

As mulheres, a maternidade e a posse da terra no alto Minho¹

Desde 1977, altura em que iniciei o trabalho de campo sociantropológico em duas freguesias rurais do Alto Minho — Paço de São Miguel e Couto de São Fins² —, que a referência frequente a freguesias mais e menos «putanheiras» me surpreendeu. Tratava-se invariavelmente de freguesias mais pobres — onde um maior número de habitantes não possuía terra própria — e onde o número de mães solteiras parecia ser mais elevado. A apelação de «putanheiras» pressupõe já uma explicação de carácter moral para a ilegitimidade: para a visão do mundo camponesa há algo de vagamente anti-social na ilegitimidade, apesar de, no Minho, ela não corresponder a qualquer forma de ostracização aberta ou diminuição de direitos sociais. Entretanto, o estudo da composição familiar das duas freguesias estudadas levou-me a concluir que, se de facto é verdade que a taxa de ilegitimidade é mais elevada nas freguesias onde a população é mais pobre, é também verdade que os fogos sem terra das freguesias menos «putanheiras» partilham igualmente desta tendência para a ilegitimidade. O campeonato sem terra do Alto Minho, portanto, aproxima-se do modelo de uma «*bastardy prone sub-society*», proposto por Laslett:

¹ Este artigo foi escrito para ser apresentado num seminário sobre «Mulheres e Propriedade», organizado em 1981 pelo Oxford University Women's Studies' Committee. Por várias razões, só em princípios de 1984 a colecção de artigos aí apresentados foi publicada — Renée Hirschon (org.), *Women and Property — Women as Property*, Londres, Croom Helm, 1984 —, permitindo assim a presente tradução portuguesa. Entretanto, a investigação continua e hoje eu trataria o mesmo tema diferentemente. Confrontado com a impossibilidade de actualizar o texto sem o reescrever, limitei-me, portanto, a traduzir o original inglês com um mínimo de alterações.

A quem se interesse pelo estudo da «questão feminina» nas ciências sociais e particularmente na antropologia social aconselha-se a leitura das outras obras publicadas pelo OUWSC na Croom Helm (Beckenham, Kent BR3 IUR): B. Hutter e G. Williams (orgs.), *Controlling Women*; Pat Holden (org.), *Women's Religious Experience*; S. Burman (org.), *Fit Work for Women*; S. Ardener (org.), *Defining Females e Women and Space*; M. Jacobus (org.), *Women Writing and Writing About Women*.

² Trata-se de pseudónimos para referir duas freguesias do concelho de Ponte da Barca, distrito de Viana. Não será difícil, a quem em tal se empenhe, descobrir a sua identidade. Tal facto não me preocupa, pois o desejo de proteger os fregueses da curiosidade do público leitor não é a principal razão para a utilização de pseudónimos. Tenciono sobretudo, por este meio, despersonalizar as freguesias em questão, por assim dizer, chamando a atenção para o facto de, em si mesmas, elas nada terem de particularmente importante e serem aqui usadas unicamente como amostras representativas da vida social no Minho rural.

Trata-se de uma série de mulheres que produzem bastardos, que vivem nas mesmas localidades, cujas actividades persistem através de várias gerações e que tendem a estar relacionadas entre si por laços de parentesco ou casamento. Muitas delas são responsáveis por mais de um nascimento ilegítimo³.

Ainda seguindo a sugestão de Laslett, e baseando-nos num estudo dos registos de nascimento dos últimos cento e vinte anos, verificamos que os períodos de maior ilegitimidade (as décadas de 1980 e 1930) foram «alturas em que a proletarização aumentava e em que provavelmente eram postos impedimentos ao casamento proletário»⁴. Mas a «ilegitimidade» ou «bastardia» não tem o mesmo significado em toda a parte. Antes de compreendermos a «maternidade ilegítima» temos de compreender a «maternidade legítima» — os valores a ela associados e o contexto em que ocorre —, pois só em relação a esta última existe «ilegitimidade». Mas a discussão não poderá terminar aí, pois a posição de prestígio social e de poder económico das camponesas casadas contrasta não só com a posição de inferioridade social das «mães solteiras», mas também com a ênfase ideológica na fraqueza moral feminina.

Para o minhoto rural, o bem mais valioso, tanto ideológica como materialmente, é a terra; o material etnográfico aqui apresentado sugere que a desigualdade na herança de terras é a chave para a compreensão desta desigualdade com respeito à maternidade.

A PATROA

O poder social e a independência relativa das camponesas do Minho e da Galiza são duas características sociais que claramente distinguem o Noroeste do resto da Península⁵. Oliveira Martins, em 1881, dizia da mulher milhota:

No Minho, como em todas as regiões de estirpe céltica, a mulher governa a casa e o marido; excede o homem em audácia, em manha, em força; lavra o campo e jornadaia com a carrada do milho à frente dos boizinhos louros. [...] Quando se casam, as moças conhecem o valor do dote que levam, e os casamentos são negócios que elas em pessoa debatem e combinam. Não é uma esposa, quase uma serva, que entra no poder do marido, à moda semita, que se infiltrou nos costumes do Sul do Reino: é uma companheira e associada em que o espírito prático domina sobre a moleza constitucional do homem desprovido de uma inteligência viva. A mulher parece um homem⁶.

Camilo refere-se a este trecho dizendo que se trata de «pontos de vista envoltos nas neblinas prismáticas de uma rica imaginação», mas a questão

³ P. Laslett, «The bastardy prone sub-society», in P. Laslett et al. (orgs.), *Bastardy and its Comparative History*, Londres, Arnold, 1980, p. 217.

⁴ Id., *ibid.*, p. 226.

⁵ Ver Carmelo Lisón Tolosana, *Antropología Cultural de Galicia*, Madrid, Siglo XXI, 1971.

⁶ J. P. Oliveira Martins, *Portugal Contemporâneo*, Lisboa, António Maria Pereira, (1.ª ed., 1881), 1925, vol. II, pp. 186-187.

não pode ser simplesmente posta de lado, pois ele próprio também não tinha razão quando afirmava que a mulher «é uma besta de carga que encontrareis no trânsito das feiras vergada sob o peso dos sacos e dos baúes, enquanto os maridos endomingados se encovam nas tavernas dos mercados, ganhando brios para à noite lhes quebrarem os ossos em casa — exercício auxiliar à digestão do verde. [...] A devassidão das minhotas, alternada com intermitências de beatério, quando os missionários urram, tem sido para mim um objectivo de contemplações de que não pude ainda atingir o grau de alienação mental a que pode levar a estupidez»⁷.

Nem um nem outro faziam um julgamento frio e correcto; os seus exageros, no entanto, são significativos, pois correspondem a uma real falta de compreensão perante a situação da mulher minhota. Ora, se esta situação parece aberrante à luz de uma concepção burguesa da diferenciação sexual, como se depreende da citação de Oliveira Martins, ela é igualmente problemática para os camponeses, como se pode ler nas entrelinhas da citação de Camilo — que, apesar de tudo, conhecia bem melhor o ambiente rural minhoto.

A utilização camponesa da palavra *patroa* é provavelmente um dos melhores exemplos de como a posição de relativo poder feminino apresenta problemas conceptuais. Enquanto a forma *patrão* tende a ser usada por estranhos para se referirem ao dono da casa, a versão feminina é sobretudo utilizada pelo marido para referir a mulher em frente a estranhos à casa. Em ambos os casos, a expressão é nitidamente irónica, pois há a vaga sensação de que, dito a sério, ela implicaria uma dominação excessiva. Se, por um lado, é aceite por todos que o dono da casa deveria ter mais poder que a sua mulher — pois os homens são supostos ser mais puros e racionais que as mulheres —, por outro lado, a mulher é *dona da casa* também e todos aceitam que a sua opinião conta por muito e que, frequentemente, ela chega mesmo a ter mais poder real que o marido. Esta inconsistência na definição dos papéis sexuais é sentida profundamente pelos camponeses. O uso pelo marido do termo *patroa* reflecte precisamente este conflito; o seu *double-entendre* irónico exprime tanto uma crítica da mulher como uma falta de à-vontade perante ela. Admitindo abertamente que ela é a patroa, o marido pretende dar a entender que quem é o patrão é ele.

O mesmo não se passa com a forma masculina do termo. As mulheres, em geral, não a usam para os seus maridos, pois correriam o risco de que se pensasse que afirmavam ironicamente ter mais poder que o marido. Ora isso só as diminuiria, pois reforçaria a concepção dominante de que as mulheres são por natureza *lambonas*, isto é, incapazes de controlar os seus desejos e emoções. O termo *patrão* só é, portanto, utilizado por estranhos à casa, que, porque o fazem com ironia, põem em questão o poder real do dono da casa.

É significativo que esta expressão não tenha sido adoptada pela burguesia, para quem o seu teor irónico seria vagamente impróprio, pois ele implica um questionamento dos papéis sexuais. Lisón Tolosana, na sua análise da sociedade camponesa galega, diz-nos que o poder de cada homem individual no contexto familiar depende do seu sucesso individual e da sua psicologia própria⁸. Para ele, os Galegos usam diferentes padrões de julga-

⁷ Camilo Castelo Branco, *Maria da Fonte*, Porto, Civilização, 1885, pp. 69-70.

⁸ Lisón Tolosana, *op. cit.*, pp. 258-259.

mento quando falam com gente de fora — em cujo caso presumem o domínio masculino — e quando falam com gente da sua área — aceitando então o poder real feminino. No caso do Minho, porém, uma tal divisão de padrões de julgamento não parece ser a melhor explicação, visto que ela não leva em conta a existência de uma percepção pelos camponeses de uma real inconsistência na atribuição de preponderância e presença sociais ao nível local a ambos os sexos. Para o camponês minhoto, homem ou mulher, não existem dúvidas de que as mulheres, como grupo, são mais fracas e impuras que os homens. O poder e a preponderância social que elas têm em casa são tão problemáticos dentro da sociedade camponesa como aos olhos da burguesia.

A MULHER E A TERRA

A relação entre o grupo social e a área geográfica a que está ligado é na sociedade camponesa tão estreita que um é incompreensível sem a outra. Não existe uma concepção de grupo social que seja independente da terra. Assim, quando o camponês fala da «sua terra», tem tanto as pessoas como o solo em mente. Da mesma forma, quando ele se refere à sua freguesia, ao seu lugar, ou à sua casa, as pessoas e o espaço físico com o qual se identificam são indistinguíveis.

A casa é a unidade social elementar, tanto ao nível de comensalidade e de residência como ao de produção e de gestão de propriedade. É aí que o indivíduo encontra a sua principal fonte de identificação; a própria ideia de lugar ou de freguesia é impensável sem referência ao conceito de *casa*. Também a este nível, a relação entre o grupo social e a terra se não limita ao uso, mas é uma relação de identificação simbólica. O grupo social está literalmente enraizado numa extensão de terra específica, da qual recebe a sua força e a sua identidade. Esta identificação está presa à relação económica entre o grupo social e a terra como meio de produção, mas não é de forma alguma reduzível a ela.

A própria palavra portuguesa *terra* é altamente polissémica. Basta tentar traduzi-la para nos apercebermos imediatamente da complexidade do seu significado. Por exemplo, o *A Portuguese-English Dictionary*, de L. Taylor (Londres, Harrap, 1973), dá-nos doze significados: «*earth, world; soil, ground; land; loam, dirt; native land; country, region, province, nation.*» Mas mesmo esta lista não esgota todas as possibilidades de significado. Dois usos, em particular, devem ser aqui referidos. Em primeiro lugar, a terra arável tem um papel central na vida camponesa. Consequentemente, quando os camponeses de Paço e Couto usam o termo, estão, em geral, a referir-se a terra arável, e não a qualquer outro tipo de terreno. Por outras palavras, para o camponês, o protótipo do conceito *terra* é a terra arável. Em segundo lugar, quando eles opõem «esta Terra» ao Céu e ao Inferno, o termo assume o mesmo significado que a palavra *mundo* na linguagem eclesíástica. Por exemplo, o conceito de «prazeres mundanos» também pode ser expresso por «prazeres terrenos». Assim, o termo *terra* tem como implicação uma referência à existência temporal, por oposição à existência espiritual. Neste conceito está implícito todo um nexo de valores e associações que articulam a própria visão camponesa do mundo.

Uma casa pode ser dirigida por uma pessoa solteira ou viúva, mas, se ela incluir um casal, este deve assumir a liderança. Os fregueses mantêm que, para melhor eficácia, o trabalho de gerir uma casa deve ser entregue a um casal. A dona da casa assume a responsabilidade das funções relacionadas com a casa, enquanto o homem dedica a maior parte do seu tempo a negócios exteriores à casa — trabalho assalariado, tarefas burocráticas, etc. Mesmo assim, as tarefas agrícolas são distribuídas sexualmente: os homens ocupam-se mais das árvores, da vinha, do azeite e do gado; as mulheres, dos porcos, das galinhas, dos coelhos, do milho e dos legumes. Há também actividades que são expressamente proibidas a cada sexo: os homens não devem lavar, cozer, varrer, cozinhar, etc.; as mulheres não devem trepar às árvores e sobretudo podar as vinhas.

Nesta divisão sexual do trabalho agrícola (que, apesar de difusa, não deixa de ter um valor simbólico), os homens tratam essencialmente daquilo a que o Minhoto chama *produtos do ar*, isto é, coisas que crescem bem acima do solo, e as mulheres, por seu lado, dos *produtos da terra*, coisas que crescem dentro ou em cima do solo. Associada a esta divisão há a proibição específica de as mulheres treparem às árvores. Elas não devem deixar a *terra*. Mas as mulheres estão também mais enraizadas nela — o que explica a preferência por uma emigração masculina.

Esta concepção reflecte-se no adágio «os homens olham para cima, as mulheres olham para baixo», que tem, pelo menos, três significados: trata-se da diferença entre os órgãos sexuais masculinos e femininos, da divisão sexual do trabalho e, finalmente, da utilização da oposição dimensional cima/baixo como analogicamente relacionada com oposições tais como Céu/Inferno, vida/morte, alma/corpo, humano/animal, puro/corrupto, social/anti-social.

A impureza feminina manifesta-se particularmente durante os períodos de menstruação e de gravidez. Na opinião local, nestas alturas, as mulheres contêm substâncias podres. Assim, o camponês minhoto associa a reprodução humana com a corrupção, a decomposição e a impureza, o que explica que a menstruação seja chamada nestas freguesias *a tristeza das mulheres*. Ela lembra-lhes a sua condição como seres impuros. O sangue menstrual tem de ser tratado cuidadosamente, pois é uma substância muito poderosa, que, por exemplo, pode causar a morte de árvores e que, quando deitado na água que o gado bebe, pode causar graves doenças de pele. As mulheres não é permitido saltar ou passar por cima das mercadorias expostas nas feiras porque os vendedores têm medo que elas estejam menstruadas, o que significaria que as mercadorias não atrairiam os clientes e não se venderiam devido ao poder repelente do sangue menstrual.

A irritabilidade e desconforto físico que muitas mulheres sentem durante este período são interpretados como sendo causados pela impureza menstrual. As substâncias que acompanham a gravidez são avaliadas da mesma forma (como *podres*) e têm também um efeito psíquico: os desejos incontroláveis de comidas que acompanham a gravidez, formas extremas de gula e de falta de controlo dos desejos. A mulher grávida cujas vontades súbitas de comida não forem satisfeitas dará à luz uma criança com mau-olhado. Através da podridão que contêm, as mulheres estão, portanto, associadas a forças doentias, mortíferas e anti-sociais.

A necessidade que uma mulher tem da segurança que lhe dão a casa e o casamento não deriva principalmente dos perigos exteriores que a

rodeiam, mas sim da sua própria vulnerabilidade ao mal: como diz Du Boulay em relação à sociedade grega, a mulher necessita de «ser protegida contra a sua própria natureza»⁹. Uma das características mais interessantes da sociedade camponesa do Norte peninsular é precisamente esta combinação entre a marcada inferioridade moral feminina e a posição social de relativo poder e independência da mulher.

HERANÇA E PROPRIEDADE

Dois aspectos da concepção da propriedade dos camponeses minhotos devem ser aqui sublinhados. Em primeiro lugar, estamos a considerar uma sociedade para a qual a terra é a principal fonte não só de rendimento, mas também de segurança e de prestígio. Em segundo lugar, as casas partilham a sua identidade com as terras que possuem (como a dádiva e o doador, na concepção de Mauss)¹⁰. A casa é geralmente conhecida pelo nome, por vezes antiquíssimo, da leira em que foi construída, nome que é frequentemente usado como alcunha para referir os membros da casa (por exemplo, o Zé da Vália, o Tono do Souto, etc.).

A atitude para com a propriedade, portanto, não é uniforme; nem toda a forma de propriedade é equiparável. Um campo, por exemplo, pode ser comparado a uma quantidade certa de numerário (como de facto é feito na divisão da propriedade da casa para fins de herança), mas a propriedade desse campo *per se* tem um valor maior que o da propriedade de outros bens que, em teoria, lhe são equiparáveis em termos de numerário. Isto significa que há sempre necessariamente uma carência de terra e que, quando nos referimos à propriedade no contexto desta sociedade, somos invariavelmente forçados a tratar sobretudo da propriedade da terra.

Em termos formais, em Paço e Couto, a residência posterior ao casamento é *ambilocal*, isto é, segundo Goody, «um casal pode escolher residir com os parentes da noiva ou do noivo, dependendo das suas posições relativas»¹¹. O sistema de herança, por sua vez, é teoricamente igualitário, pois os fregueses mantêm que todas as crianças têm os mesmos direitos à propriedade paterna.

Dentro destes largos parâmetros, porém, muitas alternativas estão abertas aos indivíduos e aos grupos. Na sua resposta às situações que os confrontam, os indivíduos recorrem a estratégias específicas que, no entanto, não são inventadas de novo por cada um, uma vez que elas se apresentam dentro de um contexto historicamente determinado¹². Nas páginas seguintes tentarei delinear as estratégias dominantes dos fregueses de Paço e Couto no referente à residência pós-matrimonial, ao casamento e à herança.

A cerimónia do casamento é financiada quase totalmente pelos pais da noiva e decorre sempre na freguesia em que estes habitam. Para casar

⁹ Juliet Du Boulay, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 124.

¹⁰ Marcel Mauss, *The Gift*, trad. de Ian Cunnison, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1954.

¹¹ J. Goody, «Inheritance, property and marriage in Africa and Eurasia», in *Sociology*, n.º 3, 1969, p. 63.

¹² Cf. Pierre Bourdieu, «Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction», in *Annales*, Julho, 1972, pp. 1105-1106.

uma filha *decentemente*, o casal tem de gastar praticamente todas as suas poupanças, ou, pelo menos, uma parte considerável destas. Os casamentos das filhas (e não dos filhos) são uma das poucas ocasiões nesta sociedade em que se declara abertamente a diferenciação social. A *força* de uma casa é medida pelo sucesso dos casamentos das filhas.

A grande maioria dos noivos ficam a residir na casa dos pais da noiva. Há três razões principais para que tal aconteça. Em primeiro lugar, como as mulheres estão mais ligadas à terra e à casa, os donos da casa sentem que as filhas são mais fiéis aos interesses da casa e aos seus interesses pessoais do que os filhos e as noras. Em segundo lugar, os pais são relutantes em deixar as filhas sair do lugar para longe, sentindo que elas necessitam de mais protecção que os filhos. Em terceiro lugar, os fregueses estão muito conscientes do desequilíbrio demográfico em favor das mulheres¹³. Estão convencidos de que é mais difícil casar uma filha do que um filho. Aceitando dar guarida durante os primeiros anos ao jovem casal, os pais da noiva estão a possibilitar à sua filha o casamento, ao mesmo tempo que se asseguram da continuação da casa e da sua protecção pessoal na velhice.

Presentemente, os casamentos não são acompanhados por transferências representativas de propriedade. Nos anos que precedem o casamento, a noiva e a sua mãe fazem o *enxoval*, que consiste sobretudo de objectos caseiros de prestígio. A família do noivo, por seu lado, «se forem orgulhosos», oferece-lhes roupa nova e uma peça de mobiliário, em geral, a cama de casal.

Na escolha de um noivo ou noiva, o *seu dote* é uma consideração da maior importância. Hoje em dia, em Paço e Couto¹⁴, o termo refere o valor da herança que se espera vir a ser recebida pela pessoa em questão. Quando se diz que um rapaz ou uma rapariga «tem um bom dote», quer-se significar que, quando os seus pais dividirem a propriedade da casa, ele ou ela receberá uma quantidade de propriedade significativa em termos locais. Como as *partilhas* da casa paterna só ocorrem depois da morte de um dos donos da casa ou quando ambos chegam a uma idade bastante avançada, o jovem casal só tem a plena utilização dos seus *dotes* uma ou duas décadas depois do casamento. Para aumentar a cotação dos seus filhos no mercado matrimonial, os casais mais ricos e mais «orgulhosos» (pois nem todos os ricos o são) prometem dar parte do *dote* na altura do casamento. (Esta parte também é apelidada de *dote*, o que pode levar a confusões.) Em geral, trata-se de uma leira que produza milho e vinho, os produtos alimentares culturalmente indispensáveis, mas pode também ser dinheiro ou até uma casa. Apesar de ser dada ao jovem casal na altura do casamento, esta parte do *dote* é levada em conta para fins de herança da propriedade paterna. Em termos antropológicos, portanto, não estamos a lidar propriamente com um «dote», na concepção tradicional da palavra,

¹³ Em 1911, em Ponte da Barca, as mulheres formavam 54,69% da população; em 1930, 55,45%; e em 1970, 56,8% (*Recenseamento da População*, Instituto Nacional de Estatística).

¹⁴ A variação regional, no Minho como na Galiza (cf. Lisón, *op. cit.*), é bastante considerável, até dentro do mesmo concelho. As estratégias particulares aqui referidas aplicam-se a estas freguesias ribeirinhas, e não necessariamente às zonas mais montanhosas deste concelho.

mas sim com uma forma de «devolução divergente», para usar a expressão de Goody¹⁵.

Quando o *dote* dado com antecedência é uma leira, ela é geralmente gerida em conjunto com o resto das terras da casa paterna onde o casal reside, mas parte ou o total dos seus proveitos é entregue ao jovem casal, para que este adquira alguma independência económica. Os pais do cônjuge que abandonou a casa paterna concebem este *dote* como uma compensação dada ao jovem pelo trabalho dado à casa antes do casamento ou pelos salários anteriores ao casamento, que, na concepção dos mais velhos, deveriam ser, total ou parcialmente, entregues aos donos da casa. Como só nestas condições é que o *dote* é oferecido, e como poucos rapazes ainda estão dispostos a entregar os seus salários aos pais, a prática de dar *dotes* com antecedência a homens está a desaparecer, o mesmo não se passando em relação às filhas.

Os residentes locais não consideram viável a possibilidade de dois germanos casados viverem na mesma casa com os seus cônjuges. Tal situação seria excessivamente conflituosa. Quando, portanto, as filhas mais novas chegam à idade de casar, as mais velhas procuram residência na vizinhança da casa paterna. Geralmente, é a filha mais nova que fica a olhar pelos pais na velhice. Entre as casas das irmãs estabelecem-se laços de entajuda e cooperação social e económica, enquanto os irmãos, que frequentemente se casaram fora do lugar, tendem a perder contacto com este grupo. Desta forma, originam, por um lado, a estratégia de criação de famílias extensas matrifocais — duas ou três gerações relacionadas matrilateralmente vivendo na mesma casa — e, por outro lado, a tendência para que o grupo de parentesco exterior à casa de maior impacte efectivo na vida local seja composto pelos membros de casas residentes no mesmo lugar relacionados matrilateralmente. Este grupo é, na maior parte das vezes, identificado pela utilização de uma alcunha comum.

Apesar de a herança ser teoricamente igualitária, a filha que sucede aos pais na direcção da casa paterna é frequentemente beneficiada com a parte disponível (a terça ou a sexta parte da propriedade). Como a criança mais nova tem o direito de escolher o lote nas partilhas, se a filha que fica em casa for a mais nova, ela acaba por ser consideravelmente beneficiada. Ao mesmo tempo, e contrariamente à opinião expressa da maior parte dos informadores, o estudo de casos específicos de herança mostrou que, quando não havia o suficiente para distribuir por todos, as filhas eram favorecidas. Elas tendem a receber uma maior parte dos seus quinhões em terra arável, em vez de propriedade móvel ou bouças e pinhais. Isto, de facto, é um privilégio, pois a terra arável, como já vimos, tem maior valor simbólico: de toda a propriedade, ela é a que está mais directamente presa à identidade própria da casa.

Se tivermos em conta a tendência a investir em terras e casas as poupanças feitas pelos homens no seu trabalho não agrícola — emigrante ou local —, verificamos que, enquanto os homens são os criadores de riqueza e de prestígio — os produtores —, as mulheres são quem os mantém, guarda e herda — elas são os reprodutores.

¹⁵ J. Goody e S. J. Tambiah, *Bridewealth and Dowry*, Cambridge, University Press, 1973, pp. 1 e segs.

Estamos agora em condições de julgar da posição de uma mulher casada em sua casa. Mas as actividades das mulheres como guardiãs da casa e da terra não se restringem à área caseira: as mulheres minhotas movem-se livremente sem necessitarem de *chaperons*, elas próprias se encarregando de ir ao mercado e de todos os negócios da casa quando os maridos estão ausentes. Tipicamente, a mulher casada vive no seu lugar natal, rodeada de parentes e de amigos de infância, e toma conta da agricultura em terras que ela própria herdou de seus pais. Ela mantém o seu nome de solteira para fins oficiais e a alcunha pela qual é conhecida recebeu-a na juventude, na sua casa paterna. Pelo contrário, é o marido que, na maior parte dos casos, é estranho ao lugar, em cujo caso é conhecido pela alcunha da família da sua esposa, ou mesmo pelo nome próprio desta (por exemplo, o Zé da do Corvo, ou o Zé da Micas). Apesar de os homens terem a seu cargo os negócios de maior monta, a mulher é sempre consultada e ela exige o direito de veto sobretudo quando se trata de propriedade que ela própria herdou. Os casamentos nesta região efectuam-se sempre no regime de «comunhão de bens», o que significa que o marido não pode alienar nenhuma parte considerável da propriedade do casal sem o seu consentimento. Entre a burguesia, onde a independência e o prestígio masculinos são mais acentuados simbolicamente, este privilégio pode não passar de uma fórmula puramente legalística; entre os camponeses, porém, as mulheres não abdicam dos seus privilégios como proprietárias.

Em suma, a posição da mulher casada é uma posição de prestígio e de relativa independência. Apesar de elas próprias sistematicamente afirmarem que obedecem aos seus maridos (de modo a evitar a acusação de que não dominam a sua natureza anti-social feminina), de facto os maridos têm tanto poder em casa como elas. Seria necessário que existissem fontes importantes de poder pessoal exteriores à casa — o que na sociedade camponesa minhota raramente se passa — para que se pudesse afirmar a existência de um notório desequilíbrio na participação social dos cônjuges.

Esta posição não se altera significativamente com a viuvez. Quando da morte do marido, a viúva divide a propriedade entre os filhos, mas mantém sempre o controlo sobre a «parte disponível», de forma a poder ter um instrumento de manipulação, assegurando-se assim de que a tratem bem durante a velhice. Esta é a interpretação dada pelos fregueses ao provérbio: «Quem dá o seu antes que morra merece uma cachaporra.»

Esta posição de prestígio e poder social feminino, no entanto, depende completamente do casamento. Através dele, por um lado, a mulher assume o domínio da propriedade herdada e o poder de a gerir e, por outro lado, a expressão da sua sexualidade é socialmente sancionada. Mas o casamento não é igualmente acessível a todas as mulheres. Até à década de 1950, e ainda na de 1960, as raparigas de famílias sem terra não encontravam quem com elas casasse. Ainda hoje, a probabilidade de encontrar um marido é bem menor para elas. Os residentes de Paço e Couto continuam a dizer que «quem não tem casa, dote e despesas não casa», apesar de já não ser estritamente verdade, uma vez que a possibilidade de arranjar trabalho assalariado local significa que, hoje em dia, o casal já não passaria fome. O pai da noiva que paga o casamento, dá guarida ao jovem casal e transfere grande parte da terra arável para as suas filhas não faz mais do que assegurar as condições indispensáveis ao seu casamento.

Os *caseiros* deixam o direito de trabalhar a terra e de morar na casa que lhe está ligada à filha que *se apeg*a a eles depois de casada. Como possuem pouca terra própria, as outras filhas destes *caseiros* não arranjam casamento local com facilidade. O mesmo se passa com os *lavradores* cuja terra não é suficiente para distribuir por todos os filhos. As filhas sem *dote* iam servir para a cidade ou ficavam *solteironas*. Nos últimos vinte anos, a possibilidade de obter trabalho assalariado não agrícola e o aumento da emigração feminina alteraram este padrão ligeiramente, mas ainda hoje se encontram casos de homens ou mulheres que ficam solteiros, na dependência dos seus irmãos ou irmãs casados ¹⁶.

As mulheres que não possuíam nenhuma terra, porém, estavam numa posição ainda menos desejável do que as filhas dos *caseiros* e *lavradores* pobres, pois elas não só ficavam solteiras, como não tinham a segurança da pertença a uma casa agrícola, uma vez que, na maior parte dos casos, se tratava já de filhas de mães solteiras. Era frequente viverem em condições precárias, em antigos estábulos ou casebres arrendados aos *lavradores ricos* em cujas terras trabalhavam. O seu emprego, no entanto, era irregular, pois eram pagas ao dia (*a jornal*); durante o Inverno era frequente terem de recorrer a meios mais ou menos desesperados de obter comida, tais como ceder aos desejos sexuais dos lavradores mais ricos ¹⁷. Os *genitors* destas crianças eram, portanto, em grande parte, lavradores ricos para quem estas mulheres trabalhavam como *jornaleiras* ou *criadas*, sendo que poucos homens sem terra ficavam a viver permanentemente na freguesia.

Por vezes, estas relações sexuais tinham resultados proveitosos para as interessadas. Camilo dá-nos uma ilustração que até aos anos 50 era ainda bastante típica:

Os solteiros aceitam, sem biocos de honra, as mulheres infamadas que lhes estimulam o cio ou o interesse. O brasileiro, o argentário que fechou a loja nas extintas congortas, desonra e dota raparigas com uma quantia sabida; de modo que os candidatos à dotada disputam a pau de choupou o gozo legítimo da moça habilitada para noiva ¹⁸.

O que horrorizava à visão burguesa e romântica de Camilo e Oliveira Martins era que a razão pela qual estas moças não arranjavam casamento não tinha nada a ver com a virgindade, mas sim com motivos de carácter económico. Ora, para o camponês, que não distingue a esfera do económico da do familiar, como o burguês, a penetração de uma lógica económica numa questão familiar e sexual é perfeitamente compreensível e aceitável. A moral sexual do camponês minhoto, para além disso, não é particularmente restritiva. Camilo cita Oliveira Martins, concordando

¹⁶ Cf. Pierre Bourdieu, «Célibat et condition paysanne», in *Études Rurales*, n.º 5/6, 1962.

¹⁷ Apesar da opinião expressa por Laslett (em Laslett *et al.*, *op. cit.*, p. 56), esta é, sem dúvida, a explicação dada pelos informadores para uma grande maioria dos nascimentos ilegítimos por mim investigados especificamente. Ver também E. C. P. Furtado Coelho, *Estatística do Distrito de Viana do Castelo*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1861, p. 2.

¹⁸ Camilo Castelo Branco, *op. cit.*, p. 71.

com ele quando diz que «Muitas, muitas raparigas casam sem ser virgens e isso, apesar de sabido, não escandaliza»¹⁹. De facto, ainda hoje, a sexualidade pré-marital, não sendo encorajada, também não é particularmente punida e a ocorrência de casos de gravidez pré-matrimonial é elevada. Quando os pais da rapariga pertencem a uma casa forte e rica, o casamento é facilmente arranjado. Caso contrário, procura-se efectuar um aborto ou dar à luz numa freguesia distante, para não chamar a atenção. Só muito recentemente, e, mesmo assim, só em casos em que a possibilidade de casamento é nula, se começa a recorrer a processos judiciais de reconhecimento de paternidade.

Se a relação entre os jovens for regular e se tornar pública sem levar a um casamento (dê ela origem ou não a uma gravidez), a rapariga baixará a sua cotação no mercado matrimonial, por assim dizer. Em certos casos, para possibilitar o seu casamento, os pais fazem saber que lhe darão um *dote* no momento do casamento. Uma coisa, porém, é ponto assente entre os fregueses destas freguesias: um casal não casado deve viver na mesma casa. As relações sexuais entre pessoas solteiras e mesmo o adultério durante a ausência do marido são assuntos relativamente pouco escandalosos; mas a criação de uma casa que não seja baseada no sacramento do casamento é considerada um ultraje para todo o lugar.

As mulheres sem terra que engravidavam raramente se casavam e, até recentemente, eram poucas as que conseguiam que os pais das crianças as ajudassem a criá-las. Assim, os seus filhos cresciam nas casas das avós: os varões, mais cedo ou mais tarde, emigravam; as filhas ficavam a olhar pelas mães, acabando muitas vezes por dar à luz filhos ilegítimos.

Até aos anos 50, a taxa de ilegitimidade era bastante elevada, mas desde então baixou consideravelmente, apesar de, ainda em 1979-80, 8,33% de todos os fogos de Couto e 3,73% dos de Paço serem dirigidos por mães solteiras. De 1860 a 1940 (altura em que a taxa começou a diminuir), a percentagem de baptismos de filhos ilegítimos por década oscilava entre 14,3% e 22,5% em Couto e 5,8% e 12,5% em Paço (ver anexo).

A diferença entre taxas de ilegitimidade entre estas duas freguesias é bastante significativa. Em Couto, onde a taxa é mais elevada, a maior parte da terra estava nas mãos de proprietários absentistas. Em Paço, onde ela é mais baixa, grande parte da terra esteve sempre nas mãos de lavradores independentes. Verifica-se, assim, uma correlação entre ilegitimidade e posse da terra.

Na segunda metade da década de 60, o fenómeno da emigração, que já era velho nesta região, atingiu proporções espantosas. Assim, o número de pessoas que emigraram legalmente do distrito de Viana do Castelo entre 1960 e 1971 corresponde a 13,4% da população do distrito em 1960. No concelho de Ponte da Barca, que inclui Paço e Couto, esta percentagem foi de 15,3. Se considerarmos que, durante o mesmo período, o número de emigrantes clandestinos foi avaliado em 40% a 60% do total da emigração e que foram sobretudo os homens que emigraram, a real magnitude do fenómeno e as suas implicações sociais tornar-se-ão evidentes. Os camponeses sem terra, que até ali não teriam obtido o crédito necessário para as viagens ao Brasil ou à América, estavam agora em condições de emigrar clandestinamente para a França ou a Alemanha, de onde muitas vezes

¹⁹ Camilo Castelo Branco, *op. cit.*, p. 71.

partiam para os Estados Unidos ou Canadá. Concomitantemente, as remessas de dinheiro dos emigrantes e o desenvolvimento rápido do próprio sector capitalista da economia nacional na década de 60 facilitaram a obtenção de trabalho assalariado não agrícola ao nível local (apesar de, nesta região, não terem surgido grandes fábricas ou indústria pesada). A competição com os salários não agrícolas levou a uma subida rápida do *jornal* agrícola.

Os emigrantes de torna-viagem começaram a comprar a terra dos proprietários absentistas. Como dizia um residente de Paço, «Agora é como no tempo de D. Afonso Henriques, da Reconquista aos Mouros, os caseiros estão a comprar de volta a terra.» Muitos dos que antes não tinham nada podiam agora levar uma vida confortável, e mesmo os que não emigraram subiram enormemente o nível de vida. Estas alterações tiveram um efeito drástico nas taxas de ilegitimidade. A percentagem de baptismos de filhos ilegítimos na década de 1970 em ambas as freguesias desceu para 1,56%.

MATERNIDADE E CASAMENTO

Camilo e Oliveira Martins tinham razão ao afirmar que a sociedade camponesa não tinha grandes preocupações com a virgindade. As mulheres nesta sociedade não são consideradas, como em tantas outras, uma forma de propriedade. Pelo contrário, elas são veículos e guardiãs de propriedade (enquanto herdeiras) e fontes de propriedade (na medida em que a sua mão-de-obra é indispensável nas tarefas agrícolas). Isto significa que o seu comportamento posteriormente ao casamento é menos importante do que o seu valor como herdeiras potenciais.

Tal, porém, não significa que a sexualidade feminina seja considerada positivamente. Em última instância, as mulheres são consideradas incapazes de controlar os seus desejos sexuais. Aliás, a ideia de acusar um homem pelo seu comportamento sexual extramatrimonial é recente na sociedade local e ela é ainda posta em causa. A mulher é invariavelmente concebida como a tentadora e o homem como o tentado. Esta moral está implícita em muitos dos provérbios, anedotas, trocadilhos e adivinhas que pontuam a vida social rural. Por exemplo, «Porque é que o galo não tem mãos? — Porque a galinha não tem mamas!» ou «Se uma mulher não se baixar, não se lhe vê o rabo» (chamo a atenção para a polissemia do termo «baixar»).

A atitude do camponês minhoto em relação ao sexo é dualista: o sexo é uma actividade sempre mais ou menos perversa, que, se não for controlada, reduz a sociedade ao caos moral. A casa e o casamento são importantes precisamente na medida em que controlam esse caos potencial. O casamento é a mediação entre a necessidade de ter filhos e a perversidade do sexo; como dizia Octavio Paz, «a mediação entre a renúncia e a promiscuidade, [...] assim criando um ambiente fechado e legal dentro do qual o jogo erótico se pode desenvolver»²⁰. A casa e o casamento permitem a reprodução e o sexo sem destruição da ordem moral. O casamento tem

a função de redimir a sexualidade feminina²¹. Assim se explica que os casamentos civis sejam chamados «casamentos de vacas» e, apesar de tolerados, vistos com maus olhos; por serem destituídos da permanência e do carácter sagrado dos casamentos religiosos, eles não redimem a sexualidade, meramente a permitem.

Apesar de não serem ostracizadas ou temidas, as mães solteiras cuja sexualidade não foi redimida pelo casamento são desprezadas e consideradas vagamente impuras. É frequente ouvir-se dizer dos seus filhos que «são criados como cabritinhos» — marcando a analogia animal — e, apesar de elas próprias não serem sempre acusadas de maus costumes, as freguesias onde a ilegitimidade é elevada são chamadas «putanheiras».

Não é só na sua maternidade que as mães solteiras estão numa posição de inferioridade moral; a grande maioria delas não possuem terra e, portanto, não pertencem verdadeiramente a uma *casa*. Para haver uma *casa* é necessária uma relação estável entre um grupo de pessoas, um edifício e uma terra. Nestas freguesias, as pessoas que não têm terra (e portanto *casa*) são chamadas *cabaneiros*. Para os fregueses, e na expressão de um lavrador rico de Couto a quem eu tinha perguntado o significado do termo, «um cabaneiro é uma pessoa mesquinha, que não sabe fazer nada; uma pessoa morta que pertence à companhia-do-não-te-rais; é um beco sem saída». As pessoas sem terra falta o laço profundo que define o camponês perante si próprio e perante os outros. Assim, o camponês partilha com o burguês da crença implícita de que quem não tem propriedade não a merece.

A EMIGRAÇÃO E A POSIÇÃO FEMININA

Em 1966, Cailler-Boisvert, escrevendo sobre o Soajo, diz-nos que «a agricultura está inteiramente confiada às mulheres»²². Esta prática, porém, não se deve à emigração recente, como ela presume. Já em 1861, Furtado Coelho afirmava que «Há no distrito [de Viana do Castelo] o hábito muito antigo de se fazer pesar sobre a mulher todo o trabalho do campo. A mulher aqui lava, cava, distribui o adubo pelas terras; enquanto que os homens ou estão fora do País, ou os que ainda se conservam nas suas casas ocupam-se em outros misteres»²³. Ainda em 1872, um viajante lisboeta comenta no seu diário: «Por todo o Alto Minho notei que as mulheres trabalham muito mais que os homens, pois vi muita vez a mulher ir guiando os bois do carro com o filho ao colo e, além disso, fiando, e o marido deitado dentro do carro [...]»²⁴. Esta situação parece ser antiquíssima. Vejamos o que Sílio Itálico diz em 344-353 a.C. dos soldados desta região (que ele chamava genericamente Galiza) que se reuniram ao exército de Aníbal:

²¹ Vide R. Hirschon, «Open Body/Closed Space: the transformation of female sexuality», in S. Ardener (org.), *Defining Females: the nature of women in society*, Londres, Croom Helm, 1978, pp. 67 e segs.

²² Colette Cailler (mais tarde, Cailler-Boisvert), «Soajo — une communauté féminine rurale de l'Alto Minho», in *Bulletin des Études Portugaises*, nova série, n.º 27, Paris, 1966, pp. 237-284, esp. p. 255.

²³ Furtado Coelho, *op. cit.*, p. 10.

²⁴ *Diário Inédito de Carlos Basto*, citado por Fernando Marques da Costa em *Primeiro de Janeiro*, 1981.

A rica Galiza mandou a sua gente, homens que têm o conhecimento das entranhas dos animais, do voo dos pássaros e das faíscas do céu; deliciam-se, por um lado, a cantar as rudes melodias da sua língua nativa e, por outro lado, a pisar o chão em dança, batendo os seus escudos ruidosos a tempo com a música. Tal é o descanso e o desporto dos homens, assim como o seu solene regozijo. Todo o outro trabalho é entregue às mulheres: os homens acham pouco masculino deitar a semente à terra no sulco da charrua e virar o solo com a enxada; mas a mulher do Galego nunca pára e faz todas as tarefas, excepto as da rude guerra²⁵.

Da mesma maneira, Justino, o historiador romano, mantém que «As mulheres exercitam-se nas tarefas da casa e em deitar o estrume às terras; os homens vivem pelas suas espadas e pela pilhagem»²⁶.

A prisão da mulher à terra não significa necessariamente que ela seja «uma besta de carga»²⁷ para o seu marido, como se afigurava aos observadores burgueses desanovecentistas. Pelo contrário, é a ligação à terra — através da agricultura — que assegura à mulher casada o seu papel social privilegiado. A emigração masculina é característica antiquíssima desta região²⁸. Resta saber se é a divisão sexual do trabalho que explica a tendência à emigração masculina no Minho ou vice-versa.

O aumento radical da emigração a partir da última década de 1800, e sobretudo nos anos 60 e 70, no entanto, teve, sem dúvida, efeitos consideráveis na posição relativa dos sexos e na divisão sexual do trabalho. Considerando que a emigração é principalmente masculina, seria de esperar que o êxodo emigracional tivesse resultado num reforço da posição feminina na sociedade local. De uma forma superficial, de facto, assim é: quando o marido não está em casa, a autoridade da mulher é mais visível. É neste sentido que Cailler-Boisvert apelida o Soajo de «une communauté féminine rurale».

Em termos gerais, porém, passa-se precisamente o contrário. De um ponto de vista económico, a posição da mulher na sociedade rural está ligada à importância económica da agricultura e da terra arável. O aumento da emigração e a penetração do sector capitalista da economia na sociedade rural tiveram como resultado um decréscimo da importância vital da agricultura. A população camponesa tornou-se dependente de salários, que são normalmente ganhos pelos homens. São também estes que geralmente controlam os investimentos e as poupanças e efectuem as tarefas burocráticas. O aumento da importância destas funções leva a um maior prestígio e poder de manipulação dos homens no contexto familiar.

Um interessante efeito secundário deste processo é a diminuição da idade média do casamento. Nestas freguesias, até à década de 1890, a idade média feminina era mais elevada que a masculina. Esta situação está relacionada com a uxorilocalidade e a herança feminina da direcção da casa. Num contexto em que só era possível manter uma família por meio de

²⁵ Sílio Itálico, *Punica*, trad. de J. C. Duff, Londres, Heineman, 1934, vol. 1, p. 139.

²⁶ Justino, *The History of Justin* (tirada dos 44 livros de Trogo Pompeio), trad. de R. Codrington, Londres, William Whitwood, 1672.

²⁷ Camilo Castelo Branco, *loc. cit.*

²⁸ Ver, por exemplo, Joel Serrão, *A Emigração Portuguesa*, Lisboa, Horizonte, 1974.

rendimentos agrícolas, a decisão de casar dependia da herança da direcção de uma das casas paternas dos noivos. A idade de casamento mais avançada das noivas resultaria de ser geralmente a direcção da casa da noiva que o casal herdava. Em Paço e Couto, na década de 1880, a idade média de casamento para homens²⁹ era de 28,5 e para mulheres de 29,9. Na década de 1960, porém, os novos casais já não estavam dependentes da promessa de herança de uma das casas paternas. Os homens emigravam e ganhavam dinheiro, com o qual o casal podia sobreviver. Assim se explica que a idade média de casamento feminina tivesse baixado para 23,9, enquanto a dos homens permanecia relativamente alta (27,6). É só quando a possibilidade de obter trabalho assalariado não agrícola se vulgariza ao nível local, na década de 1970, que a idade média do casamento masculino baixa significativamente para 25,7. (A idade média feminina nesta década é de 23,1.)

As mudanças económicas verificadas nas duas últimas décadas foram acompanhadas de uma maior penetração nas zonas rurais dos valores da visão do mundo burguesa através dos meios de comunicação social e do sistema escolar. Esta penetração tende a provocar uma alteração pelo menos parcial dos protótipos femininos camponeses, sugerindo imagens femininas de maior docilidade e menor independência. Ironicamente, as mulheres camponesas que adoptam maneirismos urbanos com a intenção de aumentar o seu prestígio imediato estão, na realidade, a abdicar de uma posição social tradicional de relativo poder e independência em relação ao mundo masculino.

CONCLUSÃO: MATERNIDADES DIFERENTES

Ao considerarmos a posição das mulheres na sociedade rural do Alto Minho, estamos confrontados com o que se poderia designar por uma *desigualdade com respeito à maternidade*. Por um lado temos as *patroas*, cuja maternidade é redimida pelo sacramento do casamento e é assemelhada à da Nossa Senhora. Elas têm uma posição de poder sobre a sua propriedade e sobre os seus familiares e partilham com os seus maridos do prestígio da casa. Por outro lado, temos as mães solteiras, cuja maternidade é associada à dos animais e cuja sexualidade é vista como descontrolada e, portanto, eventualmente nociva. Elas não têm poder sobre propriedade ou sobre os seus familiares, que tendem a espalhar-se, e formam o escalão mais baixo da sociedade local.

O acesso à terra é a medida que determina o decorrer da vida de cada jovem mulher. Até recentemente, sem terra não havia casamento. Assim se percebe porque é que os fregueses de Paço e Couto dão preferência às suas filhas quando dividem a propriedade — por isso dizem eles que «o casamento é para as mulheres».

²⁹ Os casamentos de viúvos foram excluídos.

ANEXO

Percentagens de baptismos de crianças ilegítimas, por década

Décadas	Registos paroquiais	
	Paço	Couto
1850	5,81	—
1860	11,11	14,29
1870	9,6	20,25
1880	11,97	20,47
1890	12,55	14,29
1900	8,96	21,14
1910	7,19	22,58
1920	6,50	21,88
1930	9,26	16,60
1940	9,12	12,37
1950	6,65	8,92
1960	2,25	2,44
1970	1,82	1,1

Percentagens de baptismos de crianças ilegítimas por década (ver quadro)

