tarefas domésticas mas no apoio moral e na confiança, respeitando o que fazem. É assim que se define, segundo elas, o *marido bom*.

*Eu não tinha nenhum pingo de medo porque eu deixava elas com minha mãe, com a minha irmã, então, mesma coisa de ser mãe.(...) Meu esposo também não reclamava de nada, ele me ajudou muito, assim. Às vezes, assim, a esposa chega, ele tá de cara feia, ele, não. Ele sempre me ajudou*¹³³.

No entanto, pelos trabalhos de campo, observei que há uma falta de diálogo entre casais sobre os assuntos ligados à universidade e não parece haver um interesse mútuo em falar sobre isso, tão distante

¹³¹ Ex-aluna da UEG, janeiro de 2005.

¹³² Esta questão se aplica apenas aqueles que vivem em união ou que tem namorado (a), que são 161 respondentes. No entanto, lém daqueles que declararam que têm companheiro (a), 1 solteira (o) sem namorado, 1 separada (o), 1 divorciada (o) e 1 viúva responderam esta questão, passando para 165 o número de respondentes. Os outros dois respondentes com companheiros não declararam seu estado conjugal.

¹³³ Marli, janeiro de 2005.

do universo masculino. Por outro lado, esse é um dos temas mais comentados entre as próprias estudantes quando se encontram fora da universidade, em suas casas, na rua, nos encontros religiosos e nas festas: os trabalhos que precisam fazer, os professores, as aulas que assistiram, as dificuldades encontradas, as fofocas, etc. Esses assuntos, inclusive, tornaram-se freqüentes em suas conversas comigo, considerando que elas passaram a compreender melhor o tipo de pesquisa acadêmica que eu realizava ali.

Nas entrevistas que realizei, ao perguntar sobre o porquê de estudar ser um atributo feminino e da falta de interesse dos homens em retomar os estudos, elas responderam que eles não conseguiam conciliar seus trabalhos com outras atividades. Na verdade, desde a infância, os meninos param de estudar mais cedo que as meninas e suas obrigações estão voltadas para conhecimentos práticos.

Uns falam que é porque não dá tempo, outros, por exemplo, meu marido fala que não dá conta de ficar num banco sentado o tempo inteirinho, duas, três horas escutando. Eu falo que hoje a escola não é mais aquela escola que você chega e fica sentado num banco quatro horas, que tem um monte de atividades que você levanta, que você faz, estuda fora da sala de aula, principalmente um aluno igual a ele, o professor vai logo perceber que não vai dar conta de ficar sentado. Então vai buscar outras alternativas pra ele. Só que ele não acredita. Eu acho também pelo machismo¹³⁴.

Nas breves conversas com os homens, esse assunto dificilmente apareceu mas, de todo modo, um deles que tive a oportunidade entrevistar, explica sua versão:

Falar francamente, eu penso assim, que eu acho que a mulher muitas das vezes ela tem mais esforço nas coisa do que os homem. Homem é danado pra estudar. Às vezes, se não estudou no tempo de novo, fala que no tempo de velho não vai mexer com isso também não. Que eu mesmo sou um deles que já falei demais, mas eu não mexo mais com isso mais não. Em todos casos, estudei até a quinta. Às vezes, até é uma maneira até errada de pensar. Eu acho que a mulher tem mais esforço. Eu não sei o porquê, mas tem mais esforço no estudo do que o homem. (...) E eu dei conta de ganhar uma experiência mais ou menos pro gasto, né e aí eu pensei assim, ah, não, vou parar por aqui¹³⁵.

De acordo com as explicações das coordenadoras dos cursos, um dos motivos refere-se à forte ligação das mulheres à maternidade e à educação dos filhos que lhes atribuiria, “naturalmente”, esta função social.

Eu acho que a mulher assim vai em busca daquilo que ela quer, independente se ela tem dificuldade ou não. Começa com a maternidade, porque eu fico até um pouco emocionada. Porque, a mulher, ela pode perder o marido, mas os filhos ela não se separa deles. Ela luta pra criar os filhos,(...) sabe, por isso elas hoje estão se sobressaindo aos homens¹³⁶.

Contudo, essas estudantes só retomaram os estudos no momento em que puderam, por meio da esterilização, livrar-se da função social da maternidade. Assim, a busca pela maior escolarização está ligada à negação da maternidade e da educação como qualificações exclusivamente femininas, ainda que os homens não demonstrem interesse em assumir ou compartilhar essas atribuições com suas esposas.

¹³⁴ Ex-aluna da UEG, janeiro de 2005.

¹³⁵ Marido de ex-aluna da UEG, 2003.

¹³⁶ Profa. Eliete, diretora da UEG de Sanclerlândia. Entrevista realizada em janeiro de 2005.

Pelas explicações nativas femininas, existe, de um lado, um “comodismo” dos homens e, de outro, uma polivalência das mulheres. Os dois depoimentos abaixo apresentam um tom feminista quase radical e atribuem às mulheres mais poder, motivação, evolução, interesse em buscar mais conhecimento do que aos homens.

Eu sinto, assim, o comodismo, não só em Mossâmedes, mas em Sanclerlândia. Nos outros cursos também tem muito mais mulher do que homem. (...) Todos, em todos os níveis. (...) Eu acho que essa geração, 10 anos pra cá, a mulher superou muita coisa, o homem deixou muito de lado, parece. Em vez dele crescer, ele está regredindo, ele está deixando mais pra mulher. (...) As mulheres nunca foram acomodadas, elas foram podadas, não tiveram oportunidades de participar, né. Mas elas sempre davam um jeitinho de fazer alguma coisa. Porque a mulher tem mais interesse em buscar conhecimento, mais interesse em sobressair na turma. Porque até pra mostrar que tem capacidade também, que são capazes de fazer o que o homem faz. (...) Desde que eu mudei pra aqui, eu vejo assim, oh, chega de manhã, aquele monte de mulher, cada uma vai caçar um serviço, ou vai pra escola, pro banco, pra lavar roupa, de doméstica, mas ela sai de casa e vai trabalhar. Tem homem que passa o tempo inteirinho naquela pracinha, olhando o tempo, olhando a rua, contando as nuvens do céu, sabe. Aí quando é a tarde de novo, aquelas mulheres vão trabalhar de novo na escola, estudar, os homens continuam na praça, aí a tarde eles têm um joguinho, alguma coisa pra fazer. Eu falo assim que as mulheres de Mossâmedes são as mulheres que mais batalham. Elas são batalhadoras. Tem mulher por aí que trabalha de doméstica o dia todo, quando é à noite ela está na escola. Tem muita mulher estudando¹³⁷.

E claro que Deus criou o homem e a mulher pra andar junto, né, mas a mulher acaba sobressaindo porque o homem sozinho não vale nada. Não sei se isso serve para você... Eu tenho marido, e ele é assim, quer ser muito independente, e tudo, mas na hora H eu que tenho que tomar o carro na frente e a decisão vai por esse lado. Então a gente acaba esperando isso aí e passando na frente mesmo. Então, a mulher hoje, no século XXI, ela realmente é uma mulher desafiadora, ela desafia mesmo o que aparece na frente dela e ela não quer ficar pra trás, ela quer sempre buscar mais e sobressair mesmo. Não com o intuito de deixar os homens mas é de satisfazer ela mesma. Porque ela não é aquela dona de casa mais. Ela é a dona de casa e tudo, mas ela não é mais só dona de casa, ela é mãe, ela é batalhadora, ela é empresária. Então, ela busca isso. Busca os sonhos dela. Ela é professora, ela quer fazer parte dessa transformação¹³⁸.

É preciso levar em conta também que, em todas as grandes regiões do Brasil, a taxa de escolarização apresenta-se maior entre mulheres e essa diferença aumenta a cada ano (IBGE 2002 e 2003). No Centro-Oeste, quando agrupamos as pessoas por grupos de anos de estudo, esta diferença só se torna mais evidente a partir de 8 anos de estudo, o que evidencia que as mulheres têm procurado maior formação de nível superior (tabela 27). Segundo o censo 2000 do IBGE, a porcentagem das mulheres que freqüentam o ensino superior em Mossâmedes é de 3,09% e de 1,23% para os homens¹³⁹.

¹³⁷ Maria de Lourdes, janeiro de 2005.

¹³⁸ Profa. Eliete, diretora da UEG de Sanclerlândia. Entrevista realizada em janeiro de 2005.

¹³⁹ No Brasil, esta distribuição é de 3,68% para as mulheres e de 2,33% para os homens.

Tabela 27 - Distribuição das pessoas de 10 anos ou mais segundo o sexo e os grupos de anos de estudo

Centro-Oeste	Homens %	Mulheres
Sem instrução	10	9,8
1 a 3 anos	15,7	12,7
4 a 7 anos	34,9	32,7
8 a 10 anos	15,9	16,9
11 anos ou mais	23,3	27,7

Fonte: PNAD 2003

Sonhos para o futuro

Em minha última pesquisa de campo, em janeiro de 2005, as primeiras turmas de Pedagogia Parcelada já estavam formadas e tinham recebido o esperado diploma.

*Eu achei que [a formatura] foi uma data muito marcante na minha vida porque você sonha, depois você realiza, aí você chega na conclusão da questão. Então, foi maravilhoso. Ainda mais o momento da colação de grau que é a mais bonita, né. Você fica relembrando tudo aquilo que você passou, os momentos felizes, aqueles tristes, aqueles momentos de dificuldade, parece que vai passando na mente da gente aquele filme. Achei que foi lindo demais...(...) O momento mais bonito foi na hora que a gente entrou com os esposos, né, e a gente foi brindar. Aquela foto minha dos brindes pra mim foi maravilhosa. Aquele momento da alegria, só via gente sorrindo...*¹⁴⁰

Depois das formaturas realizadas em 2004, encontrei ex-alunas ansiosas em dar continuidade aos seus estudos mas eram poucas as que tinham conseguido realizar um curso de especialização, como o de Psicopedagogia oferecido pela UEG de Sanclerlândia. O desejo de continuar estudando, até aquele momento, mostrava-se como um potencializador para a criação de expectativas para o futuro.

*Porque a cabeça de quem estuda não é a mesma.(...) Que nem todo mundo vai ficar parado por aí. Vai querer continuar estudando. Por exemplo, eu fiquei um tempo na fazenda querendo estudar o tempo inteiro, mas não tinha a mínima condição de vir pra cidade, faculdade nem em Goiás tinha. E também eu creio que, se eu tivesse na roça, eu não tinha tido a oportunidade que eu tenho hoje. Porque da maneira que a pessoa vai evoluindo e o outro vai entrando na mesma situação, então ele quer buscar novo emprego, aí a relação deles com outras pessoas é outra porque vai buscar outra realidade de vida e que talvez às vezes o marido não aceita, vai acabar atrapalhando, vai acabar separando. (...) Depende do companheiro que você tem. E também depende assim do diálogo que vai ter e eu não sei até que ponto nós aceitamos, né*¹⁴¹.

Apesar de essas mulheres terem adquirido diploma de curso superior, não houve, nos seus pequenos municípios de origem, oportunidades imediatas de emprego ou de promoções profissionais nem um reconhecimento público. No entanto, elas vislumbram mudanças em suas maneiras de pensar e agir e ressaltam a importância de conseguirem se expressar, falar o que pensam, dialogar, negociar. Além disso, também começaram a questionar algumas tradições familiares, que eram respeitadas costumeiramente, como o fato de compartilhar seu tempo de trabalho com atividades coletivas que envolviam toda a família em mutirões. Atualmente, elas têm construído um outro tempo de trabalho no qual existe uma grande dedicação para os estudos e para ocupações fora da casa.

Marli - *Eu vejo muita mudança na questão até de reivindicar alguma coisa, passei a ser mais democrática e correr atrás das coisas e reivindicar. Inclusive eu sou até meia taxada de faladeira, mas eu gosto de correr atrás. Esses dias, nessa nova eleição agora, entrei no comitê e fui trabalhar com um político, minha mãe até disse assim, ah, você está aprendendo com a De Lourdes. A gente*

¹⁴⁰ Marli, janeiro de 2005.

¹⁴¹ Maria de Lourdes, ex-aluna da UEG, Mossâmedes, janeiro de 2005.

começa a ter uma visão ampla, você não aceita mais ser pisado, a gente quer dar o grito. Foi muito bom, a gente aprendeu, a gente comentava na faculdade que o prefeito arrumou tudo pra gente entrar na faculdade e agora ele não sabe com quem ele está mexendo porque a gente vai saber reivindicar nossos direitos. Ficar mais parada não vamos. (...)

***Divina** - Quando você fez a pergunta, a gente fica buscando a resposta até que nós falamos pouco e vamos descobrindo, né, que realmente antes a gente não tinha coragem de falar...*¹⁴²

A “coragem para falar” apareceu diversas vezes durante as conversas informais e demonstra que esse período na universidade fez com que elas adquirissem argumentos para defender suas opiniões, assumir uma posição em relação aos seus maridos, parentes e vizinhos, e reivindicar seus direitos como cidadãs. A convivência universitária entre mulheres, pensada como um dos desdobramentos da homosociabilidade, permitiu a aprendizagem da liberdade de expressão para fora do universo conhecido da vizinhança, do parentesco e da comunidade religiosa, no qual já havia um lugar social para elas.

Nesse sentido, hoje, o poder da fala expande-se para o espaço público da reivindicação. Mas essa nova experiência na universidade não se encontra deslocada do *ethos* camponês e faz parte constitutiva de uma rede de saberes e práticas transmitidos entre gerações femininas, que segrega os homens. Ao mesmo tempo, ainda que o número de mulheres que possa realizar o sonho de obter um diploma e fazer uma faculdade seja pequeno, desenvolve-se uma fase embrionária de mudança que ainda não tem direção certa mas caminha a passos lentos e largos.

¹⁴² Entrevista realizada em conjunto com três estudantes da UEG de Sanclerlândia, em janeiro de 2005.

Considerações finais

Durante as primeiras pesquisas de campo que realizei em Mossâmedes entre pequenos proprietários da zona rural, onde pude trabalhar ao lado das mulheres e participar, de certo modo, de suas atividades, observei que a antiga expressão “lugar de mulher é na cozinha”, naquela localidade, fazia todo o sentido mas não de forma pejorativa. A cozinha representa o lugar de sociabilidade e o núcleo de circulação das informações da família e, ao mesmo tempo, do trabalho feminino. Contudo, as mulheres não estão confinadas ao espaço doméstico que, neste caso, não é sinônimo de espaço privado, mas desenvolvem atividades para suas comunidades religiosas, trabalham como merendeiras, professoras, agentes de saúde e frequentam a escola e a universidade. Ou seja, o universo feminino, na área pesquisada, é muito mais amplo que o espaço da casa.

Ao mesmo tempo, ao me debruçar sobre o tema das festas, em particular sobre a romaria do Divino Pai Eterno, percebi que a cozinha ocupa um lugar central no imaginário dos moradores daquela localidade. Durante a longa peregrinação feita em carros de bois, o mundo da cozinha é, quase literalmente, transportado para o santuário de Trindade. Fogões, bujões de gás, mesas, bancos e mantimentos dos mais variados tipos, são carregados e descarregados todos os dias nos *pousos*, onde as mulheres preparam as refeições da família, de forma compartilhada, ao lado de suas irmãs, cunhadas e comadres. Nesse período de festa, celebra-se de forma mais intensa a intimidade da família, dos avós aos netos e bisnetos, quando todos dormem debaixo da mesma barraca e dividem o mesmo fogão.

Essa celebração não é a única ao longo do ano. Existe um circuito de festividades que dialogam entre si e apresentam ressonâncias em relação à festa de romaria. Assim, passei a observar também a Festa do Divino Espírito Santo, a Festa de Santos Reis e as exposições agropecuárias. Vários elementos são recorrentes em cada uma delas: o valor do trabalho, a fartura de comida, a relação estreita entre homens e bois, as novenas e rezas e, por fim, a regra da homossociabilidade.

Na verdade, o trabalho é um valor que está presente tanto nos momentos de festa quanto na vida cotidiana. Assim, ele não se opõe ao lazer mas faz parte dele e é um dos fatores que contribuem para a construção das identidades masculinas e femininas. Desde a infância, aprende-se que é preciso conviver e trabalhar *homem com homem, mulher com mulher*.

Em relação às mulheres, sua identidade está relacionada à elaboração da comida que, especialmente durante a Festa de Santos Reis, no povoado de Mirandópolis, se torna um mutirão para o preparo de um verdadeiro banquete para todos os moradores do município e seus arredores. A janta, elaborada pelas mulheres, é servida pelos homens, que experimentam uma ligeira mudança de papel. A fartura de comida expressa a importância da distribuição e da troca entre as pessoas que participam da festa. É preciso sempre *ter comida para mais um*, além de café, doces, bolos, etc. Como a comida é um dos elementos centrais das festas, a imagem da *mulher trabalhadeira* não pode deixar de ser mencionada.

No que se refere aos homens, sua identidade está ligada à sua relação com os bois. Essa relação, que a categoria *homem custoso* ilustra tão bem, toma diferentes formas: na romaria, a figura do carreiro é particularmente exaltada e, nas exposições agropecuárias, é a vez dos peões, que domam animais “selvagens” durante os rodeios. Nesses eventos, constroem-se personagens com atributos de hipermasculi-

nidade, que superpõem e exageram elementos relacionados ao sexo masculino como rudeza, resistência, força, impulsos incontroláveis e um certo tipo de conhecimento que permite uma comunicação e um entendimento com os bois. Como descrevi no terceiro capítulo, esses personagens podem ser pensados como paródias do homem sertanejo, no sentido de uma imitação sem original, exemplos alternativos para a idéia de performatividade de gênero nos termos propostos por Judith Butler.

Por sua vez, as novenas e as rezas permitem que as mulheres mobilizem os participantes para momentos de orações coletivas e trocas de experiências. Nas rezas, diferentemente das missas onde é o padre que fala, existe uma abertura para o diálogo e a partilha de assuntos como dificuldades financeiras e de trabalho, saúde, relatos de milagres, promessas cumpridas, etc. Desse modo, as mulheres têm a oportunidade de falar em público sobre temas que não são apenas de interesse familiar mas de todos. Por outro lado, qualquer que seja a comemoração, as mulheres procuram investir na sua aparência e dedicam-se ao cuidado com os cabelos, unhas e roupas, deixando em evidência um corpo para ser visto e admirado.

Por fim, existe uma regra que organiza todos esses encontros coletivos: a homossociabilidade. Homens e mulheres participam das romarias, rezas, rodeios em espaços e canais de comunicação diferentes. Na verdade, a homossociabilidade estende-se para todos os momentos nos quais as pessoas encontram-se reunidas, desde os trabalhos de ajuda mútua nas zonas rurais, como fazer o polvilho, até as comemorações. Dessa forma, ser mulher ou ser homem significa estar reunido com outras mulheres ou com outros homens. Pode-se afirmar que, nas redes de sociabilidade, predomina a relação do tipo “mesmo sexo”.

Essas redes convivem com um modelo heterossexual baseado no casamento e na divisão sexual do trabalho. Mas essa repartição não restringe os campos de ação para homens e mulheres pois eles não estão limitados à dualidade produção e reprodução. Com a grave situação de desemprego na região, muitos homens têm permanecido mais tempo em casa e, ocasionalmente, auxiliam suas esposas nas atividades domésticas. Muitas mulheres trabalham como empregadas domésticas e realizam serviços como lavar roupa para fora, vender roupas e artesanato e estudam no período noturno ou finais de semana.

Por parte das mulheres, de um lado, o casamento é visto como uma resignação e uma espécie de dependência e complementaridade em relação aos seus companheiros pois, como disse certa vez uma senhora, moradora de Mossamedes, *mulher sem marido é uma árvore sem folha*. Sem eles, elas não podem ter filhos e tornam-se mulheres inférteis e sem vida. De outro, a homossociabilidade têm possibilitado a construção de práticas e saberes femininos que não se misturam aos dos homens mas se reinventam.

Entre essas práticas encontra-se a laqueadura. Diferentemente das antigas gerações que tinham uma grande quantidade de filhos, a esterilização possibilita a construção de uma nova fase da vida na qual a busca por ampliar seus conhecimentos mostra-se como um dos principais interesses femininos. Nesta localidade, a política de saúde que, primeiro, incentivou a laqueadura a partir dos anos 1980 e, posteriormente, tentou refreá-la até hoje, sem sucesso, foi apropriada pelas mulheres como uma escolha por um método que elas acreditam ser o mais seguro e elas têm a garantia de que não precisam mais ficar totalmente voltadas para o cuidado com os filhos. Na verdade, a preocupação com a contracepção só acontece depois que se casam e têm o segundo filho. Entretanto, esta forma de controle da fertilidade não interfere na situação generalizada de gravidez precoce.

Ao mesmo tempo, no final dos anos 1990, o governo de Goiás incentivou a criação de unidades universitárias da UEG (Universidade Estadual de Goiás) pelo interior do estado com o intuito de atingir um público que até então não tinha acesso ao ensino superior. Essa política de educação foi incentivada por outra política no plano federal, que determinou, por meio da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional que, até 2006, todos os professores da rede pública de ensino tenham nível superior. Assim, as primeiras turmas que encheram as classes das pequenas universidades espalhadas pelo interior goiano foram formadas em sua maioria por mulheres nos cursos de Pedagogia, Letras, Matemática, Geografia, Biologia, Química e História. Entre esses vários cursos, pude acompanhar, do ingresso à formatura, duas turmas de estudantes de Licenciatura em Pedagogia Plena Parcelada nas unidades de Sanclerlândia e Itaberaí, mais próximas de Mossâmedes. A opção por essas turmas se deve simplesmente ao fato de que havia estudantes que eu tive a oportunidade de conhecer e observar desde o mestrado, ao longo de praticamente dez anos.

Até a sua formatura em 2003 e 2004, nos cursos de Pedagogia em Itaberaí e Sanclerlândia respectivamente, as estudantes, mães de família, não tiveram a oportunidade de obter, com o seu diploma, uma nova profissão ou um reconhecimento em termos financeiros dentro de suas antigas atividades, por exemplo, como professoras. Também não saíram do município de origem em busca de novos projetos de vida em outras cidades, como mais facilmente fazem os jovens. No entanto, elas puderam refletir sobre suas vidas e perceber que, para fora do espaço da vizinhança, da comunidade religiosa, da escola e da família existe um lugar social para suas reivindicações e críticas. Do mundo da cozinha e das festas, a homosociabilidade feminina replicou-se para novos espaços.

Inicialmente, muitas mulheres tiveram que negociar, cuidadosamente, com seus maridos a sua entrada na universidade. Acionaram suas redes de parentesco, compadrio e amizade para convencê-los de que não havia riscos em deixá-las sair de casa para estudar e, aos poucos, foi-se cultivando a idéia de que os estudos eram uma *faculdade* feminina, *coisa de mulher*, praticamente interdita aos seus companheiros. À medida em que elas passaram a frequentar, cotidianamente, a universidade, a negociação tornou-se silenciada pois, em relação ao tema estudar, não existe diálogo entre casais. Ao contrário dos trabalhos na cozinha e nos pastos, com os animais, que são familiares a todos, ainda que as responsabilidades sejam divididas entre homens e mulheres, esse assunto não está na pauta das conversas diárias e, apesar de ocupar grande parte do tempo dessas mulheres, revela-se como uma prática distante do repertório masculino.

Assim, houve uma mudança no cotidiano dessas mulheres pois elas tiveram que adequar o tempo que passam na universidade com as responsabilidades domésticas. Nas conversas que tive com as estudantes, a questão da falta de tempo – para si mesma, para o marido, filhos e para a casa – foi uma das mais mencionadas. Além disso, ao longo dos quatro anos que passaram na UEG, enfrentaram dificuldades em fazer os homens e, por vezes, a sogra, entenderem, adaptarem-se e aceitarem essa nova rotina. Dessa forma, os *bons maridos* são justamente aqueles que não falam, não reclamam e não ficam *de cara feia* a respeito de suas vidas universitárias.

Os conhecimentos e experiências adquiridos na universidade fizeram com que elas tivessem coragem para falar com pessoas que, até então, eram encaradas como detentoras de um forte poder, como sogros, sogras, políticos, patrões, maridos etc. Por meio da universidade, a fala e a liberdade de expressão tornaram-se um instrumento de fortalecimento e ampliação de horizontes que se estende para o espaço público de reivindicação, afrouxando as redes costumeiras de controle social. Contraditoriamente, para que suas falas sejam ouvidas, o apoio masculino encontra-se justamente no silêncio.

Apesar de o futuro ser incerto, considerando a situação de desemprego, a falta de terras disponíveis, a alta concentração da propriedade da terra, a migração para as grandes cidades e a diminuição gradativa da população, elas sonham com seus projetos e a vontade de conhecer mais e, quem sabe, fazer outra universidade ou um curso de especialização. De um lado, o aumento da escolaridade feminina, como um valor de distinção social, tem contribuído para a continuidade da segregação entre homens e mulheres e vai de encontro com a história local que apresenta, desde o final do século XIX, figuras femininas que são uma referência em relação ao conhecimento letrado, como Cora Coralina. De outro, a homossociabilidade produz alternativas que replicam seu modelo de forma inovadora e alguns projetos podem ser vislumbrados como a maior participação das mulheres no cenário político do município, sob o domínio de famílias tradicionais que se encontram a muitos anos no poder, a rearticulação da divisão do trabalho entre os sexos e a ampliação da participação feminina para outras universidades. Enfim, uma das mais importantes inovações estaria na possibilidade de uma mudança gradual de visão de mundo na qual ambos os sexos pudessem partilhar, e trocar, suas posições e papéis e a homossociabilidade pudesse ser considerada como um dos espaços fundamentais da prática política.

- ABRAMOVAY, Miriam e SILVA, R., “As relações de gênero na Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais (CONTAG) in *Trabalho e gênero: mudanças, permanências, desafios*, Unicamp/Nepo, Campinas, 1998.
- _____, e RUA, Maria das Graças, *Companheiras de luta ou “coordenadoras de painéis”? As relações de gênero nos assentamentos rurais*, Unesco, Brasília, 2000.
- ALENCASTRE, J.M.P, *Anais da Província de Goiás*, Sudeco/Gov. de Goiás, Goiânia 1979.
- ALVES, Célia Maria, *Quando as margaridas florescem... A trabalhadora rural e o sindicalismo*, Cartilha, Secretaria de Mulheres Trabalhadoras Rurais/Fetaeg/IFAS, Goiânia, 2001.
- AMARAL, Rita de Cássia, *Festa à brasileira – Significados do festejar “no país que não é sério”*, tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo, SP, 1998.
- ANTUNIAZZI, Maria Helena Rocha, “Família camponesa na bibliografia sócio-anropológica sobre o meio rural: padrões culturais e obtenção dos meios de vida” in *Cadernos CERU*, n.5, série 2, 1994.
- ANZAI, Leny Caselli. *Vida cotidiana na zona rural do município de Goiás (1888-1930)*, UFG, Goiânia, 1985.
- ARTIAGA, Zoroastro, *Coletânea de Documentação Relativa à História do estado de Goyaz*, Depto. Estadual de Cultura Goiana, 1947.
- BARNES, J. A, “Networks and political processes” in Mitchell, C. (org.) *Social networks in urban situations*. Manchester Univ. Press, 1969.
- BARTHEZ, Alice, “Le travail familial et rapports de domination dans l’agriculture” in *Nouvelles Questions Feministes*, n. 5, Printemps, 1983.
- BASTERD, Leila Linhares, “Gênero e legislação rural no Brasil: a situação legal das mulheres face à reforma agrária” in Projeto Integração da Perspectiva de Gênero no Setor da Reforma Agrária, MDA/INCRA/FAO, Brasília, 2002.
- BEECHY, Veronica, “On patriarchy” in *Feminist Review*, 3, 1979.
- BERQUÓ, Elza, “Os corpos silenciados” in *Novos Estudos CEBRAP*, v. 1, n.3, SP, 1982
- _____, “Sobre o declínio da fecundidade e a anticoncepção em São Paulo: análise preliminar” in *Textos NEPO 6*, Campinas, 1986.
- _____, e ARRILHA, M. *Esterilização: sintoma social*, Campinas, NEPO-Unicamp, (relatório final de pesquisa) 1993.
- _____, SAWYER, “A esterilização feminina” in *A fecundidade em São Paulo: características demográficas, biológicas e sociodemográficas*, CEBRAP, SP, 1977.
- _____, “Brasil, um caso exemplar (anticoncepção e partos cirúrgicos) à espera de uma ação exemplar” in *Estudos feministas*, n. 2, UFRJ, RJ, 1993.
- _____, *Ainda a questão da esterilização feminina no Brasil*, RJ, 1997.
- BERTRAN, Paulo, *Notícia geral da capitania de Goiás*, Solo, Goiânia, 1996.
- _____, *Uma introdução à história econômica do Centro-Oeste do Brasil*, UCG, Goiânia, 1988.
- BITTENCOURT, Luciana, *Spinning Lives*, tese de doutorado, Cornell University, 1993.
- BLAY, Eva, “Trabalho feminino remunerado e não remunerado: uma falsa fonte de desigualdade” in *Cadernos CERU*, n.9, 1976.
- BONIN, Jiani A., *Identidade étnica, cotidiano familiar e telenovela*, tese de doutorado em Comunicação, ECA/USP, SP, 2001.
- BORGES, Barsanufu Gomides, *Goiás nos quadros da economia nacional 1930-1960*, UFG, Goiânia, 2000.
- _____, *O despertar dos dormentes*, UFG, Goiânia, 1990.
- BOTT, Elizabeth, *Família e Rede Social*, Francisco Alves, RJ, 1976.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues, “Representações do trabalho entre lavradores de Mossâmedes” in Brandão e Ramalho, *Campesinato Goiano*, Ed. UFG, Col. Documentos Goianos 16, Goiânia, [1975] 1986 .
- _____, *Peões, pretos e congos*, Oriente/Unb, Goiânia/Brasília, 1978.
- _____, *As Cavalhadas de Pirenópolis*, Oriente, Goiânia, 1979.
- _____, *Plantar, Colher, Comer*, Graal, RJ, 1981
- _____, *Memória do Sagrado*, Paulinas, SP, 1985
- _____, *A Cultura na Rua*, Papyrus, Campinas/SP, 1989.
- _____, “Parentes e parceiros” in *Colcha de Retalhos*, EdUnicamp, Campinas, 1994.
- BRANDON, Ruth, *The new women and the old men - Love, sex and the woman question*, NY/London/WW Norton & Company, 1990.

¹⁴³ Observação: todas as citações de publicações francesas que não têm versão em português foram traduzidas por mim.

- BROCHADO, Ofélia Cerinéia, *Trabalho, saúde e reprodução da vida: a mulher bóia-fria no mundo cindido de Paraguaçu Paulista*, dissertação de mestrado (Geografia-USP), 1998.
- BRITO, Célia Coutinho Seixo, *A mulher, a história e Goiás*, Goiânia, [1973] 1982.
- BRUSCINI, Cristina, “Gênero e trabalho no Brasil: novas conquistas ou persistência da discriminação? (Brasil 1985/1995)” in Rocha, Maria Isabel B. (org.) *Trabalho e gênero – mudanças, permanências, desafios*, ABEP/NEPO/Unicamp, Cedeplar/UFGM, ed. 34, SP, 2000.
- BUARQUE, Cristina, “Estratégias para a reforma agrária sob a ótica de gênero” in Projeto Integração da Perspectiva de Gênero no Setor da Reforma Agrária, MDA/INCRA/FAO, Brasília, 2002.
- BUTLER, Judith, *Problemas de gênero*, Civilização Brasileira, RJ, 2003 [1990].
- CAMARANO, A. e ABROMOVAY, R. “Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil” in Texto para Discussão n. 621, IPEA, RJ, 1999.
- CAMPOS, Itami, *O coronelismo em Goiás*, UFG, Goiânia, 1982.
- CANDIDO, Antonio, “A vida familiar do caipira” in *Sociologia*, v.16, n.4, Escola de Sociologia e Política, 1954.
- _____, *Os Parceiros do Rio Bonito*, Duas Cidades, SP, 7a ed, 1987 [1964].
- CANEZIN, Maria Teresa e LOUREIRO, Walderês Nunes, *A Escola Normal em Goiás*, Col. Documentos Goianos, UFG, Goiânia, 1994.
- CARNEIRO, Maria José, “O ideal rurano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais” in *Mundo rural e política*, Campus, RJ, 1999.
- CHAYANOV, A. V., *The teory of peasant economy*, American Economic Association, Illinois, 1966.
- CLASTRES, Pierre, *A sociedade contra o Estado*, Francisco Alves, RJ, 1978.
- COLLIER E ROSALDO, 1981
- CORALINA, Cora, *Poemas dos Becos de Goiás e Estória Mais*, Global, SP, 20ª ed., [1965] 2001.
- _____, *Meu Livro de Cordel*, 1976.
- _____, *Vintém de Cobre Vintém de Cobre Meias Confissões de Aninha*, Global, SP, [1983] 2001.
- _____, *Estórias da Casa Velha da Ponte*, Global, SP, 1985.
- _____, *Os Meninos Verdes*, 1986.
- _____, *Villa Boa de Goyaz*, Global, SP, 2001.
- CORRÊA, Mariza, “Repensando a família patriarcal brasileira” in *Colcha de retalhos - estudos sobre família no Brasil*, Ed. Unicamp, Campinas, 1994.
- COSTA, Lena C., *Arraial e coronel: dois estudos de história social*, Cultrix, São Paulo, 1978.
- COSTA, M. “A esterilização feminina no Brasil” in *Textos para discussão 236*, Brasília, IPEA, 1991.
- CUNHA, Lincoln Ferreira, *Retrospectiva histórico-social de Mossâmedes*, Goiânia, 2004.
- D’ALINCOURT, Luiz, *Memória sobre a viagem de Porto de Santos à Cidade de Cuiabá*, Martins, SP, [1818] 1976.
- DaMATTa, Roberto, *Carnavais, malandros e heróis*, Rocco, RJ, 1997.
- _____, *A casa e a rua*, Brasiliense, São Paulo, 1985.
- DEERE, Carmem Diana. “Gênero, reforma agrária e contra-reforma na América Latina” in FARIA, Nalu, SILVEIRA, Maria Lucia; NOBRE, Mirian(Orgs.) *Gênero nas Políticas Públicas: impasses, desafios e perspectivas para a ação feminista*. São Paulo: SOF, 2000.
- DE GRANDI, Alessandra Bueno, “Relações de Gênero em famílias agricultoras de Santa Catarina – Brasil” in *Cadernos de Pesquisa PPGSP/UFSC*, n. 21, junho de 2000.
- DELPHY, Cristine, “Patriarcat (théories du)” in *Dictionnaire critique du féminisme*, Presse Un. de France, 2000.
- _____, *L’Ennemi principale 1 - Économie politique du patriarcat*, Col. Nouvelles Questions Féministes, Syllepse, Paris, 1998.
- _____, *L’Ennemi principale 2 - Penser le genre*, Col. Nouvelles Questions Féministes, Syllepse, Paris, 2001.
- Dossier “Femmes violentées, femmes violentes” in *Gradhiva*, 33, Paris, 2003.
- DOLES, Dalisia E. *Aspectos econômicos e sociais do coronelismo em Goiás*, Cadernos de Pesquisa, UFG/ICHL, Goiânia, 1977.
- EIGENHEER, Stela C. F., “A pequena produção e trabalho feminino num área do Alto Jequitinhonha” in BRUSCHINI, M.C. e ROSEMBERG, F. (orgs.) *Trabalhadoras do Brasil*, FCC, Brasiliense, SP, 1980.
- ELIS, Bernardo, *O Tronco*, José Olympo, RJ, 1967.
- _____, *Os melhores contos*, Global, SP, 1994.
- FAISSOL, F. *O Mato Grosso de Goiás*, IBGE, RJ, 1952.
- FARIA, V. “Políticas de governo e regulação da fecundidade: conseqüências não antecipadas e efeitos perversos” in *ANPOCS Ciências Sociais Hoje*, Vértice, SP, 1989.

- FAUSTO-STERLING, Anne, *Sexing the body*, Basic Books, Nova Iorque, 2000.
- FERREIRA, Gracy Tadeu da Silva, "O coronelismo em Goiás (1889-1930): as construções feitas do fenômeno pela história e literatura" in Chaul, Nasr Fayad (org.) *Coronelismo em Goiás: estudos de casos e famílias*, Kelps, Goiânia, 1998.
- FISCHER, Izaura e ALBUQUERQUE, Lígia, "O assalariamento da força de trabalho feminina rural" in *Cadernos CEAS (Centro de Estudos da Ação Social)*, n. 162, Salvador, 1995.
- FONSECA, Claudia, *Família, fofoca e honra etnografia das relações de gênero e violência em grupos populares*, Ed. UFRGS, Porto Alegre, 2000.
- FONSECA, Maria Lucia, "Coronelismo e cotidiano: Morrinhos (1889-1930)" in Chaul, Nasr Fayad (org.) *Coronelismo em Goiás: estudos de casos e famílias*, Kelps, Goiânia, 1998.
- FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade*, vol. I – A vontade de saber, vol. II – O uso dos prazeres e vol. III – O cuidado de si, Graal, RJ, 1982.
- _____, "O verdadeiro sexo" in *Herculine Barbin – O diário de um hermafrodita*, Francisco Alves, RJ, 1983.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho, *Homens livres na ordem escravocrata*, Unesp, São Paulo, 1997.
- FREYRE, Gilberto, *Casa Grande & Senzala*, 48ª edição, Global, SÃO PAULO, [1933] 2003.
- _____, *Sobrados e Mucambos*, 9ª edição, Record, RJ, [1936]1996.
- FUKUI, Lia, "Os papéis sexuais na organização familiar de sítiantes tradicionais no Brasil" in *Cadernos CERU*, n. 8, 1975.
- _____, "Alternativas aos papéis femininos entre sítiantes tradicionais no Brasil: implicações para uma política familiar e social" in *Cadernos CERU*, n.9, 1976.
- GARCIA, Marie-France, "O segundo sexo do comércio: camponesas e negócio no Nordeste do Brasil" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 19, ano 7, 1992.
- GARDNER, George, *Viagem ao interior do Brasil*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1975.
- GLUCKMAN, Max, "Prefácio" in Bott, Elizabeth, *Família e Rede Social*, Francisco Alves, RJ, 1976.
- GOMIDE, Cristina H., *História da transferência da capital de Goiás para Goiânia*, Alternativa, Goiânia, 2003.
- GONÇALVES, Marco Antonio, "Uma mulher entre dois homens e um homem entre duas mulheres: gênero na sociedade Paresi" in Bruschini, C. e Pinto, C. (orgs.), *Tempos e lugares de gênero*, FCC, ed.34, São Paulo, 2001.
- GOUVEIA, Taciana, "Muito trabalho e nenhum poder marcam as vidas das agricultoras familiares" in *Observatório da Cidadania*, 2003.
- GREGORI, Maria Filomena, "Relações de violência e erotismo" in *Cadernos PAGU*, Campinas, 2003.
- GROSSI, Miriam, "Conventos e celibato feminino entre camponesas do Sul do Brasil" in *Horizontes Antropológicos*, n.1, 1995.
- GUMIERO, Maristela P. *Os tropeiros na História de Goiás: séculos XVIII e XIX*, UFG, 1991.
- HALSEMA, Ineke Van, *Housewives in the field. Power, culture and gender in a South Brazilian Village*, Cedla, Amsterdam, 1991.
- HANDMAN, Marie-Elisabeth, "Chronique d'une mort annoncée. Les conséquences de la monétarisation et de l'écriture sur les groupes domestiques d'Arnaia, Grèce" in V Congrès D' Anthropologie Espagnole Atelier Groupes domestiques et rapports de production, Grenade, 1990a (mimeo).
- _____, "L'Adoption Traditionelle a Arnaia (Chalcidique)" in *Meridies*. n. 11/12, Paris, 1990b.
- _____, "Tissage et rapports sociaux a Arnaia (Chalcidique)" in *Techniques et culture* 15, 1990c.
- _____, "Structure de la famille, dévolution des biens et statut paradoxal des femmes en Grèce" in *Famille et contextes sociaux*, Acte du Colloque de Lisbonne, 10-12 avril, ISCTE, 1991.
- _____, "Violence et différence des sexes" in *Lignes*, n. 25, 1995.
- _____, "L'enfer et le paradis? Violence et tyrannie douce en Grèce contemporaine" in Dauphin, C. et Farge, A. (dir.) *De la violence et des femmes*, Albin Michel, 1997.
- HEILBORN, Maria Luíza, "Fazendo gênero? A antropologia da mulher no Brasil" in COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina (orgs.), *Uma questão de gênero*, Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas, RJ, 1992.
- _____, "Estudos de gênero no Brasil" in *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) - Sociologia*, Sumaré/Anpocs/Capes, Brasília, 1999.
- HERDT, Gilbert, *Rituals of Manhood*, Un. California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1982.
- _____, *Sambia sexual culture*, Un. Chicago Press, Chicago/Londres, 1999.
- HERDT, G. e STOLLER, R. *Intimate communications*, Columbia Un. Press, NY, 1990.
- HÉRITIER, Françoise, "Anthropologie de la famille" (mimeo), conferência apresentada na Livraria Cultura, São Paulo, junho de 2000.
- HÉRITIER, Françoise, *Masculin/Feminin I, La pensée de la différence*, 1996.
- _____, *Masculin/Feminin II Dissoudre la hierarchie*, 2000.

- _____, 'Stérilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique" in Augé, M. et Herzlich, C. *Les sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie* (ed.), Ed. des Archives contemporains, 1984.
- _____, "Antropologia de corpos e sexos – entrevista com Françoise Héritier", por Silvana Nascimento e Renato Sztutman in *Revista de Antropologia*, n. 47, n.1, 2004
- HIRATA, Helena, LABORIE, Françoise, LE DOIRÉ, Hélène, SENOITTER, Daniele. *Dictionnaire critique du féminisme*, Presse Un. de France, 2000.
- JONAS, Eline, "Mulher e trabalho em Goiás: dados para uma reflexão" in *Cadernos de Área – Estudos de gênero*. n.4, Editora UCG, Goiânia, 1996.
- KOFES, Suely, *Uma trajetória, em narrativas*, Mercado de Letras, Campinas, 2001.
- KUPER, Adam, *Cultura a visão dos antropólogos*, EDUSC, Bauru/SP, 2002.
- LAGRAVE, Rose Marie (direct.) *Celles de la terre – Agricultrice: l'invention politique d'un métier*, EHESS, 1987.
- _____, "Les agricultrices – les oubliées de la recherche et du féminisme" in *Lunes – Réalités, Parcours, Représentations de femmes*, n. 4, 1998.
- LAQUEUR, Thomas, *Inventando o sexo – corpo e gênero dos gregos a Freud*, Relume Dumará, RJ, [1992] 2001.
- LEAL, Oscar, *Viagem às terras goianas*, Ed. UFG, Col. Documentos Goianos, Goiânia, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *O pensamento selvagem*, Nacional, São Paulo, 1970.
- LUIZ, Olinda C. e CITELI, Maria Teresa, "Esterilização cirúrgica: lei que fica no papel" in *Jornal da Rede Saúde*, n. 21, 2000.
- MACHADO, Lia, "Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?" in *Série Antropologia*, UnB, Brasília, 2000.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor, *Festa no pedaço – cultura popular e lazer na cidade*, Brasiliense, São Paulo, 1984.
- _____, "De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, n. 49, junho de 2002.
- MAGNANI, J. e TORRES, Lilian (orgs.), *Na metrópole – textos de antropologia urbana*, Edusp, SP, 1996.
- MARTINEZ-ALIER, Verena, "As mulheres do caminhão de turma" in *Debate e Crítica*, SP (5), FCC, mar. 1975.
- MARTINS, José de Souza, *Capitalismo e tradicionalismo*, Pioneira, SP, 1975.
- _____, *O cativo da terra*, Ciências Humanas, SP, 1979.
- _____, *Caminhada no chão da noite*, Hucitec, SP, 1989.
- _____, "A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira" in *História da Vida Privada*, vol. 4, Cia das Letras, 1998.
- MATHIEU, Nicole-Claude, *L'anatomie politique – catégorisations et idéologies du sexe*, Cote Femmes, Paris, 1991.
- _____, "Paternité biologique, maternité sociale" in André, M. (ed.) *Femmes, sexisme et sociétés*, Paris, PUF, 1972.
- _____, *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris, Ed. de L'EHESS, 1985
- MAUSS, Marcel, técnicas corporais
- McCALLUM, Cecília, "Alteridade e sociabilidade Kaxinaú: perspectivas de antropologia da vida diária" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 38, SP, 1998.
- McCLINTOCK, Anne, *Imperial Leather. Race, gender and sexuality in the colonial context*, Routledge, Nova York/Londres, 1995.
- MOLINA, Suely Ferreira Lopes, "Sobre comidas e o ato de comer em Goiás: uma reflexão acerca da goianidade" in CHAUL, Nasr e RIBEIRO, P. *Goiás: identidade, paisagem, tradição*, Ed. UCG, Goiânia, 2001.
- MONTEIRO, Ofélia Sócrates, *História de São José de Mossâmedes* (mimeo), s/d.
- MONTEIRO, John M., *Os negros da terra – índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, Cia das Letras, São Paulo, 1995.
- MOORE, Henrietta, "Understanding sex and gender" in Ingold, Tim (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, Londres, 1997.
- MORAES, Celso, *Clara Luz História de Sanclerlândia*, 1993.
- MORAES, Maria A. S., *História de uma oligarquia: os Bulhões*, Oriente, Goiânia, 1974.
- MORAIS, Regina Rodrigues, "Relatório de pesquisa – Estudo multicêntrico para avaliação das cesáreas no país após as portarias n. 2.816, n. 865 e n. 466 do Ministério da Saúde – São Paulo, Paraná, Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul" – relatório de pesquisa sobre o estado de Goiás, Cebrap, agosto de 2001.
- MOREIRA, Joventina, SANTOS, Nilza e SILVA, Sueli da, *Damiana da Cunha*, monografia, curso de História, UEG, Goiás, 2001 (mimeo).
- MOURA, Margarida Maria, *Os herdeiros da terra*, Hucitec, São Paulo, 1978.
- MURRIETA, Rui, "Dialética do sabor: alimentação, ecologia e vida cotidiana em comunidades ribeirinhas da Ilha de Ituqui, Baixo Amazonas, Pará" in *Revista de Antropologia*, vol.44 n.2, Universidade de São Paulo, 2001.

- NASCIMENTO, Silvana S., *A romaria do Divino Pai Eterno – uma festa para a cidade*. Dissertação de mestrado, departamento de Antropologia/USP, SP, 2000.
- _____, “A festa vai à cidade: uma etnografia da romaria do Divino Pai Eterno, Goiás” in *Religião e Sociedade*, vol. 22, n. 2, ISER, RJ, 2002.
- ORTNER, S. e WHITEHEAD, H. (orgs.), *Sexual meanings The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press, 1981.
- PALACIN, Luis, *Goiás 1722-1822, Oriente, Goiânia*, 1976.
- _____, *Coronelismo no extremo norte de Goiás*, UFG/Loyola, Goiânia/SP, 1990.
- PALACIN, Luis e MORAES, Maria Augusta S., *História de Goiás*, Ed. UCG, Goiânia, 1994.
- PALACIN, Luis, GARCIA, Ledonias F. e AMADO, Janaína, *História de Goiás em Documentos I. Colônia*, UFG, Goiânia, 1995.
- PAULILO, M. S., “A mulher e a terra no Brejo Paraibano” Bruschini, M. C. e Rosemberg, F. *Trabalhadoras do Brasil*, Brasiliense, SP, 1980.
- _____, “Movimento de mulheres agricultoras: terra e matrimônio” in *Cadernos de Pesquisa PPGSP/UFSC*, n. 21, junho de 2000.
- PAULILO, M., DE GRANDI, A., SILVA, M. M., “Mulher e atividade leiteira: a dupla face da exclusão” in *Cadernos de Pesquisa PPGSP/UFSC*, n. 21, junho de 2000.
- PERPÉTUO, I. H., *Esterilização feminina: a experiência da região Nordeste, 1980-1991*, tese de doutorado, Faculdade de Ciências Econômicas, Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional, Belo Horizonte, 1996.
- PIMENTEL, Sidney Valadares, *O chão é o limite – A festa do peão de boiadeiro e a domesticação do sertão*, Ed.UFG, Goiânia, 1997.
- PISCITELLI, Adriana, “Ambivalência sobre os conceitos de sexo e gênero na produção de algumas teóricas feministas” in AGUIAR, Neuma (org.), *Gênero e ciências humanas*, Rosa dos Tempos, Record, RJ, 1997.
- _____, “Nas fronteiras do natural: gênero e parentesco” in *Estudos Feministas*, vol. 6 n.2, 1998.
- POHL, Emmanuel, *Viagem no interior do Brasil*, Itatiaia/Edusp, BH/SP, 1976 [1951].
- QUEIROZ, Maria Isaura P., *O Campesinato Brasileiro*, Vozes, RJ, 1973a
- _____, *Bairros Rurais Paulistas*, Duas Cidades, SP, 1973b.
- GROSSI, Miriam, “Conventos e celibato feminino entre camponesas do Sul do Brasil” in *Horizontes Antropológicos*, n.1, 1995.
- _____, “Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”” in *Trabalho de campo e subjetividade*, Florianópolis, UFSC, 1992.
- HARAWAY, Donna, “Gender for a marxist dictionary” in *Simians, cyborgs and womwn. The reinvention of nature*, Routledge, NY, 1991.
- RAMALHO, José Ricardo, “Posse e uso da terra e das relações de trabalho em Mossâmedes” in *Campesinato Goiano*, Ed. UFG, Col. Documentos Goianos 16, Goiânia. [1975] 1986 .
- REDFIELD, Robert, *Civilização e cultura de folk*, Martins Fontes, São Paulo, 1947.
- RIBEIRO, Miriam B.A., “Memória, família e poder. História de uma permanência política – os Caiado em Goiás” in Chaul, Nasr Fayad (org.) *Coronelismo em Goiás: estudos de casos e famílias*, Kelps, Goiânia, 1998.
- RIBEIRO, Paulo Rodrigues, “Sombras no silêncio da noite: imagens da mulher goiana no século XIX” in CHAUL, Nasr e RIBEIRO, P. *Goiás: identidade, paisagem, tradição*, Ed. UCG, Goiânia, 2001.
- RIGAMONTE, Rosani, *Sertanejos contemporâneos: entre a metrópole e o sertão*, Humanitas/Fapesp, SP, 2001.
- ROCHA, Maria José Pereira e BICALHO, Elizabete (coordas.), *Luta e resistência de mulheres de Goiás (1930-1993)*, Cadernos de Pesquisa n. 18, Ed. UCG, Goiânia, 1999.
- RODRIGUES, Lelia Lofego, *O avesso do casamento uma leitura antropológica do celibato entre camponeses ítalo e teuto-capixabas*, mestrado em Antropologia, Unb, Brasília, 1991.
- ROSA, Maria Luiza A., *História de uma transição de oligarquias – Goiás (1889-1909)*, UFG, Goiânia, 1980.
- ROSALDO, Michele, “O uso e abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural” in *Horizontes Antropológicos*, gênero, 1995 [1980].
- ROSEMBERG, Fúlvia, “Educação formal, mulher e gênero no Brasil contemporâneo” in *Estudos Feministas*, 2/2001.
- RUBIN, Gayle, “The traffic in women: notes on the “political economy of sex” in Reiter, Rayna (ed.) *Toward an anthropology of women*, Monthly Review Press, Nova York, 1975.
- _____, “Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality” in ABELOVE, BARALE e ALPERNIN, *The lesbian and gay studies reader*, Routledge, NY, [1984] 1992.
- _____, “Tráfico sexual – entrevista”, por Judith Butler, *Cadernos Pagu*, n. 21, Campinas, 2003.
- SAFFIOTTI, H. e FERRANTE, V., “Famílias rurais no estado de São Paulo: algumas dimensões da vida feminina” in Bruschini, M. C. e Rosemberg, F. (orgs.) *Trabalhadoras do Brasil*, Brasiliense, SP, 1980.

- SAFFIOTI, Heleieth, *Gênero, patriarcado e violência*, Fundação Perseu Abramo, SP, 2004.
- SAHLINS, Marshall, “O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção” in *Mana* (3) 1 e 2, RJ, 1997.
- SAINT-HILAIRE, Auguste, *Viagem à Província de Goiás*, Itatiaia, Belo Horizonte, 1975.
- SARTI, Cintia, “Família patriarcal entre os pobres urbanos?” in *Cadernos de Pesquisa*, n. 82, SP, 1992.
- SANTOS, Luiz A. de Castro, “Trabalho rural e família no Brasil: uma revisão crítica” in *Novos Estudos Cebrap*, n.3, SP, 1982.
- SCOTT, Joan, “Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista” in *Cidadania e feminismo*, Debate Feminista, [1988].
- _____, “Gênero: uma categoria útil de análise histórica” in *Educação e realidade*, 16(20), Porto Alegre, 1990.
- SERRUYA, S. *Mulheres esterilizadas: submissão e desejo*, UFPA, Belém, 1996.
- SILVA, Maria Aparecida de Moraes, “Mulheres bóias-frias a caminho do eito” in Costa, Albertina O. e Bruschini, Miriam M. *Entre a virtude e o pecado*, Rosa dos Tempos/FCC, Campinas, 1992.
- SILVA, Márcio, “Masculino e feminino entre os Enawene-Nawe” in *Sexta-Feira – Antropologia, Artes e Humanidades*, n.2, Pletora Editora, SP, 1998.
- SILVA, Odete Rosa da “Status e papéis sócio-econômicos da mulher no bairro rural de Palmeirinhas, do sertão de Itapeperica” in *Cadernos CERU*, n.1, 1968 (texto escrito por Maria Isaura Pereira de Queiroz)
- SILVA, Ana Lúcia, *A Revolução de 30 em Goiás*, tese de doutorado em História, USP, São Paulo, 1982.
- SIMMEL, George, “Sociabilidade – um exemplo de sociologia pura ou formal” in Filho, Evaristo de Moraes (org.) *Georg Simmel Sociologia*, Ática, SP, 1983.
- SIMONIAN, Ligia T.L. “Mulheres seringueiras na Amazônia brasileira uma vida de trabalho silenciado” in ÁLVARES, Maria Luiza e D’ INCAO, Maria Angela (orgs.) *uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia*, GEPEM/GOELDI, Belém, 1995.
- SOUZA, Dalva Maria, *Violência, poder e autoridade em Goiás*, tese de doutorado em Sociologia, UnB, Brasília, 1999.
- SOUZA, Marta Rovey de, *Uma contribuição ao debate sobre partos cesáreos: estudo prospectivo no município de São Paulo*, tese de doutorado em Ciências Sociais/IFCH/Unicamp, Campinas, 2001.
- STRATHERN, M. *Women in between: female roles in a male world*, Mount Hagen, New Guinea, Seminar Press, London/New York, 1972.
- _____, *The Gender of the Gift*, Univ. California Press, 1988.
- _____, *After nature: english kinship in the late twentieth century*, Camdrige, Cambridge Un. Press, 1992.
- _____, *Property, substance e effect*, The Anthlone Press, London/New Brunswick, 1999a.
- _____, “No limite de uma certa linguagem: entrevista com Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto” in *Mana* (5/2). Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999b.
- TABET, Paula, *La construction social de l’inégalité des sexes*, Paris L’Harmattan, Bibliothèque du féminisme, Paris, 1998.
- TAHAN, Ana Maria, “Cora Coralina – Aventureira e Libertária” in http://jbonline.terra.com.br/destaques/coracoralina/cora_1.html, s/d.
- TAHAN, Vicência Bretas, *Cora Coragem Cora Poesia*, Global, SP, 1989.
- TAUSSIG, Michael, *Mimesis and alterity. A particular history of the sense*, Routledge, Nova York/Londres, 1993.
- TESTART, Alain, *Essai sur les fondements de la divison sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, EHESS, 1986.
- TIBALLI, Elianda F.A., *A Expansão do povoamento em Goiás no século XIX*, dissertação de mestrado em História, UFG, Goiânia, 1991.
- TURNER, Victor, *O processo ritual*, Vozes, RJ, 1974a
- _____, “Pilgrimages as social processes” in *Dramas, fields and metaphors*, Cornell University Press, Ithaca, 1974b.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel de, *Os senhores de si Uma interpretação antropológica da masculinidade*, Fim de Século, Lisboa, 2000.
- VASCONCELLOS, Lauro de, *Santa Dica: encantamento do mundo ou coisa do povo*, Col. Documentos Goianos n. 22, UFG, Goiânia, 1991.
- VEIGA, José Eli, *O Brasil rural precisa de uma estratégia de desenvolvimento*, FIPE-IICA, NEAD, Ministério do Desenvolvimento Agrário, Brasília, 2001.
- VELLASCO, Marlene Gomes, *A Poética da Reminiscência Estudos sobre Cora Coralina*, Dissertação de mestrado, depto. Letras e Linguística, UFG, 1990.
- VICENTE, Maria Carlota Meloni, *Inserção da força de trabalho feminina: as bóias-frias na agricultura do sudoeste paulista*, tese de doutorado (Geografia-USP), 1997.
- VINCENT, Joan, “A sociedade agrária como fluxo organizado: processos de desenvolvimento passados e presentes” in Feldman-Bianco, Bela (org.) *A antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*, Global, SP, 1987.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "O nativo relativo" in *Mana*, 8/1, 2002.
- WITTIG, Monique, *La Pensée Straight*, Balland, Paris, 2001.
- WOORTMANN, Ellen, "Parentesco e reprodução camponesa" in *Ciências Sociais Hoje/85*, Cortez/ANPOCS, SP, 1985.
- _____, *Herdeiros, parentes e compadres*, Hucitec, SP, 1995.
- _____, "Família, mulher e meio ambiente no seringal" in NIEMEYER, A.M., GODOI, E. P. (orgs.) *Além dos territórios*, Campinas, Mercado de Letras, 1998.
- WOORTMANN, Klaas, "Com parente não se negueia" in *Anuário Antropológico/87*, Unb/Tempo Brasileiro, 1990.

