

Entre o dizer e o fazer: a construção da identidade feminina

«A minha vida só Deus é que sabe e eu».

1. AS MULHERES, AS PALAVRAS E OS GESTOS

Descobrir e explorar, em 43 histórias de mulheres, as *representações* com que estas constroem a sua identidade é o primeiro objectivo desta investigação. Com alguma intuição, uma forte curiosidade e uma serena tentativa de compreensão¹, viajámos numa linguagem; nela procurámos *representações*, palavra que os sociólogos utilizam para designar objectos simbólicos construídos pelos grupos na apreensão cognitiva da realidade.

Estudar *representações*² é assim estudar um processo específico de conhecimento de objectos reais, conhecimento esse característico de um grupo social. A representação implica uma actividade de reprodução das propriedades desses objectos, reprodução que é também uma criação. Isto é, a representação retira, selecciona certos elementos da realidade, para os organizar num novo arranjo, excluindo uns, marginalizando outros. Entre a representação construída e o seu objecto não há coincidência, embora seja também próprio da representação apresentar-se aos indivíduos como dado (e não produto), retrato fiel (e não deformação) dessa realidade. A representação social está ainda indissociavelmente ligada ao sujeito que a produz: um grupo que, numa rede de relações de produção, ocupa um dado lugar.

Trabalhámos um pouco à maneira dos arqueólogos. Partindo de um terreno-linguagem, escavámo-lo cuidadosamente em alguns pontos estratégicos para destapar alguns objectos (simbólicos) característicos de um universo particular — um universo feminino.

Interessavam-nos as representações com que se *diz* a identidade feminina, isto é, as representações com que a mulher fala de si própria. Procurámos saber o que, para um grupo particular de mulheres, significava «ser mulher». Ao falar de si, ao «contar-se» (como diria Teresa Rita Lopes)³, a mulher constrói, produz uma outra mulher: uma mulher representada, com

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

¹ Qualidades que os estereótipos assinalam como predominantemente femininas...

² Veja-se o tratamento do conceito em, nomeadamente, P. Ansart, *Idéologies, Conflits et Pouvoir*, Paris, PUF, 1977; J. Gabel, *Idéologies*, Paris, ed. Anthropos, 1974; C. Herzlich, «La représentation sociale», in S. Moscovici, *Introduction à la Psychologie Sociale*, Paris, Larousse, 1972; K. Marx, *L'Idéologie Allemande*, Paris, Les Éditions Sociales, 1960; José Madureira Pinto, *Ideologias — Inventário Crítico de Um Conceito*, Lisboa, Presença, GIS, 1978, e M. Weber, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, Londres, George Allen Unwin, 1976.

³ Cf., designadamente, T. Rita Lopes, «O regionalismo de sexo na literatura portuguesa», in *Boletim da Comissão da Condição Feminina*, Lisboa, Janeiro-Junho de 1984, pp. 110-120.

características tais que a fazem igual às outras mulheres e a opõem aos homens. Debruçámo-nos sobre essa construção mental, uma «natureza feminina», e tentámos reunir num quadro homogéneo as suas características máximas. Para isso, e por um lado, centrámo-nos em algumas situações particularmente significativas das *vidas familiares* dessas mulheres (o *namoro*, o *casamento*, a *maternidade*). Procurámos também, e em paralelo, descobrir alguns *lugares e tempos* em que a identidade se projecta. Obtivemos assim uma pequena galeria de retratos característicos (a namorada, a esposa, a mãe), bem como um roteiro dos *lugares* em que aquelas habitam e dos *tempos* em que se movem.

Mas não ficámos por aqui. É que, para além do que as mulheres podem *dizer* sobre a sua identidade, há que contar com o que, na prática, elas *fazem* indirectamente para a construir. As «maneiras de dizer» a natureza feminina devemos prudentemente associar às suas «maneiras de fazer». A identidade da mulher não é, de facto, quanto a nós, exclusivamente esgotada e *dita* num sistema de representações, mas também, e nem sempre do mesmo modo, construída em práticas⁴.

Ao *dizer* relacionámos assim o *fazer*. A distinção entre os dois níveis de realidade e a sua aproximação parece-nos um passo absolutamente necessário da pesquisa, e por vários motivos. Do ponto de vista da teoria, a não coincidência entre práticas e representações é um princípio já clássico da sociologia das ideologias. A representação, porque é construída no seio de relações sociais entre grupos, porque é uma reprodução da realidade através de processos de selecção/ocultação, não é uma cópia, mas uma deformação dessa realidade. O *dizer* é então, nesta perspectiva, uma expressão deformada do *fazer*. Nessa medida, deduzir automaticamente uma prática de uma representação pode resultar num tremendo atentado à realidade. Por outro lado, e agora no que respeita mais especificamente aos «temas femininos», limitar a investigação, monocordicamente, a um dos níveis da realidade, pensando que desta parte se pode depois deduzir o todo, tem permitido às mais brilhantes confusões.

O tema mais que esgotado da posição inferior, subalterna e dependente da mulher relativamente ao homem nas sociedades tradicionais de Antigo Regime fornece um excelente exemplo dessa perspectiva redutora que criticamos. A lógica da dedução repete-se invariavelmente. Recolhendo conjuntos de provérbios e adágios populares, testemunhos de eruditos locais ou recortes de jornais de província que falam de homens e mulheres, identificam-se apressadamente aqueles discursos com as suas práticas concretas. Como se a representação da mulher, dita no provérbio ou no caso contado pelo médico, fosse, de facto, coincidente com a realidade da mulher camponesa. A simplicidade e a facilidade desse raciocínio não nos devem, porém, confundir: o discurso colectivo não goza de uma propriedade de transparência em relação às práticas femininas. Entre a palavra e o gesto não se estabelece uma relação linear de evidência, mas antes um jogo

⁴ Só uma observação directa das práticas familiares (no passado e no presente) nos poderia indicar quais são efectivamente as características destas «maneiras de fazer». No entanto, e embora não se elimine o obstáculo, podemos contorná-lo, atendendo, no próprio discurso, ao relato descritivo que se faz do quotidiano familiar. Para além das opiniões gerais que se manifestam, das atitudes anunciadas (matéria-prima das «maneiras de dizer»), tentaremos descobrir quais as condutas concretas e pontuais nas situações particulares da vida familiar.

complexo de ocultações-deformações. Há assim que admitir, até porque temos razões teóricas para o fazer, uma distância entre o discurso público, o dizer oficial da colectividade sobre a mulher (o qual se pode reproduzir nas suas próprias palavras) e a sua posição na prática.

Enriquece-se, assim, o campo da investigação, desdobrado em maneiras de dizer (de todos) e maneiras de fazer (de alguns). Podemos ir ainda mais longe na abordagem, considerando um terceiro eixo de análise: compreender, para além dos discursos estereotipados e dos comportamentos concretos, o significado que a mulher (e não outros em seu nome) atribui às suas experiências. Trata-se de reconstituir uma cultura propriamente feminina, isto é, um universo de significados através do qual a mulher interpreta as suas maneiras de fazer. Surge-nos, assim, uma realidade a várias dimensões, nem sempre concordantes ou coincidentes entre si. Nesse aparente desfazamento e desencontro de níveis pensamos, porém, poder descobrir a chave do funcionamento do todo. No que respeita aos temas femininos, sistematicamente votados a um tratamento unidimensional, impõe-se também uma óptica de diversidade; sem ela não seremos capazes de produzir um conhecimento mais completo e correcto sobre os lugares da mulher na sociedade.

No respeito por essa diversidade organizámos o nosso trabalho. Em alguns momentos-chave da vida da mulher e nos espaços e tempos em que aquela decorre tentámos distinguir, primeiro, alguns «dizeres» e outros «fazer»s; reunimos, para cada um dos níveis, características e peculiaridades; aproximámos, finalmente, uns de outros, tentando reflectir sobre a natureza da relação e a função da distância que os separa.

Os testemunhos com que trabalhámos resultaram de um trabalho de campo realizado no Inverno-Primavera de 1981, nos quatro bairros de barracas da Portela-Outurela, situados em encostas ventosas da freguesia de Carnaxide, concelho de Oeiras. Neles entrevistámos 43 mulheres de origem rural, a maioria aí residente há mais de 20 anos. Representam, *grosso modo*, a primeira vaga de migrantes que se instala nestes bairros.

Todas elas namoraram, vieram a casar-se ou a juntar-se com um homem e, salvo raras excepções de esterilidade biológica, tiveram filhos — muitos filhos. São mulheres-a-dias, mulheres de limpeza, operárias não qualificadas nas fábricas das proximidades ou ainda já reformadas ou com baixa, domésticas. Em solteiras foram camponesas ou criadas de servir. Contactámo-las a apanhar sol, conversando com uma vizinha à soleira da porta, nas pedras grandes das ruelas tortuosas; a caminho da horta, da capoeira, da fonte, do tanque, da capelista; durante a lida da casa, de bata, na barraca — escura, apertada, atulhada de móveis e de objectos decorativos, pintada de cores garridas e fortes.

Abrem a porta, confiantes, hospitaleiras. Guardam o sotaque da região de origem e exprimem-se também com as mãos e em vários ritmos e posições de voz. Recorrem permanentemente ao discurso directo, às interjeições, a diminutivos, a exemplos vívidos; emocionam-se com aquilo que contam.

«A minha vida é um romance», comentariam com insistência. É a esse olhar sobre si próprias, ao discurso colectivo que reproduzem e às práticas com que lhe escapam que vos vamos introduzir.

2. OS AMORES, AS NAMORADAS, O ENGANO

As mulheres entrevistadas nasceram e foram criadas em meio rural. Quando «começam a cantar cantigas de amores», são jovens camponesas ou criadas de servir em casas de província (onde, apesar de tudo, se consegue realizar com maior facilidade um magro pé-de-meia).

O namoro camponês, tal como é evocado na linguagem de todos, parece ser uma relação distante, austera e utilitária entre dois indivíduos seriamente empenhados no respeito pelas rígidas normas morais da pequena comunidade rural. Conta-se como o namoro era necessariamente vigiado e decorria em horas fixas, sob o olhar indiscreto de uma mãe ou irmã mais velha.

O rapaz, ao ter ordem para entrar na casa da rapariga, visita-a em dias e horas certas. «O meu pai só o deixava ir lá três vezes por semana, e às dez e meia tinha de se vir embora.» Ou então, como Inácia, alentejana de Reguengos de Monsaraz: «A gente só tínhamos aqueles dias, a gente não se encontrava nas ruas e começava a falar... Ele não tinha ordem de ir lá casa sem ser aquele dia que tava marcado, e então era assim: era duas vezes. Era só às quartas e aos sábados!»

Os namorados encontram-se, em momentos regulares, em casa dela ou em lugares públicos. Os corpos mal se tocam, mantendo-se discretamente afastados. Quando muito, trocam-se beliscões, palmadas, sem qualquer «intimidade»: «Ah! o namoro, olhe, era um namorado doutra cadeira, outro doutra. Outra vez era a palmada um no outro, tudo de brincadeira; ele dava-me uma palmada a mim, eu dava-lhe uma palmada a ele, pronto! Era o namoro assim! O que dizia, dizia-me de alto. Dizia de alto, não havia segredo... não havia tchchtch aos ouvidos, como agora! Era um... estás aí, eu estou aqui!» Os bailes ou jogos colectivos, envolvendo os grupos de rapazes e raparigas solteiros em idade casadoira, são ocasiões favoráveis a essa aproximação.

Por outro lado, verificamos que o namoro se enquadra no dia-a-dia do quotidiano de trabalho da comunidade: não o interrompe ou perturba, não o desarranja. De facto, os namorados acomodam os seus encontros aos horários ou ao ritmo do trabalho colectivo — ao «ir buscar água à fonte», no regresso a casa depois de uma jornada de trabalho no campo, ou ainda (no que toca às raparigas) depois de realizada a lida da casa.

O estatuto público, sereno e disciplinado do namoro de outros tempos é reforçado pelas qualidades que se exigem da namorada — tal como se prezam e gabam nos discursos individuais. Aquelas têm a ver com a sua responsabilidade e capacidade permanentes de zelar pela honra. Digamos que a sua atitude, referida nas palavras, é defensiva, medrosa e pudica — oposta à do rapaz, que joga ao ataque, provoca e tenta (essa honra, essa mulher). Repete-se, nos discursos, o elogio à capacidade de resistência e controlo da namorada. Naquele tempo, ao contrário de agora, «havia respeito»: «e eles agora andam na rua, beijam-se, fazem trinta por uma linha. Naquele tempo, a gente deixava-se ser assim beijada na rua?! Até parecia mal. Começava logo assim a chorar.» Gracinda, de Portel, não deixava sequer ele aproximar-se de si: «Eu até fugia do meu marido, eu até tinha medo dele, ele cá arrumar ao pé de mim é que ele não arrumava... agora eles hoje, namoram-se hoje, amanhã já estão aos beijos e aos abraços.»

Por outro lado, e porque «namorar não é brincar», mas uma etapa da vida adulta em que se joga a constituição de uma nova unidade doméstica e a reprodução de uma comunidade, presta-se uma séria atenção à capacidade

de trabalho dos namorados. O rapaz, mas também a rapariga, é apreciado em função do futuro papel que virá a desempenhar no interior do novo casal. Explica-nos Teresa, alentejana de Portel: «A gente não se conhecia a passear... Agora as miúdas já conhecem os rapazes na escola, e... tão aqui ou ali, vêm um rapaz, gostam dele e ao depois ele vai ter com ela... mas a gente não; a gente só gostava de ver assim: 'olha aquele que é bom moço, que é filho de boa gente', assim é que a gente se conhecia, não era por ver à primeira vista, como se diz.» Aliás, a escolha não é uma mera decisão individual, confessa-nos em seguida: nela se esconde um empurrão do destino: «E então já se vê: quando a gente nasce, nasce logo com a pessoa que há-de ser destinada para nós... vem logo no destino, não é?»

Estas características mais superficiais e exteriores do namoro camponês, dito obediente a normas e a ordens, têm levado investigadores⁵ a concluir que dele se excluem sentimentos individuais de amor e paixão — gostos exclusivos de outros tempos (a sociedade industrial), outros lugares (a cidade), outros grupos (a burguesia). Essa perspectiva parece-nos ser, contudo, contestável a vários títulos: parte de uma falsa dicotomia entre sentimento e interesse, amor e código social, apresentados como termos necessariamente alternativos, e não como par indissociável; privilegia apenas a face mais evidente da realidade (o discurso e a norma colectiva), descurando outros níveis não menos estratégicos (os comportamentos individuais, os significados com que são vividos).

De facto, a imagem ascética do namoro camponês é algo perturbada pela orientação afectiva que esse comportamento assume também para as namoradas que o vivem; é contestada pelo número significativo de raparigas que, apesar do austero discurso, efectivamente não se casaram virgens — aquelas que confessam, com simplicidade e em tom fatalista, que «já iam enganadas dele»⁶.

Do ponto de vista da namorada, a afeição e o sentir do coração é o primeiro passo para o namoro: «Com aquele estava sempre ansiosa que chegasse a hora de ele chegar»; «Gostava dele todo»; «Foi só aquilo que a minha ideia me pediu, foi aquilo mesmo.» No namoro tem lugar o sentimento e até a irreverência: «O meu pai não gostava do meu marido, a minha mãe também não gostava; gostava eu e era o que bastava.» A rapariga «pode ir mesmo contra a vontade dos pais».

Não são raros, por outro lado, os casos de «engano», isto é, a existência de relações sexuais entre solteiros. A palavra «engano» é, aliás, bem significativa do código de valores colectivos por que se deveria nortear a relação amorosa: nela, a rapariga assumiria o papel da vítima passiva, seria o objecto (e não sujeito) da acção, a inadvertida e indefesa criatura a quem «acontece as coisas», «se faz a desgraça», ele «lá iludiu», «abusou», «fez-lhe o mal» — deixando-se «levar por ele», «de qualquer maneira», a quem, numa curta e breve expressão, «aconteceu, pronto».

A atitude submissa e passiva da namorada dita nas palavras é, sobretudo, a representação de uma norma ideal — à qual fogem as condutas concretas. O engano não constitui, certamente, uma violação ou uma novi-

⁵ Entre eles destacaríamos sem dúvida E. Shorter em, por exemplo, *Naissance de la Famille Moderne*, Paris, Seuil, 1977, e «Différences de classe et sentiment depuis 1750 — l'exemple de la France», in *Annales*, 29 (4), 1974, pp. 1034-1057.

⁶ Há mesmo casos em que o «engano» se transmite de geração para geração: das avós para as mães, destas para as filhas, com a regularidade de uma verdadeira estratégia familiar.

dade inesperada para a rapariga solteira. A tradição oral, passada de mulher para mulher, conta e reconta com realismo tais peripécias, até numa advertência prévia (ou sugestão?...) a possíveis infrações. Por outro lado, sabe-se que a familiaridade com a dimensão sexual da relação conjugal é rapidamente adquirida entre as crianças (dum ou doutro sexo) em meio rural. O «engano» pressupõe, obviamente, uma relação de cumplicidade (e não de violência ou ignorância) entre os namorados — companheiros iguais, parceiros sexuais. A existência, na prática, de uma relação de igual para igual entre os namorados é de resto sugerida pelo inevitável desabafo da mãe do rapaz, ao ser informada da «culpa» do seu filho: «Pois! Elas (as mães das raparigas) põem as filhas debaixo deles!» — como se fosse a mulher, e não o rapaz, quem montasse uma subtil armadilha onde o seu parceiro vem inadvertidamente a cair.

Quando a comunidade descobre a situação irregular e o engano começa a ser publicamente falado⁷, a relação de igual para igual é imediatamente «desequilibrada». Arrumam-se então os indivíduos na sua devida posição, na tradicional hierarquia: é o homem, detentor do poder, quem «engana» a mulher submissa, chorosa e arrependida.

A par da arrumação em lugares distintos, o discurso reforça ainda uma relação de dominação: porque foi enganada, a rapariga passa a pertencer ao seu par e a sua sorte a depender da mais ou menos séria atitude daquele. Teresa realça essa dependência em que fica a rapariga que «cai nas mãos» de um rapaz: «Do momento que eu... era dele... que me adiantava perder a cabeça com outro homem?!» De facto, a sua carreira conjugal ficará seriamente comprometida se o namorado a rejeitar ou escapar ao compromisso de casamento. Uma mulher só, «enganada», é posta à margem. «Sabe porque é que ficou solteira? Isto é assim mesmo: a gente lá na província... aqui, ainda às vezes as raparigas que às vezes são enganadas de um rapaz, não é, têm a sorte de arranjar um bom marido, não é verdade? Mas ela, coitada, lá na província isso é bom: toda a rapariga que fosse enganada de um rapaz, só se for aquele que case com ela! Outro não a aproveita», comenta Filomena, natural de Sanfins do Douro, a propósito do celibato de Laurinda, sua irmã mais velha.

Na generalidade, porém, o engano conduz a um apressado casamento, através do qual a normalidade é reposta no seio da comunidade⁸. A regra reaviva-se através da sanção que impõe: «ele é obrigado a casar», ou constitui-se a união de facto, nas regiões em que a prática é frequente (como em certas comunidades alentejanas). O breve depoimento de Cecília, natural de Sintra, constitui uma boa síntese de semelhantes peripécias: «Assim que eu comecei a namorar com ele, pronto... as raparigas, claro, deixam-se ir assim de qualquer maneira... ele teve que casar comigo.» Remata, porém, com um sorriso de malícia e um encolher de ombros: «Enganou-me ou... desenganou-me!»

⁷ O circuito por onde correm as informações é aliás sempre o mesmo: «Alguém» (uma vizinha) faz chegar o «aviso de engano» à mãe da namorada, a qual, depois de certificada (nem que para isso recorra a uma parteira), o comunica ao pai. Este impõe seguidamente o reparo da falta: casar.

⁸ Gostaríamos de referir que em algumas comunidades recaem sobre as noivas «engandadas», no momento do casamento, significativos sinais de estigmatização. Encontramo-los, nomeadamente, no tipo de vestuário e nos rituais de saudação do novo casal. Assim, «quem não merece... não vai de noiva» — veste um fato mais simples e discreto, não usa a flor de laranjeira, não se lhe atira arroz ou flores à saída da igreja. A comunidade distingue discretamente «quem não vai em condição».

Depara-se-nos, assim, um primeiro indício de *distância* entre comportamentos efectivos e representações transmitidas pela linguagem. A identidade da namorada oscila, com efeito, entre a da jovem companheira e cúmplice que, na relação privada de casal, assume (em reciprocidade com o rapaz) uma conduta que desvia da regra e a da submissa e dependente rapariguinha que se deixou enganar e iludir por alguém que sabe e pode mais. Entre o *fazer* (no espaço privado e na relação afectiva) e o *dizer* (na linguagem pública da comunidade) há diferença e contraste.

3. AS ESPOSAS, O DESENCANTO, OS PODERES

Quem namora quer casar. E entre os 14 e os 20 e poucos anos, a maioria das mulheres o fizeram.

Os testemunhos gravados dizem-nos o que para elas significa casar. Há, fundamentalmente, quatro noções que sistematicamente se associam à de casamento: casar é *instalar-se no lugar certo* da idade adulta; casar é *perder* irremediavelmente alguma coisa; o casamento produz *desencanto* e *nostalgia*; apesar de tudo, casar é um *destino* a que não se foge. Afinal, e bem feito o balanço, casar é até melhor do que ficar solteira.

O lugar certo da mulher adulta é o casamento e, com ele, o espaço da casa — diz assim que, ao casar, «arruma-se».

Ao «arrumar-se», a mulher não só ocupa um lugar que naturalmente lhe é destinado, como também acede a uma verdade mais completa das coisas. Com efeito, só pelo casamento ela penetra no total segredo dos universos femininos, ficando a conhecer de maneira completa o que é «ser mulher». O seu novo lugar é também um «saber mais».

Casar é «estar no canto da sua casa» e é também «conhecer a vida». A identidade da mulher adulta constrói-se assim na relação familiar com os outros — o marido, os filhos — e nesse território privado que é a casa. Aí «governa a vida». Ser esposa e depois tornar-se mãe é percorrer e completar as etapas de uma carreira familiar já prevista e, através dela, adquirir uma posição de superioridade em relação àquelas mulheres que o não fizeram⁹. Remexendo no seu passado, Cecília verifica «como valeu a pena casar». E porquê? «Uma pessoa, quando não se casa, não conhece a vida, não sabe o sacrifício que a vida tem. Pois é ... e assim casando já conhece, já pode explicar: passei isto passei aquilo, tive estes filhos ... se não casou, não tem aquele lar de casa, não tem nada! Não pode dar uma explicação qualquer da casa, não é?» Adianta ainda outras razões, estas de ordem afectiva: «Gosto muito estar sozinha... mas vale a pena casar; a gente sempre tem assim uma pessoa ao pé de nós, não é? Tem com quem desabafar... e só não tem.» Casar abre as portas ao estatuto máximo da mulher adulta, o qual assegura também a plena realização afectiva.

Não obstante a valorização do estatuto da «esposa», casando, a mulher *perde* irremediavelmente alguma coisa. É extremamente nítido o contraste e a quebra que se faz, na memória, entre o «tempo de solteira» e o de casada. A este respeito, o depoimento de Inácia, alentejana de Reguengos de Monsaraz, é particularmente significativo; sentimos que, ao casar, a mulher

⁹ A valorização do papel familiar da mulher adulta encontra uma certa correspondência na centralidade que, neste meio social, assume a família como lugar de sobrevivência material do indivíduo. Para uma mulher só, isto é, uma mulher sem família (caso raro), as condições materiais de existência são extremamente precárias e penosas.

perde sobretudo uma maneira de viver despreocupada, em saúde, divertida. Então acaba, no fundo, a sua juventude: «C'ande era nova, tinha saúde, tinha vontade de me divertir e essas coisas todas. E depois quando me casei, o *trabalho* continuou o mesmo, a ser muito; e depois logo os filhos, e depois tive aquela coisa de ter a menina e depois a menina *morreu*... e depois de ter este mais novo, comecei a andar quase sempre *doente*... e então...» No campo das representações surgem três personagens centrais do universo feminino: a maternidade, a morte e a doença¹⁰.

Da mulher-mãe que «dá à vida» e lida com a morte falaremos em breve. Retenhamos, para já, o constante tema da *doença*, estado quase natural e permanente do corpo que se conta da mulher casada. «Sofrer de alguma coisa» é, na conversa, um tópico necessário. A tal ponto que estranhávamos o facto de Natalina, ao longo de um extenso diálogo, não se queixar da sua falta de saúde. Em breve, porém, não se conteve e exclamou: «Também sofro, não é? Também tenho 57 anos.» Esta insistência tem alguma lógica. Casar é também inaugurar uma relação particular ao seu corpo, abrindo-lhe caminho a experiências novas que o transformam e lhe deixam marcas definitivas. O corpo doente, o corpo que sofre, é, por outro lado, o corpo com história e, por isso, aquele que vale a pena ser contado. Queremos com esta observação ressaltar a hipótese de a hiper-referência, ao nível do discurso, ao tema da «doença» poder não corresponder, ao nível das experiências vividas, a um arrastado estado de mulher doente, mulher vítima.

Em qualquer dos casos, mulher que se preze conta e descreve pormenorizadamente os seus problemas de saúde — ginecológicos e obstétricos frequentemente, mas também de natureza nervosa («também sou uma doente, uma doente dos nervos») ou de mal-estar físico generalizado («é da espinha e cabeça ... sei lá o que prà qui tenho...»). Uma vida de trabalho extenuante, fracas condições higiénico-sanitárias em casa, uma deficiente assistência médica em períodos críticos da vida da mulher (sobretudo em tempo de gravidez ou de parto) podem estar na origem deste baixíssimo nível de saúde. Como diria Shorter¹¹, parece detectar-se uma vitimização permanente do corpo da mulher, posto em franca desvantagem com o do homem — resignado a maus tratos e dores de gravidezes e partos sucessivos, abortos mal sucedidos; incómodas doenças ou perturbações de significado sexual. Parece não haver, com efeito, lugar para uma «plataforma física de igualdade» entre homens e mulheres. O depoimento de Celestina, alentejana de Portalegre e mãe de 6 filhos, é, a este respeito, bem significativo: «E era a minha doença, qu'eu tenho sido muito... sou muito doente... a ponto de não poder nem... dar um passo dum lado para o outro; cheguei a não ter voz para falar pròs mês filhos, chamar pelos mês filhos... Andava, com uma das mãos segurava as tripas, com a outra segurava o estômago, conforme punha os pés no chão parecia que pisava as tripas.» Identificou aliás o mal de que padecia: «A minha doença era as tripas juntas à pele...»

No discurso empola-se dramaticamente a constante presença da doença, o medo e a inferioridade que ela produz. Por dizer, ou na sombra, fica, no entanto, e um pouco paradoxalmente, a outra face dessa experiência

¹⁰ Neste rol de queixas pressente-se, aliás, a pesada responsabilidade que cai sobre a mulher casada na organização material e afectiva da vida familiar: os trabalhos que ela exclusivamente executa, dentro e fora da casa, são indispensáveis à sobrevivência do grupo.

¹¹ Ver *A History of Women's Bodies*, Harmondsworth, Penguin, 1984.

intrínseca que a mulher tem com o seu corpo: o seu poder de maternidade¹². Dela se fala pouco, ou muito menos, como se se quisesse ignorar ou ocultar a dimensão mais positiva e criativa do corpo feminino — aquilo que definitivamente o diferencia, em qualidade, do corpo masculino. Como se a história do corpo da mulher estivesse mais perto da morte do que da vida, mais próximo da destruição do que da criação, do fim das coisas do que do seu início.

«A gente casava-se, mas não sabia prò que ia.» «Casámos, a vida mudou.» Eis outro tema que no discurso se liga ao do casamento: entre o que se esperava dessa vida conjugal e o que efectivamente se vive há distância e essa distância gera desencanto e desilusão. A noiva de ontem sente-se de alguma maneira «atraiçoada», ludibriada pelo seu marido de hoje: «Nunca havia de ter pensado em casar, tantos promettimentos... eles não são capazes de tomar conta de um lar!» Reavivam-se então, na memória, as vozes pessimistas das outras mulheres já casadas, em que não se acreditava «quando se era nova»: «Olhem, cantem, cantem, que vocês, quando chegarem à altura, terão quem vos ensine!» Afinal, os «homens são todos iguais» e as mulheres eternamente vítimas das suas más intenções, da sua pouca seriedade. Como se, na relação adulta entre os sexos, se pressentisse um conflito latente entre a inocência de quem «ia de olhos fechados» e a argúcia de quem os já tinha aberto há mais tempo. Mais ainda, e paradoxalmente: como se o casal, no preciso momento em que oficialmente se constitui, definitivamente se perdesse enquanto unidade distinta. Quando se casam ou juntam, marido e mulher começam progressivamente a afastar-se (em espaços, funções e afecto), desfazendo-se ao longo do ciclo familiar a unidade que constituíam como namorados e noivos. Integram-se cada vez mais na densa e ampla rede de solidariedade colectiva de homens e mulheres (estas rodeadas de filhos)¹³.

A separação vai sendo, aliás, maior à medida que os filhos vão nascendo e a mãe necessita de ajuda nas suas tarefas quotidianas. Com efeito, ela encontra-a não no marido, mas entre as outras mulheres, suas parentes ou vizinhas.

Apesar das negativas lamentações e queixumes com que o dizem, o acto repete-se: as mulheres casam e, o que ainda talvez seja mais significativo, casando não se separam. O casamento é um *destino* e uma relação a que não se escapa: «Pois a vida é assim, olhe. Mas a gente temos de aturar o bom e temos qu'aturar o mau! (...) Ele (o marido) já a marca dele já era assim», comenta Lina entristecida, encolhendo os ombros e acrescentando: «O destino estaria marcado para ali, não sei... não tinha que ter sorte, estava este guardado para mim.» Independentemente de se estar casada ou

¹² Esta ausência é tanto mais estranha quanto a maternidade teve de facto um peso fortíssimo na vida destas mulheres. Basta atender ao quadro seguinte:

Número de filhos por entrevistada

2, 3, 4 e 5 filhos	64%
8 filhos ou mais	13%
6, 7 filhos	10%
Sem filhos	8%
1 filho	5%

¹³ O que faz Martine Segalen interrogar-se sobre a validade teórica da noção de «casal» no estudo da família rural (ver *Mari et femme dans la Société Paysanne*, Paris, Flammarion, 1980).

«junta», e se ir à igreja ou não, aceita-se passivamente a fatalidade do destino: um bom ou mau marido. A capacidade de sacrifício e resignação faz aliás parte das qualidades femininas elogiadas. Maria de Gertrudes, junta com José, confessa-nos o seu martírio do sábado à noite, quando o marido regressa a casa da taberna: espanca-a, ameaça-a com a caçadeira. Sofre calada, fecha portas e janelas para os gritos e palavrões não acordarem as vizinhas. Consola-se murmurando que foi esse o destino que Deus lhe reservou: «Nunca pensei em ir-me embora de casa, nem me matar, nem nada. Vai-se aguentando. Deus também sofreu. E a gente tem de sofrer. Já que caí, não tinha senão que me aguentar.»

Percorremos algumas das mais significativas representações que se colam ao casamento, tal como surgem no discurso; podemos então esboçar os contornos ideais da mulher-esposa. Ela é alguém que caiu num erro, erro esse que não se corrige e, além do mais, se reproduz de mãe para filha. O engano em que se deixou levar faz parte, aliás, da sua condição de mulher: foi a sorte que o destino lhe reservou. Conformar-se, consola-se, resigna-se; queixa-se às vizinhas, isola-se em casa — à espera de melhores dias. O próprio corpo dá-lhe a medida da sua inferioridade e necessidade de protecção: a doença e a dor que fatalmente o atingem colocam-na numa franca desigualdade física frente ao marido.

Ditados populares, adivinhas tradicionais e provérbios que correm nas pequenas comunidades rurais (e nos bairros de barracas também) parecem reforçar a imagem da esposa passiva, desprotegida e dominada. O discurso colectivo encerra-a em casa, fixa-a numa posição subalterna relativamente ao «chefe de família». Os homens são para as mulheres, costumam dizer, o que «os galos são para as galinhas: são eles que mandam nelas». Autoridade e poder aparecem concentrados no marido e pai: manipulando a força física, ele grita, bate, «faz a vida negra», dá a última palavra em momentos críticos da vida familiar, como o casamento de uma filha, a procura de emprego dos filhos e da mulher, as suas convivências — actua nos momentos em que aqueles se sujeitam ao olhar público dos outros. É um poder que actua na ponta final dos processos de decisão, virado para o exterior e distante. Reconhecido e atribuído pela tradição da comunidade é um «poder pela negativa» — proíbe, reprime, castiga¹⁴.

Para quem se limite a olhar a família do exterior e atribua ao discurso popular a propriedade de transparência relativamente às práticas é fácil concluir por uma supremacia brutal, agressiva e despótica do marido sobre a mulher na unidade doméstica.

Tentemos, porém, ir mais longe e desconfiar dessa apressada conclusão. Atendamos, no próprio discurso, não à opinião que directamente se exprime relativamente ao exercício do poder, mas às informações minuciosas e concretas que indirectamente surgem a propósito do quotidiano familiar. Admitamos que o poder de que se fala possa não ser exactamente o único que na prática se exerce. Para além do que se diz (uma representação do poder), haverá que contar com aquilo que efectivamente se faz. Fazer é também poder.

Ouvimos, com extrema frequência e em tom de confidência, o comentário decidido: «Sabe, sou o homem e a mulher cá de casa.» Esta curta afirmação leva-nos, significativamente, ao fundo da questão: contraria-

¹⁴ Em *Do Campo à Cidade*, Lisboa, Comissão da Condição Feminina, 1984, defendemos com mais pormenor esta tese.

mente à imagem pública que se associa à mulher, ela não é na sua família uma personagem submissa, dócil, passiva ou sem responsabilidade. A sua actividade dentro e fora de casa, a sua autoridade (sobre os filhos, mas também, em certas situações, sobre o marido), são peças igualmente fundamentais da vida familiar. De facto, a realidade das práticas destoa e transborda as rígidas fronteiras dos dizeres.

«Eu é que tratava sozinha de tudo. Punha os pés a caminho e toca a andar.» Do que tratam então estas mulheres? Com total autonomia, gerem o orçamento familiar, tarefa tanto mais importante quanto a sobrevivência material é uma prioridade. Recebem os salários (do marido e dos filhos), gastam-nos, contraem e pagam dívidas, armealham e redistribuem uma parte sob a forma de dinheiro de bolso (ao marido também — «para o vinho e para o tabaco»). Costumam dizer, aliás, com orgulho: «O dinheiro que ele me dá não o procura.» É também da sua inteira responsabilidade a execução das tarefas domésticas, a chamada «lida da casa» — apoiando-se com frequência na rede feminina de parentesco e vizinhança. É óbvio que aquela se traduz num pesado sobretrabalho, que desigualmente se concentra na mulher e se acumula ao trabalho remunerado fora de casa; em contrapartida, porque ele é indispensável e vital para a sobrevivência de todos e da sua total exclusividade, representa para a mulher uma fonte de autonomia e autoridade¹⁵. De si dependem também as iniciativas relativas ao futuro escolar ou profissional dos filhos. Só ela sabe «tratar das papeladas», ou seja, lidar com a dimensão burocrática da vida familiar na cidade. Frequenta hospitais, centros de saúde, caixas de previdência, registos civis — e conhece os meios de transporte para os alcançar. Observa e vigia regularmente, mais do que ninguém, o comportamento de filhos e filhas, sobretudo em épocas de namoro.

No casal estabelece-se assim uma solidariedade de tipo «orgânico»¹⁶, em que as diferentes tarefas desempenhadas por marido e mulher se opõem, não se trocam, mas de alguma maneira se completam. É aliás sobretudo o discurso que acentua com nitidez essa complementaridade entre os cônjuges; na prática, a mulher interfere quase sempre na dita «esfera masculina», na medida em que trabalha também (ao longo de toda a sua vida) fora de casa. No entanto, esta tarefa remunerada é discretamente designada pelo termo «ajuda», como que a distinguir o emprego do homem e o da mulher (distinção que, aliás, era reforçada, até há bem pouco tempo, pela desigualdade de salários — o trabalho verdadeiro é o do homem, limitando-se o da mulher a constituir uma «ajuda», secundária ou marginal.

A indispensabilidade e centralidade das práticas femininas no funcionamento da vida familiar levam-nos a falar de um «poder de facto» referido à mulher. Ao contrário do dom de poder que a tradição da comunidade diz atribuir ao homem, a mulher adquire pela prática uma autoridade permanente, regular e contínua sobre o funcionamento da unidade doméstica e os comportamentos familiares; através de conselhos, sugestões e uma vigilância discreta, orienta e estimula modelos de conduta dos filhos — actuando menos pela repressão directa (como o marido) do que pela sugestão; é de certa maneira um poder que não se sente, porque constantemente actua na discrição dos meandros de uma tomada de decisão. É sobretudo um poder de que não se fala, silenciado e invisível no discurso comum.

¹⁵ A perda da mulher, numa família, é um golpe duro e difícil de superar: o homem vê-se «obrigado» a arranjar rapidamente uma substituta.

¹⁶ Veja-se E. Durkheim, *A Divisão do Trabalho Social*, Lisboa, Presença, 1977.

Estamos de novo perante uma disparidade entre os dois níveis de realidade: as *representações*, que produzem uma imagem passiva, dependente e subalterna da mulher relativamente ao homem («Quem manda nela sou eu»); as *práticas quotidianas*, que a colocam numa posição-chave de funcionamento da unidade doméstica — não só material, como também afectiva. Representada no discurso, a mulher é um obediente executante de ordens impostas do topo masculino de uma hierarquia. Na prática, porém, a hierarquia esbate-se e ela é a companheira de trabalho indispensável de uma empresa familiar.

4. A FECUNDIDADE, AS MÃES, A HISTÓRIA DOS CORPOS

«Casamento» e «fecundidade» são duas palavras cúmplices. Engravidar é um estado indissociável do casamento. A família só durante um curto intervalo de tempo é constituída exclusivamente pelo casal — rapidamente nascem os filhos. A mulher pouco tempo «está livre»: logo «alcança», «está ocupada» ou «anda de bebé».

Ter filhos, diz-se, é destino da esposa. Assunto da mulher (e não do casal), a procriação é uma etapa fundamental e inevitável da sua vida de casada. Diz até que ter muitos filhos ou não os ter «alcançado» depende de uma vontade que a transcende, e não de uma decisão sua — como se o corpo não lhe pertencesse e se regesse por leis incompreensíveis: «Eles lá quiseram vir (...) o que é que a gente há-de fazer?» ou «Vieram estes porque tinham que vir... porque de resto nunca... nunca disse que queria um, nem dois, nem três, nem...» Maria Guilhermina confessa mesmo que nunca falou desse assunto com o marido: «Nunca falei, nunca puxei nessa conversa! Tive os que Deus quis.» Uma prole numerosa revela aliás uma certa consagração da mulher aos olhos da comunidade: «Eu acho que, se Deus os dava, é porque gostava que eles viessem... eu gostava de ter muitos filhos.» A fertilidade do corpo da mulher é lugar de revelação de uma aliança entre Deus e a comunidade dos homens.

A mulher diz-se resignada, objecto desse destino. No entanto, ele só é efectivamente cumprido graças à iniciativa do homem: ele é «quem faz os filhos», «servindo-se» da mulher. A mulher é o receptáculo passivo da semente, sujeitando-se à vontade de quem a planta. No seu dizer, é tensa a relação entre «quem faz os filhos e abala» e quem os «pare e cria».

A gravidez e o parto são momentos de reforço da cumplicidade entre as mulheres e deste universo são geralmente excluídos os homens. Só elas entendem (porque só elas sentem) a linguagem do seu corpo. Os filhos nascem em casa e a parturiente é assistida exclusivamente por mulheres — uma parteira, uma parente experimentada, uma «curiosa» como a «espanhola de Algés», a «Ti Leopoldina», a «Ti Idalina», a «Aninhas já velha». O relato de Adelaide, que se orgulha dos seus 12 «paridos de gata», ou seja, das suas «horas boas», é exemplar: «Estas minhas filhas que eu tive em casa, ainda existe aí um banquinho pequenininho... está aqui: era este e outro.» Colocando ruidosamente um joelho em cada banco e mostrando o fogão onde colocava o tacho com água a ferver, Adelaide explica como pariu em casa, sozinha: «Sozinha! Cortava-lhe a embida, punha um lacinho, agarrava na tripa dos restinhos... tinha tudo ali à mão! Quando a minha mãe chegava, já estava eu na cama!» Só por vezes contou com a ajuda final de uma irmã: «As vezes é que chegava a minha irmã, é que me via naqueles trabalhos, enfim... tirava-me a criança das mãos, ajudava-me... abria-me um

buraco, enterrava os restos e pronto!» Tradicionalmente, nascia-se assim: na penumbra de uma casa, a mãe consciente, de cócoras ou deitada na cama do casal, rodeada de objectos familiares e de caras conhecidas. A história da casa da família é também uma história do corpo da mulher: nela se «dá à luz».

Os dizeres contam a fecundidade como um destino e um ideal da mulher casada — que nele se realizaria e acomodaria. Quanto a nós, porém, essa insistência aponta mais para uma norma ideal (um dever ser colectivo) do que revela uma aspiração individual ou mesmo o modo como a fecundidade é vivida na prática. O destino é, por um lado, o argumento que se invoca para explicar a impotência da mulher em controlar eficazmente a fecundidade. Se se tinham muitos filhos, é porque «a gente antigamente tinha os olhos fechados! Agora já os têm tão abertos!». É mais a ausência de meios para atingir um fim que está em causa do que a obediência estrita a um ideal de natalidade natural.

A dita aceitação resignada de uma fecundidade prolífera é assim em parte fabricada por uma falta de conhecimento e informação. Houve até quem desajeitadamente «tentasse evitar que eles viessem» e o não conseguiu — «e este (bebé) veio, foi um descuido! E agora este veio a evitar também!»... Celestina, mãe de 6 filhos, confessa que se «soubesse o que sei hoje, não tinha cá metade!»; em boa verdade, «a gente teve muitos porque não havia a esperteza que há agora... agora há muita coisa, agora só os tem quem quer, e nós naquele tempo não (...) Quando se dava a ocasião de ir ao médico, nunca nos aconselhava que a gente tomasse nada. Porque há muitos preparos para os evitar e até acho que fazem bem... Se pudessemos ter escolhido... tou muito satisfeita de cá ter os meus filhos, que é um ramo de flores que eu cá tenho, mas...».

Por outro lado, como conjugar a tese da conformidade passiva das mulheres perante o destino-fecundidade com a extraordinária incidência do aborto neste meio social? Se o controlo preventivo dos nascimentos¹⁷ é de facto um comportamento minoritário entre esta geração de mulheres, o mesmo se não pode dizer do controlo correctivo. Embora negativamente conotados, fala-se abertamente de abortos repetidos, «escangalhos», «desarranjos», «asneiradas», «precarias». Apesar do medo da morte e da dor, dos receios das complicações que podem surgir duma intervenção menos cuidada de parteira-curiosa¹⁸, do temor da censura alheia (por exemplo, do marido, nem sempre posto ao corrente da situação) e dum sentimento de «pecado», recorre-se ao aborto — e que «Deus Nosso Senhor me perdoe». A mulher inverte, ao desfazer voluntariamente a sua gravidez, a ordem dita das coisas: o homem pode provocar a gravidez, mas a última palavra cabe à sua companheira. O destino do feto decide-se em foro feminino, e dele nem sempre têm conhecimento os homens. Apertam-se então os laços de cumplicidade e interdependência que reúnem as mulheres: umas ficam na mão das outras («e não há nada desta vida que não se venha a saber»).

¹⁷ E pensamos que este se limite ao tradicional «cuidado».

¹⁸ Os horrores de abortos mal sucedidos, marcando definitivamente a saúde física e psíquica das mulheres, foram realisticamente abordados ao longo das entrevistas. Emília é uma delas, entre muitas outras: «Estive à morte! Fui ali fazer à espanhola de Algés ... mas era de pouco tempo. Pouco tempo. Deus Nosso Senhor me perdoe, que isto é assim mesmo.» Cristina voltou a repetir: «Tive muitas vezes no hospital com escangalhos que fiz e passei muito mal ... fui para lá muitas vezes à morte. Olhe fui pa lá uma vez que fui pa lá desta cor, toda negra.»

Em conclusão: se «engravidar» é assunto do destino e dos homens, fatalidade a que as mulheres casadas raramente escapam, «ter filhos» diz de alguma maneira mais respeito às mulheres. Com os tradicionais instrumentos e saberes de que dispõe, a mulher pode bruscamente intervir, com risco da própria vida, no processo de gravidez. Entre a norma que se invoca («Tava à sorte que Deus dava») e as aspirações ou comportamentos individuais, a distância pode ser considerável. Utilizando um ditado popular, se o homem «põe», ela é, não raro, quem discreta e silenciosamente «dispõe».

Com a maternidade, a mulher atinge o apogeu da sua carreira familiar. Do ponto de vista das representações, a mãe reúne as qualidades máximas que pode possuir uma mulher: a capacidade de entrega total e um inesgotável sentido de sacrifício. É nos filhos que a mulher diz encontrar uma gratificação afectiva fundamental; mais do que no marido, cada vez mais afastado da casa e alheio à sua vida interna, é ao «criar os filhos» que a mãe adquire uma riqueza afectiva única, doce compensação para a pobreza e as carências materiais que pesam sobre o seu dia-a-dia atormentado — «É assim a vida de um pobre é isto (...) Não fui rica, não fui rica, mas fui feliz.»

A recordação da pobreza extrema com que se viveu uma infância difícil liga-se aliás, indissociavelmente, a figura da mãe. Mais próxima dos filhos do que o pai (até nas pequenas-grandes rotinas do quotidiano: é ela quem os veste, alimenta, deita e vigia), a criança sentiu o que era ser pobre através da percepção das suas angústias. É durante a época de criação dos filhos pequenos que a jovem mãe mais dificuldades atravessa e se defronta com a questão da incompatibilidade dos seus vários papéis: o seu salário é uma «ajuda» central num apertado orçamento familiar, a sua presença junto dos filhos indispensável, o trabalho doméstico um pesadíssimo encargo. Mas alguma compensação ela retira, a longo prazo — não tanto para si, mas essencialmente para os seus filhos. Com o seu sacrifício consegue para eles uma vida melhor, e essa entrega aos filhos faz a sua grandeza: «Esta coisa de ter filhos, querer-le dar e não o ter! Passei muito, sofri muito... mas eles estudaram!» Eis como Palmira, analfabeta, se refere ao dote que deixou aos seus filhos.

A dedicação da mãe aos filhos e aos trabalhos relativos a este papel preenche a totalidade das suas horas livres. Ernestina, suspirando, faz notar essa exclusividade: «Eu, na criação dos filhos, nunca ia a lado nenhum.» A dureza dessa etapa da maternidade marca as recordações de Maria de Jesus: «Depois eu vivia era para os meus filhos, para criar os meus filhos mesmo... não tinha assim gosto de... viver na verdade», e concluindo: «Passei mais na criação dos meus filhos com o que passei na casa dos meus pais.» A mãe encarna os valores altruístas de uma entrega aos filhos sem limite, da responsabilidade máxima pela família constituída, da defesa dos interesses colectivos.

«Passa-se muito para criar os filhos», «está-se sempre em cuidado», mas «valeu a pena os martírios que passei». Os filhos são a sua principal fonte de identidade: o que eles conseguem ser é, de algum modo, fruto do que ela lhes deu. Adelaide mostra-se satisfeita com a boa situação na vida das suas 12 raparigas: «Vendo os meus filhos ir para melhor, também vou eu, sinto-me mais feliz (...) Eu ver os meus filhos bem, mesmo que eu viva na miséria, sinto-me mais feliz por ver os meus filhos felizes.» A mulher é, por excelência, um «ser em relação»: a sua vida prende-se e transmite-se a outras vidas que nascem da sua e nelas se realiza. Para a mulher é esse o sentido da criação.

«Ser em relação», a mulher ocupa uma posição mediadora entre o pai e os filhos. É constante (e nem sempre cómodo) o seu vaivém entre um e outros, procurando dissipar desentendimentos, conciliar pontos de vista divergentes, auscultar opiniões, ocultar até informações comprometedoras. Como nos conta Inácia, «tinha que equilibrar aquilo, tinha que orientar para o lado do pai e tinha que orientar para o lado dos filhos». O lugar da mãe em casa é, de facto, um lugar de convergência e do *meio*, aquele em que se encontram as relações familiares.

É também de *mediação*, e por isso central, a posição da mulher no que respeita à relação da família com o sagrado; dadora e guardiã da vida dos seus familiares, é ela quem, através das devoções e da crença, faz a ponte entre este mundo e o outro. Essa presença é particularmente destacada em momentos de crise e excepção da vida familiar: a doença, a morte¹⁹.

Enquanto o doente respira entre a vida e a morte, as suas preces implorativas procuram evitar a desgraça: «Quantas vezinhas ela se punha de joelhos... que lá na minha terra é assim (...) sabe onde é a Senhora do Sameiro, não é?, e a minha mãezinha com aquela devoção que tinha: 'Ai Senhora do Sameiro, que salve o meu filhinho!'» Nem sempre, porém, a imploração resulta; se a criança morre, a mãe cuida então do seu corpo e orienta os rituais fúnebres. «E ela então já tinha a roupinha pronta e tudo para ele — enfim! Já tinha a roupinha posta para ele... que estava mesmo a ficar-se.» Através do seu choro e dos seus gestos, a criança é entregue nas mãos de uma outra mulher: a Virgem. Esta relativa humanização da morte traz um magro consolo: «Nossa Senhora quis-me levar aquelas duas, depois foi-me levando outra...» Teresa, insonsolável pela morte do seu filho João, aos 17 anos, vítima de um cancro, comenta: «Se tivesse os meus filhinhos, eu hoje era rica... não era rica de dinheiro, mas era rica de felicidade... Mas Deus não quis... e eu... quando Deus não quer, os outros não roubam. Deus não quis, não se pode fazer outra coisa. Deus é que sabe o destino melhor que ele teve.»

A pobreza (como vimos anteriormente) e a morte constituem, assim, o terreno privilegiado onde se põe à prova o potencial de sacrifício e dor contidos numa mulher. Nela cai vigorosamente a desgraça de um luto e não há pior do que a morte de um filho. Pela sua posição mediadora entre o mundo da vida e o mistério da morte, nela se guarda a memória de uma família. Ela sabe contar, porque sentiu, a história de quem nasce do seu corpo e de quem morreu nos seus braços. Nela se realiza a felicidade e a desgraça que traz o destino.

O seu lugar ao meio e ao centro da vida familiar (material e afectiva) constitui e reforça também o seu «poder de facto». Na família, e apesar da subalternidade que lhe é atribuída no discurso tradicional, a sua posição é, na realidade, estratégica e insubstituível.

5. ESPAÇOS E TEMPOS — AS COORDENADAS DE UMA IDENTIDADE

Temos contado a mulher ao longo de algumas etapas fundamentais do seu percurso familiar. É no seio de relações familiares e numa particular relação ao corpo que a sua identidade progressivamente se constrói: ora como namorada, ora como esposa ou como mãe, grau máximo nesta hierar-

¹⁹ No contexto de mortalidade infantil elevada, a experiência da morte de um filho é quase comum a todas as mães entrevistadas.

quia. É uma indetidade «em relação» aos outros, a que corresponde uma estratégica posição de mediação na família — entre pai e filhos, o profano e o sagrado, a vida e a morte. Atendemos ainda à distância provável que existe entre aquilo que se *diz* sobre essa identidade feminina e a maneira como ela na *prática* se constrói.

É altura de explorarmos a questão da identidade da mulher sob um outro prisma: não através das etapas, mas nos *espaços* em que se constitui e enraíza. Ser mulher é também apropriar-se de um lugar; desses espaços (representados e vividos) nos ocuparemos agora.

5.1 O «ESPAÇO-NOSSO» E O «ESPAÇO DOS OUTROS»

As moradoras dos bairros têm do espaço que as rodeia uma visão profundamente dicotómica: a um espaço apropriado, domesticado, «espaço nosso», opõe-se o «espaço dos outros», sem fim nem lei.

Aquilo que as pessoas são liga-se intimamente ao espaço apropriado. Ele é, por um lado, o espaço onde se nasce e o indivíduo se cria, isto é, aquele que se liga à história do crescimento do corpo biológico e, com ele, dos indivíduos da «nossa criação». Numa população que precisamente se deslocou no espaço, o lugar da origem, «a terra», é um ponto de referência essencial. Por isso é descrito com minúcia e cuidado: «A minha terra é chamada Tolões; é antes de Vila Pouca de Aguiar uma légua»; «Sou filha de Lisboa... o meu pai era filho do Seixal, a minha mãe era filha cá de Outurela»; «Nasci na Calçada da Ajuda, sabem onde é?»

Na terra, diz-se com nostalgia, também se gostava de vir acabar os dias. Depois de uma vida de sacrifício, privação e trabalho em Lisboa, o sonho é regressar à origem (desde que a família não tenha já desaparecido — com a morte ou a emigração). Apesar da miséria e da fome que nela se passou em jovem, a «terra» é guardada na memória como o espaço familiar da confiança e comunhão absoluta entre indivíduos: «Gosto mais de lá (...) Foi a minha criação e parece-me que m'encontro lá mais à vontade, mais contente... sinto-me alegre lá e cá não. Parece que a gente se conhece melhor uns aos outros, e parece que tem qualquer coisa que falar, qualquer coisa da vida, umas pessoas com as outras.» A terra é o espaço da família: «(...) e lá gostava de estar, e gostava de falar com estas... Tem a gente das nossas famílias, tem primas, tem tias, bem, tem a gente da nossa família. E aqui não tem ninguém.»²⁰

Guarda-se também, com zelo e carinho, a memória da terra dos mortos: «Depois, quando eles faleceram, o meu pai está enterrado em Espanha. E a minha mãe também, minha mãe está mesmo dentro de Espanha. É uma terra chamada Almofal, porque o meu pai andava lá a trabalhar (...) O meu filho está cá sepultado no Alto de São João.» Valoriza-se o espaço em que decorreram os vários ritos religiosos de uma preenchida carreira familiar: o baptismo e o casamento, dando-se aliás a maior importância ao facto de «casar de lá» isto é, ir casar à terra.

Mas é «nosso» também (isto é, das mulheres) o espaço dos bairros onde decorre o quotidiano familiar, marcado pelos seus limites geográficos — as barracas, rodeadas de apertados quintais, ou as ruelas estreitas e tortuosas, as fontes públicas, os tanques, os estendais, as lixeiras, a pequena mercearia-

²⁰ Relativize-se um pouco esta noção de «isolamento»: a maioria das mulheres possui nos bairros familiares ou vizinhos da terra nos quais encontra um apoio decisivo.

ria, o telefone, a cooperativa da associação de moradores. Este espaço doméstico alargado, com centro na casa, liga-se pontualmente, através dos trajectos a pé das donas de casa, a mercados de abastecimento de géneros nas vilas vizinhas — Miraflores, Algés, Carnaxide, Linda-a-Velha, Alfragide. Em geral, é também aí que se situam os locais de trabalho — as casas e as fábricas onde se empregam as mulheres-a-dias e as operárias. Só mais esporadicamente o horizonte se alarga: são as idas a pontos nevralgicos da cidade — o hospital, a maternidade, as caixas de previdência, os registos civis. São as mulheres aquelas que, com mais frequência, se lançam nessas incursões pioneiras a Lisboa.

O espaço que existe, para «nós», é o espaço que empírica e pormenorizadamente se conhece: o que se percorreu a pé, se viu e sentiu. *Dentro* dele, o indivíduo encontra segurança e protecção; é como se vivesse entre iguais e conhecesse modos e tradições. O mesmo não se pode dizer do desconhecido espaço de *fora*, isto é, do espaço dos outros — diferentes: dele se desconfia e dele vêm notícias de perigo, insegurança, desregramento.

O pormenor e a minúcia com que se descreve o meio próximo («Ele é de uma aldeia, eu sou de outra, mas é só uma hora de caminho») contrasta com a imprecisão com que se designa o espaço longínquo. Contam-se, nesse caso, as vagas referências aos locais do «estrangeiro» para onde emigraram parentes chegados. Lina, estalando a língua de impaciência, hesita a propósito da cidade Suíça onde trabalha o marido: «A cidade... esquece-me o nome daquilo! Olhe é assim um nome muito esquisito que eles dão lá!» Maria da Glória não consegue dizer onde se encontra o filho «na América, a trabalhar nas obras». «Olhe, não sei.»

O espaço de fora é, além disso, um espaço de risco e degradação de costumes. Por isso se desconfia de quem vem de lá. Basta aliás saber ler os jornais: neles se recortam e comentam com pavor notícias de acidentes, mortes, crimes, atentados à moral. As vizinhas repetem em coro a horrorosa informação: «Deram cabo de uma menina e comeram-lhe o fígado e o coração (...) E diz que deu na televisão ontem. Mas eu não vi na televisão.» E exagerando, revoltadas: «Vinha no jornal com o fígado na mão e na boca.» Correu também a informação do caso de incesto num bairro pobre da capital: «E a outra criatura que matou o pai com 15 anos! Ele meteu-se com ela com 13 anos... mas não pode ser presa, porque ela é a menor.» Pelo contrário, garantem, «no bairro não há razão de queixa». Essas coisas acontecem aos outros e na cidade, lá longe — «Não vê aqui esta lonjura? Não dá para sair (a Lisboa), é muito longe!»

A imagem idílica do bairro é contudo posta em causa pela ocorrência nele de situações semelhantes: o frio assassinio a tiro de caçadeira de um inquilino pelo senhorio, para não falar da violência física entre marido e mulher. O que não impede que se procure, ao nível do discurso, preservar intacta a imagem tradicional e pacífica da comunidade em que se vive.

O mesmo sucede com a mudança e os comportamentos inovadores: eles vêm necessariamente de fora. No bairro, como na terra, conserva-se a tradição e as mulheres andam de «olhos fechados». Adoração Augusta responsabiliza as emigrantes pela introdução de novos comportamentos perante a fecundidade: «Lá na terra ainda temos os olhos mais fechados... Agora também vêm da França e isso, e depois já vêm mais sabidas.» Lá fora, os costumes são outros, as pessoas vivem de outra maneira e sabem de outras coisas.

Voltemos agora ao lado de dentro do bairro, isto é, ao «espaço nosso». A casa, ou seja, a *barraca*, é nele o centro de gravidade da actividade

feminina. Uma casa que se abre para outras casas, numa rede de trocas solidárias entre mulheres vizinhas.

Na família, a mulher diz-se sedentária, enraizada no interior do espaço doméstico, por oposição ao homem, do qual se fala como vadio, nómada, errante. As mulheres *possuem* a casa; esta é central não só na sua ocupação em trabalho quotidiano, como também nos seus momentos de lazer. É também à casa que se liga a história do corpo: na barraca, muitas das vezes, nasceram os filhos e nela eles cresceram; dela «saíram para casar». A casa representa para a mulher o lugar da sua realização afectiva, porque ela é o espaço da vida familiar e o centro da sua vida de trabalho. Ter de deixar a casa significa, de alguma maneira, perder a identidade. Essa ideia é bem clara na atitude da sogra alentejana de Maria José, que, aos 84 anos de idade, se recusa a vir viver para junto do filho. Conta a nora: «No domingo estive lá... lá andava a varrer a casinha! 'Enquanto eu me puder vestir e calçar deixem-me estar aqui'... e lá andava a varrer a casinha dela.»

A relação feminina de *posse* contrasta com a relação *utilitária* que com a casa estabelecem os homens: estes usam, utilizam a casa para satisfazer primeiras necessidades (comer, dormir); quando entram, é para voltar a sair. A mulher, pelo contrário, «fecha-se em casa»; nessa solidão relativa constitui uma autonomia, mas reforça-se também a segregação e a marginalização relativamente ao exterior. A barraca, como local de habitação, é olhada com suspeita por algumas pessoas de fora. Maria Delfina não convive com as suas colegas de trabalho — «por via da minha casa, que tenho vergonha».

«Ah, marido! Sair daqui da minha casa onde é estou à vontade... para ir para casa das minhas sobrinhas, isso não!» Esta podia ser uma frase pronunciada por qualquer das mulheres que entrevistámos. Todas elas, de facto, insistem no valor *segurança* que representa a posse de uma casa: dentro dela vive-se «sem dar contas a ninguém», longe dos olhares curiosos dos outros, das tensões e dificuldades da vida de trabalho no exterior. No universo das representações, a casa é o tranquilo refúgio, a concha protectora da mulher casada — «e depois voltam outra vez para lá, que eles dizem que não têm lugar como o da casa deles». O discurso oculta, sem dúvida, os conflitos e a violência que por vezes deterioram as relações familiares; discretamente, evoca, não obstante, a autonomia de quem goza a mulher na unidade doméstica. As características do trabalho doméstico reforçam a margem de iniciativa deixada à mulher; a dona de casa decide dos seus ritmos e horários de trabalho com uma total autonomia. Independência que contrasta, sem dúvida, com a sua situação de subordinação, inferioridade e desqualificação no mercado de trabalho. Depois de um dia extenuante «nas senhoras», a Menina Adelaide encontra em casa, ao fim da tarde, repouso e aconchego: «Eu fiz agora a sopinha... vou comendo... estou na minha casa, no meu buraco.»

Depreende-se também dos discursos gravados um forte apego ao valor da *privacidade*, profundamente ligado, aliás, ao fortíssimo sentimento individualista de posse da casa. «Dá-se tudo bem, mas cada qual nas suas casas. É a coisa mais bonita» — comenta Ana Maria a propósito das relações que mantêm com os seus irmãos residentes na vizinhança. Igualmente vigoroso é na mulher o sentido de *propriedade* (dando toda a adequação à expressão «dona de casa»): «É fraquinha, mas estou debaixo das *minhas* telhas e estou naquilo que é *meu*. Fraquinha ou valente, é *minha*.» Duas mulheres adultas sob o mesmo tecto, «já se sabe», dá mau resultado: os atritos são constantes, pois nem sempre se conciliam as suas esferas de

influência. Não há como «cada qual tar nas suas casas» e «não dever favores a ninguém». Sem um espaço próprio, independente e protegido do exterior, a vida familiar dificilmente poderá correr bem. O valor da privacidade doméstica, bem vincado no discurso, é, porém, relativamente posto em causa pela abertura que existe, na prática, entre as várias unidades familiares, morfológicamente dispostas na proximidade umas das outras, e precisamente através das suas mulheres. É que entre elas funciona uma utilíssima e densa rede de trocas de serviços e bens (sobretudo entre mães e filhas), reforçada em momentos de crise, como a doença ou a morte. As actividades domésticas (e, em certa medida, o seu espaço) prolongam-se para o exterior — para a soleira da porta, a rua, o estendal, a fonte, a capelista; a casa e a sua dona são apanhadas numa extensa rede de sociabilidade envolvendo outras mulheres. É na verdade difícil a mulher manter na prática uma fidelidade absoluta à norma de privacidade.

À casa liga-se, finalmente, a noção de *riqueza afectiva*. A casa é o «lar». Por oposição à dureza e precariedade da vida material das pessoas, dentro da casa gaba-se a existência de uma «*faturinha*» que salienta sobretudo a densidade e a coesão das relações entre a mãe e os seus filhos. No lar, a mulher é a figura central. Gosta aliás de assinalar esse papel de agregação de familiares. «Eu, ao domingo, a minha casa está sempre cheia, graças a Deus! É os netos, e genros, e filhas e tudo!» Afinal, sem esse quente aconchego, que restaria aos pobres? «Atão a gente como há-de viver? (...) Os ricos podem ter outras coisas, demais... vão para as paródias, vão para aqui, vão para comeres e beberes e assim, já têm, já não ligam tanto!»

Tentemos sintetizar. Apesar da fortíssima e permanente ligação funcional entre as várias casas do bairro e da importância da rede de solidariedade feminina que entre elas se estabelece, a casa é investida pela mulher de significados algo contrários: a propriedade e a posse, a privacidade e a autonomia. Fechada ao exterior e voltada para dentro, a casa é o lugar onde se diz refugiar a família (a mãe e os seus filhos) e se abriga um «espírito doméstico»²¹. Também aqui a relação entre *dizer* e *fazer* não é transparente ou linear. Não raro, diz-se uma coisa e faz-se outra.

5.2 O CORRER DOS TEMPOS: O DESTINO, A NATUREZA, O DIA-A-DIA

Temos tentado juntar, num quadro provisório, as representações e as práticas (nem sempre coincidentes) com que se constrói a identidade da mulher. Referimos igualmente os espaços que ela habita, isto é, os lugares em que se constrói e enraíza. Trataremos agora de uma segunda coordenada: o *tempo*, variável que nos dá a percepção do movimento que anima as coisas. Interessa-nos saber como a mulher se define relativamente ao tempo, ou seja, como encara, descreve e explica a *mudança*. Nessa relação ao tempo se encontram também indícios do que poderá ser a sua identidade — agora como agente ou objecto de transformação.

«Mas, se a senhora agora entrasse ali no meu quarto, dizia assim: 'Isto é um oratório.' Gosto muito de santos e que quero crer que há uma coisa que nos mima que é maravilhosa, que não há nada na terra que seja tão maravilhoso como é o destino, compreende?» Em tom de mistério e confissão, e entreabrindo uma cortina de chita com a mão, eis como descreve a

²¹ Imagem que, curiosamente, a história social tem associado ao aparecimento da família burguesa, em cidades europeias dos finais do século XVIII.

sua sorte Pureza da Conceição, conhecida no bairro por Teresinha. No seu discurso aparece uma representação-chave deste universo, indicando a dimensão maior da noção de tempo: o *destino*; destino que evolui num tempo longo, lento e unilinear. Com ela conjuga-se outra dimensão, desta vez de forma circular, guiada pelo ritmo lento e repetitivo dos fenómenos naturais, o *tempo-natureza*. Estes dois tempos lentos contrastam com o tempo *curto* e rápido em que decorre o dia-a-dia, recheado de imprevisíveis peripécias individuais.

Entre tempo-destino e tempo-natureza há pontos comuns e até de contacto, já que a mulher ocupa, entre os dois, uma posição intermédia. Como indivíduo pertencente a uma cultura e um grupo, age sob o signo do destino; mas o seu corpo fértil rege-se também, inevitavelmente, pelas leis cíclicas da natureza. São depois tempos que actuam deterministicamente sobre os indivíduos — «E cá vamos vivendo assim, como Deus quer!» Ou: «Não tinha que ter sorte, estava este guardado para mim.» Ambos correm duma forma totalmente independente de uma possível intervenção humana — «Isto é uma roda que vem a andar já da pouca sorte! Já não tinha que ser feliz.» O indivíduo diz sujeitar-se, acomodar-se, resignar-se, consolar-se com essa fatalidade. São tempos que o ultrapassam e transcendem, pois não se medem em relógios, não se inscrevem em calendários, não se controlam ou dominam. São ainda inacessíveis ao entendimento humano; o indivíduo, naturalmente limitado, não os consegue explicar racionalmente. Limita-se a acreditar neles, sente intuitivamente o seu peso — «Tenho fé... e cá estou... e agora aqui findirei, com certeza.»

É sobretudo a noção de tempo-*destino* que nos ocupará. Cremos que ela é a peça central de um *puzzle*, de uma visão do mundo particular, de que talvez as mulheres, entre os pobres, são os intérpretes privilegiados. É que, para além da vida social em que participam, é no corpo feminino que se realiza o destino da própria espécie.

Na linguagem não só há uma forma especial para designar o tempo-destino, como também se lhe prendem temas típicos. Conjugam-se os verbos no gerúndio: «os anos foram passando», «assim fui andando», «cá vamos vivendo», «Nossa Senhora foi-me levando uma». Associam-se-lhe palavras ou expressões particulares: «fé», «roda», «sorte», «romance» («a minha vida é um romance»), «não calhou», «desgraça», «(não) tinha que ser», «fado», «providência», «já estava escrito». A fala de Maria da Glória, por exemplo, revela essa construção: «De maneira que cá vou vivendo, hoje doente, amanhã assim, amanhã assado, nós cá vamos andando até um dia, pronto!»

O tempo-destino comanda a vida das pessoas e dos grupos. A condição humana define-se perante o destino que lhe coube, transcendente e universal, e não através de uma posição na sociedade, ou num campo de relações sociais. A noção de «classe social», por exemplo, não faz aqui qualquer sentido. Duma forma vaga e imprecisa, apenas se refere um «nós», «a gente», objecto do destino, ora aplicado aos «pobres», às pessoas em geral, a uma família, às mulheres, ora aos moradores de bairro em particular. Estes não se concebem como produto de uma sociedade, mas como resultado inevitável dos designios poderosos do destino, por detrás do qual se esconde um personagem divino que detém, em exclusividade, o poder de mandar nesse tempo: Deus onnipotente e onnipresente. As desigualdades sociais não têm assim a ver com o mundo dos homens, mas antes com a Divina Providência. Por isso são imutáveis e eternas: «Quando se começou o mundo, o mundo foi com ricos e com pobres, não é? Eu não tenho culpa que Deus, bem...»

A par de um destino de grupo, a cada indivíduo em particular calha também, e decisivamente, ao nascer, uma sorte — ser rico ou pobre, feliz ou infeliz, homem ou mulher, uma hora de morrer, uma personalidade («um feito», «uma natureza»). Nas mais variadas situações, a vida vai revelando e actualizando essa sorte — na decisão de emigrar, na escolha do namorado, no número de filhos, na hora da morte, etc. Justina dá o exemplo: «Eu, quando era nova, quiseram-me levar para o estrangeiro, não quis; olhe, bem arrependida estou eu (...) já seria o meu destino. Diz que a gente quando nasce, nasce com o destino.» No destino que se recebe ao nascer esconde-se também o nome daquele que se virá a escolher para marido; como «cada cão tem seu dono», essa decisão é afinal inevitável: «Porque a Providência assim o destinou, não é? Quando a gente nasce, nasce logo com o destino... e então já se vê... a gente quando nasce, nasce logo com a pessoa que há-de ser destinada para nós! Já tínhamos que ser um para o outro! Naturalmente, pois é assim! É o destino.» Teresa refere com ternura: «Ele (o marido) gostava mais da Teresinha, já era o meu fado!».

Faz evidentemente parte do destino nascer homem ou mulher. A cada sexo cabe, desde logo, uma natureza particular: diz-se que os homens possuem qualidades activas de conquista, chefia, iniciativa, protecção e responsabilidade; as mulheres «não têm feito para isso», dizem-se antes passivamente subalternas e dependentes, caseiras, sedentárias e acomodadas. Afinal, e apesar da hierarquia, os dons de uma parte e doutra completam-se; daí a necessidade de ambos.

Palmira, com os seus 80 anos de mágoas, diz-se agora «à espera de vez». «A vida é um romance e isto é um vale de enganar em que a gente vive, a gente andamos enganadas todas.» E porquê? Porque o homem desconhece a verdadeira natureza das coisas, segredo exclusivamente guardado em Deus Todo-Poderoso: «A gente está a deitá-las e Deus está a ferrá-las... a gente nunca vai onde quer; só se Deus quiser, se Deus não quiser, a gente não faz nada.»

O destino da humanidade como um todo arrasta-se numa lenta evolução de uma única direcção. Evolução que respeita fundamentalmente a *moral* a partir da qual se devem guiar os comportamentos individuais. O tempo corre lentamente duma origem para o Juízo Final, atravessando fases e etapas certas. Neste caminhar moral permite-se um certo grau de previsibilidade: as pessoas já sabem que se vai «de mal a pior», isto é, que o novo não traz certamente boas novidades. É curioso descobrir-se, por detrás dos juízos de valor emitidos, uma certa visão durkheimiana dos nossos tempos, do estado das nossas sociedades: as condições materiais de vida melhoraram, mas, em contrapartida, os costumes morais sofreram uma perigosa e irreversível degradação. Ao ponto de Piedade não hesitar em exclaimar, como que enojada: «Isto é tudo uma sucata.»

As mulheres sentiram, sem dúvida, uma razoável melhoria da condição económica das suas famílias. Vir para a cidade traduziu-se, ao fim destes anos, numa subida do nível de vida material²². Filomena ilustra este facto de uma maneira clara e simples: «Eu andava descalça e os meus filhos têm... uns sapatos a escolher.» Vai longe o tempo da penúria crónica, do espectro da fome, da tensão do quotidiano de miséria em que se contam com sofreguidão os «últimos tostõezinhos», se compra a fiado e em que se

²² Subida que tem também a ver com um enriquecimento geral da sociedade portuguesa.

devora à noite a «sopinha de azeite e pão»²³ — o tempo em que «era trabalhar de dia para comer à noite». Agora, as necessidades básicas estão asseguradas e o dinheiro já permite comprar outros bens de consumo em maior quantidade e variedade. Compra-se novo, usa-se e deita-se fora — «Hoje já ninguém aproveita nada.» A vida é «mais fácil» e as «pessoas andam mais desafrontadas» — «Se a mocidade de agora passasse o que a gente passou!» Vestígios desse progresso, há muitos: «Onde é que a gente alguma vez pensava ter aqui água e luz e tudo aqui em Barronhos?»... «Nunca pensei ter assim uma mobiliazinha»... «O meu marido queria vestir uma camisa, tinha de a despir prà lavar quando vinha o fim-de-semana a casa; agora tem não sei quantas!»... «Os meus (filhos) não sabiam o que eram brinquedos... as coisas com que eles brincavam eram com as pedras!»... «Sei que quando agora visto uma combinação, sei eu que a vesti de novo (...) e naquela ocasião vestia aquilo que me davam e aquilo que eu achava»... «Basta não ter dívidas nenhuma, não devo nada a ninguém.» Os pobres podem agora comprar muitos dos confortos que antigamente eram da exclusiva posse dos ricos: «No tempo da minha mãe eu nunca tive uma televisão... eu nunca tive um esquentador... nunca tive um fogão, nunca tive um frigorífico. Agora temos tudo: temos aspirador, temos essas coisas todas.» Justina exemplifica ainda as novas comodidades e exigências: «Agora ninguém anda a pé, já só são doutoras! Agora até para irem a Algés, têm de ir de cu tremido!»

O progresso teve, porém, um preço: o que se ganha em bens materiais perde-se em coesão e solidariedade moral. Eis o balanço, feito por Inácia: «Se pudesse voltar para trás, num sentido fazia, noutro não fazia. Porque, quer dizer, no trabalho, na escravidão que a gente tínhamos, no trabalho era pior do que é agora. Mas nas pessoas serem amigas, na educação, nos filhos terem respeito aos pais... noutro tempo era mais do que o que é agora.» A decadência dos costumes e o empobrecimento qualitativo das relações interindividuais é geral: «perdeu-se o respeito», «agora é tudo moderno, uma educação muito feia», «aprende-se tudo», «só miséria e precárias», «todas elas (as raparigas) se estragam».

A uma mítica imagem de uma colectividade do passado, sólida, una, coesa, opõem-se atitudes de rejeição perante a sociedade actual, moralmente dividida, apodrecida, estragada. A falta de «respeito» deteriorou, com efeito, a relação entre as gerações e a relação entre os sexos. Os jovens e as raparigas têm hoje atitudes públicas ousadas, despropositadas; perdendo a virtude da deferência, colocam-se, com ousadia, em pé de igualdade com os pais e os rapazes. «Agora até tratam os pais por tu, nem se sabe qual é o pai nem qual é a mãe... é uma falta de moral que há!»

Nó que toca às relações entre os sexos, a «mocidade de agora», mas sobretudo as raparigas, perdem a virtude do recato, pudor e discrição. «A rapariga hoje é pior que o rapaz.» Entre namorados, o sentimento passa a mostrar-se ostensivamente, aos adultos e na rua. Não se pede autorização para namorar, as etapas são rapidamente apressadas («namora-se hoje, beijam-se amanhã»), os corpos e a sexualidade não se ocultam — choca sobretudo a igualdade de maneiras entre rapazes e raparigas: Estas têm «outras liberdades», severamente criticadas: «E vê-se que isto está muito mais abandalhado que noutro tempo. Noutro tempo, as raparigas tinham

²³ É curioso notar-se que na descrição da pobreza de outros tempos se utilizam os diminutivos — como que a referir a «pouca quantidade» de bens disponíveis e a adoçar essa azeda realidade.

mais respeito, ocultavam-se mais, e agora não! Mostram-se mesmo (...) Vamos pelo meio da rua e vê-se elas agarradas a eles, agarrados a elas, só falta fazerem como o galo e a galinha.» Com apreensão, fala-se do «tempo da carne» e do «pecado». Até na maneira de dançar se vêem sintomas da «educação porca» e da «maldade»: «Só miséria, filha, só miséria... elas não sabem dançar... o corpo delas é que dança, já viu? O corpo delas é que dança, não é os pés, é o corpo! Elas estão a cantar e tão a mexer-se todas, todas elas se estragaram.» Subvertem-se os valores, põem-se em causa as posturas e atitudes tradicionais. É mais uma vez necessário relativizar estes discursos. É curioso notar-se que os comportamentos amorosos da nova geração na cidade não são tão radicalmente opostos aos da mais velha, ou pelo menos tão diferentes, como se quer fazer crer. De facto, não foram provavelmente os comportamentos que mudaram, mas as aparências sob as quais eles se revelam ao exterior.

O desarranjo da ordem naturalmente estabelecida pelo destino só pode anunciar vingança e desgraça num futuro negro. A visão do que nos espera não pode ser pior: «A gente vai mas é para o fim do mundo! Diz que a gente no fim do mundo há-de haver fome, guerra e peste.» O apocalipse aterroriza os espíritos: «Ai, filha, para o fim do mundo a gente vai ver muita coisa... e vai passar muito.» «Olhe que a Virgem Maria diz: 'Há-de haver o tempo que mais me desagrada, que é o tempo da carne'.» A humanidade pecadora encaminha-se, assustadoramente, para o Juízo Final. É o castigo que merecem aqueles que desafiaram o destino.

Esta viagem aos tempos de uma mentalidade é curioso verificar que ela representa, de alguma maneira, a atitude oposta àquela que a sociologia adopta sobre a realidade.

O sociólogo pensa a sociedade como objecto do conhecimento científico. Nela, os fenómenos não acontecem por acaso nem por obra de um princípio transcendente; é na própria sociedade que se descobre a chave do seu funcionamento. São as relações sociais entre os grupos, e não as acções pontuais entre os indivíduos ou um destino preestabelecido, que a produzem e reproduzem, transformam ou conservam.

De características opostas é a atitude das mulheres entrevistadas perante o mundo que as rodeia. Dizem acreditar firmemente que as coisas não acontecem aleatoriamente, é certo. Mas a vida dos homens é governada por algo de incompreensível que os transcende e ultrapassa: o destino, princípio universal e eterno, por detrás do qual se esconde uma mão discreta de um Deus atento. O destino não se explica, é antes objecto de crença intuitiva — tem-se fé ou não. O comportamento dos indivíduos não é resultado de uma posição na sociedade ou num grupo, mas produto da sorte que lhes cabe ao nascer. As desigualdades entre as classes ou entre os sexos não são factos «sociais», relativos a tipos de sociedade e a tempos históricos, mas oposições necessárias entre indivíduos portadores de dons, personalidades, sortes diferentes — os «ricos», os «pobres», os «homens», as «mulheres». Por isso não se transformam pela acção dos homens. A *mudança*, a acontecer, vem de fora, trazida pelo destino. O homem, esse, é impotente para alterar o seu curso. Resigna-se, sujeita-se, acomoda-se nessa fatalidade, acreditando também que algum dia será recompensado.

Semelhante crença favorece, ao nível individual, uma atitude passiva de espera e resignação. De qualquer maneira, o que acontece aos homens é alheio à sua vontade e acção — escusam de lutar, provocar ou alterar. Por isso, o pobre espera que as coisas aconteçam e, uma vez realizadas, consola-se com o seu destino, fecha-se no seu casulo, recordando com

nostalgia um passado perdido para sempre. Critica o presente, desconfia do futuro.

Não deixa de ser curioso verificar que esta crença, dita nos discursos, vem, no fundo, ao encontro de um princípio «científico» bastante popular em certas correntes da sociologia; é uma maneira de dizer, em versão realista e simples, que entre ricos e pobres, homens e mulheres, o poder está desigualmente distribuído e a sua reprodução social favorece regularmente uns em detrimento dos outros. São ou não «os ricos» e «os homens» que possuem a maior capacidade de intervenção e transformação sobre o seu quotidiano? Ser pobre (e mulher?) é também não poder escolher.

Por outro lado, a passividade e a resignação pressupostas na crença no destino colidem, paradoxalmente, com algumas experiências concretas da vida desta geração de mulheres. Entre elas destacaríamos o projecto de migração para a cidade e a sua concretização; este significa, na prática, lutar contra o fatalismo da miséria e da pobreza; implica vontade, iniciativa, acção, uma procura corajosa do novo e do diferente. Recuperamos o fio à meada: há aqui também desencontro entre aquilo que se diz e aquilo que se faz.

A representação que incentiva uma atitude conservadora, remetendo os indivíduos ao seu passado, opõe-se a prática activa, virada para o futuro. Ao homem dito resignado e acomodado opõe-se o emigrante empreendedor e arrojado.

6. DIZER E FAZER: O LUGAR DO DESENCONTRO

Procuremos, neste último ponto, reunir as ideias sucessivamente afloradas, encadeando-as num fio lógico. Partimos com um objectivo: detectar representações sobre a identidade feminina num discurso de mulheres sobre a sua própria vida, insistindo em algumas etapas particularmente significativas — o namoro, o casamento, a maternidade, bem como as coordenadas tempo-espço em que se projectam. Às «maneiras de dizer» fomos juntando «maneiras de fazer», isto é, às representações associámos as respectivas práticas. Descobrimos que esses dois níveis da realidade nem sempre coincidem ponto por ponto. As práticas fogem, e em alguns casos fortemente, às representações transmitidas no discurso. A «identidade» que a mulher produz através da linguagem não corresponde exactamente àquela que de facto ela constrói, discreta e silenciosamente, na sua vida quotidiana. Entre a palavra e o gesto há diferença e até contraste. Como que a duvidar da certeza trazida no velho ditado «o gesto é tudo»...

Trabalhámos em profundidade num meio social restrito. A especificidade do meio sondado não nos permite generalizar conclusões, isto é, pensar que elas se aplicam a outros meios sociais ou a todas as mulheres. Revela-nos, isso sim, uma realidade significativamente excessiva, vivida numa das franjas inferiores da hierarquia da sociedade portuguesa.

Enquanto escrevíamos este texto, foi-se tornando cada vez mais nítida a ligação entre determinados aspectos da visão do mundo destas 43 mulheres e aquilo a que R. Hoggart chamou «cultura do pobre»²⁴. Melhor: foi tomando forma a hipótese de que provavelmente seriam as mulheres, entre os pobres, e pela sua posição central em domínios-chave do quotidiano, as

intérpretes privilegiadas dessa cultura; o que quer também dizer que a maneira como a mulher se «diz», se «conta», é apenas uma parte duma mais vasta e englobante visão do mundo — que afinal lhe confere o seu significado mais profundo.

No centro desse universo de representações encontrámos o *destino*, princípio transcendente e universal que gere as sociedades e, na sua versão individual, a sorte dos homens. Correspondendo a um tempo lento, unilinear e determinista, arrasta-nos a todos para uma decadência moral, leva-nos de «mal a pior». O homem é impotente para contrariar a sorte que lhe calha ao nascer — uma sorte de sexo (masculino/feminino), de riqueza material (riqueza/pobreza) ou ainda de fortuna (felicidade/infelicidade). Incompreensível e inexplicável na sua acção o destino é objecto de fé e de crença.

No *destino* encadeiam-se as outras representações, nomeadamente aquelas que respeitam ao «ser homem» ou «ser mulher», estados antagónicos e complementares da condição humana. O que o *discurso* produz é, neste campo, particularmente significativo. Diremos que o discurso *distingue e hierarquiza* esses «estados»; atribui-lhes características opostas de contornos bem vinculados; arruma-os numa relação vertical de superioridade/inferioridade.

A sorte de se nascer homem ou mulher correspondem naturezas opostas. Retratámos, ao longo do texto, algumas destas personagens ditas nos discursos. A *namorada* recatada, pudica, inadvertida, submissa e indefesa que não raro se deixa «enganar» por um *namorado* conquistador, ousado, provocante, que a todo o momento usa de poder e argúcia para atacar a sua honra. A *esposa* sedentária, arrumada em casa, numa paciente atitude de espera, nostalgia e resignação, guardiã de um virtuoso espírito doméstico, lamentando-se das vicissitudes e fraquezas dum corpo doente (lembrando a morte, a destruição, o fim), temerosa de um futuro que traz desgraça e decadência; com o que ganha trabalhando fora de casa, a esposa ajuda o *marido*; este é, em contrapartida, o poderoso chefe da família, juiz supremo dos comportamentos familiares, responsável por ganhar o pão de cada dia; ao contrário da feminina, a sua «maneira de ser» diz-se nómada, vagabunda, errante, desprendida — ele é quem se «serve da mulher», «faz os filhos e abala». A *mãe*, grau máximo do estatuto da mulher, passiva no seu destino de fecundidade, criando os filhos, a quem se doa e entrega, por quem se sacrifica e sofre. Na galeria de personagens, cabe à mulher a «natureza», passiva, inactiva, submissa e dócil e ao homem o «feito» activo e autoritário. O homem faz, a mulher cala e consente.

O discurso, ao produzir distinção, estabelece também uma *hierarquia* entre os dois pólos necessários — o superior e o inferior, entre quem domina e quem é dominado. Calha à mulher a posição de quem se esconde num segundo plano ou ocupa um lugar de trás — ela vem, passivamente, depois e na sombra da acção do homem. Mas os feitios diferentes e as características opostas de homem e mulher completam-se, numa combinação hierárquica finalmente equilibrada.

Apesar do que foi *dito*, notámos que as mulheres parecem produzir, na *prática*, uma espécie de «duplo»²⁵ que aproxima e esbate (até por vezes apaga) os contornos vinculados da dicotomia de dons femininos/masculinos, tornando, por outro lado, a hierarquia entre os sexos bem mais incerta e maleável. Referimos, a título de ilustração, a relação de cumplicidade e

²⁵ Utilizando uma linguagem cinematográfica...

reciprocidade entre namorados — parceiros a propósito do «engano»; notámos também a indispensabilidade de actividade da mulher, dentro e fora de casa; empreendedora e activa, ligada, por laços fortes de solidariedade, às outras mulheres do bairro, gere com autonomia e exclusividade as práticas domésticas (o orçamento familiar, a criação dos filhos, a ocupação da mão-de-obra infantil e juvenil); constrói e adquire, graças a um trabalho permanente, contínuo e discreto, um «poder de facto»; a sua actividade remunerada, adaptando-se flexivelmente às várias fases do ciclo familiar, não constitui uma secundária ajuda, mas uma peça fundamental dum orçamento apertado. É ela também quem, vencendo as fronteiras da casa e do bairro, se torna a pioneira da descoberta da cidade, resolvendo com perícia os problemas burocráticos e de saúde que surgem na vida dos seus familiares. Finalmente, referimos a dimensão activa do seu corpo fecundo — a *maternidade* —, bem como a intervenção brutal e desastrosa que por vezes faz sobre ela, na cumplicidade de outras mulheres.

Este «duplo» da mulher na prática (discreto, mudo, silencioso) não cabe, efectivamente, na sua representação. Transborda-a — diríamos mesmo, inverte-a — em acção, autonomia, responsabilidade e até autoridade. Mantém, além do mais, relações horizontais (e não verticais) com o respectivo duplo masculino. A sua posição não é, como se poderia deduzir do discurso, um lugar *secundário*, *inferior* ou *marginal* na severa hierarquia entre sexos, mas um lugar ao *centro* e ao *meio* do espaço familiar, lugar de convergência e de encontro das relações entre os familiares. É a sua própria função de *mediação*, de fronteira entre universos aparentemente distantes, que a coloca nessa posição estratégica. Vimos, com efeito, como a história do seu corpo fértil e a da sua actividade lhe conferem o segredo da cumplicidade entre produção e reprodução, trabalho e família, profano e sagrado. As «maneiras de fazer» nem sempre se esgotam ou encontram nas «maneiras de dizer». Jogando com as palavras, diríamos que afinal as mulheres dizem menos do que fazem e fazem mais do que dizem.

A situação parece tanto mais paradoxal quanto neste caso se trata de um discurso da mulher (e não de outros) sobre si própria. Com alguma surpresa, podemos também verificar que o desencontro entre aquilo que «diz» e o que «faz» não é vivido como uma incómoda tensão ou interminável dilema. Os dois níveis da realidade, apesar da sua natureza oposta ou, pelo menos, diferente, articulam-se numa pacífica combinação.

Um ou dois dos mais atentos historiadores das sociedades de Antigo Regime têm verificado a presença do desencontro, algo paradoxal, entre práticas e representações, ou, pelo menos, levantaram a hipótese da sua existência. Entre aquilo que nas pequenas comunidades rurais se diz a propósito da identidade da mulher e o seu lugar e actividades efectivas dentro e fora de casa pode haver distância e até mesmo contraste. Se o debate não nos fornece uma chave perfeita do segredo que nos intriga, pode contudo ajudar-nos a compreender as situações detectadas e a colocar correctamente algumas questões.

Para além da verificação (ou sugestão) do desencontro, verificaram igualmente que, se as *normas* visíveis colectivas, rígidas e autoritárias, colocam a mulher numa posição de inferioridade e subalternidade relativamente ao homem, na *prática* a situação pode ser bem mais maleável, subtil e flexível. A mulher desempenharia, afinal, um papel principal em domínios *não ditos* da vida das sociedades.

Bem mais complexo se torna, porém, e no que toca à identidade feminina, explicar o sólido compromisso entre uma representação redutora e a

prática que a transborda. Martine Segalen, depois de defender a ideia de que «o mito da dominação masculina é uma ideologia da comunidade rural»²⁶, admite que homens e mulheres mantêm este discurso para exorcizar o receio que a mulher (através do seu corpo) suscita no domínio do não dito. No fundo, o discurso popular encerraria a mulher em categorias inferiores para ocultar ou libertar-se da sua real superioridade, pois, como afirma Teresa Rita Lopes²⁷, o seu corpo guarda o segredo máximo, que é o da criação. Como se, na sociedade, as regras masculinas que a estruturam fossem discreta, mas fortemente desobedecidas pelas mulheres no seu trabalho directo sobre os corpos e sobre as coisas²⁸. Os homens situar-se-iam, assim, do lado do «dizer» e as mulheres, pelo contrário, do lado do «fazer».

José Matoso²⁹ enriquece o debate, colocando a questão não exclusivamente ao nível das relações intersexos, mas ao nível da própria sociedade concebida como um todo articulado. Os vários níveis da realidade, e nomeadamente as práticas e as representações, não possuem uma natureza consonante. A rigidez dos princípios de umas é necessariamente contrabalçada pela maior flexibilidade das outras — só nesta oposição, em que a prática constituiria uma espécie de válvula de escape ao autoritarismo da regra, a realidade é tolerável para o indivíduo. Estaríamos em presença de uma situação um pouco inversa da do «mito»³⁰: aqui é a prática, e não a representação, que «embeleza» a realidade.

O meio que sondámos, em 1981 e na cidade, não estará provavelmente muito afastado, relativamente às condições da vida material ou à própria mentalidade das pequenas comunidades rurais tradicionais a que se refere o anterior debate brevemente afluído. As mulheres transportaram consigo e conservaram, num projecto de migração familiar, os valores e os hábitos com que foram socializadas em meio rural. O fechamento dos bairros ao exterior e a densa rede de sociabilidade entre parentes e vizinhos «da mesma criação» contribuem decisivamente para a inércia e a imobilidade de representações e práticas adquiridas.

No passado rural destas mulheres encontramos um terreno propício à produção do desencontro entre discurso colectivo e acção individual. Na história do seu presente, as condições favoráveis à sua conservação. Agravado ainda, talvez, pelo relativo contacto ou confronto que na cidade se torna possível estabelecer entre dizeres e fazeres de grupos sociais diferentes.

No estado actual da nossa reflexão e investigação, pouco mais sabemos adiantar sobre a questão que levantámos e orientou este trabalho. Identificadas e caracterizadas algumas «maneiras de dizer», relacionadas/desencontradas com outras «maneiras de fazer», concluindo da rigidez das primeiras e da maior flexibilidade das segundas, continua porém em aberto a questão da explicação do seu *desencontro*.

Creemos, porém, ter tropeçado numa questão central do estudo da identidade feminina. Ela obrigou-nos, pelo menos, a adoptar uma perspectiva de

²⁶ M. Segalen, *Sociologie de la Famille*, Paris, A. Colin, 1981, p. 192.

²⁷ Teresa Rita Lopes, «O regionalismo de sexo na literatura portuguesa», in *Boletim da Comissão da Condição Feminina*, Lisboa, Janeiro-Junho de 1984, pp. 110-120.

²⁸ É esta a hipótese de Teresa Joaquim em *Dar à Luz*, Lisboa, D. Quixote, 1983.

²⁹ Ver José Matoso, «A investigação sobre a mulher na história», in *Boletim da Comissão da Condição Feminina*, Lisboa, Janeiro-Junho de 1984, pp. 82-85.

³⁰ Veja-se o exemplo dos «mitos do amor cortês» em D. de Rougemont, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972.

diversidade, pensando a construção daquela numa relação de cumplicidade entre «maneiras de fazer» e «maneiras de dizer». Umas não são sem as outras. Por outro lado, parece-nos que a adopção de semelhante perspectiva obriga a um trabalho de revisão e reconstrução do que se tem escrito sobre a posição da mulher na sociedade e sobre as relações intersexos. Mãos à obra.

Lisboa, Janeiro de 1985.