

ANA FERREIRA ROCHA

**GÊNERO, RECIPROCIDADE E REPRODUÇÃO SOCIAL: O CIRCUITO DA
DÁDIVA NA PRÁTICA DA “FREGUESIA” ENTRE MULHERES DE SÃO
GABRIEL-BA.**

Dissertação apresentada à
Universidade Federal de Viçosa, como
parte das exigências do Programa de Pós-
graduação em Economia Doméstica, para
obtenção do título de *Magister Scientiae*.

VIÇOSA
MINAS GERAIS - BRASIL
2008

**Ficha catalográfica preparada pela Seção de Catalogação e
Classificação da Biblioteca Central da UFV**

T

R672g
2008

Rocha, Ana Ferreira, 1971-

Gênero, reciprocidade e reprodução social : o circuito da dádiva na prática da "freguesia" entre mulheres de São Gabriel – BA / Ana Ferreira Rocha. – Viçosa, MG, 2008. x, 99f. : il. ; 29cm.

Inclui anexos.

Orientador: Maria de Fátima Lopes.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa.

Referências bibliográficas: f. 93-99.

1. Mulheres - Aspectos sociológicos - São Gabriel (BA).
2. Trabalhadora rurais - Vidas e costumes. 3. Feminismo - Teoria feminista. 4. Maternidade. 5. Doações. 6. Auto-realização. I. Universidade Federal de Viçosa. II. Título.

CDD 22.ed. 305.4098142

ANA FERREIRA ROCHA

**GÊNERO, RECIPROCIDADE E REPRODUÇÃO SOCIAL: O CIRCUITO DA
DÁDIVA NA PRÁTICA DA "FREGUESIA" ENTRE MULHERES
DE SÃO GABRIEL – BA**

Dissertação apresentada à
Universidade Federal de Viçosa, como
parte das exigências do Programa de
Pós-graduação em Economia
Doméstica, para obtenção do título de
Magister Scientiae.

APROVADA em: 27 de Fevereiro de 2008.



Prof^ª. Patrícia Fernanda Gouveia da Silva
(Co - Orientadora)



Prof^ª. Haudrey Germiniani Calvelli



Prof^ª. Marisa Barletto



Prof^ª. Maria das Dores S. de Loreto



Prof^ª. Maria de Fátima Lopes
(Orientadora)

AGRADECIMENTOS

Foram tantas e tantos os (as) co-participantes nesta empreitada que fico a pensar: como e a quem agradecer? Assim, me decidi primeiramente agradecer à minha própria história de vida e de ter podido dela extrair o sumo necessário para me nutrir e não desistir dos sonhos, por mais difíceis e distantes que pudessem parecer.

Como não poderia deixar de ser, inicio agradecendo à minha mãe, Angélica Cassimira – 1943/1982 (*in memoriam*), por minha vida e pelo seu exemplo de amor e generosidade. Ao meu pai Joaquim Ferreira da Rocha, agradeço pelo aprendizado e por lutar pela continuidade da vida apesar das adversidades no passado e no presente.

Aos meus avós maternos: Sátero José da Rocha e Cassimira Alta da Rocha (*in memoriam*) e aos meus avós paternos: Francilina Pereira (*in memoriam*) e Claudionor Ferreira dos Santos, simplesmente por seus exemplos, agradeço.

Aos irmãos/as Gui, Gil, Suiberto, Colberto, Érica, Hortência, Tadeu e Francimira, pelo amor e amizade incondicional. Aos sobrinhos/as Nadja, Aurélio, Fabiana, Patrícia, Rogério, Pedro Eric, Joaquim e Gabrielzinho, Graziela, Angélica, Jonas Gabriel e Ícaro por existirem.

À Albertina, Agda, Antônio Carlos, Antonio Geraldo, Basilides, Cleuza, Clendson, Edileuza (Leu), Ednéia, Irenilda, Fabiana Alves, Fátima Abreu, Genésio, Gilvanete, Gercy, tio Guarim, Jane, Lana, Laís, Mara, Malfada, Nair, Neli, Adenilton (Nita), Reginaldo Manso, Selma, Silvano, Suzélia, Vera, Vilminha, Zé Baixinho por compartilharem comigo momentos agradáveis, risos, lembranças e histórias, e me oportunizarem ter acesso a um riquíssimo material de pesquisa, que tenho certeza é uma massa para muitas brevidades, muitos “cuentos” e muitos estudos científicos...

Em especial às parteiras, as que estão entre nós fisicamente e as que já partiram, após um longo período ofertando às mulheres e aos seus rebentos a mais pura e fina dádiva! Em especial agradeço à Dona Helena, parteira hábil e generosa, que me ajudou a vir ao mundo.

Às cantadeiras de roda de São Gabriel, que alegraram meu campo com seus cantos, risos e palmas. A elas rendo graças pela graça da vida no cantar das glórias e memórias...

Aos fotógrafos Job Rocha e Gui Ferreira por me ajudarem a registrar nosso mundo, nossa gente, nosso incomensurável semi-árido.

Às mulheres que fizeram e fazem a freguesia... Espero sinceramente que o trabalho a seguir consiga mostrar pelo menos um pouquinho desse universo de relações de trocas, reciprocidade e dádivas.

À Associação de Mulheres e à Associação dos Produtores Rurais de Curralinho de São Gabriel por sua resistência e persistência na construção de novas oportunidades para os homens e mulheres de nossa terra

A São Gabriel e seus habitantes que, com suas contribuições na forma de impostos e taxas, deram suporte à Casa dos Estudantes de São Gabriel em Feira de Santana – CESSG - BA, onde vivi parte dos anos da Graduação em História. Pelos anos de convivência e aprendizado nessa residência coletiva agradeço aos estudantes: Ana Célia, Ana Lúcia, Edilânia, Eliene Novaes, Hilderlândia, Ivanete e Wellington. Aos contemporâneos da residência da Paraíba, Jane, Marcão, Cristiano (*in memoriam*), Sérgio e o pequeno de Tereza.

À Magda Fernandes e Simone (Mone) por terem sido luz nos processos de iniciação científica na UEFS.

Pela convivência e aprendizado no Movimento Estudantil de História/UEFS: Cátia Maria (Catita), Cecília, Elisângela, Elivanete, Emmanuel, Elsimar Pondé, Iracema, Luciana Cajaíba, Luciano Dantas, Marcão, Manoela, Manoel Marcelo, Margarida Prado, Simone.

Aos participantes do grupo de Estudo sobre Reforma Agrária na UEFS/BA Fábio, Alexsandro, Alex e Lílian.

Ao Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Mulher NEIM - UFBA/BA e MUSA – Programa de Estudos em Gênero e Saúde do Instituto de Saúde Coletiva/UFBA e ao Núcleo Interdisciplinar de Estudo de Gênero – NIEG/UFV/MG.

Por ouvir, ler e apresentar sugestões à proposta de pesquisa: Alice Inês, Ana Célia, (AC), Ana Maria Vergne, Aparecida Zolnier, Claudia Maia, Cleonice Magnólio, Diego Rodrigues Lima (Design) Elsa Beaulieu, Francisca Baptista, Jerônimo Rodrigues, Jerônimo Moraes, João Fialho, Joaquim Apolinar, Lucas e Eloísa, Maria das Dores Oliveira, Margarete Lopes (Acre), Marialda Moura, Mariza, Maria Luiza, Maria Liliana Urzola, Neide Potiguar, Rosivaldo, Sabrina Fadel, Willam...

À turma do mestrado pela convivência, em especial às amigas Ana Luíza, Dorinha, Elizandra, Michele e Tatiana por tudo que significam: coleguismo, amizade e amor solidário.

À Ângela, Alex, Dalva e José Raimundo pelo especial acolhimento acadêmico...

Ao Grupo de Apoio Resistência Rural e Ambiental - GARRA/Irecê e ao Movimento de Organização Comunitária - MOC/Feira de Santana por conduzirem meus passos no aprendizado da convivência com o semi-árido.

À Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado da Bahia - FETAG/BA pelo espaço de interlocução junto a Secretária de Jovens e Mulheres 2000 e ao Sindicato dos/as Trabalhadores/as Rurais de Saubara/BA.

Ao Centro Agroecológico Tamanduá CAT/Governador Valadares, especialmente à Carlota e João Cazasa pelo exemplo de produção agroecológica, organização sindical e economia solidária na agricultura familiar.

À Associação de Apoio às Comunidades do Campo – Equipes, em especial a Equipe de Articulação ATES 2006 (Dione, Francimar, Joaquim e Paulo Segundo).

Pelo apoio e acolhida como moradora temporária, Tia Rosa (São Gabriel); D. Maria, Deusdete e família (Irecê); Anaildes (Nai/Feira de Santana); Tios Oel e Joselita (Salvador); Maíra e Anderson (G. Valadares); Maria Luiza Dias Fernandes, Luzia Monteiro, Dorinha e família, João Pedro e Dalva Soares, em Viçosa; Cleonice, João, Lucas, Beatriz e Damares, à família Batalha - Eloísa e Toninho, Laura, Luíde e Laís - São José do Triunfo/Viçosa; Ester Dantas e Silvana Lutf, em Natal/RN, à Maria do Carmo Lisboa (D.Fifia), Rafael Lacínio, Maria do Rosária, Eliana e Eleniz S. Lisboa em Paula Cândido, Marcelo e Sabrina em Ubá.

Eis que conheço e reconheço como amigos (as) e irmãos (ãs) de estrada os (as) Guerreiros (as) de Zumbi. Gente nativa, da terra, que quase no final da jornada apareceram e fizeram a diferença. À sua ginga, ao seu jogo, aos seus sons... a todos (as) vocês agradeço.

À Universidade Federal de Viçosa, através do Departamento de Economia Doméstica, pela oportunidade de estar no Programa de Mestrado em Economia Doméstica.

Aos funcionários (as) do DED, pelo apoio e paciência neste período de convívio.

Assim, reconheço que a realização desde trabalho só foi possível graças ao apoio de minha família, meu pai e minha irmã-filha e amiga do coração Francimira e à

nossa pequena Graziela. E de companheiras de luta e estrada como Edileuza e Luiza Dias, pelas diversas modalidades de apoio nos momentos de aperto lhes sou grata.

À minha orientadora Maria de Fátima Lopes e à minha conselheira Patrícia Gouveia, o que dizer? Agradeço imensamente a generosidade, a amizade e a confiança depositadas, mesmo em meio aos percalços e dificuldades desse trabalho. Reconheço e lhes sou grata pelo encantamento com o projeto e com meu campo e a conseqüente, séria e responsável contribuição teórica, política e filosófica ao trabalho.

À Sylvia Maria dos Reis Maia, por sempre se dispor a colaborar com minhas pesquisas. A ela, que não obstante a distância no tempo e no espaço me estimula a continuar a pesquisar os temas de minha região, agradeço.

E se no momento a memória tiver sido falha, creiam não o é meu sincero reconhecimento a todos e todas que de uma maneira ou de outra estiveram comigo tecendo esta grande rede de trocas simbólicas e materiais: obrigada!

BIOGRAFIA

ANA FERREIRA ROCHA filha de Angélica Cassimira da Rocha e Joaquim Ferreira da Rocha, nasceu de 02 de julho de 1971, na vila São Gabriel, município de Irecê. Coursou o segundo grau para Técnico em Agropecuária na Escola de Agricultura da Região de Irecê/Ba (ESAGRI), em 1990. Graduiu-se em Licenciatura em História, pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), em 1999. Foi estagiária do Programa de Alfabetização de Jovens e Adultos Rurais, onde colaborou na formação dos alfabetizadores e no acompanhamento da ação pedagógica em municípios da região de Feira de Santana/Ba. Trabalhou em 1999 desempenhando a função de professora capacitadora para professores (as) do Ensino Fundamental na área de Ciências Sociais – área de Educação do Programa Xingó, em Sergipe. Entre 2000 e 2001 trabalhou como Assessora Sindical para a Federação dos Trabalhadores na Agricultura no Estado da Bahia – FETAG/Ba, onde acompanhou a Secretaria de Mulheres e Jovens. Em 2002 e 2003 foi supervisora Acadêmica de História do Pólo 13 A – Jequié – Programa de Regularização do Fluxo Escolar de 5ª a 8ª Série do Governo do Estado da Bahia/Secretaria de Educação e Universidade Estadual da Bahia – UNEB. Entre 2004 e 2005 trabalhou como Educadora Popular no Centro Agroecológico Tamanduá – CAT em Governador Valadares/MG, colaborando transversalmente na formação com Gênero e Educação Popular e acompanhando os programas da instituição: Economia Popular Solidária, Sistemas Agroecológicos, Desenvolvimento Local, Gestão Institucional. Entre de 2006 e 2007, compôs a Equipe de Articulação que realizou o monitoramento do Programa ATES/RN – Serviço de Assessoria Técnica, Social e Ambiental à Reforma Agrária – ATES/ Rio Grande do Norte. Iniciou o Mestrado em Economia Doméstica na Universidade Federal de Viçosa em 2005, concluindo em fevereiro de 2008. Desde maio de 2007 está trabalhando como professora efetiva de História, na Escola Estadual José Maurílio Valente – Paula Cândido/MG, vinculada à Secretaria de Educação.

ÍNDICE

LISTA DE FIGURAS E QUADROS.....	viii
RESUMO	ix
ABSTRACT	x
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I	4
1 A Prática da Freguesia e a Construção do Problema: Pressupostos Teóricos Metodológicos	4
1.2 Referencial Teórico-Metodológico: Campo e Categorias	23
1.3 A Escolha do Objeto de Pesquisa: Fazendo o caminho de volta	23
CAPÍTULO II	32
2.1 O fenômeno social e suas atualizações: campo, contexto, e re-significação da freguesia	32
2.2 O lugar de onde se fala: São Gabriel - BA	35
2.3 Mansambão: sua gente e seus costumes - um novo delineamento da freguesia	42
2.4 Os caminhos da água: o lugar das mulheres em São Gabriel, a partir de olhares da freguesia.	47
2.4.1 O lugar do sabão	49
2.4.2 O Parto e o Resguardo.....	50
2.4.3 O lugar das parteiras	53
2.5 A prestação de favores e a generosidade como <i>hatitus</i> do lugar	67
2.5.1 Dos cateretês/carêtetes ou adjuntos.....	67
2.5.2 Da <i>debulha de milho</i>	68
2.5.3 Da “Espinhaçada”	70
2.5.4 Das Fogueiras	70
2.5.5 O velório	72
2.5.6 O trabalho na casa de farinha	73
CAPÍTULO III	76
O Gênero da “Freguesia”: mulheres, reciprocidade e reprodução.	76
3.1 - Freguesia como ‘coisa de mulher’.....	76
3.2 - Entre o fazer doméstico e o sujeito mulher: a instauração da dádiva	80
3.3 - De Casa para o Hospital: ‘tensões’ e ‘conflitos’ sobre o parto na rede da freguesia	85
CONCLUSÃO	89
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94
ANEXOS	102

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

Quadro 1: Perfil Sócio-demográfico das Mulheres Estudadas.....	29
Quadro 2: Classificação das listas dos cadernos da Freguesia.....	30
Quadro 3: Distribuição do período de chuva de São Gabriel.....	40
Quadro 4: Relativo ao caderno de informações de Albertina J. da Rocha.....	54
Quadro 5: Rotina de Lavação de Roupas - Abril de 2007.....	64
Figura 1: Listas dos nomes que lavaram roupa para Zumira - 1981/1987.....	58
Figura 2: Lista da Freguesia de Delma – dezembro de 1993	60
Figura 3: Lista da Freguesia de Augusta – março de 2008.....	62
Figura 4: Lista da Freguesia de Elza – julho a outubro de 2007.....	65

RESUMO

ROCHA, Ana Ferreira, M. Sc., Universidade Federal de Viçosa, fevereiro de 2008. **Gênero, Reciprocidade e Reprodução Social: o Circuito da Dádiva na Prática da “Freguesia” entre Mulheres de São Gabriel – BA.** Orientadora: Maria de Fátima Lopes. Co-orientadoras: Patrícia Fernanda Gouveia da Silva e Sylvia Maria dos Reis Maia.

Neste estudo, refletimos sobre uma prática social entre mulheres de São Gabriel - BA, a qual na linguagem nativa é denominada ‘freguesia’, sendo diretamente vinculada ao ciclo da reprodução biológica. Uma dinâmica em que a solidariedade e a reciprocidade das relações estabelecem uma coesão grupal e um sentimento de pertença. Problematicar a freguesia nos propiciou entender que parte do estabelecimento de vínculos sociais dessas mulheres ancora-se no peso simbólico do resguardo. Recorremos à discussão de gênero, como perspectiva teórico-interpretativa e à tradição sócio-antropológica, junto às reflexões sobre a dádiva, por entender que essa rede é consolidada a partir de trocas, tanto materiais quanto simbólicas. A discussão sobre classe social justifica-se por ser uma prática pertinente às trabalhadoras rurais, que vivem no semi-árido baiano. Agentes que, para garantir a reprodução social do grupo, produzem diversas e distintas estratégias de convivência, contando com difíceis condições materiais para a produção e reprodução social. A pesquisa demonstra que a prática da freguesia mantém-se no tempo e no espaço ainda que com transformações, como, por exemplo, a redução de jovens predispostas a entrar no âmbito das trocas locais. Ressalta-se o fato de que a dinâmica das famílias que a praticam, bem como suas condições sócio-econômicas, sofreu grandes alterações no decorrer das últimas décadas, sem, no entanto, transgredir os significados da freguesia. O estudo dessa prática ampliou as possibilidades de entender como determinadas mulheres vivenciam coletivamente as responsabilidades relativas à maternidade. O *habitus* da freguesia e o sentimento comum dessas mulheres têm conseguido manter a união do grupo, sendo que as conseqüentes trocas fogem a interesses contratuais e a obrigações legais.

ABSTRACT

ROCHA, Ana Ferreira, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, February 2008. **“Clientele” in São Gabriel: signal of genre and feminine reciprocity.** Adviser: Maria de Fátima Lopes. Co-Advisers: Patrícia Fernanda Gouveia da Silva e Sylvia Maria dos Reis Maia.

In this study it was analyzed a social practice among women from São Gabriel/BA, which is called, in the native language, “clientele” and takes place after events occurred during biological reproduction. The movement involves solidarity and reciprocity of the relations besides establishing group cohesion and a feeling of belonging. Questioning the “clientele” propitiated an understanding that the creation of social bonds of these women has, as fundamental bases, a symbolic importance of the after birth period. Our study is supported by genre relations as an interpretative theoretic perspective and by the socio-anthropologic tradition. We chose to reflect about gift for understanding that this net is consolidated with material and symbolic exchanges. The discussion on social class is justified since this net consists of agricultural workers, who live in the semi-arid area of Bahia state. To guarantee the social reproduction of the group they had to come up with survival strategies because their incomes are very low. This research demonstrates that the practice of the clientele still remains in time and space with some transformations, such as, the reduction of the number of young women willing to enter the net. It is also important to emphasize that the dynamics of the families who practice it, as well as their economic conditions have undergone major changes during the last decades. However, the meanings of the clientele continue the same. The study of this practice made it possible to extend the understanding of how those women share the responsibilities of maternity. The clientele “habitus” and the common feeling among these women have been able to maintain the group cohesion and the consequent exchanges point to other directions than contractual interests and legal obligations.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, assumimos o desafio de refletir acerca de uma prática social freqüente entre mulheres trabalhadoras rurais de São Gabriel - BA, município que fica localizado no semi-árido baiano, a partir de eventos ocorridos durante a reprodução biológica, o que na linguagem nativa é denominada como 'freguesia'.

A freguesia caracteriza-se como um movimento circular de trocas simbólicas e materiais que acontece durante o pós-parto, ou seja, o 'resguardo'¹. Trata-se de um movimento entre mulheres, no qual, a solidariedade e a reciprocidade das relações concorrem para estabelecer uma coesão grupal e um sentimento de pertença numa comunidade do sertão baiano.

De forma objetiva, a prática da freguesia propicia descanso dos afazeres domésticos pela recém-parturiente. Nesse sentido, focamos nossa observação numa série de condutas e práticas que concorrem direta ou indiretamente à construção dessa rede solidária, marcadas particularmente por dimensões de gênero.

Recorremos à tradição sócio-antropológica, priorizando perspectivas teóricas que, embora apresente estatuto diferenciado, são afins entre si. Entre elas, elegemos reflexões sobre a dádiva, inspiradas em Marcel Mauss (2003), por entendermos que essa rede é consolidada a partir de trocas tanto materiais, quanto simbólicas. Com relação à discussão feminista, problematizamos a categoria gênero como um instrumento analítico fundamental de entendimento daquele universo, principalmente, por se tratarem de processos socialmente relevantes da esfera doméstica e, portanto, socialmente referentes as funções desempenhadas por mulheres, como reprodução, maternidade e trabalhos domésticos.

Além disso, revisitamos a discussão sobre classe social, devido ao fato de ser essa rede constituída por mulheres trabalhadoras rurais que vivem no semi-árido baiano e que, para garantir a reprodução social do grupo, tiveram que produzir estratégias de convivência, pois contavam com condições materiais mínimas para a sobrevivência. Porém, culturalmente ricas em suas expressões e significados.

¹ Naquela comunidade, as mulheres concebem o puerpério como sendo um período de repouso, descanso e resguardo feminino, que varia de 30 a 40 dias subsequente ao parto. Porém, a lavagem de roupa pode ser maior ou menor que este período de repouso, variando de um a quatro meses.

Em termos metodológicos recorreu-se à tradição qualitativa de pesquisa, buscando na singularidade da vivência social de mulheres os sentidos, significados e contornos sociais, os quais a freguesia assume, tanto como prática social, quanto elo entre os sujeitos na forma de ser e estar no mundo. Entre as técnicas de pesquisa, recorreremos à observação direta do cotidiano do grupo; entrevistas semi-estruturadas feitas com as participantes da rede. Ou seja, tanto as que prestaram serviços quanto as que receberam o mesmo; registros nativos sobre a rede, bem como conversas direcionadas e informais. Tais técnicas possibilitaram o complemento de informações que revelaram a dimensão das possibilidades analíticas desse campo empírico.

No primeiro capítulo, elaboramos uma reflexão da prática da freguesia à luz das perspectivas teórico-metodológicas, o que possibilitou a construção de uma realidade ficcional da prática científica, a partir da rede de mulheres circunscrita no universo estudado.

No segundo capítulo, recorreremos à caracterização e à construção do objeto de pesquisa, valorizando a incursão no campo empírico ou da pesquisa e a experiência familiar da pesquisadora neste universo; uma vez que sua trajetória é marcada, em diferentes momentos, por essa rede no contexto de São Gabriel-BA.

No terceiro capítulo, apresentamos uma discussão acerca do universo que consolida e reproduz a rede de trocas entre as mulheres. Assim como, as suas particularidades e experiências, que fazem parte de um processo de socialização de mulheres trabalhadoras rurais e de construção de um *habitus*² de classe, que regula uma dada organização social criadora de identidades e vínculos de pertencimento entre famílias, vizinhança e mulheres.

Por fim, privilegiamos algumas questões que perpassam o objeto investigado, na tentativa de suscitar novos investimentos teórico-metodológicos sobre a temática. Pois, sabe-se que toda investigação científica nela não se esgota completamente, recortando apenas uma parte da realidade. Mariza Peirano (1995) enfatiza a necessária incompletude das monografias etnográficas para que novas perguntas surjam em um processo de permanente questionamento. Nesse sentido, as reflexões aqui registradas tiveram uma delimitação proposital, acerca da prática da

² De acordo com BOURDIEU (2003), *habitus* constitui-se como um princípio de forma interiorizada não consciente da moral que regula a conduta cotidiana, sendo, nesse sentido, um esquema de ação.

freguesia e o significado que ela exerce na consolidação e solidariedade social das mulheres trabalhadoras rurais de São Gabriel-BA.

CAPÍTULO I

1 A Prática da Freguesia e a Construção do Problema: Pressupostos Teóricos Metodológicos

Parir é de nós mulheres, e caridade é caridade. E eu não estou me importando se um veio de São Paulo, Pernambuco ou Paraíba, ou se deu cria debaixo de um pé de pau, você limpa aquela criatura, você não perdeu, você não ganhou. Toda caridade que se faz, se ganha. (Zumira, 55 anos).

A epígrafe acima permite-nos compreender a dimensão de significados da prática social entre mulheres, e o evento da reprodução a que nos propusemos pesquisar na rede denominada freguesia. Uma experiência muito além de uma simples troca pragmática, mas uma relação intermediada por um intenso processo subjetivo, pessoal e coletivo, que constitui para e na socialização/reprodução do capital cultural e de gênero com mulheres daquele grupo específico, participantes da rede. Suas trajetórias e experiências de vida cruzam-se, aproximam-se e concorrem para manutenção de um *status quo* e de identificação consigo e com o 'outro' de um modo de ser mulher, mãe e vizinha em São Gabriel.

Desse modo, elegemos para análise a formação da rede de solidariedade/reciprocidade/trocas das mulheres de determinados bairros do município de São Gabriel.

O interesse pelo tema começou a tomar forma a partir de estudos e leituras no grupo de trabalho sobre gênero e educação rural³. Nesse período, começaram a emergir algumas questões sobre a forma e a coesão do grupo de mulheres de São Gabriel. Vale ressaltar que essas mulheres fizeram parte da nossa trajetória de vida, na experiência familiar. Sendo assim, assumimos a intenção de investigá-las e, por consequência, assumimos também a grande e árdua tarefa para uma pesquisadora que tem a pretensão de estudar o familiar (VELHO, 1978).

³ Essa primeira incursão teórica deu-se a partir das oficinas transversais realizadas com os monitores do programa de educação de jovens e adultos, linha de ação do Movimento de Ação Comunitária - MOC, em Feira de Santana. Pudemos na graduação, acompanhar as reflexões sobre métodos e técnicas de pesquisa nas disciplinas: *História Oral e Métodos e Metodologia do Trabalho Científico*.

Entretanto, tornar as nossas memórias e as formas de socialização enquanto mulher, 'filha' de São Gabriel em exótico (DAMATTA, 1979), talvez tenha sido o maior dos desafios nesta pesquisa. Afinal, referem-se a um lugar e a relações que, além de familiares nos são muito caras enquanto mulher, militante política e pesquisadora. Sabe-se que a ciência tem sempre as marcas de quem a faz, que nela não só é retratada a realidade, mas igualmente a molda do seu ponto de vista, o que neste texto dissertativo não é diferente. Se for verdade, que na ciência deve estar a realidade, que é seu objetivo de captação, da mesma maneira, é verdade que nela está a maneira própria do cientista ver a realidade (DEMO, 2003).

Entende-se por 'freguesia' como uma prática de solidariedade entre mulheres que compartilham o mesmo código social, que se refere a um conjunto de troca - serviços e produtos - no âmbito doméstico e no período pós-parto⁴. A importância maior dessa prática se dá na medida em que se acreditava que por meio dessa 'negociação' se mantivesse e se perpetuasse o culto ao resguardo.

Neste contexto, o resguardo assume um lugar emblemático na construção de uma solidariedade e, por conseguinte, na rede de mulheres. Ele se constitui como um evento marcado de significados simbólicos, que atravessa a experiência de classe daquelas moradoras de São Gabriel.

Assim, o resguardo, palavra impregnada de significados, no campo cultural, pode ser visto como um fator de responsabilidade no processo de coesão do grupo. Isso porque o fenômeno conta com um momento de pretensa 'fragilidade' das mulheres, como podem ser interpretados os dias após o parto/convalescença, que é decisivo para que a prática da freguesia aconteça. A mulher, nesse momento, parece tomada de uma aura de encantamento. Por isso, as reflexões de gênero tornam-se tão rentáveis à compreensão da estruturação da vida local.

No âmbito deste trabalho, esta prática é entendida como uma forma de 'ajuda' mútua, cercada de valores simbólicos e afetivos para o grupo de mulheres. Assim, a "freguesia", termo nativo, é de fundamental importância para se pensar essa rede/troca. Recorrendo ao pensamento de Emile Durkheim (2004), pode-se entender como essa 'ajuda' exerce um poder de coesão, essencial nas sociedades tradicionais, "simples".

⁴ Em nosso campo, empírico encontramos a prática da freguesia também em casos para além do parto, porém a maior ocorrência dessa prática está intimamente ligada à questão reprodutiva.

Acerca do termo freguesia⁵, Godbout (1999) ressalta que o vocabulário mercantil opera não só com a redução econômica do sentido, a partir de um significado mais global (religioso, moral, político etc.), mas também como uma redução sistemática da prevalência da maioria dos termos que designam a circulação das coisas, na linguagem comum.

Como se trata de um grupo cujas características destoam de outras realidades brasileiras - e mesmo baianas -, é de fundamental importância não perder de vista essa definição do 'freguês/freguesa', como mediadora das relações em São Gabriel, o que colabora para se pensar o agenciamento de mulheres tanto na rede, quanto nos próprios 'papéis femininos', naquela comunidade.

Inicialmente, pretendíamos investigar questões relativas à análise do salário-maternidade, como uma estratégia de política pública que contribuía para um empoderamento⁶ da trabalhadora rural, a partir de uma perspectiva de gênero. No decorrer do mestrado, as propostas iniciais se tornaram mais amplas, movidas pelo desejo de agrupar os dois campos de investigação: a cultura e a prática da freguesia como paradigmática à compreensão de relações sociais locais e de gênero, bem como o impacto de alternativas 'extraculturais', como salário-maternidade nas relações do grupo.

Dessa discussão, privilegiou-se a problematização/reflexão acerca de mulheres que vivenciaram e vivenciam a negociação do trabalho doméstico pós-parto, ou seja, a "prática da freguesia". Essa prática é recorrente em bairros tidos como populares e com fortes configurações rurais entre seus moradores. Especificamente, o termo freguesia diz respeito às pessoas que se freqüentam por meio de troca recíproca na realização de tarefas domésticas, como os cuidados da casa, das roupas de crianças recém-nascidas e da parturiente.

⁵ O termo freguesia reforça o vínculo de troca. Essa definição usada pelas mulheres de São Gabriel se diferencia dos dois usos mais abrangentes do termo: no sentido de pequena povoação ou vila, ou como aqueles que se tornaram fregueses em operação mercadológica no processo de comprar e vender.

⁶ **Empoderamento:** o conceito surgiu nos anos 70 com o movimento dos direitos civis, nos Estados Unidos, sobretudo no movimento negro e, ainda nos anos 70 começou a ser usado pelo movimento de mulheres. Empoderamento é o mecanismo pelo qual as pessoas, as organizações, as comunidades, tomam controle de seus próprios assuntos, de sua própria vida, de seu próprio destino, tomam consciência de sua habilidade e competência para produzir, e criar e gerir (COSTA, 2006). Empoderar implica: "que el sujeto se convierte en agente activo como resultado de un accionar, que varia de acuerdo con cada situación concreta". Empoderar significa "dar poder", "conceder a alguien el ejercicio del poder" (LEON, 2000, p. 192). No entanto, essa idéia de empoderamento se relaciona com uma nova noção de poder, baseado em relações sociais mais democráticas e no impulso do poder compartilhado.

A idéia de analisar a formação da rede de solidariedade/reciprocidade/trocas no município de São Gabriel configurou-se como uma tarefa exeqüível, conseqüente e rica, com possibilidades analíticas para se entender o evento da reprodução tanto sob o aspecto biológico, quanto social, daquela comunidade. Também, para entender os papéis e as configurações identitárias de mulheres e homens no grupo. A necessidade de se problematizar e sistematizar, da forma mais fecunda possível, a freguesia, assim como suas especificidades, aproximou-nos da perspectiva interpretativista. Nela, a cultura é concebida como uma linguagem textual e sua análise, uma interpretação sempre provisória, de decodificações dos sistemas simbólicos que estão sujeitos a novas interpretações, submetidos a novos olhares (GEERTZ, 1989).

Nesse encontro de subjetividades, para transformar a familiaridade do costume em exótico, recorremos aos argumentos de Roberto DaMatta (1985) ao pensar a realização dos procedimentos à prática antropológica. Para ele, o primeiro passo para transformar o exótico em familiar se dá, fundamentalmente, no plano das apreensões cognitivas, na dimensão do intelecto. Já o segundo, o da familiaridade ao exótico, constitui-se num processo mais complexo, pois ela não foi obtida via intelecto, mas por intermédio de uma coerção socializadora. Nos dois casos, os processos são intermediados pelas teorias antropológicas. Nas palavras desse autor, o sentimento e a emoção são elementos que se insinuam no trabalho de campo: *Antropological Blues*⁷ (DAMATTA, 1985).

Nesses termos, esta pesquisa instaurou-se sobre um conjunto de questões: a freguesia se caracteriza como um ideal-valor para o grupo de mulheres? Haveria uma relação identitárias que une e reproduz as práticas/trocas que se consolidam com as mulheres trabalhadoras rurais? Até que ponto o recorte de classe e gênero potencializam a solidariedade entre o grupo? Quais as outras mediações possíveis que a freguesia traz e traduz nessa rede solidária, no tocante à maternidade?

Essas questões deram margem à reformulação de algumas hipóteses, que tentariam a desafiante tarefa de dar respostas à perpetuação desse arranjo social - a

⁷ Em *Antropological Blues* “se quer cobrir e descobrir, de um modo mais sistemático, os aspectos interpretativos do ofício de etnólogo. Trata-se de incorporar no campo, mesmo das rotinas oficiais, já legitimadas como parte do treinamento do antropológico, aqueles aspectos extraordinários, sempre prontos a emergir em todo o relacionamento humano” (DAMATTA, 1985, p.7).

freguesia. O fato de essa comunidade⁸ fazer parte de uma região menos favorecida sócio-economicamente se transformaria num fator potencial para que essa rede acontecesse e se perpetuasse? Ou a freguesia seria um legado de mulheres trabalhadoras rurais tanto como prática social, quanto como um processo de socialização de mulheres na iniciação dos afazeres e responsabilidades domésticas e da maternidade, buscando assim o significado simbólico de elementos como água, sabão, roupas sujas, roupas limpas, naquele contexto cultural? Seria nas trocas domésticas, que as mulheres de São Gabriel exerceriam seus mecanismos de poder nas relações pessoais de vizinhança e de harmonia social, concorrendo para a construção de um *ethos* naquele grupo?

Nesse sentido, Jacques Godbout (1999) nos faz lembrar que mesmo nas sociedades modernas a esfera doméstica continua sendo um lugar 'natural' da dádiva. Para ele, seria no universo das relações pessoais que se permite 'dar sem interesse'. Porém, a premissa 'dar sem interesse' constitui um fator significativo na economia da dádiva, como argumenta Mauss (2003).

DaMatta (1985) ressalta uma questão importante no tocante ao universo doméstico e à média dos relacionamentos. Para ele, há uma relação de identidade mediada pela 'lógica', ou um 'sentimento de aceitação', de servir aos outros como algo 'natural'. Assim, as relações construídas nesse universo vão além de uma condição de classe, mas calca-se numa identidade de gênero, que é estabelecida entre as mulheres.

No âmbito cultural, entendemos que a freguesia caracteriza-se por ser uma prática fundamentalmente expressivo-simbólica. Nada mais legítimo que eleger a abordagem qualitativa para investigá-la, acreditando que ela possibilita acionar uma variedade de instrumentos capazes de estabelecer uma apreensão e construção de uma realidade objetivada, transformando os dados em categorias analíticas. Algo que aponta para uma das inúmeras interpretações do fenômeno estudado.

⁸ O termo **comunidade** aparecerá nesse texto dissertativo com sentido de localidade, ou de uma auto-representação positiva do grupo da freguesia. Enfatizamos que problematizar o termo comunidade e seus vários sentidos não faz parte dos objetivos desse estudo. Lembramos, também, que o termo comunidade aparece na literatura em seus distintos significados: físico, espacial, político e ideológico. Ora, comunidade é territorialidade, espaço, localidade. Ora, comunidade é puro *empower*, participação, empoderamento popular, cidadania. A respeito da construção política e ideológica ver: AMMANN, Safira Bezerra. *Ideologia do Desenvolvimento de Comunidade no Brasil*, São Paulo: Cortez, 1982; BAUMAN, Zigmund. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

Vários autores têm argumentado que a abordagem qualitativa, fundada num conjunto de concepções e condutas clássicas, possibilita objetivar a realidade, passando a ter um significado tanto para quem investiga, quanto para quem é investigado. Nesse sentido, a Antropologia, no campo disciplinar das Ciências Sociais, assume a busca por compreender hábitos, modos e relações sociais. Sem perder de vista que o dado é muito mais resultado teórico; pois, “o que se vê depende tanto daquilo que se olha como daquilo que sua experiência visual-conceitual prévia o ensinou a ver”. (KUHN, 1975, p. 148).

Optar por uma abordagem dessa natureza é debruçar-se sobre uma discussão que aborda a relação pesquisador/pesquisado, e também problematizar a inserção de novas temáticas para a reflexão sociológica contemporânea. Segundo Ruth Cardoso (1986), o interesse pelos atores sociais de ‘carne e osso’ não se fizeram acompanhar de uma crítica teórico-metodológica (CARDOSO, 1986). A partir dessa discussão, emergem novas abordagens e pressupostos metodológicos, o caráter interdisciplinar e a possibilidade da utilização de novas disposições teóricas.

O pesquisador não somente é quem sabe acumular dados mensurados, variáveis ou teorias (DEMO, 1997), mas, sobretudo, quem tem a habilidade de construir na relação pesquisador/objeto, sentimentos de confiança e respeito. Assim, tais sentimentos são imprescindíveis para se chegar às memórias e práticas das guardiãs que revigoram e reinventam a maternidade, o ato de cuidar, de se reproduzir socialmente, em suma, ‘a freguesia’.

Segundo Maria Clara Machado (1993), demarcar o uso da história oral como metodologia de pesquisa é tão ou mais difícil do que aquele que usa fontes documentais, embora estas possam também apresentar problemas. Podemos dizer que é necessário haver uma conscientização quanto ao surgimento de eventuais problemas na co-produção das evidências orais.

Outro debate recorrente quando utilizamos a história oral como metodologia de pesquisa é a diferença entre memória e história. De acordo com Antonio Montenegro:

O campo da memória se construiria dessa maneira a partir dos acontecimentos e dos fatos que também se transformam em elementos fundantes da História. Mas, enquanto a memória resgata as reações ou o que está submerso no desejo e na vontade individual e coletiva, a história opera com o que se torna público, ou vem à tona da sociedade, recebendo

todo um recorte cultural, temático e metodológico a partir do trabalho do historiador (MONTENEGRO, 1994, p. 20).

Como ação fundante para o registro da freguesia, buscamos, na memória das mulheres que a realizam, idéias e fragmentos de lembranças para explicar o significado da permanência desse fenômeno social. Pois, falar da história ou trajetória das mulheres de São Gabriel é provocar a emergência de significados em suas memórias sobre a rede solidariedade/reciprocidade, constituída por meio de eventos da reprodução – que também é etapa fundamental para a vivência da maternidade, do resguardo e para a sobrevivência da criança.

Então, ao registrar o fenômeno da freguesia tomou-se como desafio, a partir da memória destas mulheres, “trazer a história para dentro da comunidade e extrair a história de dentro da comunidade e assim proporcionar contato e, pois, a compreensão entre classes sociais e entre gerações” (THOMPSON, 1972, p. 44).

Para entender a estrutura ou seguimento de classe instaurada no campo estudado, recorreremos à perspectiva de Bourdieu (2004), que se difere da perspectiva marxista, ao denominar “campo social” ao invés de “posição de classe”. Segundo o autor, a distinção em classes diferenciadas não se dá somente pela posse de capitais, nem mesmo seria necessária a mobilização dos sujeitos como supunha Marx. Para Bourdieu (2004), determinada classe se forma nos espaços sociais, com base na disposição e na vontade de distinção dos indivíduos e dos grupos, isto é, na vontade de possuir uma identidade social própria, que a permita existir socialmente.

Para tanto, a comunidade ‘consagra’ e instaura posições e privilégios de reconhecimento e de visibilidade ao sujeito, como se fosse uma moeda simbólica em troca das ações socialmente aceitas. No universo da freguesia, verificamos uma importância significativa das agentes com relação ao capital simbólico, o que de acordo com Bourdieu (2004), corresponde ao conjunto de rituais ligados à honra e ao reconhecimento. A aceitação, juntamente com a reprodução de comportamentos socialmente instaurados no universo, fortalece e concorre para uma identidade que oferece ao grupo segurança, que é possibilitada, sobretudo, pelo sentimento de pertença.

Assim, entendemos que o campo é marcado por agentes dotados de um *habitus* idêntico. Se o *habitus*⁹ é o produto da filiação social, como coloca Bourdieu (2004), esse se estrutura também em relação a um campo:

[...] o campo estrutura o *habitus*, que é o produto da incorporação da necessidade imanente desse campo ou de um conjunto de campos mais ou menos concordantes. O *habitus* contribui para constituir o campo como mundo significante, dotado de sentido e de valor, no qual vale a pena investir energia [...] a realidade social existe, por assim dizer, duas vezes, nas coisas e nos cérebros, nos campos e nos *habitus*, no exterior e no interior dos agentes. E, quando o *habitus* entra em relação com um mundo social do qual ele é o produto, sente-se como um peixe dentro d'água e o mundo lhe parece natural. (BOURDIEU, apud BONNEWITZ, 2003, p. 85).

Com base ainda nesse autor, encontramos, no campo estudado, dados relativos a gostos, crenças, convicções e práticas sistemáticas que assinalam características de um sentimento de pertença 'comum' ao mesmo campo social.

Se todo dado não traz uma verdade em si, se toda realidade investigada representa apenas "um recorte desta realidade" (DEMO, 1997, p. 20), dependendo do referencial teórico, o mesmo dado pode evidenciar conclusões e significados os mais diversos. Aqui, recorreremos a três pressupostos teóricos para se refletir acerca da prática social da freguesia: o princípio da dádiva, de Marcel Mauss (2003) as reflexões acumuladas do movimento feminista, apropriando-se da categoria gênero como uma categoria útil de análise (SCOTT, 1990), e as reflexões acerca do *ethos* de classe social (BOURDIEU, 2006), por entendermos que se trata de uma prática recorrente, e estruturalmente fundante nessa sociedade 'simples'.

Marcel Mauss (2003, p. 203)¹⁰, em seu texto *Ensaio sobre a dádiva, formas e razões de troca nas sociedades arcaicas*, argumentou que "tudo vai-e-vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre clãs e os indivíduos repartidos entre as categorias, sexos e gerações". Nesse sentido, o autor desenvolveu sua teoria sobre a dádiva, ao analisar que as relações não se dão apenas pela obrigação de retribuir os presentes

⁹ O *habitus* é um conceito central de sociologia bourdieusiana. Para o autor, esse termo consiste em "um sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto, estruturas estruturadas dispostas a funcionar como estruturas estruturantes, constituem o princípio gerador, e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes [...]. Sistema de disposições inconscientes que constitui o produto da interiorização das estruturas objetivas e que enquanto lugar geométrico dos determinismos objetivos e de uma determinação, do futuro objetivo e das esperanças subjetivas, tende a produzir práticas e, por esta via, carreiras objetivamente ajustadas às estruturas objetivas" (BOURDIEU, 1987, pp. 191-201).

¹⁰ Em seu estudo desenvolvido na Polinésia, Melanésia e noroeste americano.

recebidos, mas também supõe duas outras obrigações: a de dá-los sem esperar devolução, criando o princípio da incerteza, e a de recebê-los para honrar a dádiva de quem deu e criar, assim, o vínculo. Aspecto que é possível ser evidenciado com frequência ao se referir à freguesia e aos elos que ligam aquelas mulheres, como se pode observar na fala de Evaci, uma das entrevistadas, de 56 anos: “[...] Era uma troca, hoje eu não posso, alguém fazia pra você amanhã; eu posso, alguém não pode, eu vou fazer pra alguém.”

Para Mauss (2003), a troca constitui-se numa relação que envolve três termos: **dar**, **receber** e **retribuir**. Quando se dá um presente a alguém, algo neste gesto obriga aquele que recebe a não apenas a aceitar, como também a retribuir o dom recebido, mesmo que de modo indireto. A **dádiva**, sobretudo nas sociedades que não são dominadas pelo mercado, analisadas por Mauss, constitui um ótimo exemplo de “fato social total” ¹¹ (MAUSS, 2003 p. 309). Segundo ele “tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades” mobiliza o circuito de doação. Portanto, a dádiva estaria presente em todas as partes da sociedade, tanto nas modernas, como nas mais tradicionais, contribuindo para a constituição de um sistema social genuíno, com especificidades próprias e diferentes dos outros sistemas existentes na sociedade (MAUSS, 2003).

Para além da esfera econômica envolvida na produção e circulação de bens trocados, aparecem algumas outras instituições intermediando tais relações calcadas em outras simbologias sejam elas, religiosas, jurídicas ou morais. Mauss dedicou-se, sobretudo, às “implicações morais da troca” (MAUSS, 2003, p. 89).

¹¹ Um dos conceitos maiores esculpidos por Marcel Mauss foi o de *fato social total*, consistindo na integração dos diferentes aspectos (biológicos, econômico, jurídico, histórico, religioso, e estético) constitutivos de uma dada realidade social, que convém apreender em sua integralidade. Para Mauss eles põem em ação, em certos casos, a totalidade da sociedade e de suas instituições (*potlatch*, clãs que se enfrentam, tribos que se visitam etc.) e, noutros casos, somente um número muito grande de instituições, em particular quando essas trocas e contratos dizem respeito, sobretudo a indivíduos. Todos esses fenômenos são, ao mesmo tempo, jurídicos, econômicos, religiosos, e estéticos, morfológicos etc. São jurídicos de direito privado e público, de moralidade organizada e difusa, estritamente obrigatórios, ou simplesmente aprovados e reprovados; políticos e domésticos simultaneamente, interessando tanto às classes sociais, quanto aos clãs e as famílias. São religiosos: de religião estrita, de magia, de animismo, de mentalidade religiosa difusa. São econômicos: pois as idéias de valor, do útil, do ganho, do luxo, da riqueza, da aquisição, da acumulação e, de outro lado, a do consumo, mesmo a dispêndio puro, puramente suntuário, estão presentes em toda a parte. Por outro lado, essas instituições têm um aspecto estético importante: as danças que se sucedem, os cantos dos desfiles de todo o tipo, as representações dramáticas que se oferecem de acampamento a acampamento e de associado a associado, os objetos mais diversos que se fabricam - usando, enfeitando, polindo, recolhendo e transmitindo com amor, tudo que se recebe com alegria e se apresenta com sucesso -, os próprios festins de que participam; tudo: alimentos objetos e serviços [...]. (MAUSS, 1925/2003, p. 309/310).

Assim, ele atribui à obrigatoriedade moral, instaurada pela dádiva, um papel instituidor da sociedade e mesmo um fator de humanização; ou seja, elabora uma noção de contrato.

Desse modo, podemos dizer que é essa idéia de contrato é que mantém a coesão da freguesia, sua reprodução e permanência, estando ou não seu nome registrado no caderno ou lista de quem precisa das freguesas.

A noção de contrato seria universal, mas, ao contrário dos contratualistas anglo-saxões, concebemos os contratos como não-individuais. Não se trata, assim, de acordos entre indivíduos racionais, mas de regras da organização social primitiva. Nela, “os contratos se fazem sob a forma de presentes” (MAUSS, 2003, p. 287). Cabe aqui evidenciar que a dádiva da qual Mauss se refere não é o que entendemos como caridade e bênção, dentro do senso comum. Mas a mesma que é ressaltada pela freguesa a seguir:

É uma troca de trabalho, você fez para mim eu faço, é diferente da caridade, por que isso daí é uma troca e a caridade eu vou fazer por fulano porque ele precisa. Sei que o fulano não vai fazer, mas vou fazer essa caridade. (Albertina, 56 anos)¹².

Caridade é herdeira de tradição cristã e o termo cunhado por Mauss (2003) é mais amplo, fora de uma lógica mercadológica. A dádiva inclui não só presentes, mas também visitas, festas, comunhões, esmolas, heranças, um sem número de “prestações”; enfim, prestações que podem ser ‘totais’ ou ‘agonísticas’¹³.

Entretanto, não se trata, assim, de acordos entre indivíduos racionais, mas de regras da organização social primitiva ou elementar, no sentido de que eles mediam todas as relações sociais. Pensar essa relação na rede de São Gabriel, elucida uma dádiva própria da lógica organizativa do social naquele grupo, sendo irreduzíveis razões utilitaristas e econômicas.

Tal compreensão nos leva a entender que o surgimento dos vínculos sociais estão diretamente condicionados aos modos como circulam os bens simbólicos, desde a tarefa da lavagem de roupa, ao cuidado de si e do outro, presentes na

¹² Este depoimento foi dado por Albertina durante o primeiro levantamento de campo, em dezembro de 2005. A entrevista aconteceu no quintal de sua casa, junto ao fogão de lenha.

¹³ Incluindo-se, neste último caso, o *potlatch* dos índios do noroeste americano, cremos ser fundamental notar como Mauss entendia até mesmo os tributos como uma forma de dádiva. (MAUSS, 2001).

realidade das mulheres trabalhadoras rurais pertencentes à rede da freguesia. Diante disso, a freguesia vai muito além de nos fornecer uma análise funcional do universo de mulheres em São Gabriel; mas sugere que a sociedade se forma a partir de uma regra social primeira, na constituição de um vínculo social, a troca.

A obrigatoriedade e a funcionalidade do ato de “dar-receber-retribuir” se impõem mais como produção simbólica do que como de bens e serviços. Assim, foge aos interesses contratuais e às obrigações legais. O contrato é dado numa outra dimensão de implicações morais e éticas do grupo em si. A freguesia ancorada na esfera da reprodução social e biológica/sexual de mulheres nos dá pistas e formas de entendimento tanto de uma experiência e troca de saberes ‘femininos’ do cuidado de si e do corpo, quanto dos espaços e vivência doméstica. Tais procedimentos coexistem num perfeito funcionalismo inteligente, situando e demarcando os papéis masculinos e femininos, numa realidade marcada por desigualdades e assimetrias sociais intensas, como por exemplo, as regionais e as de gênero, como se pode ver no depoimento a seguir.

O resguardo foi aí de todo jeito, porque gente pobre nunca faz resguardo bem feito, agente faz [...] sem fazer muita coisa em casa, sem pegar peso, e sempre tinha as ajudas que apareciam. [...] De lavar as roupas, tinha as lavadeiras, umas lavavam, outras traziam o sabão, uma chegava varria uma casa, apanhava uma lata d’água que naquele tempo era carregado das cacimbas e era assim. (Edna Corina, 52 anos)

O segundo pressuposto teórico adotado, nesta pesquisa, advém das reflexões/estudos feministas: a categoria gênero¹⁴. Utilizá-la como instrumento analítico foi fundamental e rentável por inúmeras razões. Entre elas, está a valorização de uma filiação teórica que viemos perseguindo já algum tempo na nossa formação e que motivou nossa inserção no Núcleo Interdisciplinar de Estudos de Gênero - NIEG¹⁵. Fórum de pesquisas e debates, lugar onde pudemos

¹⁴ “O termo ‘gênero’ enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade. Aquelas que estavam preocupadas pelo fato de que a produção de estudos sobre mulheres centrava-se nas mulheres de maneira demasiado estreita e separada, utilizaram o termo ‘gênero’ para introduzir uma noção relacional em nosso vocabulário analítico. Segundo esta visão, as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e não se poderia compreender qualquer um dos sexos por meio de um estudo inteiramente separado” (SCOTT, 1995, p. 72).

¹⁵ O NIEG é vinculado ao Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Viçosa e tem uma função gerenciadora e executiva de estudos, pesquisas e trabalhos de extensão, desde a perspectiva de gênero, se constituindo num fórum de discussão interdisciplinar que agrega diferente ‘vozes e olhares’. Formado por professores (as), alunos (as) de graduação e pós-graduação de diversas áreas do conhecimento, abrange quatro linhas de pesquisa, entre elas: Corpo, Saúde e Reprodução. O NIEG contribuiu para nossa formação, proporcionando estrutura para a participação

amadurecer e expor nossas inquietações de mulher, pesquisadora e militante; e que nos possibilitou um maior entendimento da condição de mulher e das reflexões que permeiam este universo, à luz dos estudos de gênero e feministas.

Outro motivo, diz respeito à sua dimensão como instrumento analítico, cujos referenciais estão ancorados em um imaginário sexual que transcende o sexo, e, conseqüentemente, a desnaturalização binária. Nesse contexto, a instauração de um possível paradoxo entre estudos sobre gênero e estudos sobre a mulher é algo superado. Comungamos da posição de Cecília Sardenberg (1994) que propõe utilizar gênero como:

(...) categoria de análise e interpretação de um conceito que não substitui a categoria social “mulher”, tampouco torna irrelevantes pesquisas e reflexões sobre mulheres enquanto um grupo social discriminado. Muito ao contrário. Permite que se pense tal categoria como uma construção social historicamente específica e como tal construção legitima a situação “real” de discriminação, exploração e subordinação das mulheres. (SARDENBERG, 1994, p. 4).

Nesse sentido, a autora colabora com o estudo proposto, ao enfatizar a importância do conceito de gênero, não substituir ou tornar irrelevantes pesquisas sobre mulheres, pertencentes a um grupo social discriminado.

Assim, adotamos essa perspectiva numa pesquisa que tem como centralidade o evento da maternidade no contexto da reprodução – dimensão maior da vida social. Dimensões que devem ser trazidas para o evento da maternidade, tanto como evento biológico, materializado no ato de gerar filhos, quanto numa reprodução social, que inclui a socialização de crianças, manutenção dos adultos, reprodução da força de trabalho, produção e reprodução de valores, comportamentos e idéias, e mesmo a manutenção das redes de freguesia. Papéis que as mulheres experimentam com maior ou menor intensidade conforme a idade, o ciclo de vida da família, o segmento de classe, a orientação sexual e a participação política e associativista, dentre outros fatores que concorrem para qualificar suas configurações identitárias.

Estas são questões, em que, historicamente, as relações de gênero se constituem em um ponto focal. Sobretudo, ao se considerar o duplo papel das

no Curso de “Formação e Sensibilização para trabalhar com Gestantes”, que aconteceu na Universidade Federal de Juiz de Fora/MG, na Casa de Parto. Foram dez encontros, distribuídos entre os meses de Agosto a Novembro de 2005.

mulheres como produtoras e reprodutoras. Neste sentido, deve-se atentar para a categoria *gênero* como o processo de construção social das diferenças sexuais e da percepção, o modo como são construídos padrões referenciais do que se concebe como masculino e feminino e, portanto, como esses padrões se colocam na questão da reprodução que está diretamente vinculada ao sexo, à sexualidade e ao corpo.

Dessa forma, contribui-se para desmistificar sexo, sexualidade, corpo e reprodução, por exemplo, como categorias naturais e imutáveis. Vários estudos apresentam essa perspectiva, identificada como construtivista: Suárez & Libardoni (1992), Lauretis (1994), Scott (1991), Heilborn (1999), Sorj (1992), Nicholson (2000) entre outros.

O que é masculino e feminino e os papéis sociais destinados a cada um dos sexos são estabelecidos social e culturalmente, sendo, portanto, susceptíveis de se modificarem¹⁶.

Pensar a freguesia e o significado dela para as mulheres de São Gabriel, à luz das reflexões de gênero, nos permite problematizar as teorias contemporâneas de gênero e classe para além da relação ‘homem-mulher’; discutir expectativas relacionais, dádivas e contradádivas familiares e, ainda, a comunicação entre poder público, profissionais de saúde e sociedade organizada.

Desse modo, segundo Sardenberg:

(...) A categoria social/relacional “gênero” não nega a diversidade da condição social e experiências femininas em sociedades distintas no tempo e no espaço e, ressalte-se, inclusive no seu interior. Como categoria analítica, gênero possibilita pensarmos como os recortes de classe, raça/etnia e idade/geração permeiam as vivências de “gênero”, de sorte a construírem experiências femininas e masculinas bastante distintas. (SARDENBERG, 1994, p. 4).

É na prática da freguesia e de seus processos subjetivos que se acredita ser possível contribuir tanto para avançar na reflexão teórica de gênero, como para a eleição de uma prática social conseqüente num coletivo de mulheres que – de origem social e níveis de escolaridade diferentes – contribuem para a troca de experiências entre pesquisadores e pesquisados.

¹⁶ Esta reflexão é fruto de intensos debates no NIEG, onde diferentes vozes contribuíram para o amadurecimento de questões teóricas e pontuais que permeiam esta pesquisa, espaço a que sou muito grata.

No sentido da contribuição à reflexão teórica de gênero, *The gender of the gift*, isto é *O Gênero da Dádiva*: problemas com as mulheres e problemas com as sociedades na Melanésia, produção de Marilyn Strathern (2006), apresenta-se como uma reflexão antropológica inspirada no feminismo.

Nesta obra, Strathern explora e demonstra como o imaginário de gênero estrutura conceitos e relações.

Destacamos três pontos que poderiam ser levados em consideração, se fôssemos adentrar no entendimento teórico da freguesia norteado por tão provocativo estudo.

Primeiro, trata-se da dádiva na Melanésia – lugar e terra (ou tema) caro à antropologia clássica. Segundo, o faz de forma singular ao falar/descrever/narrar a dádiva como algo 'generificado'. Como na cultura Melanésia, assim como na “freguesia” em São Gabriel, o comportamento – transação na qual circulam coisas e pessoas –, não é neutro e o poder pode ser observado no controle do evento dos bens e serviços que se trocam na modernidade, em que mulheres controlam mulheres. Terceiro, a autora faz isso respondendo ao debate feminista, fundamentalmente apontando o feminismo como assentado e originado na sociedade ocidental.

Resumindo, em “O gênero da dádiva” está em evidência tanto nos princípios do método comparativo, quanto do feminismo acadêmico. Ao decrescer as relações/oposição em torno do nós/eles, dádivas/mercadoria e pontos de vista, feministas/antropológicos se evidenciam, apontando como se operam os pontos de vista feministas mais ou menos próximos do conhecimento clássico da Antropologia.

Dessa feita, todo o “gênero da dádiva” se apresenta como processo de desconstrução dos supostos e da universalidade de vários conceitos/categorias/construções analíticas das Ciências Sociais. Em particular, um destes nos parece altamente sugestivo para pensar a “freguesia”: a concepção de cultura como construção sobre a natureza. (STRATHERN, 2006)

Nos desdobramentos dessas oposições, a autora demonstra que na Melanésia não se aplicam os divisionismos da sociedade ocidental como: privado X público, político, jurídico e doméstico, dentre outros. É daí, a sua afirmação de que o “modo de pensamento Melanésio não classifica, justapõe”. (STRATHERN, 2006).

Entretanto, usar as reflexões de Strathern ou levar até às últimas consequências os reflexos de seu trabalho, com relação à freguesia, exige um

fôlego teórico muito maior do que a narrativa sobre a “freguesia” assumida nesse trabalho. No entanto, essa discussão pode ser frutífera para se pensar a respeito de sua prática, ou sobre a troca de dom atravessada pelos sistemas simbólicos da sociedade capitalista.

Em síntese, concordamos com Adriana Piscitelli (1994), que, em crítica bem referenciada sobre “O gênero da dádiva”, reconhece na análise de Strathern a demonstração de:

[...] como o gênero é um operador de diferenças que dá forma às relações sociais [...] muitas possibilidades para os estudos de gênero. É raro um texto que mostre tão claramente o simbolismo sexual como metáfora da organização de idéias sobre outras coisas, sobre forças da vida ou valores gerais (PISCITELLI, 1994, p. 219).

Apontamos para a narrativa da freguesia como prática social conseqüente, num coletivo de mulheres. Buscamos na valorização das perspectivas ‘locais’ especificamente as experiências, valores, informações e temas do ponto de vista daqueles, cuja vida é diretamente afetada pela rede, além de entender a freguesia e sua centralidade na socialização de mulheres e suas singularidades sócio-culturais em São Gabriel. Consideramos que a experiência da freguesia se constitui numa discussão importante para se refletir acerca da saúde sexual-reprodutiva e da inclusão social.

No emaranhado de significados que envolvem a rede da freguesia, um fator extremante importante atravessa essa solidariedade grupal e incide sobre dimensões expressivas da vida social e de esferas mais objetivas: o salário-maternidade. Visto como uma conquista das últimas décadas, acaba por evidenciar outras dificuldades relacionadas com as necessidades derivadas da reprodução e as imposições/regras do mercado de trabalho. Tal indicativo nos força tanto na esfera acadêmica, quanto na sociedade civil organizada, a incursionar sobre os eventos da maternidade no contexto histórico, marcado por mudanças e lutas pela participação de mulheres nos diversos espaços da sociedade brasileira.

A capacidade biológica reprodutiva feminina tem sido um instrumento de debate entre as feministas, um “calcanhar-de-aquiles”, pois esta quase sempre justificou culturalmente a permanência das mulheres no mundo doméstico, sua suposta ‘fragilidade’ e sua necessidade de ‘proteção’, o que para Maria Lúcia Coutinho representa o fato de que:

[...] este controle da mãe sobre os filhos vai ter dupla implicação. Por um lado, ele dá à mulher um poder especial, que não é visível e não lhe traz prestígio social e foi durante muitos anos um dos lugares onde as mulheres articularam sua resistência e sua influência sobre o mundo público. Por outro, vai ser através de sua atuação como educadora dos filhos que a mulher vai sofrer uma das mais fortes pressões – interna e externa – para se manter confinada ao espaço do lar. (COUTINHO, 1994, p. 37)

As conquistas existentes no campo das lutas que visibilizaram a aquisição do salário-maternidade, e outras conquistas advindas das lutas sociais, sinalizam a complexidade que envolve a esfera reprodutiva. Desse modo, podemos afirmar que as políticas sociais acerca da maternidade não representam satisfatoriamente as reivindicações das feministas, que incidem sobre o exercício da paternidade e a socialização das atividades reprodutivas¹⁷. Podemos também, falar dessa contradição que, se por um lado, mantém e define a subjetividade, por outro, se apresenta carregada de resíduos para a tão almejada ‘liberação’ das mulheres.

Nesse campo conflitante e contraditório da reprodução, é que se instaura a prática da freguesia entre as mulheres trabalhadoras rurais de São Gabriel. Uma prática que se mantém e se reproduz no contexto de mudanças significativas, no campo da saúde e dos direitos sexuais reprodutivos e da vida social – parto (hospitalar e doméstico), controle de natalidade, descriminalização do aborto, novas tecnologias reprodutivas – dentre outras¹⁸. A forma como essas mulheres se freqüentam nos revela a existência de uma socialização local de mulheres que é a garantia da reprodução tanto do trabalho doméstico, quanto da reprodução biológica (BOURDIEU, 2006).

Ao pensarmos a freguesia, concebida por meio de condições objetivas e subjetivas, segundo a perspectiva de Bourdieu (2006), nos é possibilitado analisar as mulheres da rede de acordo com experiências de mulheres distintas, sobretudo o *habitus* do ‘ser’ mulher, da maternidade e da família. Uma socialização que se caracteriza por sua doação ao ‘outro’ – a casa, o marido, os filhos e os netos –, achatando o ser individual, o seu ‘eu’.

Em suas reflexões, em torno dessa ‘condição feminina’, a autora Cristina Carrasco tem argumentado que:

¹⁷ A exclusão das mulheres, nas diversas sociedades, confinadas ao espaço do lar e fadadas a realizar as atividades relacionadas à reprodução foi e tem sido um modificador em efervescência da luta das mulheres por melhores condições de vida, igualdade de direito e oportunidades.

¹⁸ A respeito das mudanças significativas no campo da saúde ver SCAVONE, Lucila. *Dar e Cuidar da Vida: Feminismo nas Sociais*. São Paulo: Editora UNESP, 2004

A intensidade da participação das mulheres no trabalho familiar doméstico depende, em parte importante, de sua situação no ciclo vital: o usual é que aumente quando passa a viver em dois, continue aumentando quando se têm filhos, diminua – embora se mantenha elevada – quando esses crescem e volte a aumentar quando se tem responsabilidade por uma pessoa adulta. E, em qualquer momento, essa participação pode aumentar por alguma situação específica: doença, acidente de alguma pessoa no entorno afetivo, etc. Nesse sentido podemos dizer que as mulheres, por meio de seu tempo e trabalho, acompanham a vida humana (CARRASCO, 2003, p. 41).

Embora seja um discurso com resquícios deterministas, a autora nos possibilita estabelecer um paralelo entre o ciclo de vida e o ciclo da freguesia. Como essas mulheres estruturam suas vidas e se solidarizam com experiências marcadas por recortes de classe, gênero, raça e geração¹⁹. Pois, se de imediato, a freguesia dá a entender um possível reforço à identidade de gênero²⁰, em outro momento, essa impressão é infundada. Porque é no ‘resíduo’ da maternidade que está o reduto de poder dessas mulheres, os seus micro-poderes que perpassam e harmonizam as relações do grupo consigo mesma, com seu corpo, com suas famílias e com seus homens²¹.

Visto dessa maneira, as políticas sociais como, por exemplo, o salário-maternidade ou bolsa-família²², cuja responsabilidade é delegada à mãe, assumem outro significado ao levarmos em consideração a experiência das freguesas de São Gabriel, e não discursos naturalizados de submissão feminina²³.

¹⁹ As categorias *raças* e *geração* foram negligenciadas neste trabalho, devido às próprias categorias que se impuseram em campo, mas, foram variáveis significativas e relevantes na captação e análises do dados.

²⁰ Ela está relacionada, dentre os vários motivos, ao número de filhos por família, pela capacidade de multiplicação dessa experiência entre as gerações e pelos motivos da prestação do repouso do pós-parto e, em alguns casos, em caso de cirurgias.

²¹ Uma freguesa sempre se preocupará com a responsabilidade de reposição dos afazeres da freguesia, pois sua prática amplia laços de amizade para a construção simbólica de uma rede de ajuda, a qual propicia uma convivência mais ampla ligada às mudanças de ciclo de vida, com ênfase na satisfação de necessidades advindas principalmente, com o repouso do pós-parto.

²² Trata-se de duas políticas sociais e/ou compensatórias direcionadas, primordialmente, aos sujeitos que historicamente possuem uma trajetória de exclusão social.

²³ Nesse sentido, Suely COSTA, em seu texto *Proteção Social, Maternidade Transferida e Luta pela Saúde Reprodutiva*, argumenta que: “A história social brasileira tem revelado nexos pouco examinados entre padrões de domesticidade e pautas feministas de lutas por direitos sociais. Em determinada conjuntura as reivindicações reafirmam obrigações feministas nas casas, múltiplas práticas de proteção sociais das crianças e adultos, doentes físicos e mentais, de natureza primária – famílias e grupos de convívio -, dispensando ou retardando a montagem da proteção social secundária no país: serviços sociais em instituições estatais e privadas de cuidados diversos” (COSTA, 2002, p. 301).

Em relação ao debate sobre classes populares, esta pesquisa não poderia negligenciá-lo, uma vez que se constitui como um dos pilares de sustentabilidade da prática da freguesia. O investimento, nesse sentido, foi de desnaturalizar algumas representações acerca dessa categoria e evidenciá-la segundo a singularidade desses atores sociais, resgatando e valorizando sentimentos de pertença e de solidariedade social, elementos fundamentais na constituição e consolidação da freguesia.

Vivenciando a freguesia, foi possível qualificar e compreender esferas subjetivas que concorrem para potencializar a superação das injustiças sociais tanto na esfera da produção, quanto reprodução da experiência de mulheres trabalhadoras rurais e de sua vivência doméstica. Nos limites dessa reflexão, a vivência dessas mulheres pobres²⁴ articula experiências que concorrem para a construção de um *corpus* de práticas que as qualificam e/ou desqualificam socialmente. Contudo, num embrincamento entre classe, gênero, maternidade, as políticas sociais contribuem para constituir no universo doméstico estratégias de agenciamento de redes de solidariedade.

Tem argumentado Patrícia Gouveia que:

As classes e grupos sociais devem ser 'feitos' num complexo processo de formação que envolve tempos, contextos, espaços, conjunturas, pessoas e redes. Afinal, neste exercício e processos estamos, principalmente, perguntando e obtendo respostas a partir das experiências concretas que constituem estes sujeitos e suas ações (GOUVEIA, 2003, p. 131).

Assim, é na prática da freguesia que acreditamos encontrar a dimensão do que é ser 'freguês', o significado disso na vivência daquelas mulheres trabalhadoras rurais, pois, essa prática diz muito daquele lugar e do grupo que a pratica. Nesse sentido, a prática nos revela um *ethos* de classe dado pelos seus laços de solidariedade e socialização de mulheres rurais.

Além disso, a análise da prática da freguesia revela uma nova forma de operar as mudanças sociais ocorridas no plano coletivo e paradigmático entre o espaço rural e urbano que permeiam esse grupo. Nesse sentido, as freguesas

²⁴ Esta denominação é a forma como as freguesas de São Gabriel se autoclassificam dentro da esfera social, como fator da privação de bens.

recorrem à construção de redes que contribuem para o processo de adaptação e incorporação de preceitos fundantes de uma ordem social feminina, ancorada no evento da reprodução. Segundo Sarti e Duham (2003), nessa condição, a rede concorre para união de famílias, porque possibilita aos sujeitos adaptarem-se e sobreviverem num universo carregado de significados simbólicos. Isto é feito ao se estabelecerem códigos de lealdade e de obrigações mútuas e recíprocas, próprios das relações familiares e tradicionais.

Em suma, é no estreitamento dessas categorias que a freguesia foi sendo pensada e analisada no decorrer desta pesquisa. Não se perdeu de vista, porém, outras variáveis que se fizeram presentes e importantes na construção e discussão dos dados.

Norteados por questionamentos, e, cientes de que o ser humano constrói e dá significados a determinadas experiências positivas, é que redefinimos uma agenda investigativa de procedimentos e técnicas de pesquisa - observação direta, entrevistas, história oral, conversas informais e captação de imagens.

A partir desse princípio, sem perder de vista o fato de que toda metodologia nas Ciências Sociais tem por trás de si uma série de pressupostos de ordem teórica e metateórica, que correspondem à natureza da sociedade, uma agenda de campo foi estruturada (HAGUETTE,1992).

Assim, a experiência de campo deste trabalho se impôs em dois momentos distintos. O primeiro foi realizado entre dezembro de 2005 e janeiro de 2006. Na primeira incursão, fizemos observações diretas, realizamos visitas e entabulamos conversas, informais com as mulheres que vivenciaram a prática da freguesia.

O principal objetivo desse momento foi a captação/apreensão de signos e significados que permeavam as trocas, além da aproximação entre pesquisadora/pesquisadas, para um maior domínio sobre o fenômeno estudado. Neste sentido, esse primeiro contato permitiu-nos que estabelecêssemos uma maior proximidade com o objeto investigado e, a partir desse encontro, pensarmos e problematizarmos as questões que daí emergissem. Fato que só foi possível acontecer, no segundo momento de entrada a campo, entre março e abril de 2007.

1.2 Referencial Teórico-Metodológico: Campo e Categorias

Na presente seção, tratamos da apresentação e da descrição detalhada dos meios usados para construção e sistematização dos dados que orientaram a presente pesquisa. Por ser um estudo exploratório²⁵ de uma 'ciência social', sabe-se da dificuldade em sistematizar a realidade vivida por determinado sujeito, sobretudo quando envolve um grupo. Sendo assim, buscamos e escolhemos fatos que fazem sentido, na medida em que é narrado e explicitado pelo pesquisador. Para tanto, procuramos expor detalhadamente as condições, uma descrição densa (GEERTZ, 1978, p. 4) e detalhada dos meios, a maneira em que as observações foram conduzidas, como sugere Malinowski (1922/1984).

1.3 A Escolha do Objeto de Pesquisa: Fazendo o caminho de volta

A pesquisa de campo foi realizada no município de São Gabriel, como já exposto, situada na região Nordeste do Brasil, com mulheres que instituíram determinada rede social, denominada freguesia. Para o desenvolvimento da mesma, escolhemos dois diferentes sujeitos de investigação, no referente à lógica estruturante da vida local em São Gabriel: as mulheres 'freguesas' (doadoras e receptoras) e as 'parteiras'.

A escolha do lugar e do sistema formado por essas mulheres, como objeto de estudo não foi por acaso. Esse universo fez parte de nossa trajetória pessoal, pois nascemos e crescemos nesse meio; percebemos a riqueza dos códigos culturais, ou seja, sua singularidade, quando saímos para estudar, e notamos o quanto o nosso mundo era distante do que se vivia 'lá fora'. Nesse momento, embora não tivéssemos condições físicas, nem maturidade para pesquisá-lo, ele se tornou nosso

²⁵ A presente pesquisa trata-se de um estudo exploratório. De acordo com Gil (1999), o estudo exploratório tem como finalidade proporcionar visão geral acerca de determinado fato ou evento, quando se conhece pouco a respeito. Assim, recorremos a esse tipo de pesquisa por entender que o fato em questão – freguesia – não foi estudado até o momento.

objeto de estudo. A partir daí sempre observamos, ora de dentro, ora distante os “imponderáveis da vida real”, como Bronislaw Malinowski (1922/1984, p. 31) se refere às nuances que dá vida social ao mundo, no nosso caso, ao mundo das mulheres de São Gabriel.

Ninguém consegue perceber esses “imponderáveis” da vida dessas mulheres que formam a rede da freguesia em São Gabriel, se não experimentá-lo em sua totalidade. Sendo este o lugar onde passamos nossa infância e parte de nossa adolescência, possuíamos ‘autoridade’ para falar a respeito, todavia, mesmo sendo, no momento, o nosso estatuto de pesquisadora. Isso concorreu para que experimentássemos uma mistura de sentimentos que oscilava entre a euforia do reencontro de pessoas, lugares, memórias de um tempo vivido ali, e a responsabilidade que se materializava na condição de pesquisadora, imbuída da tarefa de captar uma realidade e propor um diálogo reflexivo, a partir de princípios científicos e educativos.

De imediato, podemos imaginar ser este um lugar harmonioso e estruturalmente organizado. Mas ao apropriar-nos de um olhar mais acurado e revestido por reflexões sociológicas, conseguimos perceber que não se trata de harmonia, muito pelo contrário, observamos uma presença intensa de conflitos e contradições. Notamos divisões sociais existentes que estabelecem a adesão social e a socialização de homens e mulheres.

Para uma divisão mais clássica (ELIAS, 2000; SANTOS, 1986), poderíamos mencionar a separação dos bairros. Há os que nasceram e habitam a ‘rua’, a ‘pedra’ ou o ‘centro’ do município; há os que nasceram e habitam em bairros mais distantes, como Mansambão, Nova Brasília, Populares, Quixabeira, bem como a Rua do Jacaré, por exemplo.

Nesse espaço social, percebemos uma nítida diferença em relação às demais sociedades, sobretudo nos momentos em que uma mulher se engravida. Em São Gabriel, a espera do nascimento de uma criança envolve uma série de cuidados e atenções não só da mãe, mas de um grupo significativo de pessoas, em particular, das mulheres.

Diferentemente de outras culturas, em que a espera combina visitas médicas, roupas e babás; no universo em questão, os ‘preparativos’ são, definitivamente, muito diferentes. Enquanto se espera um bebê, cuida-se ‘comunitariamente’ do preparo da comida, das outras crianças, da posição do feto na barriga da mãe,

entra-se em contato com a parteira, deixa o cavalo amarrado à noite, costura-se e lavam-se as roupas, os 'panos' da criança. Todos esses preparativos envolvem grupos de mulheres, condescendentes umas com as outras.

Em São Gabriel, as famílias, geralmente, são compostas por muitos filhos. Entre os quais é distribuído e dividido tanto o trabalho, quanto a responsabilidade de cuidar uns dos outros. Não só dos próprios pais, mas também de outros sujeitos ligados a eles por 'obrigações' sociais extrafamiliares.

No universo doméstico, as atividades são determinadas às mulheres, cabendo aos homens o trabalho da roça. Todavia, na nossa família, algumas coisas saíram diferentes, embora sejamos filha de uma família extensa, com cinco filhos e quatro filhas. Em decorrência do nascimento dos filhos ter sido antes do das filhas, eles também aprenderam o trabalho doméstico, pois, D. Angélica, nossa mãe, tinha medo de não vir nenhuma mulher, ficando ela com todos os encargos, ou ainda, morrer e deixar seus filhos desprotegidos. Assim, quando as meninas começaram a chegar, os filhos 'homens' já estavam 'ensinados' a desenvolver as atividades domésticas.

Nesse 'lugar', como em tantos outros, a mulher também não ocupa posição privilegiada. Assim, ser a 'filha', 'menina', 'mulher' significa pouca coisa, pois ali, "mulher dá muito trabalho", em nome da honra, além de se traduzir em menos mãos fortes para a 'labuta' da roça. Entretanto, nesse universo, as dificuldades acabam por 'burilar' as meninas, tornando-as corajosas e lutadoras, na tentativa da sobrevivência.

Um calor, às vezes insuportável, tanto física quanto emocionalmente, o qual não deixou esfriar nosso sonho de estudar. Embora o estudo quase não fosse possível no lugar, caderno, lápis e materiais escolares só eram imagináveis depois que se vendesse o pouco de material da colheita e, assim, se conseguisse recursos financeiros para adquiri-los.

Relatamos um pouco de nossas lembranças para que possa fazer algum sentido a escolha do presente tema de estudo.

Inicialmente, nossa proposta foi investigar o salário-maternidade na vida da trabalhadora rural. O significado de tal economia na vida da mulher, para conseguir que algum recurso alcançado pelo trabalho na roça passasse por suas mãos, fazia e faz com que ela tenha de fazer com que sua imaginação e força de trabalho fossem equiparadas às do homem, que está diariamente na atividade. Enquanto ela, devido

à lida doméstica e o cuidado com a reprodução, perde o traquejo com os instrumentos da lavoura.

Assim, a reprodução dos costumes da terra influencia na "sucessão profissional, transferência hereditária e aposentadoria, é em torno desses temas que se desenrolam os processos sociais por que passa a formação de uma nova geração de agricultores". (ABRAMOVAY, 1998.)

Nós havíamos sido educadas para colaborar em tudo: casa, lavagem de roupa, roça e, em nosso caso particular, ainda conseguir recursos para as necessidades com os estudos. Relembrando o desejo veemente que nós tínhamos de estudar e, ao fazer isso, entender um pouco de nossa própria história e sua relação com a história das demais mulheres daquele sertão, é que começamos a cultivar o desejo de registrar nossa história.

Neste estudo, tratamos de aspectos relacionados ao 'descanso'²⁶ e ao ritual simbólico em que este momento fica envolto até que a parturiente retorne ao seu cotidiano normal.

Na região, como dito anteriormente, durante a gestação são tomadas várias providências para a chegada do novo membro familiar, e para que a gestante possa se restabelecer depois do parto. Uma providência que nos chama a atenção é a criação de frangos²⁷ e galinhas, especificamente, para o resguardo da parturiente. Esta deve se alimentar de uma espécie de caldo de galinha durante os primeiros dias após o parto, além de lhe ser proibida a ingestão de uma série de alimentos considerados prejudiciais à sua recuperação do processo de gestação e parto.

A esta se acresciam outras restrições, como a limitação de banho completo até certo número de dias, o que dependia das crenças e costumes de suas mães, ou a proibição total de qualquer tipo de esforço físico com trabalhos domésticos.

Sendo assim, comprometemo-nos em mostrar ao mundo, em especial ao acadêmico, a trajetória e a vida das mulheres da freguesia de São Gabriel.

Na primeira incursão a campo, realizamos visitas e conversamos longamente com mulheres que vivenciaram de alguma forma a prática da freguesia, construindo os dados que serviriam para sistematizar a apresentação etnográfica.

²⁶ 'Descanso' é um termo local utilizado para uma mulher quando ela dá a luz ao seu filho. Diz-se "fulana descansou".

²⁷ Entre as entrevistadas, pudemos encontrar as capadeiras de frango e os minuciosos detalhes dos processos de castrar o frango e sua engorda.

Desse modo, a observação etnográfica faz-se pertinente, porque conforme coloca Gouveia (2006, 2007), ela se configura como um conjunto de concepções e condutas clássicas, possibilitando objetivar determinada realidade, cuja especificidade é ser 'significacional', tanto para quem investiga, quanto para quem é investigado. Assim, a pesquisa contou com uma observação participante que compõe a observação etnográfica.

O primeiro momento foi realizado entre dezembro de 2005 e janeiro de 2006. O principal objetivo desse momento foi a captação/apreensão de signos e significados que permeavam as trocas, além da aproximação entre pesquisadora/pesquisadas, para um maior domínio sobre o fenômeno estudado. Nesse sentido, esse primeiro contato permitiu que estabelecêssemos uma maior proximidade com o objeto investigado e, a partir desse encontro, pensarmos e problematizarmos as questões que daí emergissem.

Além da observação, entrevistamos cinco mulheres, uma delas parteira, e outra que recebia 'ajuda' naquele período por estar se convalescendo de uma cirurgia. Destas, duas tiveram treze filhos e em seus resguardos também receberam ajuda de suas freguesas. Uma delas apresentou-nos uma lista de suas freguesas de um parto em 2004²⁸.

Para melhor caracterizar as dinâmicas que fundamentam a freguesia em São Gabriel, realizamos também conversas com algumas mulheres de outros povoados do município como: Besouro, Boqueirão dos Carlos, Curralinho, Lagoinha e o Distrito da Gameleira, em que não notamos a presença da prática da freguesia.

Após o conhecimento preliminar do campo, iniciamos a preparação para a segunda entrada. Assim, após determinado tempo participando dos acontecimentos da região, notamos a 'existência' efetiva da rede e encontramos anotações que confirmavam os fatos. A partir das conversas, conseguimos identificar uma população de 351 mulheres participantes do movimento. Destas, 260 estavam registradas nos cadernos e 91 foram citadas por outras mulheres que faziam parte da freguesia.

²⁸ Durante essa primeira fase, procuramos a Associação de Mulheres da sede do município, as quais nos pareceram peças importantes na composição da freguesia, além de elas saberem o *status* de uma pesquisa científica. Dessa forma, acreditávamos que elas pudessem não só oferecer informações sobre a rede, como auxiliar-nos na 'entrada' da mesma. A partir daí iniciamos efetivamente nossa pesquisa, por meio de conversas informais, contando sempre com o interesse das próprias participantes da freguesia em nos contar suas 'histórias'.

Sendo assim, consideramos ser 351 mulheres as que praticam a freguesia, com certa sistematicidade, ou seja, estiveram e/ou estão presentes em momentos diferentes, nos bairros Mansambão e outros circunvizinhos, tais como: Quixabeira, Populares, nas ruas do Jacaré, Deocleciano Miranda e Dois de Julho.

Desse modo, percebeu-se que havia uma relativa frequência de circulação entre essas mulheres, dentro do mesmo município, na prática da 'freguesia'. Confirmando-se, assim, a existência de um movimento circular de troca de serviços nos moldes daquela defendida por Mauss (2003).

No segundo momento de campo, que se deu entre março e abril de 2007, elegemos uma amostra de 113 entrevistadas. Deste total, onze eram parteiras e uma ajudante de parteira. Aplicamos a entrevista semi-estruturada individual e grupal (TRIVIÑOS, p. 166) para a construção de uma possível amostragem, que não se trata daquela defendida por estatísticas, porém, é considerada pela Antropologia como representacional, porque caracteriza "sujeitos-tipo" da pesquisa. Sendo o que se segue, portanto, definido a partir do trabalho de campo, após o primeiro contato:

- Momento individual - 41 mulheres;
- Em duplas - 32 mulheres;
- Grupal - 40 mulheres, em nove momentos distintos, com mais de duas em cada um.

Desta amostra geral, que corresponde a 113 mulheres, retiramos 51 delas (ver Anexo 3) e construímos uma amostra representativa, cujas características, em termos de idade, número de filhos, escolaridade e estado civil, podem ser visualizados no quadro abaixo.

QUADRO 1
Perfil sócio-demográfico das mulheres estudadas, São Gabriel/2007 (Anexo 3)

Características		
	Nº.	Valores
1. Faixa Etária		%
De 20 a 30 anos	6	12
De 31 a 40 anos	4	8
De 41 a 50 anos	8	16
De 51 a 60 anos	19	37
Mais de 61 anos	14	27
2. Nível de Escolaridade		
Não Alfabetizada	8	16
Alfabetizada	21	41
1º Grau Completo	5	9
1º Grau Incompleto	6	12
2º Grau	11	22
3. Estado Civil		
Casada	39	76
Separada	3	6
Viúva	9	9
4. Número de Filhos		
De 2 a 4	16	31
De 5 a 10	27	53
Mais de 10	8	16
Total das Entrevistas	51	100%

Fonte: Dados da Pesquisa.

Constatou-se que 92% das mulheres são trabalhadoras rurais. Somente quatro delas possuem profissões diferentes: uma é enfermeira/parteira, uma é funcionária pública, uma é lavadeira e outra tem um pequeno comércio, junto com o marido.

Em relação à religião, somente uma é evangélica. Todas as outras se definiram como católicas. Aspecto, que pode ser observado no quotidiano. Inclusive, ao vivenciarmos o trabalho de campo, percebemos a prevalência e a frequência das mulheres da freguesia aos cultos da igreja católica; embora, possamos dizer da existência de evangélicos no município.

Quanto à escolaridade, é recorrente a afirmação: “só sei assinar o nome, ou assino o nome”. Percebe-se, assim, o alto grau de analfabetismo funcional. Porém, não foi possível fazer muitas referências a esse respeito, pois não perguntamos sobre a importância da educação em suas vidas, ao relacionarmos a freguesia e a

existência do registro das freguesas em caderno, necessidade que prescindia do saber escrever.

Quanto ao acesso ao direito previdenciário, observou-se que 45 % delas são aposentadas como trabalhadoras rurais e pensionistas do Instituto Nacional de Seguro Social – INSS.

Outra fonte importante a que recorremos foram as informações encontradas nos cadernos das mulheres que faziam parte da freguesia. Tivemos acesso a 18 listas que registravam e, de certa forma, ‘confirmavam’ o processo da freguesia, além de anotações que serviu-nos como uma espécie de registro histórico do grupo.

Desse modo, dentre as informações, encontramos os nomes das mulheres que realizavam a tarefa de lavagem de roupas, os nomes, os períodos de repouso e os nomes das mulheres que atuaram como freguesas. As listas foram classificadas da seguinte forma:

QUADRO 2
Informações retiradas dos ‘cadernos’

Tipo de Repouso	Década de 70 e 80 e 90 (1981, 1993/4 e 1997)		2000, 2002, 2004, 2006 e 2007	
	Pós-parto	Cirurgias	Pós-parto	Cirurgias
Quantidade	08	X	07	03

Fonte: Dados da Pesquisa.

A partir do quadro acima, retiramos informações que nos revelaram às regularidades dos eventos, assim como à estruturação do mesmo, como sugere que seja feito Foucault (2005).

Imaginamos que tais anotações sobre quem iria lavar roupa, por exemplo, funcionassem como um planejamento, indicando-se o nome de quem executaria a atividade. Entretanto, o que diferencia essas listas de um planejamento ‘empresarial’ é que nas instituições jurídicas há a presença de um chefe e toda uma regulamentação que prescreve a obrigação de formas de ação como sugere François Guérin *et al.* (2001). A questão no caso da freguesia é: o que as obrigam a elaborar e a cumprir o planejado?

Paralelamente a isso, fomos aplicando as entrevistas semi-estruturadas. Essa forma de coleta de dados, segundo Richardson (1999), aparece como um

instrumento de coleta de dados muito usada, quando já se conhece previamente a realidade dos sujeitos analisados. Para tanto, verificou-se a necessidade de uma aproximação com as agentes, antes da aplicação da mesma. Somente a partir de um contato prévio, foi possível a execução das entrevistas.

Cientes do processo aplicamos as entrevistas semi-estruturadas, Augusto Triviños (1987), afirma que “o uso da entrevista semi-estruturada é tido como técnica de coleta de informações, sendo um dos principais meios que tem o investigador para realizar a coleta de dados. Para o mesmo autor, “a entrevista semi-estruturada, ao mesmo tempo em que valoriza a presença do investigador, oferece todas as perspectivas possíveis para que o informante alcance a liberdade e a espontaneidade necessárias, enriquecendo a investigação”. (TRIVIÑOS, 1987 p. 146).

Dessa forma, reafirmamos que a dimensão compreensiva e crítica das narrativas da presente dissertação, fazem parte de um processo artesanal, uma construção, uma fabricação - fruto de uma relação intersubjetiva entre a pesquisadora, os seus interlocutores - que vão desde nossa orientadora, a Marcel Mauss -, além das nossas principais interlocutoras que o meu campo empírico - um dialogo constante com/entre as mulheres trabalhadoras rurais que praticam a freguesia.

CAPÍTULO II

2.1 O fenômeno social e suas atualizações: campo, contexto, e re-significação da freguesia.

Este capítulo é dedicado à experiência etnográfica. Por intermédio dele, tentamos elucidar o processo de regras e normas prescritas e 'obrigatórias' para pertencer ao grupo da freguesia. A etnografia, para além de sua importância metodológica consensual entre os antropólogos, tem o mérito de 'auxiliar' no olhar do pesquisador sobre seu objeto, sobretudo, quando tal 'objeto' não se configura em algo material e passível de controle como é o caso do movimento da freguesia.

De acordo com vários antropólogos (MAUSS, 1921/2003; TAMBIAH, 2003; TURNER, 1974), para se conhecer melhor um determinado lugar, não há mais nada rentável do que conhecer seus rituais²⁹. Sendo assim, adentramos no universo pesquisado, no momento do trabalho de campo, na busca por visualização e compreensão dos elementos significativos para as mulheres da freguesia.

A 'freguesia' é uma instituição, até o momento, tido como fenômeno, especial do município de São Gabriel, que fica situado no Nordeste brasileiro. Em decorrência do objetivo deste trabalho, ele foi estudado somente entre mulheres trabalhadoras rurais de determinadas ruas do município. Em São Gabriel, ficou evidenciado que determinadas mulheres se organizam e estruturam formas de prestação de 'favores' mútuos, envolvendo, praticamente todos os eventos da vida. Sendo assim, celebram desde o nascimento até a morte, em conjunto.

É sabido que a sociedade se organiza e se estrutura socialmente, a partir de significados simbólicos. Todavia, em pontos específicos da sociedade, já há algum tempo, tem-se verificado a recorrência de uma 'economia', diferente da perspectiva utilitarista, à base de um sistema de dádivas, uma espécie de favores que circulam e estabelecem laços, sobretudo naquelas formadas por clãs, como coloca Mauss

²⁹ De acordo com Stanley TAMBIAH (2003) "o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade, estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição)".

(2003). De acordo com esse autor, mesmo nessas sociedades específicas, o sistema se diferencia de uma para outra, embora apresente traços bem semelhantes.

Diferentemente dos casos estudados por Mauss (2003), em São Gabriel, percebemos que as mulheres trabalhadoras rurais também constroem e atribuem significados à cultura da circulação. Elas se reúnem e estabelecem formas de organização ricas de significados simbólicos, baseando e justificando seus comportamentos em imperativos religiosos e morais. Gravados no 'fundo do coração', espontaneamente obedecidos ou inspirados por via da coerção, o grupo de São Gabriel segue regras rigorosamente obrigatória.

Na tentativa de compreender melhor a freguesia, comparamo-la com o sistema descrito por Malinowski (1984), denominado *kula*³⁰, em que foi verificado um complexo sistema de trocas intertribais nas ilhas Trobriand. Nesse sistema, milhares de indivíduos eram envolvidos, ligados por relações diádicas de parceria. Assim como no *kula*, a freguesia envolve um grupo de pessoas, não sendo considerado pelos 'nativos' um sistema comercial, embora as participantes procurem atribuir às 'necessidades' do local, justificavas para a existência da organização.

Na freguesia, trocam-se essencialmente serviços. O sistema inicia-se sob o imperativo de determinada 'necessidade', em especial quando alguém se encontra num estado de doença ou no resguardo. As que compõem a rede, ou seja, mulheres que percebem alguma situação propícia oferecem sua ajuda e lembram às demais participantes do sistema para lavarem roupas ou fazer uma atividade em prol da necessitada.

Essa atitude funciona ao mesmo tempo como um convite e uma obrigação para a entrada no sistema da freguesia. Torna-se um convite quando se oferece em 'stand' disposição do outro, e uma obrigação quando coloca aquela que recebeu, numa situação de devedor, cabendo-lhe, quando se fizer necessário, a 'obrigação' de retribuir a ajuda.

À necessitada oferece-se 'ajuda' no preparo da comida, na lavagem de roupas e no cuidado dos filhos. Essa forma de prestação de serviços traz algo muito rico para a antropologia, pois primeiramente, percebe-se um tipo de negociação no

³⁰ A etnografia do *kula* foi realizada por Malinowski em *Argonautas do Pacífico Ocidental*. De acordo com Maria Claudia Coelho essa obra é considerada a pedra fundamental dos modernos estudos antropológicos sobre os sistemas de trocas primitivos. (COELHO, 2006).

mundo privado ora paralelo, ora muito próximo do público, além de ser realizado unicamente por mulheres. Além disso, o que circula são ‘coisas’ carregadas de significado simbólico íntimo, como as roupas sujas, cujos ensinamentos a seu respeito, que por vezes são até ‘naturalizados’, dizem que não se deve expô-las no universo público.

Todavia, essa negociação é demarcada, em especial, por uma disposição social, uma história singular, carregada de experiências negativas em detrimento de condições geográficas, marcada por pouca quantidade de água, e não raro de pouca possibilidade de cultivo alimentar.

As noções de *habitus* e “disposição” são, no presente trabalho, essenciais para o entendimento da análise do sistema da freguesia, na medida em que possibilita compreender a estruturação e diferenciação do sujeito que se organiza dando forma a tal sistema. Este, por sua vez, é baseado especialmente nas experiências individuais, sendo capaz de sustentar-se material e moralmente, apesar de todas as contradições.

A dimensão da experiência é algo central e fundante nas relações do lugar. Um denominador compartilhado, que oferece ao sujeito a legitimação de determinado *status*, seja na posição de parteira, seja no lugar que determinado sujeito ocupa na hierarquia do grupo, seja para ‘obrigar’ o sujeito a continuar a pertencer à rede da freguesia, embora não ‘tenha’ muito *status*.

Assim, a lógica da freguesia parece fazer sentido, no aspecto utilitarista, quando as mulheres explicam as dificuldades enfrentadas, em especial, em função das condições geográficas do sertão nordestino. Sendo assim, esse capítulo tem como objetivo apresentá-los, além de analisar os elementos que concorrem para incentivar determinados grupos de mulheres trabalhadoras rurais construírem um sistema de circulação da freguesia, assim como dos elementos usados na coesão do grupo. Para tanto, iniciamos, situando o município de São Gabriel, para além de dados estatísticos, ou mesmo de perfis demográficos, revisitando impressões e o olhar sobre o campo empírico, devido às suas características peculiares para a união dos sujeitos.

2.2 O lugar de onde se fala: São Gabriel - BA

Quem nasceu lá e viveu, crescendo percebeu (...) o sino da capela chamando pra rezar, as noites de domingo, as festas do lugar, as rodas de ciranda e as cantigas de ninar.

Sabe, crê e chora, vive cada hora, o sino da capela nas festas do lugar...

Sabe, crê e chora, vive cada hora presente na lembrança, ausente do lugar³¹.

São Gabriel é um município do interior do sertão baiano, localizado na região de Irecê³². Registra uma população estimada de 18.468 habitantes dos quais 53,29 % vive na zona urbana e 46,71% vive na zona rural (IBGE, 2000). Apesar da significativa transição da população do espaço rural para o urbano, nos últimos anos, pode-se dizer que São Gabriel é mais rural do que supõe a classificação territorial oficial³³. Isso, porque embora esteja no espaço urbano, a forma de operação e comportamento de grande parte da sociedade ainda é característico do modo rural, baseada, sobretudo, em valores.

Na cidade de São Gabriel, ficaram confirmadas as características peculiares das sociedades tradicionais, como a presença de conversas nas portas das casas; das janelas, a presença de portas abertas e sem grades e, sobretudo, a presença de crianças brincando nas ruas, configurando, assim, disposições que envolvem confiança e valores, como assinala Da Matta (2002)

Vale ressaltar que o povoamento do município remonta ao final do século XIX³⁴, mas sua emancipação política se deu em 1985, quando se desvinculou

³¹ *Vivência* - Composição: Waltinho/Roberto Andrade. CD: Cicero Gonçalves *Na Outra Margem do Rio*, 2004.

³² A região de Irecê localiza-se no noroeste do estado da Bahia. Sua divisão administrativa corresponde a dezenove municípios, sendo eles: Irecê, Barra do Mendes, João Dourado, Central, Presidente Dutra, Ibipeba, Xique -Xique, Ibititá, Canarana, Cafarnaum, Barro Alto, Jussara, América Dourada, Lapão, Gentio do Ouro, Uibaí, São Gabriel, Itaguaçu da Bahia e Mulugu do Morro CAR, (2004). Para uma apresentação da região de Irecê, ver Janaina Novaes Sobrinho em sua recente dissertação, cujo título é: *Desenvolvimento Local na Microrregião de Irecê - Bahia, Município de Jussara: do feijão a ovinocaprinocultura* (UFAL/PRODEMA/2007).

³³ Quanto à discussão sobre classificação do vem a ser rural ou urbano no Brasil, sugiro a leitura de José Eli da Veiga: *Cidades Imaginárias – O Brasil é menos urbano do que se calcula*. Campinas, SP: Autores Associados, 2002.

³⁴ A História de São Gabriel está diretamente ligada à antiga vila de Canabrava do Gonçalo. Este foi povoado a partir de fatores naturais, mais especificamente pela existência de Olhos d'Água. Sua fundação está entrelaçada por várias gerações de moradores que habitavam a antiga vila. Nesse

politicamente do município de Irecê. A sustentabilidade econômica tem sido à base da agricultura, sobretudo, familiar³⁵. Esta característica nos ajuda a entender as relações desenvolvidas na comunidade e, conseqüentemente, os problemas que a afeta.

Embora a agricultura seja a base econômica do lugar, geograficamente, São Gabriel fica numa região marcada por um baixo índice pluviométrico, o que contribui para a disposição cultural do lugar constituída, a partir das significativas dificuldades materiais, sobretudo alimentares. Com o baixo volume de água, afetando praticamente todos os aspectos de suas vidas, os nordestinos constroem culturalmente formas de operação que lhes auxiliam no enfrentamento de seus problemas.

Nesse sentido, os nativos se predispõem à união e ao estabelecimento de laços de amizade de grande significado simbólico. Nessas relações, o nome da família assume contornos palpáveis e hierárquicos, localizando os sujeitos numa escala social. Além disso, perpetua-se a prática de compadrios, relações de confiança e afetos e desafetos geracionais, ressaltando-nos aos olhos, a importância do sentido dos valores morais, condição fundante do universo rural, como assinalara Sarti (1999)

Esses valores são responsáveis por um tipo de solidariedade, denominada por Durkheim como mecânica³⁶. Tal solidariedade concorre tanto para a sobrevivência do grupo, quanto para a manutenção do mesmo, além de amenizarem

sentido, pode-se dizer que os antigos habitantes estão vinculados a esses municípios por laços de parentesco. O pesquisador Fernando SILVA, ao estudar as comunidades Xique-Xique e Marrecas, em 1950, faz referência ao 'Centro' (Central e Uibaí) situando-os nas proximidades do Rio São Francisco, mas diferenciando-os, principalmente, em relação às formas de sobrevivência. As terras pertencentes à área de São Gabriel são terras desmembradas dessas comunidades.

³⁵ A agricultura familiar tem fundamental importância no trabalho da maioria das famílias rurais do município. O trabalho assalariado (merece ser melhor pesquisado) pois, pode ser encontrado em pequenas irrigações, ou na épocas de colheita de culturas de sequeiros. A família é o núcleo tanto no âmbito da produção, como do consumo. Suas estratégias familiares procuram satisfazer as necessidades do grupo doméstico e as demandas da unidade de exploração, como também obter meios para responder às exigências das relações sociais ou institucionais da unidade produtiva. Na agricultura familiar, com uma estrutura familiar bem definida, o homem é quem decide sobre a terra e o que vai plantar, a mulher cuida do quintal, da horta e dos filhos, que são socializados para o trabalho. Divisão que garante a sobrevivência, porém, bastante criticada pelas teóricas feministas que estudam a agricultura familiar. A esse respeito ver SCOTT e CORDEIRO, 2006.

³⁶ Para DURKHEIM (2003), "os laços que unem os membros entre si e ao próprio grupo constituem a solidariedade, que pode ser orgânica ou mecânica, de acordo com o tipo de sociedade cuja coesão procura garantir. Tais vínculos assemelham-se aos que ligam um déspota aos seus súditos; a natureza destes é análoga à dos laços que unem um proprietário a seus bens: não são recíprocas, mas, "mecânicas". A solidariedade é chamada mecânica quando liga diretamente o indivíduo à sociedade, sem nenhum intermediário, constituindo-se um conjunto mais ou menos organizado de crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo: é o chamado tipo coletivo".

os problemas enfrentados pela região, em especial a falta de água. Assim, a relativa falta de água configura-se numa das possibilidades para a presença do fenômeno.

A água nesse município assume tal importância que não é raro, ouvirem-se músicas e poemas retratando a problemática regional. Relatos encontrados na obra *Canabrava do Gonçalo*: uma vila do baixo-médio São Francisco, de autoria de Osvaldo Rocha e Edimário Machado, descrevem a importância da fonte natural - os 'olhos d'água'³⁷ - como principal delimitador do povoamento da região (ROCHA, 1988). Atualmente, o município encontra-se dividido entre os que habitam as margens deste fio de água salobra, denominado pelos nativos de 'Baixão'.

Este riacho, embora apresente água, é considerada pelos nativos como de baixa qualidade, ou seja, pouco satisfatória para o consumo local, por ser salobra. Ele aparece nos discursos como um importante referencial identitário, por estar envolvido na sobrevivência desses sujeitos, seja no provimento de água nos períodos chuvosos, como alternativa ao abastecimento do município, seja para o consumo dos animais no período de estiagem prolongada.

[...] O Baixão era seco, era limpo, era aquele Baixão fundo, que você estando lá dentro você não via nem a ponta dos postes. Agente via era assim a subida, era uma subida assim. E hoje tá tudo aterradinho. O Baixão acabou, não tem mais Baixão não... Ali era um córrego. Corria direto, era de seca e verde. Agora não, era largão, sabe, assim, ficava uma distância, que agente vinha de animal da roça e dava pra o animal saltar entendeu? Passar de lá, pra cá. Passar de um lado pra outro (Marina, 1959/Gercina Lúcia, 57 anos).

O relato acima demonstra uma relação intimista, um saudosismo e o sentimento de perda material e simbólica que também aparece nas narrativas de outras entrevistadas quando se refere ao "Baixão". Esse lugar assume um referencial para as entrevistadas, por possuir poços subterrâneos, denominados de cacimbas, construídos no leito.

Todavia, essa situação se modificou com a chegada da água da barragem do Mirorós. Com isso, lugares legitimados e possibilitadores das relações, como as cacimbas passaram a ser menos utilizados pela população local. Essa condição

³⁷ Moradoras de São Gabriel se deslocavam à procura de água com melhor qualidade, conforme depoimento: [...] nós lavávamos roupa na Fonte Grande, no Riacho do Meio, (localidades de município vizinho) fazia as cargas grandes nos jegues. Eu, Bela, Mirinha, Ana, Lourdes, Li, Deija, Lolita, [...] as cargas cheias, [...] às vezes não dava tempo lavar de oito em oito dias, por que agente estava trabalhando na roça, daí todo mundo levava as bruacas com seus trens. [...] Nós saíamos com o escuro [...] (Maria Amaral /Quota, 68 anos).

contribuiu para um relativo distanciamento tanto físico, quanto cultural entre as mulheres da região.

A relação das moradoras 'nativas' com as cacimbas sempre foi importante, na medida em que possibilitava a construção de laços, que se transformaram na rede da freguesia:

Eu lavei muita roupa também na cacimba de minha tia Emilia. Era aqui, [leito do Baixão]... Não, era onde é a casa de Odair... É, lavei muita roupa. Vinha lá debaixo; nós pegávamos também sabe que a água aqui, que era melhor pra cozinhar andu [espécie de feijão]. Porque as de lá não cozinhasse, era tanto sal, que não cozinhasse... Era mais leve a água... Não sei como o povo bebia aquelas águas de lá... Aquela era terrível, essas cacimbas de cá era mais pra cima do alto e as de lá era mais dentro da baixa. A água era pesada (Marina, 48 anos /Gercina Lídia, 57 anos).

Outras levavam água,... panhavam das cacimbas e levava. Chegava, banhava os meninos, fazia uma coisa, fazia outra [...] (Terezinha, 65 anos).

Não só as cacimbas parecem significativas para construção social da freguesia, mas também as denominadas lagoas e os caldeirões³⁸.

São Gabriel passou por longos períodos de estiagem e, como alternativas para o armazenamento da água da chuva, aproveitavam-se os declives nas baixadas de terrenos, onde se construíam lagoas para represar a água. Parte dessas lagoas era acessível à comunidade para o seu consumo³⁹. Dentro das estratégias para armazenar água da chuva destaca-se a existência dos referidos 'caldeirões': reservatórios de água edificadas pela natureza, a partir de fendas existentes nas pedreiras: (Anexo 7)

Nós lavávamos roupa, quando nos tava no Alto, nós lavávamos roupa nós caldeirões. E quando nos tava no Gabriel [...] era difícil tinha que comprar aquela água. Nós comprávamos água doce para lavar roupa. [...] Só não comprei de Reinaldo e Osvaldo e porque tinha água no tempo. Era lá em Antonio Rocha, nas tocas, tinha água nos caldeirões [...] (Antonia, 65 anos)

Lavava nas pedreiras do Alto, nos caldeirões de Sátero, nós tomávamos banho, lavava, era uma [...]farra lá...(Odetina, 80 anos)

Lavava nos caldeirões de meu pai, de Bruno, Morena era vizinha minha e era casada com Antonio de Bruno e me chamava e nós lavávamos roupa lá.

³⁸ Dentre as informações de campo, podem-se observar histórias de crianças que nasceram próximo a esses reservatórios, pois suas mães foram lavar roupas no dia da criança nascer.

³⁹ Alguns destes reservatórios foram construídos em terrenos públicos ou doados para tal função, como foi o caso da Lagoa do Cristal e da Lagoa do DERBA. Esta teve sua construção coordenada pelo Departamento Estadual de Estradas e Rodagens – DERBA, por isso ficou conhecida por este nome. Foi construída num período de grande seca na região com recursos do governo e representou oferta de trabalho para agricultores da região.

Levava as roupas no jegue [...] Ou botava a bacia na cabeça e ia. (Maria Amaral /Quota, 68 anos)

Esses reservatórios de água ficavam situados a uma distância relativa de suas casas, e para realizar atividades que exigissem uma quantidade maior de água, como a lavação de roupa, raramente estava presente nesses espaços uma única mulher, pois esses eram poucos e sempre dependiam de autorização do proprietário para sua utilização.

Desse modo, por serem poucos os reservatórios, pode-se dizer que, indiretamente, o espaço de realização dessas atividades acabava se consolidando como espaço coletivo. Além das próprias roupas havia a preocupação em 'ajudar' mãe, irmã, comadres, dentre outras, que não se encontrasse em condições para a caminhada ou para fazer o transporte das roupas e mesmo da água.

A lógica interpretativa para entender a quantidade de água manuseada pelas famílias é que esta dependia do índice pluviométrico do período e da quantidade de reservatórios que a família possuía para garantir o armazenamento diário, mensal e anual de água.

Marcelo e Eres nasceram em janeiro no tempo da água doce e Moacir nasceu em setembro, mas tudo que, antes de terminar o resguardo já choveu. E também, tinha as pessoas naquela época, tinha muita gente com condições de fazer o tanque [reservatório quadrado construído com cimento], que tinha a água de passar o ano. Então, as pessoas, que vinham visitar, já traziam uma lata de , porque sabia que agente comprava aquela lata de água doce pra beber (Irenilda, 54 anos).

Ou lavava na cacimba, ou senão pegava água na cabeça e lavava em casa, que quando a turma começou a juntar muito menino, aí eu peguei panhava a água, que como por acaso eu ia lavar roupa amanhã, então eu pegava água hoje, que era pra amanhã lavar roupa. [...]. Na cabeça, também se desse certo, de carroça, depois que entrou a carroça, o tonel, começou porque tinha os meninos de compadre Zé. E aí estes iam panhar água no tonel, quando eu passei lá pra baixo e começava panhava lá na cacimba de lá de baixo, mas de carroça e no tonel. Ai nós saímos [...] não era mais na lata. (Malfada, 58 anos)

Entre os meses mais chuvosos e os períodos de seca, demonstrados no quadro abaixo, pode-se registrar o maior consumo de água, proveniente de chuvas. O quadro corresponde ao período chuvoso que, devido às irregularidades climáticas, pode variar de um ano para o outro. Com menos grau de variação tem-se os meses não-chuvosos, que corresponde a maio, junho, julho e agosto.

QUADRO 3

Distribuição do período de chuva de São Gabriel

MESES CHUVOSOS A PARTIR DE OBSERVAÇÕES DAS INFORMANTES											
Jan	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
X	X	X	X					X	X	X	X

Fonte: Dados da Pesquisa.

Da distribuição de água nas casas, surge possibilidades de interpretações, se pensarmos especificamente nas mudanças provocadas. Uma diferença da lavação das roupas nas cacimbas e nas lagoas, nos períodos chuvosos, quando assim fosse permitido, era a dificuldade de deslocamento, como apresenta o depoimento a seguir.

No tempo da Lagoa do Cristal, foi a primeira lagoa, as mulheres já iam buscava as águas e enchia tudo. E [água] doce não tinha não, a não ser quando chovia que tinha nas roças, aqueles tanques, aquelas lagoas das roças que tinha nas roças e a agente ia lavar lá. Ia a pé com as 'trouxonas' na cabeça (Maria Pereira, 64 anos).

Na lagoa, o pior não era lavar, o pior era na hora de trazer as roupas que, às vezes as roupas não estavam secas. Para você arrastar aquela bacia pesada e a lata na outra mão e era longe. E passava por debaixo, entre as moitas, aquele carreirinho da gente passar e bacia enganchava, e pano pendurava/enganchava [...]. Gente, mais era sofrimento (Albertina, 56 anos).

Eu pegava água daquela Lagoa do DERBA para lavar roupa, eu pegava uma lata, passava o sabão uma vez com água doce pra ensaboar, aí depois tirava o sabão com água salgada (Evaci, 56 anos).

Podemos perceber que, na observação das mulheres, a água para o consumo, em boa parte do ano, era salobra⁴⁰, retirada de cacimbas ou água doce proveniente da chuva e armazenada em tonéis, caldeirões de pedra. Tempos depois, chegou água 'encanada' nas casas, no entanto, sendo ainda salobra. Somente na última década do século passado, foi construída uma barragem para abastecer vários municípios da região de Irecê. Bairros da sede do município de São Gabriel foram beneficiados com a água dessa barragem.

E era com muito trabalho, com muito sofrimento neste tempo. Mas quando eu casei, já tinha água encanada, então a gente lavava numa boa na porta da gente, com água salgada encanada, mas tinha água na porta. Isso foi no ano

⁴⁰ Diz-se da água de salinidade inferior à das águas oceânicas e que contém em dissolução alguns sais ou substâncias que a fazem desagradável para o consumo.

de 77, já tinha água encanada. E já tinha energia em vários pontos daqui do Gabriel (Maria Evaristo, 52 anos).

Depois veio a água encanada, veio a (água) salgada depois veio a doce e abandonou o (a Lagoa do) Cristal (Maria Pereira, 64 anos).

Nesse momento de transição do abastecimento de água, o processo de lavação passa para as cacimbas e, posteriormente, os batedores das cacimbas, dos caldeirões e das lagoas, depois para os batedores no fundo dos quintais. Essa transferência afetou significativamente as relações, na medida em que se transferiram também os espaços de socialização. Todavia, notou-se a construção social de um novo espaço, junto ao quintal, em que determinado grupo continua perpetuando as relações fundantes da freguesia.

Anteriormente à canalização da água, percebeu-se uma mudança de estatuto do lugar, passando a operar como 'cidade'. Assim, essas mudanças, trazendo a chegada de água na porta, também traz a modificação das disposições de ação tanto dos moradores, quanto do grupo da freguesia.

No entanto, o grupo estudado se esforça para dar continuidade e reafirmar, a todo momento, a importância e a 'necessidade' da freguesia na vida local. Isso porque tal disposição faz parte do *ethos* dessas mulheres, como assinala Bourdieu (1997).

É nesse contexto que a 'natureza', em especial por meio da falta de água, concorre para o estabelecimento de determinada disposição cultural, ou seja, mulheres que se unem pelo imperativo 'moral', construindo e dando significados às suas práticas num sistema de *habitus*, como se refere Bourdieu (1997). A disposição do *habitus* exerce tamanha força que, embora, a chegada da água doce trouxesse um pouco de descanso, e uma relativa tranquilidade para esse grupo de mulheres, o que percebemos foram mulheres, até certo ponto, frustradas, porque o grupo não funciona nos moldes antigos.

Dessa forma, os processos de obtenção de água e as diferenças apontadas acerca do espaço físico revelam muito a respeito da disposição cultural da sociedade, sobretudo, com relação a um grupo de mulheres trabalhadoras rurais que residem nas diversas ruas de São Gabriel, que por intermédio da memória indicam transformações significativas nas vivências e nas relações quotidianas de homens e mulheres. Descrições que assinalam lembranças, trajetórias de seus

antepassados e suas lutas na garantia da sobrevivência de seus filhos (as); indicativos de como se arranja, constrói e mantém a coesão do grupo - freguesia.

É nesse contexto geográfico, marcado por uma história social de poucos recursos e muitas dificuldades, que vem à tona estratégias de organização social na luta pela sobrevivência familiar e do grupo social. Uma construção social, que tais mulheres denominam freguesia, assim como a operação que enlaça os sujeitos, marcando e demarcando um 'direito' e ao mesmo tempo um 'dever', pautado numa 'obrigação' de generosidade.

Uma negociação à base de 'favores' e 'deveres', que se aproximam da idéia da 'economia de 'trocas' proposta por Mauss (1925; 2003).

Nos bairros estudados, em especial no Mansambão, o espírito da dádiva aparece como algo fundante das relações ali estabelecidas e da recorrência de uma realidade objetiva, marcada por vicissitudes decorrentes de sua condição social.

A existência de um *ethos* popular/pobre se sobressalta fortemente na obrigatoriedade de suas trocas. Se 'dar' é uma 'obrigação', retribuir, se torna uma postura ainda mais valorizada. E tal retribuição advém, principalmente, do valor-trabalho, que é característico e determinante de sujeitos pertencentes a este perfil sócio-econômico, sobretudo no bairro do Mansambão.

2.3 Mansambão: sua gente e seus costumes - um novo delineamento da freguesia

[...] o povo do Mansambão não é que nem o povo da praça. Nunca foi. Porque quando eu casei que mudei pra aqui, porque o povo do Mansambão é assim, se for, se tiver, tudo que tiver na igreja você vê passando tudo. Tudo são um povo devoto e quando uma pessoa morre tem muita gente,... que vem pro enterro, qualquer pessoa que morrer para esse lado aqui. Agora da praça o negócio é feio, o negócio pesa, eles não gostam não (Terezinha, 65 anos).

O Mansambão é um bairro que fica localizado geograficamente a dois quilômetros do centro. Todavia, o maior distanciamento percebido refere-se às disposições de ação, pois percebemos uma predisposição mais individualista entre os que residem no centro em relação ao do Mansambão. Assim, morar na praça/centro é um definidor das relações em São Gabriel, algo enfatizado por muitos

moradores. Sobretudo, no que tange as diferenças que se salientam quanto aos que residem no Mansambão⁴¹, ou nos demais bairros afastados. Esta posição geográfica do “centro/prça/rua” também expressa uma posição ‘privilegiada’, de *status* dos moradores daquele município. Uma idéia que pode explicar a não existência de uma ‘solidariedade’, tal como praticada em bairros menos favorecidos.

Esse indicativo nos revela que a condição de classe parece ser o grande mobilizador das trocas/solidariedades exercidas pelas e nas comunidades. A ‘praça/centro’ também é o local de compra e venda de mercadorias e circulação de pessoas. Compra e venda dos diversos alimentos e serviços, pois este é o espaço onde estão localizados os ‘depósitos’, onde aparece a figura dos compradores da produção – ou os ‘donos’ dos depósitos. São os chamados atravessadores da produção, principalmente de milho, feijão, mamona e farinha, além de frutas, como mangas e pinhas.

Por outro lado, a praça traz em si também a possibilidade de acesso a outras regiões do Estado, pois dali parte diariamente inúmeras ‘lotações’ para outros municípios, sendo Irecê o itinerário mais requisitado.

Sem dúvida, a praça é um lugar emblemático, um ponto de partida para se entender São Gabriel e suas relações tanto com os estrangeiros, quanto entre os próprios nativos. Apesar da demarcação quase palpável que a praça exerce em São Gabriel, ela também tem a função de unificadora, seja como ‘ponto de encontro’, dos que vão às feiras semanais, mas seja, principalmente, como local de reunião da juventude gabrielense nos finais de semana.

As diferenças, fruto da hierarquização de sujeitos e coisas⁴², puderam ser percebidas com exatidão no momento da identificação e seleção das informantes. Ficaram concentradas no bairro Mansambão – lugar onde reside a maioria das mulheres que realizam a prática da freguesia – de acordo com o depoimento enfático a seguir:

⁴¹ Antes de 2004 os moradores registravam a existência de dois Mansambões, um conhecido como o de “Cima” e o outro como sendo de “Baixo” com a justificativa de facilitar a organização necessária aos serviços de correspondências. Mas, essa divisão nos revela muito mais do que isso, pois situa pessoas, explicitam posições de classe e estabelece relações tanto explícitas, quanto veladas de lidar com o ‘outro’ e consigo mesmo.

⁴² Essas diferenças tornam-se notáveis, se levarmos em consideração o acesso às políticas sociais de atendimento à saúde, educação – espaço de localização do hospital municipal, igreja católica matriz, agência do correio, das principais escolas e dos estabelecimentos comerciais maiores.

[...] uma época eu dizia, gente, mais a freguesia do Mansambão bota é para quebrar [...] porque elas lavavam bem lavado mesmo... (Irenilda, 54 anos).

Então, assim tinha mulher que a senhora só fazia visitar, a senhora não pegava pano, por quê? É, porque não dava; porque o povo pegava demais, essas mulheres daí, assim, do Mansambão, o povo, pra você arranjar até com 40 dias, pra você arranjar a sua freguesa pra lavar umas roupas até com 40 dias (Terezinha, 65 anos).

Outra característica que aparece na diferenciação da população é a origem das mulheres/famílias. Apesar de inicialmente estranhas, famílias e/ou mulheres originárias de outros municípios baianos, ou de outros estados nordestinos integravam-se com facilidade à rede.

[...] as paraibanas que vem da Paraíba, porque lá não tem não [...] agora quando eu cheguei lá eu lavei para todo mundo,... uma que precisava eu lavava. Mas as que vêm de lá, quando elas chegam aqui, elas entram nessa freguesia que é uma coisa e gosta, gosta viu? Gosta demais mesmo (Albertina, 56 anos).

[...] É, eu lavava a roupa na cacimba, na água salgada. Muito sofrimento, a água, é... botava sabão no pano, os panos não espumavam (risos). Eu, às vezes, até chorava, porque não tinha costume, que na minha terra [Cícero Dantas/BA] é água doce. Aí, quando eu cheguei, eu até estranhei (Maria Zélia, 60 anos).

Alguns depoimentos detalham um pouco mais a relação que as moradoras do Mansambão e de outras ruas e bairros, que compõe o município, têm com a freguesia.

É porque o pessoal do Mansambão, eles são mais dedicados, mais abertos pra se pedir. A freguesia de lá sempre foi mais forte, melhor; tem atendimento melhor em todos os sentidos. Porque se era um trabalho de parto... a freguesia em lavagem de roupa era maior; se era [...] Mas nessa época, quando não tinha prefeitura, tinha um doente sem condição de entrar no tratamento e agente saía pedindo ajuda na rua pra aquele doente. Aí, sempre daqui da igreja pra cima, a gente, eu acho que era contada a casa que não tinha ajuda pra dar e aqui pra essas outras ruas não. [...] Se você for pedir ali pro Mansambão você arrumava ajuda na hora e aqui pra baixo agente pedia por obrigação, mas era difícil, sempre a freguesia pra lá era melhor de todas. Até quando morre uma pessoa aqui, o número de pessoas que vem do Mansambão não é igual ao de outras ruas, e só tem um bom acompanhamento se for famílias daqui e o pessoal do Mansambão descer. Esse pedaço de rua, da Rua da Brasília, eu conto, eu sei de tudo desse lugar e acompanhei tudo. ...de rua, rua do... Como chama lá embaixo? Rua da Poeira, aquelas ruas pra lá, às vezes a gente pede um carro pra levar porque não tem quem leve. Sempre o pessoal, acho que é porque é o pessoal dali. Porque sempre o pessoal do Mansambão está mais aberto, mais preparado para servir, na freguesia... (Lindinalva, 52 anos)

Nesse cenário, o trabalho 'doméstico' assume papel importante na intermediação das relações das mulheres que praticam a freguesia. Seja nas 'trouxas' de roupa ou na limpeza da casa, pois o ideal de um trabalho bem realizado é condição necessária de uma 'boa conduta', de uma dívida saldada e de um dever cumprido - elementos importantes de sustentabilidade da freguesia.

Nada mais significativo do que o trabalho, principalmente o braçal, para representar a dimensão simbólica que uma troca estabelece como elo de um arranjo/teia social, além de delimitar o significado disso, no seio coletivo (GEERTZ, 1978, p. 15). Na própria divisão do trabalho, na freguesia, é possível a distribuição de afetos que circundam tais trocas a cada evento, a cada nome anotado nos cadernos⁴³, a cada 'favor' prestado.

Vale ressaltar que a permuta de favores aparece como uma prática recorrente historicamente na divisão do trabalho do lugar. De acordo com algumas das informantes mais idosas de São Gabriel, nos períodos em que se plantava com maior frequência, a troca de trabalho aparecia como uma moeda essencial para a agricultura. É possível visualizar tal fato em vários depoimentos das informantes. Como exemplo, transcrevemos um a seguir:

Naquela época era que dava mamona... Dava mamona, por que tinha mamona de fartura e ainda tinha no chão para se catar, quem não tinha as roças ia catar e arranjar seu ganha pão. Tinha mamona de fartura. Hoje não tem mais não, hoje não tem mais, de jeito nenhum. Mas eu conheci as roças de pai com mamona; tinha mamona de verdade. E as roças eram boas, e era cheia de gente, era animado. Era muito bom (Maria Pereira, 64 anos).

Nas décadas de 70 e 80 do século passado, podia-se registrar as "roças cheias de gente", principalmente com o aporte financeiro que recebeu a região para o desenvolvimento da experiência de 'modernização' da agricultura.

⁴³ Logo após o parto de uma mulher participante da rede, suas freguesas a visitavam e registravam em um caderno, seu compromisso de lavar e seu respectivo dia para tal. Daí resultava listas de freguesas para cada criança nascida. Como o registro não se tratava de algo corriqueiro na vida dessas mulheres, após o período do resguardo muitos cadernos, chamados pelas mulheres de "caderninhos", foram guardados. Porém, se perderam após o manuseio deles por filhos/as, como nos relatavam as mulheres, quando se perguntava sobre a existência do caderno com a lista. Assim, vale ressaltar que a obtenção de listas originais representa um achado histórico para os fins deste trabalho e, por isso, posteriormente algumas serão apresentadas no corpo deste trabalho.

Sobretudo, no período de colheita, a região de Irecê recebia levas de migrantes que vinham de outras localidades do Estado e do Nordeste, ofertando-se mão-de-obra temporária e, conseqüentemente, proporcionando a circulação de capital, especialmente cultural e simbólico.

Contrapondo historicamente a experiência de policultivos e de pequenos criatórios, tempo lembrado como de muita fartura, além de uma significativa importância nas relações, a monocultura – principalmente a do feijão, do milho e da mamona – se consolidou como única alternativa econômica na região, afetando, o aspecto cultural das relações.

Na nova fase da agricultura na região de Irecê, a concentração de renda tornou-se algo evidente e os ‘tempos de fartura’ tornaram-se mais presentes no imaginário popular daquele grupo. Nos discursos, percebemos que o ‘tempo da fartura’ está ligado com uma forma específica de relações, como na solidariedade mecânica, fato observado nos vários depoimentos:

Mas naquele tempo, também tinha uma coisa: no tempo que nós éramos mais novas o povo criava muito, tinha tanta fartura de sabão, numas casas tinha tanta fartura de sabão. Só não tinha novidades, coisas novas, como verdura, essa coisa assim; mas tinha sabão, mandioca, tapioca, farinha, milho, mamona, banana, abóbora, melancia, essas coisas tudo, tinha tudo de fartura, que agora acabou; aqui não existe mais. Acabou, mas naquele tempo tinha essas coisas com muita fartura... No tempo que eu era nova, na casa de meu pai, engordava chiqueirada de porco. Eu lembro que as ‘fussuras’ (conjunto de miúdos composto por: rins, fígado, coração, etc.) que hoje o povo vende caro, era doado [...] e quem quiser ter uma ‘fussura’ de porco tem que comprar, nem dada não dá mais (Evaci, 56 anos).

Tudo leva a crer que as condições e as trocas estabelecidas entre os moradores de São Gabriel foram afetadas pela transição da agricultura e pela chegada da mecanização da água, passando, assim, a configurar um novo estatuto identitário e relacional naquele grupo.

Para compreendê-lo melhor, nos utilizamos de exemplos de fatos culturais que se constroem em torno da água e da agricultura, na expectativa de evidenciar a dimensão desses elementos na vida das mulheres da freguesia.

A freguesia atravessa os eventos da reprodução e, nesses eventos, emergem o lugar e o sentido da água, do sabão, elementos que, conseqüentemente, coadunam para o processo de lavagem de roupa, e diz muito do saber/fazer a

circulação pela freguesia. Então, para fins desta análise, procuramos entender tais elementos.

2.4 Os caminhos da água: o lugar das mulheres em São Gabriel, a partir de olhares da freguesia.

Pra onde tu vai meu pombo roxo
Tu me leva eu também vou
Você vai lavando a roupa
E eu vou ser teu quarador
(Adolfina, 62 anos/domínio público)

A epígrafe recitada por uma das praticantes da freguesia nos revela os caminhos de socialização do namoro, num período em que uma de suas formas iniciais se dava no ‘cantar roda’. As ‘rodas’ aconteciam em frente às casas durante as noites. Reuniam-se irmãs, amigas e vizinhas nos terreiros e estas improvisavam versos na forma de cantos.

Podemos dizer que essa prática cultural retrata um jeito de ser de um povo, ou seja, faz parte do *ethos* de São Gabriel. O verso acima nos assinala uma articulação entre o namoro e a lavação de roupas como fatos culturais. Ele desenha um caminho da prática de lavação de roupa, sugerindo que há uma pessoa em circulação com roupa para lavar e outra propondo ser sua companhia e ‘quarador’⁴⁴.

Possibilidades de interpretação são apontadas por estes versos, centelhas necessárias para entender como se mantém a tradição da freguesia em um século de mudanças em torno do trabalho doméstico e da reprodução social e biológica.

Nesta região, bem como nesses versos, a palavra ‘quarador’ significa um lugar exposto ao sol, onde as roupas são estendidas depois de molhadas e ensaboadas para absorver o calor e facilitar o amolecimento ‘da sujeira’⁴⁵. Porém, no sentido do verso, seria alguém, possível namorado da lavadeira de roupa, que propõe se tornar parte integrante da cena no ato da lavação: o quarador.

O momento de quarar a roupa se constituía numa das mais importantes etapas do processo, pois facilitava e qualificava a prática de lavar a roupa, numa

⁴⁴ De acordo com o dicionário, *quarador* significa lugar sujeito à ação do sol, onde se torna incômoda a presença de pessoas e de animais.

⁴⁵ Expressão local para se referir à sujeira impregnada nas roupas.

época em que não existiam as ‘facilidades modernas’⁴⁶, como dizem as informantes. Em outro sentido, quarar pode também se referir à espera. ‘Esperar por’, significaria ‘esperar para ser um namorado ou para ser um futuro esposo’. Em outras regiões, a palavra quarador pode ainda significar um possível castigo. Nesse sentido, amplia-se a interpretação dessa expressão popular, pois algumas mães, quando suas crianças estavam a importunar muito, as ameaçavam em colocá-las de castigo no espaço do quarador⁴⁷, para melhorar ou repreender determinado comportamento.

A lavação da roupa aparece, em vários depoimentos, como uma prática significativa nas relações do grupo, sobretudo, quando realizada nas cacimbas, pois, de acordo com as informantes, elas se organizavam para não se cansarem muito, além de desenvolverem estratégias na conservação da água, como é evidenciado nos depoimentos a seguir:

Botava uma pedra, como tá esta aqui e botava uma outra para sentar. Sentava na pedra, botava a bacia do lado para encher de água. A lata, agente apanhava uma pedrinha para botar a lata e o seu fundo não encher de terra. E a gente apanhando água da cacimba e quando aquela bacia acabava, nós pegava e tornava encher de novo e era nesse rojão (Adolfina, 62 anos).

Bom, a cacimba aqui era no leito do Baixão. Então, agente carregava água pra cima do alto; lá tinha um buraco, aí, o buraco botava, era quatro mulher lavando, quatro no batedor, quatro nas pedras. Quatro pedras naquele buraco. Aí, enchia aquele buraco, quando enchia de água você tirava aquela água, jogava espalhada, para não correr pra dentro da cacimba, porque era pra beber também. Era para beber a água. Nem todas as cacimbas tinham buraco. [...] Então, a gente tirava aquela água suja e jogava longe esparramada. Pra aquela água não retornar, e quando chover aquela água, que corresse não vir daquela água suja. A gente jogava fora da correnteza que vinha cá pra frente (Marina, 49 anos).

E aí, sei que a gente bateu em muitos cantos, lavou em muitas cacimbas. E antigamente era assim. Aqui, tinha um buraco que enchia de água de sabão. Depois, aquela água e sabão, quando terminava, esgotava aquela água todinha, e jogava; esparramava para aquele buraco ficar seco para amanhã, que aquela água acumulada fedia. O sofrimento era muito grande (Zumira, 55 anos).

Tinha não, não tinha não, na época [entre 1961 e 1975] dos meus, não tinha água doce pra vender, de jeito nenhum, era salgada mesmo. Ali se bebia, se

⁴⁶Por “facilidades modernas” pode-se entender, desde o acesso à água doce e corrente em suas próprias casas, possível com o advento da construção da Barragem do Mirorós, até a utilização de produtos popularizados nas últimas décadas e comuns nos lares brasileiros, como sabão em pó, água sanitária, amaciante de roupas. Além do uso de escovas, no lugar de “cacos” de cabaças quebradas e, é claro, do ferro elétrico em substituição do ferro de brasas.

⁴⁷ Esta última interpretação vem de uma leitura da palavra *quarador* por uma pessoa que fora socializada em uma das regiões do Estado de Minas Gerais.

cozinhas, se fazia tudo... Lavava, lavava com água salgada. Não tinha água encanada (Maria Pereira, 64 anos).

Esses depoimentos demonstram o peso singular tanto da lavagem de roupa, quanto da água 'doce'⁴⁸, nos mostra, ainda que em detrimento da dificuldade de se conseguir água, o grupo valorizava os recursos naturais, como os poços. Assim, elas relatam como era desenvolvida a atividade de lavagem, bem como os cuidados para se lavar roupa na cacimba, evitando contato de água de sabão com a água limpa de consumo geral.

Nesse contexto, é que percebemos o valor singular da água, na vida dessas mulheres. Todavia, em função da canalização da água, o grupo passou a oferecer outros tipos de 'favores' como mediadores das relações, embora, a lavagem das roupas ainda ocupe uma posição central.

O processo de lavagem necessita, além da água, de produtos químicos como coloca Mezzomo (1992). Assim, o sabão, bem como sua prática de confecção assume um papel expressivo no aspecto cultural das relações da freguesia.

2.4.1 O lugar do sabão

Na freguesia, o sabão funciona como outra 'moeda de troca', com o mesmo peso relativo da lavagem de roupa. Ele era usado como mediador, quando não se podia, por falta de tempo, lavar a roupa de quem se devia um favor. Conforme menciona Emília:

[...] quando a gente não podia ir, porque às vezes, tinha ocupação naquele dia, tava na roça, tem vez que não podia ir com o menino doente, ou numa mandioca na casa de farinha, dava o sabão para a outra lavar, a dona da roupa. Eu mesmo dei foi muito, não podia ir, eu ia levar o sabão e dizia: - ó aqui ó, vai caçar quem lave que hoje eu não posso vir. Faço, até hoje eu dou, eu não lavo pra nenhuma, mas até hoje o sabão, a todas que descansam, o sabão eu dou (Emília, 1920 - 2007).

⁴⁸ A preocupação com a assepsia das roupas não é recente. Todavia, vem sendo destaque nos últimos anos, em especial com as roupas das pessoas doentes ou convalescentes. Essa preocupação tem levado muitos profissionais a estudarem técnicas de lavagem de roupas. Dentre as técnicas, tem-se verificado a necessidade do uso de água denominada por MEZZOMO (1992) como "água mole". Essa água mole, dadas às proporções, equivale ao que nossas informantes chamam de água doce.

O sabão possui um valor simbólico, na medida em que são as próprias nativas que o confeccionam, como relatado a seguir:

Caiano... esse sabão era cru, num cozinhas, desmanchava-se a soda, depois misturava com a mamona bem moída. O sabão lá de casa, eu lavava a roupa dos outros para ganhar o sabão. E muitas pessoas me ajudavam (Zumira, 55 anos).

Eu ganhei tanto, eu ganhei tanto, que hoje eu faço e dou tudo, tudinho. Dou com prazer; faço e dou tudinho; do tanto que eu ganhei. Era bom que ganhasse aquele pedaço de sabão. Hoje eu faço e dou (Maria Pereira, 64 anos).

Minha filha quando eu recebia um taco de sabão, era como se eu ganhasse um presente, só comparo com o taco de doce, Ave Maria! ... adorava um pedaço, eu achava uma maravilha; quem me desse um taco de sabão me deu meio mundo de coisa, porque, Ave Maria, adorava um taco de sabão! Num podia comprar, né? A vida de nós, aqui do sertão, é muito sofrida, a gente da roça é muito sofrida, não é? O povo do lavrador é muito sofrido, é muito pisado (Eleci, 56 anos).

Assim, o sabão também possui um valor relativo que, em certa medida, serve como pagamento de determinada dívida.

Dessa forma, percebemos o valor social da água, da lavagem e do sabão no movimento da freguesia. Com isso, por meio dessa contextualização, acreditamos ter mostrado o que possibilita esses elementos ocuparem uma posição privilegiada no universo dessas mulheres. De posse de tal compreensão, entra em cena o ritual do resguardo, uma prática sistemática em que esses três elementos são as moedas mais fortes de negociação, como se notará a seguir.

2.4.2 O Parto e o Resguardo

O parto e o resguardo são tratados pelo grupo de mulheres da freguesia como um momento especial. Nesse sentido, envolvem práticas de várias dimensões como religiosa, de saúde, dentre outras. De acordo com Xavier (2008), que vem tentando desvendar os enigmas do resguardo, parto e resguardo não são consideradas doenças, contudo, verificam-se cuidados e interditos em vários lugares

pesquisados. Visto que, na representação de algumas comunidades, um “resguardo quebrado” pode ocasionar desde uma doença na mulher, até levá-la a morte.

Em São Gabriel, assim como nas comunidades estudadas pelo autor, um resguardo bem guardado pode trazer saúde à mulher, preparando-a para o próximo filho e/ou para um ‘passamento’ (menopausa) sem problemas. A categoria “resguardo” é muito rica, visto ser também um ritual de passagem, um estado liminar, um período de transição que, como tal, mantém seus interditos.

Em São Gabriel, as práticas e sinalizações mostram que, nesses dias, a mulher fica na maior parte do tempo na cama descansando, amamentando o filho, cuja alimentação é à base de ensopado - em especial, pratos com carne de frango. Além disso, fica proibida⁴⁹ qualquer comida entendida pelo grupo como ‘remosa’. Xavier (2008) também encontrou essa denominação para alguns alimentos nos universos estudados. Segundo ele ‘resma’ é sinônimo de ‘rei ma’, sendo que a *rei ma* vem da palavra *reuma* e designa uma patologia. Para o autor, o alimento com potencial reimoso é em geral relacionado a ocasiões onde os fluxos orgânicos de caráter normal ou patológico aparecem, no caso: menstruação, puerpério, distúrbios intestinais, ferimentos ou expectoração, segundo Rodrigues (2001, *apud* XAVIER, 2008). Nessas ocasiões, os alimentos reimosos, ou quentes, tendem a perturbar o fluxo do organismo, servindo, assim, de justificativa para evitá-los.

Outra prática recorrente é o estado de repouso e a amamentação do filho. No período do resguardo a mãe não participa do trabalho doméstico, nem do cuidado dos filhos, o que possibilita a ‘entrada’ de outras mulheres em sua casa para o cumprimento das tarefas.

Essa sistematização dos comportamentos configura-se numa prática cultural cheia de sentido e significado simbólico para o grupo. Embora não seja considerada doença, não é raro observarmos comunidades que ‘criam’ necessidade de repouso e cuidados nesse período. Assim, para a comunidade de São Gabriel, o resguardo tem servido como ‘vínculo’ de união entre as mulheres, sendo as mulheres que aceitam e seguem as regras, chamadas freguesas. Isso porque possibilita e ‘cria-se’ a necessidade do ‘outro’, para os afazeres domésticos.

A preparação para o resguardo inicia-se no período de gestação. Nesse período, além dos preparativos do ‘enxoval’, colhem-se e estocam-se raízes ou

⁴⁹ Em alguns depoimentos as trabalhadoras rurais entrevistadas afirmam que burlam a rotina/costume e exigências do resguardo.

plantas, mas, sobretudo, confinam-se frangos para o ensopado. De acordo com os relatos, entre o grupo, faz-se a criação dos frangos para garantir a alimentação no resguardo.

Assim, da mesma forma em que se confinam os porcos para a engorda, as mulheres da freguesia confinam frangos para o período do resguardo. Uma prática, no mínimo, singular, pois, exige-se a castração do frango para formar o 'capão'. Nesse momento, entra em cena a figura do (da) 'capador' ou 'capadeira' de frango. Depois de castrados, os frangos são empapados com milho posto de molho para engorda, ou seja, se pega o frango nos braços e coloca-lhe o milho pelo bico para que ele coma.

Não, é assim: a gente pega o galo, deita aqui no chão, capão capado, tem que capar que senão não engorda. Aí vai, vai colocando assim milho pelo bico, na gargantinha até encher o papo, quando o papinho tá bem duro aí solta. Eu comi muito, olha quando eu ganhei a primeira filha minha, os capãos era tão gordo, tão gordo que minha mãe tirava era litros de banha. Ela mandou capar os capãos e botou seis meses no chiqueiro, colocando milho pelo bico todo dia de manhã, era a profissão dela: 12 capãos (Gercina Lúcia, 57 anos).

O frango macho, a gente capava e fazia aquele rebanho de capão. Você dava a comida no bico pra engordar muito, para fazer os pirões. Que a agente não tinha condição de comprar carne, então se apelava para criar galinha, capão, e frango e galinha e tudo (Albertina, 56 anos).

Na freguesia, o preparo do enxoval de certa forma, aparece como responsabilidade de todas. Os 'panos' como são chamados o enxoval do recém-nascido, são as fraldas, roupas, toucas que quase nunca são comprados, mas montados, a partir de roupas ou lençóis 'velhos' (usados), devidamente lavados e posteriormente costurados por elas mesmas. Além disso, recebe-se ou doa o que já não se usa mais.

[...] Todo mundo... de primeiro, era saias rodadas [...] Então, se você tinha uma roupa velha acabada, você dava. Ali, uma fazia paninho, outra uma coberta acabada nas cabeceiras, dava para fazer as cobertinhas. [...]. Eu criei meus meninos e não sabia o que era uma fralda (Vanderlina, 65 anos).

Um pano pequeno por baixo e um grande por cima. Era assim. As mulheres tinham que ter 40 panos. E a descartável ninguém tinha não. Comprava um tecidinho que era próprio pra fralda mesmo. Ele era bem baratinho, vinha branquinho, vinha estampado. A gente comprava e embainhava. Já vinham os quadros feitos, comprava os quadros e cortava e embainhava. [...] Agora, pano tinha de muito. Os parentes tudo dava pano, dava lençol, dava roupona pra desmanchar pra fazer pano. Quando era de fatura, agora de roupinha a gente pensava assim este bebê vai

crescer daqui a dois meses ele não vai precisar mais destas roupas, também ninguém comprava aquele enxoval (Maria Evaristo, 52 anos).

Emendava perna de calça, banda de saia velha que num prestava mais, dava pra gente; passava aquelas trouxinhas de pano pra você refazer [...] É aquele lençolzinho de cama velha, saco, pano de saco, foi assim que com a gente, Janice eu num sei, é...eu, comigo era assim (Clarice, 60 anos).

Além disso, o ritual do resguardo envolve chás de cascas de 'troncos', raízes ou ervas que dizem tirar as dores, aquecer o corpo e apressar o processo de cura. Os chás são preparados pelas mulheres mais velhas, geralmente a parteira, rica em experiências, o que, em certa medida, concorre para 'legitimar' seu saber.

Embora a rede atue em quase todos os eventos da vida dessas mulheres, foi nos períodos de resguardo que percebemos a efetividade do grupo, além da legitimação dos sujeitos, em particular, das parteiras.

2.4.3 O lugar das parteiras

As parteiras ocupam uma posição privilegiada no universo da freguesia. Isso porque, em torno de tal sujeito, envolve-se experiência e magia. Logo, essa posição requer todo um sentimento e treinamento especial. Assim, são poucas mulheres que conseguem ter esse sentimento de pertença. Na construção da memória coletiva dos partos foi emergente a sua presença, conforme aparece a seguir:

QUADRO 4

Relativo ao caderno de informações de **Albertina Jovelina da Rocha**
(28/12/1951)

FILHOS(AS)	NASCIMENTO	PADRINHOS/MADRINHAS	PARTEIRA
Filho (a) 01	06.05.69	Grivaldo/Laudina (batismo) e Delza (crisma)	Donatilla
Filho (a) 02	08.10.72	Fátima/Laert	Paraíba
Filho (a) 03	11.04.74	José/Adolfina (batismo) e Nailson (crisma)	Paraíba
Filho (a) 04	04.07.76	Socorro/Francisco (batismo) e Mariana (crisma)	Helena
*Filho (a) 05	12.06.78	Gustavo/Socorro (batismo) Gilberto (crisma)	Helena
*Filho (a) 06	09.05.80	Dalva/ José de Anchieta (batismo) e Jucelino (crisma)	Helena
*Filho (a) 07	12.10.82	Maria Cristina/Joaci (batismo) e Evânia (crisma)	Helena
*Filho (a) 08	19.08.84	Clotilde/Jeremias (batismo) e Célia (crisma)	Helena
*Filho(a) 09	25.09.86	Ireno/Zumira (batismo) e Maria José (crisma)	Helena
Filho (a) 10	12.08.89	Maria/André (batismo) e (sem crismar)	Helena

** Filhos/as, que em seu resguardo, a entrevistada rememorou a lista de sua freguesia.*

Fonte: Dados da Pesquisa

No quadro relativo às informações de Albertina, verificamos que ela teve 10 filhos, sendo que a maior parte nasceu em São Gabriel com a mesma parteira. Porém, ao agruparmos as informações dos outros quadros das entrevistadas, pôde-se registrar a existência das várias outras parteiras. Em São Gabriel, encontramos onze parteiras vivas. Dessas, conversamos com duas que estão em exercício: uma como enfermeira no hospital municipal de São Gabriel e a outra que faz tradicionalmente os partos no povoado de Umbuzeirão.

A presença das parteiras no grupo da freguesia é algo recorrente, pois foram mencionadas por quase todas as depoentes. Sendo assim, selecionamos alguns depoimentos a seguir de mulheres que falam do papel especial que as parteiras exercem no grupo:

Dona. Dona era tão boa, que tinha as mãos de fada. Que Deus a tenha num bom lugar! Era boa demais, ela tinha um jeitinho, as mãos leves. [...] O jeitinho que ela tinha de ajeitar a gente, que era tudo diferente. Foi duas parteiras, todas duas boas, mas a finada Dona tinha um jeito melhor, num sei por quê. Ela sabia ajeitar a gente dum modelo diferente, que era tudo

diferente. Era qualquer jeito que tivesse jeito, mas ela tinha umas mãozinhas diferentes, ela tirava um bocado de dor da gente (Janice Leonira, 68 anos).

Encontramos mulheres que passaram pela experiência do parto em casa e no hospital. Algumas informantes relembram situações em que tiveram que 'parir sozinhas', nos casos em que não foi possível acionar alguma parteira a tempo. Outros relatos interessantes ocorrem quando as informantes contam suas experiências no hospital, nos quais, segundo elas, não há uma preocupação de médicos ou enfermeiras em colocar a criança na posição do nascimento. Veja o depoimento a seguir:

O negócio, Ana, é por causa que você tá em casa e aquela parteira chega e lhe ajeita a barriga tão bem ajeitado. Porque ela chega e dá uma ajeitada tão grande assim em você, bem ajeitadinha e parece que tem muitas dor que passa e parece que o menino vai ficar mais na posição, que a gente fica mais confortável e lá no hospital não: você chegou lá, num tem esse negócio de ajeitar barriga, não tem esse negócio de ajeitar nada. Só faz chegar, botar lá, faz o toque e diz tantas horas e até chegar aquele horário que deram, ninguém encosta. Porque, às vezes, que eu fiquei no hospital a médica nem olhou disse assim: "é tantas horas", e pronto. E lá eu fiquei, mas eu já tinha tido muito, já tinha parido demais, eu já sabia, aí, fui dei meu jeito em minha barriga, me aliviou mais e ficou muito mais confortável. E na hora que deu a hora de nascer, ela só não nasceu sozinha porque a enfermeira ia entrando dentro do quarto, chegou e também ela só ficou de junto de mim, ela não segurou em mim nem no dedo do pé. Na hora que a menina nasceu, caiu lá na cama. Ela simplesmente pegou o paninho aqui ajeitou as quatro pontinhas, pegou assim e botou, assim, lá em cima da cama a outra enfermeira foi que chegou, ajeitou e panhou e carregou pra vestir a roupa. E ela até vim botá as luvas e pode me ajeitar ninguém queria mais. E cá dentro de casa não, a parteira aqui, os meninos, a criança termina de nascer ela enrolou naquele pano, cortou o umbigo e ela mesmo vai e ajeita a gente todinha, fica bem mais confortável; então, jeito que termino de ajeitar você, bota você de banda, encaixa essas cadeiras aqui, lhe amarra um pano na barriga pronto, não tem mais. Lá no hospital não, na hora que você sai, sai toda aberta, todo candongada e aí mesmo os parto que eu tive em casa foi bem mais confortável do que os três que eu tive lá no hospital (Olga, 44 anos).

O papel da parteira envolve conhecimentos a respeito da posição da criança e da mãe, jeitos que concorrem para facilitar o nascimento. Depois do parto, a parteira corta o cordão umbilical, limpa e batiza a criança. Nesse momento tem-se a preocupação em não deixar com que essa criança venha a morrer pagã. O ritual do batismo envolve água, uma vela e rezas, este tipo de ritual pode ser compreendido como um ritual de passagem, uma vez que, a partir do batismo, a criança passa de um estado qualquer para um outro de pertença a Deus. E, mais que isso, passa a ter

um lugar naquele grupo de nascimento, como coloca Mauss (2003), ao falar dos sacrifícios ocasionais.

Nesse universo, os sujeitos que contribuem de alguma forma, nas primeiras horas do nascimento, como quem banha primeiro, ou ajuda no preparo do umbigo passa a ter um grande significado simbólico tanto para a mãe, quanto para o recém-nascido. A este último, é incutido em seu consciente o dever do respeito a quem lhe prestou os primeiros cuidados, estabelecendo vínculos que lhe serão cobrados no processo de socialização, apontando ainda uma espécie de hierarquia no grupo (BOURDIEU, 1987).

Nesse processo, surge então, a figura daqueles e daquelas que se tornaram ajudantes de parteira ou que somente cortaram o cordão umbilical como: Dona Licinha (esposo: Sarafim), Maria da Glória, Antonio Rocha e Manoel (Hino de Luizinho). Além deles, na memória das entrevistadas é recorrente a menção a parteiras⁵⁰ não vivas, que realizaram sua prática em São Gabriel.

Após o ritual do parto, inicia-se a chegada das 'freguesas'. Isso, porque o resguardo parece ser o melhor momento que essas mulheres vêm para que se possa completar o 'ciclo dar-receber-retribuir', a que Mauss (2003) se reporta.

Assim, as mulheres chegam, imediatamente procurando o caderno da freguesia, posicionado ao lado da cama, o que sugere que o mesmo funcione como uma espécie de 'agenda consulta' na reprodução da rede.

Desse modo, as freguesas, ao fazerem suas visitas, deixam seus nomes anotados, ato que implica um 'contrato' estabelecido sobre as responsabilidades que envolvem todo período de 'repouso'/descanso de outra.

No caderno, apenas está escrito o nome das mulheres da rede em seus respectivos dias de lavagem de roupa. É importante ressaltar que o número de mulheres que assinam o 'caderno' está mais relacionado à quantidade de vezes de serviço prestado. Os nomes podem ser separados de acordo com outros critérios não fixos entre elas, que pode incluir variáveis como maior ou menor afinidade, laços de compadrio e outros.

⁵⁰ Amplamente mencionadas no campo estão Alzira (Arquia), Avilina, Almerinda (pernanbucana), Beija de Georgina, Fulô (Jacaré), Donatila/Dona, Mailda, Minervina/Sinhá (avó paterna de Áurea), Helena, Isaura (avó Ildaci), Josefa (sogra de D. Roxa/mãe de José de Sátero), Maria (Preta), Maria de Cirilo, Nazinha, Olímpia, Virginia (irmã da mãe de Odetina). Dentre estas cito as que realizavam sua prática, principalmente nos povoados de São Gabriel: Tiana (Angical). Joaquina (Baixão dos Honoratos), Sebastiana, Si Ana (Baraúna), Catarina, Jardimilina, Martinha e Gertrudes (Curralinho), Rosa Grande (Monte Alto), Maria do Carvalho (Quixaba) e Germana (Variante).

Essa ‘forma’ de organização pareceu-nos tão eficazes que escolhemos alguns dos ‘caderninhos’, para juntamente com os relatos, compreendermos melhor o sistema da freguesia. Da série de listas encontradas, analisaremos algumas, a seguir, para ampliarmos tanto as informações que obtivemos da freguesia, quanto para entendermos o instrumental ‘lista’. Para tanto, elegemos algumas listas dos anos de 1981, 1993/94 e 1997, as quais foram elaboradas por mulheres de diferentes ruas de São Gabriel. Essas listas eram de papel pautado, escritas a lápis, amareladas pelo tempo, mas que evidenciavam o modo de coesão do grupo.

Elegemos a lista da Zumira, que na época, estava com 56 anos, teve sete filhos, era lavadeira, mas no momento da pesquisa, já se encontrava aposentada. Sua filha foi quem encontrou as listas e Zumira explicou seu funcionamento, como colocado a seguir:

Fernanda falou pra mim assim: - Um dia que a senhora estava dormindo eu bulir naqueles papéis que a senhora falou que aqueles papéis podiam ter precisão que era uns papéis velhos. [...] Aí eu fiquei com medo de rasgar uma folha daquela cheia de número e eu não entendi nada. Só com o nome de pessoas e a senhora sabe que eu não sou ruim pra ler [...] Eu fui e guardei. [...] Aí, eu disse tu achou aonde Fernanda? Depois – “mãe, vou dizer uma coisa, a senhora não briga. Eu disse: não. – Olha eu achei as folhas. Aí, eu disse: Fernanda, como você achou?” – “Mãe, eu bulindo nas coisas. Um tempo que eu rasgando o caderno eu notei diferente. Ela estava no pré, mas divulgava o nome dela. Ela foi e guardou a folha [...] Fernanda pôs na outra bolsa. [...] E tinha essa bolinha de caderno e não tinha desenho; não era tua.” Aí, ela olhou era outra folinha de lavada de roupa. Aí, ela encontrou as duas (Zumira, 55 anos).

De acordo com a lista apresentada pela informante (a seguir), percebemos que, em todos os dias da semana, havia escrito um nome de uma mulher. Esses eram os nomes de quem lavara suas roupas no período de resguardo dos filhos: Fernanda e Francisco de Assis.

1 ^o Abril	22	Salvador - não
2 ^o Salvador - Estano FRANCISCO DA	23 ^o	Domingo - Madalena
3 ^o Domingo - Zuleide	24 ^o	Segunda - Maria
4 ^o Segunda - Zuleide	25 ^o	Terça - Tereza
5 ^o Terça - Zuleide	26 ^o	Quarta - Migo de Liz
6 ^o Quarta - Zuleide	27 ^o	Quinta - Numa
7 ^o Quinta - Zuleide	28 ^o	Sexta - Zuleide
8 ^o Sexta - Zuleide	29 ^o	Sábado - Rosanna
9 ^o Domingo - Zuleide	30 ^o	Domingo
10 ^o Segunda - Zuleide		Maio
11 ^o Terça - Zuleide	1 ^o	Segunda - Clara
12 ^o Quarta - Zuleide	2 ^o	Dia
13 ^o Quinta - Zuleide	3 ^o	Segunda
14 ^o Sexta - Zuleide	4 ^o	Dia
15 ^o Domingo - Zuleide	5 ^o	Sábado
16 ^o Segunda - Zuleide	6 ^o	Terça
17 ^o Terça - Zuleide	7 ^o	Quarta
18 ^o Quarta - Zuleide	8 ^o	Quinta
19 ^o Quinta - Zuleide	9 ^o	Sexta
20 ^o Sexta - Zuleide	10 ^o	Sábado
21 ^o Domingo - Zuleide	11 ^o	Domingo

28 ^o De Setembro	22	Segunda
→ FERNANDA	23	Terça
1 ^o Segunda	24	Quarta
2 ^o Terça	25	Quinta
3 ^o Quarta	26	Sexta
4 ^o Quinta	27	Sábado
5 ^o Sexta	28	Domingo
6 ^o Sábado	29	Segunda
7 ^o Domingo	30	Terça
8 ^o Segunda		
9 ^o Terça		
10 ^o Quarta		
11 ^o Quinta		
12 ^o Sexta		
13 ^o Sábado		
14 ^o Domingo		
15 ^o Segunda		
16 ^o Terça		
17 ^o Quarta		
18 ^o Quinta		
19 ^o Sexta		
20 ^o Sábado		
21 ^o Domingo		

FIGURA 1 - Lista dos nomes que lavaram roupa para Zumira
Fonte: Dados obtidos na pesquisa.

Zumira, uma de nossas informantes, era lavadeira: lavava roupa como trabalho remunerado. Devido a sua falta de tempo, durante a semana, participava do trabalho da freguesia aos sábados e aos domingos, como explica ela:

Olha faz assim: muitas mulheres queriam que caísse no dia de domingo, aquelas que tinham uma profissão mais fora; já outras saltavam/tiravam o domingo. Já eu preferia mais o domingo, porque no dia da semana, a roupa dos outros era uma pecinha de vestir. E no domingo, era a minha. [...] Muitas pessoas não queriam no domingo para segunda-feira, eu não... está como aquelas roupas dos outros, da mulher de resguardo e as roupas alheiras [...] Porque a mulher de resguardo precisava daquele pano no domingo. E a "deu lavar" (para ganhar) eu não gosto de misturar nem as roupas do meu filho novo com a minha, quanto mais dos filhos dos outros.

[...] aí, para mim lavar daquela mulher segunda-feira e depois eu está com uma trouxa grande, eu preferia lavar no domingo para segunda-feira; eu pegar só uma só, não lavar duas roupas (Zumira, 55 anos).

Zumira relata ter morado em vários lugares dentro do município. Dentre as informações que já havíamos percebido referentes à diferença entre centro/bairro, a informante nos conta de suas estratégias com aquelas que não ofereciam a contraditória: “Eu morava no centro da praça, agora... dizia assim:...tu faz pra mulher do Mansambão mas elas não vêm atrás de tu, se não vim, pertence a Deus, até hoje no centro da praça pra quem eu fiz, a que não fez pra mim, me deu sabão.” (Zumira, 56 anos).

De acordo com nossa informante, percebemos outro elemento significativo – Deus – na/para a freguesia. Busca-se oferecer a um ser superior todo ‘sacrifício’ do sujeito. Assim, embora haja a obrigação da retribuição, quando o esperado não ocorre, oferece-se a ‘Ele’ como uma atitude de sacrifício. De acordo com Mauss (2003), pensar no sacrifício implica numa consagração, ou seja, um objeto que passa de um estado comum ao domínio religioso.

Outro fator marcante no movimento da freguesia, como já foi visto, é a separação entre quem reside no centro e quem reside nos bairros. Todavia, essa informante nos relatou experiências tanto positivas quanto negativas com algumas mulheres do centro:

Zelita me deu uma caixa de sabão em pó, dois pedaços e um litro de quiboa; Zenilde (Zenildinha) lavou 30 dias só fralda da sua última filha; Luzia de Arceno que é nora de tia... Ela já faleceu, lavou pra mim 15 dias e fora os passos que tinha precisão [...] Agora, as roupas de dentro de casa, as vizinhas Maria José, D. Zélia... quem pedisse. (Zumira, 55 anos)

De posse da lista, encontramos com Delma, informante com 33 anos de idade, que tem três filhas. Por meio de uma discussão, em grupo, percebemos a confirmação da ‘funcionalidade’ da lista na freguesia. Nesses momentos de conversas, uma confirmava com palavras, gestos e cordialidade o que a sua freguesa relatava. Quanto às informações de Delma, em algum momento ela confirma que ficou sem lavar roupa em dezembro de 1993, como mostra a lista a seguir:

89

D 12 Elci	Dezembro 1993
S 13 Luiza	
M 14 Janice	
M 15 Luciana	
M 16 Socorro	
M 17 Aida	
M 18 Maria Elvira	
M 19 Elza	
M 20 Eunice	
M 21 Luciane	
M 22 Norma Elvira	
M 23 Mariana	
M 24 Elza	
M 25 Antônia	
M 26 Marcia Socorro	
M 27 M. Maria Elvira	
M 28 Marlene	
M 29 Maria Elvira	
M 30 Maria Elvira	
M 31 Jari	
01 DENE	Janio de 1993
02 DENE	
03 Inezilda	
04 Inezilda	
05 Eunice	
06 Julia	
07 Zilda	
08 Branca	
09 Branca	
10 Suzete	
11 Carmo	
12 Zilda	
A 13 Odacina	1994
S 14 Zelita	
S 15 Luciane	
D 16 Elvira	
S 17 Zilda	
T 18 Aparecida	
B 19 Bete	
	Bimba
S 21 Aparecida	
S 22 Guinalda	
D 23 Socorro	
S 24 Nazare	
T 25 Hilzard	
B 26 Dinda	Bela
B 27 Zilda	
S 28	
S 29	
D 30	
S 31	

FIGURA 2 - Lista da freguesia de Delma
Fonte: Dados obtidos na pesquisa.

Com base na lista mostrada, Delma apresentada acima, ficou sem lavar roupa quarenta e sete dias, sendo que 36 mulheres lavaram suas roupas, durante tal período pós-parto do primeiro filho e mais de 90 dias do segundo, conforme relata:

[...] pois foi meu primeiro filho, aqui era mais minhas vizinhas, meus parentes... e aí, a partir que eu tive ela, foi aparecendo, teve muita colega minha que foi tendo filho, que eu fui ajudando. Aí, foi crescendo mais minha freguesia de lavar roupa. Eu também fiz uma cirurgia em 98, eu passei quatro meses sem lavar roupa. Tudo assim ajuda; eu não paguei (Delma, 32 anos).

Delma dá várias explicações para a lavagem de roupa no resguardo de sua primeira criança:

[...] devido à vizinhança, o conhecimento e todo mundo ser amigo; eu também lavava pra ela e ela lavava pra mim - essa mulher mesmo Morenita. Ela lavava aqui, porque era da vizinhança e tinha muito conhecimento comigo desde pequena. Dona Antônia, as filhas dela, todas lavaram pra mim. Já eu lavei pra filhas delas, depois que elas lavaram pra mim eu lavei pra elas. Irenilda aqui, que eu nunca lavei pra ela, mas ela já lavou pra mim dos meus três partos, até de minha cirurgia. Jarí eu não lavei, é mais por amizade conhecimento desde mãe. Dona Bimba eu nunca fiz nada pra Dona Bimba, [...] nunca lavei pra dona Bimba (mãe lavou de todos os filhos de Bimba, menos o que foi do mesmo tempo de outro filho dela). Odecina é mais por amizade também (a mãe que lavou dos dois filhos dela). Zelita era uma mulher muito amiga de mãe. Cleide, a filha de Zelita, lavou pra mim; aí, quando ela teve a menina dela, é que fui lavar pra ela. Branca é do meu tempo, ela lavou primeiro pra mim depois eu lavei pra ela. Eu tive a minha filha primeiro e, depois, ela teve o dela. Aí, têm as outras que já são parentes: Luciane, minha cunhada; é... Sarita; Creuza Andrade e Leila. Elinete lavou primeiro pra mim, depois eu lavei pra três filhas dela, que é tudo assim uma perto da outra com as minhas filhas, as idades é quase as mesmas. Preta de Janice Leonira, eu lavei pra ela. Betinha eu não lavei, lavei da filha dela, da segunda; eu, solteira ainda, eu lavei por amizade; já lavei pra netinha dela. Aqui, tem Evinalda, que é filha de D. Bimba, que é do meu tempo, mas ela teve primeiro do que eu, mas eu estava grávida de minha menina, eu lavei pra ela. Degar eu lavei para as meninas (filhas) delas tudo. Nazaré, Dinda, Bela, eu não lavei pra ela de jeito nenhum, ela lavou pra mim também acho que por amizade. Leila quando eu tive a minha primeira menina, Leila já tinha o menino dela grandinho. Eu não lavei pra Leila não, por amizade, pois nós estudávamos juntas e éramos muito amigas (Delma, 32 anos).

Para Delma, a sua freguesia se tornou maior, por ter envolvido “ajudas” de sua família e da família de seu esposo. Como por exemplo, Aparecida lavou para Delma, mas esta não havia lavado para ela. O favor aconteceu por Aparecida ser da família do esposo de Delma. A entrevistada remarca que amigas de escola a visitaram, mas estas não lavaram para ela, pois no ano que teve a primeira filha, estava no último ano escolar: *Teve, teve mais gente que visitou e não lavou roupa [...]; teve colegas de escola que me visitou, estudava junto comigo, que eram solteiras; bem que achavam que nunca ia precisar assim.* (Delma, 33 anos).

Com intuito de mapear os espaços de encontro das mulheres, adentramos no universo da freguesia e acompanhamos a lavagem das roupas de uma jovem de 28 anos que dera à luz, em abril de 2007; seu bebê estava com apenas alguns dias e ela recebia as tradicionais visitas das amigas e freguesas. Além da entrevista, obtivemos a promessa de que, assim que terminasse o período da ‘ajuda’, ela nos forneceria uma cópia de seu caderno.

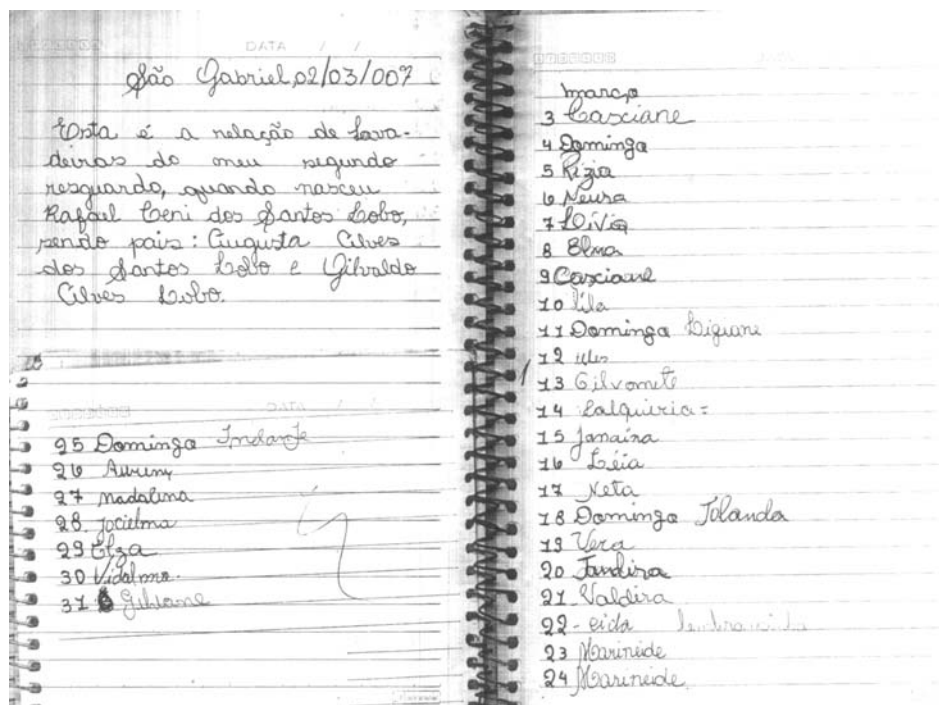


FIGURA 3 - Lista da freguesia de Augusta

Fonte: Dados obtidos na pesquisa.

Augusta, 30 anos, dois filhos, décima primeira filha, caçula e neta de uma geração de casais que vieram na década de 60 para São Gabriel. A lista da Augusta apresentada abaixo consta que ela passou 28 dias sem lavar roupa, sendo que 26 mulheres realizaram a lavação. Nesse período, Augusta veio para a casa de seus pais e, lá, pudemos observar seu caderno de lavação de roupa. Constatamos que este era um caderno pequeno, o qual teve a sua finalidade de uso modificada, pois antes funcionava como agenda telefônica e para anotar receitas. Outro detalhe é que os nomes foram registrados em folhas no meio do caderno.

A partir dessa classificação, observamos o processo proposto pela lista. Assim, notamos detalhadamente os nomes das mulheres da lista e verificamos que eram as mesmas mulheres que iam buscar as roupas nos dias combinados. Entre esses nomes elegemos o de duas freguesas para acompanhar o processo da lavação de roupa. Uma das mulheres freguesas era Elza⁵¹, 29 anos, uma filha e estava grávida, no sétimo mês de gestação, e tinha marcado/agendado com Augusta para lavar. Então, nos apresentamos e falamos sobre a pesquisa. Embora Elza tivesse concordado, dissera que não seria ela a lavadeira, mas que iria às sete horas da manhã, buscar a roupa na casa da Augusta e levaria para a sua vizinha lavar, pois naquele dia, assumira outro compromisso.

⁵¹ Em julho de 2007, Elza teve sua segunda filha, a lista de sua freguesia aparecerá no corpo deste capítulo.

Sendo assim, no dia seguinte acompanhamos a rotina de trabalho de Jocielma, 30 anos, um casal de filhos e uma das mulheres da rede que estava substituindo a amiga na prestação do serviço da freguesia, para a recém-parida Augusta. Acompanhamos Elza ao buscar as roupas sujas, no dia seguinte, logo pela manhã.

O processo iniciara às seis e cinquenta da manhã, quando Elza foi buscar as roupas na casa de Augusta. Ao chegarmos, Augusta, ao ouvir nossas conversas, chegou à porta de sua casa e, após alguns cumprimentos, Elza disse que estava ali para buscar as roupas sujas. Imediatamente, Augusta pegou as roupas e as entregou⁵².

Calmaria na entrega da roupa, que não poderia ser observada em outros momentos, pois conforme depoimentos referentes às décadas passadas, às vezes, vinham apenas as peças de roupa do recém-nascido, ou uma 'trouxa' pequena, mas quando era a freguesa que ia buscar, pedia as roupas dos demais da casa. Nesse momento, notava-se uma espécie de negociação implícita, um jogo necessário para evitar a configuração de exploração da devedora. O sentimento de explorado não é permitido na economia da dádiva, pois ele se configura como uma espécie de abuso moral do outro, sendo responsável pelo rompimento da rede (MAUSS, 2003).

Sendo assim, torna-se obrigatório ao recebedor (dona da casa) não entregar toda a roupa suja, mas cabe àquela que busca pedir para que pegue o restante. Em alguns casos, ela mesma (a estranha) adentra a casa recolhendo toda roupa que achar que deve ser lavada. Isso sugere um jogo moral bastante refinado, na medida em que, embora não sejam verbalizadas, 'espera-se' que a 'outra' conheça as maneiras sociais de agir, como sugere Mauss (2003).

Assim, depois de entregue toda a roupa suja, Elza foi para a casa de Jocielma, que recebeu as roupas, iniciando, assim, a lavação. O processo de lavagem foi finalizado por volta de quatorze horas e trinta minutos. Assim, logo depois de passar o ferro nas roupas, Jocielma foi à casa de Augusta, entregar as roupas limpas e passadas. A seguir apresenta-se um quadro sobre a rotina observada entre Elza e Jocielma:

⁵² Mesmo a trouxa de roupa de Augusta aparentando ser pequena, pode-se observar que as peças que foram para serem lavadas eram de toda a família (dela e do esposo, do filho mais velho e do recém-nascido).

QUADRO 5

Rotina de Lavação de Roupas - Abril de 2007

ROTINA DE LAVAÇÃO DE ROUPA DE ELZA E JOCIELMA	
HORA (H)	ATIVIDADE
06:50	Saída de Elza para a casa de Augusta.
-	Chegada na casa de Augusta.
07:10	Momento entre receber as roupas e levar até a casa de Jocielma.
07:20	Chegada de Elza na casa de Jocielma.
07:37	Desarrumação da trouxa, busca de água na torneira, colocação de sabão na bacia. Primeira lavagem para retirar o sujo (água + sabão esfregando na pia). Primeiro, lavação das roupas do bebê, depois das roupas dos adultos.
08:00	Esfrega das roupas do bebê no sabão em pó.
08:08	Retirada do sabão, torcimento das roupas da criança e enxágüe na bacia.
08:20	Terminado o enxágüe das roupas, as roupas foram estendidas num varal, próximo da pia.
08:26	O mesmo processo foi feito com a roupa dos adultos, que foram para o amaciante.
08:28	Torcimento das roupas dos adultos.
08:32	Terminada a primeira parte do trabalho. As roupas ficaram no varal para enxugar.
10:15	Eu e Gui (fotógrafo) saímos para tomar o café da manhã e retornarmos às 10:15h para ver se as roupas já estavam enxutas, pois Jocielma nos disse que se estivessem iria passar ferro antes de ir para o trabalho na escola. Mas não estavam.
13:30	A mesa já estava pronta para passar o ferro nas roupas. Na hora de iniciar a filmagem, a pilha da câmara acabou, por isso, tive que atrasar o serviço de Jocielma para buscar.
13:52	Retorno com Jocielma e passagem de ferro elétrico nas roupas.
14:27	Terminado o serviço de “passar ferro”.
14:30	Entrega das roupas na casa de Augusta.

Fonte: Dados da Pesquisa.

Além de Elza, foram observados ainda o trabalho de Vidalma e Angélica. O nome de Elza constou em seis das listas encontradas, sendo que uma destas listas era do posterior resguardo (lista abaixo) e pudemos acompanhar a execução da freguesia na lista do resguardo de Augusta, em abril de 2007.

Em julho do mesmo ano, Elza teve mais uma criança, quando sua primeira já estava com 13 anos. Estas informações nos possibilitaram verificar que não há tempo determinado para a contra-dádiva. De acordo com Mauss (2003), a retribuição, quando imediata, configura-se numa ingratidão. Sendo assim, não há uma preocupação em retribuir imediatamente um favor. A seguir apresentamos a

lista de freguesas de Elza, ressaltando-se que, em todos esses meses (julho, agosto, setembro e parte de outubro) ela não lavava roupas:

*Elza de P. Clara, Data: 01/09/09
Período da pesquisa: julho a outubro de 2007*

Julho		Agosto		Setembro		Outubro	
02 - Tânia	24 - Jocilma	01 - Mirian	14 - Izania	01 - Zaira	01 - Zaira	01 - Zaira	01 - Zaira
03 - Tânia	25 - Fabiane	02 - Mirian	15 - Izania	02 - Clecia	02 - Clecia	02 - Clecia	02 - Clecia
04 - Mariana	26 - Angela	03 - Dalva	16 - Rosa	03 - Livanete	03 - Livanete	03 - Livanete	03 - Livanete
05 - Mariana Valentina	27 - Jocilma	04 - Dalva	17 - Rosa	04 - Livanete	04 - Livanete	04 - Livanete	04 - Livanete
06 - Dale	28 - Karanir	05 - Domingos - Angela	18 - Gersona	05 - Branca	05 - Branca	05 - Branca	05 - Branca
07 - Dale	29 - Domingos - Rita	06 - Carme	19 - Domingos - Nice	06 - Branca	06 - Branca	06 - Branca	06 - Branca
08 - Domingos	30 - Fabiane	07 - Carme	20 - Rosa	07 - Domingos	07 - Domingos	07 - Domingos	07 - Domingos
09 - Dale	31 - Amalia	08 - Luanete	21 - Rosa	08 - Luanete	08 - Luanete	08 - Luanete	08 - Luanete
10 - Tânia		09 - Maxineide	22 - Inesma	09 - Luanete	09 - Luanete	09 - Luanete	09 - Luanete
11 - Tânia		10 - Maxineide	23 - Maura	10 - Luanete	10 - Luanete	10 - Luanete	10 - Luanete
12 - Giacinda		11 - Ruzia	24 - Jovanila	11 - Luanete	11 - Luanete	11 - Luanete	11 - Luanete
13 - Giacinda		12 - Domingos - Angela	25 - Jovanila	12 - Rita e S. Souza	12 - Rita e S. Souza	12 - Rita e S. Souza	12 - Rita e S. Souza
14 - Genalva		13 - Rosiriana	26 - Domingos - Nice	13 - Joana	13 - Joana	13 - Joana	13 - Joana
15 - Domingos - Emília			27 - Mônica	14 - Domingos	14 - Domingos	14 - Domingos	14 - Domingos
16 - Cláudia			28 - Isabel	15 - José	15 - José	15 - José	15 - José
17 - Cláudia			29 - Isabel	16 - Cláudia	16 - Cláudia	16 - Cláudia	16 - Cláudia
18 - Mariana			30 - Valdina	17 - Joana	17 - Joana	17 - Joana	17 - Joana
19 - Mariana			31 - Eli	18 - Bala	18 - Bala	18 - Bala	18 - Bala
20 - Guguane			(Setembro)				
21 - Karanir			01 - Clema				
22 - Domingos - Emília			02 - Eli Domingos				
23 - Guguane			03 - Dora				
04 - Janaina							
05 - Janaina							
06 - Valquíria							
07 - Valquíria							
08 - Luanete							
09 - Domingos - Rozângela Rocha							
10 - Gilvanete							
11 - Gilvanete							
12 - Dila							
13 - Luanete							
14 - Dinda							
15 - Rozângela Rocha							
16 - Domingos - Lídia							
17 - Josefa							
18 - Augusta							
19 - Casiane							
20 - Casiane							
21 - Olga							
22 - Olga							
23 - Domingos - Lídia							
24 - Franx							
25 - Josefa							
26 - Josefa							
27 - Josefa							

FIGURA 4 - Lista da freguesia de Elza (julho a outubro de 2007)
Fonte: Dados obtidos na pesquisa.

Assim, vivenciamos a rotina da freguesia, acompanhando as atividades implicadas na referida prática. Por intermédio dessas visitas verificamos uma obrigação moral nas anotações e, sobretudo, um jogo de 'regras' coletivas, em especial, com o cuidado com as roupas.

Essas eram as 'peculiaridades' de São Gabriel, que tornavam-se mais visíveis e intensas em cada rua que se trafegava, em cada morador com quem sentávamos para tomar um café, comer um doce e em cada pé de porta de casa. Durante o trabalho de campo, isso se tornava mais nítido e revelava um conjunto de princípios morais que regiam aquelas mulheres, principalmente, aquelas que prestavam seus serviços na rede de freguesia, que dispunham, em favor de si, a ajuda de uma vizinha, de uma conhecida.

É fato que a continuidade da freguesia está intimamente relacionada ao entrelaçamento de gerações entre as mulheres, uma relação não só de troca de serviços domésticos, mas, fundamentalmente, um repassar de experiência. Uma herança cultural de mulheres, que se refletem no cuidado com o 'outro' e, conseqüentemente, na garantia da reprodução delas como grupo.

Ocupar o lugar de ser filha de São Gabriel e, potencialmente, uma mulher para inserção na rede, proporcionou-me uma relativa tranquilidade para adentrar no cotidiano das mulheres, em suas casas e memórias, em compartilhar seus dramas e necessidades. Bem como conseguir reuni-las para falar de si, do seu cotidiano, das participações na rede, fazer captação de imagens (fotos/vídeo) e ter acesso ao caderno de anotações das listas da freguesia. Assim como, ocupar esse lugar tornou-se também um dificultador, pois com uma identidade consolidada como sendo daquele lugar, as informantes não descreviam com uma riqueza de detalhes os procedimentos por considerar um suposto conhecimento prévio, pelo fato de que eu já tinha presenciado e vivido no local.

Essa instabilidade no campo empírico nos remete à discussão de Pedro Demo, ao inferir que a noção de objeto construído adverte para o fato de que a ciência não é algo acima ou à margem da sociedade, mas componente da própria sociedade que se faz - algo que as mulheres de São Gabriel não me deixavam esquecer (DEMO, 2003).

Além do que foi mencionado até aqui, podemos encontrar principalmente no Bairro Mansambão, moradoras que realizam outras experiências que definem trocas fundamentais de reciprocidade que estruturam a organização social do bairro, como o chamado mutirão para a debulha do milho, denominado antigamente de cateretês ou caretetês (ou ainda, simplesmente adjuntos), as fogueiras e ainda as chamadas 'espinhaçadas'.

Esses três eventos são considerados importantes, na medida em que concorrem para assinalar uma postura de desprendimento, ou seja, de generosidade embutido no consciente coletivo do lugar.

Todavia, vale algumas ressalvas, pois, tão próximo da ideologia da generosidade e do altruísmo, o ato de dar, mostra-nos Mauss, não é um ato desinteressado. O ato de dar pode assim se associar em maior ou menor grau a uma ideologia da generosidade, mas não existe a dádiva sem a expectativa de retribuição, que não fica a cargo dos presentes nos eventos estudados, mas ao de seu Deus, uma vez que estes eventos envolvem trabalho e agradecimento.

2.5 A prestação de favores e a generosidade como *hatitus* do lugar

Além das 'necessidades' da região, percebemos que a disposição cultural também concorre para a união de determinado grupo, que se assemelha ao movimento da freguesia. Assim, chamou-nos a atenção a reunião dos vizinhos, parentes e amigos para a 'ajuda' mútua no trabalho e nas comemorações dos cateretês, da 'espinhaçada', da debulha de milho, em torno da fogueira de São João e dos enterros.

2.5.1 Dos cateretês/carêtetes ou adjuntos

Os cateretês eram denominações usadas pelos 'nativos' para identificar qualquer reunião para desenvolver algum trabalho. Assim, no dia combinado, reúnem-se muitos homens na roça para o trabalho da colheita e as mulheres na cozinha para o preparo da comida. Na roça, a colheita é alegre e envolve uma mistura de esforço, alegria e magia. O esforço próprio da atividade, das dificuldades do lugar, a alegria por ter aquela oportunidade da colheita, sendo a magia, algo que assinala o reconhecimento, uma espécie de agradecimento a seu Deus.

A alegria pode ser percebida nas cantorias que envolvem versos e rimas a respeito de elementos naturais, como o reproduzido a seguir:

Quando Horácio entrou na barra/ Militão correu/ [grupo da frente] Abre o olho Militão/ que Horácio é eu [grupo de trás]. Piriquitinho verde já comeu/não que laiá não me deu/piriquitinho verde já bebeu/não que laiá não me deu/piriquitinho verde já dormiu/não que laiá não cobriu/ piriquitinho verde vá embora/vou sim senhor, sim senhora/ não vai não piriquitinho verde/ fica aqui pra nós sambar/me dá um beijo meu louro. Boi preto maia no maiador/ boi preto bebe no bebedor /na sombra do morro onde o boi preto maiô/ leva o boi para o matador ô, ô, ô. (domínio público)

2. 5.2 Da debulha de milho

Atualmente, no município de São Gabriel, observamos a existência do mutirão para a debulha do milho, que envolve alguns trabalhadores rurais e pequenos agricultores familiares, sobretudo no bairro Mansambão. Neste mutirão diversos trabalhadores rurais se juntam na propriedade de um deles, enquanto a esposa, a mãe, filhas, irmãs, cunhadas e até mesmo vizinhas ou amigas fazem, também em mutirão, a refeição para culminância do evento. Antes disso o plantio e a colheita já haviam sido realizados pelas famílias ou com a colaboração remunerada de terceiros. Quando o milho colhido já se encontra em grandes ‘rumas’ na roça, o trabalhador decide qual o melhor dia para a debulha e a partir daí convida tanto aqueles que já participaram do mutirão, quanto àqueles que ainda participarão fato observado durante o trabalho de campo (ver anexo 4 e 5) e pelo depoimento de uma das mulheres da freguesia:

Quando Deus ajuda que a gente arranja milho para fazer o milho. Aquele povo todo ajudando a gente, que é uma comunidade que nos ajuda. Se tiver o milho, aquela comunidade ajuda a debulhar e quando aquela pessoa também tem milho, os maridos da gente vão ajudar, é uma comunidade boa... A gente não paga nada, as pessoas vêm e debulham o milho, o marido da gente vai também ajudar aquele povo debulhar o dele. É tudo um a comunidade [...] E se for a comunidade ali, a gente só da a comida, eles debulham o milho, carregam tudo e botam dentro de casa, sobra uma coisinha pra gente. Se for pagar tudo a dinheiro não sobre nada [...] A despesa, no preço que está hoje as coisas, que o milho não tem valor e quando a gente termina de pagar trabalhador para quebrar e tudo não sobra nada pra gente. E a comunidade ajuda às vezes ainda fica alguma coisa...[...] Se tivesse galinha vai matar e tratar as galinhas. Se for um bode, o povo tira o couro e agente vai ajeitar aquele bode para cozinhar, tratar o fato para fazer a buxada. E daí cozinhar para aquele povo todo, arroz, macarrão se tiver o que tiver a gente cozinha... (Adolfina, 62 anos)

Comparando os dois eventos - a freguesia e a debulha de milho - temos que a freguesia, por se tratar de um trabalho comumente realizado por mulheres, como

lavar e passar, acaba dando conformidade e composição exclusiva de uma rede de mulheres. Já no mutirão para a debulha do milho, as atividades são coletivamente realizadas por alguns trabalhadores rurais e pequenos produtores, enquanto algumas trabalhadoras ficam no espaço da casa preparando a comida⁵³.

Tratando-se da freguesia, sabemos que algumas mulheres ‘agendam’ um dia para lavar as roupas e que, por ser um processo de acompanhamento individual ao resguardo, levam mais tempo com o ciclo de dar/receber/retribuir do mutirão. O lavar e passar não corresponde a uma atividade de encontro ‘festiva’, como se poderia dizer do mutirão para a debulha de milho, mas uma atividade a mais e complementar ao trabalho realizado pelas mulheres da freguesia: ela tem que se dedicar às suas atividades domésticas, dentro de sua casa e no quintal, e agregar a estas a responsabilidade de entregar uma ‘trouxa’ de roupa limpa e passada ao final da tarde. A ‘trouxa’ passa a ser um elemento extra, proveniente de outra família, e que reforça uma atividade do espaço privado da casa.

Diariamente, a exemplo da freguesia e do mutirão para a debulha de milho, pululam estratégias de organização em torno de acontecimentos ou resolução de problemas dentro do espaço estudado. Estratégias que, na maioria das vezes, não são consideradas para aquela população residente, quando acionados os modelos mais tradicionais de organização⁵⁴, com seus estatutos sociais, designadores de exemplos, de assembléias gerais e do pagamento de mensalidades. A freguesia e o mutirão para a debulha lastrados por dar, receber e retribuir sem os condicionantes financeiros e burocráticos que proporcionam a funcionalidade de outras formas de organização, que apesar de sua estrutura de cobranças e decisões coletivas, é historicamente excludente em relação à participação das mulheres, principalmente nas diretorias e nas tomadas de decisões⁵⁵.

Além dos *cateretês* outro evento que também envolve a generosidade num sistema de dádivas é o da ‘espinhaçada’.

⁵³ Cabe aqui mencionar a crítica advinda principalmente das militantes do movimento negro quanto à diversidade de ‘mulheres’ existentes. Sabemos da heterogeneidade de mulheres rurais e se comparamos as diversas regiões do Brasil, há variedade de atividades realizadas pelas mesmas. Por exemplo, as extrativistas de babaçu, logicamente adquiriram saberes diferentes das agricultoras familiares ou das assalariadas da cana-de-açúcar na região nordeste do Brasil.

⁵⁴ Pode-se mencionar que nas últimas décadas, para formação de organização e estratégias de mobilização social em comunidades rurais têm-se como referência as associações e as cooperativas. Dentro do município de São Gabriel registramos a existência de organizações ligadas ao movimento sindical como o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais.

⁵⁵ Podemos mencionar a luta das trabalhadoras rurais para garantir sua representação nas diretorias dos Sindicatos dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais com a criação da Comissão de Mulheres.

2.5.3 Da ‘Espinhaçada’

A espinhaçada⁵⁶ foi lembrada e relacionada ao tempo de abundância, ‘tempo da fartura’ como registrado em depoimentos obtidos no campo. Também remete à realização de trabalhos em regime coletivo, em grupo.

Trata-se de uma espécie de mutirão, em que se convidavam as pessoas para as matanças de porco. Após o trabalho de matança, eram convidadas para o ‘comes e bebes’ com o espinhaço do porco.

Na ‘espinhaçada’ a melhor porção do porco, o seu espinhaço, era dividido e entregue em pedaços aos vizinhos, ou se cozinhava e compartilhava o mesmo com quem tivesse participado do processo de matar e tratar o porco. Além da distribuição do espinhaço havia a rede de solidariedade na distribuição de porções dos animais para os familiares, comadres e compadres e pessoas mais próximas.

Segundo informações, a ‘espinhaçada’ acontecia em toda a região, sendo que em algumas, eram convidadas até 80 pessoas e as que dela participavam, além de comer ainda levavam para casa. Nessas ocasiões, algumas mulheres também participavam, mas com outra função: a de fazer sabão. Outro sinal de fartura nesta ‘espinhaçada’, pois as ‘fussuras’ dos porcos (conjunto de miúdos, composto por fígado, coração, língua, etc.) ficavam penduradas na cerca, por não serem aproveitadas.

2.5.4 Das Fogueiras

O evento em torno da fogueira se aproxima da teoria da dádiva de Mauss (2001). Isso porque envolve espaço de encontro, socialização e distribuição de dádivas.

Em São Gabriel, no mês de junho, especificamente no dia de São Pedro, para os(as) viúvos(as), e no dia de São João, para o povo em geral, tem-se o costume de os moradores fazerem as fogueiras ‘deitadas’ ao pé de suas portas. Mais raramente,

⁵⁶ O ‘espinhaço do porco’ é conhecido em outras regiões do Brasil como ‘suam’. Segundo Claudionor F. Santos (1910) as maiores ‘espinhaçadas’ eram: as de seu Raul das Virgens e de Filintrão (Filinto Machado) onde “se matava até 40/60 porcos”. Zé de Duardo também foi citado, pois Zé de Duardo só confiava no povo do Mansambão que era quem sabia tirar espinhaço gordo. Ainda segundo informações, depois de Filintrão veio Antônio Ferreira, sendo as espinhaçadas da casa dele para quem entrasse, ou seja, não eram restritas apenas aos que matavam os porcos.

alguns residentes, principalmente do bairro Mansambão, 'os que têm o costume' e detêm mais posses, resolvem individualmente e em suas portas fazer uma fogueira em 'pé'.

Geralmente o evento ocorre no dia 23 de junho, 'dia da fogueira', dia que se faz a fogueira em pé. A preparação da fogueira consiste em colher uma árvore de aroeira ou angico de estatura entre 4 a 6 m de altura. A seguir perfura-se o chão, e enfeita-a com presentes.

Os presentes são geralmente itens de interesse de crianças, pois normalmente elas são, o público principal das fogueiras. Sendo assim, utiliza-se frutas, bolos, pipoca, doces e bombons. Em alguns casos, porém, há a permissão para participação de adultos; em outros, a fogueira é específica para adultos, e, neste caso, os 'presentes' são distintos, podendo haver dinheiro, coco, cana, garrafa de cachaça e também guloseimas tradicionais.

Os presentes podem ser comprados, colhidos em suas roças, ou manufaturados nas próprias casas. No plano simbólico, 'pôr' a fogueira em pé nos sugere re-significar o ato de 'plantar', enquanto a queda da árvore pelo fogo e a rápida retirada dos 'presentes' significa a colheita e a distribuição de seu produto.

Trata-se da festa da 'generosidade', ou para os moradores da região, da "fartura", que costuma acontecer mesmo nos períodos de estiagem, quando há dificuldades financeiras e de disponibilidade de gêneros alimentícios. A fogueira em pé simboliza a fartura real ou esperada.

Como resultado, tem-se à noite uma árvore 'em pé' enfeitada com diversas iguarias. Depois de acender o fogo espera-se que as demais madeiras queimem e seu tronco decline e aconteça a tão esperada 'queda da fogueira'. Desse modo, mais afastados da fogueira ficam vários observadores(as) e do lado oposto à possível 'queda' posicionam-se os que vão entrar nela. Quando a fogueira declina até o chão, em segundos e muito rapidamente são retirados todos os presentes.

De acordo com os depoimentos, as fogueiras, assim como as 'espinhaçadas' e os cateretês/adjuntos, eram comuns em toda a região. Em São Gabriel, havia diferenças: as fogueiras do Mansambão eram feitas por pessoas que nem sempre tinham boas condições, o que importava era a tradição, o costume de fazer todos os anos. Já na 'praça', eram feitas pelas pessoas de 'mais posse', por isso eram mais famosas pelos seus enfeites. Porém, ao mesmo tempo em que atraíam as pessoas, também assustavam pela quantidade de bombas, foguetes e até tiros. Outra ênfase

que foi dada para a história da fogueira, é que ela deve cair distante do terreiro, pois se a fogueira cair na frente da casa o(a) dono(a) não verá a próxima fogueira, pois morrerá antes.

Entre outras manifestações culturais típicas de São Gabriel, aparece os Grupos Culturais de Reisados, tanto com representantes da sede como dos povoados, e as Cantadeiras de Roda - a Roda de São Gonçalo⁵⁷ que é composta por moradores (as) do Bairro Mansambão.

Em suma, é neste universo rico de manifestações e experiências societárias e singulares que eu relato a seguir a minha volta para 'casa'.

2.5.5 O velório

A observação etnográfica da prática da freguesia iniciou-se com o velório de um jovem gabrielense, que aparentemente, desarticulou a agenda de algumas mulheres do bairro Mansambão. Acompanhamos a espera para o velório⁵⁸ e esse momento se revelou como oportunidade ímpar para compreensão das relações de sociabilidade do grupo, para além da rede.

Nas visitas, homens e mulheres de várias idades procuravam saber da hora que iria chegar o corpo, pois a notícia que se passava adiante é que ele estava chegando e que iria diretamente para o cemitério.

Já eram nove horas de espera, e permanecíamos, às vezes, sentados, às vezes, na cozinha e, por último, na porta da capela do cemitério, conseguindo mais informações. As mulheres que passavam pela cozinha na casa do velório se confraternizavam, umas praticavam a ajuda do fazer e servir o chá-calmante para a família, outras distribuía palavras de conforto e lágrimas, se solidarizando com a situação da família que tinha um filho que saíra para trabalhar como tratorista e que

⁵⁷ Esses grupos de São Gabriel têm participação no Festival das Primeiras Águas, que é organizado pelo Fórum de Cultura da região de Irecê, pelo Grupo de Apoio Resistência Rural e Ambiental - GARRA, pela Fundação Culturarte e outras parceiras; evento onde se encontram diversas manifestações culturais anualmente em um município previamente escolhido. Ele se encontra na sua quinta versão. Nesse mesmo município, acontece a Cantoria, evento realizado há 17 anos pela Fundação Culturarte, que tem como objetivo resgatar e valorizar a produção artística e musical de raiz da região e do Brasil.

⁵⁸ Um jovem gabrielense morreu afogado em município vizinho e as pessoas se reuniram no cemitério para esperar o corpo para o velório.

morrera em situação trágica. Ouvia-se quase de tudo. Especulava-se sobre a real necessidade de se fazer autópsia no município vizinho, pois retardaria demasiadamente o enterro. Na frente do cemitério, mesmo com uma pequena chuvinha, parte da população esperava pelo corpo. Dado o acúmulo de pessoas, duas ambulâncias, uma da prefeitura municipal e a outra de um plano de saúde, se posicionaram durante todo o tempo no portão do cemitério, aspecto que demonstrava acolhimento à família.

As freguesas da lavação de roupa sustentavam orações, enquanto esperavam o corpo, e em alguns momentos, no espaço externo da capela, conversavam sobre o período do nascimento, sobre quem, sobre como e quando se praticava a freguesia, dos partos e da ação das parteiras. Certamente, este foi um espaço rico de percepção das atitudes expressas neste tipo de ritual.

2.5.6 O trabalho na casa de farinha

Também acompanhamos o trabalho numa casa de farinha (Anexo 6), fato pouco comum para o mês de abril, naquela região. Mas devido à grande estiagem, alguns plantadores de mandioca faziam suas colheitas nessa época. O trabalho na casa de farinha é muito distinto do trabalho realizado antigamente.

Principalmente no tocante à mão-de-obra utilizada, pois hoje se faz necessário remunerar financeiramente as mulheres que realizam as tarefas de descascar e retirar a tapioca⁵⁹, o que assinala para um menor poder de coesão da freguesia, uma vez que, conforme declarara uma informante, nos tempos da fartura não havia essa forma de pagamento. Esse encontro foi importante, na medida em que possibilitara traçar a 'história' do movimento da freguesia.

Durante o trabalho, cada uma das informantes ia relatando casos que assinalavam certa regularidade do movimento, bem como suas mudanças ocorridas no decorrer do tempo, sendo que algumas delas podem ser percebidas no depoimento a seguir:

⁵⁹ Conhecido em outras regiões do Brasil como polvilho.

Na casa de farinha, a gente fazia tudo junto. Eu, antes de primeiro, antigamente era assim, por exemplo: uma pessoa arrancava mandioca, meu compadre ou meu irmão rancava mandioca, aí, ninguém pagava a outra pessoa não. Chamava as irmãs, as colegas, as amigas que todo mundo tinha, ia rapar e tirar; cada quem rapava e tirava pra si. Não tinha esse negócio, que hoje faz é pagar e a tapioca fica toda para o dono da mandioca. E tudo lá é para o dono da mandioca, a pessoa ganha só um dinheirinho que não dá nada. Naquele tempo, era fartura pra todo mundo, o dono da mandioca tinha fartura e os vizinhos, os parentes e todo mundo ficava com as casas cheias de tapioca e beiju. Era mesmo, naquele tempo, porque agora não é mais, não. Era bom demais o mutirão na casa de farinha. Levantado de madrugada, de primeiro o povo num dormia que hoje dorme, terminava de rapar já era tarde. Aí, tirava de madrugada, duas horas, três horas ia coar aquela tapioca, quando terminava de coar, aí, ia rapar mandioca de novo. Meio-dia, na hora de tirar, era que escorria aquela tapioca. E agora já fazia tudo de noite. Quando amanhecesse o dia se quisesse já faz beiju. E naquele tempo, no meu tempo que pai rancava mandioca era assim; não dormia, não; era sofrimento, mais era bom demais, era animado. Ninguém tinha preguiça. Hoje em dia o povo não tem mais coragem como antigamente. Era bom demais aquele tempo na casa de farinha, ou tudo que o povo ia fazer, mas hoje, não (Evaci, 56 anos).

As mulheres presentes permitiram que realizássemos filmagem, além de cantarem a roda e soltaram alguns versos. A mandioca era de um morador da Rua do Jacaré, mas encontrava-se na casa de farinha de um proprietário do bairro Mansambão 2. Assim, conseguimos continuar mapeando a dimensão da freguesia, pois na limpeza da mandioca estavam representantes da freguesia de diferentes ruas do município.

Identificamos que a prática da freguesia passou por algumas modificações ao longo dos anos, mas não temos a medida e as consequências de tais mudanças. Sabe-se apenas que a entrada do registro nos cadernos não é suficiente para se fazer uma análise histórica das práticas que envolvem a freguesia⁶⁰.

Uma diferença elementar entre as listas das quais tivemos acesso é que quando se referem aos partos, as atividades da freguesia são mais intensificadas, acontecendo sistematicamente dia após dia da semana e, esporadicamente, aos domingos. Quando se referem à situação pós-operatória, essa atividade é mais fluída e menos sistemática, sendo as roupas lavadas com intervalos de dois ou três dias, mas mesmo assim não nos sugerindo um menor comprometimento do grupo. A justificativa das informantes foi que recém-nascido suja maior quantidade de roupas, ou na linguagem nativa, mais 'panos' e, portanto, sua necessidade diária de roupa limpa é maior.

⁶⁰ Durante a vivência em campo, foi possível localizar uma lista de 1981, mas pudemos identificar nas conversas que o 'caderninho' vem de décadas anteriores, havendo relatos de trocas entre as mulheres que não foram registradas formalmente numa lista, apenas nas relações de trocas entre si.

Não foi possível precisar quando, mas percebemos que os rituais da freguesia foram se modificando com o tempo. O registro em caderno não aparece em todos os períodos de existência da prática. No trabalho de campo, o registro mais antigo obtido foi de 1981. Porém, nas conversas, pôde-se perceber que o ‘caderninho’ já existia em décadas anteriores. Há também relatos de se ir ‘buscar os panos’ sem a mulher ter realizado qualquer registro em cadernos. Nos depoimentos, o argumento é de que não precisavam, pois elas não se esqueciam e a freguesia funcionava normalmente.

Enfim, a freguesia se apresenta como uma co-divisão das atividades advindas do processo de reprodução social, na qual a permanência, a continuidade, a participação e a autogestão são garantidas por essas mulheres, utilizando diferentes estratégias de organização e troca de experiências, gestadas entre várias gerações.

Assim, com um arsenal de dados coletados, outra tarefa se impôs: traduzir essa realidade e fazer dela uma reflexão sobre o modo como as mulheres trabalhadoras rurais escolheram ser e estarem no mundo. Para isso, as técnicas e métodos de pesquisa foram os grandes instrumentos para a captação da realidade, para, desse modo, podermos elevá-la à categoria de saber científico.

CAPITULO III

O Gênero da “Freguesia”: mulheres, reciprocidade e reprodução.

Apresentaremos a seguir a análise e discussão dos dados, explorando algumas categorias emergentes do universo objetivo e subjetivo da prática da freguesia em São Gabriel.

De posse de um rico e denso material etnográfico, realizamos um exercício reflexivo, visando à construção de uma compreensão sócio-antropológica acerca das práticas de organização social de mulheres e sua relação com o evento da reprodução (social e biológica).

O ponto de partida, como já delineado acima, foram as entrevistas e as narrativas, recortadas a partir das memórias presentes na história de vida e na trajetória da prática da freguesia de mulheres trabalhadoras rurais que participaram da rede. Assim, buscamos lançar luz sobre dado *ethos* cultural e, também, sobre determinados sentimentos de pertença e filiação, que sugerem um imperativo de classe, possibilitada por uma divisão social geográfica, e por uma relação de gênero que, em certa medida, concorre para a formação da freguesia.

3.1 - Freguesia como ‘coisa de mulher’

A prática da freguesia já traz em si um delimitador das relações de gênero, percebido por meio de seus códigos e disposições hierárquicas dos corpos, da divisão sexual do trabalho e da esfera doméstica. Sendo assim, o grupo de mulheres evidencia lugares e ocupações distintas de mulheres/homens, que ocorrem para a cristalização de uma identidade grupal, calcada nos arbitrários culturais/locais.

Essa distribuição de papéis e alocação de sujeitos nos remete a uma discussão ainda mais complexa na abordagem da freguesia, o que sugere uma relação entre público e privado. Essa complexidade apresenta-se no momento em que a idéia do doméstico é ampliada pelas condições em que as trocas são

estabelecidas e evidenciadas. Assim, a esfera doméstica se constitui como o reduto de poder, de sabedoria⁶¹ e, habilidade feminina, que é reproduzida e vivida na e para a rede. Nessa divisão, os afazeres domésticos, a reprodução social, os cuidados e os serviços relacionados à proteção estão dados, conforme Bourdieu (1998) e Gouveia (2007), como 'únicas' possibilidades concretas no cumprimento do papel e da condição feminina, cabendo ao homem o trabalho fora, seja no espaço público ou no sustento da família. Aspectos que articulam os discursos das informantes Mirailde⁶² e Vicência⁶³, conforme veremos abaixo. Mirailde que relata sua experiência durante uma roda de conversa no quintal de sua casa, onde participaram nove mulheres; e, Vicência que o faz durante uma entrevista individual, também, no quintal de sua casa.

[...] o meu (marido) levantava, eu sabia que trabalhava no Corta-Asa, só fazia pegar o cavalo arreá e ir embora e me deixava, quem cuidava de mim era minhas irmãs, por causa que ele...., quando minha irmã chegava é que ia fazer café e dar a meus filhos. (Mirailde, 51 anos)

Logo quando eu comecei a trabalhar assim como 'dona-de-casa', pode dizer que dona-de-casa, com 11 anos. Que tinha minhas irmãs mais velhas, as minhas irmãs, uma casou, foi embora pra São Paulo, a outra casou e foi pra sua casa. Aí, ficou eu e outra irmã minha. E essa outra irmã minha, ela não gostava de fazer assim as coisas de dentro casa, logo era mais nova que eu. Aí, eu ia pra... minha mãe arrumava as bacias de roupa eu ia mais as mulheres [...]. As mulheres diziam: "ou mas já vai essa menina! Essa daí vai ser uma dona de casa de primeira, porque deste tamanho com 11 anos, já vem pro rio com uma bacia de roupa; lava bem lavada, lavava igualmente nós e leva toda limpinha pra casa." Aí, terminava de lavar tudo e nós botava para enxugar... aí, as roupas secavam. Elas iam pegando as delas. Eu ia, elas pegam as delas, eu ia pegava as minhas também dobrando e botando dentro da bacia. Ai na hora que terminamos todo mundo e vamos embora. [...] Chegava em casa com a bacia de roupa pra mãe olhar. Mãe olha que eu não sei como que está porque este tanto de roupa, só de homem, de roupa de mulher só tinha eu e ela, a roupa minha e dela. Tá bom, não tem problema não, a gente vai aprendendo é assim. De outra vez você já vai e lava mais bem lavada do que essa. (Vicência/Mucinha, 57 anos)

A 'naturalização' dos espaços, presente nos depoimentos das mulheres, assinala percepções e práticas historicamente legitimadoras de comportamentos femininos e, relacionalmente, de masculinos. Acadêmicas e militantes têm centrado

⁶¹ Essa sabedoria à qual nos referimos diz respeito à receitas, dicas, orações, superstições, ervas, práticas e cuidados; estes que são trocados nos momentos dos eventos da freguesia.

⁶² Mirailde - é natural de Alagoinha, chegou a São Gabriel aos 14 anos e há treze mudou-se para o povoado do Caroazal, Na entrevista apresentou relatos de sua freguesia, quando morava na Rua do Jacaré na sede do município de São Gabriel.

⁶³ Vicência – é natural de Utinga/BA, moradora do bairro Mansambão 2.

suas atenções para essas questões e lutas travadas no campo simbólico e político dos papéis masculino e feminino, que são formas elementares de classificação e organização do mundo.

O segundo depoimento, selecionado acima, ostenta a socialização da menina para o trabalho de “dona-de-casa”. Etapas de sociabilidade primária que a direciona para o trabalho – não a qualquer trabalho, mas ao trabalho doméstico – considerado de mulheres, tais como, lavar e passar roupas, executar as tarefas “bem feitas”, o que corresponde a roupa bem lavada e bem passada. Para que o esforço seja reconhecido, é necessário que, desde cedo, a socialização possa respeitar as etapas da lavagem de roupa, ir à fonte ou cacimba com sua mãe, ou acompanhando as demais mulheres, pode garantir a socialização de importantes aprendizados: ensaboar os panos, esfregar até soltar toda a sujeira, colocar no molho, ter o cuidado de não misturar roupas coloridas e brancas, pois ‘as de cor soltam tinta’ e as brancas deverão de ser ‘quaradas’; ou seja, ficar expostas ao sol; e de preferência, embebê-las em anilina, para fazer desaparecer o aspecto amarelado; passar e depois respeitar as costuras, no momento da dobra.

O significado das atividades de lavar e passar, no universo do trabalho doméstico, tem todo um sentido hierárquico. Maria de Fátima Lopes (1983), ao estudar a passagem da condição de camponesa para de assalariada, por mulheres trabalhadoras rurais da cana-de-açúcar, constrói uma classificação e uma hierarquização dos trabalhos realizados dentro do universo da casa. Em tal classificação, para as mulheres, a lavagem de roupa é a mais pesada e difícil no universo das atividades domésticas.

Nesse sentido, a relação da freguesia conta com códigos próprios. Atitudes que parecem ‘espontâneas’ e ‘naturalizadas’ são profundamente regradas, a partir de um princípio de conduta moral do comportamento feminino, a exemplo, o cuidado com as roupas, desde a confiança de adentrar a casa alheia e pegar as roupas, os cuidados com a lavagem, até a forma de sua entrega. Tais comportamentos estão sujeitos a olhares e sanções do grupo, como nos revelam as informantes Maria Zélia e Olga:

[...] eu não tinha experiência, pois na minha terra não tinha este uso, como eu já falei a trouxinha da mulher foi sem passar... (Maria Zélia, 60 anos)⁶⁴.

⁶⁴ Este depoimento foi dado durante o primeiro levantamento de campo, em janeiro de 2005. A entrevista aconteceu na residência da informante.

[...] Tudo que eu recebi era tudo bem feito. Agora aqui já tinha pessoas que eu tinha cisma de fazer porque tinha umas que falava – Ave Maria, fulana lavou uma roupa pra mim que num coube no guarda roupa. Botei em cima. Dessa pessoa eu tinha medo e eu lavava e se num tiver bem lavado, você bota amanhã para outra lavar [...] ou dizia: gente, tua roupa eu trouxe, mas deixa pra abrir de noite na luz do candeeiro, pois ninguém vai vê (Olga, 44 anos).

Diante dos critérios simbólicos que regem as normas da freguesia, o grupo elabora formas de sanções para aqueles que não ‘cumprem’ com o acordo firmado entre suas parceiras. Esse ‘acordo’, como ressalta Durkheim (2004), refere-se a um contrato simbólico que deve ser conhecido e compartilhado por todos. Um verdadeiro código moral dinamicamente re-significado por meio do processo de socialização.

Os códigos contribuem para legitimar um grupo e seus interesses, possuindo uma coesão e um destino que lhe são próprios como comunidade:

O meu marido, nos resguardos, sempre eu engravidei, ele não deixava mais eu pegar água, era água de cisterna de 80 palmos e aí ele já tinha as duas latas e amarrava as cordas, botava um pau no ombro e carregava as lata. Também tudo que precisasse fazer no meu resguardo Machado fazia [...]. Ele fazia comida, se precisasse de lavar algum pano ele lavava. Agora se uma pessoa visse ele fazendo se aporinhava e tomava ⁶⁵ [assumia os afazeres domésticos] (Clarice, 60 anos)⁶⁶.

Como disse a Janice, eu comecei de pequena, porque eu era quem tomava o encargo da casa de mãe todinha. (...) Porque mãe ia para roça e quem ficava dentro em casa era eu. (...) E tinha a velha Zumira, que tinha uns meninos desse tamaninho e ela carregava pro meio da roça pra quebrar mamona e eu dizia: “deixa esses meninos aqui em casa.” Respondia a senhora: “Deixo não; já tem menino demais.” Num tem nada, melhor ficar aqui do que você levar pra roça (Olga, 44 anos).

O meu [marido] carregava água os trinta dias todinho. E só botava água, os maridos tudinho. E o meu também só botava água (Nercina, 65 anos)⁶⁷.

Assim, essas mulheres trabalhadoras rurais desenvolveram códigos e disposições para perceber, sentir, fazer e pensar em prol de um ‘bem-estar’ coletivo, que em certa medida, remete à sua posição e identidade de gênero, o que concorre para uma divisão da esfera doméstica/privada/íntima e os outros espaços sociais.

⁶⁵ A entrevistada sinaliza que as regras da freguesia não são deterministas e, portanto, abre uma condição para a participação masculina, embora o grupo exerça um ‘olhar’ de censura sobre essa atitude.

⁶⁶ Os depoimentos de Olga, Clarisse e Janice foram dados numa conversa coletiva durante a fase do campo ocorrida em abril de 2005. A entrevista aconteceu na sala da residência de Janice.

⁶⁷ Depoimento obtido em entrevista coletiva realizada em abril de 2007, no terreiro da casa de Tio Olavo.

Para refletirmos sobre a gênese da freguesia, no contexto sócio-cultural de São Gabriel, recorreremos aos **Ensaio sobre a dádiva**, por pressupor que se trata de formas e razões de trocas recíprocas que envolvem valores e sentimentos, como confirma Mauss, (1950, p. 185):

As coisas têm ainda um valor de sentimento para além do seu valor venal, supondo a existência de valores que sejam apenas deste gênero. Não temos senão uma moral de mercadores. Restam-nos pessoas e classes que mantêm ainda os costumes de antigamente e quase todos nós nos sujeitamos a eles, pelo menos em certas épocas do ano ou em certas ocasiões.

Essa relação troca/dom experimentada/vivido na rede da freguesia enfatiza expressões de trocas manifestadas por aquilo que não possui valor de mercado/produção. Todavia, circula na comunidade como um bem-valor maior, a dádiva. O espaço doméstico constitui-se em um lugar emblemático para instaurar essa negociação, porque há a existência de um vínculo particular entre a dádiva e a mulher como ressalta Godbout (1999). É essa relação que nos propomos problematizar.

3.2 - Entre o fazer doméstico e o sujeito mulher: a instauração da dádiva

A dádiva pressupõe uma troca de bens que jamais é acertada, assim como a dimensão do que é trocado. Caso haja uma equivalência entre os valores ou favores, têm-se uma quebra no sistema que institui a troca, ou seja, há a 'morte da dádiva'. O espaço doméstico, reduto por excelência das mulheres, representa um lugar onde essa relação é naturalizada, em detrimento do valor de gratuidade, de doação e de proteção, associados culturalmente à mulher. Essa relação tende a se intensificar quando se tem em jogo o evento da reprodução, como é o caso da freguesia.

A freguesia nos ampliou a possibilidade de entender, dentro do mesmo espaço, como mulheres pobres vivenciam coletivamente as responsabilidades com a maternidade. E, nos deu indicações a respeito da construção de solidariedade

entre elas e outros sujeitos. Em particular, o diálogo instituído entre os estabelecidos e os *outsides* presentes na rede.

Pode-se entender a freguesia como troca numa relação de reciprocidade: “uma das rochas humanas sobre as quais estão erigidas nossas sociedades” (MAUSS, 1925, 2003, p. 189). Assim, ela atribui à obrigatoriedade moral, instaurada pela dádiva, um papel instituidor da sociedade e, também, até mesmo um fator de ‘humanização’ nas relações do grupo. Da mesma forma, a obrigação do ‘dar’ na freguesia instaura-se baseada nos valores morais, sobretudo nos vinculados à família, que aparecem como centrais e normatizadores na vida dessas mulheres:

[...] ali na minha rua, quando um adocece, vai todo mundo ajudar. (...) Após Efigênia [sua filha] ganhou neném ali esses dias e não faltou roupa lavada dois meses. Castora [outra filha] ganhou também, e as minhas vizinhas, que tanto as pessoas que eu lavava, tudo lavou. (Clara, 60 anos)⁶⁸

Eu fazia pras mulheres e faço até hoje e continuo fazendo. Na hora que uma ganha neném, eu lavo também, porque, tem hora que agente não precisa mais. Tô ‘ligada’ [ligação das trompas], não preciso mais, mas tem os filhos da gente. [...] Tem hora que tem uma filha dentro de casa e ganha neném, como aconteceu com a minha ganhou neném, aí, trinta dias e eu não peguei num pano pra lavar que o povo tudo lavava. (Valdira Nunes, 47 anos)⁶⁹

Eu tava dizendo que as mulheres aqui do Mansambão quando ganhavam os meninos era obrigado a gente dá uma carreira pra chegar antes de acabar de ganhar o menino. Porque se deixasse ganhar quando chegasse já tinha três meses, não achava mais roupa pra lavar (Alice, 62 anos e Arcina, 58 anos)⁷⁰.

Para além da obrigatoriedade moral, a rede evidencia uma ansiedade em retribuir o que se deve. Preferencialmente, nos primeiros trinta dias do repouso pós-parto, uma vez que esses dias demandam maiores cuidados tanto com a mãe, quanto com a criança.

Lavei muitos anos para as mulheres. Tem 24 anos que eu liguei, mas nunca deixei de lavar, caso que eu não lavo eu dou o sabão e visito o povo, e ainda lavei de agrado mais 15 anos. [...] Teve um tempo mesmo, no tempo que fiz a ligação, que do parto cesárea liguei. As mulheres lavaram pra mim cinco meses, cinco meses. [...] que eu lavo, lavei para Joset, pra Neura não lavei mais dei sabão, as meninas aqui de comadre Guiomar, as que não lavo eu dou o sabão. E assim é nesse bolino aqui nessa rua

⁶⁸ Depoimento obtido em conversa coletiva realizada no quintal da casa de Adolfina, com cinco irmãs: Clara, Albertina, Lora, Vanderlina e Adolfina.

⁶⁹ Depoimento obtido em conversa coletiva com nove mulheres, realizada no quintal da casa de Mirailde, povoado de Caroazal.

⁷⁰ Os depoimentos de Alice e Arcina foram obtidos em conversa coletiva, realizada em abril de 2007, no terreiro da casa de Tio Olavo.

nossa. [...] Ave Maria eu ia buscar duas trouxas de roupa, tem vez de trazer duas trouxas merimã. (Arcina, 58 anos)

Tem umas [freguesas] que chegavam na casa da gente, como uma amiga. Um dia ela chegou em casa e eu não estava, que eu tinha ido pro médico, mas ela arrastou minha roupa todinha de casa, mas fez uma trouxa, que não cabia nas portas; saiu. Aí lavou. Eu dizia, mas isso eu ainda pago, um dia tu me paga, depois um dia ela saiu também, ela foi ligar, aí eu disse é hoje, mas eu fui a casa e arrastei também tudo e lavei. [...] Olha Dinha, é assim quando uma pessoa lava pra gente muito mal lavada, mas agente capricha, porque é para ser bem lavada e bem gomada. [...]. (Vanderlina, 65 anos)

Mais isso, às vezes quando agente vai à casa de uma colega da gente, que ganhou neném. Você verifica ali mais ou menos, que às vezes tem tanta coisa precisando. E ali é assim, às vezes a pessoa leva sabão, às vezes dá mesmo até o dinheiro, às vezes aquela pessoa não tem o dinheiro de comprar remédio, nem um pão para comer. Então, essa freguesia assim é, ajuda. [...] E assim agente vai tocando o barco. [...] Por que só em você receber sua roupinha lavadinha, passada, cheirosa, que você tem até pena de vestir de tão cheirosinha que vem, isso... isso é uma coisa muito importante, é bom de mais, viu? Por que todos aqueles que queiram entrar nessa sociedade, ela não passa necessidade de seus panos lavados. (Albertina, 56 anos)

No universo da 'obrigação' os valores concorrem para criar elos que unem os membros de um grupo por meio de uma rede de solidariedade. Essa rede concorre em potencial para a sobrevivência do grupo, na falta de capital econômico e de bens materiais. Esse grupo produz e mobiliza os sentimentos e a solidariedade das pessoas que se encontram no seu interior e dele fazem parte.

[...] Vamos supor: às vezes tem uma criatura que chegou de longe, aí ela só vivi perambulando andando pelo mundo, então agente lava, agente não deixa de lavar, porque você está fazendo uma caridade e não quer nada de troca. [...] Agora isso que agente faz (freguesia) é uma sociedade. [...] É uma comunidade. [...] E ninguém deixa, todo mundo aqui faz caridade. [...]. Então, aí, não é uma caridade, isso é... foi uma sociedade, uma sociedade que nós criamos no meio da nossa comunidade... em nosso bairro, pra favorecer as pessoas doentes que não tinham condições de pagar roupa pra lavar e nem muitas não tinham suas mães que pegasse seus panos. Então, pra gente não colocar esta carga em cima de uma irmã, ou mesmo de uma mãe já velha e doente. (Albertina, 56 anos)

A condição da obrigação distancia a freguesia da caridade, mas a faz aproximar-se das condições materiais em que vive o grupo. A comunhão de valores, sobretudo de solidariedade, que constitui uma 'economia da dádiva', é a mesma que constitui e supre as necessidades de meios de sobrevivência da qual o grupo é desprovido:

[...] O ser humano que é mais pobre, aquelas pessoas pobre, sempre usa essa freguesia, que a gente chama de sociedade, isso é uma coisa muito importante. (Albertina, 56 anos)

Sabe por que é importante [freguesia], por que faz assim: a pessoa muito pobre, ela não tem condições de pagar aquela roupa para lavar no resguardo e a comunidade vai lavar aquelas roupas e daí ela não passa precisão no resguardo, ela acha quem lava. (Adolfina, 62 anos)

A demarcação geográfica, observada pela prática da freguesia, marcada pela sua presença em bairros populares do município de São Gabriel, assinala uma peculiar relação de um *ethos* de classe das mulheres da rede.

Eu acho que foi das coisas melhor do mundo [freguesia], que o povo inventou, quer dizer que só aqui no nosso bolo [lugar], que lá para a rua não tem não, isso não [...](Clara, 60 anos)

Se ela fosse mais carente que eu, no lugar do sabão eu já dava um franguinho, eu até pedia a minha mãe. Pra ela comer porque ela precisa do alimento, não precisa? A maioria das mulheres lavando a todo dia minha roupa. (Zumira, 55 anos)⁷¹

Ninguém tinha [água doce], quem tinha o tanque de cimento, era só Nega, lá do outro lado na casa de Nega. Eu pegava a minha, na casa de D. Zefa, mas as outras mulheres vinham tudo comprar na casa de Nega. (Maria Evaristo, 52 anos)⁷²

Assim, a idéia de classe fica restrita tanto pela delimitação geográfica - e a separação entre centro e bairros apontada anteriormente é um exemplo disso -, quanto por uma esfera simbólica que produz uma identificação e filiação do ser pobre.

A vivência da freguesia chama a atenção para a consolidação de uma rede de mulheres pobres. Entendendo por rede, um “conjunto de sujeitos que, através da manutenção de relações interpessoais - amizade ou de camaradagem - permite conservar e esperar confiança e fidelidade” (CAILLE, 1998, p. 14). Tangenciando discussão semelhante, Cíntia Sarti (2003) argumenta que “a família pobre não se constitui como um núcleo, mas como uma rede” (p. 70). Envolve não só famílias, mas amigos e vizinhos, assim “seu estabelecimento se dá mediante a confraternização de valores culturais, entre sujeitos da mesma família se estendendo aos ‘de fora’” como coloca Jessé Souza (2002, p. 84). Por intermédio da

⁷¹ Depoimento individual obtido em abril de 2007, na sala da residência de Zumira, durante a segunda fase do trabalho de campo.

⁷² Depoimento obtido em conversa em dupla obtido na sala de sua residência, durante o segundo momento do trabalho de campo.

rede, constrói-se um determinado sentimento de pertença mais amplo que os de parentesco, servindo, assim, para a coesão do grupo de mulheres.

A troca do dom, na freguesia, se dá nas relações de parentela e de vizinhança entrecortada por uma perspectiva de uma 'economia' solidária ou simbólica, como define Bourdieu (2003). Para ele, as trocas simbólicas - a alquimia da troca da dádiva - para funcionar, precisam, necessariamente, de uma recompensa, num sentido atribuído a uma forma de 'lucro' simbólico:

Era um favor que agente fazia, mas era com recompensa [...] porque a coisa era, tinha a obrigação de pagar aquele favor. (Clarice, 60 anos)

É melhor dever dinheiro que dever favor [...]: Eu acho que não paga nunca, porque se a gente não tem condições de comprar, como no caso dela. Ela me deu esses panos para enrolar o bebê. Eu não tinha como comprar, eu não tinha condições de comprar [...] Mesmo visitando, retribuindo, também indo visitar marcando (agendando a lavagem de roupa no caderninho), [...] eu não vou pagar a ela. Uma ajuda muito grande a que ela me deu, porque se ela não me ajudasse como era que eu ia mulher fazer com esse menino [...]. (Maria Gleide, 40 anos)

Percebe-se o peso 'singular' da dádiva exercida nas relações estabelecidas na rede da freguesia. O 'dever' é o elo estabelecido nesse universo de mulheres, de reprodução e de esfera doméstica.

Assim, a economia simbólica, que se instaura, permite a reprodução e perpetuação dos interesses contratuais e as obrigações legais que a freguesia se fundamenta e cristaliza. A relação da freguesia nos sinalizou outras co-relações importantes, para entender o imaginário coletivo do grupo pesquisado, entre elas a relação mulher X natureza.

Além de ser um evento central na vida e nas trocas entre as mulheres de São Gabriel, a reprodução assume um lugar 'mágico', sobrenatural, no imaginário coletivo do grupo. Ela evidencia uma relação bastante cara, principalmente para o movimento feminista, a relação mulher e natureza. Relação explicitada por Gercina Lúcia, ao recordar dos momentos de sua recuperação pós-parto:

No meu resguardo, minha mãe dizia não varre casa, porque se varre casa entra poeira no útero. Não pode varrer, não varria. Não sentava de cócoras (tem que ser tudo em pé) porque enche de ar, e a dona do corpo - chamava dona do corpo - que eu não sei o que é isso. [...] não soprar fogo, não soprar candeeiro, antigamente era candeeiro, lamparina, não tinha luz, era vela. Se agente fosse dormir agente não podia soprar aquela vela para apagar. [...] Era com um pano amarrado na cabeça, com o ouvido cheio de algodão pra não escutar zoada, por causa de zoada na cabeça. Aquele

pano amarrado por aqui pra não pegar friagem na cabeça, meia nos pés. E aí deitava todo dia antes das cinco horas já era pra esta em cima da cama, durante oito dias [...] Aqueles quatro dias em cima da cama, minha mãe levava comida, o café da manhã, o almoço meio-dia, jantinha, assim na base de quatro e meia da tarde, porque à noite não, porque ela não aceitava beber água a noite, pra não crescer a barriga pra não pegar o bucho. Um tal de na barriga pra torrar pra não ficar com o bucho quebrado. Mas foi bom não é muitas coisas que fazia Antigamente. aquelas mulheres de primeiro, qual era a mulher buchuda, não tinha nenhuma buchuda. [...] Quatro dias em cima da cama era só pirão, só pirão. Você não comia outra coisa, porque diz que não podia comer feijão era só pirão de galinha. Pescoço não, cabeça não, pé não, sangue não, fígado não, moela não. (Gercina Lúcia, 57 anos)⁷³

Interpretações a respeito desta ‘natureza feminina’, focalizada num princípio biológico, aponta a forma como a sociedade construiu a concepção de maternidade e todo um conjunto de saberes e práticas ‘populares’ e científicas que circunscreve o evento da reprodução e sua sexualidade.

Essa relação nos permite propor algumas questões dessa natureza ‘feminina’ e relacionalmente a masculina, a partir da máxima “Está a mulher para o homem, assim como a natureza para a cultura?”⁷⁴. Para Sherry Ortner (1979, p. 102), “tudo começa com o corpo e a função procriativa natural, específica somente às mulheres. Nesse sentido, tal questão, aliada ao preceito “não se nasce mulher, torna-se mulher”⁷⁵, se transforma em premissa, que fundamenta a consolidação de um campo de saber do movimento feminista e, portanto, o lugar de onde nasce a reflexão sobre gênero para se pensar/problematizar a reprodução, maternidade, bem como outros eventos e fatos sociais.

Enfim, para além dessa reflexão, buscamos, a seguir, problematizar a relação entre os aspectos que envolvem a transição do ritual do parto da esfera doméstica para o público - hospital.

3.3 - De Casa para o Hospital: ‘tensões’ e ‘conflitos’ sobre o parto na rede da freguesia

Na rede da freguesia, onde a reprodução é algo vital, percebe-se a existência de uma mudança de comportamento das mulheres mais jovens em relação ao parto.

⁷³ Este depoimento foi obtido em conversa juntamente com Marina, na sala da residência de Tio Olavo, durante a segunda fase do campo.

⁷⁴ Esta questão é fruto de uma reflexão de Sherry B. ORTNER (1979) de um artigo do mesmo nome.

⁷⁵ Frase célebre da autora Simone de BEAUVOIR em sua obra **O Segundo Sexo** de 1980.

Este, cada vez mais, é estimulado a ser realizado nos hospitais, desencorajando os partos 'domésticos'. Um discurso que legitima um saber médico-científico, em detrimento do saber popular das parteiras locais da rede.

Podem-se registrar transformações sócio-históricas, principalmente aquelas que envolvem diretamente o campo simbólico da saúde reprodutiva. Desde a interferência do Estado, com suas políticas de higienização e controle de natalidade, até os novos saberes impostos por uma medicina prescritiva. As transformações impostas por esses 'novos' saberes/práticas concorrem para pôr em xeque os outros saberes não-institucionais, gerados pela troca cultural entre essas mulheres. E nesse cenário, a 'morte' social das parteiras nos parece algo pré-determinado.

O encontro de saberes potencializa conflitos tanto na rede, quanto na forma de vivenciar a prática e o ritual⁷⁶ do parto. Dimensão percebida nos depoimentos das freguesas:

A diferença do hospital pra casa, é que com a parteira ela fica sempre ali do lado da gente, vai lá fora faz um cigarrinho, dá um trago e volta pra ajudar a gente de novo. E no hospital o médico vem e lhe dá um toque, e ele vai embora. E vai cuidar dos outros doentes pra lá; aí a enfermeira vem por um acaso, chega à porta do quarto: "como que tá aí, aumentou as dor minha filha? Tenha paciência, calma, viu filha, calma!" E vai saindo pra lá. E a gente fica só, com as amigas que está com a gente no quarto, até chegar a hora da criança nascer, e você manda no grito a enfermeira se não o menino nasce sozinho, e médico nem vem cá, o médico vem só se você tiver passando mal mesmo, bem mal. Eu achei diferente, porque a parteira não deixa você sozinha, fica ali em cima de você o tempo todo, sendo assistente direto, fica a noite toda com a gente sem dormir e médico e enfermeiro pra eles, acho que não tem tempo, ou não quer ter muito trabalho, eles não dá atenção igual a parteira, não. Agora o parto sendo bom, nasce até sozinho, sem depender deles. (Maria Evaristo, 52 anos)

Deveria ter um entendimento melhor, como por exemplo, deveria continuar com a casa de parto, pelo menos uma sala de parto com preparo. Assim, só para atendimento não é o suficiente pra elas, porque nós temos duas auxiliares de enfermagem, médicos. Essas duas auxiliares de enfermagem é pra dá conta de todos os pacientes que estão internos, dá conta dos que chegam e da gestante que estão lá, pra não precisar tá guardando o horário de parir, às vezes elas choram, elas gritam, elas reclamam sem tempo de chegar pra dá nenhuma palavra, para você está o quê? Você está correndo pra cima de tudo pra fazer medicação de horário, de prescrevendo... e atendendo a recepção, um caso de emergência que chega e a sala de parto. Eu acho que não é bem assim, eu acho que agente deveria ter uma maternidade mesmo, por que essas enfermarias de hoje, agente tem contato com todo tipo de infecção, não dá tempo de trocar

⁷⁶ Entende-se por ritual "um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral, expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade, estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição)" (Stanley TAMBIAH, 2003).

uma roupa, na verdade agente usa luva, mas não dá tempo de usar uma capa, um se preparar melhor pra fazer aquele parto. Bem que as enfermeiras... maternidade, acho que deveria ter assistência médica e também eu senti mais dificuldade porque nem sempre, nem sempre, mais a maioria dos médicos não gostam de fazer partos, não tem o carinho e nem a humanidade sabe! E isso dificulta muito o trabalho da gente. Por que hoje, eu não, que eu estou afastada há cinco meses, mas já houve histórias de parto de você chegar na porta e bater na porta várias vezes. “Dr., a mulher está na sala” - porque agente já chama o médico quando a mulher já está na sala com tudo prontinho pra ele fazer só o parto. E o médico dizer que não vai! “Dr., a mulher está na sala.” (...) E não é todo médico não, mas tem uns que não levantam. (Lidinalva/Linda 52anos)⁷⁷

O sentimento de acolhida e a não-familiaridade com o novo ambiente – hospital – é um fato que concorre para a ‘dramaticidade’ da experiência do parto. Nos discursos das informantes se percebe a polaridade entre as práticas tradicionais (da parteira) e as práticas médicas. Estas tensões são algo constante e presente nos discursos sobre a transição casa-hospital. Dada experiência nos impulsiona a problematizar as condições de atendimento às gestantes, seu acolhimento pós-parto e as políticas de ‘humanização no atendimento’ do sistema público de saúde, voltadas para o universo da reprodução.

Nos campos das ciências médicas e sociais, vários estudos têm problematizado a hospitalização do parto e, principalmente, a popularização das cesáreas, em contraposição às experiências tradicionais das mulheres parteiras. Atualmente, alguns profissionais dessas ciências procuram re-significar a prática hospitalar, aproximando-a de uma atitude mais ‘humanizada’⁷⁸, no atendimento, tal qual acontece no universo das parteiras. Certamente, a pessoalidade gerada pela rede possibilita, para além do elo de pertença, a promoção de outros sentimentos como o da generosidade, premissa da dádiva, aspecto fundante da separação casa e hospital como pode-se observar nos depoimentos a seguir:

⁷⁷ Depoimento obtido durante a primeira fase de campo, em sua residência no bairro Nova Brasília.

⁷⁸ Segundo documento do Ministério da Saúde - *Programa Humaniza – SUS*, entende-se o conceito de humanização como aquele que humaniza e valoriza a dimensão subjetiva e social em todas as práticas de atenção e gestão, fortalecendo e estimulando processos integradores e promotores de compromissos e responsabilização; que aumenta o grau de co-responsabilidade dos diferentes atores que constituem a rede SUS, implicando a mudança na cultura da atenção dos usuários e da gestão dos processos de trabalho; que garante condições para que os profissionais efetuem seu trabalho de modo digno e criador de novas ações e que possam participar como co-gestores; que fortalece o trabalho em equipe multifuncional, estimulando a transdisciplinaridade e a grupalidade; que utiliza a informação, comunicação, educação permanente e os espaços da gestão na construção de autonomia e protagonismo de sujeitos e coletivos (RIOS, Isabel Cristina – **Humanização**. BIS – Boletim do Instituto de Saúde, n.30 agosto, 2003, São Paulo)

Uma parteira, ela tem um “dom” e é um “dom” bem forte dado de Deus, porque passar uma noite inteira numa casa sem ganhar um tostão, porque elas num cobrava, elas num ganhava nada. Miguel gostava de falar, quando Joaquina vinha, passear sabe, e fecha que lá vem Joaquina. E eu dizia, fecho nada! Joaquina merece é tudo aqui. Eu digo: - Joaquina nunca cobrou um conto pela arte dela, ela faz é de livre e espontânea vontade, merece é a gente trabalhar e dar o sustento de Joaquina, que ela.... E você tá mandando, eu fechar pra Joaquina? Quando você arrumar um menino vai lá pra clínica, que você sabe quanto custa um parto. [...]. (Clarice, 60 anos)

E as parteira, eu acho que a gente deve mais favor aos maridos delas do que a elas mesmas. [...] E qual o marido que deixa a mulher passar não sei quanto dias fora de casa, pegando menino, chegando numa casa, passando pra outra pegando no menino? Só agüentou Seu Rosalvo, mais ninguém, ali era um velho bom demais. A gente deve um favor pra eles. (Janice, 68 anos)

É muito uma mulher passar um sacrifício. As mulheres passam uma noite inteira na casa dos outros, ou até mais de uma noite. Às vezes mais de uma noite e às vezes tinha de ir a pé, outras de bicicleta, outras de cavalo, e vinha e de todo jeito elas vinham atender a gente. (Clarice, 60 anos)

Para além de um acolhimento social, a ‘entidade’ parteira, além de um saber acumulado, traz como marca uma ligação entre o plano material e espiritual/sobrenatural. Nesse sentido, ela assume um destaque nas disposições hierárquicas que permeiam o grupo. Apesar da adesão, a experiência hospitalar, a recorrência às parteiras e as relações da rede continuam sendo algo presente e resignificada.

Depois que eu entrei para trabalhar no hospital eu fui deixando (auxílio da freguesia). Mas acredito se eu ainda adoecer hoje no pé de uma cama, elas [freguesia] não me deixam não, sabe?! O cuidado que elas têm comigo?! (Lidinalva, 52 anos)

Em suma, o *habitus* criado na rede da freguesia é um aspecto primordial que concorre para a manutenção e, mesmo, significação das dádivas estabelecidas no grupo, permitindo sua união, perpetuação de saberes/práticas e coesão social. Assim, sem perder de vista as limitações e possibilidades de análise desta pesquisa, apresentamos a seguir algumas considerações finais.

CONCLUSÃO

A pesquisa sobre a prática da freguesia ampliou as possibilidades de entender, dentro do espaço estudado, como mulheres pobres e trabalhadoras rurais vivenciaram coletivamente as responsabilidades diretamente ligadas à reprodução social, em particular à maternidade. Resultados que dão pistas a respeito da relação de solidariedade entre os grupos desprovidos de recursos materiais, também por motivo de doença, velhice ou morte.

Este estudo mostra que a prática da freguesia se mantém no tempo e no espaço com transformações, o que é típico em quaisquer fenômenos sociais. A dinâmica das famílias que a praticavam, bem como suas condições sócio-econômicas, sofreram grandes alterações, no decorrer das últimas décadas. No entanto, sem transgredir o sentido e os significados da freguesia, tal como praticado há mais de cem anos. Porém, constatamos uma diminuição expressiva do número de jovens que participam de sua dinâmica.

Talvez, a freguesia tenha se constituído numa estratégia de resistência em sociedades caracterizadas por uma realidade marcada por desigualdades e assimetrias sociais intensas, como as regionais e as de gênero. Porém, muito além de uma estratégia sócio-econômica, resguardadas suas mudanças, a freguesia representa uma rede de troca solidária, capaz de produzir forte sentimento de pertença, em seus membros.

A dádiva pressupõe uma troca de bens que jamais é acertada, assim como a dimensão do que é trocado. Caso haja uma equivalência entre os valores ou favores, têm-se uma quebra no sistema que institui a troca, ou seja, há a 'morte da dádiva'. O espaço doméstico, reduto por excelência das mulheres, representa um lugar onde essa relação é naturalizada, em detrimento do valor de gratuidade, de doação e de proteção, associado culturalmente à mulher. Esta relação tende a se intensificar quando se tem em jogo o evento da reprodução, como é no caso da freguesia. Da mesma forma, a obrigação do 'dar' na freguesia instaura-se, baseada nos valores morais, sobretudo nos vinculados à família, que aparecem como centrais e normatizadores na vida dessas mulheres.

A experiência do trabalho de campo mostrou mudanças nas práticas culturais da região. Em especial, a transição, dentro do município de São Gabriel, dos partos

realizados em casa, com parteiras, para os realizados no hospital municipal, com acompanhamento médico.

Mesmo assim, apesar dessa transformação, ou seja, quando o parto acontece no hospital e a parturiente retorna à sua casa, as demais representantes do grupo vão visitá-la e se disponibilizam a ajudá-la no trabalho doméstico. Assim, o *habitus* da freguesia e o sentimento em comum dessas mulheres têm concorrido para manter a união do grupo, mesmo entre as que fazem o parto hospitalar. O que ocorre, principalmente, com a lavagem/passagem de roupas (“os panos”, nos termos das freguesas nativas) e assim se mantém a freguesia. No vai-e-vem constante de troca de trabalho, quando chegam da maternidade e tem início as visitas para ver a criança recém-nascida, as mulheres agendam no caderno sua vez de buscar e lavar a roupa. Garantir a seqüência do escalonamento e, no dia marcado (agendado), incluir em sua rotina a coleta, o cuidado com a roupa e o retorno para a entrega e, assim, fechar um ciclo de vida/dádiva que é a rede. Outras pessoas podem ser envolvidas no processo para ir buscar e levar o produto dessa troca de serviços – ‘a trouxinha de roupa’. O que a primeira vista seria apenas uma tarefa corriqueira de uma comunidade do sertão, quando olhada com lentes apropriadas, indica um *fato social total* carregado de força simbólica que mantém a coesão do processo e a ciclagem do grupo.

Um campo farto de possibilidades reflexivas, desafios e limites no processo de construção dessa pesquisa, sinalizam para desdobramentos e possibilidades de questões relevantes para trabalhos futuros.

Ao tentar responder por quais razões a prática da freguesia se consolidou no lavar e passar a roupa e não em outras atividades domésticas, como o arrumar a casa ou fazer a comida, somos conduzidos a outras reflexões, que derivam da própria incursão no Curso de Economia Doméstica. A Economia Doméstica aponta uma série de dinâmicas analíticas. Uma delas emerge de forma clara, ou se impõe – como a necessidade de se pensar a Economia Familiar à luz da dádiva, ou seja, a incursão teórica que se faz para refletir a freguesia sinaliza outras possibilidades de ancoragens para a reflexão da Economia Doméstica. A Economia doméstica – enquanto conjunto de conhecimento aplicado, tradicionalmente enfatiza não apenas a simplificação e a racionalização do trabalho doméstico, como nesta racionalização deixam implícita a idéia de sua higienização.

Ainda que a própria história da Economia Doméstica nos remeta a esta interpretação, neste trabalho usamos os termos: *lavar* e *passar* como categorias nativas, sem pretender cientificizar tais tarefas, à luz da teoria da racionalização do trabalho. Acreditamos que esta dissertação possa contribuir para novas ancoragens teóricas eleitas para explicar o universo doméstico, historicamente centrado na racionalidade econômica.

Os princípios da racionalização trazem em seu bojo idéias e noções de uma micro-economia que se desenvolve a partir do comportamento do consumidor no mercado em geral. Também a racionalização do trabalho doméstico impõe modelos de realizar as atividades domésticas às normatizando dentro de padrões de limpeza, onde ganha destaque a lavagem e passagem de roupas. Por este motivo, nesta dissertação evitamos o termo higienização, pois para esses estudos, uma das coisas mais refinadas do ponto de vista da construção dos seres humanos passa por um universo doméstico higienizado; não só porque extrai os micróbios, mas por higienizar as relações entre as pessoas. Entretanto, o modelo de higienização explicitado acima, se diferencia das simbologias da lavagem de roupa adotado pelas mulheres que praticam a freguesia.

Ao realizar essa reflexão pensamos nas possibilidades de inauguração de outras linhas de pesquisa nesta pós-graduação, linhas que possam permitir visualizar o universo doméstico para além das estratégias econômicas.

Parece-nos de fundamental importância discutir a inserção de uma política social, como a conquista do salário-maternidade e permanência da freguesia, entendê-las como soluções que reforçam, ou não, a reprodução das identidades de gênero entre as famílias pesquisadas. Pois aqui, se entrelaçam duas temáticas que historicamente lidam com questões que nos permitem fazer junções relativas, situando-as na fronteira entre o biológico e o social, as quais dizem respeito ao exercício da cidadania e direitos sexuais reprodutivos.

Dentro do campo da teoria feminista, cumpre-nos interpretar as soluções encontradas pelas mulheres para socializar as atividades reprodutivas, a exemplo da freguesia, sem desmerecê-la, relacionando-a a questões de gênero, e ao enfrentamento teórico desvelado pelas últimas décadas.

Quanto à prática da freguesia e seus processos subjetivos, acreditamos ser possível contribuir tanto para avançar a reflexão teórica de gênero, como para a eleição de uma prática social conseqüente. Nesse sentido, vem a sugestão de se

apropriar das reflexões de Strathern (2006), em **O Gênero da Dádiva**, para se pensar a prática da freguesia, ou a troca do dom, atravessada pelos sistemas simbólicos da sociedade capitalista.

Com pertinência, se faz necessário estudar práticas que aproximem os cuidados e os arranjos sociais vivenciados por mulheres, a exemplo das experiências com mulheres das classes pobres de acolhimento e atendimento, a das parteiras e as da rede de mulheres (no caso a freguesia), à luz de novas idéias sobre humanização no atendimento médico hospitalar, por exemplo.

Estudos no campo da economia solidária e nas distintas organizações “de mulheres”, as enfatizam como protagonistas e como portadoras de capital simbólico de troca. No entanto, nesses trabalhos quase sempre ficam lacunas para se entender a economia solidária, e o capital simbólico empregado na resolução de necessidades advindas da reprodução ou entender como considerar tais atividades ao aplicar, ‘o preço justo’, ao trabalho de mulheres na economia solidária.

Outros estudos poderão buscar nos detalhes de conservação e manejo da água, e nas práticas da freguesia, o significado ou pistas que reforcem as experiências de convivência com o semi-árido. E, talvez, responderem se o uso racional da água no espaço vivenciado pela freguesia amplia as possibilidades de sobrevivência das famílias, ali residentes.

A emergência das parteiras em seu universo de trabalho permite a sugestão de estudos futuros para entender sua ação e sua relação com a freguesia; bem como as marcas de gênero na transição dos espaços de realização do parto no município.

Seria interessante, também, uma análise entre as principais diferenças e proximidades existentes nas parcerias de homens e mulheres, configuradas na prática da freguesia (reprodução) e debulha do milho (sustentabilidade material, provedor). Certamente, seria mais um elemento importante para se pensar às relações de socialização e sociabilidade de homens e mulheres no município de São Gabriel.

Essa troca que impera, foge aos interesses contratuais e das obrigações legais. O cuidado com os filhos e com a parturiente faz parte de procedimentos e gestos aparentemente irrelevantes do dia-a-dia. Todavia, constituem elementos importantes, não apenas para a compreensão da rede de relações da freguesia, mas seu sentido pode ser estendido à compreensão da reprodução social do grupo.

Enfim, problematizar a freguesia nos propiciou entender que o surgimento dos vínculos sociais das mulheres de São Gabriel, assim como de outras, tem como condicionante primeiro e fundamental o peso simbólico do resguardo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOVAY, Miriam *et al.* **Engendrando um novo Feminismo**: Mulheres Líderes de base. Brasília: UNESCO, 1998.

ABRAMOVAY, R. *et al.* **Juventude e agricultura familiar: desafios dos novos padrões sucessórios**. Brasília: Unesco/Fao/Incra/Epagri, 1998.

ABREU, Emilia Francisca. São Gabriel, Abril de 2007. Pendrive (5:18) Entrevista concedida à Ana Ferreira Rocha.

ALVES, Malfada Virginia. São Gabriel, 16 de Janeiro de 2006. **1 fita cassete (60 min.)**. Entrevista concedida à Ana Ferreira Rocha.

AMARAL, Maria Rocha. São Gabriel, 15 de Abril de 2007. **Pendrive (24:35)** Entrevista (em dupla) concedida à Ana Ferreira Rocha.

ALVES, Maria Evaristo. São Gabriel, Abril de 2007. Pendrive (32:49) Entrevista (em dupla) concedida à Ana Ferreira Rocha.

ARAÚJO, Eleci Bastos. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive (1:12:08)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.

BONNEWITZ, PATRICE. **Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, P. **Razões Práticas: Sobre a teoria da Ação**. Campinas: Papirus, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Ed. Perspectiva; 2ª. Ed., 1987.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BRITO, Janice Leonira. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive (1:11:02)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.

BRUSCHINI, M. C. e ROSEMBERG, F. **Trabalhadoras do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

BRUSCHINI, Cristina. Mulher, casa e família. Fundação Carlos Chagas: **Revista dos Tribunais**, São Paulo: Vértice: 1990.

BRUSCHINI, Cristina. Fazendo as perguntas certas: como tornar visível a contribuição econômica das mulheres para a sociedade? In: ABRAMO, Laís. ABREU, Alice Rangel de Paiva (Orgs.). **Gênero e Trabalho na Sociologia Latino-Americana**. São Paulo: Rio de Janeiro: ALAST, 1998, pp. 277-294 (Série II - Congresso Latino-Americano de Sociologia do Trabalho).

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom: o terceiro paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAILLE, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Rev. brás. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 13, n. 38, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300001&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 19 Nov. 2006. doi: 10.1590/S0102-69091998000300001.

Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional - **CAR**. Salvador, 2004.

CARDOSO, Ruth *et al.*(Org.). **A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1986.

CARRASCO, Cristina. A sustentabilidade da vida humana: um assunto de mulheres: In: FARIA Nalu e NOBRE Miriam (Org). **A Produção do Viver**. Cadernos: Sempre Viva Organização Feminista/SOF. São Paulo, 2003.

COELHO, M. C. **O valor das Intenções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

COUTINHO, Maria Lúcia Rocha. **Tecendo por trás dos Panos: a mulher nas relações familiares**, Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

COSTA, Suely Gomes. Proteção Social, Maternidade Transferida e Lutas pela Saúde Reprodutiva. **Revista Estudos Feministas**. Ano 10, 2º semestre, 2002.

COSTA, Ana Alice. **Gênero, poder e empoderamento das mulheres**. Disponível em www.agende.org.br . Acesso em 04 de set. 2006.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter "antropological blues". In: NUNES, Edson de Oliveira. **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985a.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes. 1979.

DAMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua: Espaço Cidadania Mulher e Morte no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1985b.

DEMO, Pedro. **Pesquisa: princípio científico e educativo**. S. Paulo: Cortez, 2003.

DINIZ, Carmen Simone Grilo. **Entre a técnica e os direitos humanos: possibilidades e limites da humanização da assistência ao parto**. Tese (Doutorado em Medicina). São Paulo, 2001

DURHAM, E. R. Família e Reprodução Humana. In: FRNCHETTO *et al.* **Perspectivas Antropológicas da Mulher 3**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, pp. 13-44.

DURKHEIM, Emile. **Da divisão do trabalho social (1858-1917)**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FERREIRA FILHO, Alberto Heráclito. **Quem pariu e bateu que balance!:** mundos femininos, maternidade e pobreza. Salvador: CEB, 2003.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. 7ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FUKUI, Lia de Freitas Garcia. **Sertão e Bairro Rural**. São Paulo: Ática, 1979.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1978.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local:** novos ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5ª. Ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GODBOUT, T. Jacques. **O Espírito da Dádiva**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GOMES, Olga Rocha. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive Pendrive (1:11:02)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.

GOUVEIA, Patrícia Fernanda. **Mulher, Trabalho e Exclusão:** baixa qualificação, auto-estima e sentimento de desfiliação', 2006. (no prelo)

GOUVEIA, Patrícia Fernanda. **Mulheres** - comunitárias, personae - viajantes. Classe, gênero, identidade e participação popular'. Tese (Doutorado), IFCS/UFRJ, 2003.

GUERIN, François. *et. al.* **Compreender o trabalho para transformá-lo:** a prática da ergonomia. São Paulo: Edgard Blucher, 2001.

HAGUETTE, T.M.F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. 3 ed., Petrópolis, Vozes, 1992.

HEIBORN, M. L Gênero: um olhar estruturalista. In: PEDRO, J. M. e GROSSI, M. P. (Org.) **Masculino Feminino Plural:** Mulheres, 1998, p. 43-55.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas- IBGE, 2000 cidades@. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>. Acesso em 2006.

KERGOAT, D. Relações sociais de sexo e divisão sexual do trabalho. In: **Gênero e Saúde**. Porto Alegre: Artes Médicas, p. 19-27, 1996.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, B.H. **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEAL, Anete Brito Ivo e SCHERER-WARREN Ilse (Orgs.). DOSSIÊ: Pobreza, Justiça e Dádiva. **CADERNO CRH**, volume 17, nº 40, 2004.

LEÓN Magdalena. Empoderamiento: relaciones de las mujeres con el poder. In: **Estudios Feministas**, ano 8, 2º semestre 2000. p. 191-205. Disponível em www.portalfeminista.org.br. Acesso em 05 de set.2006.

LOPES, Maria de Fátima. **Redefinição social do papel da mulher na economia doméstica**: da família camponesa a família assalariada. Viçosa: UFV, Imprensa Universitária, 1983.

LOPES, M. J. M. **Divisão do Trabalho e Relações Sociais de Sexo**: pensando a realidade das trabalhadoras do cuidado de saúde. In: Gênero e Saúde. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p. 55-75

LIMA, Maria Gleide Pereira. São Gabriel, 16 de Janeiro de 2006. **1 fita cassete (60 min.)**. Entrevista concedida à Ana Ferreira Rocha

LIMA, Maria Pereira. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive (1:12:08)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.

MACHADO, Lindinalva de Oliveira. São Gabriel, 16 de Janeiro de 2006. **1 fita cassete (60 min.)**. Entrevista concedida à Ana Ferreira Rocha.

MACHADO, Maria Clara Tomaz. HISTORIA ORAL: uma co-produção responsável. **Caderno Espaço feminino**. Departamento de História. Centro de documentação em História (CDHIS). V. 3, n.º 1/2, jan.dez , 1996. Universidade Federal de Uberlândia.

MAIA, Claudia de Jesus. **Lugar e Trecho**: Migrações, Gênero e Reciprocidade em Comunidades Camponesas do Jequitinhonha. Montes Claros: Editora Unimontes, 2004.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 3ª ed. . Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os pensadores)

MALINOWSKI, B. Objeto, medo e Alcance desta pesquisa. In: **Desvendando Mascaras Sociais**. 3ª. Ed. Rio de Janeiro, 1990

MARTINS, Paulo Henrique (org). **A Dádiva entre os Modernos**: discussão sobre os fundamentos e as regras do social. RJ, Petrópolis: Vozes, 2002.

MATOS, Maria Zélia Oliveira. São Gabriel, 16 de Janeiro de 2006. **1 fita cassete (60 min.)**. Entrevista concedida à Ana Ferreira Rocha

MAURICE, Godelier. **O Enigma do Dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MAUSS, Marcel. [1872-1950] **Sociologia e Antropologia**. SP: CASACNAIF, 2003.

MAUSS, Marcel. A Expressão Obrigatória de Sentimento. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (Org). **Marcel Mauss**: antropologia. São Paulo: Ática, 1921/1979. (Grandes Cientistas Sociais)

MELO, Hildete Pereira. **O Trabalho Feminino no Mundo Rural**. TD. UFF 140/00, 2000. (Série de Textos para Discussão UFF/Economia)

MEYER, Dagmar Estermann **A politização contemporânea do Feminino e da Maternidade**. CNPq, (RGS/FACED), 2006.

MEZZOMO, A. A. **Lavanderia hospitalar** - organização técnica. 6. ed. São Paulo: Cedas, 1992.

MIRANDA, Delma Oliveira. São Gabriel, 07 de Abril de 2007. Pendrive (28:01) Entrevista (em dupla) concedida à Ana Ferreira Rocha.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral e Memória**: a cultura popular revisitada. Contexto, 1994. 160 p.

NASCIMENTO, Zumira Pereira. Abril de 2007. Pendrive (34:38) Entrevista concedida à Ana Ferreira Rocha.

NICHOLSON, L. Interpretando o Gênero. In: **Estudos Feministas**. CFH/CCE/UFSC. Vol. 8, n. 2. PNAD, 2000

NORBERT, Elias & SCOTSON John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. RJ: Ed.: Zahar, 2000.

NOVAES, Evaci Corina. São Gabriel, Abril de 2007. Pendrive (1:12:08) Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.

NOVAES, Gercina Lídia. São Gabriel, Abril de 2007. Pendrive (1:36:56) Entrevista (em dupla) concedida à Ana Ferreira Rocha.

NOVAES SOBRINHO, J. **Desenvolvimento Local na Microrregião de Irecê - Bahia, Município de Jussara**: do feijão a ovinocaprinocultura (UFAL/PRODEMA), 2007.

ORTNER, Sherry. Está a mulher para ao homem assim como a natureza para a cultura? In ROSALDO, Michelle Z. e LAMPHIRE, Louise (Coords.) **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.

PEIRANO, Mariza G. S. **A favor da etnografia**. RJ: Relume-Dumará, 1995.

- PEIRANO, Mariza G. S. **Rituais ontem e hoje**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PEREIRA, Arcina Gomes. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive (36:10)**. Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.
- PISCITELLI, Adriana. **The Gender of the Gift**. Cadernos Pagu (2), 1994. pp. 211-219
- PORTELLI, Alessandro. **Tentando Aprender um Pouquinho**: Algumas reflexões sobre ética e História Oral. São Paulo, 1997.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Aprender Antropologia. In: LAPLANTINE, François. **A Antropologia uma Chave para Compreensão do Homem**. Ed. Brasileira. p. 155.
- RATTNER, Daphne. BIS. **Boletim do Instituto de Saúde**, nº. 30 – Agosto de 2003. ISSN 1809 7529.
- RICHARDSON, R.J. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo : Atlas. 1999.
- ROCHA, Albertina Jovelina. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive (1:35:56)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.
- ROCHA, Clara Jovelina, Abril de 2007. Pendrive (1:35:56). **Entrevista (em grupo)** concedida à Ana Ferreira Rocha.
- ROCHA, Clarice Miranda. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive Pendrive (1:11:02)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.
- ROCHA, Adolfina Jovelina. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive (1:35:56)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.
- ROCHA, Edna Corina. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive (4:55)**. Entrevista concedida à Ana Ferreira Rocha.
- ROCHA, Marina Rosa da. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive (16:11/39:49)** Entrevista (em dupla) concedida à Ana Ferreira Rocha.
- ROCHA, Osvaldo de Alencar e MACHADO, Edimário Oliveira. **Canabrava do Gonçalo**: Uma vila do baixo Médio São Francisco. Ed. do Autor, 1988. p. 44.
- ROCHA, Vanderlina Jovelina São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive (1:35:56)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.
- T, Heleieth I. B. **Rearticulando Gênero e Classe Social**. In COSTA, Albertina de Oliveira *et al.* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. pp.193-305.

SANDENBERG, Cecília M. B. **Repensando Sexo e Gênero a partir da Sócio-antropologia da Menstruação**. NEIM/UFBA, 1994.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: HUCITEC, 1996.

SANTOS, G. R. R.; MESQUITA, P. L. & DEIAB, R. A. **Entre a Casa e a Rua**: a relação entre patrões e empregadas domésticas, 2003. Disponível em : <http://www.n-a-u.org/ENTREACASANOAS.html>. Acessado em 03/2007.

SARTI, Cynthia A. **A Família Como Espelho**: um estudo sobre a moral dos pobres. São Paulo: Cortez, 2003.

SCAVONE, Lucila. **Dar a Cuidar da Vida**: Feminismo nas Sociais. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SCOTT, Joan W. Gênero. Uma Categoria Útil para Análise Histórica. In: **Educação e Realidade**, vol. 16, n 2, 1990. pp. 5-22.

SCOTT, Parry, CORDEIRO, Risoneide (Organizadoras). **Agricultura Familiar e Gênero**: práticas, movimentos e políticas públicas. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2006. 331p.

SANTOS, Irenilda Nunes. São Gabriel, Abril de 2007. **Pendrive (1:12:08)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.

SANTOS, Nercina Rosa. Abril de 2007. **Pendrive (36:10)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.

SANTOS, Vicência Bispo. São Gabriel, 07 de Abril de 2007. **Pendrive (33:34)** Entrevista concedida à Ana Ferreira Rocha.

SILVA, Antonia Izidora. São Gabriel, 15 de Abril de 2007. **Pendrive (25:41)** Entrevista (em dupla) concedida à Ana Ferreira Rocha.

SILVA, Fernando Altenfelder. **Xique-Xique e Marrecas: duas comunidades do Médio São Francisco**. Rio de Janeiro: Comissão do Vale São Francisco, 1961.

SILVA, Mirailde Maria da. São Gabriel, Povoado do Coroazal, 15 de Abril de 2007. **Pendrive (34:02)**. Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.

SILVA, Odetina Nunes. São Gabriel, 15 de Abril de 2007. **Pendrive (24:35)** Entrevista (em dupla) concedida à Ana Ferreira Rocha.

SILVA, Valdira Nunes. São Gabriel, Povoado do Coroazal, 15 de Abril de 2007. **Pendrive (34:02 min.)** Entrevista (em grupo) concedida à Ana Ferreira Rocha.

SORJ, B. O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: COSTA, A.O.; BRUSCHINI, C. (Orgs.). **Uma questão De Gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/ Fundação Carlos Chagas, 1992. pp. 15-38.

SORJ, B. Sociologia e Trabalho: mutações encontros e desencontros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 43, 2000, pp. 25-34.

SOUZA Jessé. A invisibilidade da Raça e a invisibilidade da classe. In: **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. SOUZA, Jessé de (org). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. pp. 71-95.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva**: Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

SUÁREZ, M. e LIBARDONI, M. **Mulheres e desenvolvimento agrícola no Brasil**: uma perspectiva de Gênero. Brasília: IICA, 1992. 171 p.

TAMBLAH, S.; PEIRANO, Mariza. Continuity, Integration and Expanding Horizons. (Entrevista com Stanley Tambiah Mana). **Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, 1997, pp.199-219.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado**: História Oral. (Trad.) Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

TRIVIÑOS, Augusto N.S. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais**: A Pesquisa Qualitativa em Educação. 1ª Ed. São Paulo: Atlas, 1987. 176 p

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VEIGA, José Eli. **Cidades Imaginárias**: o Brasil é menos urbano do que se calcula. Campinas/SP: Autores Associados, 2002.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de O. (Org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. RJ: Zahar, 1978.

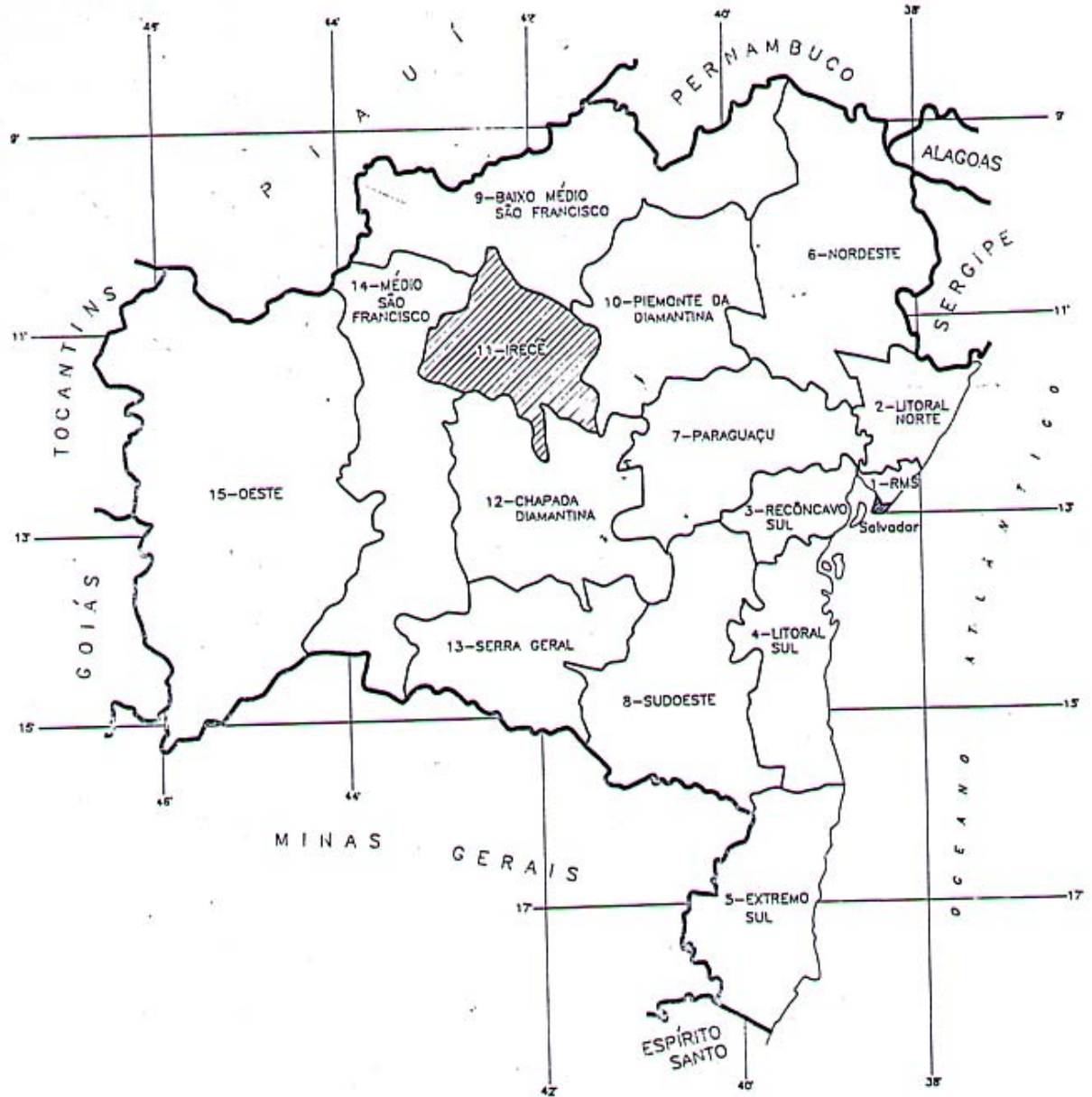
XAVIER, M. A. S. **Estudo das representações simbólicas de saúde/doença/cura na comunidade do Saco do Mamanguá**. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Ciência Ambiental - PGCA) - Universidade Federal Fluminense - UFF. Paraty, RJ. 2008.

WEBER, M. **Sociologia**. (Org.) COHN, Gabriel; (Coordenador) FERNANDES, Florestan. 7ª. Ed. São Paulo: editora ÁTICA, 2004. 167p.

ANEXOS

Anexo 1

Mapa do Estado da Bahia

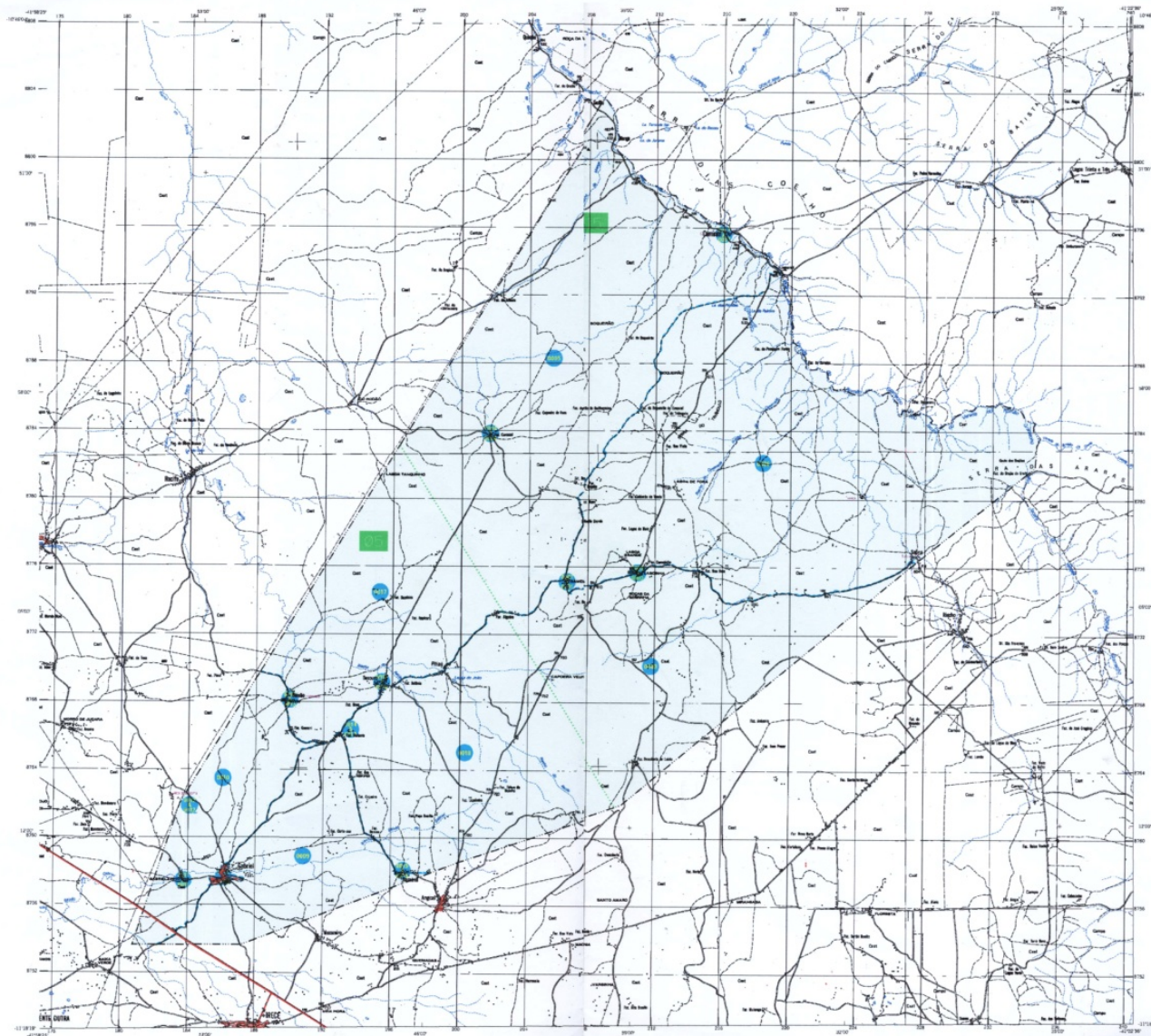


FONTE: CEI



Anexo 2

Mapa do Município de São Gabriel



Anexo 3 – Perfil de mulheres Freguesas, São Gabriel/2007.

Nome	Idade	Filhos	Profissão	Aposentada	Estado Civil	Escolaridade	Religião
1. Adolfina	62	2	TR	Sim	casada	não alfabet	católica
2. Albertina	56	10	TR	em vias	separada	2º grau	católica
3. Alice	62	9	TR	Sim	viúva	alfabetizada	católica
4. Antônia	65	7	TR	Sim	viúva	não alfabet	católica
5. Arcina	58	4	TR	Sim	casada	alfabetizada	católica
6. Augusta	30	2	TR	-	casada	2º grau	católica
7. Carmen	47	5	TR	-	casada	1º grau inc.	católica
8. Clara	60	14	TR	pensionista	casada	alfabetizada	católica
9. Clarice	60	6	TR	Sim	casada	alfabetizada	católica
10. Claudia	23	2	TR	-	casada	2º grau	católica
11. Delma	32	3	TR	-	casada	2º grau	católica
12. Eleci	56	5	TR	Sim	casada	alfabetizada	católica
13. Elza	30	2	Func pública	-	casada	2º grau	católica
14. Emília	87	7	TR	Sim	casada	não alfabet	católica
15. Evaci	56	6	TR	-	casada	alfabetizada	católica
16. Gercina	65	5	TR	Sim	casada	1º grau inc.	católica
17. G. Lídia	57	5	TR	-	casada	alfabetizada	católica
18. Gerci	53	4	TR	Sim	casada	alfabetizada	católica
19. Irenilda	54	9	TR	pensionista	viúva	1º grau inc.	católica
20. Janice	68	5	TR	Sim	casada	alfabetizada	católica
21. Jocielma	29	2	Func. pública	-	casada	2º grau	católica
22. Jovina	67	9	TR	Sim	viúva	alfabetizada	católica
23. Joset	28	2	comerciante	-	casada	2º grau	católica
24. Lindalva	45	3	func pública	-	casada	1º grau	católica
25. Lindinalva	52	6	enfer/parteira	-	viúva	2º grau	católica
26. Lora	62	10	TR	Sim	viúva	alfabetizada	católica
27. Madalena	55	9	TR	-	casada	não lfabeti.	católica
28. Mafalda	58	13	TR	Sim	casada	alfabetizada	católica
29. Mª Evaristo	52	5	TR	pensionista	viúva	1º grau	católica
30. Mª Alves	60	11	TR	Sim	casada	não alfabet	católica
31. Mª Eunice	50	7	TR	-	casada	alfabetizada	católica
32. Mª Gleide	40	3	TR	-	casada	1º grau inc.	católica
33. Mª Iracema	46	4	TR	-	casada	alfabetizada	católica
34. Mª Pereira	64	7	TR	Sim	casada	1º grau inc	católica
35. Mª Rocha	68	2	TR	Sim	separada	não alfabet	católica
36. Marina	49	6	TR	-	casada	1º grau	católica
37. Mª Zélia	60	6	TR	Sim	casada	alfabetizada	católica
38. Mirailde	51	5	TR	-	casada	alfabetizada	católica
39. Nercina	65	13	TR	-	casada	alfabetizada	católica
40. Neuraci	44	6	TR	-	casada	1º grau	católica
41. Odetina	80	14	TR	Sim	viúva	alfabetizada	católica
42. Olga	44	11	TR	-	casada	1º grau	católica
43. Terezinha	65	10	TR	Sim	viúva	alfabetizada	católica
44. Valdira N	47	4	TR	-	casada	1º grau inc.	católica
45. Valdira E	25	2	TR	-	casada	2º grau	católica
46. Valceni	38	2	TR	-	casada	2º grau	católica
47. Valentina	59	6	TR	Sim	casada	alfabetizada	católica
48. Vanderlina	65	9	TR	Sim	separada	não alfabet	católica
49. Vera	37	3	TR	-	casada	2º grau	católica
50. Vicência	57	11	TR	Em vias	casada	não alfabeti	católica
51. Zumira	55	7	lavadeira	-	casada	alfabetizada	evangélica

Anexo 4:

Mutirão para Debulha de Milho – São Gabriel /2004



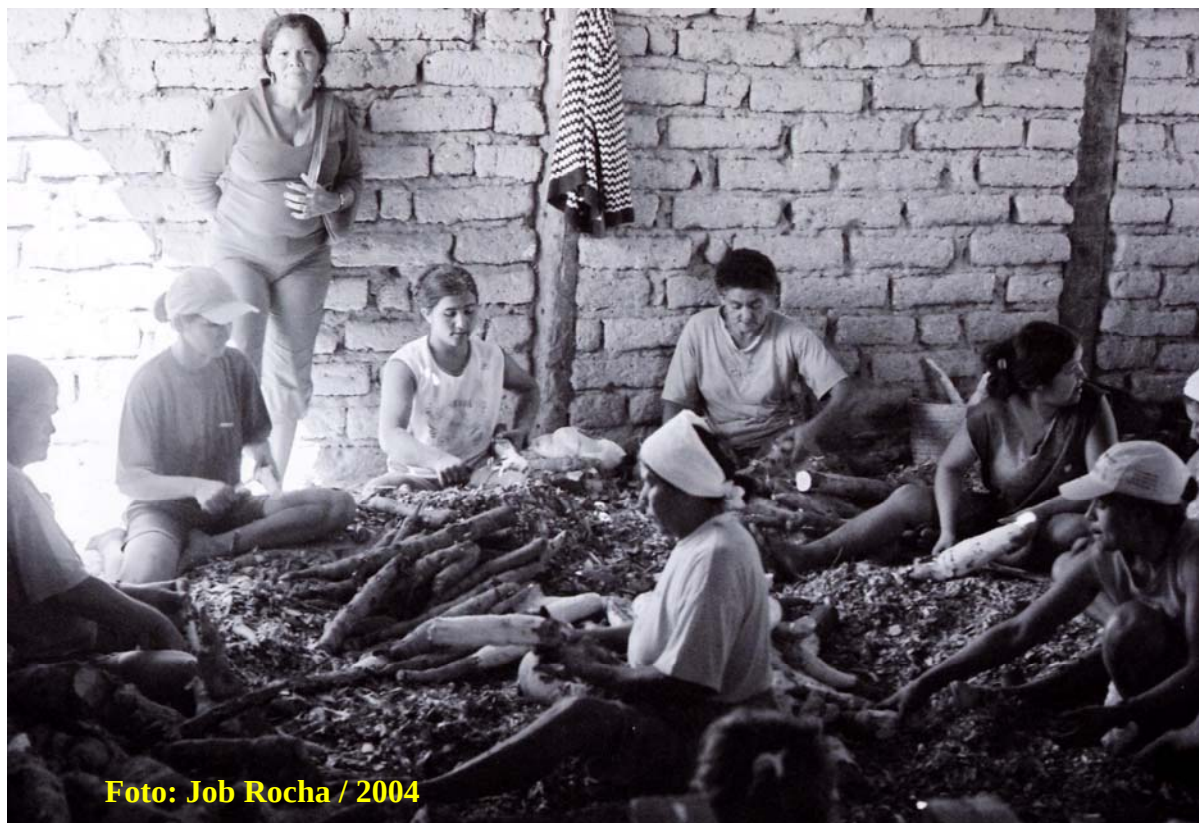
Anexo 5:

Mutirão para Debulha de Milho – São Gabriel/ 2004



Anexo 6:

Trabalho na Casa de farinha Pelas Mulheres Freguesas
São Gabriel/Bairro Mansambão 2 Abril/2004



Anexo 7

Foto: 1, 2 e 3 - Caldeirão de Veneranda – 2004 / Foto: 4 – Caldeirão de Rosalina (Alto)
Foto: 5 e 6 – Caldeirão de Antônio Rocha (Alto da Jurema)

