

**“NUNCA TOMEI NOME DE RAPARIGA DE NINGUÉM”:
GÊNERO, MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO DE SI DE DONA FARAILDA,
UMA “CASAMENTEIRA” DO SERTÃO BAIANO**

Vânia Nara Pereira Vasconcelos¹

Resumo

Esse artigo pretende discutir o processo de “construção de si” de Dona Farailda, uma mulher do sertão baiano que se casou sete vezes ao longo da vida. Analisa este processo a partir das suas memórias, problematizando como essa construção está pautada em discursos normativos. Ela aparece como uma mulher que, embora reproduza em seu discurso valores “tradicionais” como a defesa da família e do casamento monogâmico, visto na perspectiva heteronormativa, tem práticas que parecem subverter normas estabelecidas para as mulheres da cidade de Serrolândia/BA. Dona Farailda rompe com padrões de gênero e geração, sendo muitas vezes acusada de apresentar um comportamento masculino. Ela se projeta como uma mulher que em nada difere da maioria das mulheres da comunidade, no entanto, por mais que se esforce nessa construção, não parece ser vista assim. As fontes utilizadas são entrevistas orais.

Palavras-chave: Gênero. Construção de si. Memória. Sexualidade. Casamento.

**“I never took the name of any man’s woman”: memory, gender, and construction
of self of a “marrier” of the semi-arid region of Bahia**

Abstract

This article aims to discuss the process of “self-construction” of Mrs. Farailda, a women from the semi-arid region of Bahia who married seven times during her life. It analyzes this process starting from her memories, questioning how this construction is grounded in normative discourses. She appears to be a woman who, despite reproducing in her discourse “traditional” values like the defense of the family and monogamous marriage, viewed from the heteronormative perspective, has practices that seem to subvert established norms for the women of the city of Serrolândia, Bahia. Mrs. Farailda breaks with standards of gender and generation, often being accused of having masculine behavior. She presents herself as a women who in no way differs from the majority of the women of the community, yet, regardless of how much she reinforces this conception, she does not seem to be viewed as such. The sources used are oral interviews.

Keywords: Gender. Self-construction. Memory. Sexuality. Marriage.

¹ Professora Assistente da UNEB/Campus V e Mestre em História pela UFBA; desenvolve pesquisas sobre mulheres, relações de gênero, biografia e representações. É autora do livro *Evas e Marias em Serrolândia: práticas e representações acerca das mulheres em uma cidade do interior da Bahia* e doutoranda do Programa de Pós-graduação em História da UFF, no qual realiza a biografia de uma mulher.

INTRODUÇÃO

O povo fala... Eu é porque eu... além da pessoa ter precisão do companheiro, a gente se sente sozinha, a gente se sente tão envergonhada de sair, sair e o povo do bairro ficar falando que tá saindo é porque tá caçando. Então eu prefiro me casar com aqueles viúvos, aquelas pessoas desocupadas [...] E eu gostava de casar... eu num queria amigar, né? Também nunca tomei nome de rapariga de ninguém. Todo mundo dizia: ‘era a mulher de fulano’, né bonito? (Farailda Oliveira, 13.04.2006)

Ao realizar minha pesquisa de mestrado em que estudei representações acerca das relações de gênero em Serrolândia², deparei-me com uma personagem que, de alguma forma, me chamou atenção pelo seu comportamento distinto da maioria dos sujeitos pesquisados, especialmente das mulheres. Conclui a pesquisa em 2006, ocasião em que Dona Farailda Oliveira havia se casado seis vezes e tinha 76 anos; atualmente ela se encontra com 83, tendo se casado sete vezes. Em 2007, casou-se com um senhor doze anos mais jovem, aos 77 anos.

Além de gostar muito de se casar, Dona Farailda é também bastante conhecida em Serrolândia por ser “casamenteira”, realizando ela própria, na cidade, “casamentos de contrato”. Estes casamentos, embora não tivessem nenhuma “validade jurídica”, eram realizados, com certa frequência, provavelmente até o final da década de 1980.

Atualmente, estou desenvolvendo uma pesquisa de doutorado sobre a trajetória dessa mulher no Programa de Pós-graduação em História da UFF. Minha intenção inicial era buscar trajetórias de vida, de homens e mulheres, que questionassem os modelos binários de relações de gênero no sertão baiano; no entanto, ao iniciar a investigação com fontes orais posso dizer que Dona Farailda “tomou a cena” e decidi estudar apenas sua trajetória.

Neste artigo, pretendo analisar o processo de “construção de si” dessa mulher a partir das suas memórias. A ideia é discuti-lo levando em conta suas narrativas sobre o cotidiano. O que me interessa é problematizar como essa construção está pautada em discursos normativos, tendo sido mais importante para ela construir-se como uma “mulher

² Serrolândia é um pequeno município do interior da Bahia, localizado no Piemonte da Chapada Diamantina, a 319,9 Km de Salvador, na região Norte. De acordo com o último Censo do IBGE (2010), o município contava com uma população de 12.344 pessoas. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>.

honestas”, visto que era difícil a sobrevivência das “mulheres faladas” em seu espaço e tempo.

Dona Farailda aparece como uma mulher que, embora reproduza em seu discurso valores “tradicionais” como a defesa da família e do casamento monogâmico visto na perspectiva heteronormativa, tem práticas que parecem subverter normas estabelecidas para as mulheres daquela comunidade. Ela parece romper com padrões de gênero e geração, sendo muitas vezes acusada de apresentar um comportamento masculino.

Apesar de trabalhar com outras fontes na pesquisa, utilizarei, neste texto, apenas a oral. Penso esta fonte como essencial para a construção de histórias de vida, especialmente se a personagem pesquisada está viva, como é o caso analisado aqui. Concordo com Alessandro Portelli (1991, p. 119) quando afirma que se pode compreender uma história de vida de várias formas, no entanto, ele prefere supor que está trabalhando com *artefatos verbais* nos quais está presente a autopercepção do narrador, o encontro deste com o pesquisador e as interpretações e percepções do último quando se dispõe a fazê-lo.

Além de entrevistas orais realizadas com Dona Farailda, utilizo, também, depoimentos de pessoas ligadas a ela que viveram (ou ainda vivem) em Serrolândia e se dispuseram a falar sobre as representações em torno desta “figura lendária”. Não tratarei dos “casamentos de contrato” devido aos limites do presente texto.

DONA FARAILDA: SINGULAR E REPRESENTATIVA

Dona Farailda nasceu no ano de 1929, em Monte Alegre, distrito do município de Mairi, interior da Bahia. De acordo com seu depoimento, foi morar em Serrote³, em 1943 quando tinha 14 anos. Dois anos mais tarde, casou-se com seu primeiro marido (quinze anos mais velho que ela). Assim que se casou, foi morar na “roça”⁴ para “ajudar os pais na lavoura”, retornando ao distrito apenas em 1953.

Ela afirma nunca ter frequentado a escola, sabendo apenas “assinar o nome” e “escrever cartinhas”, tendo trabalhado muito durante toda a vida. Pertencente às camadas populares, trabalhou como lavradora, costureira, parteira, pequena comerciante, entre outras

³ Nome de Serrolândia antes da sua emancipação, que ocorreu em 1962. Até este ano, Serrolândia pertencia ao município de Jacobina.

⁴ Termo referente à zona rural, muito usado na região pesquisada.

tantas atribuições “destinadas” a esta população no sertão. Teve cinco filhos (todos com o primeiro marido, que faleceu após 28 anos de relacionamento) e, ao ficar viúva, se casou novamente. Entre experiências de viuvez e separações, casou-se sete vezes.

Ao narrar sua experiência de diversos casamentos, Dona Farailda sempre se mostra preocupada em justificar sua “prática casadoira”, mostrando-se preocupada com a visão que as pessoas teriam dela. A fala que apresento para iniciar este artigo é muito reveladora do tipo de narrativa predominante nas entrevistas realizadas com ela. É muito provável que ela não se casasse apenas para ser “a mulher de fulano”, ou “não tomar nome de rapariga⁵ de ninguém”, sendo mesmo possível que este não fosse o principal motivo que a levou a ter diversas experiências matrimoniais. Nas entrevistas realizadas com ela, o pavor de viver sozinha aparece com bastante frequência, como nessa citação:

[...] o povo, uns dizia: oh mulher danada, oh mulher de fogo. Mas num era fogo, era precisão, solidão, viver sozinha, como de fato eu tenho medo, eu tinha medo de viver sozinha, eu tinha medo de viver sozinha, minha fia. (OLIVEIRA, 09.02.2011).

O que chama atenção nas falas de Dona Farailda é a necessidade de explicar um comportamento considerado desviante: o de uma mulher se casar muitas vezes. A preocupação com comentários por parte “do povo”, que aparece nos dois trechos citados, chama a atenção para pensarmos que ela justifica sua “prática casadoira” a partir de uma demanda externa. Sua narrativa é recheada de justificativas religiosas, quando muitas vezes atribui a Deus, ou à sorte, o fato de ter se casado tantas vezes:

Não, nunca liguei pra ninguém não, chegou a hora de casar eu me casava, eu... chegou a hora eu pedia: Jesus eu estou só, se Deus vê que eu mereço me dê um home meu, porque eu não quero vida a toa, isso eu cansei de conversar nas minhas orações, eu não quero vida a toa, e vinha Vânia, vinha home, era eu ficar sozinha vinha home me ver... (OLIVEIRA, 03.08.2010).

Em outro depoimento Dona Farailda afirmou: “quem me fez casar diversas vezes foi muita sorte” (OLIVEIRA, 13.04.2006), refletindo a noção de que ela não se coloca como uma mulher “sedutora” ou “poderosa”, embora seja vista assim por algumas pessoas

⁵ Termo utilizado para se referir a mulher que se relaciona sexualmente com homem casado.

da comunidade. A construção que faz de si parece estar pautada na ausência de ação própria, quando atribui à sorte ou a Deus o fato de se casar mais do que o considerado normal para uma mulher; assim, é interessante pensar que ela não quer ser responsabilizada por subverter a ordem. Isto é muito compreensível se pensarmos na sociedade conservadora em que ela vivia (e ainda vive); entretanto, em diversas entrevistas, é possível perceber que ela era uma mulher autônoma e independente, embora prefira se “travestir” de mulher submissa.

Outra reflexão possível nessa fala é que, ao mesmo tempo em que diz não se importar com o que os outros iriam falar, ela afirma não querer ter “vida à toa”, o que significa uma demonstração da importância dada à norma presente em seu discurso.

Ao analisar “a vida e os tempos” de Valtèro Peppoloni, um operário e militante comunista italiano, Portelli (1991, p. 117-137) aborda questões que me interessam para compreender a trajetória de Dona Farailda. Discute a relação entre o indivíduo e contexto, fundamental para se pensar a construção de biografias. Para ele, as histórias de vida se relacionam com padrões mais amplos e compartilhados da cultura; elas são representativas e únicas, ao mesmo tempo. Penso que a narrativa do indivíduo se dá dentro de um contexto e sem dúvida é marcado por ele. De acordo com Roca i Girona e Flores (2006, p. 89-112), a própria forma de narrar é baseada em referenciais presentes no espaço vivido, no entanto, este sujeito que narra é também singular e tem uma visão própria do mundo, ainda que marcada pelos referenciais da sua cultura.

Embora Portelli identifique nas histórias de Peppoloni traços de padrões e estruturas compartilhados pela sociedade em que este vive, ao ponto de afirmar que sua história pode ser tomada como representativa da cultura a que pertence, ele não perde de vista o que lhe é singular, individual. Segundo o autor “traços culturais ‘coletivos’ adquirem, para ele, um significado intensamente pessoal [...] a dimensão da ‘coletividade’ é absolutamente singular” (1991, p. 137).

No caso de Dona Farailda, creio que alguns valores que são fundamentais para a sociedade em que vive, a exemplo da importância dada ao casamento, são compartilhados por ela. Está presente em sua narrativa a defesa desta instituição como essencial para o ser humano. O casamento para ela não era apenas um projeto individual, mas uma espécie de “projeto social”, tanto que realizava os “casamentos de contrato”.

No entanto, a forma como ela vive a experiência, casando-se várias vezes e/ou oferecendo à comunidade um ritual de casamento que não possuía validade jurídica, nos faz pensar que, apesar de compartilhar da importância daquela instituição, ela a vivencia de forma completamente singular, reelaborando representações sobre o casamento e criando uma forma própria de vivência da sexualidade.

“Quem morreu, morreu e eu estou aqui, ninguém morreu porque eu mandei, morreu foi porque Deus quis...”: memória e construção de si

A outra questão de que trata Portelli em seu texto sobre o militante italiano citado acima, e que está relacionada com a primeira tratada aqui, é a percepção dos processos de construção de si da personagem estudada. Um elemento essencial para se pensar nas histórias de vida é a subjetividade. Vista por muito tempo como um problema do trabalho com fontes orais, com a perda da ingenuidade de que se pode contar uma história “como ela realmente aconteceu”, a subjetividade tem sido bem mais aceita nos meios acadêmicos; para Portelli (1996, p. 63-64) ela é a grande riqueza das narrativas nas quais se produz um material extremamente significativo para o trabalho do historiador preocupado não só com os fatos, mas com a forma como os depoentes querem contá-los.

Ao discutir a relação entre memória e sentimento de identidade, Michael Pollak analisa as construções da imagem de si pensando na:

imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida na maneira como quer ser percebida pelos outros. (1992, p. 204).

O fato de os depoentes construírem uma imagem sobre si não invalida a importância da sua narrativa, muito pelo contrário, cabe ao historiador ter consciência deste processo para pensar que “o relato da vida também parte da vida” (PORTELLI, 1991, p. 122).

No processo de “construção de si”, Dona Farailda se projeta como uma mulher que em nada difere da maioria das mulheres da comunidade, no entanto, por mais que se esforce nesta construção, não parece ser vista assim. A recepção desta imagem pode ser problematizada a partir das próprias contradições do discurso que veicula. Esta construção

é perfeitamente compreensível, levando-se em conta que precisava sobreviver em uma sociedade conservadora. A aceitação dos sujeitos em uma dada sociedade está relacionada aos valores compartilhados por ela, mas é claro que esses valores não são homogêneos, variando de acordo com as classes, gêneros, gerações, raças/etnias, entre outras categorias.

Vavy Pacheco Borges, ao estudar a trajetória de Gabrielle Brune-Sieler, uma mulher pertencente às camadas abastadas do Rio de Janeiro que viveu entre fins do século XIX e a primeira metade do XX, discute o “caráter intersticial de liberdade de que dispõem os sujeitos históricos” (2004, p. 287-312). Para ela, não é possível pensar na sua personagem sem refletir sobre as normas, as práticas, as regras da sociedade em que viveu Gabrielle. É interessante refletir que, mesmo convivendo em uma sociedade marcada por fortes hierarquias de gênero, ela parece ter feito escolhas distintas da maioria das mulheres de sua época, no entanto, pagou um preço alto, sendo interdita como louca.

Atenta às duas problemáticas que permeiam a história de vida de Gabrielle, a “loucura” e “as questões de gênero”, Borges analisa as representações presentes no imaginário sobre ela, especialmente a sua imagem como “mulher louca” que, de certa forma, parece ter sido cristalizada na memória dos seus familiares. É como se os outros tantos aspectos da vida de Gabrielle tivessem se perdido em meio à insistente imagem construída ao final da sua vida. O artigo desta importante historiadora me trouxe reflexões interessantes para pensar nos limites e possibilidades da vida de Dona Farailda, especialmente as questões que envolvem o indivíduo e seu contexto. Reflete Borges:

[...] pergunto-me se Gabrielle não seria uma ‘nova mulher’, aquela que, por suas atitudes de vida – embora distante de uma militância feminista concreta –, ajuda a abalar as estruturas rígidas do chamado tripé mãe-esposa-dona-de-casa, que sustentava o papel de rainha do lar. [...] Reafirmo que não penso nela [...] como uma heroína especificamente lutando a favor das mulheres [...] Seu percurso não constitui uma história convencional de uma mulher dos fins do século XIX e primeira metade do XX. (2004, p. 303-304).

Quando estudamos personagens que, de alguma forma, subvertem padrões, questionando regras estabelecidas a partir de suas práticas, é preciso pensar nas imagens que são construídas em torno delas. Como sugere a autora, por mais que ela não coloque

Gabrielle como “uma heroína feminista” também não é possível negar que suas práticas, ou seu percurso, não convencionais a fizeram diferente da maioria das mulheres de sua época.

Creio que o que interessa tanto a mim, ao estudar a vida de Dona Farailda, quanto a Borges, não é apenas o que essas mulheres fizeram, mas a forma como são vistas e lembradas, não esquecendo que esta visão geralmente está baseada em referenciais normativos presentes na sociedade em que viveram. No meu caso, procuro pensar nas construções que “minha” casamenteira faz de si, geralmente pautadas no discurso normativo. Quando ela insiste na ideia de que sua vida não se diferencia em nada das outras mulheres da comunidade e, muitas vezes, mostra desconfiança em relação a minha pesquisa, sugerindo não haver “nada demais” em sua trajetória que mereça atenção, fico refletindo sobre as problemáticas que envolvem as construções de si e o contexto da personagem estudada.

Apesar de suas práticas irem de encontro às da maioria das mulheres daquela comunidade, Dona Farailda prefere construir uma imagem de si o mais próxima possível do que se espera de uma “mulher normal”, a da esposa submissa e recatada e não da mulher autônoma e “desobediente”, como revelam as narrativas sobre ela e as suas próprias, em alguns momentos. Há uma inversão dos papéis de gênero, visto que ela se comporta a partir de padrões de masculinidade, rompendo com o que se espera do comportamento feminino.

Em sua narrativa, a imagem de mulher obediente é frequentemente reforçada, ao tempo em que deixa escapar sua desobediência, como no trecho abaixo no qual narra a experiência como parteira:

Oito criança eu peguei, hoje ta tudo aí. Veio curso de Jacobina pra eu tomar, de parteira, e eu não fui, meu marido não deixou, disse que não era besta pra ficar ele dormir na cama e eu ia sair pra pegar menino. [...] Eu peguei minha filha, peguei dois no caminho de Jacobina, só cheguei lá pra cortar o umbigo. Depois Deus me ajudou que eu aprendi. E aí eu levava as mulher. [...] cansei de sair dez horas, onze horas da noite, deixar minhas filhas dormindo, meu marido em casa, ia pegava o carro na porta e ia lá naquelas rua, apanhava aquelas mulheres para Jacobina. (OLIVEIRA, 13.04.2006).

É muito interessante a forma como constrói um discurso ambíguo. Relata a proibição do marido para fazer o curso de parteira, afirma ter lhe obedecido, mas, em seguida, mostra que manteve a prática de fazer partos, ainda que esta contrariasse os

interesses dele. A tentativa de se mostrar uma mulher obediente ao(s) marido(s), mas, ao mesmo tempo, demonstrar que agia da forma como desejava, não ocorre apenas neste episódio e nos faz refletir acerca das possibilidades de “invenção do cotidiano”. Como uma mulher que afirma em seu discurso os deveres femininos dentro do casamento, é muito provável que ela não questionasse as ordens dos seus parceiros, diretamente, convencendo-os da sua obediência, mas agindo de acordo com suas próprias convicções.

Nesse sentido, penso que a afirmação de Michel de Certeau “o cotidiano se inventa com mil maneiras de *caça não autorizada*” (2009, p. 38) nos ajuda a problematizar as possibilidades de reação e criação dos “fracos”. Sua pesquisa tem a intenção de questionar a passividade dos consumidores, mas, como ele próprio recomenda, pode ser estendida aos indivíduos ou grupos de forma geral. Ao afirmar que “as táticas do consumo, engenhosidades do fraco para tirar partido do forte, vão desembocar então em uma politização das práticas cotidianas”, Certeau (2009, p. 44) me faz pensar como Dona Farailda, ao agir de forma ambígua com relação aos maridos, cria formas de enfrentamento “sutis” das hierarquias de gênero, “politizando as práticas cotidianas”.

As alternativas encontradas por Dona Farailda para “inventar o cotidiano” nos fazem refletir que, assim como ela, provavelmente outras mulheres nessa sociedade criaram formas de burlar a norma, apropriando-se das “falhas da conjuntura”, como afirma Certeau em sua abordagem sobre a tática:

Este não lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no vôo as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia. (CERTEAU, 2009, p. 38).

A tática como astúcia sugere um movimento sutil, muitas vezes, imperceptível. Algumas atitudes da “casamenteira”, que poderíamos sugerir como “tática”, já foram abordadas ao longo do artigo, a exemplo da sua tentativa de demonstrar não fazer as próprias escolhas, delegando a Deus ou à sorte o rumo da própria vida. Também é significativa a reflexão que faz ao falar sobre o fato de ter ficado viúva três vezes: “quem morreu, morreu e eu estou aqui, ninguém morreu porque eu mandei, morreu foi porque

Deus quis...” (OLIVEIRA, 28.05.2010), na qual, mais uma vez, atribui a Deus os acontecimentos da sua vida.

Dona Farailda não parece querer interferir na ordem dominante; ela reforça, em seu discurso, valores que reafirmam hierarquias de gênero, como o uso do termo “mulher ruim” (OLIVEIRA, 28.05.2010) para se referir a mulheres consideradas “mal comportadas”, que se relacionam sexualmente com homens casados, por exemplo. Neste sentido, considero-a bastante paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que se comporta de forma não convencional para uma mulher na sociedade em que vive, reafirma em seu discurso representações de gênero que reforçam modelos sobre o feminino e o masculino.

Joan Scott, ao tratar do paradoxo como um conceito essencial ao feminismo, desconstrói a associação geralmente feita deste termo a algo negativo, defendendo que assumir a importância do paradoxo pode iluminar muitas reflexões. Sua argumentação está pautada na dificuldade que as feministas tiveram no enfrentamento do paradoxo da igualdade/diferença; para reivindicar a igualdade, elas acabaram tendo que se basear na diferença sexual, que pretendiam combater, identificando-se como “mulheres” em oposição aos “homens”. Ao abordar a relação entre paradoxo e feminismo a pesquisadora citada afirma:

Os paradoxos a que me refiro não são estratégias de oposição, mas elementos constitutivos do próprio feminismo. A história do feminismo é a história das mulheres que só tiveram paradoxos a oferecer não porque – como queriam os misóginos – a capacidade racional da mulher seja deficiente ou a essência de sua natureza seja fundamentalmente diferente, nem porque o feminismo ocidental, de algum modo, não conseguiu alinhar teoria e prática, mas porque o feminismo ocidental e historicamente moderno é constituído por práticas discursivas de política democrática que igualaram individualidade e masculinidade. (SCOTT, 2002, p. 29).

Assim como o feminismo, pensado como movimento, as mulheres, em seu cotidiano, tiveram historicamente que atuar em um campo marcado por definições hierárquicas de gênero. Mesmo quando subvertem convenções através de práticas, muitas delas encontram dificuldades no enfrentamento da norma, preferindo agir de forma “tática”. Neste sentido, considero a contribuição de Scott essencial para refletir sobre a aparente contradição presente na construção discursiva de Dona Farailda. A forma como ela se

constrói, tentando se mostrar uma mulher convencional, obediente às regras, mas, ao mesmo tempo, deixando escapar sua subversão a torna paradoxal.

A negação de conflitos com as pessoas com as quais convive está muito presente no discurso da nossa personagem. Nas narrativas acerca das relações afetivas, ela constrói uma imagem idealizada destas relações. Assim, afirma que foi muito feliz em todos os casamentos e que todos os maridos eram “bons” para ela; ao mesmo tempo “deixa escapar” os conflitos que permeavam essas relações, apresentando, inclusive, o seu posicionamento em algumas situações difíceis, como nesta descrição da sua reação ao descobrir que o marido possuía uma amante:

Peguei uma peixeira que tinha na cozinha, desse tamanho assim, fui e peguei a peixeira. É o diabo, é o diabo que bota aquela raiva na gente. Aí eu fui bater lá no fundo da casa da sujeita. Ah sim... nesse dia ele terminou de tomar café, uma sete e meia da noite. Eu cheguei aqui na janela, fiquei aqui, ele chegou ficou assim, disse: Eu vou aqui mulher... Quem não conhece a treita? Eu vou aqui mulher na farmácia, e saiu [...] Não deu dois minutos uma coisa bateu no meu coração assim, aí eu peguei a peixeira e saí no portão, peguei o chapéu dele, que ele tinha chegado e botado no cabide assim na sala. Peguei o chapéu botei na cabeça e saí com a peixeira na mão. Digo: é hoje que eu vou pegar! O diabo que ajuda a crescer aquela coisa ruim. [...] quando ele ia chegando no portão da sujeita, eu fiquei de pé, digo: oh fio, a farmácia é aqui? Ele quis me empatar de eu falar. Mas eu tava com a faca. Ela tava dentro da casa fumando um cigarro. [...] eu digo: não entra não, que eu tô com a faca aqui, eu te boto os fato no chão. [...] Eu peguei uma pedra desse tamanho assim, toquei na porta da bicha assim, e gritei: sai pra fora sujeita! (*risos*) Sai pra fora sujeita. Naquele tempo eu era doida. Ela se trancou, pôs um pauzão assim e trancou a porta. (OLIVEIRA, 13.04.2006).

A narrativa da reação violenta que teve nesse episódio reflete um comportamento considerável condenável em uma “mulher de família”. Ela conta que o marido ficou revoltado com sua reação, visto que ele não aceitava o fato de ela querer ser “diferente das outras mulheres” que aceitavam e naturalizavam a infidelidade dos maridos. Para ela este comportamento masculino é inaceitável, sendo a fidelidade uma das condições apresentadas ao atual marido para que o casamento fosse realizado. Após um encontro com ele, em que cogitaram a possibilidade de se casarem, ela pediu que ele viesse a sua casa para lhe comunicar a desistência do casamento, apresentando como argumento os limites da

sua idade avançada para manter relações sexuais com um homem mais jovem que ela e a não aceitação a possíveis traições do parceiro:

[...] óia fio, óia Severino é que sobre casamento eu não quero, eu não sou mais aquela de casar e você vá me descurpano, [...] porque não dá pra nós casar porque você é muito mais novo do que eu e eu sou... [...] eu não quero casar, vamos deixar isso pra lá. Ele olhou assim pra mim e disse: após eu não desisto. Mesmo assim. Aquilo me deu coragem naquela hora, aí vamos conversar no modo de tratar, no modo de viver, o modo de se combinar. [...] Eu disse: eu sou doída meu fio, eu sou doída da cabeça, entendeu? Comigo é assim, assim, assim... Óia, eu me casei tantas vez, nunca briguei com meu marido, marido me respeitava e tem que me respeitar. Pra eu ter um marido mais novo do que eu pra eu vê ele amando outra, eu não aceito por isso, porque você é mais moderno e você pode botar de junto de mim, pode deixar eu vê você amando outra, aí eu morro de depressão, não pego mais no facão pra matar ninguém e morro de depressão. É aonde vai a véia morrer... (OLIVEIRA, 28.05.2010).

É interessante perceber como Dona Farailda mudou rapidamente de opinião; isto sugere que não tinha a intenção de desistir do casamento, mas de impor suas regras de convivência ao pretendente, fazendo-o de uma forma que fosse difícil para ele não aceitá-las.

“Bondosa, popular, gente boa...”: representações sobre a “casamenteira”

De acordo com Certeau (2009, p. 37), “cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente”. É nesta perspectiva que pretendo tentar compreender as diversas faces de Dona Farailda, buscando problematizar suas possíveis “contradições” como possibilidades do humano.

Nesse sentido, sugiro que ela, como todo ser humano, apresenta várias facetas, por vezes contraditórias, o que, muitas vezes, propiciava uma visão negativa de seu comportamento: ora era acusada de enganar “o povo” por realizar os “casamentos de contrato”, ora era considerada “bondosa”, por ajudar as pessoas a não serem discriminadas por estarem na condição de “amigado”⁶.

⁶ Termo usado (de forma pejorativa) para se referir às pessoas que vivem em união consensual.

Assim como a trajetória de Dona Farailda, as representações que povoam o imaginário sobre ela são complexas. Ao mesmo tempo em que as pessoas entrevistadas condenam seu comportamento, vendo-a como uma “mulher falada”, está muito presente a ideia de que ela era uma “mulher boa”. A oscilação entre o positivo e o negativo é marcante nas narrativas e me interessa problematizar tais representações.

Adjetivos como “generosa” “bondosa”, “popular”, entre outros, aparecem nos discursos sobre sua atuação e a relação com a cidade, a exemplo da entrevista com Célia Santos e Severino Costa, casal que teve seu “casamento de contrato” realizado por ela. De acordo com ele: “Ela era popular onde ela vive, né? Fala com todo mundo... [...] Ela é muito gente boa. [...] Bem conhecida, bem popular demais, né? [...] Até hoje todo mundo gosta dela, né?” (COSTA, 28.05.2010).

A referência de Dona Farailda como uma mulher generosa, além de ser muito recorrente nas falas dos depoentes, aparece no seu próprio discurso. Sua filha (e ela própria) confirma que, ao longo da vida, ela teria “criado” algumas crianças e adolescentes órfãos ou que tinham sido abandonados pelos pais. Também acolheu em casa o sogro, pai do primeiro marido, que parece ter vivido com o casal até a morte, o que ocorreu dez anos depois. Além disto, na época em que morava em São Paulo, recebeu em casa, para morar com ela, o filho do primeiro marido com “outra mulher” que, segundo ela, “não tinha culpa” dos atos do pai:

Aí eu posso dizer que acabei de criar, arrumei emprego pra ele... [...] Quando vai ver morou dez anos mais eu. Quando tá assim com dois mês lá a mãe me telefonou, [...] aí eu fui atender era a mãe do menino. Aí eu: alô, alô, quem é? É Celi, Farailda, cadê meu fio, tá bom? Ah Farailda me perdoe. Eu digo: não, você está perdoada, peça perdão a Deus porque por mim você está perdoada. Olhe Celi, não pense pelo seu filho, você pariu ele foi com dor ou foi com amor? Ah! Como muita dor. E eu digo: e eu recebi ele com muito amor, porque eu sei verdadeiramente que é filho de Daro e você, se você tivesse me falado, eu tivesse sabido disso quando você tava grávida você tinha parido antes da hora, porque eu não agüentava... mas você criou ele, ele morreu, deixou ele com dois mês no seus braços, você criou ele, guardou o segredo, me zelou. (OLIVEIRA, 09.02.2011).

É interessante a forma como Dona Farailda se refere à ex-amante do marido, valorizando o fato de esta ter lhe escondido uma “verdade dolorosa”. Apesar de condenar

completamente qualquer forma de relação extraconjugal, diz ter perdoado a mãe do filho do marido, considerando a sua atitude de preservá-la. Aqui aparece uma mulher bem mais dócil e amável que a da narrativa acima, que reagiu de forma violenta ao descobrir a outra amante do marido quando ainda era jovem.

A construção de si como uma “mulher boa” também é feita a partir de referências de outras falas, mostrando o quanto era admirada por práticas generosas, pela capacidade de perdoar e não discriminar. Em uma entrevista, diz que sua casa era freqüentada por “raparigas” e que, apesar de condenar os romances extraconjugais, não discriminava essas mulheres.

E aquelas outras raparigas dali de dentro, elas dizia assim (pras amigas né?): Um homem como seu Dario, eu não posso nunca dizer que... fazer um mal, aquele homem tem uma mulher de fibra! Aquela mulher não mede distância pra fazer visita a um doente, pra cuidar da gente, ela estende as mãos, e ela não merece, não merece que bula no bolso dele, não! Tá vendo? Agora se eu fosse uma mulher miserável, que desfizesse delas, acho que ele tinha bem uns dez filhos por aí... (OLIVEIRA, 13.04.2006).

Na sua avaliação, o fato de ela “não desfazer” das “mulheres perigosas”, que se relacionavam sexualmente com os homens casados, lhe rendeu admiração e respeito da maioria delas, garantindo que seu marido tivesse somente um filho fora do casamento. Ou seja, na sua visão, poderia ter sido pior. Se pensarmos que ela também era uma “mulher falada”, é provável que se sentisse identificada com as “raparigas”, no entanto, isto não aparece em seu discurso, visto que se refere a essas mulheres como “as outras”, reafirmando a condenação de suas práticas, elemento importante na sua construção como “mulher honesta”.

Suponho que o componente da generosidade, recorrente nas representações sobre Dona Farailda e na “construção de si”, pode ter contribuído para sua sobrevivência; também, de certa forma, para a aceitação do seu comportamento, visto que, além de se casar diversas vezes, como dito anteriormente, ela era acusada de ter um amante na cidade, procedimento aceito e naturalizado apenas para os homens em seu meio social. Apesar dos comentários, ela nega qualquer relação conjugal fora do casamento, utilizando-se do discurso religioso do matrimônio:

Nunca, nunca eu neguei o matrimônio, como se chama matrimônio, que você sabe a palavra matrimônio o que é. Um dia o povo ignorou a palavra matrimônio. Eu digo: gente vocês não é católico? Porque catolicismo, quando a gente se confessa, o padre explica o que é o matrimônio, matrimônio é um casamento sincero, porque nem o marido pode trair a mulher, nem a mulher pode trair o marido. (OLIVEIRA, 13.04.2006).

As falas de Dona Farailda são muito marcadas por uma visão religiosa do mundo: como vimos anteriormente, ela atribui a Deus a maioria dos acontecimentos da sua vida. É possível que esta seja uma tática de sobrevivência naquela sociedade conservadora na qual as pessoas se incomodavam com seu comportamento, a exemplo de Dona Águida Freitas:

Farailda já casou bem umas seis vez, eu num sei onde ela acha tanto casamento. [...] É... homem pra Farailda é fácil demais, eu nunca vi uma coisa dessa porque eu...Eu num sei onde ela acha tanto home, que tem moça que... a Lucinha coitada luta pra arranjar uma pessoa que preste pra casar num acha e Farailda acha demais. (FREITAS, 08.02.2011).

Apesar da crítica à “facilidade” que Dona Farailda tinha em “achar casamento”, Dona Águida é uma das pessoas que reconhecem sua generosidade, afirmando ficar impressionada com sua capacidade de cuidar e com seu desprendimento sem limite:

[...] Ela não tinha receio, podia ser quem for, podia ser feridente, podia tá de qualquer jeito, podia tá fedendo, ela fazia a limpeza com o maior cuidado da vida, num tinha nada disso, era muito caridosa, gostava tanto de ajudar o povo, fazer casamento, ajeitar quem era largado, quando via um home viúvo ou largado corria a ajeitar. Ela gostava muito dessas coisas. Ah, pra essas coisas... [...] Foi aceita, porque ela não media distância pra cortar uma mortalha de um defunto, gente adoecia não tinha quem tomasse conta, ela tomava conta, então o povo não tinha... ela tinha seus defeitos, mas também tinha suas qualidades, eu mesmo gosto muito dela. (FREITAS, 08.02.2011).

A visão de Dona Águida não é isolada. Na maioria das entrevistas com pessoas da comunidade, a ideia de que Dona Farailda tinha uma generosidade admirável aparece com uma frequência impressionante. O acolhimento de pessoas em casa, a “criação” de crianças e adolescentes, o cuidado com doentes e a visita a eles, a prática de partejar, além da distribuição de comida para os pobres no período da quaresma, são algumas das práticas

citadas por ela e pelos depoentes. Dependendo do ponto de vista os “casamentos de contratos” também podem ser considerados mais uma forma de generosidade.

Algumas narrativas, que se aproximam da fala de Dona Águida, destacam o desprendimento de Dona Farailda para cuidar de doentes e mendigos; elas enfatizam sua falta de pudor para a limpeza de feridas e a dedicação absoluta aos que necessitavam de auxílio. Chega a ser comparada com Irmã Dulce⁷, pelo Senhor Luiz Moreira, um dos homens que se casou no “casamento de contrato”:

É. ela fazia coisa que até admiro. [...] As coisa com gente pobre, carente, botava na casa dela, dava banho naquele povo, tinha uma Sônia mesmo aí, chamava Sônia da Lama, ela num ligava pra essas coisa não, mulher de muita garra. [...] Ela sempre tem essa parte. É como eu disse um dia a ela, a senhora parece que tá como a Irmã Dulce, nasceu pra essas coisa. Ela disse: nada meu irmão, tô aguentando mais não, não que a véia agora já tá com oitenta e tantos ano. (MOREIRA, 14.11.2011).

A ideia de que ela não media esforços para ajudar os necessitados aproxima-a da imagem de uma “santa”. É interessante problematizar esta imagem, levando em conta que ela também é associada a uma mulher “mal comportada”.

A dicotomia entre a mulher santa *versus* tentadora (“mal comportada”) é uma construção histórica ligada à constituição de modelos idealizados para as mulheres nos quais aquelas que não se enquadram na norma são associadas às “putas”, não no sentido da prostituição, mas no significado do termo associado às mulheres “desonestas”; assim, na sociedade ocidental, os principais referenciais simbólicos desta oposição são as figuras de Eva e Maria (DELUMEAU, 1990, p. 315). Analisando os discursos sobre Dona Farailda, podemos nos perguntar se ela encarnaria os dois modelos, rompendo com a dicotomia que insiste em classificar as mulheres, embora não com resultados satisfatórios, pois nenhuma se enquadra nestas idealizações.

De certa forma, a própria casamenteira reforça esse discurso, defendendo valores conservadores como a virgindade e o casamento monogâmico e desaprovando práticas sexuais fora desta instituição. Diz ter “criado” 14 meninos e meninas. Não especificou a

⁷ Irmã Dulce foi uma religiosa católica brasileira, que se notabilizou por suas obras de caridade e de assistência aos pobres e necessitados na Bahia.

quantidade por sexo, mas quanto à “criação” de meninas, orgulha-se de nenhuma ter “se perdido”.

Agora eu criava aquelas meninas, dava remédio, dava vestido, era assim. Aí quando casava, aparecia o namoradinho e graças a Deus, Deus foi por mim, que nunca que perdeu uma. Teve uma que teve um filho, entrou pra dentro de minha casa, me ajudava e casou, era mãe solteira, casou. É assim... antes de eu ser crente, eu era muito católica, todo mês eu batizava uma criança, duas, antes de entrar pra igreja. É... oitenta e três afilhados, quando eu deixei de batizar, oitenta e três. Chegou um tempo que meu marido dizia assim: oh mulher, nós já podia ter um carro na porta, mas você da tudo pra esses seus afilhados. Dava presente, dava roupa. Fazia bolo. Minha luta foi criar gente ali, mas era um prazer que eu tinha... (OLIVEIRA, 13.04.2006).

Podemos supor que Dona Farailda tenha exagerado no número de afilhados informado, mas, ainda assim, é muito provável que ela tivesse uma quantidade considerável. O que interessa é pensar que, ao se referir à quantia de afilhados que possuía ao deixar de ser católica, reforça a ideia de que era amada e admirada na cidade. Sua atuação como mulher “boa” e generosa, sem dúvida, lhe conferia um poder não tão comum em mulheres pertencentes às camadas populares.

É possível refletir também sobre o modo como ela exercia poder sobre a vida das pessoas que cuidava. Como parte da sua “militância” em favor do casamento, ela afirma que acolheu uma mãe solteira, mas faz questão de informar que esta se casou. A intervenção na vida e nos valores dos “necessitados” foi, muitas vezes, associada às pessoas que exercem a filantropia. Esta visão tem sido criticada por uma historiografia que problematiza a relação entre mulheres e filantropia.

A filantropia vem sendo discutida a partir de uma nova perspectiva, rompendo com a visão tradicional que a associa exclusivamente com o assistencialismo e com o favorecimento do poder masculino. Maria Lucia Mott (2001, p. 199-234) propõe uma releitura na análise da filantropia lembrando a pouca atenção que este tema tem recebido da historiografia, sendo considerado como algo menor. Para a autora, é necessário rever a ideia de que esta prática se reduzia a uma forma de combate ao ócio das mulheres de elite ou a uma forma de estas darem projeção à carreira de seus pais ou de seus maridos. Considera, ainda, que repensar o papel das entidades filantrópicas na elaboração de políticas públicas

pode ajudar a compreender o potencial transformador desta prática, especialmente para a vida das mulheres.

Michelle Perrot (1991, p. 503-539), analisando a Europa do século XIX, percebe a filantropia como uma possibilidade de as mulheres ocuparem o espaço público, julgando este elemento importante para a conquista da independência feminina. Ela considera que esta prática foi uma forma de poder feminino, se considerarmos o papel que teve na saída das mulheres do espaço privado, tendo contribuído para o seu desenvolvimento na apropriação de conhecimentos tidos como masculinos, como a administração financeira, gestão e comunicação. Para a autora, o fato de as mulheres utilizarem este espaço para se relacionar, debater questões e ampliar seu olhar sobre o mundo pode ter contribuído para o desenvolvimento do que ela chama de “consciência de gênero”.

Tida como uma atividade exclusivamente feminina, embora fosse realizada também por homens, a filantropia foi utilizada pelas mulheres como lugar de poder; ao se apropriarem do discurso maternalista, que idealizava a mulher como mãe, elas acabaram revertendo aquilo considerado historicamente como opressão feminina para uma forma de atuação na esfera pública. A ação social como uma extensão da maternidade favoreceu a atuação das mulheres, que foram ganhando cada vez mais espaço na sociedade. No início do século XX, a filantropia estava imbuída do ideal nacionalista e patriótico para o qual as mulheres seriam essenciais na formação de uma nação saudável, higienizada e moralmente forte (FREIRE, 2009, p. 67-78).

Apesar de as autoras citadas acima se referirem às mulheres de camadas mais abastadas, não deixa de ser interessante relacionar a filantropia realizada por elas com a “generosidade” atribuída a Dona Farailda, no sentido de pensá-la como elemento de resistência feminina que, aparentemente, reforça representações tradicionais de gênero, mas que também pode se transformar em poder.

Não quero defender que a atuação de Dona Farailda como uma mulher generosa seja uma estratégia construída por ela para neutralizar sua imagem de “mulher falada”. O que parece relevante analisar é a construção da imagem de “mulher boa”, que acabou contribuindo para a sua sobrevivência e sua aceitação naquela sociedade.

Apesar de reproduzir em seus discursos hierarquias de gênero, como apresentado ao longo do texto, em alguns momentos, Dona Farailda defende a igualdade entre os sexos,

demonstrando uma revolta contra a inferiorização da mulher. Concluo o artigo com sua fala a este respeito, que considero significativa para se refletir sobre ela:

Porque tem homens que pensa que a mulher não tem direito. A mulher é fia do homem! A mulher mata, a mulher larga, a mulher pinta, a mulher borda! [fala com muita ênfase] Se o diabo entra nela e o veneno ajuda, se ela for uma mulher que não tenha Deus no coração, ela mata! Mata os home na cama! [...] Mas a mulher é fia do homem, ela não pode engolir umas certas coisas, o homem pensa que ele só que é o tal. Mas a mulher é fia do homem, o mesmo sangue que corre na veia da mulher, corre na veia do homem, tudo que o homem faz a mulher faz também! (OLIVEIRA, 13.04.2006).

O texto é extremamente interessante para pensar sobre a complexidade de Dona Farailda; ao mesmo tempo em que defende os “direitos das mulheres”, mais uma vez, ela se utiliza do discurso religioso que reforça a passividade feminina. Enfim, o desafio de compreendê-la é infinito. Ainda há muito que se descobrir sobre a invenção e reinvenção de si da “casamenteira” do sertão.

ENTREVISTAS

COSTA, Severino. Entrevista concedida em Serrolândia/BA, em 28.05.2010.

FREITAS, Águida. Entrevista concedida em Serrolândia/BA, em 08.02.2011.

MOREIRA, Luiz. Entrevista concedida em Serrolândia/BA, em 14.11.2011.

OLIVEIRA, Farailda Alves de. Entrevista concedida em São Paulo/SP, em 13.04.2006.

_____. Entrevista concedida em Serrolândia/BA, em 09.02.2011.

_____. Entrevista concedida em Serrolândia/BA, 03.08.2010.

_____. Entrevista concedida em Serrolândia/BA, em 28.05.2010.

REFERÊNCIAS

BERNARDES, Maria Elena. *Laura Brandão: a invisibilidade feminina na política*. Campinas: Unicamp/CMU, 2007.

BORGES, Vavy Pacheco. Desafios da memória e da biografia: Gabrielle Brune-Sieller. In:

BRESCIANI, Stella; NAXARA Márcia (Org.). *Memória e ressentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: UNICAMP, 2004. p. 287-312.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta (Org.). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 183-191.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DE CASTEELE SCHWEITZER, Sylvie Van; VOLDMAN, Daniëlle. Fuentes orales para la historia de las mujeres. In: ESCANDÒN, C. R. (Org.) *Gênero e história*. México: Instituto Mora/UAM, 1992.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

FREIRE, Maria Martha de Luna. *Mulheres, mães e médicos: discurso maternalista no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

ROCA I GIRONA, Jordi; FLORES, Lidia Martinez. Relatar la vida, delatar la identidad. *Historia, Antropologia y Fuentes Orales*, Barcelona, n. 36, p. 89-112, 2006.

ROCA I GIRONA, Jordi. El gênero de la memoria: familia y mujer. In: MAULEÓN, Azcona (Org.). *Memoria y creatividad: I Jornadas de Estudios Barojianos*. Bilbao: Universidad Del Pais Vasco, 2000. p. 59-71.

JAMES, Daniel. *Doña María: historia de vida, memoria e identidad política*. Buenos Aires: Manantial, 2004.

MOTT, Maria Lucia. Maternalismo, políticas públicas e benemerência no Brasil (1930-1945). *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 0, n. 16, p. 199-234, 2001.

PERROT, Michelle. Sair. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente: século XIX*. Porto: Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991. p. 503-539.

PIÑA, Carlos. La construcción del “si mismo” en el relato autobiográfico. *Revista Paraguaya de Sociología*, Asunción, 71, p. 135-176, 1988.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

PORTELLI, Alessandro. The best garbage man in town: life and times of Valtèro Peppoloni, worker. In: _____. *The death of Luigi Trastulli and other stories: form and meaning in oral history*. Albany: State University of New York Press, 1991. p. 117-137.

PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.

SCHMIDT, Benito Bisso. Nunca houve uma mulher como Gilda? memória e gênero na construção de uma mulher “excepcional”. In: GOMES, Ângela de Castro; SCHMIDT, Benito Bisso. (Org.). *Memórias e narrativas (auto)biográficas*. Rio de Janeiro: FGV, 2009. p. 155-171.

SCOTT, Joan. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Florianópolis: Mulheres, 2002.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil na Pesquisa Histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 16, n. 2, jul./dez. 1990.

SOIHET, Rachel. Violência simbólica, saberes masculinos e representações femininas. *Revista Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, v. 5, n. 1, p. 7-30, 1997.

SOIHET, Rachel. *O feminismo tático de Bertha Lutz*. Florianópolis; Santa Cruz do Sul: Editora das Mulheres; EDUNISC, 2006.