

SER MÃE DUAS VEZES: FILHOS DE CRIAÇÃO E OS DESCOMPASSOS ENTRE A FERTILIDADE E A DOMESTICIDADE NA ZONA DA MATA DE PERNAMBUCO

ANA LUÍSA MICAELO

RESUMO A vivência de uma intensa mobilidade caracteriza as relações familiares daqueles que vivem actualmente nos assentamentos rurais da Zona da Mata pernambucana. Tendo em conta a territorialidade das trajetórias laborais e diferentes fases do ciclo de vida destas pessoas, demonstro como a possibilidade de vir a ser mãe pode ser prolongada além do período fértil de uma mulher, nomeadamente, quando recebe em casa crianças que poderão vir a tornar-se seus “filhos de criação”. Esta processualidade enquadra-se nos debates em torno da filiação, parentalidade e conjugalidade, trazendo um novo entendimento sobre a reprodução intergeracional e as continuidades identitárias que dela decorrem.

PALAVRAS-CHAVE Parentesco. Filhos de criação. Maternidade. Nordeste – Brasil.

BEING A MOTHER TWICE: REARING CHILDREN AND THE MISMATCHES BETWEEN FERTILITY AND DOMESTICITY IN THE ZONA DA MATA OF PERNAMBUCO

ABSTRACT The experience of intense mobility is characteristic of family relationships for those who currently live in rural settlements at the Zona da Mata de Pernambuco. Taking into account the territoriality of the work trajectories and different stages of the life cycle of these people, I demonstrate how the possibility of becoming a mother can be extended beyond a woman's fertile period, namely, when she receives children at home who may become her “foster children”. These processual aspects fit in wider debates on filiation, parenting and conjugality, bringing a new understanding about intergenerational reproduction and the continued identities that result from it.

KEY WORDS Kinship. Foster children. Maternity. Northeast – Brazil.

INTRODUÇÃO

Manoel era habitualmente um homem sereno e bem-disposto. Um dia, em março de 2011, este antigo cabo de engenho e um dos principais “obreiros” da igreja evangélica do assentamento onde eu fazia trabalho de campo, entrou pela casa da família com quem eu morava e disse que a sua mãe tinha morrido. “Era mãe e vó”, revelava-me então. Manoel tinha sido criado por esta mulher, sua avó, e pelo avô “na roça” perto de Vitória. Depois que o avô morreu, com 94 anos, “o sítio” foi desapropriado pelo município para a construção de uma fábrica e a sua “mãe-vó” foi morar na cidade onde viveria até 102 anos. Naquele dia, Manoel não vestiu o paletó com que sempre se encontrava nos dias de culto da sua igreja e passaria a noite na cidade de Vitória, no velório da sua mãe. Cerca de uma semana depois, no funeral de uma outra pessoa do assentamento, reparei que nenhum dos homens da família da falecida chorava e perguntei a Manoel se ele também não chorara. Respondeu-me então que durante todo o velório da sua mãe só chorou no momento em que encontrou o seu outro irmão que também tinha sido criado por esta mulher e ambos reconheceram que “essa sim, sempre nos amou”.

Manoel tinha então 45 anos, era separado e tinha dois filhos, vivia sozinho na sua casa em Arupema. Juntamente com uma tia, era ele que pagava a uma vizinha da sua “mãe-vó” para cuidar quotidianamente dela. No assentamento Arupema, onde eu fazia trabalho de campo à data, conheci vários filhos de criação como Manoel e de todas as idades. Paulo, então com 30 anos, criado desde os 11 anos por uma vizinha após a morte da mãe; Pipoco, de 24 anos, criado pelos avós maternos depois da separação conjugal de seus pais; ou Selma, a menina de 6 anos que “foi dada à tia pela mãe quando se separou”. Quer se tratem de netos, sobrinhos ou vizinhos, estes filhos de criação são habitualmente crianças aparentadas ou próximas da mulher que os irá criar. Como procurarei demonstrar detalhadamente mais adiante,

a situação em que uma ou várias crianças são criadas pela avó depois da separação conjugal dos seus pais é muito recorrente tanto nos meios rurais como nas pequenas cidades que existem pela região que percorri com os meus conhecidos ao visitarem os seus parentes. Esta situação faz eco dos trabalhos de Cláudia Fonseca sobre a densidade histórica da prática de circulação de crianças no Sul do país, seja em camadas pobres da população como entre as de classe média (FONSECA, 1995; 2002) e de tantos outros trabalhos sobre o Nordeste brasileiro, enquadrando a presente reflexão no debate antropológico acerca da diversidade das relações familiares, particularmente, no que concerne às discussões em torno da filiação, maternidade e parentalidade e ainda conjugalidade.

No contexto da Zona da Mata de Pernambuco, estas noções são marcadas por uma vivência de mobilidade laboral particular aos trabalhadores assalariados dos canaviais e moradores de engenho que viriam a ser, desde a década de 1990, assentados da reforma agrária. Para estes, a mobilidade laboral e territorial apresenta-se em articulação com o que designei de ciclos de conjugalidade (MICAÉLO, 2015). É neste sentido que a experiência familiar destas pessoas se pode descrever, melhor do que com genealogias, por meio de mapas de mobilidade onde as relações de parentesco são estabelecidas numa teia de redes que se dispõe por toda a região, ligando o trabalho e a residência nos engenhos à história particular de cada casal.

A intensa mobilidade destas populações rurais, que é uma característica seminal na sua experiência de vida familiar e identidade social, caracteriza-se por trajetórias de vida entre engenhos, “pontas de rua” e acampamentos (PALMEIRA, 2009; SIGAUD, 2000; DABAT, 2007), tendo as suas tramas territoriais sido reconfiguradas nas últimas décadas com a nova fixação nos assentamentos. Esta pesquisa baseia-se empiricamente na análise da vivência quotidiana das relações entre parentes num assentamento de reforma agrária dessa região canavieira do Nordeste do Brasil, onde fiz trabalho de campo entre 2009 e

¹ Esta pesquisa decorre do doutoramento em Antropologia que concluí em 2014 no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e foi financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, FCT I.P. (Portugal), no âmbito do projeto conjunto A Trama Territorial (PTDC/CS-ANT/102957/2008) e do financiamento de dois contratos de bolsa individual de doutoramento (SFRH/BD/46957/2008 e SFRH/BD/61518/2009). A revisão dos dados para esta publicação beneficiou da minha integração no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (UID/ANT/04038/2019), ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa. Uma versão inicial deste artigo foi apresentada no ciclo de Seminários CRIA, no ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa. Agradeço os comentários dos participantes neste seminário e ainda aos pareceristas anônimos da revista *Ruris*, pela sua leitura crítica e generosas sugestões. De forma a assegurar a confidencialidade, os nomes das pessoas e lugares referidos no texto foram substituídos. A escolha de pseudónimos procurou preservar a sua verossimilhança.

² A noção de período fértil da mulher, que decorre desde o aparecimento da menstruação até a menopausa, é preponderante na definição da fase do ciclo de vida de uma

2012. A pesquisa estava então dirigida para a compreensão de como se constitui um assentamento de reforma agrária ao longo do tempo, enfatizando a forma como a posse da terra tem sido incorporada nos projetos familiares dos assentados (MICAELO, 2016)¹.

Adotando uma abrangência temporal que tem em conta a territorialidade das trajetórias de vida em casal e as diferentes fases do ciclo de vida destas pessoas, demonstro etnograficamente que a possibilidade de vir a ser mãe pode ser prolongada além do período fértil² de uma mulher, designadamente, quando esta recebe em sua casa os netos (filhos dos seus filhos), sobrinhos ou outras crianças que poderão vir a tornar-se seus “filhos de criação”. Proponho então uma reflexão etnográfica acerca da possibilidade de vir a ser mãe duas vezes, não no sentido de ter dois filhos (ser mãe uma e outra vez), mas no sentido da duplicação e intensificação da relação de maternidade com crianças que são, ao mesmo tempo, netas e “filhas de criação” de uma mulher.

A VIDA EM ARUPEMA: UMA CASA PARA MORAR OU REGRESSAR

Arupema é um assentamento de reforma agrária que foi constituído a partir da desapropriação de um antigo engenho de cana-de-açúcar de cerca de 1200 hectares. Situado na Zona da Mata, na transição geográfica e climatérica entre as regiões da Mata Atlântica e do Agreste pernambucano, esta é uma região de colonização intensa desde o início e dominada até aos dias de hoje pela produção de cana-de-açúcar em regime de monocultura para exportação. Este é também um contexto de grande intensidade de conflitos por terra e onde os movimentos pela reforma agrária mais incidiram desde meados dos anos 1990 (ROSA, 2004, entre outros). Depois de uma série de ocupações de terra e processos administrativos e judiciais levados a cabo pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST),

o assentamento Arupema foi formalmente criado pelo INCRA em 1998. Num local onde viviam 19 famílias de trabalhadores do engenho, conhecidos como moradores de engenho, passaram a viver oficialmente 90 famílias assentadas, tendo sido atribuída uma parcela de terra equivalente a cada uma delas. Ao contrário de uma plantação repleta de cana ou de um engenho mais ou menos abandonado, o assentamento passou a ser um espaço habitado.

À data do trabalho de campo, Arupema era também um dos assentamentos mais “consolidados” da Zona da Mata de Pernambuco, existindo a tempo suficiente para que se colocasse de forma clara a questão da habitação de gerações descendentes dos primeiros assentados. Mais de uma década após a sua constituição oficial, no assentamento Arupema a geração das pessoas a quem foi atribuída uma parcela de terra, os assentados, tinha já filhos adultos quando, em 2010, ali iniciei o trabalho de campo em profundidade. Esta característica levou a que eu desenvolvesse uma abordagem etnográfica sensível tanto às dinâmicas da vida quotidiana, quanto às questões da dinâmica temporal implicada na sucessão geracional.

Em continuidade com o ideal camponês tão presente na matriz cultural do Nordeste do Brasil (QUEIROZ, 1976; WOORTMANN, 1995; WANDERLEY, 2003), a parcela de terra é vista como a concretização do “sítio”, uma porção de terra onde é possível a uma família construir a sua casa e produzir em regime de agricultura de subsistência. Neste lugar da família, vai-se constituindo uma “configuração de casas”, no sentido atribuído por Louis Marcelin à categoria que utilizou para descrever a pequena cidade baiana de Cachoeira, na proximidade de Salvador (MARCELIN, 1999, p. 33). Com os anos, nas parcelas do assentamento vão-se edificando casas que formam um agregado de casas ligadas entre si, cujas relações são hierárquicas e complementares. Estas casas são diversas tanto nos materiais, na anterioridade, como na forma como se organizam em torno de uma casa principal (MICAELLO, 2017). Ali moram os vários

mulher em Arupema, sendo partilhadas as categorias de “menina” (desde que nasce até a menarca), “moça” (depois da primeira menstruação), “mulher” (depois de iniciar a vida sexual ativa) e “velha” ou “véia” (depois da menopausa).

membros da família: a geração dos pais, que são os titulares da parcela, alguns dos seus filhos que, entretanto, tenham casado e, em alguns casos, outros filhos e filhas jovens ou adultos/as que ali residam temporariamente. Estes aglomerados de duas ou três casas que encontramos em cada parcela vão constituindo, ao longo do tempo, “o sítio” das famílias assentadas. Ele pode ser composto por várias famílias nucleares, mas que, no seu conjunto, formam uma nova estrutura de relações, uma família extensa patrilocal (MEJÍA, 1992; WOORTMANN, 1995). Assim, nas situações em que os filhos dos titulares são já jovens adultos, encontramos uma segunda casa nas parcelas, que corresponde a novas famílias nucleares (homem, mulher e respectivos filhos). Tratando-se quase sempre de um “filho homem”, este acaba assim por se posicionar como privilegiado na sucessão da terra, dado que se encontra desde logo a “tomar de conta”. Mesmo quando se trata de um filho solteiro, construir uma casa no terreiro da família indica um reconhecimento de que aquele filho já começou também a assumir a (co)responsabilidade pela produção agrícola familiar, através do seu trabalho na roça ou na horta e da venda da produção nas feiras locais.

A gestão da terra é, portanto, um processo de parentesco que ocorre ao longo do tempo, uma vez que implica que um dos filhos permaneça na terra, assumindo a sua posição privilegiada na sucessão do poder da parcela e garantindo, idealmente, a sua posse e propriedade no futuro (MICAELO, 2016). Em princípio, ao filho a quem for permitido construir uma nova casa na parcela disporá também de terra para “botar roçado”, isto é, terra para trabalhar. A escolha do filho a quem a parcela será transmitida demonstra então uma tendência para a varonilidade (portanto, o filho mais velho) e virilocalidade (ou seja, a instalação da nova família na terra do homem), privilegiando a proximidade vicinal da nova família nuclear.

Isto implica, no reverso da medalha, que sejam as filhas aquelas que saem da casa dos seus pais para morarem fora do assentamento ou na parcela dos pais de seus maridos. A troca

de mulheres de caráter relativamente endogâmico dentro do assentamento é comum em Arupema, onde a realização de casamentos entre filhos de parceiros é bastante frequente, envolvendo uma série de uniões de famílias que está relacionada com o sistema local de posse da terra. Assim, para elas, a união conjugal implica estreitar relações com a sogra, visto que a casa é considerada o espaço feminino por excelência onde circulam as mulheres da família, filhas, cunhadas e noras, assim como as crianças que não vão ainda à escola, realizando algumas tarefas em conjunto, como lavar a roupa, cozinhar feijão para o almoço, alimentar e dar banho nas crianças, etc. Como moram no seu terreiro, Emília considera que substituiu o papel de mãe das suas noras, “dando conselho” sobre a criação dos filhos, sobre a limpeza da casa, etc. (*idem*, p. 158). A partir do momento em que a mulher se une conjugalmente ao marido – e que em muitos casos passa por simular uma espécie de “rapto da noiva”, sendo que o casamento se realiza frequentemente através do ato fundador de “dar uma casada” (MICAÉLO, 2015) – é esperado que a mulher receba ajuda por parte da família do marido, sobretudo da sogra. Deste modo, a mulher casada acaba por se afastar dos próprios pais, ficando, por sua vez, de fora da linha de sucessão da terra dos seus pais.

Em continuidade com o princípio de residência neolocal, se a casa assume grande centralidade na formação da unidade conjugal, instaurando-se como ato fundador do parentesco (GUDEMAN, 1976; HEREDIA, 1979; GARCIA, 1983; GOW, 1991; McCALLUM; BUSTAMANTE, 2012; PINA CABRAL; SILVA, 2013), a união conjugal pressupõe a construção de uma nova casa na parcela, sobretudo após o nascimento do primeiro filho do casal. Desta maneira se vai construindo o aglomerado de casas em torno de um terreiro, por onde circulam crianças, alimentos, cuidados, instrumentos agrícolas, plantas, animais, sociabilidades e afetos. Se a terra é dos homens, a casa e o terreiro são das mulheres. Assim, as vivências quotidianas de homens e mulheres assentam numa divisão sexual do trabalho,

em diferentes, mas articulados espaços simbólicos e sociais que ocupam na manutenção diária da vida social. Do mesmo modo, as atividades que neles se realizam complementam-se entre si, o que é expresso no lema “o pai planta maniva e a mãe cozinha macaxeira”, revelando também éticas diversas acerca do que é ser “pai de família” e “mãe de família”. Ora, no caso das mulheres, este estatuto de respeitabilidade é atingido quando uma mulher assume com sucesso a responsabilidade pela manutenção da casa e a criação dos seus filhos.

A centralidade da casa na experiência de vida familiar revela-se tanto entre aqueles que residem numa mesma parcela de terra, como entre os que estão ausentes. Isto passa então por poder hospedar os parentes que estão fora e que, ocasionalmente, visitam a família. Estas curtas visitas requerem todos os cuidados próprios da estadia em casa por alguns dias, como a alimentação, a dormida e a muda de roupa, todos eles na esfera de responsabilidade das mulheres. Nem sempre acompanhadas pelos respectivos maridos, as filhas que casaram longe, visitam a sua família nos fins de semana, feriados ou por temporadas mais prolongadas. Nestas visitas é habitual que levem os seus filhos, para que possam conviver com a restante família. Neste sentido, receber pessoas em casa, mesmo que temporariamente, é fundamental para a manutenção das relações de parentesco caracterizada também por uma dinâmica de circulação de pessoas ao longo do seu ciclo de vida. Seja em visita temporária ou por um tempo indeterminado, existe a possibilidade de retornar a casa dos pais, uma hospitalidade para com os parentes que estão longe (sejam filhos ou filhas, irmãos ou irmãs, etc.) que caracteriza esta concepção particular de espaço doméstico familiar.

Ora, este é um aspecto crucial da casa, ser um lugar para voltar. Num trabalho recente realizado entre quilombolas no Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, Yara Alves (2018) descreve-nos etnograficamente como, no processo de criação dos filhos, as mães transformam as suas casas em pontos de referência aos quais os filhos poderão voltar ao longo da vida adulta que

percorrem no “mundo que gira”. A autora caracteriza as mães como forças centrípetas, que “reúnem os filhos em suas casas-raízes”, proporcionando aos filhos esse lugar de pertença social e afetiva. Por sua vez, o retorno regular à casa da mãe indica que ela foi “bem sucedida neste processo de criação [que] faz seu filho saber o seu lugar” (ALVES, 2018, p. 210), reconhecendo a sua origem e a relação privilegiada com a mãe.

Também em Arupema a importância da casa dos assentados como abrigo para parentes próximos que possam precisar de auxílio, casa ou trabalhos temporários, abre a possibilidade futura de outras formas de inserção no assentamento, sejam elas laborais, relacionais (por exemplo, em namoros), ou mesmo podendo vir a adquirir uma parcela que eventualmente fique vaga. Seja pela partilha de guarida, comida, cuidado ou trabalho, estas relações quotidianas de proximidade e de ajuda mútua contribuem para a consolidação do parentesco e, desta forma particular, constituem uma espécie de projeto familiar que implica necessariamente uma visão analítica com espectro temporal integrante do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico (FORTES, 1971 [1958]) à qual voltarei mais adiante.

E, se é verdade que “quem casa quer casa”, esta assume destaque quando ocorrem separações conjugais que levam necessariamente à saída de uma das partes. Nos casos que conheci em Arupema, foram os homens que permaneceram na casa e, logo, na terra. Contrariando a preferência atribuída pela regulamentação do INCRA, que dá prioridade à mulher, são várias as situações em que os homens continuaram na casa depois da separação. Não raro, encontrei situações em que a parcela se encontrava registada no nome do homem e da sua primeira esposa, ainda que ele ali residisse já com uma segunda mulher.

Geralmente, quando um casal se separa, os filhos ficam com a mãe. Fazendo eco desse eixo legal da filiação no Brasil – em que a relação mãe-filho é reificada pela exigência formal de registar um recém-nascido no nome da sua mãe, negligenciando a necessidade de identificar o pai – é ela que é

vista preferencialmente como quem deve criar as crianças. Nestas situações, é comum que a mulher retorne a casa dos seus pais, onde encontrará temporariamente um lugar para viver e apoio para criar os filhos. Tal como acontecia nas gerações anteriores de trabalhadores da cana e moradores de engenho, quando um casal se mudava muito “pelo meio do mundo” em busca de “casa e trabalho” ou quando se separava, voltar para casa dos pais era uma segurança (MICAELO, 2015).

Uma vez que são elas a sair da casa, o retorno a casa dos pais depois do fim de uma relação conjugal é, portanto, verossímil para muitas jovens mulheres com filhos, incluindo as filhas dos assentados. Por essa razão, as casas dos titulares de parcelas em Arupema, mesmo dos idosos, são habitadas quotidianamente por crianças. Ao morar junto, os titulares ajudam a criar os filhos dos seus filhos. Assim, é através das atividades das mulheres e no espaço feminino da casa que acontecem cotidianamente os atos fundamentais de dar abrigo, comida e afeto, e que definem a processualidade da criação. Esta vivência quotidiana na casa principal, onde os filhos e netos se encontram frequentemente, é central para as sociabilidades e consubstancialização, aglutina a família. Do ponto de vista da geração mais velha, estas crianças conectam as diversas casas. E o tempo que se permanece junto vai deixando marcas e favorecendo vínculos. Eventualmente, depois da estadia temporária da filha, o que ocorre logo que ela inicie uma nova relação conjugal, os pais acabarão por ficar com algum dos netos para criar e estes poderão ainda vir a tornarem-se seus “filhos de criação”.

Assim, se perante a separação conjugal se coloca a questão de saber com quem os filhos ficam, esta dinâmica geracional volta a equacionar os tópicos da maternidade e filiação, interrogando-nos sobre de quem são de fato filhos e quantas mães é possível uma pessoa ter. Pode colocar-se a possibilidade dos filhos voltarem a residir com a mãe, depois desta se estabelecer novamente numa casa e numa relação conjugal estável. Mas raros são os casos em que isto acontece e um homem cria os filhos de outro homem.

Nesta dinâmica familiar, também os avós não querem mais separar-se destas crianças que estão criando e estas acabam por crescer e seguir as suas vidas, eventualmente construindo elas próprias novas relações conjugais.

FILHOS DE CRIAÇÃO

A família de Seu Severino morava mesmo acima da casa onde eu vivia em Arupema. Juntamente com Seu Severino, o viúvo com mais de setenta anos que é o titular da parcela, moravam vários filhos em suas casas de taipa, construídas muito próximas umas das outras. Depois de se separar do marido, Duda, a filha mais velha, foi viver na casa dos pais, conforme me contou: “Quando eu me casei não tava aqui [no sítio], eu vim agora, depois que eu me separei do marido. Estou separada”. Com ela, foram também os seus seis filhos. Quando conversamos, moravam consigo Cau, uma menina de oito anos, e Raquel, de cerca de vinte anos, que tinha à data um filho recém-nascido fruto de uma relação mal sucedida com outro homem do assentamento. Pipoco, o filho mais velho de Duda, havia entretanto casado e passado a morar juntamente com a sua esposa numa outra casa logo ali no mesmo terreiro. Como viveu grande parte da sua vida com os avós maternos, ajudando o avô desde cedo no trabalho das terras, Pipoco trata Seu Severino por “pai”. E vice-versa. Ao narrar o tempo que passou no acampamento do MST que precedeu o assentamento, Severino explicita a relação: “Era eu e um rapaz que mora aí em baixo, nessa casinha. Filho. É neto, mas é filho, foi criado aqui mesmo”.

Por ser processual, desempenhada no decorrer das práticas quotidianas e duradouras de morar junto, comer junto e dar e receber afeto, a criação é independente da relação original. Para os filhos de criação, as várias relações de parentesco que foram tendo ao longo da sua vida são claras, não desconhecendo quem são os seus pais biológicos. Numa manifestação frequente nos

meios virtuais durante o mês de maio, por ocasião do dia das mães, encontram-se declarações explícitas a estes laços, como o fazia Laís numa mensagem pública dirigida a dona Maria: “Feliz dia das mães, eu te amo muito. Você é meu porto seguro, minha mãe em dose dupla porque você é minha mãe e minha avó”. Muitas vezes as pessoas designam por “pai” ou “painho” tanto o pai como o avô. “Mãe” ou “mainha”, tanto a mãe, como a avó. Mas não se trata aqui de uma espécie de “confusão genealógica”, dado que Pipoco, Manoel, Laís e tantas outras pessoas que tiveram mães de criação conhecem perfeitamente as relações genealógicas de seus pais e avós ou tios. Vários outros trabalhos antropológicos nos apresentam esta mesma situação em que os filhos de criação têm conhecimento de quem são os seus genitores, pais biológicos ou “legítimos”, não se verificando a existência de relações de evitação com eles (MEJÍA, 1992; VIEGAS, 2003, 2007; FONSECA, 2004; PINA CABRAL; SILVA, 2013). Do mesmo modo, Alves realça como as mães que “deram os seus filhos para criar” também não o esquecem, inclusivamente, carregando no seu corpo a memória da existência dos filhos (ALVES, 2018, p. 209). O que acontece é que o exercício da maternidade, ou mesmo da parentalidade, não é exclusivo das figuras da mãe ou do pai biológicos. Não obstante, esta concepção não anula uma noção própria de parentesco biológico, uma vez que as pessoas envolvidas nunca deixam de reconhecer esses papéis. Porém, ao introduzirmos a processualidade que está presente nos atos continuados de “criação” ou “consideração” que outros antropólogos também identificaram como pertinentes na compreensão das práticas cotidianas pelas quais se constituem estas relações de filiação no Nordeste brasileiro (PINA CABRAL; SILVA, 2013; MAYBLIN, 2012), podemos ampliar e enriquecer as conceitualizações teóricas sobre natureza do parentesco.

Como no caso que descrevi de Duda, em Arupema é plausível que uma mãe “dê um filho a criar” a alguém das suas relações familiares depois de se separar do pai das crianças. Com efeito, o momento da separação conjugal é crucial para o destino

das crianças que, podem vir então a ser criadas por uma avó ou tia, geralmente mãe ou irmã da mãe. Do mesmo modo, quando as mães passam dificuldades para assegurar o sustento da sua família, algumas pessoas podem “pedir a criança” para criar. Foi o que aconteceu com Nazaré quando “ficou sem o marido”, tinha então dois filhos pequenos. Como tinha de sair de casa diariamente para ir trabalhar como assalariada na agricultura, contou-me que deixava o seu filho mais novo no berço durante todo o dia. Porém, nas palavras de Nazaré: “menino não é como roçado, que a gente pranta (sic) e fica lá”. Por isso, a mãe de Nazaré ia buscá-lo sempre que podia e o seu apoio foi imprescindível nesse momento. Nazaré contou-me então que nessa altura as pessoas lhe pediram o filho, mas ela “nunca deu”. Acrescentando: “A pessoa carrega o filho nove meses, depois tem aquela dor tão grande para o ter e quando sai é um bocado de mim, não vou dar não”.

De acordo com Cláudia Fonseca (2002), a frequência e aceitabilidade com que esta prática é equacionada evidenciam o aspecto rotineiro da circulação de crianças. Se, por vezes, dar a criança é motivado por uma situação de crise como a separação conjugal ou a morte de um dos pais, outras vezes o ato é tido por voluntário e, sobretudo, visto e vivido pelas pessoas – tanto as mães que entregam os filhos, as mulheres que os recebem, como as próprias crianças – como normal (*idem*, p. 5). Retomando o seu estudo entre os grupos populares dos bairros pobres da cidade de Porto Alegre, no estado do Rio Grande do Sul, a antropóloga sublinha que a diferença que existe entre as mulheres que dão filhos para criar e aquelas que recebem estas crianças não tem tanto a ver com uma vantagem material das últimas, ou mesmo uma diferença de classe, mas antes com a fase do ciclo de vida em que se encontram (FONSECA, 1995, 2004). Ainda que estas redes de ajuda mútua sejam mobilizadas para garantir a sobrevivência da criança, o contrário também pode acontecer. Outros autores acentuam esta relação de reciprocidade que caracteriza, em sentido amplo, as concepções familiares e de

organização social de determinadas configurações camponesas (GODOI, 2009). Assim, e assim como verificamos em Arupema, Fonseca demonstra como a circulação de crianças pode servir para intensificar e até expandir os laços de parentesco, fazendo com que uma mulher venha a ver os seus filhos casados muito mais frequentemente se estiver criando algum dos filhos destes. Do mesmo modo, é comum que as pessoas tenham passado por várias casas (*households*) ao longo da sua vida e terem muitas mães – podendo distinguir entre “a que me deu à luz, a que me criou, a que cuida de mim” –, o que não implica uma ruptura das relações familiares anteriores.

Esta integração temporária ou permanente da criança na família não é, no entanto, confundida com uma adoção. Nos casos que conheci em que a situação fora legalmente processada como tal, as pessoas referiam-se a estas crianças como seus “filhos adotivos” e não “filhos de criação”³. Uma outra distinção se faz ainda com aquelas crianças que, sendo filhas de relacionamentos anteriores dos cônjuges, ganharam uma proximidade com as companheiras ou companheiros de seus pais e mães com quem passaram a morar. Na descrição que uma mulher me fez de uma situação destas, as crianças foram designadas por “filhos do coração”, expressão que é utilizada também por referência à adoção e que acentua a existência de uma relação afetiva, mas não necessariamente o ato de criar.

³ Para uma reflexão acerca da diferença entre filhos de criação e adoção no contexto brasileiro, veja-se, entre outros, Fonseca (1995, 2004) Viégas (2007) e Godoi (2009).

SEPARANDO SEXUALIDADE, REPRODUÇÃO E MATERNIDADE

Algum tempo depois, Nazaré começou a relacionar-se com Roberto, o homem com quem vivia conjugalmente quando a conheci. Viviam então numa casa situada na área comunitária de Arupema, dado que os pais de Roberto tinham tido uma parcela naquele assentamento. Com a morte do seu pai, Roberto ficou apenas com uma parte da parcela de terra

onde continuou a plantar, sendo que, apesar de sua mãe ainda estar viva e continuar a viver ali, foi o seu irmão que assumiu a titularidade. No momento que aqui relato, Nazaré acabava de ter o seu quarto filho, contando com os dois do relacionamento conjugal anterior. Desta vez, com trinta e quatro anos, Nazaré decidiu fazer uma cesária, ou seja, realizar o parto através de uma intervenção programada no hospital. Por este procedimento lhe permitir realizar simultaneamente a laqueadura – método de contracepção que consiste na esterilização cirúrgica da mulher, também designada de laqueação de trompas, ligação tubária ou apenas ligação – Nazaré fez a cesariana interrompendo fisiologicamente e de forma definitiva a sua vida reprodutiva. Depois do parto, Nazaré ficou, portanto, “ligada” ou, como também ouvi dizer localmente, “capada”. Numa das visitas que fiz em sua casa logo depois do “resguardo”, Nazaré confidenciava-me que quando estava à espera da filha “tinha medo, mas queria fazer uma cesárea pra ligar”. Explicou-me então que, com a sua idade [34 anos] já tinha quatro filhos e, por “não ter condição”, não poderia vir a ter mais.

Esta situação causava-me a mim, antropóloga, mulher de cerca de 30 anos e então sem filhos, um estranhamento imenso. Ainda que se tratasse de um método contraceptivo realizado a pedido da mulher e que permitia a separação entre sexualidade e reprodução, logo, a continuação de uma vida sexual ativa sem o risco de uma nova gravidez, a ligação tubária remetia-me para a memória da utilização da esterilização feminina como prática compulsória de repressão e controlo da população pobre ou racializada em diversos contextos de dominação. Com efeito, esta realidade vinha sendo problematizada nos termos feministas da autonomia e cidadania no decorrer de um longo e controverso movimento de luta pelos direitos sexuais e reprodutivos que ocorreu no Brasil desde a década de 1980 (BERQUÓ, 1993; AVILA, 2003). Mas só mais tarde com o trabalho de análise empírica e problematização antropológica da questão – que não

compreendiam à partida uma análise sistemática sobre a prática e os sentidos locais da esterilização – vim a encontrar pistas para uma leitura antropológica dos diversos sentidos que têm estas práticas íntimas e intersubjetivas.

Ao contrário do parto vaginal espontâneo, a cesariana e consequente laqueação de trompas pressupõem o agendamento e planeamento do parto num hospital, o que o torna por sua vez um ato altamente medicalizado, sujeitando o corpo das mulheres aos tempos, saberes e poderes biomédicos. A “ligação” da mulher a propósito do nascimento de um filho está fortemente associada à realização do procedimento cirúrgico da cesariana (BERQUÓ, 1993), sendo que depois de uma cesária, é comum que todos os partos que se lhe seguirem venham a ser realizados novamente através deste procedimento médico. De acordo com um aprofundado estudo acerca da prática e dos significados da esterilização feminina num bairro pobre da periferia do Recife, realizado por Anne Line Dalsgaard, o fato deixa as mulheres mais suscetíveis a aceitarem com mais naturalidade a esterilização (DALSGAARD, 2006, p. 147).

No Brasil, a regulamentação da Lei do Planejamento Familiar de 1996 alargou o acesso à esterilização cirúrgica nos hospitais públicos, passando a ser um procedimento voluntário e gratuito, mediante o respeito de alguns critérios, como ter pelo menos dois filhos vivos ou mais de 25 anos. Até então apanágio das classes altas, esta alteração facilitou a adoção do método por parte das mulheres das classes socioeconômicas mais baixas que, de acordo com os dados estatísticos mais recentes, passaram a utilizá-lo como método contraceptivo principal (PERPÉTUO; WONG, 2009)⁴. Ainda que tenha havido uma ampliação do repertório anticoncepcional, a diminuição da importância relativa da esterilização que se tem registrado entre 1996 (quando os valores atingiam cerca de 40%) e 2006 (quando aproximávamos 30%), não beneficiou igualmente todas as mulheres. Conforme o estudo comparado dos dois levantamentos denota, a utilização da esterilização feminina decresceu na população de maior renda

⁴ De acordo com o levantamento estatístico da população realizado em 2006 (Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher - PNDS) com o objetivo de traçar o perfil da população feminina em idade fértil (considerada entre os 15 e os 49 anos), 21,8% de todas as mulheres no Brasil tinham recorrido à esterilização cirúrgica, sendo que entre aquelas que, à data do estudo, se encontravam unidas o valor atingia os 29,1%. Entre as mulheres unidas que não tinham qualquer escolaridade, essa percentagem encontrava-se nos 50%, podendo chegar aos 65% para o grupo de mulheres que, entre estas, faziam algum tipo de contracepção. Do ponto de vista regional, os dados apresentados de forma agregada revelam que as mulheres unidas residentes no Norte, Centro-Oeste e Nordeste apresentam as mais altas taxas de esterilização (41%, 38,9% e 36,7%, respectivamente), ao passo que nos estados do Sul e Sudeste (19,2% e 23,9%) as menores (BRASIL, 2009).

e escolaridade, tornando as diferenças socioeconômicas mais pronunciadas (*idem*). Não obstante, as autoras defendem que

a maior prevalência e as maiores taxas específicas de esterilização nas classes mais baixas de renda e educação são resultado de um efeito composição destes grupos da maior participação relativa de mulheres residentes nas regiões menos desenvolvidas, com maior idade e parturição, fatores explicativos importantes da probabilidade de esterilização (*idem*, p. 96).

Várias pesquisas têm tornado público que tanto a cesária como a ligação são práticas muito generalizadas no contexto do Nordeste brasileiro das últimas décadas, o que algumas antropólogas relacionam com o advento dos hospitais privados e com a ausência de uma política de planejamento familiar efetiva (McCALLUM, 2005; DALSGAARD, 2006). Todavia, na sua pesquisa num bairro da grande malha urbana da capital de Pernambuco, Daalsgard mostra um outro lado deste fenômeno além do controlo estrito da fertilidade, visto agora a partir das experiências e significados subjetivos das próprias mulheres de baixa renda que recorrem a este método. Face à grande violência e exclusão social, à falha na assistência institucional (sujeita estas mulheres à falta de informação adequada e mesmo à humilhação por parte dos agentes de saúde) e às relações de gênero desiguais a que estão sujeitas, o ônus da criação e educação dos filhos recai nas mulheres, a quem compete a árdua tarefa de satisfazer as necessidades dos filhos e assegurar que escapem a uma vida de marginalidade. Assim, reduzir o número de filhos por meio daquele que é considerado o método mais fiável é uma estratégia valorizada nas suas relações quotidianas, os maridos, as próprias mães, amigos e vizinhos e até mesmo os profissionais de saúde. A esterilização é, então, um ato significativo na procura de reconhecimento social. A antropóloga demonstra como a maternidade regulada pela contraceção definitiva é uma forma de lidar

com a incerteza e construir uma vida melhor, passando a esterilização a significar para estas mulheres a conquista de uma “vida estruturada, inclusão social e poder, por oposição a vida instável, exclusão social e impotência” (DALSGAARD, 2006, p. 238).

Outros estudos revelam interpretações diversas para a utilização deste método de contracepção. Num estudo realizado em Mossâmedes, entre pequenos proprietários da zona rural do Sudoeste de Goiás, Susana Nascimento (2008) defende que a interrupção voluntária e planejada do ciclo reprodutivo das jovens mulheres por meio da laqueadura instaura uma nova fase nas suas vidas e a possibilidade de transformação dos modelos de gênero. Tendo o número de filhos desejado antes dos 25 anos, elas não precisam mais ocupar todo o seu tempo com o cuidado das crianças e, quando estas crescem, as mulheres podem então realizar outras atividades que não faziam até então parte do seu cotidiano e sair do universo da casa, nomeadamente, retomando os estudos universitários.

Entre as mulheres que conheci em Arupema, católicas ou evangélicas, este processo é igualmente desejado e entendido como algo que proporciona algum poder sobre o seu destino. Planejado geralmente no âmbito de uma relação conjugal, possibilita determinar o número de filhos que pretendem ter, ainda que possa decorrer da preocupação com as dificuldades econômicas que elas e as suas famílias vivem, como o era para Nazaré. O seu caso elucida bem o dilema moral das mães, para quem, face às múltiplas preocupações inerentes à vida de uma mulher, a esterilização alivia as pressões imediatas e propicia o estatuto de “mãe responsável” (DAALSGARD, 2006, p. 40). Por sua vez, ainda que a legislação permita atualmente que a esterilização seja realizada a pedido da mulher, ora relatavam o quanto tinham sofrido com um problema de saúde exacerbado durante a gravidez, ora me apresentavam uma razão médica para o sucedido. Cris, mulher de 24 anos que cresceu entre acampamentos do MST, contou-me que teve os seus dois filhos

de cesária. Aos 21 anos, quando nasceu o seu segundo filho e aquele que era o primeiro com o seu novo relacionamento conjugal, Cris fez a ligação justificando para mim com o fato de ter “problemas de coração e não poder ter mais filhos”. Esta que era a única mulher que à data dirigia moto em Arupema, símbolo de liberdade e masculinidade, tinha uma sexualidade considerada perigosa. Segundo me dizia uma outra mulher, ela era “falada” no assentamento por “tomar o homem das outras”. Por mais evidente que seja o caráter de emancipação sexual que a esterilização proporciona, ela apresenta-se, sobretudo, como resposta a uma necessidade de planejamento reprodutivo e circunscrita ao casamento, sendo a sexualidade que a esta ordem moral não se enquadra remetida para o plano do indizível (FERREIRA, 2006).

Também Marta, filha de antigos moradores de engenho de 33 anos que morava com o seu marido e os quatro filhos numa parcela do assentamento, teve todos os seus partos de cesárea. Depois do último, contou-me com um tom de sorte indiscutida que “teve de ser ligada”. Na mesma conversa, a sua vizinha com quem tinha uma relação muito próxima, manifestava a diferença geracional entre ambas. Dona Maria tinha 60 anos, uma das relações conjugais mais duradouras de Arupema e nove filhos, entre os quais Laís, sua neta e filha de criação, e Pedro, adotado. Revelava então que o marido não tinha autorizado que fizesse a ligação, apesar da pobreza e grande sofrimento que a família passou até conseguir uma parcela de terra no assentamento. A oposição do marido à esterilização foi-me relatada algumas vezes e, se é verdade que certas mulheres da região fazem a laqueação de trompas sem consultarem os seus maridos ou mesmo à sua revelia no decorrer de uma cesária, a situação não ocorre sem tensão ou mesmo conflitos entre os membros do casal.

De fato, a “ligação” de uma mulher é um assunto falado em público tanto por homens como mulheres e sem aparentes constrangimentos. A tal ponto, que era comum que alguém

soubesse se a mulher X era “ligada”, se determinado casal já havia “fechado a fábrica”, ou mesmo tecerem-se comentários acerca da adequação do casamento entre um homem sem filhos e uma mulher “capada”. Não obstante, muito há ainda a conhecer da perspectiva dos homens neste processo, seja na decisão sobre a laqueadura ou outro método de contracepção, ou mesmo no cuidado das crianças após a separação conjugal ou na aceitação de um/a filho/a de criação, assuntos que merecem maior desenvolvimento etnográfico.

A análise empírica dos dados que apresento e a problematização conceitual do parentesco na qual assentava a pesquisa evidenciam relações, conexões entre as ideias locais sobre o ciclo de vida, a vida reprodutiva, a maternidade e a filiação. É neste sentido que emerge a percepção de que a vida reprodutiva efetivamente não cessa depois da sua finitude fisiológica. Quer dizer, a possibilidade de vir a ser mãe pode ser prolongada além do período fértil de uma mulher, quando, por exemplo, ela recebe em sua casa os netos, sobrinhos ou outras crianças que poderão vir a tornar-se seus “filhos de criação”. De modo muito generalizado, receber uma criança para criar acontece numa idade em que a mulher já não é fértil. Esta realidade conflui com o argumento de Cláudia Fonseca (2004) relativamente à prevalência da fase da vida em que a pessoa que vai criar a criança se encontra sobre a sua condição econômica no momento, afastando a ideia de que se refere a uma questão de estratificação social. Evidentemente, não se trata de encontrar na prática da esterilização feminina uma explicação para a aceitação de crianças “para criar” numa fase da vida mais tardia. Porém, os dois aspectos estão articulados, isto é, existe uma correlação entre o fim do ciclo reprodutivo e a criação de crianças, mas não necessariamente uma causalidade.

Esta visão da maternidade como um processo de reprodução intergeracional é uma outra face do parentesco que julgo ter sido menos sublinhada e que aparece quando se têm em conta as

várias fases do ciclo de vida e do próprio ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico (FORTES, 1971 [1958]). Adotando uma abrangência temporal mais longa, percebemos que, na prática, a parentalidade – isto é, ser mãe ou ser pai – pode prolongar-se pelo período fértil dos próprios filhos, quando estes “dão” às suas crianças para os avós criarem. O fato renova então o olhar sobre a prática da laqueadura e os diferentes sentidos que ela pode ter para as mulheres.

Acontece de fato que uma mulher com mais de 40 anos e que esteja já “ligada” possa mesmo vir a ser mãe, recebendo em sua casa crianças que se tornarão seus filhos de criação. Em Arupema esta possibilidade é vista por todos como aceitável e até afetivamente desejável, já que resulta de um contributo precioso que os filhos podem fazer aos pais, dando-lhes netos para criar. Na hipótese de, com esta mesma idade, uma mulher engravidar, o seu comportamento é considerado reprovável. Já receber uma criança para criar no âmbito desta trama de relações é valorizado socialmente, denotando a conformidade com uma determinada ordem natural das coisas. Quando, do alto dos seus sessenta e cinco anos, dona Regina me contou que tinha uma filha de 14, que era sua neta e que ela e o seu marido haviam criado, não se poupava na descrição de que a menina “era o amor da sua vida”. Recordem-se as palavras dirigidas às respectivas mães de criação por parte de Manoel (“essa sim, sempre nos amou”) e de Laís (“(...) eu te amo muito. Você é meu porto seguro, minha mãe em dose dupla porque você é minha mãe e minha avó”) que reforçam discursivamente a existência de fortes laços afetivos entre mães e filhos/as, remetendo para os debates e negociações em torno da importância do ideal de amor de mãe na constituição da pessoa e no estabelecimento do vínculo afetivo e moral do parentesco (MAYBLIN, 2012).

Assim, a expressão “ser mãe duas vezes” pode explicitar dois significados. O primeiro refere-se a uma mulher que tenha sido mãe em dois períodos distintos da sua vida, primeiro quando

teve os filhos que gerou e mais tarde aqueles que “criou em sua casa”. O outro significado possível prende-se com a noção de “identidades continuadas” através da dupla relação que se estabelece com um neto ou sobrinho que também é seu filho de criação, tal como explicitava Laís no Dia das Mães. Nesta concepção de parentesco que privilegia a relação mãe-filho, um neto que é também seu filho de criação é como se fosse filho duas vezes. Trata-se de uma espécie de intensificação da relação que, através dos afetos, realizam estas mulheres mais velhas no seu desejo de voltarem a ter em sua casa uma criança para criar, de voltarem a ter filhos. Estas “experiências de intersubjetividade constitutiva”, nas palavras de João de Pina Cabral e Vanda Aparecida da Silva (2013), como o são “criar um filho”, têm assim continuidades identitárias em momentos posteriores na vida.

Num outro trabalho realizado na Zona da Mata durante a década de 1990, Margarita Mejía assinalava que criar um neto era uma situação valorizada pelos membros da comunidade. E as avós tinham mesmo essa expectativa, tanto para suprir a sua necessidade de manifestação de afeto pelas crianças, como para a organização familiar e a sua divisão social do trabalho voltar a ser ordenada com a presença de pessoas mais novas na sua casa (MEJÍA, 1992, p.89-90). Noutros contextos sociais, marcados pela intensa mobilidade e emigração, como nos é apresentado Cabo Verde por Andréa Souza Lobo (2010), a possibilidade de exercer a maternidade nas duas fases da vida – enquanto mãe e avó – chega mesmo a ser entendido como o exercício pleno da maternidade para uma mulher. Ainda que se distinga dos dados que apresento por se tratar de uma relação concomitante e complementar entre mãe e avó, a autora defende igualmente que a perspectiva analítica de apenas uma geração não é suficiente para compreender as práticas familiares que constituem de fato as noções de maternidade. Como vimos, ter filhos de criação intensifica e pode expandir as relações de reciprocidade das mulheres (FONSECA, 1995, 2002, 2004; DALSGAARD,

2006; GODOI, 2009), tanto nas suas relações quotidianas de convivialidade, como nas expectativas de virem a ser melhor cuidadas no futuro. Ambos os sentidos são importantes para uma mulher que recebe uma criança para criar.

TERRITORIALIDADE E DESCOMPASSOS

O estabelecimento de uma ponte entre estes dois aspectos, a esterilização de mulheres jovens e a possibilidade de vir a ser mãe numa fase posterior da vida recebendo filhos de criação em suas casas, que correspondem a diferentes fases da vida de uma mulher, evidencia a existência de um “descompasso entre fertilidade e domesticidade”, tal como descrito por João de Pina Cabral e Vanda Aparecida da Silva (2013) no seu ensaio sobre pescadores e canoeiros no manguezal do Baixo Sul da Bahia. Neste contexto, as pessoas têm filhos desde muito cedo e, sobretudo, durante a primeira parte da sua vida adulta quando, por um lado, não têm os meios económicos e sociais para fundar ambientes domésticos novos e, por outro lado, são muito móveis em termos profissionais e conjugais. Só mais tarde na vida podem constituir casas estáveis (PINA CABRAL; SILVA, 2013; PINA CABRAL, 2014).

Dir-se-ia que o pressuposto de que a fertilidade (e, portanto, a filiação) ocorrerá dentro de relações matrimoniais estáveis não é central nas formas de viver das pessoas por nós estudadas. Não quer isto dizer, porém, que não se constituam relações domésticas estáveis baseadas na conjugalidade heterossexual ou na relação entre um filho e uma mãe (PINA CABRAL; SILVA, 2013, p. 84).

Para os autores, descompasso entre o ciclo de fertilidade pessoal e o ciclo de constituição da casa enquanto unidade doméstica resulta da própria ênfase sobre a liberdade da pessoa singular face às instâncias coletivas (*idem*, p. 87).

No mesmo sentido, verifiquei que na Zona da Mata de Pernambuco a parentalidade corresponde menos a um projeto conjugal estável e duradouro, do que ao campo da realização pessoal. Sendo habitual que tanto as mulheres como os homens tenham filhos antes dos vinte anos, assume-se que, com o começo de uma vida sexual ativa, se experiência também com naturalidade a possibilidade de ter filhos. Ainda que o casamento seja o *locus* preferencial para a constituição da família e, por conseguinte, da reprodução, do ponto de vista das práticas sociais, as condições de vida, e particularmente aquelas que marcaram as trajetórias dos trabalhadores sem terra, levam a compreender que a união conjugal não seja condição imprescindível para ter filhos. Também aqui a parentalidade e a conjugalidade não ocorrem necessariamente em simultâneo ou em conjugação. Assim é que, “ser mãe” ou “ser pai” não implica necessariamente uma relação conjugal. Esta sim, dependente da constituição de uma casa.

De fato, é bastante comum as pessoas que chegaram a Arupema no momento da criação do assentamento, em 1998, tenham tido mais do que uma relação conjugal. Tanto na geração dos titulares das parcelas, como entre os seus filhos, muitos são os casos de pessoas que têm filhos de relacionamentos anteriores. Para as mulheres, a passagem pela casa dos pais depois de uma separação constitui um intervalo antes de “arrumarem” um novo casamento, como foi o caso de Nazaré e, eventualmente, virá a ser o de Duda. Também para os homens que chegaram a Arupema casados, isso não significa que não tivessem também filhos de relacionamentos anteriores, ainda que não estivessem na sua companhia. Assim me revelava Seu Severino, dizendo: “É, eu sou pai de duas famílias, já. Tenho mais filhos espalhados no meio do mundo”. Enquanto a expressão “no meio do mundo” acentua a persistência das estratégias familiares camponesas de migração (SCOTT, 2009; NOGUEIRA, 2010), o termo “família” espelha bem a centralidade que, ainda assim, ocupa o ideal da família nuclear como unidade de discursividade sobre o parentesco.

Note-se que, durante décadas, eram as “relações de morada” que aglutinavam a residência e o trabalho nos engenhos de cana-de-açúcar (PALMEIRA, 2009[1977]). Condicionados a esta intensa circulação entre engenhos em busca de casa e trabalho, estes antigos canavieiros experienciaram de fato uma condição de sem-terra, não lhes sendo permitido “criar raízes” em nenhuma das terras onde trabalhavam e moravam. Em contraste, não é abusivo estabelecer uma relação entre a posse da terra daqueles que, numa fase anterior ao assentamento, foram moradores com sítio e a estabilidade das suas relações conjugais que de fato se verificam por relação aos outros assentados. De fato, as 19 famílias que se encontravam no engenho Arupema à data da sua ocupação pelo MST viviam nos seus sítios há várias gerações. Várias etnografias brasileiras caracterizam “o sítio” enquanto unidade de parentesco dos meios rurais nordestinos e consideram “os sítiantes” como os camponeses desta região. Porém, a grande pressão sobre a terra que caracteriza historicamente a Zona da Mata de Pernambuco, levava a que os sítios existissem apenas nos interstícios das plantações de cana-de-açúcar ou, em momentos em que economia da cana ditava uma menor valorização da terra, dentro dos engenhos e usinas. Para a grande parte desses trabalhadores, foi somente com a constituição dos assentamentos que tiveram acesso à terra pela primeira vez. Para estes, a transformação das suas tramas territoriais foi maior, particularmente, pela forma como passaram desde então a aproximar-se mais do ideal da conjugalidade enquanto fundadora das relações familiares assentes numa ligação com a terra.

Um dos efeitos destas novas vivências familiares possíveis com o assentamento está marcado pela prossecução de um ideal de interligação da identidade familiar e territorial com a reprodução da vida no sítio. A constituição de uma configuração de casas na parcela é um eixo dinâmico de identidade que está inequivocamente alicerçado na possibilidade da posse da terra.

Para estas pessoas, a reforma agrária representa, entre outras coisas, a oportunidade de ter terra para deixar para os filhos. Ainda que a parcela que é atribuída a cada família esteja definida e delimitada à partida, ela apresenta-se como um espaço que pode ser apropriado em função desta necessidade familiar de ter um lugar para que os filhos fiquem por perto.

CONCLUSÃO

A reflexão etnográfica acerca da possibilidade de uma mulher vir a ser mãe além do seu período fértil estritamente fisiológico e de como se constitui a relação com os seus filhos de criação na Zona da Mata de Pernambuco enquadra este trabalho nos debates antropológicos acerca da filiação e da maternidade, do gênero e da conjugalidade em meio rural. A partir das experiências vividas e trajetórias de vida tanto das mães como dos filhos de criação, entendemos como estas noções são marcadas pela intensa mobilidade da população de canavieiros e moradores de engenho da região, muitos dos quais vivem atualmente em assentamentos de reforma agrária. Para dar conta da trajetória de mobilidade e circulação destes assentados, característica que é seminal na sua experiência de vida familiar e na sua identidade social, precisamos situar esta “identidade particular” no processo histórico e contexto social em que ocorreu (HARRIS, 2000). Propus-me então a tratar as formas de filiação numa perspectiva intergeracional, integrando trajetórias de vida que reconfiguraram tramas territoriais de pessoas que ao longo das últimas décadas transitaram entre engenhos, “pontas de rua”, acampamentos e a recente fixação nos assentamentos.

A estabilidade da vida no assentamento contrasta com essa experiência de mobilidade anterior. Acentuando a gravitação da vida em torno da conjugalidade, ela permite finalmente a produção de um espaço doméstico familiar que estabelece uma casa enquanto espaço de residência estável onde é possível acolher

tanto os que vivem junto, como os parentes que se movem e que podem vir a permanecer por um tempo indeterminado. Podem ser filhos solteiros que têm um trabalho assalariado fora do assentamento ou filhas que, ao passar por uma separação ou fase transitória entre ligações conjugais, ali encontram abrigo para si e para as suas crianças. E esta reunião dos membros dispersos reforça os laços de parentesco. Vista enquanto processo relacional, a descrição de uma casa vai muito além da concretude dos seus materiais ou de uma análise estrutural das relações familiares. Ela implica que se tomem em consideração as dinâmicas da vivência quotidiana, essa fluidez de movimentos e eventos imprevistos, ainda que tidos intersubjetivamente como normais, como o é receber um filho de criação. Por fim, ao integrarmos a temporalidade na análise destes processos de parentesco, a possibilidade de vir a ser mãe duas vezes tornando-se verossímil e instaura um novo entendimento sobre a reprodução intergeracional e as continuidades identitárias que dela decorrem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Yara de Cássia. As mães que enraízam e o mundo que gira: criação e movimento no Vale do Jequitinhonha-MG. *Tessituras*, v. 6, n. 2, p. 193-213, jul./dez. 2018.

AVILA, Maria Betânia. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. *Cad. Saúde Pública*. v.19, supl.2, p. S465-S469, 2003.

BERQUÓ, Elza. Brasil um caso exemplar - anticoncepção e parto cirúrgicos à espera de uma ação exemplar. *Estudos Feministas*, v. 1, n. 2, p. 366-381, 1993.

BRASIL. Ministério da Saúde. Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher – PNDS 2006: dimensões do processo reprodutivo e da saúde da criança/ Ministério da

Saúde, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento. – Brasília : Ministério da Saúde, 2009.

DABAT, Christine. Moradores de engenho: estudo sobre as relações de trabalho e condições de vida dos trabalhadores rurais na zona canavieira de Pernambuco, segundo a literatura, a academia e os próprios atores sociais. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

DALSGAARD, Anne L. Vida e esperanças – esterilização feminina no Nordeste. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

FERREIRA, Paulo Rogers da Silva. Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília.

FONSECA, Cláudia. Caminhos da adoção. São Paulo: Cortez, 1995.

FONSECA, Cláudia. Mãe é uma só? Reflexões em torno de alguns casos brasileiros, *Psicologia USP*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 49-68, 2002.

FONSECA, Cláudia. The circulation of children in a Brazilian working-class neighborhood: a local practice in a globalized world. *In*: BOWIE, F. (org.). *Cross-cultural approaches to adoption*. Londres: Routledge, 2004, p. 165-181.

FORTES, Meyer. Introduction, *In*: GOODY, J. (Org.), *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971[1958], p. 1-14.

GARCIA Jr., Afrânio. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GODOI, Emília P. Reciprocidade e Circulação de Crianças entre Camponeses do Sertão. *In*: GODOI, E. P., MENEZES, M.; ACEVEDO, R. (org.). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução social*, São Paulo: Unesp; 2009, p. 289-302.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1991.

GUDEMAN, Stephen. *Relationships, Residence and the Individual: a Rural Panamanian Community*. Londres e Henley: Routledge & Kegan Paul, 1976.

HARRIS, Mark. *Life on the Amazon: anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

HEREDIA, Beatriz. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LOBO, Andréa de Souza. Um filho para duas mães? Notas sobre a maternidade em Cabo Verde. *Revista de Antropologia*, v. 53, p. 117-146, 2010.

MARCELIN, Louis Herns. A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo baiano. *Mana*, v. 5, n. 2, p. 31-60, 1999.

MAYBLIN, Maya. The madness of mother: Agape Love and the maternal myth in Northeast Brazil. *American Anthropologist*, v. 114, n. 2, p. 240-252, 2012.

McCALLUM, Cecilia. Explaining Caesarean Section in Salvador da Bahia, Brazil. *Sociology of Health and Illness*, v. 27, n. 2, p. 215-242, 2005.

McCALLUM, Cecilia; BUSTAMANTE, Vania. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. *Etnográfica*, Lisboa, v. 16, n. 2, p. 221-246, 2012.

MEJÍA, Margarita Rosa Gravíria. *A família numa comunidade da área canavieira de Pernambuco*. 1992. Tese (Mestrado) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

MICAELO, Ana Luísa. *Andar pelo meio do mundo e assentar: dinâmicas familiares no Assentamento Arupema (Pernambuco)*.

In: SILVA, Isabel C.; FRANGELLA, Simone; ABOIM, Sofia; VIEGAS, Susana Dores de Matos (Org.). Ciências Sociais Cruzadas: Pesquisas brasileiras e portuguesas no ICS. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2015, p. 325-334.

MICAELo, Ana Luísa. “Essa Terra Que Tomo De Conta”: Parentesco e Territorialidade na Zona da Mata de Pernambuco. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2016.

MICAELo, Ana Luísa. A casa na parcela: a construção do lugar da família nos assentamentos da Zona da Mata de Pernambuco. *Revista História: Debates e Tendências*, v. 17, n 2, p. 244-260, 2017.

NOGUEIRA, Verena Sevá. Sair pelo mundo. A conformação de uma territorialidade camponesa. 2010. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho; notas das relações sociais na plantation tradicional. *In*: Camponeses Brasileiros- Vol 1 Leituras e Interpretações Clássicas. WELCH, C. (org.). São Paulo: UNESP, 2009 [1977], p. 203-215.

PERPÉTUO, I. H. O.; WONG, L. R. Desigualdade socioeconômica na utilização de métodos anticoncepcionais no Brasil: uma análise comparativa com base nas PNDS 1996 e 2006. *In*: MINISTÉRIO DA SAÚDE; CEBRAP (Eds.). Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher – PNDS 2006: dimensões do processo reprodutivo e da saúde da criança. Brasília: Ministério da Saúde, v.1, p. 85-104, 2009.

PINA CABRAL, João de. Agnatas, vizinhos e amigos: variantes da vicinalidade em África, Europa e América. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 23-46, 2014.

PINA CABRAL, João de; SILVA, Vanda Aparecida da. Gente livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

ROSA, Marcelo. O engenho dos movimentos: reforma agrária e significação social na Zona Canavieira de Pernambuco. 2004. Tese (Doutorado) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SCOTT, Russell Parry. Famílias camponesas, migrações e contextos de poder no Nordeste: entre o “cativeiro” e o “meio do mundo”. *In*: GODOI, E. P., MENEZES, M.; ACEVEDO, R. (org.). Diversidade do Campesinato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução social, São Paulo E Brasília: Ed. Unesp, NEAD, 2009, p. 245-267.

SIGAUD, Lygia. A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 58, p. 73-92, 2000.

VIEGAS, Susana de Matos. Eating with your favourite mother: Time and Sociality in a Brazilian Amerindian Community. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 9, n. 1, p. 21-37, 2003.

VIEGAS, Susana de Matos. Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Coimbra: Almedina, 2007.

WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel. “Morar e trabalhar”: o ideal camponês dos assentados de Pitanga. *In*: MARTINS, J. (org.) Travessias: a vivência da reforma agrária nos assentamentos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, p. 203-246.

WOORTMANN, Ellen. Herdeiros, Parentes e Compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. São Paulo: Hucitec, 1995.

ANA LUÍSA MICAELo - ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa. E-mail: ana.micaelo@iscte-iul.pt

