

Da minha parte ao trabalho: uma análise do significante “trabalho” em falas de mulheres trabalhadoras rurais quilombolas

Ana Josefina Ferrari

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Caiobá, Paraná, Brasil
anajosefina@ufpr.br

DOI: <http://dx.doi.org/10.21165/el.v45i3.983>

Resumo

Propomos, neste trabalho, apresentar a noção de trabalho que surge do *corpus* de nossa pesquisa “Memória de mulheres quilombolas” que coordeno. Especificamente, observaremos quais são os processos discursivos que constituem a memória discursiva do significante *trabalho* a partir do qual as mulheres quilombolas significam e se significam como *trabalhadoras rurais*, e analisar como esses processos se configuram nas suas falas. Para isso, usamos diferentes métodos de coleta de dados em campo, dentre eles o vídeo. Descreveremos, hoje, o funcionamento dos processos de produção que constituem a memória discursiva em relação a processos de subjetivação e de identificação que constituem o sujeito do discurso, no nosso caso, as mulheres quilombolas trabalhadoras rurais. Filiamos nosso trabalho, teórica e metodologicamente à Análise de Discurso francesa.

Palavras-chave: mulheres quilombolas; análise do discurso; Batuva; quilombola; trabalho.

De mi parte al trabajo: un análisis del significante trabajo en el discurso de mujeres quilombolas trabajadoras rurales

Resumen

Proponemos, en este artículo, presentar la noción de trabajo resultante del *corpus* de nuestra investigación “Memoria de mujeres quilombolas” que dirigimos. Específicamente, observaremos cuáles son los procesos discursivos que constituyen la memoria discursiva del significante *trabajo*, desde el cual las mujeres quilombolas son y significan como *trabajadoras rurales* y analizar cómo se configuran estos procesos en sus discursos. Para ello, utilizaremos diferentes métodos de recolección de datos en campo, entre ellos el video. Hoy describiremos el funcionamiento de los procesos de producción que componen la memoria discursiva, en relación con los procesos de subjetividad y de identificación que constituyen el sujeto del discurso, en nuestro caso, las mujeres cimarronas trabajadoras rurales. Filiamos nuestro trabajo, teórica y metodológicamente, al Análisis de Discurso Francés.

Palabras clave: mujeres cimarronas; análisis del discurso; Batuva; quilombola; trabajo.

Ponto de partida

No Brasil, aproximadamente 10% da população vive em comunidades rurais, de acordo com as fontes da Funasa. Dessa porcentagem considerável, 1,17 milhão de pessoas são moradores de comunidades quilombolas, de acordo com o diagnóstico que o governo federal propôs no programa de Estado "Brasil Quilombola".

As comunidades quilombolas são compostas por descendentes de escravos que se agruparam em diferentes partes do Brasil. O processo de formação das comunidades quilombolas aconteceu de diversas maneiras. Algumas foram se formando a partir de grupos de escravizados que fugiram das fazendas ocupando terras distantes em busca de uma vida longe das senzalas. Outras foram constituídas a partir de processos relacionados à abolição da escravidão, momento no qual estes, já livres, procuraram um lugar para continuar sua vida.

Nossa pesquisa centra-se no município de Guaraqueçaba, composto por uma multiplicidade de etnias, culturas e paisagens e que, nesta diversidade, também tem comunidades quilombolas em sua população. A população guaraqueçabana se agrupa em volta dos rios que, ao longo do caminho, surgem dentre a mata. Os agrupamentos estão situados em Áreas de Proteção Ambiental (APAs) Estaduais e Federais ou mesmo dentro de Parque Nacional, como no caso de Superagüi. Cada agrupamento se autodenomina de “*Comunidade*”, embora, antigamente, se nomeavam como “bairros”. Este município abarca 31 comunidades ora de agricultores, ora de pescadores artesanais; ora de guaranis do grupo M’bya, ora quilombolas, como o são as comunidades de Rio Verde e Batuva.

Orlandi (2001) propõe que os sujeitos têm uma necessidade de estabelecer laços e participar de grupos, além dos que a sociedade burguesa propõe (igreja, família, empresa, nação), assim se constituem as “comunidades”. O sujeito encontra nelas um laço imaginário que aglutina, que une. A autora propõe que as “comunidades” (no caso dela, urbanas) funcionam como instituições paralelas ao Estado, pelo fato de se constituírem, em muitos casos, pela ausência deste. Orlandi dirá que o que “solda” o grupo e o constitui enquanto tal é um imaginário que se compartilha. Esses mesmos mecanismos descritos pela autora são observados no local que propomos para nossa pesquisa, a saber: as comunidades quilombolas de Rio Verde e Batuva no município de Guaraqueçaba-PR. Neste caso, a denominação que cabe é “comunidade quilombola”, significante que funciona como aglutinante. No grupo observado, há quem pertence à “comunidade” e quem não, constituindo um dentro e um fora dela. O que organiza este pertencimento é uma “ilusão grupal”, como denomina a autora. Mas a “ilusão grupal” que observamos desloca-se em alguns pontos da descrição proposta por Orlandi.

Em primeiro lugar, as Comunidades que observamos são constituídas historicamente no século XIX: elas se fundam após a abolição da escravidão. Em segundo lugar, elas não são comunidades ou “tribos” urbanas, como as analisadas por Orlandi, elas estão localizadas no meio rural. Mas o interessante é que sua organização, se analisada a partir dos dados históricos disponíveis por meio de laudos antropológicos, surge, assim como nos grupos que Orlandi estuda, de um vazio, de uma ausência que deixa o Estado desde os primórdios de sua constituição no Brasil, desde a primeira República. Após a abolição da escravidão, as pessoas escravizadas que foram libertadas (especialmente as que moravam em ambientes rurais), ficaram em um espaço social e econômico bastante particular. Eles já não eram mais “da fazenda” e os proprietários, em muitos casos, não os contratavam como mão de obra, preferindo a contratação de imigrantes: os denominados “colonos”. Estes libertos sabiam, sobretudo, fazer trabalhos rurais. Assim, alguns deles foram para comunidades de escravizados fugidos (quilombos) já constituídos durante todo o período da escravidão, e outros foram à procura de terras em lugares longínquos e ali se estabeleceram após a abolição. Este último é o caso da comunidade de Batuva, que estudamos.

Batuva é um espaço no qual circulam e se entrecruzam memórias. Memórias oficiais e memórias não oficiais. Memórias reconhecidas historicamente e memórias desconhecidas perdidas na densa mata. A memória é o espaço onde se entrecruzam, de modo distante, a vida das comunidades que habitam o longínquo território chamado Batuva.

Memória

*Recordar: Del latín re-cordis, volver a pasar por el corazón.
El libro de los abrazos
Eduardo Galeano*

Leandro Ferreira (2001, p. 20) define a memória discursiva como:

Possibilidades de dizeres que se atualizam no momento da enunciação, como efeito de um esquecimento correspondente a um processo de deslocamento da memória como virtualidade de significações. A memória discursiva faz parte de um processo histórico resultante de uma disputa de interpretações para os acontecimentos presentes ou já ocorridos (Mariani, 1996). Courtine & Haroche (1994) afirmam que a linguagem é o tecido da memória. Há uma memória inerente à linguagem e os processos discursivos são responsáveis por fazer emergir o que, em uma memória coletiva, é característico de um determinado processo histórico. Orlandi (1993) diz que o sujeito toma como suas as palavras de uma voz anônima que se produz no interdiscurso, apropriando-se da memória que se manifestará de diferentes formas em discursos distintos.

Chamamos a atenção para a definição que traz alguns elementos importantes. Por um lado, ao dizer que a memória é resultante de processos históricos e que ao mesmo tempo corresponde a dizeres que se atualizam, deslocam-se os sentidos que significam a memória como acúmulo de fatos e feitos. A definição do verbete também aponta para a atualização de dizeres que a memória permite, inscrevendo o outro no discurso: outra posição-sujeito, outro lugar discursivo que ressoa no discurso.

A memória discursiva é aquela memória de outras enunciações de outros dizeres, de ditos em outros lugares e que lhe dão a condição de possibilidade a aquilo que está sendo enunciado em determinado momento. Ela é, de acordo com Zoppi-Fontana (2002, p. 90),

[...] espaço ideológico estruturante/estruturado em que se realiza a interpretação, enquanto efeito necessário da relação simbólica estabelecida entre o sujeito e o real da língua e da história. Efeitos dessa memória se manifestam na linearidade do discurso através de diversos funcionamentos das formas linguísticas, que se constituem em índices das filiações históricas a partir das quais o sujeito produz interpretação.

A memória discursiva é, de acordo com Pêcheux (1975), Courtine (1981), Orlandi (1996), Payer (1993, 1999) e Zoppi (2002), o espaço no qual se organizam as filiações de sentido. Elas constituem o que pode ser dito, propiciando os processos de subjetivação e identificação a partir do qual o sujeito enunciará certas formulações e outras não. Ela é o produto da relação que se estabelece entre a língua, sujeita à falha, e a história, exposta à contradição constitutiva. Este contato não se materializa homogeneamente, o faz de modo lacunar e equívoco.

Pensamos, pelo dito acima, que a memória discursiva se tece com fios de diferentes materiais, de diferentes modos e pesos. Esses fios são os discursos: pronunciados, gritados, aclamados, censurados, silenciados, não ditos, supostos,

desejados, relatados ou contados. Essa trama forma uma superfície na qual o sujeito se inscreve a partir de um processo de identificação. A memória é o que ressoa desde outro lugar, que retorna na forma do pré-construído. Quando, por exemplo, utilizamos um adjetivo, estamos trazendo uma história de enunciações anteriores, de outros discursos nos quais ele foi utilizado; ele traz consigo a memória de formulações passadas que são atualizadas na enunciação.

A memória, sob a forma do interdiscurso (o que já foi dito em outro lugar), se relaciona com o que está sendo dito em certo momento, ou seja, há uma relação entre o interdiscurso e o intradiscurso ou, como diz Orlandi (1999) entre a constituição do sentido e sua formulação. Esquemáticamente, retomando o afirmado por Courtine (1981), pode-se dizer que o interdiscurso representa o eixo vertical e o intradiscurso o horizontal e no encontro das linhas que representam os dois eixos produz-se o sentido, na atualidade do acontecimento. Procuramos, aqui, ver especificamente os processos discursivos que constituem a memória do trabalho a partir dos quais as mulheres quilombolas significam e se significam como trabalhadoras rurais.

Mulheres em Batuva: entre uma atualidade e uma memória

Reconhecemos que, ao falar em mulheres, enfrentamos questões relacionadas à problemática do gênero, enquanto campo de estudo complexo. Afinal, quais os discursos que definem “mulher”? Embora não nos aprofundemos nessa questão, achamos necessário apontar alguns elementos que participarão do trabalho que nos propomos a realizar.

A noção de gênero tem sido discutida e trabalhada em vários âmbitos nas últimas décadas, especialmente nas áreas da antropologia, da história, da filosofia, da sociologia, da psicanálise e do discurso. Em muitos destes trabalhos procura-se o deslocamento da noção de mulher relacionada a questões de cunho biológico. O ser mulher relaciona-se a um campo de discursos.

Tomamos como base para nosso trabalho a afirmação de que a categoria de mulher pode ser pensada como um espaço de dizer, de se dizer mulher. Um espaço discursivo que não se contrapõe ao homem e sim que se constitui na sua própria discursividade. Propomo-nos observar o funcionamento das redes de memória e dos processos de subjetivação e identificação a partir da análise de depoimentos obtidos em entrevistas feitas a mulheres de comunidades rurais quilombolas do município de Guaraqueçaba. Para isso, escolheremos entrevistas de mulheres que não são famosas nem conhecidas nas mídias ou no espaço público, mas daquelas que participam do cotidiano das práticas da comunidade nas áreas rurais.

Em Batuva, uma das primeiras mulheres a constituir a comunidade foi Firmina. Ninguém sabe o motivo que a trouxe, se ela veio sozinha ou se veio seguindo o Américo a fins do século XIX. Sabemos que ela era negra, bem escura, e que vinha de um lugar que tem como nome o barulho que a água faz nas pedras da cachoeira: Xiririca. Sabemos de Firmina várias coisas, a partir dos relatos levantados com as mulheres mais antigas de Batuva: Amélia, Matilde, Olésia. Elas contam que Firmina fazia partos e que ela ensinou o ofício a Francisca que o ensinou a Durva. Mas também contam que todas elas plantavam, que todas elas trabalhavam a terra e que isso é o seu orgulho.

O espaço discursivo no qual circulam as falas das mulheres de Batuva se tece de fios que foram colhidos da roça, que foram cortados junto com as cordas de feijão, entrelaçados nos casamentos, nos nascimentos, pensados enquanto se matava peixe nas poças do rio, entre lambaris assados nas brasas, carregados no mato por dias e anos. O espaço discursivo das mulheres de Batuva se abre no âmbito da mais dura resistência.

Análise

Procuramos ouvir a voz das nossas entrevistadas, a deriva de sua enunciação e, a partir desta escuta, analisar os textos, orais, escritos e transcritos, de e sobre as mulheres quilombolas de Batuva. Observamos, no relatório 2005-2008, *Terra e Cidadania*, organizado pela fundação Clóvis Moura, que há uma primeira menção ao trabalho desenvolvido na comunidade; nele se afirma:

As roças são comunitárias e o trabalho é feito por homem e por mulher. O cultivo mais importante para a alimentação é de mandioca, feijão e arroz. Para venda, a banana é muito importante, bem como a mandioca, transformada em farinha que vendem nas ruas de Guaraqueçaba. (*Terra e Cidadania*, v. 3, 2008, p. 81, grifo nosso)

A estrutura comunitária do trabalho na comunidade se aproxima ao definido no Inventário de Comunidades quilombolas do Vale do Ribeira¹ no qual se define, pelos próprios quilombolas, o mutirão e o puxirão do seguinte modo:

Esse aí foi sistema do escravo. Antes de 1888 era tudo junto que trabalhava. O puxirão é como se fosse uma formiga, ela trabalha com puxirão quando vai chover pra levar comida pra casa. O puxirão é igual, junta uma equipe de pessoa pra bardear comida pra casa. O último que eu fui foi do finado Simão, em 1994, era colheita de arroz. Agora tem mutirão de projeto, que é diferente. Já vi mutirão aqui de até 60 pessoas. Às vezes as mulheres carpiam e os homens roçavam. Antes os mais velhos contavam que eles davam conta até de um alqueire sozinho, roçavam sozinho, mas dependia do porte da roça e do tamanho das árvores... (Jamaciro Rodrigues da Silva Ivaporunduva, *Inventário*, 2011, p. 251)

E em outro depoimento ouvimos:

A gente vivia da roça, se fosse fazer sozinho não dava pra plantar muito. Faz mais de 40 anos que fui no último mutirão. O mutirão começava as sete horas, tomava café na roça ou em casa e ia trabalhar. *Os homens iam trabalhar e as mulheres ficavam na casa fazendo almoço. O almoço era meio-dia, as mulheres levavam as panelas na roça. Às vezes tinha que subir e descer morro com a panela na cabeça. Se o serviço do mutirão era mais leve, como carpição, plantio e colheita as mulheres ficavam na roça depois do almoço e ajudavam. De tarde, quando voltava, era cada uma com um feixe de lenha na cabeça pra fazer a janta e pra queimar na semana também. Todo mundo vinha alegre, contando caso, dando risada, não tinha cara feia. Terminava lá pelas cinco da tarde, as mulheres às vezes saíam antes um pouquinho. Às vezes tinha mutirão que era sábado, aí já tinha o baile, dizia que era mutirão feito e açabado. Às vezes tinha o mutirão durante a semana e o baile no sábado. Quando era assim, era mais forgado pra mulher. Quando o*

¹ Trabalharemos neste artigo também com as falas de mulheres encontradas no Inventário de comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. O argumento que sustenta tal inclusão é o de que observei, ao longo das pesquisas realizadas desde 2009 até hoje, com as comunidades quilombolas de Paraná, especificamente com as de Rio Verde e Batuva, que há, com as comunidades do Vale do Ribeira, uma continuidade discursiva além das continuidades geográfica (as comunidades de Batuva estão do outro lado do morro da comunidade de Taquari no Estado de São Paulo) e histórica (relatada pelos dirigentes quilombolas para o GT Clóvis Moura).

baile era no mesmo dia a mulher tinha que arrumar a casa e comida pro baile. Na pojuva o pessoal trabalhava até meio dia, mais ou menos. Aí não tinha janta, só almoço, mas a noite tinha baile. Não era tanta gente que nem mutirão. Nos bailes dançava cavalinho, xote balanceado, marzuca e rancheira. Agora não faz mais puxirão, o povo tudo é empregado e as leis ambientais não deixa mais a gente fazer roça. *Os fazendeiros tem empregado e nós que não temo dinheiro pra ter empregado temos que buscar arroz no mercado.*” (Lindolfa Francisca de Souza, 74 anos, Abobral, *Inventário*, 2011, p. 251)

Já na comunidade de Batuva, além do mutirão, existem outros modos de trabalho em colaboração, como o registra a antropóloga francesa Dumora (2006, p. 331)

Aujourd’hui la sociabilité dans les pratiques agricoles se concentre essentiellement sur l’entraide familiale et sur l’échange de jour de travail [troca de dia]. Cela était déjà le cas au paravant auxquels s’y rajoutait l’activité communautaire qu’est le mutirão. A présent, les membres des familles s’entraident principalement lors des activités qui demandent beaucoup de main d’œuvre comme la défriche ou la récolte du riz. Pourtant, cette pratique d’échange de journées de travail, elle-même, est devenue moins importante qu’avant pour les mêmes raisons présentées plus haut à savoir : la peur de la répression et la diminution de la taille des champs et donc de la production. Le plus commun aujourd’hui est le travail agricole réalisé par la famille nucléaire, parents et enfants, avec un ou deux camarades éventuellement avec échange de journées de travail.

Assim, as práticas de plantio e colheita eram feitas e em alguns casos continuam sendo feitas de modo comunitário, em conjunto, seja de vizinhos, seja de familiares, por mutirão (prática em extinção que tenta ser resgatada pelos diferentes grupos que trabalham com as comunidades quilombolas, quanto por troca de dia, muito mais habitual em Batuva e Rio Verde, prática que, aliás, já tive oportunidade de participar.

Da minha parte... divisão social/sexual do trabalho

Em uma entrevista já realizada com uma das mulheres da comunidade e publicada no mesmo volume de poesia anteriormente mencionado, conseguimos observar inicialmente alguns elementos relevantes sobre o cotidiano das relações de gênero que organizam as práticas sociais na comunidade. A sra. Águeda, ao relatar um momento da vida junto ao seu marido, ao solicitarmos o relato de uma história que descrevesse a relação dos dois, nos diz:

Uma história que eu lembro muito, não é história, é verdade. É o sofrimento de um filho meu que eu tive. Quando ele era pequeno que deu uma meningite e naquele momento nós sofremos muito... Ele completou 6 anos no hospital, e naquela época depende muito da união, mesmo que a doença, ele ajudava muito porque eu tinha que ficá no hospital e ele ficá em casa pra cuida dos filhos. (GONÇALVES-FERRARI, 2013, p. 139)

Ela continua:

E ele ajudando né, ele ia daqui, deixava as crianças em casa, ele ia daqui comprá comida pra mim lá por que sábado e domingo eles não davam. Daí ele ia daqui, pegava marmite, levava pra mim sábado e domingo, em meio da semana eles davam lá almoço, janta. E ele cuidou da casa muito bem, os dois filhos, o caçula pequenininho ele cuidava, o caçula tava com 2 anos e os outros dois, a menina e o Moises e eram todos pequenos e depois essa aqui também que ficou muito doente também e daí ele já foi, né?, por que eu tava grávida do outro e ele foi, *mas daí ele fazia a minha parte*, ela tinha 2 anos, *ele lavava, trocava e a turma ficava boba com ele dele fazer isso.*

Ele não ajudava muito, mas nessa época ele ajudava, ele trocava a filha de fralda e ia lá e lavava por que naquele tempo era fralda de pano né?, e não era descartável. Ele ia lá no banheiro, lavava a fralda da filha e trocava de novo. (GONÇALVES-FERRARI, 2013, p. 140, grifo nosso)

Nessa pequena transcrição podemos ver, de modo bastante incipiente, a divisão social do trabalho na comunidade, sobretudo, quando ela afirma que “ele fazia minha parte”, “ele lavava, trocava e a turma ficava boba com ele dele fazer isso”. Na distribuição social/sexual, a representação imaginária dos sujeitos que se constituem nessa relação mostra a parte dela(s): lavar e trocar os filhos, e por outro lado a parte de todos: a roça. Isso evidencia que o trabalho das mulheres não se restringe ao âmbito do privado (relação marido mulher), da casa, como também ao comunitário.

Encontramos a descrição desta distribuição de papéis na fala anteriormente apresentada de Lindolfá do Vale do Ribeira paranaense, quando, ao falar do mutirão, afirma sobre a tarefa das mulheres:

Os homens iam trabalhar e as mulheres ficavam na casa fazendo almoço. O almoço era meio-dia, as mulheres levavam as panelas na roça. Às vezes tinha que subir e descer morro com a panela na cabeça. Se o serviço do mutirão era mais leve, como carpição, plantio e colheita as mulheres ficavam na roça depois do almoço e ajudavam. De tarde, quando voltava, era cada uma com um feixe de lenha na cabeça pra fazer a janta e pra queimar na semana também.

Desse modo, ouvimos nessas falas de mulheres quilombolas que cabia – cabe à mulher – não só as tarefas da casa como também desenvolver tarefas na roça. A nossa pergunta é se tudo significa do mesmo modo, se todas essas atividades têm o mesmo valor para elas.

O espaço comunitário, que é o espaço das roças, é um espaço aberto no qual se significa de modo particular. Ouvimos o depoimento de Dona Marina (60), outra moradora da comunidade de Batuva sobre o trabalho na roça. Ela relata:

Trabalhava na roça, né? Eu criei todos meus filhos na roça, trabalhando. (9)

[os filhos] Deixava em casa, né? Deixava em casa, deixava com a minha sogra, levava para a beira da roça. Quando eu tinha dois ou três (filhos) levava pro meio da roça. Aquele que era mais pequenininho a gente fazia uma rede lá, sabe? Deixava o pequenininho na rede e os outros sentadinhos na sombra, e a gente trabalhando.

E depois...

A gente, primeiro, tinha vida sofrida. A minha vida foi uma vida sofrida porque eu trabalhava na roça, tinha que vir para a casa, tinha que cortar lenha, tinha que vir fazer o fogo porque aqui no Batuva ninguém tinha gás do fogão a gás, ninguém... só tinha casa e tinha que socar arroz para comer, torrar café, fazer farinha...

As tarefas referentes aos alimentos são distribuídas. Os homens geralmente “concertam” (tiram as vísceras) os animais quando são abatidos para comer, as mulheres os limpam e cozinham. Os homens e as mulheres fazem a farinha acionando entre os dois os diferentes utensílios que são usados para tal. Elas organizam a casa e limpam as roupas. Todos trabalham na roça, e na roça o trabalho é comum, cortando mato, preparando a terra, semeando, limpando a roça, “carpiando rama”.

Ao trabalho...

Vou falar sobre Áda. Ela é uma mulher especial. Nasceu na comunidade e ali casou e teve seus filhos e agora cuida dos seus netos, seu serviço, seu trabalho, sua terra. Áda é uma mulher que ama sua terra.

Uma das coisas que me chamou a atenção na entrevista que fiz com ela, na cozinha de uma casa humilde no Sítio Coqueiro, foi o prazer com o que ela falava sobre o trabalho. Ela me relatava como plantava, como cuidava da terra, com orgulho descrevia o centrinho onde tinha sua roça. Lembro do orgulho com que me conta sobre suas ferramentas, ferramentas dela!

Neste ponto pretendo trabalhar um aspecto especial da vida das mulheres quilombolas: o plantio, a cultura da terra e seus desdobramentos, também culturais.

Retomo, inicialmente, os relatos que contam a vida na roça das mulheres, retomo e reconstruo temporal e linearmente como transcorria a vida das mulheres agricultoras. Após essa reconstrução, trarei alguns elementos de análise que considero relevantes e os desenvolverei conceitualmente e, finalmente, farei uma análise dos mesmos.

A vida na roça

A vida na roça das mulheres quilombolas da comunidade de Batuva começa cedo, quando elas vão para a roça com os pais. De acordo com os relatos que ouvimos ao longo da pesquisa, após sair do resguardo, aproximadamente dois meses após a criança nascer, as mulheres vão para a roça novamente com o marido e os filhos que ficam do lado do plantio enquanto elas trabalham a terra. As crianças acompanham este labor até o momento de ir à escola, mas se são meninas elas trabalham na roça até a mocidade e, geralmente depois, ficam no cuidado da casa e dos irmãos enquanto os pais vão trabalhar a terra. Ela fará o almoço e cuidará das tarefas da casa e dos irmãos menores até o casamento. A idade dos casamentos que observamos é de aproximadamente 15 a 17 anos.

Acontece que em alguns casos as mulheres já casadas têm seu centro para plantar, como Ada, elas têm uma roça que cuidam e na qual decidem o plantio delas e na qual os homens são ajudantes para algumas tarefas que não são necessariamente as mais pesadas. Amélia, uma das colaboradoras do projeto, que hoje tem 101 anos, nos conta que ela até derrubava as árvores, ela mesma entrava no mato e enfrentava a floresta para preparar a terra que receberia as sementes guardadas de colheitas anteriores. Ela diz com orgulho, “eu era judiada, mas era forte”. Estas mulheres, da primeira à última, se orgulham da sua fortaleza, se orgulham dessa capacidade de trabalhar a terra, de enfrentar perigos com coragem de realizar tarefas pesadas sem duvidar, sem reclamar. A filha de Amélia, Ada, conta que ela trabalhava na roça até desmaiar, literalmente.

A rotina da roça é simples, elas acordam muito cedo, tomam café e comem algo para sustentar, se há inhame, comem inhame, se há mandioca, comem mandioca, se há pão, comem pão. Após o café, saem para o trabalho. Ficam nos centros trabalhando até o sol cair. Se tem quem leve o almoço, elas levam só as ferramentas, se não tem, elas levam uma marmitta para comer algo na metade da jornada. Elas plantavam feijão, arroz, milho, mandioca, inhame, cana, árvores frutais como laranjeiras, limoeiros, bananeiras. Elas cuidam das plantas de café.

Após o trabalho, elas voltam para casa, deixam as ferramentas e tomam um banho ou já vão preparar algo para comer: um café ou algo que esteja mais ou menos pronto.

Ela é DE roça

Observamos que há uma divisão do trabalho. Por um lado, se observa o significativo trabalho ao qual se aplica o trabalho na roça e outros trabalhos. Por outro lado, o cuidado da casa e das crianças não é nomeado como trabalho, é nomeado como parte, MINHA PARTE, “naturalizado”. A noção de trabalho se aproxima, deste modo, à noção de produção, de produto e não ao cotidiano, embora o cotidiano e o produto se relacionem. Mas da roça, o colhido é vendido, minha parte, a da casa, o feito fica em casa. O primeiro tem uma vazão para fora enquanto o segundo fica no âmbito do privado.

Enquanto sítio de significância, o espaço da roça é o espaço do trabalho por excelência, um espaço “comunitário, o espaço das ferramentas, o espaço que traz para o lar”, o espaço da casa e as tarefas que nela se realizam não são colocados como espaços de trabalho e sim de “tarefas”, como A PARTE QUE ME CORRESPONDE. Há uma divisão tripartida que se evidencia na fala das mulheres. Por um lado, observa-se a sequência “minha parte”, pertencente ao espaço da obrigação, por outro lado, o espaço compartilhado do trabalho na roça (expresso através da expressão “a gente”) e uma terceira partição que é silenciada e que corresponderia ao trabalho dos homens, uma parte indizível.

Observo que há uma divisão social/sexual do trabalho em Batuva e uma Dupla (ou tripla?) determinação. A primeira divisão está relacionada a tarefas de homens e mulheres, e que denominamos divisão sexual do trabalho, a segunda, dentro do âmbito do trabalho, uma divisão social. A saber:

1.- **Minha parte:** em casa lavar, etc. Divisão sexual do trabalho CUIDAR EM CASA PARA NÃO PERDER TEMPO – DEVIA FAZER NA HORA CERTA. Fazer comida e cuidar das outras crianças e dos doentes, leva as panelas na roça para quem trabalha. DEMANDA dos outros pelo que está sendo realizado vs.

2.- Trabalho:

2.1.- **Escola:** o que faz em casa só que em outro espaço (LIMPAR, COZINHAR) Determinado pelo ESTADO que paga um salário pelo “SERVIÇO” e

2.2~**ROÇA** de homens, de mulheres, mas às vezes com homens – espaço comunitário no mutirão e espaço dela sozinha. Relacionado com a terra, mas não em uma relação de propriedade... É o lugar de subjetivação... como mulher agricultora da roça onde estão seus atributos positivos, onde eles se fazem visíveis: força, determinação, resistência, apropriação do espaço, decisão por ela não estar ao serviço de outro (filhos doentes, marido ou estado), mas a serviço do seu desejo

Em uma das entrevistas, Ada e seu parceiro relatam:

Ada: Meu pai já era de roça, nos já era...

Parceiro: ELA É DE ROÇA porque Ela ia para A roça desde pequena, começou quando era tão pequena que a enxada era maior que ela. Depois, quando já mãe levava as crianças para a roça.

Ela consegue trabalhar e as crianças ficam aí, as atividades não giram em volta dela. Ela tem sua terra e tenta fazer a roça dela sozinha. Ela gosta muito mais de trabalhar na roça do que em casa (minha parte). A única demanda é a que surge da relação dela com a terra, a própria demanda. Ela e a terra, mais ninguém, ela ficava com a terra sozinha, na terra dela que descansa, cansa, produz, vive.

Na prática do Mutirão, observo a divisão sexual do trabalho. As mulheres fazem “A PARTE DELAS” e além disso participam do mutirão. Observamos nas sequências que, na enunciação do homem, o trabalho é feito por “pessoas”, já quando relatado por uma mulher, ela especifica a tarefa que cabe a cada membro da comunidade e em qual horário a realiza.

Por outro lado, quando o trabalho é de uma mulher sozinha: sem tempo, até perder a noção de tempo, até esquecer do tempo e nem lembrar que já está escuro.... na realização de um labor que ela ama, que a enche de orgulho. Ela vai lá nos sábados, nos feriados e após o trabalho na escola, porque toda a vida gostou de trabalhar. A relação com a terra é uma relação pessoal com uma terra que cansa, que precisa descansar, terra sem cercas, a relação não é de propriedade da terra senão uma relação intersubjetiva entre Ada e a terra que se denomina centro. Não é uma divindade como a Pachamama, mas ela é viva, ela não é objeto.

Procurando algumas conclusões

Marx, ao falar da alienação do trabalho, nos seus Manuscritos econômico-filosóficos afirma o seguinte:

Em primeiro lugar, o trabalho é exterior ao trabalhador, ou seja, não pertence à sua característica; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito. Por conseguinte, o trabalhador só se sente em si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora do si. Assim o trabalho não é voluntário, mas imposto, é trabalho forçado. (MARX, 2004, p. 114)

Já Hannah Arendt, no seu livro *A condição humana*, trará, a partir de uma crítica a Marx, uma distinção inusitada, até esse momento na filosofia, entre labor e trabalho. O labor é definido ao longo das páginas como se diferenciando do trabalho. O labor é do nosso corpo, e o trabalho das nossas mãos. Ela afirma:

Igualmente vinculada aos ciclos recorrentes dos movimentos naturais, mas não tão prementemente imposta ao homem pelas “condições da vida humana” em si, é a segunda tarefa do labor – sua luta constante e interminável contra os processos de crescimento e declínio mediante os quais a natureza permanentemente invade o artifício humano, ameaçando a durabilidade do mundo e sua prestabilidade ao uso pelo homem. (ARENDR, 2001, p.113)

A condição de escravo tira do homem a condição humana, o que faz o homem humano é a liberdade.

Pode se pensar, a partir do que ela afirma, que o quilombola desenvolve um labor porque desenvolve trabalho para a sobrevivência. Ao não estar no mundo da modernidade, ele é primitivo, não pode ser escravizado. Interessante pensar nisso em relação à Comunidade quilombola, sua estrutura, seu propósito e sua gênese. Quando ouvimos, na fala de Áda, predicções relacionadas ao trabalho como: “Amo trabalhar”,

“gosto só de trabalhar”, ela afirma que ama aquela atividade que a faz livre. Ela não diz que ama trabalhar na escola, que corresponderia a um trabalho da modernidade, ela ama o trabalho desenvolvido ancestralmente na comunidade, aquele que sustentou a comunidade quilombola desde sua origem, desde que vieram de Xiririca com os ancestrais (tradicionalistas como eles denominam) que, por sua vez, provavelmente fugiam de fazendas que os escravizavam a fins do Século XIX. Áda ama um trabalho duro, no qual o corpo está exposto e em momentos extremos até sofre com ele, mas é o trabalho que a constitui enquanto mulher agricultora.

Por um lado, a diferença na nomeação (minha parte *vs.* trabalho *vs.* serviço) denota uma mudança na posição de sujeito da enunciadora. Por outro, o uso da preposição *de* implica uma posse na sequência

Ela é de roça.

O que nos chama a atenção é que a posse não é de Ada em relação à terra e sim da terra em relação a Ada. Em outras palavras: Ada pertence à terra, Ada é da terra. A relação entre as duas (Ada e terra) é constitutiva. A terra à qual ela pertence a constitui como mulher, como agricultora, como quilombola. É neste espaço de circulação-produção de sentidos que Ada se constitui como sujeita da terra, sujeita agricultora.

REFERÊNCIAS

ACHARD, P. Memória e produção discursiva do sentido. In: ACHARD, P. et al. *Papel da Memória*. Campinas: Pontes, 1999. p. 11-21. 71 p.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2001. 407 p.

COURTINE, J.-J.; MARANDIN, J. M. Quel objet pour l'analyse de discours? *Matérialités discursives*, p. 21-33, 1981.

DUMORA, C. *Vivre et survivre dans une aire d'environnement protégé: le cas d'une petite paysannerie de l'apa de Guaraqueçaba, Parana, Brésil*. 2006. 678 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université Victor Segalen Bordeaux 2.

FONTANA, Z. M. Acontecimento, arquivo, memória: às margens da lei. *LEITURA. Revista do Programa de Pós-graduação em Letras (UFAL)*, 30, p. 175-205, 2002.

_____. Arquivo jurídico e exterioridade. A construção do corpus discursivo e sua descrição/interpretação. In: GUIMARÃES, E. *Sentido e memória*. Campinas: Pontes, 2006. p. 93-115.

_____. Identidades (in)formais. Contradição, processos de designação e subjetivação na diferença. *Organon* (UFRGS), Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 245-282, 2003.

_____. Lugares de enunciação e discurso. In: *Boletim da Associação brasileira de Lingüística*, v. 1, p. 199-201. Fortaleza, ABRALIN/UFC, 2003.

GONÇALVES, I.; FERRARI, A. J. (Org.). *Minha triste e alegre história de vida*. 1. ed. Matinhos: Editora UFPR Litoral, 2013. v. 5. 177p.

INVENTÁRIO CULTURAL DE QUILOMBOS DO VALE DO RIBEIRA. Disponível em:

<https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/publicacoes/pdf-publicacao-final_inventario.pdf>.

LEANDRO FERREIRA, M. C. *Glossário de Termos do Discurso*. Porto Alegre: UFRGS, Instituto de Letras, 2001. 7 p.

MARX, K. *Manuscritos econômico filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004. 404 p.

ORLANDI, E. P. *Interpretação, Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Campinas: Pontes, 2001. 150 p.

_____. Formas de individuação do sujeito feminino e sociedade contemporânea: O caso da delinquência” In: ORLANDI, E. *Discurso e Políticas Públicas Urbanas: A fabricação do consenso*. Campinas: Editora RG, 2010. 160 p

ORLANDI, E. P.; GUIMARÃES, E. *História das Idéias Lingüísticas – Construção do Saber Metalingüístico e Constituição da Língua Nacional*. Cáceres: Pontes/Unemat, 2001. 307 p.

PAYER, M. *Educação popular e linguagem*. Reprodução, confrontos e deslocamentos de sentidos. Campinas, Ed. da UNICAMP, 1993. 96 p.

_____. *Memória da língua*. Imigração e nacionalidade. Tese de doutorado. IEL/UNICAMP, 1999. 229 p.

PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução de Eni P. Orlandi [et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995. 317 p.

TERRA E CIDADANIA: Relatório 2005-2009 – GT Clóvis Moura. Disponível em: <<http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/modules/galeria/listaEventos.php>>.

Recebido em: 05/03/2015

Aprovado em: 26/04/2016